



Aristotele

La Metafisica

Vol. I

(Libri 1-4)

Testo di riferimento

Aristotele, LA METAFISICA

VOLGARIZZATA E COMMENTATA DA RUGGIERO BONGHI

completata con la parte inedita

Introduzione e Appendice da MICHELE FEDERICO SCIACCA

Vol. I

Collana Backeca Ebook

INTRODUZIONE

In quanti hanno avuto occasione di citare le traduzioni italiane delle opere di Aristotele si legge che la volgarizzazione della Metafisica fatta da Ruggiero Bonghi si ferma al Libro VI incluso, cioè alla parte edita dallo stesso Bonghi nel 1854 per i tipi della Stamperia Reale di Torino. Invece risulta chiaramente che Bonghi aveva fin dal 1852 (cioè due anni prima che pubblicasse i primi sei libri) tradotto fino al Libro XII incluso. Infatti, nel diario «Fatti miei e miei pensieri» in data 22 giugno 1852 scriveva: «Ho finita la traduzione della Metafisica di Aristotele; almeno i dodici libri che solo mi ero proposto di tradurre per ora: per gli altri due avendo bisogno del commentario di Siriano, per non rifare due volte il lavoro». E il giorno dopo nello stesso diario segnava: «Ho cominciato a leggere il libro XIII della Metafisica. Non è punto probabile, ch'esso con quel che segue, facciano un libro a parte di cui il primo minore e il secondo...¹ fosse l'introduzione: troppe relazioni, e citazioni del XIII al I e al secondo». Il Bonghi, però, non solo iniziò la lettura del Libro XIII, ma anche la traduzione, la quale si ferma al cap. VI di detto Libro. Esiste, dunque, l'intera traduzione dal Libro I al cap. VI del XIII.

Di tale esistenza io sono stato informato, qualche anno fa, dal figlio Ing. Mario Bonghi (che, assieme al fratello avv. Luigi, ha nobilmente promosso una bella Edizione delle Opere complete del suo illustre Padre) e interpellato sull'opportunità di dare alle stampe l'intera traduzione. Non potevo non dare il mio consenso a quattro mani, convinto che, quantunque noi abbiamo la buona e moderna traduzione del Carlini², l'altra sarebbe stata di questa buona compagna, per il dottissimo commento, per la completezza e l'onestà della preparazione, per lo scrupolo e la perspicacia

nel tradurre e per la bontà dello stile, quello tanto apprezzato dei Dialoghi di Platone. I fratelli avv. Luigi e ing. Mario - gentilissimi e generosi nel riporre in me la loro fiducia - mi proposero di ristampare io una nuova edizione della Metafisica, comprendente i libri editi e quelli inediti ed accettai. Perchè la traduzione fosse completa mi sono anche addossato l'arduo compito (facendo lecito parva componere magnis) di tradurre i cap. dal VII in poi del Libro XIII e tutto il Libro XIV e naturalmente di commentarli. Mi venne affidato il manoscritto della parte inedita e tre grosse buste, contenenti complessivamente oltre quattrocento foglietti di note (alcune però riferentesi alla Metafisica e altre a Dialoghi di Platone), messi alla rinfusa e che, in buona parte - con fatica non indifferente - sono riuscito a collocare al loro giusto posto. Altre note si trovano scritte ai margini dei fogli contenenti la traduzione, in caratteri minutissimi, tali da disarmare la pazienza del più coraggioso interprete. Anche queste note ho riportato, tralasciando qualche parola o riga assolutamente illeggibile o qualche appunto che non si riferisce propriamente al testo e che il Bonghi aggiunse forse per altri suoi scopi. Così l'intero materiale manoscritto può essere ora pubblicato ordinatamente e quasi integralmente. Tuttavia non c'è paragone tra la ricchezza del commento e delle note dei libri editi dall'Autore col commento e le note dei libri inediti. Se altre cose - e soprattutto l'attività politica - non l'avessero distratto, il Bonghi certamente avrebbe impinguato l'apparato critico e dichiarativo di questi libri e completata la traduzione. Avrebbe anche aggiunto i dettagliati «sommari», come aveva fatto per gli altri libri. Anche a questa mancanza abbiamo sopperito noi come meglio abbiamo saputo fare.

Tra le carte manoscritte, oltre alla traduzione dei sopradetti libri e ai blocchetti di note, si trovano anche due memorie: una De varia Aristotelis fortuna in Neapolitana Universitate ovvero dell'Aristotelismo in Napoli; e l'altra: Nota sullo studio d'Aristotele nel Napoletano sotto di Michele Baldacchini, su richiesta di R. Bonghi. Costituiscono una curiosità storica e ho creduto opportuno pubblicarle nell'Appendice al Vol. III. Come pure pubblico nell'Appendice alcune lettere del Rosmini al Bonghi a proposito della traduzione della Metafisica, aggiungendo alcune note del Bonghi tratte dal diario. Da queste risulta come, per il Bonghi, il Rosmini capisse poco Aristotile, proprio perchè aveva capito troppo Platone.

Eppure, com'è noto, la traduzione della Metafisica è dedicata ad A. Rosmini, anzi portata ad esecuzione, come dice lo stesso Bonghi nella lettera dedicatoria (che abbiamo creduto opportuno ristampare perchè bella e perchè dà notizie sulla traduzione³ «per istigazione e consiglio» del Rosmini. E il Rosmini aveva davvero una grande stima del Bonghi anche come filologo, come risulta pure dalla seguente lettera al Cav. Luigi Cibrario, Ministro della Pubblica Istruzione, del 15 maggio 1853: il Bonghi «ha una copia di cognizioni che eccita meraviglia nella sua età: è forte nella filologia greca: tradusse in italiano quasi tutto Platone e la Metafisica di Aristotile e non conosco nessuno in Italia che sia più perspicace e robusto nell'intendere il testo di quest'ultimo autore, tanto difficile a conciliare con se stesso, e spinoso nella frase filosofica»⁴.

La lettera dedicatoria al Rosmini è anche utile perchè mostra i testi e le fonti utilizzati dal Bonghi per la traduzione e il commento, oltre che i criteri che il B. ha creduto opportuno adottare nel volgere Aristotele in lingua italiana. Perciò non riteniamo necessario aggiungere altro su queste questioni, che risultano chiarite sia dalla lettera che dalle molte note, sia dalla traduzione stessa per quanto concerne il modo del tradurre. Dal complesso del lavoro appare chiaro quanto il Bonghi debba ai suoi predecessori. Da notare che il Bonghi nella detta lettera lamenta di dover citare studiosi stranieri e non italiani, perchè «pur troppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa». La fatica del Bonghi, riferita ai suoi tempi, risulta perciò più meritoria e più apprezzabile.

Non ho creduto opportuno, invece, ristampare il Proemio «Dell'autenticità e dell'ordine de' libri metafisici di Aristotile», che è una dotta dissertazione. Mi è sembrato più utile aggiungere io nell'Appendice al volume III una Nota sulle più importanti questioni concernenti la «Metafisica» di Aristotile, dando lo stato della questione dal Proemio del Bonghi (naturalmente utilizzato) fino ai nostri giorni.

Similmente ha creduto di poca utilità ripubblicare aggi la traduzione fatta dal Bonghi della Dissertazione sull'esposizione aristotelica della filosofia platonica dello Zeller, aggiunta alla fine del volume. Quant'altro si trova nel

volume contenente i primi sei libri della Metafisica è stato da noi ristampato.

Naturalmente la traduzione del Bonghi si presta a discussioni sia di natura filologica che filosofica. Ha creduto doveroso rispettare integralmente il lavoro bonghiano e perciò non ho mutato nulla nè della traduzione nè delle note. Così il lettore ha sotto gli occhi genuinamente quello che il Bonghi ha scritto ed ha pensato. Solo nei casi in cui mi è sembrato strettamente necessario ho aggiunto nell'appendice alcune proposte di diversa interpretazione del testo. Così chi legge ha modo di confrontare dette proposte con la traduzione del Bonghi e decidersi secondo la sua competenza e il suo gusto⁵.

Il Bonghi sia alla traduzione dei Dialoghi di Platone sia a quella della Metafisica vi si dedicò giovanissimo, poco più che ventenne. Per quanto concerne la Metafisica, il lavoro, con quasi certezza lo iniziò negli ultimi mesi del 1850, cioè poco tempo dopo che conobbe il Rosmini a Torino (maggio 1850) e del quale fu subito dopo ospite a Stresa. Com'è noto il Bonghi si legò di devota e sincera amicizia col Rosmini, e col Rosmini, ad Alessandro Manzoni. Negli anni in cui traduceva Aristotile e continuava la traduzione di Platone è impegnato anche a difendere Rosmini dagli attacchi di laici e di ecclesiastici dalle pagine del Risorgimento - dove firmava col pseudonimo di Tediato - e del Florilegio cattolico di Casale, dove contrassegnava gli articoli con la sigla B. Lasciata Stresa si recò a Parigi e a Londra e in questi soggiorni continuò la traduzione di Aristotele, (come risulta dal diario *I fatti miei e i miei pensieri*. A metà dell'anno 1855 la traduzione era al punto in cui si è fermata, come risulta dai passi riportati dal diario e da quest'altro in data 16 giugno 1855: «Ho ripigliato Aristotele che il Dümme (prete irlandese che era venuto a veder Rosmini) aveva fatto interrompere, ed ho ricominciato il Willm e il Pallavicino». Non troppo tempo dopo, a Torino cominciava ad interessarsi già della pubblicazione dei primi sei libri.

Nello stesso tempo, per interessamento del Rosmini, tentava di conseguire a Torino la cattedra di filosofia, ma non possedendo titolo universitario, domandò l'aggregazione per titoli. Nel 1855 l'Austria gli offrì la cattedra di filosofia nell'Università di Pavia, ma rifiutò per consiglio di Cavour.

Accettò, invece, la nomina alla stessa cattedra nel 1859 fattagli dal Ministro Casati, cattedra poi trasferita a Milano. La vita politica però l'obbligò a lasciare l'insegnamento fin dal 1861, ma tornò a insegnare letteratura greca «senza stipendio» a Torino nel 1864 per nomina del Ministro Amari.

Da queste brevi notizie, che ho voluto riportare come prova, e dalle pubblicazioni filosofiche di cui ho creduto opportuno ed utile dare un elenco, appare chiaro come le traduzioni di Platone e di Aristotile non siano per il Bonghi solo un esercizio da filologo o un semplice gusto da letterato, ma come invece s'inquadrino in quell'interesse che egli portò sempre per gli studi filosofici, che lo legarono tanto devotamente al Rosmini filosofo oltre che al Rosmini uomo.

Concludo queste mie poche righe con la certezza che le fatiche aristoteliche del Bonghi meritavano di essere rese tutte note e ancor oggi lette studiate.

Pavia, Novembre, 1941-XX.

Michele Federico Sciacca

OPERE E SCRITTI FILOSOFICI DI R. BONGHI

1. - Della forma dialogica di Platone (estratto dai Prolegomeni al «Filebo»), Napoli, 1846.
2. - Libri neoplatonici sul bello: Plotino: Del Bello, Traduzione con proemio, Museo di scienze e letteratura. Vol. 12.o Anno 12.o, fasc. 47, Napoli, 1847.
3. - Dialoghi di Platone: Il Filebo o del sommo bene, volgarizzato a commentato (dedicato a Clemente De Curtis), Napoli, Stamperia dell'Iride, 1847, pag. 311.
4. - Saggi di Filosofia Civile - Il concetto dell'anima umana. Quattro lettere a Terenzio Mamiani, (Ripubblicate nelle Prime armi, Zanichelli, Bologna, 1894), Accademia di Filosofia Italica di Genova, 1852.
5. - Comunicazione sulla Psicologia di Rosmini, letta all'Accademia di Filosofia Italica, giugno, 1852.
6. - Prolegomeni del Filebo, Parte 1.a, - Rivista, Torino, 1852.
7. - Dell'Atto creativo. Dialogo dedicato al Marchese di Cavour. Saggi di filosofia civile, tolti dagli atti dell'Accademia di filosofia italica, Genova, G. Grandona, 1853 (pubblicato di nuovo nelle Prime armi)
8. - Metafisica d'Aristotile, volgarizzata e commentata, dedicata all'Abate Antonio Rosmini-Serbati, Libri 8 -VI. Torino, Stamperia reale, 1854 P. CIV - 450. (La prefazione è pubblicata anche nelle Prime armi).
9. - Dello scetticismo. Opere di Michele Baldacchini, «Il Cimento», Torino, 1855.

10. - Opere di Platone nuovamente tradotte - Eutidemo- Protagora (Dedicati ad Alessandro Manzoni), Milano. Francesco Colombo, 1857, pag. 376.

11. - Delle relazioni della Filosofia colla società - Prolusione, Milano, F. Vallardi, 1859, pag. 32.

12. - Sunto delle lezioni di logica, scritto pei suoi scolari, Milano, Colombo, 1860, pag. XVII - 76 (pubblicato di nuovo nelle «Prime Armi»).

13. - Dialoghi di Platone tradotti, dedicati a S. M. Margherita di Savoia, Regina d'Italia, Fratelli Bocca, Torino:

a) Vol. I Eutifrone, dedicato a Donna Mariquita d'Adda, pag. 110. - Apologia di Socrate, dedicato a Donna Emilia Peruzzi, da pag. 110 a pag. 258 - Critone o del dovere, dedicato alla moglie, Carlotta Rusca, da pag. 258 a pag. 348, 1880.

b) Vol. II. Fedone, dedicato alla Principessa di Teano, pag. 420, 1881.

c) Vol. III. Protagora, dedicato alla Contessa Brandolin, pag. 336, 1882.

d) Vol. IV. Eutidemo, dedicato alla Contessa Gabriella Spalletti, pag. XV-263, seguito dalla traduzione del primo libro delle Confutazioni sofistiche di Aristotile da pag. 263 a pag. 592, 1883.

e) Vol. V. Cratilo, dedicato alla Contessa Mariquita Arese, pag. XXXVI - 412, 1885.

f) Vol. VI. Teeteto, dedicato a Donna Laura Minghetti, pag. LCVII-240, 1882.

g) Vol. IX. Il Convito, dedicato ad una ignota, pag. CXIV-273, 1888.

15. Le prime armi, - Filosofia e filologia - Bologna, Zanichelli, 1894, pag. XII - 472.

16. Opere di Platone. Vol. VII. La Repubblica (Il primo libro è dedicato alla Marchesa Emma Iannace (28 Agosto 1894) e il secondo libro è dedicato alla Contessa M. Pasolini (22 Ottobre 1894), pag. 690, 1900.

Vol. VIII. - Il Sofista o dell'Ente. - Il Politico o del Potere Regio. - Il Parmenide o delle Idee, pag. 341, 1901.

Vol. X. Il Fedro o della bellezza. Alcibiade 1 o dell'uomo - Carotide o, della temperanza, pag. 248, 1902.

Vol. XI. Lachete o della forza. - Gorgia o della retorica. - Menone o della virtù, pag. 291, 1903.

Vol. XIII. Filebo o del piacere, dedicato alla Contessa Ersilia Locatelli, pag. CXVX - 237, 1896 (la lettera è del 1893).

17. - Le Stresiane. Quattro dialoghi : Dialogo sulla' lingua - Dialoghetti. (Estratti dal «Diario»). Pubblicati e annotati :da Giuseppe Morando, Milano, Cogliati, 1897, pag. 193.

18. - Dialoghi di Platone - Ippia maggiore o del bello - Ippia minore o della menzogna - Ione o dell'Iliade, Torino, Bocca, 1904.

LETTERA ALL'ABATE ANTONIO ROSMINI SERBATI

CARISSIMO ABATE MIO,

È un pezzo ch'io vi voglio un gran bene; e voi non ne dubitereste se la vostra modestia vi permettesse di misurare quanto bene vi deva necessariamente volere ogni persona che vi conosce. Ora, pensate me che ho avuto per la vostra cortesia la fortuna di star insieme con voi tanto tempo; e di vedere davvicino, quanto bene s'unisca in voi la gentilezza del tratto colla serietà della vita, la costanza e la rigidità dei principii colla pietà e l'amore degli uomini, e, insomma, tutta quella bontà d'animo che vi sta dipinta sul perpetuo sorriso delle labbra, con quella grandezza d'ingegno che scintilla sulla vostra fronte alta e spianata.

Ma già a voi parrà che lodandovi così, io vi mostri bensì il bene che vi voglio, ma però senza nessun rispetto alla vostra indole e a' vostri desideri. Fortuna per me, che ci ho una migliore maniera di chiarire a voi e agli altri quanto ossequio ed affetto vi porti. Sapete che questa traduzione d'Aristotile l'ho cominciata per vostra istigazione e consiglio. Ora, io ne son venuto a capo così di farla, come di pubblicarne un primo volume, senza che mi fosse venuta mai la tentazione d'adirarmi contro di voi. E c'era di che, vi so dire. Se un altro mi fosse stato cagione d'una fatica di questa natura, non so cosa gli avrei fatto. Ma il pensiero che eravate voi, mi rompeva ogni parola in bocca. E mi confortava quando qualcuno de' miei amici mi principiava a cantare, che la fatica non solo era grande come pur era, ma inutile affatto.

L'animo mio pendeva a crederlo; ma mi soggiungevo poi: - Il Rosmini non m'ha detto così. E ripensando, trovavo che la ragione, com'è naturale, era dalla parte vostra. Di fatto, ne prendevo animo a rispondere poi alla mia volta io, e vedevo che chiudevo la bocca a que' miei provvidi amici. Inutile, dite voi, ma a che? Di certo, che la metafisica d'Aristotile non sarà buona ad accelerare nessuno de' progressi materiali della civiltà moderna: nè si pubblica per questo. Ma credete voi, - gl'incalzavo io, - credete voi, che siamo noi uomini diventati così da poco che dobbiamo prenderci maggior pena di trovare un modo più spiccio di accendere i zolfanelli che di capire tutta la storia e lo sviluppo del pensiero umano? Certo che i zolfanelli sono più vendibili; ma ci sarà niente di più degno e perciò di più utile che l'intenderci noi, noi in quello che siamo e in quello che fummo? E c'è libro - mi dicano - c'è libro che sotto questi due rispetti valga più e meglio della metafisica d'Aristotele? Della metafisica d'Aristotile, che dopo essere diventata una parte essenziale del pensiero greco, dopo aver formato il nocciolo della filosofia neoplatonica, dopo essere entrata insieme con questa nella filosofia de' Padri, è stata il pernio principale della deduzione della teologia cattolica al medio evo? Della metafisica d'Aristotile, che ha esercitati tanti ingegni, che ha dato cagione ed origine a tante speculazioni da Teofrasto fino a Hegel? Ma non vi fate sentire; è cosa da barbari il disprezzare tutto quello di cui l'utilità non è pratica e palpabile; sconoscere ogni effetto, che non si sperimenti nelle regioni basse, umili ed abiette della vita; e dire, che non serva a nulla quello la cui opera ed azione è bensì immediata solo nella parte più eterea, alta, spaziosa, sublime, riposta della mente umana; ma è però tale che discende per vie non visibili al volgo in questa vita quotidiana, e ne informa i giudizi, ne dirige i passi, le voglie ed i fini. Sursum corda, amici miei: e poi credete, che un libro difficile sia un così gran male? Volesse il Cielo che se ne leggessero di tratto in tratto. Io vi dico, che co' libri a cui ci avvezzano oggi, co' libri che si leggono come bere un uovo, si risica di temperarci così mollemente l'ingegno, che non si sarà più buoni a trovar nulla, neppure quella maniera più certa di accendere i zolfanelli. Sapete chi ha educati gl'ingegni moderni a quella potenza d'analisi, a quella costanza di ricerche, a quel vigore di logica di cui abbiamo fatta fin oggi una così felice e così feconda prova nelle applicazioni delle scienze fisiche? Ebbene, non mi gridate, perchè è il vero, e quando v'avrò detto che è un vero visto anche dal Condorcet, v'entrerà in grazia, di certo. Gli educatori sono appunto stati Aristotile e gli Scolastici. E

vi so dire che di qui a qualche tempo - non determino gli anni - questa buona tempera dell'ingegno moderno avrà bisogno di essere affilata da capo; e tornerete, non ad Aristotile e agli Scolastici, ma a qualcosa di simile. E mettiamo che non ci tornaste per quel bisogno che dico io, ci tornereste per un'altra via. Ora, la civiltà nostra non pensa nè medita nè intende se stessa: va avanti difilato, aggiunge istrumenti ad istrumenti, mezzi a mezzi, scoperte a scoperte: ma bisognerà che si riassuma e si ripensi, e che l'uomo, ora come sbalordito di questo progresso d'ogni sorta di mezzi d'una miglior vita materiale, si ricordi daccapo di chi vive e di perchè viva; e che, ristucco d'andare avanti o costretto a fermarsi, si rivolga indietro, o intorno a sapere: cosa egli sia e dove vada? Allora, come s'è visto in Germania nel principio di questo secolo, gli studi speculativi torneranno in onore: e come colla speculazione dommatica è intimamente connessa la storica, quell'Aristotile rivorrà il suo posto. Sarà male allora che l'Italia sappia anch'essa o abbia un modo più facile di sapere, cosa fosse codesto Aristotile? Anzi, son troppo discreto a parlare in futuro; fin d'ora Aristotile ha un valore non pure storico, ma perfino dommatico in Italia come in Germania. Giacchè cosa mai è la filosofia del Gioberti tra noi, e quella dell'Hegel tra' Tedeschi, se non appunto le due forme diverse ed ultime del pensiero speculativo Aristotelico? Ah! fate viso di sbalorditi. Ebbene, sì ve lo ripeto. Il Gioberti e l'Hegel sono ancora Aristotile, e stanno per lui contro a Platone. La vi par nuova, la vi par curiosa? Ci ho gusto. Non sapete come sia. Sta bene. Studiate dunque Aristotile, e toccate con mano che è pure uno studio utile a qualcosa. Qui, i miei amici si tacevano, persuasi forse, per cortesia. Ed io ho voluto ripetere a voi tutto quello che dicevo a loro, perchè l'averglielo potuto dire è parte dell'obbligo che ho con voi.

Ma, come dicevo prima d'entrare in questo discorso, non vi posso negare che questo lavoro, intrapreso per vostro consiglio, non sia qualcosa da farvi rinnegare la filosofia. Alle difficoltà che son comuni a tutti gli scritti antichi, e ne rendono rara l'intelligenza e difficile l'interpretazione, Aristotile ne aggiunge di sue. Si principii dal dire che le sue opere, quantunque studiate molto, pure non sono state sottoposte a quel diligente studio critico del testo, che ha ridotta a così certa e spedita lezione la maggior parte de' classici greci. Il Bekker, davvero, col confronto de' manoscritti e colla sua edizione del testo, ci ha fatti avanzare di molto; ma

c'è ancora un gran distanza dalla condizione in cui si trova il testo, per nominarne uno, di Platone, da quello in cui si trova l'aristotelico. Eppure bisognerebbe che fosse al contrario; giacchè e per quello che se ne vede, e per quello che se ne sa, il testo di Aristotile ha più bisogno di medicine e d'empiastrì di qualunque altro. Dunque, le più volte, bisogna prima assicurarci delle parole che ha dovuto scriver l'autore, per tentarne poi una interpretazione esatta e precisa. Di quanto maggiore difficoltà sia questo nella metafisica, lo sa chiunque ha notizia del libro nel greco, o se non altro, delle relazioni intorno alla maniera in cui ci è stato trasmesso. Ed io vi dico in verità, che senza il Bonitz, il quale dopo pubblicate certe sue eccellenti osservazioni critiche nel 1842, ha poi stampato nel '49 un'ottima edizione della metafisica con un commentario lucidissima, non avrei potuto in questa parte fare la metà di quello che ho fatto o ci avrei dovuto spendere il doppio della fatica che ci ho spesa. A ogni modo, d'una parte di questo lavoro meramente filologico ho dovuto dare un attestato; giacchè ne' punti di maggiore rilievo, ne' quali m'ero determinato a una tale o tal'altra interpretazione per avere adottata una punteggiatura o una lezione diversa da quella del Bekker, ho dovuto pure dire i miei motivi e le mie ragioni: e, come si indirizzano a un numero di lettori davvero minimo, soprattutto in Italia, gli ho detti ed esposti non in note a piè di pagina, ma in note alla fine di ciascun libro; dove chi le vuole, le andrà a cercare: e chi non ne senta il bisogno, potrà saltarle via senza esserne disturbato nella lettura del testo.

Spero che anche a voi paia che alla maggioranza de' pochissimi lettori del libro d'Aristotile, basteranno le note a piè di pagina; colle quali ho procacciato d'ovviare a un altro genere di difficoltà, non meno serie e gravi. Appunto quello che fa che si legga e si traduca oggi, ha fatto che si leggesse e si traducesse e commentasse prima; e tutta questa serie di lettori, traduttori e commentatori ha generata una moltitudine d'interpretazioni varie, diverse, le quali vogliono essere considerate tutte o la più parte, e tra le quali s'ha a scegliere, o al di là delle quali s'ha a proporre un'interpretazione. Cosa molto più difficile qui, che nei libri logici e fisici d'Aristotile: perchè qui la materia è più ardua, e non ha riscontri certi o riprove evidenti. Aggiungete che un libro scientifico non resta in autorità tra gli uomini per parecchie generazioni se non a un patto; ed è, che sia scritto di maniera che quantunque abbia un senso fisso e determinato, pure questo senso non ci sia espresso con tal certezza e particolarità, che non ci possano i varii pensieri

de' filosofi trovare una immagine, ciascuno, del proprio. Codesto è appunto succeduto alla metafisica. Tutti quanti i sistemi fino a Cartesio ci si sono specchiati dentro; e ci hanno più o meno riconosciuto il proprio viso. E per Aristotile, oltre di questa ragion naturale dell'effetto che dico, ce n'è stata una onorevole per lui, ma faticosa per noi. Le sue dottrine sono state tenute per assolutamente vere durante un lungo spazio di tempo; e da gente che pure aveva per vere e a miglior diritto tutto un altro ordine di dommi, che non erano punto scaturiti dalla filosofia aristotelica. Erano, dunque, obbligati, quando non potevano dedurre quelli con questa, di accomodare questa a quelli. Per loro, le conclusioni dommatiche d'Aristotile avevano un'importanza grandissima per se stesse, e non come l'hanno per noi, in quanto sono indizi e momenti storici della scienza speculativa. Di maniera che tutte quelle parti della metafisica che contenevano informazioni e discussioni storiche parevan loro come dice lo Scoto (Conclus. p. 465) *minus utiles et amplius toediosae*; appunto il contrario di quello che paiono a noi, i quali riserveremmo, in un caso, quelle due qualificazioni alle parti dommatiche, se anch'esse non ci diventassero storia.

Ora, a cosa serve tutto questo? A dirvi quello che di già sapete; che nell'interpretare Aristotile la luce del sistema proprio dell'autore dev'essere distinta da tutti i riverberi de' sistemi altrui. Il che equivale a dire che non basta di conoscere tutte quelle interpretazioni varie, ma bisogna anche giudicare quali portino il segno d'un pregiudizio dell'interprete attinto d'altronde: e che perciò di tutto quel lavoro che s'è fatto di leggere i commentari, una gran parte dev'essere persa e trascurata. Ma quale? Qui giace Nocco, direbbe il vostro padre Cesari. Il criterio, non c'è altra maniera di formarselo se non con Aristotile stesso: e bisogna portarlo già formato nella lettura de' commentari e servirsene per saggiarli. E per formarlo, c'è, mi pare, in genere un solo mezzo; l'uso continuo e meditato dell'autore che s'interpreta: così si contrae una certa parentela di mente per la quale si acquista l'abito d'intendere l'autore per il suo verso, di non diminuire nè ingrossare il valore della sua frase, di capire i nessi e gli sviluppi del suo pensiero. S'acquista come un senso intimo, del quale potete mostrare e persuadere gli effetti, ma del cui processo se si possono scoprir poi le ragioni, non s'indovina prima la via. Ma c'è qualcosa se non di meglio, certo di più sicuro per gli altri in quanto alle interpretazioni de' luoghi singoli. Il nesso che un periodo, inteso d'una tale o tal'altra maniera, acquista con un

intero ordine di nozioni e con tutto il sistema, e la riprova e il confronto de' luoghi paralleli sono il miglior criterio d'una interpretazione. Ma guadagnato, davvero, con quanta pena! Giacchè vi bisogna un esame accurato di luoghi a grandissima distanza l'uno dall'altro, senza farvi strascinare da quello che hanno di simile, a sconoscere quello che hanno di dissimile. Questa difficoltà, che per uno scrittore moderno già è grandissima, per un antico, Rosmini mio, non ho bisogno di dire a voi quanta e quale sia. Invece, vi voglio confessare che come nella parte filologica il Bonitz m'ha risparmiato il più del lavoro, così, in quanto al raccogliere i luoghi paralleli, me n'ha risparmiato moltissimo il Waitz; il quale nel suo eccellente commentario dell'Organo nel 1844, ha messa grandissima cura in questo. Ma non voglio però col nominare solo il Waitz dar ragione di supporre che non deva nulla ad altri. Non sarebbe il vero; giacchè mi sono anche stati di grandissima utilità, così nel paragone de' luoghi come nell'intendergli, il Bonitz stesso col suo commentario; il Trendelenburg colla sua storia della dottrina delle Categorie (Berlin. 1846), e co' suoi Rudimenti di logica: il Brandis col primo volume del suo Aristotile (Berlin. 1853), e tanti altri, che ho citati puntualmente nelle note. D'Italiani, almeno moderni, ahimè, nessuno! E n'avrei avuta tanta voglia. Ma purtroppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa. Ci bisogna correre quasi sempre oltre mare ed oltre Alpi. E pure, perchè in questi intervalli del fare, non ci occupiamo a pensare? Perchè non prendere intanto colla coltura quel posto, che vogliamo tenere tra' popoli? Forse il non averlo è cagione, che ogni sorte di studi sia piuttosto giù in Italia; e questo con tanti altri è effetto della stessa causa. Forse; ma a me pare, che ciascuno dovrebbe spronar sè medesimo e sforzarsi a vincere, almeno in questo, la dura condizion della patria. I forti studi di qualunque natura sono buon preludio di forti opere.

Questa digressioncina non poteva venire meno a proposito di quello che sia scrivendo a voi, il quale siete così operoso e potente sostegno della nostra gloria scadente, ed uno di que' pochissimi a chi ancora il ben piace nel bel paese. Ma sapete che le lettere non richiedono nè molta riflessione nè molto ordine: e perciò, poichè ho scritto, lascerò stare e pregherò voi di ridire coll'autorità vostra quello che ho detto io e che è pur vero. Intanto, mi basterà di tornare in via, e di continuare a dirvi tutto quello che ho fatto, per

eseguire il meno male un'opera, principiata - mi piace di ripetervelo - a vostra istigazione.

Dunque, di tutta questa parte che concerne l'interpretazione, troverete un saggio continuo nelle note a piè di pagina. Ci ho voluto mettere tutto quello che bisognasse e servisse a intendere il testo. E se, non dico voi, perchè voi non avete che fare de' miei schiarimenti, ma chi si sia trovasse nel testo un periodo, che non gli fosse schiarito da mia nota, mi gridi e mi batta pure; che ci avrò gusto. Giacchè niente più mi dispiace che di non riuscire a quello che mi sono proposto; e mi sarebbe accaduto. Difatti, non c'è luogo buio che io non mi sia incaponito e scapato di far capire. Se qualche viluppo, qualche intoppo non l'ho visto e non l'ho perciò levato via, me ne duole.

Ecco poi, Rosmini carissimo, la maniera che ho seguito, e i limiti in cui mi sono tenuto nello scrivere queste note. Ci ho per lo più proposta e spiegata quella sola interpretazione che ho creduta migliore, dove m'è parso di non poter dire nè altro nè meglio, con parole altrui, dove altro e meglio, con mie. La varietà di interpretazione non l'ho notata se non ne' luoghi di rilievo; e oltre di que' moderni che già v'ho nominati, mi son servito, tra gli Scolastici molto di S. Tommaso, poco dello Scoto; tra quelli del secento, alcune volte del Nifo, parecchie volte dello Scaino, e di certi altri un po' più di rado. Non intendo di far qui una storia dell'interpretazione aristotelica; perciò mi basterà di soggiungere che di quanto l'Afrodisio, - fin dove è di certo lui, cioè dire fino al sesto libro - sta al di sopra ad Asclepio, di tanto S. Tommaso sopravanza lo Scoto. Davvero, lo Scoto m'è riuscito minore dell'aspettativa; non so delle altre sue opere; ma qui, nel suo commentario alla metafisica, dove non riassume S. Tommaso, ch'è quello che fa quasi sempre, aggiunge sottigliezze vuote, e che di rado stanno sul sodo. Gran cosa, davvero, quel S. Tommaso! Che ingegno acuto e solido! Quanta chiarezza e temperanza! Non ci ha difficoltà che lo scoraggisca, non ci ha quistione che lo rispinga, non ci ha intoppo che l'arresti. Il cercare di capire non è per lui una curiosità, ma un obbligo: e lo sforzo dell'intelligenza lo mostra, ma non l'annunzia. Mai un ghigno, una maledizione, una burla, un'ira, un rimprovero, un riso per i suoi avversari di qualunque sorte: pronto sempre a discutere, sicuro e non baldanzoso delle sue armi. Peccato, che nella tradizione delle scuole e de' teologi - scusate che ve lo dica - sia

rimasta più la sua dottrina che la sua maniera di difenderla, più i risultati delle sue ricerche che la ricchezza, il vigore e l'ostinazione e l'ardire della sua vena inquisitiva. Nel commentario della metafisica sono molte più le volte che indovina, di quelle che sbaglia il che non potrà non parere meraviglioso, a chi sappia quali erano le traduzioni latine da cui attingeva la cognizione del testo, o quanto poca potess'essere, mettiamo che ci fosse pure, la sua cognizione del greco. Quello che m'ha fatto molto maravigliare, e di cui non mi son reso conto pienamente, è come s'accordi in tanti luoghi coll'Afrodisio, senza però citarlo mai. L'accordo è tale, che non può essere casuale. So che non ha potuto leggerlo: ma credo - e non mi pare che ci cada dubbio - che dovrebbe avere avuta cognizione non meno del contenuto de' suoi commentari che del suo nome, da Averroè. È un punto speciale, forse d'un qualche interesse storico, che non ho i mezzi di trattare ora; e fortunatamente, il luogo non sarebbe opportuno. Dirò invece qualcos'altro su que' commentatori di cui ho citato il nome. Se il Nifo segue, per lo più l'Afrodisio, e non ha davvero niente di nuovo, non è però così dello Scaino. Questo è stato davvero, il primo che si sia servito di un commento che ci resti, d'un metodo diverso dallo Scolastico nell'interpretazione Aristotelica. Il metodo Scolastico consiste nell'interpretazione solitaria di ciascun luogo mediante un criterio non prettamente Aristotelico, e non ha a fondamento - nè poteva - uno studio filosofico o filologico comparato del testo. La Scaino, quantunque abbia letti e studiati tutti quanti i commentari degli altri, pure non se ne contenta, e cerca il suo principale aiuto e sussidio, appunto come si fa oggi, in Aristotile stesso. Ma però badate che col dire che il suo commentario sia il primo in cui ci resti un esempio di questo metodo critico applicato alla metafisica, non voglio già intendere che sia stato davvero lui il primo a conoscerlo e praticarlo. Giacchè tutti i Peripatetici non Scolastici del cinquecento lodano un tal metodo e ne fanno vedere la necessità. Basterebbe, chi non ne fosse persuaso, leggere la prefazione d'Ermolao Barbaro al suo corso sopra Aristotile, che si trova tra le opere del Poliziano: non ve la trascrivo, perchè già di cose superflue per voi ne ho scritte parecchie; e vedo, a una certa smania che mi sento di cicalare, che ve ne dovrò dire parecchie altre prima di finire.

E per ora, di certo, vi devo continuare a dire cosa ho inteso fare colle mie note dichiarative. Prima, dunque, diminuire oscurità a testo, per quanto si poteva: poi, notare ne' luoghi di maggior rilievo la varietà

dell'interpretazione: infine, dare una notizia, dal quarto libro in poi, delle questioni Scolastiche di maggior grido, suscitate dalla metafisica. La ragione della questione c'era, e il vederla suscitata è prova indubitabile, che il pensiero del testo non è abbastanza certo, concreto, compito e determinato. Se però le questioni mi pare che interessino, le soluzioni Scolastiche non sono di veruna utilità, e non le ho se non accennate e di rado: mai poi i ragionamenti co' quali ci arrivavano. Così nelle soluzioni come ne' ragionamenti, soprattutto per le questioni posteriori a S. Tommaso, c'è qualcosa di così sottile, di così evanescente, di tanto estrinseco alla materia di cui si tratta, di così spostato, di così discosto dal reale, di così meramente dialettico, che ci costa moltissima fatica il tenerci dietro e non se ne coglie poi nessun frutto. Di più, le soluzioni non si potrebbero capir bene scompagnate dagl'interi sistemi di quelli che le hanno difese ed adottate: il che equivale a dire, che in una nota ad un periodo di Aristotile sarebbero affatto fuori di luogo.

Voglio che osserviate - è una cosa di cui mi compiaccio - che nelle mie note non ho mai detta ingiuria a nessuno. Cosa tanto rara tra' commentatori, quanto tra gli uomini di lettere, e, dicono, tra' teologi. Ma per i commentatori, credo io, ha una ragione tutta speciale. Gli uomini - l'ho sempre visto - sono in un grandissimo e continuo sospetto per le qualità che credono siano lor negate dagli altri: perciò di quelle che loro accordano, non si danno pena, ma per le altre fanno di tutto, operando, parlando, scrivendo, per persuadere a sè e agli altri che proprio quelle qualità che non gli si vogliono riconoscere, le son quelle che loro hanno in supremo grado. Questa è la ragione per cui ogni commentatore è in una perpetua smania di mostrare a tutti che quella vena inventiva la quale appunto crede che gli sia negata, a' suoi confratelli forse manca, ma lui, di certo, per un caso strano, l'ha. E gli pare un mezzo, adatto a questo lo strepitare contro tutti i suoi predecessori, gridando a gola piena che non hanno visto niente, che hanno saltato a piè pari, che si sono affogati in un bicchier d'acqua; e cose simili. Ora, io dichiaro che per me non ce n'è nulla: non ho avuto bisogno d'una gran vena per fare un commento alla Metafisica: ho adoperato molto i miei predecessori, e se si vuole, sono uno sgobbone. Un lavoro di questo genere, se non esclude, certo non richiede originalità d'ingegno: ma profondità nel pensare, acutezza nel discernere, esattezza nel concepire, chiarezza nell'esprimerci, diligenza nel confrontare. Ora, come non s'è proprio

obbligati in coscienza a poter scrivere i Promessi Sposi o il Nuovo Saggio, quelle qualità, chi le avesse, basterebbero alla riputazione d'un galantuomo.

Ma, dite voi, con tutte queste note d'ogni sorte non s'arriva a far capire Aristotile altro che ne' particolari: bisogna poi dare un concetto dell'intera sistema nella unità e totalità sua. Appunto, ci avevo pensato: e m'è parso che questo lavoro, fuori che per una parte, dovessi conservarlo per l'ultimo; e condensarla tutto in un intero volume, nel quale avrei non solo esposto tutto il contenuto della metafisica d'Aristotile, ma cercato anche di rilevarne il valore dommatico e il significato storico, connettendolo con la storia antecedente e successiva della scienza. Di certo, questo volume l'avrete, dopo avere però visti prima gli altri che conterranno i susseguenti libri della Metafisica annotati e discussi nella stessa maniera. Non mi pare che si possa dissentire che bisogni prima averla rovistata in ogni suo particolare, e poi cercare di ripigliarla e ripresentarla nella vita che l'anima. Da una parte in fuori, dicevo. Di fatto, c'è un tuttinsieme che s'ha pure a mostrare, se si vuole che le interpretazioni particolari sieno intese davvero: ed è quel tanto che serve a intendere il nesso e l'ordine de' libri metafisici. Questione necessaria anche per altre ragioni che voi sapete, e che non devo ripetere qui, per averle già dette a chi non le sapesse, nel mio proemio. Ora, fortunatamente, l'è questa una tal questione che non si può risolvere senza toccare del contenuto della Metafisica appunto quel tanto che può servire all'intelligenza de' particolari punti di dottrina.

Come poi, volendo unire in un volume solo a parte tutto quello che concerneva la storia della metafisica, non mi son data molta pena di commentare i giudizi storici d'Aristotile de' quali, chiari già da sè, non si poteva indicare tutto il valore ed il senso se non trattandogli uniti, m'è parso anche bene, perchè fin d'ora non mancasse a questi volumi nulla di ciò che si può desiderare per intenderne il contenuto, di aggiungere in fine di ciascun volume delle dissertazioni speciali sopra punti storici di maggior rilievo. M'ero proposto di farle io; ed avevo scelto per il primo volume l'esposizione aristotelica della dottrina platonica. Ora, per dirvela come sta, ho trovato il soggetto così bene e pienamente trattato dallo Zeller, che mi son persuaso facilmente di non sapere, nè potere far meglio. Perciò ho data tradotta la dissertazione dello Zeller; e a farlo ci ho poi visti, forse dopo d'essermici deciso, due vantaggi. L'uno di dare qualche notizia agli Italiani

della maniera tedesca d'esposizione in queste materie: la quale mi pare eccellente, perchè vi fa quasi assistere all'origine e al processo della convinzione che s'è formata l'autore sul punto di cui tratta. L'altro taceam ne an praedicem? Lo dirò pure, quantunque non vorrò più dire che sia un vantaggio, se prima non m'avrete detto voi d'esserci riuscito. Dunque, ho voluto provare se si potesse tradurre un libro tedesco in un italiano facile, chiaro, preciso e netto.

Ma tutte le difficoltà e tutti i lavori de' quali ho discorso finora non sono nulla al paragone di quello che vi devo dire. Giacchè l'impaccio maggiore è di tradurre in lingua italiana. Ora, come dice un grandissimo amico vostro, è la bellezza di cinquecento anni che si questiona cosa e dove sia: e la battaglia non è interrotta se non di tratto in tratto dalle grida di certuni i quali esclamano che si smetta pure una volta perchè loro non saprebbero cosa fare di quello che l'un partito o l'altro guadagnerebbe. Costoro, pretendono che quelli che questionano, sono de' pedanti, quasi la pedanteria non consista invece nell'ostinarsi a dir risoluta una questione che non lo è punto. Ma lasciamo stare la questione; qui sarebbe fuor di luogo davvero. Tra quelli che riducono la lingua una Babilonia e quelli che la fanno un cadavere; tra quelli che c'introducono una infinità di principii viventi e quelli che amettono che ci abbia abitato una volta un principio vitale, ma se ne sia ito via e la casa sia vota da un pezzo, ho scelto un partito di mezzo, ma con un criterio, come non sogliono averlo i partiti di mezzo, rigido, continuo e certo. E dico male - ho scelto; perchè l'ho accettato bello e formulato da quell'amicissimo vostro, che chiamerei mio maestro se lo scolaro non gli facesse vergogna; a me non ispetta, se non l'averlo adoperato e male. Io non ammetto, dunque, per frasi e parole buone da scrivere, se non quelle che sono attualmente nell'uso fiorentino; e non vorrei derogare alla regola se non ne' casi in cui quell'uso non m'offrisse davvero nulla d'adeguato al mio concetto: in questi casi, procurerei di trovar quella parola o quella frase che avesse, a ogni modo, maggiore probabilità d'entrare in quell'uso. Tutte le osservazioni che mi si faranno conformi al mio criterio, le accetto volentierissimo: perchè lo scriver bene, in quanto alla lingua, è un'osservanza d'infinite proprietà: e ci sono de' gradi; chi più ne osserva, scrive meglio. Le osservazioni d'altro genere son perse: giacchè, invece, dovrebbe chi volesse, discutere del criterio.

Ma la lingua, per la natura stessa del soggetto del libro, non è il maggior impaccio del traduttore; quello che m'è stato e mi par più difficile, è di fissarsi lo stile adattato a tradurre Aristotile. In tutte le lingue c'è la capacità di tutti gli stili: e il lavoro vero del traduttore, quello che gli dimanda non solo fatica e diligenza ma sentimento dell'arte e forse qualcosa di più, consiste appunto nel trovare nella lingua e nello spirito proprio quella vena di stile, che l'autore ch'egli traduce, ha trovata nella lingua e nello spirito suo. Giacchè una forma, un'idea di stile non adopra per concretarsi gli stessi mezzi, gli stessi espedienti, gli stessi sussidi in due lingue. C'è dove per essere simile, dovete variare; dovete seguire. Questo, in astratto, non si può dire più di così; la questione di fatto è risolta dal fare e non per teorica, ma d'istinto. Ora, se si vuol tradurre un antico de' buoni, non si può mancare di stile; giacchè l'antico l'ha: e a levargliene, gli levate la vita; e non gli fate, traducendo, il ritratto, ma la maschera. E Aristotile ha stile quanto chi si sia; di maniera che per dirvi perchè io l'abbia tradotto come ho fatto, bisogna ch'io vi dica, quale mi è parsa la natura e la qualità del suo stile.

Gli Scoliasi distinguono con due caratteri lo stile d'Aristotile, la varietà e la concisione. E sono, a parer mio, i veri: ma come s'hanno a capire? Mi è parso, Rosmini mio, che il primo consista nell'aver spogliato lo stile d'ogni forma anticipata; o altrimenti, nell'aver rinunciato a sviluppare ogni pensiero in una forma prestabilita. Di fatto, è appunto questo il carattere più spiccante della prosa d'Aristotile paragonata con quella de' prosatori del secolo di Pericle, eccettuato Platone. Ne' quali una serie di nozioni è ordinata rilevando prima l'opposizione principale che la divide in due o più gruppi: e ciascheduno di questi gruppi, da capo organizzato alla stessa maniera. Si vede soprattutto in Tucidide: e mi basta accennarlo. In Aristotile, al contrario, non c'è nulla di tutta questa arte. Il pensiero è esposto come viene, in una serie continua e sopra una linea sola, con periodi, ora lunghi, ora brevi, concatenati, riguardo alla forma, solo esternamente, e senza costituire un organismo complesso ed unico. Perciò lo stile è vario, non fissato e gettato in un modello. Da questo carattere dipende quel difetto, che gli Scoliasi chiamano l' o la mancanza di corrispondenza nella frase. Giacchè parecchie volte Aristotile d'una serie che ha enunciata tutta, ritiene nel corso del ragionamento che segue, solo un membro, senza accennare grammaticalmente che abbandona per il momento e lascia stare gli altri; ovvero, annunzia nella forma grammaticale

della frase che un pensiero che esprime, appartiene ad una serie e ne forma un membro o una divisione, ma non si dà pena di accennare le altre parti della serie. Talora, la dipendenza intima che ci è tra le varie parti d'una serie di nozioni, non l'esprime lui a quella maniera già detta degli altri prosatori greci; invece, non compie grammaticalmente l'espressione del pensiero principale, e lasciandolo così in sospeso, ci connette tutti i pensieri subordinati che dipendono dal primo e servono sia a schiarirlo, sia a dedurne il contenuto. Perciò sono così frequenti in lui gli anacoluti, e le costruzioni interrotte.

Cosa poi sia la concisione, è chiaro per sè; ma vi ricordate forse, ch'io vi ho detto parecchie volte - e voi m'approvaste - che la concisione in Aristotile non consista principalmente nella espressione di ciascun concetto, ma nella rapidità de' nessi, co' quali passa da un concetto all'altro. Da questo carattere deriva quell'altro vizio, che gli Scoliasi rimproveravano al suo stile: cioè dire l'oscurità. Voi, sapete però quanto poco questa ragione così semplice abbia soddisfatto i commentatori d'Aristotile: e come sono andati pescando i motivi più riposti, perchè l'abbia voluto essere. È uno sciupio di tempo - e il vostro è prezioso - il tener dietro a tanti arzigogoli che si son fatti; e perciò lascio stare. Aggiungo solamente, che quella rapidità di deduzione è una delle più gravi difficoltà di Aristotile: tanto che se s'arriva ad afferrare la dipendenza logica de' suoi concetti, s'è fatto poco meno che tutto. E non è facile; perchè quantunque in greco s'esprima con una particella ogni qualunque maniera di nesso logico, pure il significato della particella non è così certo e preciso, almeno in tutte le sue sfumature, che basti da sè a fissare la natura di quel nesso: e perciò bisogna tanto aiutarsi con l'intelligenza del nesso a capire la particella, quanto col significato delle particelle a capire il nesso.

Se non che concisione, varietà e simili caratteri, non m'è mai parso che per quanto si moltiplichino, si distinguano, si determinino, si riuscirebbe a dar un'idea vivente e concreta d'uno stile. Per farlo, bisogna lasciar da parte queste qualificazioni vote ed astratte, e afferrarle, se è possibile, nel principio che le muove e le determina. Ora, qui - ed è naturale per la natura della critica antica - gli Scoliasi ci lasciano. Io, per dirvela a un tratto e senza stenti, credo che codesto principio stia nella disposizione d'animo colla quale Aristotile si metteva a scrivere; ed era d'uno che non aveva

pensato solitariamente e da sè, ma che discuteva co' suoi avversarii e comunicava di giorno in giorno co' suoi discepoli le sue difficoltà e le sue soluzioni. Perciò il suo pensiero non si esprimeva nè nella forma rettorica de' prosatori del tempo suo, nè nella forma ordinata, pacata e piena de' buoni o, altrimenti, de' pochi scrittori di scienza de' nostri giorni. Conservava, scrivendo, l'agitazione del discorso: e ne riteneva gli andamenti subitanei, rapidi, sforzati, violenti e disordinati. Lascia vedere lo sforzo d'un pensiero che si vuol fare intendere ed accettare; che è stato contrastato e difeso. Formola la soluzione con un sospetto perpetuo dell'obiezione; la quale perciò, interrompe l'esposizione, accenna e scansa. Gli basta quella unità che il suo pensiero acquista dallo scopo a cui mira; ed una unità meramente artistica la disprezza. Cerca una formola netta, chiara, precisa, che impedisca il cavillo di chi lo sente. Rigetta la metafora; perchè abbuia e complica; e difatti ne censura l'uso in Platone. Richiede la parola adeguata e che esprima reciso e crudo e ben limitato il concetto; e difatti, accusa Empedocle di balbutire, perchè concischia e non incide. Tra le parole presceglie le più comuni; evita gli astratti, ed esprime perfino le nozioni più scientifiche con parole e maniere volgari. Frizza talora, ma di rado e di corsa: e quando il frizzo fortius ac melius secat res, e riesce a mostrare d'un tratto quanto di leggero e di non fondato ci sia nel discorso di un avversario, o in una opinione comune. Insomma, lo stile d'Aristotile, a dir tutto in una parola, è un dialogo, condensato e rapidamente accennato a cui mancano le persone; e in cui la discussione non prende una forma artistica al di fuori, ma intus alit totamque infusa per artus agit mollem.

E qui vi chiederei scusa e farei punto, se non credessi di dovervi rendere maggior conto di quello che ho detto più su, che Aristotile scansa gli astratti e le parole tecniche, e predilige le comuni. Ora, non solo a chi ha studiato Aristotile negli Scolastici, ma anche agli altri parrà forse che appunto il contrario sia il vero. Per isbrigarmela, potrei dire che l'osservazione è del Leibnizio nella prefazione al Nizoglio. Aristotile, nota lui, non suol dire la quantità, la qualità, la relazione; ma il quanto, il quale, l'a qualcosa: e ne lo loda, ed aggiunge - non si crederebbe - che i vocaboli indicanti astratti, e i tecnici che chiama privati, sono perniziosissimi, e tanto meglio si scriverà sempre, quanto meno si saranno adoperati. Potrei anche aggiungere un fatto, ed è che la più parte di que' vocaboli astratti, che prevalsero poi nella filosofia greca, sono posteriori ad Aristotile. Ma ci ho una dichiarazione

breve da fare alla formola la più apparente lontana dall'uso che si trovi in Aristotile; dietro la quale si vedrà come anch'essa confermi la mia opinione, e dia il bandolo, a fortiori, per ispiegare tutte le altre simili espressioni d'Aristotile. Quello che ora da noi si direbbe essenza ideale sostanziale, non è espresso da lui con una parola, ma bensì colla frase ?; - che era essere? - ; e la costruzione col dativo, non col genitivo: dice, cioè: che era essere all'uomo?, non che era essere dell'uomo? - Ora, perchè quell'imperfetto e quale è la ragione di codesta formola? È questa, mi pare. Aristotile ha elevata ad espressione scientifica la maniera più immediata e comune d'intendere l'essenza ideale: che è di capirla come preesistente d'un'antiorità non solo logica, ma di tempo alla sussistenza reale della cosa. Questa maniera volgare di concepirla doveva anch'essere prevalsa nelle scuole per via della filosofia platonica, che concepiva l'essenza appunto come qualche cosa di preesistente. Ha una simile ragione la formola cosa è, con cui si esprime non solo l'essenza ideale e sostanziale, ma ogni determinazione costitutiva d'un reale, e nelle parole categoria, accidente, specie e tante altre, che non sarebbe il tempo nè il luogo di esaminare e di noverare qui. Ed era naturale: il carattere d'un linguaggio scientifico formato in compagnia e discutendo, è appunto questo, di discostarsi il meno possibile dalla lingua comune: invece, un linguaggio scientifico formato da uno solo o in una consorte piccola e dissociata dal resto del mondo, è appunto il contrario: arbitrariamente tecnico e affatto convenzionale. I pericoli di questa seconda maniera di linguaggio sono grandissimi: e gli hanno sperimentati gli Scolastici a' giorni loro, e gli Hegeliani a' nostri. Si finisce col non intendersi: perchè si chiede troppo alla memoria, e più e più ogni giorno. Sia come si sia - giacchè anche questa discussione sarebbe fuori di luogo - gli Scolastici furono, per un caso strano, aiutati a cader nella fossa da Aristotile stesso, senza nessuna sua colpa. Giacchè le frasi sue vicine al linguaggio comune e attinte ad esso, voltate in latino diventarono barbare: e parecchie parole, mantenute co' radicali greci, riuscirono aliene dalla lingua parlata. Di là due sorgenti non povere di tecnicismo. Aggiungete che le frasi talora erano tradotte a sproposito; e perciò senz'altro fuor di quello che gli si appiccicava per forza di memoria e per una convenzione non esplicita, nè netta. Così il tradussero quod quid erat esse: due spropositi; giacchè il o l'articolo del quale è preceduto ordinariamente nè fa parte della frase nè equivale a quod. Fu perciò fortuna, che prevalessesse per indicare la nozione del quodquiderat esse

una parola astratta d'invenzione scolastica e delle più felici - quiditas - : parola della quale mi son servito; giacchè adoperando che era essere, quantunque avrei resa a parola la formola greca, pure mi sarei allontanato dal genio della lingua mia: il che Aristotile non avrebbe fatto nella sua. Invece, tutte le altre formole l'ho volgarizzate alla lettera: ed ho detto il che è, l'a qualcosa, giacchè non ci ho trovato nulla di molto difforme dal carattere e da' mezzi della lingua italiana. In tutto il resto ho tentato di ritrarre tutte le altre qualità dello stile d'Aristotile, dopo essermene fatto succo e sangue e contratta una certa conformità di animo e di mente. Ho usata, come un grammatico in un frammento pubblicato dal Kopp (Rhein. Mus - III. 1) dice che faccia Aristotile, una lingua pura com'è però al tempo mio e quale m'è parsa correre oggi nel solo luogo nel quale è parlata tutta. Mi son servito di parole precise e volgari; punto metafore e contorcimenti; nessuno odore di poesia. Sono stato conciso fin dove la chiarezza me lo permetteva in italiano, che è un po' meno di quello che lo permetta nel greco. In somma, ho procurato di rendermi conto sempre di quello che Aristotile vuol dire e della maniera con cui lo dice.

Son riuscito? Lo spero, di certo, ma non oso crederlo. Tutto questo ve l'ho scritto, perchè vi costi minor tempo il farmi il processo; giacchè dopo avervi spiegato partitamente tutto quello che intendevo di fare, vi sarà facile, se vi pare, di dirmi, ricominciate da capo, giacchè non vi si può lodare se non della buona intenzione. E mi basta; perchè non s'è obbligati ad altro: quantunque, per dirvela, non ricomincierei. Vi prego poi, a ogni modo, di dirmelo il parer vostro; perchè se non me lo dite voi, forse non saprà mai cosa io m'abbia saputo fare: giacchè in Italia a chi si incaponisse in questa specie di studi, gli accade di esserci seppellito sotto da' suoi compaesani e di non sentirne mai, in vita sua, una parola nè di biasimo nè di conforto. Pazienza! Mi consolerò pensando, che col fare questo lavoro ho seguito il vostro consiglio e che per parte mia non ho mancato a nulla di quello che credevo necessario per fare il meno male.

A rivederci, tra giorni, a Stresa. Intanto vogliatemi bene e credetemi

Tutto Vostro

Torino, 22 luglio 1854.

RUGGIERO BONGHI.

LIBRO PRIMO

SOMMARIO

I. - Derivazione naturale della sapienza e attitudine che ci ha l'uomo. §1-2. - Concetto suo, rintracciato ne' giudizi volgari e dimostrato mediante le similitudini e le differenze dell'esperienza e dell'arte. § 3-7 - Come gli uomini progrediscono nell'acquistarla, e in quali condizioni ci si applichino. § 8. - Concetto generico della sapienza che si ritrae da' giudizi volgari esaminati. § 9.

II. - Ricerca del concetto specifico della sapienza o filosofia. § 1. - Si rintraccia ne' giudizi volgari intorno al sapiente o al filosofo. § 2. - In quale scienza si riscontrano gl'indizii cavati da questi giudizi. § 3. - Concetto della filosofia: scienza dei primi principii. § 4. - Sua origine e suo carattere speculativo. § 5. - Dubbio, se l'uomo la possa raggiungere. § 6. - Si scansa, e si prova che sia la più nobile e divina tra le scienze. § 7. - Fine speculativo della filosofia: il pensiero si appropria il suo oggetto, e partito dalla meraviglia che gli generava la natura fisica e matematica, riesce a comprenderle come necessarie e razionali. § 8. - Conclusione. § .9

III. - In quanti sensi si piglia la parola causa. § 1. - Come questi sensi non siano stati visti tutti a un tratto, e quale prima. Causa materiale. § 2. - Variano le opinioni intorno alla qualità e al numero de' principii materiali. Talete. § 3. - Anassimene, Diogene, Ippaso, Eraclito, Empedocle, Anassagora. § 4. - Come si scopra la causa motrice e che non si possa identificare colla materia. § 5. - I filosofi che ammettono un soggetto unico, non sanno scorgere quale sia quest'altra causa, parte per non averle badato

(Ionici antichissimi), parte per averne, disperati di trovarla, negati gli effetti (Eleatici). § 6. - I filosofi che ammettono più soggetti donde le cose siano generate, attribuiscono ad uno di loro la virtù motiva. § 7.

IV. - Come si andasse scorgendo la necessità d'un'altra causa oltre le due surriferite. § 1. - Chi l'abbia scorta prima. § 2. - Modo imperfetto di scorgerla e la sua confusione colla motrice. § 3. - Se se ne trovi primo barlume in Parmenide e in Esiodo: si sospende il giudizio. § 4. - Come, dietro la confusione della causa finale colla motrice, Empedocle ha, per l'apparente necessità di duplicare la prima, duplicata anche la seconda. § 5. - Limitazione di quelle prime filosofie e per la scarsezza dei principii da cui partivano, e per la poca o nessuna coordinazione e connessione scientifica dei dati sperimentali co' loro principii. § 6-7. - Si prova in Anassagora. § 8. - Ed in Empedocle. § 9. - Regresso che fanno, sotto un rispetto, Leucippo e Democrito verso la prima filosofia ionica, scancellando la causa motrice: quali due cause materiali suppongano: loro peculiarità nella determinazione del non-ente, concepito anch'esso come ente. § 10.

V. - I Pitagorei: sorgente nuova della loro filosofia. § 1. - Occasioni e motivi. § 2. - Scarsezza e applicazione arbitraria del loro principio. § 3. - Il quale, come gli altri fino ad ora esaminati, s'ha a concepire come causa materiale degli esseri. § 4. - Varietà del sistema pitagoreo: dieci coppie di principii. § 5. - Che questa variazione dev'essere stata cagionata dalla filosofia di Alcmeone: perciò non appartenere a Pitagora; e che, ad ogni modo, non mostra che ci sia stato progresso di distinzione nel concetto della causa, intesa sempre come materia. § 6. - Si cerca se nelle differenze fra la filosofia ionica e l'eleatica, si possa scovire il concetto d'altra causa che della materiale. § 7. - Si vede in Parmenide il concetto della causa ideale, distinta dalla materiale e dalla motrice. § 8-9-10. - Ricapitolazione. Filosofia ionica § 11. - Maggiore vigore speculativo e novità della filosofia italica. Punto principale della diversità della filosofia pitagorica da tutte le altre: ammettono la generazione come gli ionici, e a differenza degli Eleatici: ma negano la corporeità dei principii, e li concepiscono astratti. § 12. - Indotti così a confonderli con le cause di cui sono il concetto e che ne sono gli effetti, sono i primi a cercare l'essenza delle cose nella loro definizione, e a scoprire una prima traccia della causa ideale. Imperfezione

della loro speculazione e assurdo in cui cadono per l'indeterminazione e l'astrattezza soverchia de' loro principii. § 13.

VI. - Filosofia platonica: le sue fonti, l'eraclitea e la socratica. § 1. - Sua dottrina fondamentale: le idee differenti dai sensibili, che ne derivano l'essere e il nome. Ciascun gruppo univoco di sensibili partecipa ad un'idea che gli è equivoca. § 2. - Sua similitudine colla pitagorica. § 3. - Altra dottrina fondamentale platonica: entità matematiche, differenti da' sensibili e dall'idee, e tramezzanti tra loro. § 4. - Principii delle specie o numeri ideali, l'uno e il grande e piccolo. § 5. - Similitudini e differenze di queste dottrine colle corrispondenti pitagoriche. § 6. - Ragioni delle differenze. § 7. - Come tutte queste dottrine siano contrarie alle migliori analogie a priori ed a posteriori. § 8. - Ricapitolazione della dottrina platonica. Vi si mostrano esplicitamente solo la causa ideale e la materiale: non vi si spiegano nel loro aspetto proprio la motrice e la finale. § 9-10.

VII. - Frutto della ricerca storica. Nessun filosofo si è opposto ad una causa diversa dalle quattro d'Aristotile. § 1. - Riassunto de' modi in cui s'è concepita la causa materiale. E prima di quelli che l'hanno ammessa con altre: poi di quelli che l'ammettono sola. § 2. - Causa motrice. § 3. - Causa ideale, vista men chiaramente delle due prime, perchè, essendo stata vista solo da platonici, non fu da loro distinta bene dalla causa finale. § 4. - Causa finale, non ravvisata in sè medesima. Mescolata, sia colla causa motrice, § 5. - sia coll'ideale. § 6. - Due risultati della ricerca. Certezza intorno al numero e qualità della causa, e intorno all'oggetto generale della scienza. Trapasso alla ricerca seguente. § 7.

VIII. - Si esaminano le opinioni dei filosofi, contrapponendole al vero. Errori di quelli che ammettono un unico principio materiale corporeo. § 1. - È insufficiente. § 2. - Disadatto alle funzioni che gli ci attribuiscono, perchè scompagnato dal principio del movimento. § 3. - Arbitrario, e non attento nello studio della natura. Modo vario in cui se ne può formare il concetto. Quale sia la veduta, che, quantunque non espressa esplicitamente, deve aver diretto i filosofi nella scelta dei loro principio corporeo. § 4. - Quale, secondo un'altra veduta, avrebbe potuto essere il principio. § 5. - Le stesse ed altre difficoltà si possono fare a quelli che, come Empedocle, ammettono più principii. La sua concezione di quattro elementi assoluti, non è

conforme alla natura. § 6. - Nè determina scientificamente la causa del moto: e i quattro suoi elementi tolgono ogni alterazione, per la mancanza di un principio unico, ricettivo dei contrari, in cui essa si possa fare. § 7. - Anassagora, inteso sottilmente, ammette solo due principii. § 8. - Aspetto che mostra il sistema, preso a parola, diverso da quello che acquista considerato profondamente. § 9. - Deduzione di questo nuovo aspetto. § 10. - Similitudine sua, in questa forma, con quello delle scuole platoniche. § 11. - Maggiore comprensione della filosofia che ha riguardo all'ente sensibile non solo, ma ancora all'insensibile. § 12. - Principii dei Pitagorei più larghi ed elevati di quelli degli Ionici. Pure, non ne sanno cavare una teoria dell'ente non sensibile, e se ne servono per spiegare solo l'ente sensibile, che, per la natura de' loro principii astratti e formali, concepiscono in un modo astratto e formale, senza penetrarne l'essenza propria o saperne trovare le condizioni. § 13-14-15. - Impossibilità di concedere loro l'identità che asseriscono tra principii delle cose e le cose stesse, Progresso, in questo, della filosofia platonica che li distingue. § 16.

IX. - Pure, questa s'impiglia in altre difficoltà. Moltiplica gli enti invece di spiegarli. § 1. - Non fonda questa moltiplicazione sopra nessuna ragione valida, sia a dimostrare la necessità, sia a determinare scientificamente il numero degli enti. § 2. - Se le ragioni che ci portano fossero valide, non sarebbero più buoni que' principii che danno per generatori di questa nuova specie di enti. § 3. - Che, per contrario degli argomenti, i quali vorrebbero dimostrare l'esistenza delle specie e che arguiscono idee anche d'altre cose che di sole essenze, il punto della partecipazione delle cose all'idee richiede, e che le idee siano essenze, e che non ci siano idee se non d'essenze. § 4. - Se ne ritrae che gli stessi nomi indicano essenze sensibili ed ideali. § 5. - Assurdi nei quali s'incorre tanto supponendole della stessa specie, quando supponendole di specie diverse. § 6. - Non si vede, in che l'ipotesi delle idee possa conferire all'esistenza, alle variazioni, alla cognizione dei sensibili. § 7. - L'unica maniera in cui potrebbero apparentemente credersi cause, è assurdo. § 8. - Com'è vano il concetto platonico di cause esemplari. § 9. - Ed anche ammesso per buono, non sarebbe però meno superfluo. § 10. - E nessuna idea potrebbe così operare come causa unica, ma solo come complesso di cause. § 11. - E sarebbe esemplare ed esemplata a un tempo, originale e ritratto. § 12. - Se non che manca loro ogni proprietà per essere cause d'una qualunque maniera, sia dell'essere sia del generarsi delle cose.

1° son fuori delle cose, e perciò non ne possono costituire l'essenza. § 13. -
2° Non perchè sono, le cose si generano, e si generano cose, delle quali si
riconosce che non le abbiano per cause. § 14. - La difficoltà aumenta,
quando si riguarda al carattere che hanno le idee, d'essere numeri. Non si
capirebbe, come potessero esser cause, nè supponendo, che le cose causate
siano anch'esse numeri, nè che siano proporzioni di numeri. § 15 - D'altra
parte, ammesso quello che si è detto più su, che ciascuna specie ne contiene
parecchie altre, non si vede, come possono più specie formare una sola, al
modo che più numeri ne fanno uno solo. § 16. - Se si dice che la somma si
fa lì, degli elementi delle specie, come, qui, degli elementi dei numeri, si
dimanda se questi elementi sono della stessa specie o di diversa. S'inciampa
in assurdi in tutte e due le ipotesi: si accenna a que' della prima; si noverano
parecchi della seconda. Ogni differenza fra le monadi ideali è assurda. § 17.
- Ammessa questa differenza bisognerebbe ammettere altre monadi per
l'aritmetica, e per tutte l'entità matematiche de' Platonici: ora le sono
assurde, e perchè mancano di principii distinti, e perchè arbitrariamente
asserite. § 18. - Difficoltà comune alle due ipotesi. § 19. - Un'altra simile,
benchè più forte della seconda. § 20. - Altra obbiezione nella seconda
ipotesi. § 21. - Difficoltà che si trovano nella spiegazione platonica delle
dimensioni, sia che si facciano risultare ciascuna da principii diversi di
genere, sia da principii comunicanti nel genere. § 22. - Ne' due casi, resta il
punto senza spiegazione: sforzi di Platone per farne a meno. § 23. - Si
riassumono in un giudizio generale le obbiezioni contro alla filosofia
platonica: non spiega i sensibili che vorrebbe spiegare: introduce
arbitrariamente le idee senza neppure poter dichiarare in che modo possono
giovare sia all'esistenza sia alla cognizione dei sensibili. Ragione generale
di questi errori: il predominio del pensiero matematico sullo speculativo. §
24. - Che si riconosce soprattutto nel lor concetto della materia. § 25. - E
nel non sapere che fare del movimento. § 26. - Il punto principale, l'unità
del principio che vorrebbero dimostrare colla lor teorica, resta senza prova.
§ 27. - Oltre di che, le dimensioni non si possono allogare in nessuno de'
generi d'enti che ammettono. § 28. - Tutti questi ed altri sbagli sono nati
dall'aver posto male la questione. § 29. - E propongono una insolubile, sia in
sè per le condizioni della scienza. § 30. - Sia perchè la soluzione, anche
trovata, non si potrebbe riconoscere per vera e certa. § 31. - Oltre di che se
fosse vera e certa, gli enti sensibili si dovrebbero conoscere con un mezzo
col quale, in effetto, non si conoscono. § 32.

X. - Che cosa aggiunga l'ultima critica fatta alle opinioni dei filosofi. S'era scoperto che nel loro esame non erano usciti dalle quattro cause; s'è visto che pure son lontanissimi dall'essersene reso conto davvero. § 1. - Si mostra in Empedocle per quello che egli accenna della causa ideale. § 2. - Trapasso alla ricerca susseguente, delle quistioni che si possono suscitare intorno alle cause. § 3.

Capo Primo

Del concetto generico della sapienza o filosofia

1. - Tutti gli uomini hanno un desiderio naturale [p. 980 A.21] del conoscere. Ne fa fede l'amore delle sensazioni: di fatto, s'amano senza riguardo all'uso, per sè medesime, e più di tutte quella degli occhi. Giacchè non solo per fare una cosa qualunque, ma anche senza voler far nulla, noi amiamo di guardare più, sto per dire, d'ogni altra cosa. E ciò perchè è questa la sensazione che ci fa conoscere meglio una cosa, e c'indica di molte differenze⁶.

2. - Ora, gli animali nascono forniti naturalmente di senso: con questo, che dalla sensazione in alcuni di loro non si genera la memoria, in alcuni sì. E perciò questi ultimi sono e più industri e più atti a imparare di quelli che non possono ricordarsi. [B. 21] Industri, senza imparare, sono tutti quelli che non possono sentire i suoni, l'ape⁷, per esempio, e se c'è altro simil genere d'animali: imparano poi tutti quelli che oltre la memoria hanno anche l'udito.

3. - Ora, l'altre specie animali vivono colle immagini⁸ e colle reminiscenze, e dell'esperienza n'hanno poca: la sola specie umana vive anche coll'arte e co' raziocinii. E l'esperienza si genera negli uomini dalla memoria: di fatto, parecchie reminiscenze d'una stessa cosa hanno l'effetto d'una sola esperienza. Ora, l'esperienza par quasi simile alla scienza e all'arte: e di certo, mediante l'esperienza, [p. 981-A.] nascono scienza ed arte tra gli uomini: perchè l'esperienza, come dice Polo, e bene⁹, ha fatta l'arte, l'inesperienza il caso. E l'arte si genera, quando da molte percezioni sperimentali si sia fatta una nozione sola, in universale, intorno a' simili. Giacchè avere la nozione che un tal rimedio abbia giovato a Callia travagliato d'una tal malattia, e a Socrate, e così a parecchi altri, è esperienza: ma che abbia giovato a tutti que' simili, determinati secondo una specie, ammalati d'una tal malattia, come a flemmatici, o a' biliosi o a' travagliati da febbre ardente, è arte.

4. - Ora, l'esperienza, quanto al fare, pare che non differisca punto dall'arte: anzi, vediamo degli empirici indovinare meglio di coloro, che hanno il

concetto, ma non l'esperienza, d'un caso. E ciò perchè l'esperienza è cognizione de' singolari, dove l'arte degli universali: ora, la operazioni e le generazioni sono tutte intorno al singolare. Giacchè chi medica, non sana già l'uomo, se non per accidente, ma Callia o Socrate o, chi sia altro, a cui sia accaduto d'esser uomo. Perciò quando uno abbia il concetto e non l'esperienza, e conosca bensì l'universale, ma ignori il particolare contenutovi, sbaglierà la cura molte volte: poichè l'oggetto della cura è piuttosto il singolare.

5. - Pure, noi stimiamo che ci sia più conoscere e intendere nell'arte che non nell'esperienza, e teniamo gli uomini d'arte per più sapienti degli empirici, appunto come se la sapienza negli uomini stesse in ragion diretta della cognizione. Ora, nel caso nostro, gli uni conoscono la causa, gli altri no: gli empirici, infatti, sanno il che¹⁰, ma non il perchè: quegli altri, invece, conoscono il perchè, la causa. Perciò noi teniamo per più pregevoli e che conoscano più de' manuali e siano più sapienti i capi dell'arte: perchè conoscono le cause di quello [B.] che si fa, dove gli altri fanno bensì, ma, come certi esseri inanimati, senza sapere ciò che fanno, al modo che il fuoco brucia; (gli enti inanimati fanno quella lor cosa per una certa natura, ed i manuali per consuetudine:) appunto come se fosse più sapiente non chi è abile a fare, ma chi ha il concetto e conosce le cause di quello che fa.

6. - E in generale l'indizio che si conosca, è che si possa insegnare, e questo ci fa credere che l'arte sia scienza più che non l'esperienza; giacchè chi ha quella, può, chi ha questa sola, non può insegnare.

7. - Oltre di che, non crediamo che le sensazioni siano sapienza; quantunque, di certo, siano le più autorevoli cognizioni dei singolari: ma non dicono il perchè di nulla; perchè per esempio, il fuoco sia caldo, ma solo che è caldo.

8. - Fu quindi naturale, che chi prima ebbe trovato, al di fuori delle sensazioni comuni, una qualunque arte, dev'essere ammirato dagli uomini, non solo perchè ci fosse qualcosa d'utile in quel ritrovato, ma come sapiente e superiore agli altri. Trovate poi più arti, quali indirizzate alle necessità, quali al benessere, sempre teniamo i trovatori di queste, perchè le scienze loro non si riferiscono al bisogno, per più sapienti de' trovatori di quelle. Di maniera che, dopo esplorate tutte le scienze di questa sorta, se ne

ritrovarono di quelle, che non s'indirizzano nè al piacere, nè alle necessità: e prima in que' luoghi dove prima ci furono degli uomini che vissero sfaccendati. Perciò le arti matematiche si formarono prima in Egitto: perchè là fu lasciato viver così l'ordine dei sacerdoti.

9. - Quale sia, d'altronde, la differenza dell'arte e della scienza e degli altri abiti congeneri, s'è detto negli Etici¹¹. Ora ragioniamo per dire che tutti pensano, che quella che chiamano sapienza, versi intorno alle prime cause e a' principii, di maniera che, come s'è detto sopra, l'empirico par più sapiente di chi ha solo una sensazione qualunque, l'uomo d'arte più degli empirici, il capo d'arte più del manuale, e le scienze speculative più delle produttive. [P. 982 A.] È dunque chiaro che la sapienza è scienza intorno ad alcune cause e principii.

Capo Secondo

Concetto specifico e definizione della filosofia

[p. 982 A.4]

1. - Poichè, dunque, cerchiamo una scienza di questa sorta, ci bisogna vedere, di quali cause e di quali principii la sapienza sia scienza. Forse, se uno scorresse le nozioni che s'hanno del sapiente, ne potrebbe venir meglio in chiaro.

2. - In primo luogo, si suol tenere che il sapiente conosca ogni cosa; come però è possibile, non già che abbia scienza di tutte, una per una. Sapiente ancora, chi può conoscere le cose malagevoli, le non facili a conoscersi dall'uomo (giacchè il sentire è comune a tutti, perciò facile e punto sapienza). Inoltre, chi è più preciso e più atto ad insegnare per via di cause, ci pare che sia più sapiente in una scienza qualunque. E che tra le scienze sia sapienza quella che si faccia prescegliere più per sè e per il fine della cognizione, che per riguardo a' suoi frutti. E che la scienza padrona sia sapienza più della serva, non dovendo il sapiente essere comandato, ma comandare, nè ubbidire lui a un altro, ma a lui chi sa meno.

3. - Tali adunque e tante sono le nozioni che si sogliono avere della sapienza e de' sapienti. Ora, tra queste, il sapere ogni cosa deve di necessità

ritrovarsi in chi ha in sommo grado la scienza universale; giacchè questo, sotto un aspetto, saprà tutti i particolari soggetti. Poi, appunto gli universali supremi sono forse le cose più malagevoli ad essere conosciute dagli uomini; stanno, infatti, discostissimo dalle sensazioni. Sono, per giunta, le più precise tra le scienze quelle che più trattano dei primi: di fatto, le scienze, che risultano di meno elementi sono più precise di quelle, che richiedono qualche dato di più; più l'aritmetica, per esempio, della geometria¹². E di certo poi, la scienza più atta ad insegnare è quella che specula sulle cagioni; perchè insegna appunto queglii i quali dicono le cause di ciascuna cosa. E il conoscere per conoscere si trova soprattutto nella scienza di ciò ch'è conoscibile sommamente. Chi, in effetti, predilige il conoscere per sè, dovrà, di certo, prediligere il più la scienza più scienza: che è quella appunto del sommamente conoscibile: ora; sommamente conoscibili sono i primi e le cause; giacchè mediante loro e da loro si conoscono i particolari soggetti, e non loro mediante questi. E la scienza più padrona fra tutte, quella, che si può dire padrona e che abbia delle serve, è quella che conosce il perchè ciascheduna cosa si deve fare: e questo perchè è il bene nelle singole cose, e, generalmente, l'ottimo in tutta la natura¹³.

4. - Adunque dietro le cose dette, da ogni parte ricade su una medesima scienza questo nome che s'esamina; è una che deve speculare su' primi principii e cause: giacchè, quanto al bene e al perchè, costituiscono appunto una delle cause.

5. - Risulta poi, non che altro, da quelli che hanno prima filosofato, che la sapienza o filosofia non abbia il fare per fine. La maraviglia, in fatti, è stata cagione, che gli uomini, e ora e prima, cominciassero a filosofare, rimanendo da principio attoniti delle difficoltà più ovvie, e poi progredendo, così a poco a poco, e suscitando via via dei dubbii sempre maggiori, intorno alle condizioni della luna, per esempio, e a quelle del sole e agli astri e alla generazione del tutto. Ora, chi dubita e ammira, gli par di ignorare. E perciò il filosofo, sotto un aspetto, è filomito¹⁴; essendo il mito, un complesso di meraviglie. Di maniera che se filosofarono per fuggire l'ignoranza, è chiaro che ricercarono il conoscere per il conoscere, e non per servirsene a qualche uso. Il successo l'attesta. Quando già c'era poco meno che tutto il necessario, e il richiesto al comodo e al ben essere, allora si misero in traccia d'una simile speculazione. Dunque, è fuor di dubbio, che questa

scienza non si ricerca per nessun uso fuor di lei; ma come diciamo uomo libero a chi è per sè e non per altrui, così questa sola è libera tra le scienze: essa sola, in fatti, è per sè stessa.

6. - E per questa ancora si potrebbe tenere per cosa più che umana il possederla; giacchè la natura degli uomini, per più capi, è serva; di maniera che, per dirla con Simonide¹⁵:

Solo di Dio potrebbe essere il fregio,

e l'uomo non deve cercare altro che una scienza proporzionata a lui (A). E se i poeti non parlano a caso, e la divinità è invidiosa di sua natura¹⁶, dovrà, ragionevolmente, vedersene l'effetto in questo, [P.983 A.] e tutti i meglio dotati essere infelici.

7. - Se non che nè la divinità è invidiosa, e i poeti, dice il proverbio, dicono di molte bugie, nè c'è scienza che si deva apprezzare più di questa nostra. Di fatto, la più divina è la più da apprezzare; ora, in due sole maniere una scienza può essere divina: o essendo posseduta soprattutto da Dio o avendo ad oggetto delle cose divine. Questa nostra sola ha avuto in sorte tutt'e due i privilegi: giacchè e Iddio si novera da tutti tra le cause e si tiene per un principio (B), e una scienza così o sola o sopra a tutte dovrebbe essere posseduta da Dio.

8. - Tutte l'altre servono più di questa, ma nessuna è migliore. Di certo, il possederla ci ha a mettere in uno stato contrario a quello in cui uno si trova a' principii delle ricerche. Giacchè come gli automi, a chi non ha ancora badato alla causa, riescono delle meraviglie (C), e così tutti cominciano, secondo s'è detto, a meravigliarsi del fatto, sia a proposito delle rivoluzioni del sole, sia dell'incommensurabilità del diametro. Davvero, a chiunque pare meraviglioso, che ci sia qualcosa che col minimo non si misuri; se non che, secondo il proverbio, bisogna riuscire al contrario e al meglio (D): che sarebbe il caso di costoro, dopo imparato; di niente, in fatti, un geometra si stupirebbe più che se il diametro diventasse commesurabile.

9. - Così, s'è detto quale sia la natura della scienza che si cerca, e quale lo scopo che devano raggiungere la ricerca e tutto il trattato.

Capo Terzo

Dimostrazione storica del soggetto e del contenuto della filosofia

Le quattro cause, Filosofia jonica ed Eleatica

Causa materiale, motrice e finale

[p. 983 A 24] 1. - È dunque manifesto che bisogna acquistare la scienza delle cause prime: e di fatto, allora diciamo di sapere una cosa, quando ci paia di conoscerne la prima causa. Ora, causa si dice in quattro sensi. In un senso diciamo causa la essenza, la quiddità; di fatto, il perchè si riduce da ultimo al concetto, e il primo perchè è causa e principio¹⁷. L'altra causa è la materia, il soggetto. La terza quella di dove è il principio del movimento. La quarta è la contrapposta a quest'ultima, il fine per cui è il bene, essendo essa il termine d'ogni generazione e movimento. E veramente noi le abbiamo studiate a sufficienza tutte e quattro ne' libri della natura¹⁸: pure qui vogliamo accompagnarci con coloro, che prima di noi si sono messi a considerare gli enti e hanno filosofato intorno al vero (E). [B] Di fatto, è chiaro che anche loro parlano di principii e cause: il darci dunque una scorsa non farà che bene al presente trattato: giacchè o troveremo qualche altro genere di causa o avremo più fede a queste nostre quattro.

2. - La più parte di quelli che hanno filosofato per i primi, non dettero alle cose principii altro che in forma di materia. Giacchè quello, da cui tutti gli enti sono, e da cui prima si generano ed in cui ultimo si corrompono, mantenendosi la sua essenza e tramutandosi solo in quanto alle modificazioni, quello appunto dicono che sia elemento e quello principio degli enti; e perciò credono che, come non vien mai meno una tal natura, nulla nè si generi nè perisca: allo stesso modo, che neppure, per esempio, di Socrate, diremmo ch'e' si generi assolutamente, quando e' diventa bello o dotto in musica, nè che perisca, quando perde queste qualità; e ciò perchè riman sempre il soggetto, il Socrate medesimo. E così d'ogni altra cosa. E' ci deve essere un tale natura, o più d'una, da cui le altre cose si generano, conservandosi quella la stessa.

3. - Però, non dicono tutti alla stessa maniera nè in quanto al numero nè in quanto alla forma d'un tal principio. Talete, corifeo d'una tale filosofia, dice che sia acqua (perciò sostenne, che la terra stia sull'acqua) ricavando forse questa dottrina dal vedere che il nutrimento d'ogni cosa è umido, e fino il caldo se ne generi e ne viva; ora, ciò da cui tutto si genera, è il principio di tutto: ricavando adunque questa dottrina parte da questo, e parte dall'avere tutti i semi una natura umida, ed essere appunto l'acqua il principio negli umidi della loro natura. E c'è chi crede, che gli antichissimi, quelli che hanno teologizzato un buon pezzo prima della presente generazione e per i primi, abbiano avuto la stessa opinione sulla natura; perchè hanno fatto Oceano e Teti padri della generazione, e che gli Dei giurino per quell'acqua, che i poeti stessi chiamano Stige¹⁹; ora, il più antico sia il più pregiato e il più pregiato sia il giuramento. [p. 984 A.] Ma, s'e' sia proprio vero che quest'opinione intorno alla natura sia antica e vecchia, potrebbe forse non essere chiaro. Comunque sia, Talete, si dice, che l'abbia tenuta intorno alla prima causa: giacchè nessuno vorrebbe metter Ippone con costoro: tanto ha gretto il cervello.

4. - Anassimene invece e Diogene fanno l'aria anteriore all'acqua; e il principio, per eccellenza, tra' corpi semplici. Per Ippaso Metapontino ed Eraclito Efesio è il fuoco. Per Empedocle sono principii tutti e quattro, aggiungendo a' tre nominati la terra per quarto: giacchè tutti rimangono sempre gli stessi, e non accada generazione altro che per il loro aumentare o diminuire di quantità, riunendosi o disunendosi. Anassagora poi che in età vien prima, co' fatti dopo quest'ultimo (F), dice che i principii sono infiniti: tutti affatto i composti similari, vuole che, non meno dell'acqua e del fuoco si generino e periscano a quella maniera, per via, ciò è dire, di riunione o disunione; e che in qualunque altro senso non si generino nè periscano, ma rimangano eterni.

5. - Ora, dietro a questi, uno non s'apporrebbe se non a sola la causa materiale. Pure, nell'avanzarsi così, la cosa stessa fece loro strada, e li costrinse a cercare. Infatti, quando pure ogni corruzione e generazione derivasse da una natura unica ovvero da più; perchè ha poi luogo, e che n'è la causa? Giacchè di certo, non il soggetto stesso fa esso stesso tramutar se medesimo: vo' dire, per esempio, non il legno e non il rame si cagionano ciascuno il proprio tramutarsi: nè il legno fa esso un letto o il rame una

statua, ma qualcos'altro è causa della mutazione. Ora, cercar questo equivale a cercare quell'altro principio, di dove, al dirla a modo nostro, è il principio del movimento.

6. - Quelli che prmissimi si applicarono a queste speculazioni e sostennero che il soggetto fosse uno, non si diedero altra briga, nè parve loro di intoppar punto²⁰. Se non che alcuni dei professanti quest'uno, quasi sopraffatti da questa difficoltà del movimento, affermarono che non pure l'uno sia immobile, ma che tutta la natura non abbia moto, non solo di generazione o di corrompimento (G), ma neppure di verun'altra mutazione²¹. A nessuno quindi, di coloro, che dissero, che il tutto sia uno, successe di scorgere codest'altra causa, se non forse a Parmenide, o a questo in tanto, in quanto non solo ammette l'uno, ma di giunta due altre cose.

7. - Quegli invece, che ammettono più principii, possono dire di più: quelli per esempio, che ammettono il freddo e il caldo o il fuoco e la terra forniscono il fuoco d'una natura motrice, e l'acqua, la terra e simili della contraria.

Capo Quarto (H)

Continuazione : Atomisti

1. - Dietro a costoro e dopo simili principii, insufficienti davvero a generare la natura degli enti, [p. 984 B.8] costretti da capo, per esprimerci come dianzi, dalla verità stessa, si diedero a ricercare del principio attiguo. Giacchè e' non ha del probabile, che nè il fuoco, nè la terra nè simile altro elemento e sia e si credesse da quelli cagione del buono e del bello, che gli esseri parte hanno e parte acquistano: nè d'altra parte l'era come questa una cosa da potersi convenevolmente affidare al caso e alla fortuna. Perciò, chi prima disse; - e' c'è una mente nella natura, appunto come negli animali, causa dell'ordine e di tutta la distribuzione; - parve un uomo sveglia lui, e i più antichi, al suo paragone, de' sognatori.

2. - Apertamente certo, si sa, gli è stato Anassagora a toccar questo punto: pure Ermotimo Clazomenio è in voce d'averlo fatto prima.

3. - Comunque sia, quelli che hanno stimato così, han fatto tutt'uno della causa ch'è principio del buono negli enti, e di quella di dove si deriva agli esseri il movimento.

4. - Si potrebbe, in vero, sospettare, che una simil cosa l'abbia cercata Esiodo per il primo, o s'altri ha posto negli esseri l'amore e il desiderio come principii; Parmenide, per esempio. Questo, in effetto, architettando la generazione del tutto, Prima, dice, formò tra tutti i divi Amore²² ed Esiodo:

Pria d'ogni cosa era il caos, e poi

La terra pettoruta²³....

E amor.....

che tra tutti gli immortali risplende²⁴. Come s'e' ci dovesse pure essere negli enti una causa, che muova e raduni le cose. Del resto, ci si permetta di giudicare più giù²⁵ come bisogna accordare costoro su questo punto di chi sia stato il primo.

5. - Ora perchè si scorgeva nella natura anche [p. 985 A.] il contrario del bene, e non solo l'ordine e bello, ma anche il disordine ed il brutto, anzi i mali in maggior copia de' beni e le brutture delle bellezze, perciò un altro introdusse l'amicizia e la discordia, cause contrarie di effetti contrarii.

6. - Che se uno tien dietro ad Empedocle, e s'appiglia al suo pensiero piuttosto che a quella sua maniera scilinguata²⁶ d'esprimersi, trova di certo, che la amicizia è causa de' beni, e la discordia de' mali: di maniera che se uno dicesse, che Empedocle, sotto un aspetto, e ammetta e sia il primo ad ammettere per i principii il bene ed il male, forse direbbe giusto, dovendo pure essere il bene stesso la causa di tutti i beni e il male de' mali.

7. - Costoro, dunque diciamo, noi, fino a quest'ultimo, s'apposero a due sole delle quattro cause, che si son distinte ne' libri della natura, la materia, e quella d'onde è il movimento. Però, confusamente e senza punto chiarezza, ma a modo di chi non sa di ginnastica in una lotta, potrà, rigirato a destra e a manca, tirare qualche bel colpo; ma, non già, perchè sappia: e così costoro non hanno faccia di gente che sappia cosa si dica, e perciò non si vedono quasi mai a servirsi di questi loro principii, se non qui e qua, a spilluzzico.

8. - Ad Anassagora, in fatti, la mente è un ex machina²⁷, nella formazione del mondo; quando non sa che dire (L), ecco la mente in iscena: altrimenti, accagiona di quello che succede, qualunque altra cosa piuttosto che la mente²⁸.

9. - Empedocle, davvero, si serve delle cause più d'Anassagora: pure d'una maniera nè sufficiente nè coerente con se medesima. In parecchi casi, almeno, l'amicizia gli fa l'ufficio di disunire, la discordia di unire. Giacchè quando il tutto, per opera della discordia, si va dissolvendo negli elementi, il fuoco e ciascuno degli altri elementi, in quel mentre, si riuniscono ciascuno da sè; quando invece l'amicizia gli va tutti da capo raccogliendo nell'una, non può fare, che insieme le parti di ciascun elemento non si distacchino da capo. Empedocle, dunque, fu il primo, che senza riguardo a' predecessori, introdusse questa divisione nella causa motrice, ammettendo non un solo principio del movimento, ma due diversi e contrari. Inoltre, fu il primo a far quattro gli elementi intesi in forma di materia: pure, di certo, non se ne serve come se fossero quattro, [B] ma come due, il fuoco da un

lato, e dall'altro gli altri tre, terra, aria ed acqua, contrapposti come una natura unica. Si può cavare da' suoi versi, studiando.

10. - Questo adunque, diciamo noi, ha ammesso tanti principii e così: Leucippo invece, e il suo amico Democrito dicono che non ci siano altri elementi che il pieno e il vuoto, chiamando l'uno ente, l'altro non ente, il pieno, cioè dire, e il solido ente, il vuoto e il rado non ente. E perciò, affermano che l'ente sia tanto quanto il non ente, perchè il vuoto è nè più nè meno che il corpo; e che queste siano le cause degli enti come materia. E come quegli i quali ammettono un'essenza soggetta unica, generano ogni altra cosa per mezzo delle sue modificazioni, ponendo a principii delle modificazioni stesse il rado ed il denso, e così questi dicono che le differenze siano cause delle altre cose. E affermano che ce ne sia tre: la figura, l'ordine e la posizione. Sostengono, in fatti, che l'ente differisce solo di ritmo, di diatige e di trope: parole; che equivalgono ritmo a figura, diatige ad ordine, e trope a posizione: giacchè l'A differisce di figura dall'N, l'AN d'ordine dal Na, e il Z di posizione dall'N. La difficoltà del movimento donde e come sia negli esseri, costoro non hanno avuto più animo d'affrontarla, che gli altri²⁹.

I nostri predecessori, adunque, non pare, che siano andati più oltre nella ricerca di queste due cause.

Capo Quinto

Continuazione - Filosofia pitagorea ed eleatica

Causa specifica.

1. - A' tempi di costoro e prima, i così detti [P. 985 B.23] Pitagorei, essendosi applicati alle matematiche, le buttarono fuori, loro per i primi. Allevati in esse, pensarono, che i lor principii fossero principii di tutti gli esseri.

2. - I numeri, in effetto, sono di lor natura primi tra gli esseri, e ne' numeri più che nel fuoco e nella terra e nell'acqua parve loro di scorgere di molte simiglianze colle cose che sono e che si generano, essendo giustizia una tal modificazione de' numeri, anima o mente una tal altra, un'altra opportunità, e così, in una parola, ogni altra cosa. Oltre di che, nei numeri ravvisavano le modificazioni e le proporzioni dell'armonia: e poichè d'altronde tutta la natura mostrava d'essere fatta a immagine de' numeri e i numeri d'essere primi in [p. 986 A.] tutta la natura, pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutti gli esseri, e tutto l'universo un'armonia e un numero. E tutte quelle concordanze che potessero indicare, de' numeri colle modificazioni e colle parti e con tutto l'ordinamento dell'universo, le raccolsero e combinarono.

3. - Perciò, dove punto mancassero, si arrabattavano, per avere una teorica tutta piena e serrata. Per esempio, perchè la decade pare che sia qualcosa di perfetto e comprendere in sè tutta la natura dei numeri, affermano che ci sia appunto dieci corpi giranti per l'universo; e poichè se ne veggono soli nove, ne fanno loro un decimo, la contraterra.

4. - Queste materie si sono discusse altrove con più diligenza³⁰. Qui ci si ritorna, per ricavare anche da costoro, che principii ammettano, e come ricadano nelle cause soprascritte. Di certo, anche costoro mostrano di credere che il numero sia principio e come materia agli esseri e insieme come lor modificazioni ed abiti: e che del numero siano elementi il pari ed il dispari, finito questo, infinito quello; e l'Uno risulti da ambedue questi,

essendo e pari e dispari insieme; ed il numero proceda dall'Uno; e siano i numeri, come s'è detto, tutto l'universo.

5. - Certi altri, della stessa scuola, professano, che i principii son dieci, enunciati a coelementi :

Fine ed infinito,

Dispari e pari,

Uno e pluralità,

Destro e sinistro,

Maschio e femmina,

Quieto e mosso,

Retto e curvo;

Luce e tenebra;

Bene e male,

Quadrato e quadrilatero disuguale.

6. - E questa pare essere stata opinione anche di Alcmeone il Crotoniate, e o lui da questi, o questi da lui averla presa a prestito. Alcmeone, in effetto, fu a' tempi di Pitagora vecchio, e tenne una dottrina conforme a' questi ultimi. Giacchè dice, che la più parte delle cose umane sono a due, recitando delle contrarietà, non, come questi, determinate, ma a caso: bianco nero, per esempio, dolce amaro, bene male, piccolo grande. Costui dunque, le affastellò tutte, queste con l'altre, senza determinarle: i Pitagorei dichiararono quali e [B.] quanti fossero i contrarii. Perciò da ambedue insieme queste fonti si può cavare soltanto, che i principii degli enti siano contrarii; ma quanti siano e quali da una sola. Ma neppure i Pitagorei li notomizzano così chiaramente, ch'e' si possa vedere in che modo rientrino sotto alle quattro cause (M). E' pare solo che di quegli elementi facciano la

causa in forma di materia: perchè dicono che da questi come inerenti ed intrinseci, si costituisca e si plastichi l'essenza.

7. - Il pensiero, adunque, di quegli antichi, che ammettevano più elementi della natura, si può abbastanza riconoscere da questi sistemi. Ma c'è degli altri i quali dell'universo parlarono, come d'una natura unica; però non tutti, nè per il merito nè per la determinazione di questa natura, alla stessa maniera. Il ragionare di loro non appartiene al presente esame delle cause: giacchè e' non dicono come alcuni dei naturalisti, i quali, supponendo pure che l'ente sia uno, generano non pertanto dall'uno come da materia: questi, difatti, aggiungono il movimento, dovendo pure generare il tutto, dove quelli fanno l'ente immobile. Pure quel tanto che segue, ci pare, di certo, appropriata al presente esame.

8. - Parmenide, pare che abbia colto l'Uno secondo il concetto; Melisso, invece, l'Uno secondo la materia: e perciò il primo lo fa finito, il secondo infinito.

9. - Senofane, che ha unizzato prima di costoro, (giacchè gli si dà Parmenide per discepolo) non ha schiarito nulla, nè pare che abbia colto nè l'uno nè l'altro di codesti Uni, ma dato uno sguardo all'insieme dell'universo, Iddio dice, è l'Uno.

10. - Costoro dunque, diciamo noi, si devono, nella presente ricerca, metter da parte; due affatto, come un po' rozzi, Senofane e Melisso: in quanto a Parmenide, par davvero, che parli più oculatamente. Non ammettendo, in effetto, che ci sia punto del non-essere accosto all'essere, di necessità deve credere, che l'ente sia uno e non ci sia altro; del che abbiamo discorso più chiaramente ne' libri della natura³¹: ma costretto, d'altra parte, a tener dietro a' fenomeni e credendo, che, secondo la ragione, ci sia l'uno, ma, secondo il senso, i più, pone due altre cause e due altri principii, il caldo e il freddo, come dicesse fuoco e terra; dei quali reca l'uno, il caldo, all'ente, l'altro al non ente. [p. 987 A.]

11. - Dunque, dalle cose discorse e da' savii già invitati a questo ragionamento, abbiamo raccolto quel tanto che segue: da' primi un principio corporeo, (giacchè acqua, fuoco e simili cose son corpi), e dagli uni un solo, da altri più principii corporei, dagli uni non pertanto e dagli altri in forma di

materia, se non che da alcuni, oltre tal causa, è stata posta quell'altra di dove è il movimento, e questa da certi unica, da certi altri doppia.

12. - Fino³² dunque agli Italici, esclusive, gli altri filosofi ragionarono alquanto rimessamente, e sugli stessi punti (N); da questo in fuori, che come dicemmo, alcuni si trovano aver adoperate due cause, e una d'esse averla fatta certi unica, certi doppia, la causa, vo' dire, del movimento. I Pitagorei, invece, fecero bensì parimenti due le cause³³, ma con questa giunta, che è propria loro, che non pensarono, che il finito e l'infinito e l'uno fossero dell'altre nature, come a dir fuoco o terra o simil altra cosa, ma che l'infinito stesso e l'uno³⁴ stesso fossero essenza delle cose di cui si predicano: e perciò, l'essenza d'ogni cosa sia numero.

13. - Questa sentenza portarono su questi punti, e intorno al che è cominciarono, è vero, a discorrere e definire, ma lo trattarono troppo leggermente. Giacchè definivano superficialmente, e quello in cui primo si trovasse la definizione data, stimano che forse l'essenza della cosa: come se uno tenesse per il medesimo il doppio e la dualità, perchè il doppio si trova prima nel due. Ma forse non è il medesimo d'esser doppio e dualità: altrimenti l'uno sarà molti³⁵: conclusione appunto, nella quale cascavano.

Niente altro che questo si può raccogliere dai più antichi e da' loro successori.

Capo Sesto

Continuazione. Filosofia Platonica

1. - Dopo le predette filosofie sopravvenne la [4 P. 987 A.29] dottrina di Platone, seguace in molte cose della filosofia degli Italici, ma avendone delle sue proprie, estranee a questa. Familiarizzatosi da giovine con Cratilo e le opinioni Eraclitee, che tutte le cose sensibili fluiscano e non ce ne sia scienza, mai non ismise neppure dopo, questa dottrina. Se non che avendo egli seguito anche Socrate, che trattava di sole le cose morali, e di tutta la natura non si occupava punto, e cercava in quelle l'universale, ed avea, lui primo, fisso il pensiero alle definizioni, credette, per causa di quella prima sua opinione, che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopr'alcuna delle sensibili: giacch'e' sia impossibile, che ci sia la definizione comune d'alcuna delle cose sensibili, di cose, cioè, che si rimutano sempre.

2. - Ora, egli chiamò idee queste altre sorte di enti, e pose i sensibili al di fuori esse, e denominati tutte da esse, le molteplicità univoche essendo per partecipazione alle specie con cui sono equivoche (O).

3. - Questa partecipazione è una novità solo di nome: di fatto, i Pitagorei dicono che gli enti sono per imitazione de' numeri. Platone per partecipazione; muta il nome: ma quello che poi sia per loro questa imitazione o partecipazione delle specie, vattel a pesca.

4. - Ancora, oltre a' sensibili ed alle specie, afferma, che stiano di mezzo tra queste e quelli gli oggetti matematici, che differiscano da' sensibili per essere immobili ed eterni, e dalle specie per essercene parecchi simili. Invece, ciascuna specie è per sè una sola.

5. - E poichè le specie sono cause delle altre cose, perciò ritenne i loro elementi per elementi di tutti gli enti. E che come materia siano principii il grande e piccolo, e come essenza l'uno: giacchè, da que' due, per via della loro partecipazione dell'uno, risultano le idee, o i numeri che si voglia dire (P).

6. - E in quanto all'essere l'uno l'essenza, e al dirsi uno, senza che sia qualcos'altro diverso, Platone la discorreva come i Pitagorei, e si

conformava loro anche nel fare i numeri cause dell'essenza all'altre cose. Invece, l'ammettere una diade in luogo dell'infinito come uno, e il farlo, questo infinito, del grande e piccolo, sono punti suoi propri: e anche, ch'egli mette i numeri al di fuori de' sensibili, dove i Pitagorei fanno de' numeri le cose stesse, e non pongono tra mezzo le entità matematiche.

7. - Ora, l'ammetter l'uno e i numeri al di fuori delle cose, e non al modo dei Pitagorei, e l'introduzione delle specie furono effetti della considerazione posta a' concetti; giacchè i più vecchi di dialettica non sapevano. Fu fatta poi dell'altra natura una diade, perchè così i numeri, da' primi in fuori, [p. 988 A.] se ne generano, come da pasta improntabile, comodamente (Q).

8. - Quantunque succeda appunto al contrario: che sarebbe così fuor d'ogni ragione. Per loro, la materia moltiplica; la specie genera sola una sola volta. Invece, una materia par tutta insieme una cosa sola, una tavola, per esempi: chi v'applica la specie, quantunque unico lui, ne fa molte. È quella relazione medesima che ha il maschio colla femmina; la femmina è piena con una sola montata: il maschio ne riempie molte. Ora, queste son pure immagini di que' principii.

9. - Questa fu dunque la conchiusione di Platone intorno a quello che ricerchiamo. Risulta perciò dalle cose dette, ch'egli ha adoperate solo due cause, quella del che è, e l'altra che ha ragione di materia, essendo le specie nell'altre cose, e l'uno nelle specie cagione del lor essere quello che sono. E quale è la materia soggiacente di cui si predicano le specie nelle cose sensibili e l'uno nelle specie? Una diade, il grande e piccolo.

10. - Ancora, recò agli elementi la causa del bene e quella del male, una per uno: come s'è detto che abbiano escogitato certi filosofi precedenti, Empedocle ed Anassagora.

Capo Settimo

Riassunto delle filosofie esposte

1. - S'è dunque data una scorsa, rapida bensì [P. 988 A.18] e sommaria, a coloro i quali hanno discorso de' principii e del vero, e a' loro modi di discorrerne: ma con questo frutto, di certo, ch'e' non s'è visto nissuno di questi, che trattano di principii e cause, trascorrer fuori delle cause stabilite da noi ne' libri della natura: anzi tutti, confusamente bensì, ma pure metton capo a quelle.

2. - Di fatto, alcuni esprimono il principio materiale, sia che ne abbiano supposto un solo, sia più, o che ne facciano un corpo o un incorporeo: Platone, verbigratia, che ammette il grande e piccolo, gl'Italici l'infinito, Empedocle il fuoco e la terra e l'aere, ed Anassagora l'infinità delle parti similari. Di certo, tutti costoro si sono opposti ad una causa di questa sorta. E così quegli altri che fanno il primo elemento aere o fuoco o acqua, o più denso del fuoco e più rado dell'aere: (e' c'è di quegli che lo fanno così): anzi questi ultimi hanno colta solo questa causa.

3. - Altri però anche quella di dove è il principio del movimento: tutti quelli, per mo' d'esempio, che ammettono per principio l'amicizia e discordia o la mente o l'amore.

4. - In quanto alla quiddità, all'essenza, chiaramente, davvero, non ce l'ha data nessuno: pure [B] più di tutti, certo, l'esprimono quelli che ammettono le specie. Non tengono, infatti, le specie per materia dei sensibili, nè l'uno (R) per materia delle specie, nè che da esse sia il principio del movimento, anzi le fanno piuttosto cause dell'immobilità e dello star fermo. Le specie danno a ciascuna delle altre cose la quiddità, e l'uno la dà alle specie.

5. - Il fine per cui le azioni e le mutazioni e i movimenti si fanno, sotto un aspetto, di certo, lo ammettono per causa, ma non sono sotto a questo suo proprio, nè come richiede la sua natura. Giacchè, di sicuro, quelli che ammettono l'intelletto e l'amicizia, danno, è vero, qualità di bene a codeste cause: ma non però dicono, che siano fine per cui un qualunque ente o sia o si generi, ma bensì che da esse si cagionino i movimenti.

6. - Della stessa maniera, quegli altri che affermano che l'ente o l'uno sia questa specie di causa, dicono bensì che l'ente o l'uno sia causa dell'essenza, ma non già, di sicuro, che siano il fine per cui sia o si generi cosa veruna. Di maniera che dicono e non dicono causa il bene; di fatto, lo dicono causa, non assolutamente, ma per accidente.

7. - Ch'e' si sia, dunque, definito rettamente intorno alle cause e al loro numero e qualità, pare che ce l'attestino anche tutti questi filosofi, che non si sono potuti apporre a un'altra causa.

Oltre di ciò, s'è chiarito, che si devono ricercare i principii, sia tutti uno per uno, sia in qualcuna delle lor forme.

Ora, dopo questo, facciamoci a scorrere le difficoltà possibili intorno a' principii, contrapponendo quello che ha detto ciascuno di questi filosofi, a quello che è la vera condizione dei principii.

Capo Ottavo

Esame delle filosofie esposte

1. - Ora, tutti quelli, che fanno uno il tutto, ammettendo, come materia, una certa natura unica, [p. 988 B.25] e questa corporea e avente grandezza, sbagliano visibilmente di più maniere.

2. - Di fatto, danno gli elementi de' soli corpi e non delle cose incorporee; e pure ci sono le incorporee.

3. - E volendo pur dire le cause implicate nella corruzione e generazione, e fisiologizzando pure di ogni cosa, fanno senza del principio del movimento.

4. - Aggiungete quel non far l'essenza nè il che è causa di nulla; e quel chiamare principio così leggiermente uno qualunque dei corpi semplici, dalla terra in fuori, senza avere atteso alla maniera in cui il fuoco, l'acqua, la terra e l'aere si generano gli uni dagli altri; si generano, in fatti, reciprocamente, talora per via di riunimento, talora di disunimento. Che è un punto di grandissimo momento nel giudizio di anteriorità o posteriorità: giacchè, sotto una veduta, dovrebbe parere il più elementare di tutti quello

da cui prima si generano per via di riunimento; che dovrebb'essere il corpo [p. 989 .A] a particelle più piccole e più sottile. Onde quanti ammettono il fuoco per principio, parlerebbero nel modo più conforme a questo concetto. E gli altri, in fondo, convengono tutti, che così doveva essere l'elemento dei corpi. Fra i posteriori almeno³⁶, nessuno, di quelli che n'ammettono uno solo, ci vorrebbe concedere che la terra sia quest'elemento; di sicuro, per la grandezza delle sue parti. Dove ciascuno degli altri tre elementi ha avuto un partigiano; chi ha dato il fuoco, chi l'acqua, chi l'aere per codesto elemento primo. Eppure, perchè non darci anche la terra, conforme all'opinione degli uomini: di fatto, dicono che tutto sia terra? Ed anche Esiodo dice, che la terra sia stata il primo de' corpi: tanto antica e popolare si trovava essere questa opinione.

5. - Ora, se è quello il concetto dell'elemento primo, o ch'e' si metta in sua veste un altro di questi elementi che non sia il fuoco, o ch'e' si faccia più denso dell'aere e più rado dell'acqua, si sbaglierebbe sempre. Se invece quello che è posteriore nella generazione è anteriore nella natura e il concetto e composto è nella generazione posteriore, sarebbe vero appunto il contrario; l'acqua prima dell'aere, la terra prima dell'acqua.

6. - E questo ci basti di coloro, i quali pongono quella sola causa che dicevamo: torna al medesimo se uno ammetta più di questi elementi, come Empedocle, che dice che la materia sia quattro corpi. Gliene risultano parte le stesse, parte delle nuove difficoltà. Noi, di fatto, li vediamo generarsi gli uni dagli altri, appunto come se non durasse mai fuoco o terra il medesimo corpo: del che s'è discusso ne' libri della natura³⁷.

7. - E neppure della causa dei moti, s'e' se ne deva ammettere una o due, bisogna credere ch'egli discorra d'una maniera affatto giusta e plausibile. Oltre di ciò, a quelli che parlano come Empedocle, è necessario di levar di mezzo ogni alterazione: giacchè il caldo non potrà venire dal freddo nè il freddo dal caldo. Quale, in effetto, sarebbe mai il soggetto di essi contrarii, e quale sarebbe mai quell'unica natura che diventi o fuoco o acqua? Nol dice, lui.

8. - Ad Anassagora, chi gli apponesse due elementi, gliel'apporrebbe soprattutto dietro ragioni, che lui, davvero, non ha formulate, ma che dovrebbe per forza concedere a chi gliele inferisse.

9. - È, in vero, assurdo di dire che tutto fosse mischiato a principio, e per altre ragioni e perchè [B.] ne risulta, che tutto preesistesse distinto, e perchè ogni qualunque cosa non è fatta per mescolarsi con qualunque altra, ed oltre di questo, perchè la modificazione e gli accidenti potrebbero star separati dall'essenza; giacchè delle cose di cui ha luogo mescolamento, può aver luogo anche separazione. Pure se uno gli tien dietro, combinando quello che egli intende dire, forse la sua dottrina ne piglierebbe un aspetto più moderno.

10. - Giacchè quando non c'era nulla distinto, non si poteva, di quell'essenza, dir nulla di vero; vo' dire, verbigrazia, che non era bianca nè nera, nè bruna nè d'altro colore, ma discolore necessariamente; e altrimenti, uno di questi colori l'avrebbe pure avuto. E insipida parimenti e in somma sprovvista, dietro lo stesso ragionamento, d'ogni simile proprietà; giacchè nè quale è possibile ch'essa fosse nè quanta nè chè. Altrimenti, le inerirebbe qualcuna di quelle specie che si predicano una per volta: che è impossibile, quando son pure mischiate tutte dall'intelletto in fuori, e questo solo stia immisto e puro.

11. - Adunque dietro queste induzioni, gli vengon fuori come principii l'Uno, (perchè questo è semplice ed immisto) e l'Altro, conforme a quel nostro indeterminato prima che sia determinato e partecipi d'una specie. Di maniera che non si esprime, è vero, nè giusto nè chiaro; pure vuole ad un dipresso il medesimo de' più recenti, e s'accorda quasi colle opinioni più ricevute oggigiorno³⁸ (S.)

12. - Tutti questi filosofi, non pertanto, hanno discorsi appropriati solo alla generazione, alla corruzione e al movimento; cercano, infatti, poco meno che solo i principii e le cause d'un'essenza adatta a questo. Ma quegli invece, che allargano la loro speculazione su tutti gli esseri, ed ammettono degli enti sensibili e de' non sensibili, rivolgono, visibilmente, le loro meditazioni ad ambedue i generi; e perciò uno conversa con loro di miglior grado, ed attende più a quello che dicano di buono e non buono nello studio dei punti in discussione.

13. - Appunto i nominati Pitagorei adoperano le cause e gli elementi con una veduta più trascendente de' fisiologi. E ciò perchè gli attinsero dal non sensibile: le entità matematiche, in fatti, fuori di quelle che concernono

l'astronomia³⁹, sono senza movimento. Non ostante, non discutono nè trattano mai altro, che la natura: generano il cielo, osservano quello che accade nelle sue parti e modificazioni e fasi, e i principii e le cause esauriscono [p. 990 A.] in simili cose, quasi convenissero con gli altri fisiologi, che non c'è altro ente, che questo sensibile e contenuto nel così detto cielo. Pure, come dicevamo, son cause e principii i loro, capaci di trascendere anche ad enti più elevati, e che, anzi, si confanno più a questi, che non a' ragionamenti sulla natura.

14. - Ma neppure dicono poi nè punto nè poco, di che maniera, con soli il fine e l'infinito e il pari e il dispari per sostrati, ci potrà essere movimento; o come sia possibile che senza movimento e mutazione succedano generazione e corruzione, o le fasi de' corpi giranti per il cielo.

15. - Oltre di ciò, o che si conceda loro che la grandezza risulti da questi principii, o ch'e' sia dimostrato, pure, come mai ci saranno de' corpi leggeri o de' gravi? Giacchè co' principii che suppongono ed ammettono, non discorrono di corpi punto più sensibili che matematici. E perciò del fuoco e della terra o d'altro simile corpo non parlarono mica; come quelli, m'avviso io, che non avevano una dottrina appropriata a' sensibili.

16. - Inoltre, come si farà ad intendere, che le modificazioni del numero sono cagione d'ogni cosa, che sia mai stata o sia, che si sia mai generata o si generi dentro del cielo, e che pure non ci sia altro numero, fuori di questo del quale l'universo stesso è costituito? Quando, in fatti, allogano in un posto l'opinione e l'opportunità, e poco più su o più giù l'ingiustizia e la giustizia o il mescolamento, e danno per prova che ciascuna di queste cose è un numero, e che accade che in un luogo ci sia una moltitudine di grandezze riunite, appunto perchè queste modificazioni del numero s'aumentano a seconda dell'allontanarsi dei luoghi, s'ha ad intendere, che quello stesso numero, che è nel cielo, sia ciascuna di queste cose, o che è un altro? Platone, di certo, dice un altro: benchè ancor egli creda che sieno numeri e codeste cose e le lor cagioni: ma queste numeri intelligibili, quelle sensibili.

Capo Nono

Critica della filosofia platonica

1. - Si lascino ormai da parte i Pitagorei : basti [P. 989 A. 34] questo di loro.

Quanto a quelli che ammettono per cause le idee, in primo luogo, mentre cercano di appurare le cause degli enti di quaggiù, ne introducono altrettanti di nuovi; come se uno, volendo sommare, si figurasse, che con poche cifre non le potrebbe sommare, ma aggiungendovi delle altre, le sommerebbe. Le specie, in fatti sono quasi altrettante o non meno di quelle cose, le cui cause ricercando, si elevarono dalle cose stesse alle specie. Ciascuna cosa ha la sua equivoca: tanto fuori dell'essenze, quanto per l'altre entità c'è un'unità superiore a molte, così per queste cose di quaggiù come per l'eterne⁴⁰ (T).

2. - Inoltre, le specie non ci si fanno scorgere per via di nessuno di quegli argomenti co' quali mostriamo che⁴¹ ci sono.

In alcuni non si raccoglie per forza quella conclusione⁴², da altri vengon fuori specie anche di cose, delle quali non ne ammettiamo.

Di fatto, dietro le ragioni cavate dalle scienze, ci dovrà essere specie d'ogni cosa di cui ci sia scienza⁴³: anzi, dietro l'argomento dell'uno superiore a' molti, anche negazioni⁴⁴; e dietro l'altro che si pensa qualcosa, dopo che s'è corrotta, anche de' corruttibili: giacchè s'ha un'immagine anche di questi⁴⁵.

Degli altri ragionamenti poi più rigorosi riescono parte a introdurre idee anche de' relativi⁴⁶ de' quali diciamo che non ci sia genere, parte al terzo uomo.⁴⁷

3. - E tutti poi insieme questi argomenti delle specie scalzano quelle tesi, la di cui verità preme agli assertori delle specie più che l'esistenza stessa delle specie: di fatto, ne risulta che non sia prima la diade, ma il numero⁴⁸, e l'a qualcosa (il relativo) preceda il per sè⁴⁹ (l'assoluto), e tutte quelle conclusioni colle quali⁵⁰ alcuni, sviluppano le dottrine dell'idee, ne contrastarono i principii.

4. - Inoltre, a norma di quel pregiudizio che ci fa ammettere le idee, ci dovranno essere specie non solo dell'essenze, ma parecchie altre cose: di fatto, l'intellezione unica non ha solamente luogo per leessenze, ma anche per altre cose, e le scienze non trattano solamente dell'essenze, ma anche d'altro, d'infinite altre induzioni simili. D'altra parte, non solo la necessità, ma la dottrina stessa delle idee richiede, che, poichè sono partecipabili le specie, ci siano idee di sole [l']essenze:51 giacchè i sensibili, di certo, non ne partecipano per accidente, anzi bisogna che ciascuna idea sia partecipata solo in tanto, in quanto l'ha qualità di soggetto. Voglio dire, se qualcosa partecipa del doppio per sè, partecipa bensì anche dell'eterno, ma per accidente, essendo codesta eternità un accidente del doppio52 (U).

5. - Di maniera che sarannoessenze le specie: dunque, gli stessi nomi indicheranno essenza [p. 991 A.] quaggiù e lassù; o che varrebbe il dire, che e' ci sia qualcosa oltre a' sensibili, l'uno su' molti?53.

6. - E se le idee, e le cose partecipanti appartengono ad una stessa specie, quel lor chesisia di comune anch'esso sarà: di fatto, perchè mai sopra le diadi corrottibili, e le matematiche molte, ma eterne, ci dovreb'essere un uno ed indentico, la diade, e sopra questa e un qualunque due sensibile non ci sarebbe?54. Se, invece, la specie non è la stessa, sarebbero equivoche, e varrebbe come chiamar uomo Callia e il legno; senza averci visto, di sicuro, niente di comune55.

7. - Ma soprattutto, non si saprebbe vedere, cosa mai facciano le specie a' sensibili, sia eterni, sia soggetti a generazione e corruzione, quando nè son loro cause di nessun movimento e mutazione, nè giovano punto alla scienza delle altre cose (giacchè non ne sono essenza; altrimenti, sarebbero in esse): nè per ultimo all'essere, poichè pure non esistono dentro a' loro partecipanti.

8. - Forse potrebbe parere che siano cause nella maniera che il bianco mescolato è causa del bianco; se non che questo concetto, che esprime Anassagora per il primo, e poi Eudosso e certi altri, crolla con una strappata: che è facile d'ammassargli contro obbiezioni molte ed ab assurdo56.

9. - Le altre cose, dunque, non possono essere per via delle specie proprio in nessuno di quei modi che s'usa dire.

E dire che le sono esemplari e l'altre cose ne partecipano, è un parlare in aria, e far metafore poetiche: quale sarà mai quest'operante che riguarda all'idee?

10. - Qualunque cosa, poi, può ed essere e venir simile a qualunque altra, senza essere ritratta a sua immagine: di maniera che ci essendo e non ci essendo Socrate, potrebbe uno venir come Socrate. Nè fa divario che il Socrate sia eterno (V).

11. - E ci sarà poi parecchi esemplari e perciò specie del medesimo: l'uomo, verbigrazia, avrà per esemplari l'animale e il bipede, ed, insieme, anche l'uomo per sè⁵⁷.

12. - E per giunta, ci saranno esemplari non solo delle cose sensibili, le specie; ma ancora delle stesse idee. Il genere, verbigrazia, sarà esemplare in quanto genere, delle specie sue; di maniera che una cosa stessa sarà a un tempo esemplare ed immagine⁵⁸.

13. - Di più, pare davvero impossibile, [B.] che l'essenza stia in disparte da ciò di cui è essenza: come mai dunque, le idee, che son pure essenze delle cose, ne starebbero in disparte?

14. - E pure nel Fedone si dice, che le specie son cause e dell'essere e del generarsi⁵⁹; quantunque, da una parte, anche essendoci le specie, non perciò si generano le cose che ne partecipano se non ci sia il movente, e dall'altra, parecchie altre cose si generano, una casa, per esempio, ed un anello, delle quali non diciamo che ci sia specie: di maniera ch'è manifesto, che potrebbero anche quelle altre cose ed essere e generarsi per cause conformi a quelle, per cui si generano le ultime allegate.

15. - Inoltre se le specie son numeri, come saranno mai cause?

Forse, per via, che gli enti sono parimenti de' numeri, e un tal numero, per esempio, è uomo, un tal altro Socrate, e un tal altro Callia? E perchè mai quelli son cagione a questi? Di certo, che gli uni siano eterni, gli altri no, non ci fa nulla⁶⁰.

Se invece per via che queste cose di quaggiù sono, come un accordo, proporzioni di numeri, allora, di sicuro, ci dovrà pur essere qualcosa che sia il soggetto delle proporzioni. Ora, se questo qualcosa di soggetto, se la materia c'è, i numeri stessi saranno anche loro proporzioni di cosa diversa con diversa. Voglio dire, se Callia è proporzione in numeri di fuoco e terra ed acqua ed aria, anche l'idea-numero sarà proporzione di parecchie materie diverse; e l'uomo per sè, faccia poi o non faccia un numero, sarà sempre proporzione in numeri, e non numero per essenza. Non ci saranno dunque numeri di sorta⁶¹ (X).

16. - Di più, di molti numeri si fa un numero; ma come di molte specie una specie?

17. - Direte che il numero unico, il diecimila per esempio, si compone cogli elementi del numero? Ebbene, che relazione avranno le monadi?⁶²

Che se son della stessa specie verranno fuori di molti assurdi⁶³; e punto meno se non sono della stessa specie, e si fan diverse tanto l'una dall'altra: giacchè in che mai differirebbero, impassibili come sono?⁶⁴. Son davvero concetti nè plausibili nè coerenti.

18. - Aggiungi⁶⁵ ch'è necessario di ammannire un altro genere di numero, che sia l'oggetto dell'aritmetica e di tutte quelle entità, che taluni chiamano le intermedie: ora, come e da quali principii saranno; o perchè saranno intermedie tra le cose di qui e le idee? (Y).

19. - Ancora, le monadi contenute nella diade verranno ciascuna da una diade anteriore: che [P. 922 A.] è impossibile⁶⁶.

20. - Ancora, come mai tutto il numero insieme sarebbe uno?⁶⁷.

21. - Aggiungi al detto finora, che se le monadi sono differenti, si doveva tenere il linguaggio di coloro i quali ammettono quattro o due elementi: di fatto, tutti questi non fanno elemento il comune, ma il fuoco o la terra, abbiano o no qualcosa di comune, il corpo. Ora, invece si parla come se l'Uno fosse un composto simile, a modo d'acqua o di fuoco; ma se così, i numeri non saranno essenze. Se non si tocca con mano, che se c'è un uno

per sè ed è principio, l'uno s'intende in più maniere, sarebbe impossibile altrimenti⁶⁸.

22. - Quando poi vogliamo ridurre l'essenza a' principii, facciamo le lunghezze dal lungo e corto (una forma del piccolo e grande), e la superficie dal largo e stretto, e il corpo dall'alto e basso⁶⁹.

Quantunque, a questo modo come mai potrebbe avere o la superficie una linea, o il solido una linea ed una superficie? Di fatto, altro genere è il largo e stretto, ed altro l'alto e basso. Perciò come il numero non sta in questi perchè il molto e poco è genere diverso da loro, così, evidentemente, verun altro de' generi superiori non starà mai negl'inferiori⁷⁰. Nè si può dire che il largo sia genere del profondo: il corpo, in tal caso, sarebbe una superficie⁷¹.

23. - Oltre di ciò, di che mai si faranno e donde vi si introdurranno i punti? Con questi punti, Platone talora s'acciuffava, come essendo un domma geometrico, e chiamandogli ora principii di linea, ora e spesso le linee inseparabili. Comunque sia, è più necessario, che un termine l'abbiano: di maniera che con la stessa ragione che c'è linea, c'è punto.

24. - Ma in somma, la filosofia cerca la causa delle cose che si percepiscono: o noi abbiamo messo questo da canto (di fatto non diciamo nulla della causa donde viene il mutamento), e figurandoci d'esprimere l'essenza di quelle cose, diciamo bensì che ci sia dell'altre essenze, ma della maniera nella quale quest'altre siano essenze di quelle, ce ne sbrighiamo con una parola vòta: giacchè il partecipare, e', s'è già detto, non è nulla. E nè anche con quello che vediamo esser causa delle scienze e per cui ogni intelletto ed ogni natura opera, nè anche con questa causa, che pure s'afferma che sia uno de' principii⁷², le specie hanno nulla che fare. Purtroppo, le matematiche son diventate la filosofia per i moderni, quantunque protestino, che non si devono studiare se non in grazia delle altre scienze.

25. - Oltre di che, si direbbe che l'essenza soggiacente [B.] in qualità di materia abbia del matematico, e si predichi e sia piuttosto una differenza dell'essenza e della materia che non una materia: la differenza, voglio dire, del grande e piccolo, appunto come i fisiologi introducono il rado e il

denso, affermando che queste sieno le differenze del soggiacente: di fatto, sono un soverchio ed un difetto⁷³.

26. - E il movimento? Se del grande e piccolo si farà il movimento, si dovranno, di certo, muovere le specie: e se no, donde è venuto mai? Giacchè ne va lo studio stesso e per intero della natura⁷⁴.

27. - Una cosa ancora che pare facile a dimostrare, che tutte le cose ne facciano una, non riesce. In fatti, mediante la loro estrinsecazione⁷⁵ (Z) non diventano tutte le cose una sola, ma, quando non si neghi lor nulla, si trova solamente un certo uno per sè: e neppur questo, se non si conceda loro che ogni universale sia genere: il che, in parecchi casi, non si può⁷⁶.

28. - E neppure delle lunghezze e delle superficie e de' solidi che allogano dopo i numeri, sanno render nessuna ragione nè del come sono o potranno essere, nè del valore che abbiano. In fatti, non possono essere nè le specie (giacchè non son numeri), nè gl'intermedii (giacchè questi sono entità matematiche), nè i corruttibili; perciò questo genere di cose parrebbe un altro diverso, un quarto genere⁷⁷.

29. - In somma, cercare gli elementi degli enti, i quali pure si dicono in più sensi, senza distinguerli, è un non volerli trovare, soprattutto quando appunto si cerchi da quali elementi risultino. Di certo, non c'è verso d'appurare da quali elementi risulti il fare ed il patire o il diritto, ma, se pure, si può di sole l'essenze: di maniera che non è il vero, che degli enti tutti si cerchi o si creda di avere gli elementi⁷⁸.

30. - E come si potrebbe mai imparare gli elementi di tutte le cose? Di fatto, è evidente, ch'e' si dovrebbe poter essere già stato avanti senza conoscer nulla. Giacchè chi impara sia geometria, sia qualunque altra disciplina, può già sapere altre cose, senza che pure prenosca nessuna di quelle, che quella scienza tratta e che sta per dovere imparare. Di maniera, che se ci fosse, come alcuni dicono, una scienza di tutte le cose, quello che l'impara dovrebbe essere stato un tratto senza conoscer nulla. Eppure non s'impara, senza che o tutte o alcune proposizioni non siano precognite; sia che si proceda per dimostrazione, sia per definizioni (giacchè bisogna che si prenoscano i termini, da' quali risulta la definizione), sia, parimente, per induzione. Che se poi questa scienza ci fosse innata per avventura, gran

cosa davvero, che non [p.993 A.] ci accorgessimo di avere la più eccellente di tutte.

31. - Di più, come si potrà conoscere di che siano gli enti, e come sarà mai chiaro⁷⁹? C'è il suo nodo anche qui, potrebbe quistionarsene, come d'alcune sillabe: alcuni, per esempio, dicono che lo za si componga dell's, del d, e dell'a, alcuni ne fanno un suono diverso, e punto uno dei noti.⁸⁰

32. - Inoltre, le cose, che sono sensibili, come si potrebbe conoscerle senza averne la sensazione? Eppure di certo, si dovrebbe, se sono appunto quelli (AA) gli elementi da cui, come le sillabe composte da' loro, si deriva ogni cosa.

Capo Decimo

Riassunto delle critiche fatte alle precedenti filosofie

1. - Adunque risulta chiaramente anche dalle [A.11] cose dette prima, che tutti cercano le cause discorse ne' libri naturali, e che non si potrebbe fuori di queste trovarne dell'altre. Pure, si vede ora, le han trattate confusamente; e sotto un aspetto sono state discorse tutte, sotto un altro nessuna.

2. - Di fatto, la filosofia primitiva pare che balbetti d'ogni cosa, come giovane e rozza ch'era su que' primordii. Empedocle, per esempio, dice perfino, che l'osso sia per il concetto: ebbene, questo è appunto la quiddità e l'essenza della cosa.

Ora, è necessario, che o ci sia parimenti il concetto della carne e di ciascun'altra cosa o di nulla; giacchè per esso sarà e la carne e l'osso e ciascun'altra cosa, e non per la materia che chiama fuoco e terra ed acqua ed aere. Se non che tutto questo, se altri gliel avesse detto, l'avrebbe necessariamente accettato: pure, lui non l'ha saputo spiegare.

3. - Ma questi son punti messi già in chiaro più su; ora facciamo di percorrere, le quistioni, che potrebbero suscitare: forse il venirne a capo ci gioverà a sbrigarci di poi da altre quistioni successive.

NOTE AL LIBRO PRIMO

(A) Queste ultime parole del periodo che seguono il verso di Simonide, sono una obbiezione di Aristotile o continuano a dare il sentimento del poeta? L'Argiropulo, seguendo Alessandro Afrodisio (nella trad. del Sepulv. p. 4 verso Bekk. p. 529) le ha intese per un'obbiezione: il Bessarione, non discostandosi dall'antica traduzione latina (il cui senso è accertato dall'interpretazione di S. Tommaso, p. 5 r. D. ecc), le ha intese come una continuazione del sentimento di Simonide. Il primo è seguito da' signori Pierron e Zévort (che citerò quindi innanzi colle iniziali PZ); il secondo dal Cousin e dall'Hengstenberg. Il testo, senza fallo, favorisce più l'interpretazione del Bessarione, quantunque non si possa dire che escluda affatto l'altra. Se non che il dubbio è sciolto dall'esame accurato del carme di Simonide a cui qui si riferisce Aristotile, e di cui restano frammenti, sufficienti al bisogno nostro, nel Protagora di Platone. Quivi Simonide si oppone a un detto di Pitacco: ? , difficil cosa è l'esser buono, sostenendo lui che sia piuttosto impossibile, che si deva ascrivere solo a Dio il privilegio di questa bontà stabile e sicura della quale si può dire che sia: che all'uomo è già difficile a diventar buono, e che a lui basta, se uno non sia cattivo, o non disabile troppo o conosca, uomo intero, la giustizia salvatrice delle città: , ' , ' ? , ? . ? . ? . Plat. Prot. 346 c. Bergk. Poetae Lyrici Graeci, p. 745). È chiaro dunque, che Aristotile, con quella libertà con cui gli antichi trattavano le citazioni, trae alla scienza quello che Simonide dice della virtù, e che, dopo averne citate alcune parole: - ? ' ? , - continua a darne solo il senso in quello che segue. L'errore d'Alessandro Afrodisio è proceduto dal paragone troppo frettoloso di questo luogo con uno degli Eth. Nic. X. Bekk. p. 1177, dove Aristotile, parlando della vita speculativa, consente che sia divina, ma vuole non per tanto, che si deva seguire, e lasciar dire coloro che ammoniscono l'uomo ad aver umani disegni, il mortale a far da mortale: anzi, dice lui, bisogna «che l'uomo s'immortalizzi quanto più sa e può, e faccia il poter suo per vivere secondo quello che ha di meglio in sè: giacchè s'egli è piccolo di mole, di potenza e di pregio avanza a gran pezza ogni cosa». Certo, queste parole nobilissime possono servire di risposta a quelle

di Simonide: ma gli è evidente, che il luogo degli Etici, che non si riferisce ad esse, ma bensì a un motto, non si sa se di Teognide o di Solone (Eustr. in Moral. Arist. ad h. l. p. 526), o d'Epicarmo (Zell. Comment. p. 458), passato in proverbio ed usato variamente (Arist. Rhet. 11, 21 Bekk p. 1394 b. 24. Pind. Isthm. V. 20. Eurip. Bacch. allegato dal Camerario e altrove e altrimenti in Zell. l. c. e Mitscherlich. ad Hor. Carm. IV. 7, 7), non si può punto usare immediatamente per l'interpretazione del presente luogo dei Metafisici. Aristotele qui non obbietta a Simonide: ma rigetta la sua testimonianza e quella degli altri, dichiarandoli poi, nel seguente paragrafo, incompetenti. Del resto, le parole nell'interpretazione dell'Afrodisio non potrebbero dare se non questo senso: Pure sconviene all'uomo di non tentare una scienza proporzionata a lui. Che sarebbe una petizion di principio e perciò una risposta insulsa quistionandosi appunto se gli sia proporzionata.

(B) il Cous. traduce: «Dieu est reconnu de tout le monde comme le principe des causes». Ha con sè PZ: ma contro di sè il Bess., l'Agriop., l'Hengst., e quel che è peggio, il testo, la storia della filosofia e la dottrina d'Aristotile. Nè quella nè questa s'accorderebbero in questa sentenza: tanto che se il testo la desse, bisognerebbe correggerlo. A. A. non è ben chiaro (Be. p. 530. Sep. p. 5. v.): Ascl., (Be. ibid) non ha nulla.

(C) , ? , ? , .

Bekk p. 383 v. 12, 18. PZ. hanno fatta una lunga nota per voler tradurre altrimenti. Non gl'imiterò: giacchè l'autorità dell'Argiropulo e del vecchio traduttore latino, seguito da S. Tommaso, a' quali si conformano, non può contendere con quella concorde dell'Afrodisio, dell'Asclepio, dell'Annotatore marg. del Laurenziano e degli altri traduttori e commentatori che fanno con me. Non per questo m'accordo io del tutto col Bess., col Cousin, coll'Hengst., in quanto alla costruzione della frase. Non hanno badato, mi pare, che l'inciso: ? - non fa punto seguito a tutto il resto del periodo: , ? . ? . ? . Se dovesse far seguito, si dovrebbe scrivere ? . ? . ? . Perciò sottintendo : e costruisco: ? (passano per meraviglia) ? . ? . ? . E stamperei tutto il periodo così... , ? , , (. . .) . ? . ? . Ho affatto con me la nota marg. del cod. Laur. , .

(D) Il proverbio è, : meglio la seconda volta. Vedi A. A. Ascl. Bekk. P. 530, Br. p. 13.

(E) Tutto questo fa un periodo solo, assai intricato nel greco, punteggiato male dal Bekker (983 a. 24 b. 3), e bene dal Bonitz. (Observ. p. 34). In italiano non poteva restare così d'un pezzo ed è bisognato spezzarlo. Pure, darò qui un'altra traduzione della seconda sua parte, più prossima al testo, perchè mi pare che agevolerà il lettore a capire lo stile d'Aristotele, e a fargli meglio scusare il modo sommario con cui qui scorre su un punto di tanto rilievo. «Ora, che causa si dica in quattro sensi, e che una causa si dica che sia l'essenza e la quiddità (il perchè in fatti si riduce da ultimo al concetto, e il perchè primo è causa e principio, e l'altra causa sia la materia ed il soggetto, la terza quella donde è il principio del movimento, la quarta la causa contrapposta alla precedente, il fine per cui ed il bene (chè questa è il termine d'ogni generazione e movimento), che, voglio dire, sien queste le cause e così, s'è studiato abbastanza nei libri della natura etc.».

(F) È una lode o un biasimo questo venir dopo co' fatti, che risponde per l'appunto alla frase greca , e ne mantiene felicemente tutta l'ambiguità? Venir co' fatti dopo un altro nella scienza quando gli s'è anteriore di tempo, può valere e che si sia visto più di lui e che si sia visto meno. Gli scolasti greci, ce ci rimangono, (Bekk. p. 534 Br. p. 19 vedi PZ. p. 233) sono tutti d'accordo, che Aristotile qui preponga Empedocle ad Anassagora: e A. A. ne reca in prova che Aristotile altrove (Phys. I, 4, p. 188, I, b. p. 189 de Coelo III, 4 p. 302: concordano, Siriano, Simplicio, Filopono e gli altri secondo Karsten Empedocl. p. 334) vuole che abbia fatto meglio Empedocle ad ammettere solo quattro principii che Anassagora ad ammetterne infiniti. È dunque indubitabile che in questo punto Aristotile prepone il primo al secondo. Ma come altrove magnifica assai Anassagora (Met. I, 3, p. 984 b. 17. Ibid. 8 p. 989, b. 19) e lo prepone ad Empedocle, è evidente che quel giudizio si deve restringere a questo punto del numero di principii. Avrei potuto agevolmente far più precisa la frase che nel greco: ma m'è paruto meglio lasciarla ugualmente incerta. Ad ogni modo l'interpretazione singolare del Cousin (Anass. qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivait après lui), non è certo da approvare. Chi vuol vedere, come l'Hegel tratti leggermente i testi, riscontri a pag. 335 della sua storia della filosofia; che pure è un gran libro.

(G) Il testo Bekkeriano, conforme all'antiche edizioni e traduzioni dell'Argir. e del Bess., legge così l'ultima parte di questo periodo: (?) ? . p.

Come ognun vede, io ho tralasciato la parentesi e le ultime quattro parole, seguendo l'autorità d'un codice Laurenziano (Ab), e in parte, quanto alla parentesi, anche quella d'uno dei Parigini (Fb). Così ha fatto il Brandis e dietro di lui il Cousin e l'Hengstenberg. In vero, sono evidenti interpolazioni, di cui si rintraccia la origine negli scolasti. Volendosi rendere conto della forma della frase Aristotelica e della distinzione - ? - si attennero a due vie. Gli uni ci scorsero la differenza che passava dagli Ionici agli Eleatici, e l'indicarono esplicitamente ne' loro scolii o ne' margini colle parole della parentesi e le ultime del periodo. Gli altri, invece, ci videro una indicazione più netta, voluta fare a posta, delle varie specie di mutazione, l'alterazione e la traslazione per mostrar meglio, più vivamente e scolpitamente l'assurdità dell'opinione che s'esponeva; costoro fecero altri scolii e notarono altrimenti. Che sia così, ce l'attestano Asclepio ed Alessandro Afrodisio (p. 535). Il primo, interpretando nel primo modo, ha nel suo scolio appunto la parentesi: . Il secondo, uomo d'altro peso che non Asclepio, interpreta al secondo modo; ed ha invece quest'altra parentesi allo stesso luogo: , , ? : quoniam hae mutationes etsi non sunt motus, fiunt tamen dum aliqua moventur (Sep. p. 7.): perchè queste mutazioni, quantunque non siano moti esse stesse, pure si fanno col movimento. Non mi meraviglierei, se si trovasse dei codici che avessero un testo con quest'altra parentesi invece di quella che si trova ora. Che poi le quattro ultime parole siano state aggiunte dopo la parentesi e ne dipendano, non ammette dubbio. Inoltre, che non si deva neppure accettare l'interpretazione che ha dato luogo alla presente parentesi, mi par chiaro. 1° Non si può dire che, secondo gli Ionici, la natura intesa come il soggetto unico, non si muova in quanto alla generazione e corruzione; anzi appunto sotto questo rispetto si muove quantunque il moto non penetri nè faccia passeggiare l'essenza stessa del soggetto. 2° Non si può dire che sia propria agli Eleatici la sola negazione del moto di traslazione, negando essi del pari agli ionici, appunto che l'uno sia esso stesso il soggetto dei moti d'alterazione, e che questi moti, come credevano Talete e gli altri Ionici da Eraclito in fuori, avessero la stessa realtà dell'Uno e ci si facessero. - Aristotile parla degli Ionici antichi nel periodo precedente, ed ascrive loro di non avere, non ch'altro, vista la difficoltà: e in questo periodo parla degli Eleatici, contrapponendogli agli

Ionici, per avere loro vista la difficoltà, ma chiuso subito gli occhi per poter dire che non la vedessero.

(H) Il capo comincia a pochi versi più giù nell'edizione Bekkeriana; appunto dove ho notato il IV sul margine. È evidente perchè io abbia preferito di cominciarlo qui. Qui comincia davvero un altro punto della ricerca storica. Che al luogo dove un altro capo comincia ne' codici ed in parte delle edizioni e traduzioni non ricominci davvero un altro senso, è attestato dalla stessa ed. Bekk. che segna sul margine il num. 4, ma non fa un capoverso. Il Cousin fa un solo dei capi 3 e 4; si potrebbe: ma ho preferito di non imitarlo per lasciare intatto l'usato numero dei capi del Primo della Metafisica.

(I) ?. p. 984 b. 20 seg. Non dubito che si deva costruir così: . . . ? . . ? . ?. Le ragioni grammaticali e filosofiche mi paiono così copiose e chiare, che non credo che valga la pena di spicciarle: quantunque nessuno dei traduttori si accordi del tutto con me. Il Bessarione, però, più dell'Argirolupo. Aless. Afrodisio, inteso bene, mi pare che sostenga questa mia interpretazione. Annota così: , ? . Bekk. 536, b. 33). Dietro questo luogo bisogna correggere il verso 30 e 31 dove si ridice il medesimo: ? . Le parole ? vanno scancellate. Insomma qui Aristotile dice che costoro identificarono la causa finale e la motrice, non la motrice e la materiale; e perciò non concepirono puramente e nettamente e come tale, la finale: anzi la confusero con quella che, in quanto, al suo concetto, l'è contrapposta.

(L) , ?. 985 a. 19. Ho tralasciato le parole , per più ragioni. 1.o Non servono che a chiarire l' : il quale non avrebbe bisogno di nessuna aggiunta per esser chiaro. 2.o Tolgono ogni leggerezza ed urbanità alla frase, che, sgombrata, n'ha tanta. 3.o Non dirò che manchino di nominativo. In uno scrittore come Aristotile, non sarebbe nulla: e quantunque errerebbe di molto chi volesse difendere questa ellissi con quelle di cui si trovano parecchi esempi in Platone e altri scrittori greci (Stallb. ad Plat. Phileb. 20 c.), pure non si potrebbe risponder nulla a chi non la trovasse nè più dura nè più ardita nè diversa di quella che si legge poco oltre p. 987 a. 11, dove manca ?, o di parecchie altre. Ma, di certo, però, anche ammessa l'ellissi, restano poco soddisfacenti. Che vuol dire È evidentemente superfluo e mostra incertezza nel concetto. Anassagora non si trovava a ma' passi quando gli mancava la

causa d'un effetto necessario, ma quando non sapeva spiegare come una qualunque cosa succedesse. 4.o Infine non le hanno il cod. Laurenziano (Ab) e le scancello nel margine il Parigino regio (E). Dagli scolasti non si può trarre nulla di certo: pure parrebbe che non le leggessero. Onde a me pare più convenevole e probabile di tenerle per una nota marginale, e assai frettolosa, interpolata nel testo. Il resto del periodo può restare come sta: pure a me piacerebbe leggere, dietro a due cod. vaticani (Ha T), e allo stesso Parigino (E): , ? . ? . ? .

(M) , ? : 986, b. 6. Chi è assuefatto allo stile d'Aristotile, non troverà difforme dal testo la mia traduzione. Quel periodo si deve intender così: - è la quistione che ci si propone; la risposta comincia da ? e finisce ad due versi più giù. Il nominativo di è e si sottintende o qualcosa di simile: etc. I contrarii non sono così chiaramente notomizzati ch'e' si possa risponder netto: ma paiono etc. Così s'ha un senso ragionevole. Perchè sta bene che Aristotile pretenda trovare tali contrassegni nelle coppie Pitagoree, che si possa riconoscere quale concetto di causa includono: ma mi parrebbe ridicolo, e non conforme al modo suo nè qui nè altrove, ch'egli pretendesse da' Pitagorei che gli avessero belle e ridotte quelle coppie e ciascuno de' loro membri ad una delle sue quattro cause. Ora, appunto questo dimanderebbe, secondo la traduzione del Bessarione, seguita da' moderni. Eccola in Cousin: «Comment est-il possible de les ramener à ceux que nous avons posés, c'est ce qu'eux mêmes n'articulent pas chairement?». Ora, vedete se Aristotile dovesse pretendere che i Pitagorei gli avessero spiegato per punto e per virgola, la possibilità di ridurre i lor principii ai suoi? Ales. Afrod. Bek. p. 543 b. 12 seg. si accorda colla mia interpretazione, e così Argiropulo che lo segue nella traduzione della Metafisica. (Sep. p. 9, v.).

(N) 987 Bekk. a. 10. Varia in due punti essenziali la lezione dei codici di queste parole. Un Laurenziano (Ab), un Parigino (Tb), ed il Parigino regio (E) leggono ? in luogo di ; il Parigino regio (E), un Laurenziano (S), un Vaticano (T), un Marciano (Bb), ed un altro Laurenziano (Cb) leggono ?.

Per cominciare da questa seconda varietà, io credo che non ostante l'autorità d'Al. Afrod. (p. 546), e degli editori e dei traduttori, bisogni preferirla all'antica lezione. Il concetto del periodo lo richiede. Aristotile vuol mostrare qui la differenza principale che corre dagli Italici agli Ionici.

Perciò raccoglie questi ultimi sotto una veduta unica, per poterle contrapporre la veduta Italica. Nel periodo presente parla degli Ionici: nel seguente degli Italici. La peculiarità degli Italici, dice, che sia stata la concezione astratta de' principii; l'aver fatto sussistere i loro principii astratti per sè, non in una natura diversa, che servisse loro come di sostrato; e in conseguenza, avuta occasione di tentare la causa ideale, cercando il concetto della cosa e la sua definizione. A queste due proprietà degli Italici bisognerebbe che nel periodo presente ne fossero contrapposte due degli Ionici. E appunto le due sono l'aver speculato, cioè con più misura, con meno ardire e con maggior conformità al senso volgare: e il non esser usciti da certe cause che furono le stesse per tutti, quantunque alcuni n'usassero distintamente una sola, gli altri tutte e due etc.: questo secondo carattere dovrebbe essere dinotato dal ?. È perciò già evidente che se si vuole espresso davvero, bisognerà leggere ?. E si trova ancor più necessario comparando il resto del periodo: ? , . ? . ?. Se Aristotele avesse l'abitudine di scrivere tutto quello che vuol dire, avrebbe scritto qui - ? , ? . ? . ?. Come ripeteva qui il detto nel periodo precedente, e che metteva un membro dell'opposizione ha creduto che si potesse agevolmente sottintendere l'altro; uso, del resto, non senza esempio tra gli scrittori Greci (vedi Plat. Phil. 40. E. dove manca ; ed ibid. 16. C. dove, secondo me, manca trad. Ital. p. 92). Comunque sia, il che indica qui ciò che c'è di differenziante tra gli Ionici, dev'essere per forza preceduto dall'indicazione di ciò che hanno di identico: che è il cadere nelle stesse cause. Si deve perciò leggere ? . - In quanto al o al Al. Afrod. p. 546, a. riporta la lezione , che accetta, ed un'altra , che rigetta. Ascl. p. 547 a. ha , quantunque dalla parafrasi parrebbe che sia corso errore e che bisogni leggere Del resto, mi pare più importante l'intendere una lezione qualunque che di variarla. Al. Afrod. ed Ascl. escludono il senso ? che alcuni davano a : perchè i Pitagorei, secondo Aristotile stesso, non s'espressero più chiaro. Al Afrod. poi spiega l'? per ? : avrebbero parlato più unitamente, a detta sua, perchè si son serviti di una sola causa. Ora, questa stessa interpretazione, che sarebbe l'unica possibile di questa lezione, mi fa tenere la lezione per falsa, quantunque non si potrebbe non accettarla quando si volesse continuare a leggere più oltre - ?. In fatti, leggendo ,il avrebbe una ragione; ma solamente mancherebbe nella descrizione degli Ionici l'indicazione d'un qualunque carattere per il quale si potessero contrapporre agli Italici. Di certo, a' tempi di A. A. e di Ascl. o meglio ne' loro manoscritti, non si leggeva nè , nè .: ma è, d'altra parte, evidente che i

copisti di que' codici, da' quali noi ricaviamo ora il commentario d'A. A. leggevano nei testi d'Aristotele e non , avendo data la prima lezione, dove l'interpretazione d'A. A. si riferisce senza nessun dubbio alla seconda non ostante l'esclusione esplicita e patente che A. A. fa del . Siamo adunque liberi di scegliere . o . o piuttosto che . o . Io preferisco l'una delle due prime lezioni, perchè solo da una di quelle si può ritrarre quel carattere nel concetto Ionico della causa, che si possa ragionevolmente contrapporre all'Italico. E quale è? Saremmo imbrogliati, se Aristotile stesso più giù 989 b 29, non dicesse che i Pitagorei usano delle cause e degli elementi , dove vedi gli scol. p. 558 b. seg. Il e il valgono qui appunto il contrario; indicano negli Ionici la qualità opposta a quella che è ascritta ai Pitagorei coll'; e però vale più rimessamente, meno speculativamente, meno discosto da' sensibili e dal senso volgare. Preferisco poi il letto dal Bessarione e dall'antico trad. lat. (mediocrius): il ha l'aria di una prima interpretazione. Direi questa l'istoria del testo. S'è scritto da Aristotile . e ?. Dal margine è passato poi nel testo lo scolio . Tralasciando d'altra parte in alcuni manoscritti il tra ed ?, e mancando così un riscontro al , s'è letto, per dargliene uno, in luogo di . , parola ignota ad Alessandro, è una storpiatura. Un altro scolio marginale al , passato in altri testi, è il d'Ascl. col quale la sua parafrasi non ha che fare. Chi l'aveva messo in quel testo, che aveva davanti il copista d'Asclepio, applicava la prima parte di questo nostro periodo agli Eleatici, de' quali soli potrebbe aver voluto dire che avessero un principio stabile. Che l'interpretazione di questo introduttore del . fosse sbagliatissima, non ci vuole prova.

(O) ? . p. 987. Il Trendelenburg (De ideis, p. 32) ha parecchie buone osservazioni sopra questo luogo, ma in parte erronee per non aver potuto leggere nel testo Greco, pubblicato dopo il suo scritto, il commentario d'Al. Afrod. PZ. e Cousin l'hanno poi letto in gran fretta e spropositato. Lasciamo stare gli altri, per non sprecare il tempo; ed attingiamo alle fonti. La lezione data più su è quella del testo Bekkeriano e Brandisiano, conforme a tre codici, e seguita dall'antico traduttore latino e dall'Hengest.: la lezione di tutti gli altri codici e delle antiche edizioni del Bessar. e dell'Argiropulo è diversa; aggiunge e legge .

Ora, quale delle due lezioni si deve preferire? La quistione è paruta di rilievo, perchè il Brandis ha intesa male le lezione preferita da lui, e n'ha

fatto risultare un senso falso, e perciò il Trendelenburg ha avuto ragione di opporglisi. L'Hengstenberg in fatti dietro i consigli del Brandis e forse per non aver letto tutto lo scolio di Al. Afrod. aveva tradotto così: indem der Theilnahme nach das mannigfaltige sei, das mit den Ideen gleiche Benennug habe (p. 16): giacchè il molteplice che ha lo stesso nome dell'idee, sia per loro partecipazione. Ora, così si toglieva a ? quel senso preciso che ha e conserva in Aristotile. , . . - , ?. Cat. 1. - Si dicono omonime (equivoche) le cose di cui il nome è lo stesso, ma dietro al nome è diverso il concetto dell'essenza. Si dicono invece sinonime (univoche) quelle delle quali ed è identico il nome, ed è comune, dietro al nome, il concetto dell'essenza. E che quest'uso sia costante, è dimostrato dagli esempi raccolti da Trendelenburg (l. cit.) a' quali agevolmente se ne potrebbe aggiungere altri. Adunque, se si dovesse seguire in questo luogo l'interpretazione dell'Hengstenberg, bisognerebbe intendere che per mezzo della partecipazione dell'idee un molteplice sia non equivoco, ma univoco coll'idea, che abbia cioè non solo lo stesso loro nome, ma ancora la stessa loro essenza. Ora, si può dubitare con Al. Afrod. se Platone tenga solo per equivoci, o anche per univoci i sensibili coll'idee, nè la questione sarebbe risolta da quel luogo del Timeo (52 A.), dove Platone chiama le idee omonime (equivoche) coi sensibili, perchè resterebbe a mostrare che l'uso e il senso dell'omonimo sia lo stesso e così costante in Platone che in Aristotile: e davvero non è (Bon. Met. p. 90). È però fuori di dubbio, che Aristotile intende così la dottrina Platonica: crede, voglio dire, le idee equivoche colle cose (Met. I. 9.990 b. 6), e sole queste univoche tra sè, quando si raccolgono sotto una sola idea partecipata. E a intenderla così, non vo' dire se bene o male, era aiutato e da quel luogo del Timeo, e da quel suo concepire la propria dottrina in opposizione alla Platonica. Ora, per lui l'universale era ?, non era equivoco ma univoco colle cose (Analyt. post. I. 11 p. 77 a. 9). Se però la lez. del Brandis richiedesse che qui Aristotile chiami le idee Platoniche univoche colle cose, ed escluda che siano, come davvero sono secondo lui, equivoche, la lezione sarebbe falsa. Ma appunto questo non è necessario, e in prova, ci bisogna esaminare il commento dell'Afrodisio, così poco letto e franteso tanto. Egli dice che si può dare parecchie interpretazioni delle parole - ? - che determinano quali sieno - ? - i molti, che sono per partecipazione dell'idea. La prima sarebbe, che partecipano colle idee solo quei molti che hanno dell'idee univoche con loro, giacchè non c'è idee di tutti i sensibili: in fatti, i Platonici non

ammettono idee de' relativi, nè di cose contro a natura e neppure de' mali. Un'altra sarebbe d'intendere i molti per i sensibili, quasi volesse dire, i molti ed i sensibili sono per partecipazione di quelle idee, con cui sono univoci: giacchè gli uomini sono per partecipazione dell'uomo ed i cavalli del cavallo. Queste due interpretazioni suppongono un uso poco esatto della parola ?, univoco e perciò sono da rigettare. Viene la terza su cui non cade nessuna obiezione: i molti sono per partecipazione dell'idee, que' molti, s'intende che siano sinonimi (univoci) tra di loro: giacchè i molti univoci tra sè hanno l'essere per partecipazione d'un'idea sola. I sensibili, di fatto, non partecipano tutti d'una sola ed identica idea, ma soli quelli che sono d'una stessa specie ed univoci tra di sè. Ora, Aristotile non potrebbe mai aver detto esponendo la dottrina Platonica, che i sensibili siano sinonimi colle idee, quando Platone, comunque l'intenda, dice pure lui stesso che le idee sono omonime colle cose che si fanno a loro immagine. Questa interpretazione par la preferita da Alessandro, e quella su cui si ferma, benchè continui qui emettendo quel dubbio, già riferito, sul senso dell'equivocità in Platone. Ora, questa terza interpretazione è appunto quella sola che si possa ricavare dalla volgata - ? - e che, eccetto in una parte che passo ad esaminare, ne ricava il Trendelenburg. La volgata perciò non ha nessun vantaggio sull'altra fuori di questo solo: che presta occasione più agevole a frantendere l'?. In fatti, il Trend. l'ha franteso: peggio il Cousin e peggio il PZ. Hanno creduto che l'?, qui, ammesso l', possa solamente essere copula, e non verbo sostantivo: e perciò hanno cavato questo senso: - i molti univoci tra sè sono equivoci coll'idee per il parteciparvi che fanno: e, per dirla col Cousin, toutes les choses d'une même classe tiennent leur nom commun des idées, en vertu de leur participation avec elles. Ora, s'è visto da Al. Afrod. che quantunque si variava sopra altri punti dagl'interpreti greci, s'era d'accordo nell'intendere l'? sostantivamente. E chi considera accuratamente il testo, non avrebbe bisogno di quest'accordo per persuadersene. Aristotile ha detto che Platone sosteneva che i sensibili fossero al di fuori delle idee, e si denominassero tutti da queste; qui dà la ragione di amendue i punti della dottrina: e dice che erano al di fuori delle idee, perchè erano per partecipazione di esse, e ne ricevevano il nome, perchè ciascun gruppo di sensibili univoci tra sè è equivoco coll'idee. Se nel testo mancasse, non ne risulterebbe altro, se non che Aristotile darebbe qui più implicitamente, che non apparrebbe dalla volgata, la ragione del secondo punto: e non meriterebbe biasimo essendo davvero contenuta nella

ragione del primo. Chi mi dice, che le cose sono perchè partecipano delle idee, dice ad un tempo, perchè ne ricevano il nome. Pigliando l'? per copula si avrebbe invece nella lez. volgata solo la ragione del secondo punto, di quello cioè, che ha minor rilievo, e da cui non si può indurre la ragione del primo non risultando dall'avere le cose il nome dalle idee, che ne abbiano l'essere. Oltre di che, questa stessa ragione sarebbe data male: essendo che - e qui si badi - la equivocità od univocità delle idee colle cose non dipende dalla partecipazione delle cose alle idee, ma bensì da un'altra fonte, dalla considerazione propria intrinseca di queste e di quelle. Mi spiego meglio. Le cose partecipano alle idee: sta bene; ma questo spiega perchè n'hanno il nome: ma non varrà già a farci sapere, se siano univoche o equivoche con quelle, ma solo se mi si permette la parola, che sono communivoche. Di maniera che, Aristotile deve aggiunger di suo, se vuole che noi sappiamo, se le sono l'uno o l'altro: e non pretendere di concludercele dalla partecipazione. Nè davvero lo pretende, se s'interpreta, come si deve, il verbo ? sostantivamente. Adunque, la lezione Brandisiana può essere intesa bene, che è a dire non come l'intende il Trend. Il senso dell'una è conforme a quello dell'altra: solo nella volgata è più esplicito. Basterà questo per escluderla? Non mi pare. Le autorità de' codici si bilanciano; quella degli scolasti è per la Brandisiana; l'Afrodisio che si dà tanta pena per interpretarla, non sa punto, che si potesse leggere altrimenti; pure, dallo scolio del cod. regio ricaviamo, che quello scoliaste aveva la volgata avanti agli occhi, giacchè annota come variante la Brandisiana. D'altra parte l' è troppo innestato nel periodo e troppo bene e all'Aristotelica, perchè sia un'interpolazione, e mostra più acume che non suole mostrarne un'interpolazione. Non ha nessun incomodo, anzi s'accorda, ed è in rapporto benissimo con quel che precede. Pure manca in alcuni testi, e la mancanza non porta la necessità d'un'interpretazione erronea. Resta dunque che tutte e due le lezioni siano buone, e che vi si possa riconoscere un caso di quelle varietà che derivano da Aristotile stesso ed argomentano la esistenza di parecchie antiche edizioni, e non di sola quella, da cui si ritraeva l'Afrodisio. Io ho ricevuta la volgata; non l'ho fatto perchè creda l'altra peggiore, ma perchè la volgata dà più netto e spiegato il concetto.

(P) ? 987 a 21. L'Afrodisio (p. 549 v. 18) dice, che il sia un caso appositivo di : ?, ?, ? . Lo Zeller (Plat, stud. p. 235 seg. not.) osserva che per intendere a questo modo dovrebbe leggersi avanti o ' o qualcosa simile. Non par

davvero che sia necessario: Aristotile ha bene altri ardiri che questo. Pure lo Zeller, con questo solo fondamento, rigetta l'interpretazione dell'Afrodisio; e vuole spiegare così: da quei due, per via della lor partecipazione dell'uno, le idee diventano dei numeri. Ora, il senso s'accorda meglio coll'interpretazione d'Afrodisio che colla sua. Qui s'espone quali secondo la filosofia Platonica siano gli elementi delle specie e perciò degli enti. Che c'entra dunque a dire, come le specie diventino numeri? Bisogna dire qualcos'altro e di più rilievo; come le specie siano. Oltre di che, io non so, in che altra maniera si possa dire che si generino le specie secondo la filosofia Platonica, quando s'approprii alla sola generazione dei numeri, o delle specie solo in quanto numeri, il processo che è detto qui: di partecipazione del grande e piccolo all'uno. Nelle specie, e il dice più giù Aristotile esplicitamente, l'uno è essenza, il grande e piccolo materia: come mai dunque, quella partecipazione le farebbe solo diventare di specie numeri, se questa stessa le fa essere specie? Lo Schwegler (Met. III, p. 62) accetta l'interpretazione e le ragioni dello Zeller, ed ammettendo - e bene al parer mio - contro al Trendelenbug (Plat. de id. doct. p. 69) che l' si deva tenere per predicato e non per soggetto, propone di scancellare il avanti ad , per conformarsi e alle leggi grammaticali e all'uso più frequente d'Aristotile; es. (I 9, 999. 6. 10. al.). Il Bonitz (Met. p. 93) che sta per l'Afrodisio, si serve appunto della necessità di questa correzione per rigettare l'interpretazione dello Zeller. Ora, io credo che nè lo Schwegler nè il Bonitz abbiano ragione ad affermare che Aristotile sia costante nel non mettere l'articolo avanti al nome che ha a servire da predicato in questi casi. Ecco un esempio del contrario: III, 995 a. 28. Qui, come in tutti i casi simili, il Bonitz (Obs. p. 51. seg.) vorrebbe levar l'articolo avanti ad ? e , perchè servono da predicato. Se non che i casi son tanti (III. 3. 998 b. 4: XIII, 7 1081 a 7. ? , et al.) che val meglio dire che Aristotile varia. E varia di certo, per il soggetto: ecco un esempio in cui, a picciolissima distanza, ora gli dà ora gli leva l'articolo: ?..... ?'.... (III. 5. 1002. a. 10-12) è predicato per il primo e per il secondo membro: ma questo secondo ha per soggetto senz'articolo, dove il primo ha per soggetto ? coll'articolo. Di fatto, il secondo membro s'ha ad intendere come se fosse scritto: ?' . Ho creduto di dover dire tutto questo per mettere in chiaro l'incostanza di questi usi in Aristotile. Come s'è visto, è un punto di rilievo per la correzione ed interpretazione di parecchi luoghi. In quello dunque che trattiamo, non bisognerebbe emendare, chi volesse seguire l'interpretazione dello Zeller:

quantunque questa non si deva accettare, perchè non conforme nè alla dottrina Platonica com'è esposta da Aristotile, nè al senso di tutto il paragrafo.

(Q) ? , ?. 987 b. 33. s. Queste poche parole hanno difficoltà di diverso genere. Alcune, filosofiche, cadono sopra il senso che si debba dare alla denominazione dei primi numeri. L'Afrodisio (P. 991, 38 seg.) gliene dà due, e lascia scegliere: o sono propriamente i numeri primi, quelli che si misurano con l'unità sola, o i dispari. S. Tommaso (Lez. X g. 13 recto. E) preferisce il primo senso: il Bonitz: (Met. p. 95) gli ammette tutte e due: Pierron e Zévort (p. 239) il secondo. Ma per contrario il Trendelenburg (de id, p. 78), lo Zeller (Plat. Stud. p. 255 seg.), lo Schwegler (Ib. p. 65), e il Biese (Philosophie des Aristotel. 1. 382 not. 1) sostengono con buone ragioni ed esempi che i numeri primi sono gli ideali. Il Brandis (Mus. Rhen. III. p. 574. Gesch. der Philos. II. p. 313 xx.), concilia e crede che sono i numeri ideali dispari; e il Cousin (Rap. p. 152) lo segue. E ci vuole più tempo e tanto piato, e il luogo non è qui, ma ne' Prolegomeni. Qui invece mi basta dire che le ragioni che ha portate il Trendelenburg (op. cit. p. 79 seg.) per intendere l'?, non per il , come vuole l'Afrodisio, ma per il , cioè è dire per intenderlo non nel senso di tipo, ma in quello di materia ricettiva ed improntabile dal tipo, mi son parute buone e salde. Son parute tali anche all'Hengstenberg, al Cousin, ai Pierron e Zévort, allo Schwegler, al Bonitz. Vedi Plat. Tim. 50 c. Theaet., 191 c.

(R) ? . 998. b. 2. Ho ricevuta nel testo l'eccellente correzione del Bonitz (Obs. Crit. p. 112. Met. p. 97), che legge . La volgata davvero non ha senso: ed Alessandro che dice significare principia idearum, quae ad notionem substantialem pertineant, non ad materiam, oblitus videtur ex Aristotelis certe narratione eandem esse et idearum et rerum sensibilibus materiam, cf. ad 6. 987. b. 18 seg., ideoque non posse elementa idearum simpliciter ad formale genus causae referri.

(S) . 989 b. 21. Queste paroline per colpa di quel , che può coi manoscritti e colle stampe ritenersi, o coll'Afrodisio, col Brandis, col Bonitz, e col Cousin levarsi via, soffrono varie interpretazioni. Di quelli che l'hanno ritenuto, il Brandis (nell'indice della Metafisica), il Breier (Anassag. p. 84), lo Sthar (Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1841, Mai, p. 740) e i due Francesi hanno

preso per un mascolino; questi ultimi senza dargli nessun senso (aux philosophes de nos jours), il Brejer e lo Sthar interpretando ? per ; e perciò traducendo, i più recenti che hanno parlato più distintamente e che son più chiari. Ora, questa interpretazione mi pare da rigettare; e non perchè come vuole il Bonitz (Met. p. 104), il non si possa intendere mascolinamente, che mi sembra un'affermazione gratuita, ma perchè, come osserva lo Schwegler (ib. p. 75), non si vede nè si dimostra come ? possa avere quel senso che gli si vuol dare. Altri ritenendo il hanno pigliato il per neutro, e spiegano quello che pare o si crede oggidì. Così il Bessarione e lo Schwegler. A costoro davvero non si può oppor nulla, l'uso del ? in questo senso essendo fuori di dubbio (Anal. pr. I, b. 240. 11. Top. VIII, 5. 159. b. 21. 18. I. 14, 105. b. 1. 2, coll. 104, a 8. Coel. IV. 1 308 a 4. De gener. et corrupt. 1, 325. a 21 in Bonitz e Schwegler). Se non che c'è un altro senso del ?, il quale, quando s'omettesse il , sarebbe qui il più probabile. Si dice ? delle cose che appariscono a' sensi e dell'evidenza che ci si trova, per opposizione all'evidenza che viene dal discorso o dal raziocinio: ? (De An. II. 7. 418. b. 24.: ed Analyt. post. I. 38. 89. a 5: vedi Met. 1. 5. 986. b. 31 e più su b. § 8. 988. a 3. in Bonitz. Met, p. 96). Ora, appunto questo è il senso che dà qui al l'Afrodisio: e tutti quelli che tralasciano il . Quelle paroline dunque possono interpretarsi di queste tre maniere: (col): alle opinioni più ricevute oggidì, o a' filosofi che hanno parlato più spiegatamente: ovvero (senza il): e in maggiore accordo con quello che appare, che si vede. Escludo la prima per la ragione detta: e la terza, perchè quantunque consenta al Bonitz, che ad Aristotile dovesse parere più vicino al vero, chi come lui, distingue in qualche modo la forma della materia, pure non mi parrebbe che questa distinzione sarebbe ben chiamata ?, apparente, cadente sotto ai sensi. Invero, richiede de' raziocinii ad esser fatta, e non è data a un tratto e solo dalla sensazione. Resta dunque la seconda: ed è appunto quella che ho scelta. Potrebbe altri, escogitare una quarta interpretazione: ed è ritenendo il e pigliando per maschile, tradurre: e a' filosofi, che più appaiono, che menano più rumore oggigiorno. L'ho notata per aggiugnere che non sarebbe neppur buona. Difatto 1.o ha già detto, che rassomiglia a' più recenti; 2.o e poi l'espressione avrebbe qualcosa di spregiativo; ora, Aristotile è tra quegli a cui Anassagora, così trasformato, rassomiglierebbe: 3.o per ultimo, l'esposizione di tutta questa trasformazione del sistema d'Anassagora è indirizzata piuttosto a lodarlo che a biasimarlo.

(T) , , 990 b. 6. Nel luogo parallelo del l. XIII 4. 1019 a 2. queste parole sono scritte così: , , . Si vede, che nella maniera di leggerle manca il dopo , e l' dopo ?. Lasciano la prima variante, che importa poco al senso e vediamo della seconda, se valga la pena di accettarla qui. Il Trendelenburg (op. cit. p. 22) per il primo ha comparato i due luoghi e ha tolto di qui l'. Il Bonitz che nell'Obs cit. p. 75 l'aveva seguito, nel commentario alla Metaf. p. 108 si disdice e ritiene l' continuando invece a scancellare solo il tra ed ?, a fine di cavare questo senso: singulorum rerum generum ponuntur ideae cognomines, et praeter substantias etiam reliquorum, quorumcumque multitudo unitate notionis continetur etc. In quanto a' fonti critici, tutte l'edizioni prima della Brandisiana, qui, ed anche questa nel libro XIII, e i manoscritti quasi tutti qui e tutti nel libro XIII omettono l'. Il , poi, da un manoscritto in fuori, e qui e nel libro XIII, è dato da tutti i testi e manoscritti. L'autorità dell'Afrodasio è incerta e dubbia. In quanto a' traduttori, l'ant. traduttore, fin dove si può congetturare, omette il e l': il Bessarione solo l': l'Argiropulo solo il il Cousin, gli altri due Francesi, l'Hengstenberg, lo Schweigler ritengono l'uno e l'altro. In tanta varietà si vede non ci essere altro mezzo per risolversi che badare al senso ed al testo. Ora, mi pare che ne risulti questo. Aristotile ha cominciato per dire: . che? Voglio dire, dopo detto , bisognava spiegare, se si dovesse intendere che ciascuna cosa individuale (che era il senso più ovvio dell') avesse un'idea corrispondente ad essa e solo ad essa. Si vede dunque che questa prima proposizione richiede spiegazione: e che la spiegazione richiesta consiste nel dare una definizione più esatta dell'idea. Di più, con questa altra definizione si doveva render ragione di quello che s'era detto più su; che ci fossero tante idee quante cose e non meno. Anche questa parità asserita del numero delle idee con quello delle cose faceva correre a pensare che, dunque, ogni cosa avesse una sua idea. Conclusione falsa nella quale, per ciò che dell'idea s'era detto fin qui, si cadeva da due lati. A codesto deve ovviare ed ovvia di fatto quel che segue. L'idea, vi si dice, è un ?. Se non che Aristotile ha variato nell'esprimere i due generi di cose molteplici che s'unizzano nell'idea. Ne distingue, di fatto, due: l'uno sono le o essenze sostanziali, singolari: l'altro che non determina, lo chiama senz'altro . Avrebbe potuto, dunque, quando non avesse voluto ometter nulla scrivere: ? , . Se non che è contro all'uso d'Aristotile di sprecar parole: e sarebbe stato contrario alla solennità della formola il non darla sola e netta. Perciò esprimendo nel primo membro dell'inciso il modo d'essere dell'unità ideale (

: sussistenza separata da quelle molteplicità di cui sono unità), e nel secondo membro le molteplicità da natura diversa dall'essenze singolari, ha scritto: .

Che cosa farebbe l' qui? non so vederlo. Potrei dimostrare che non solo conturba, ma guasta il senso, esaminando le traduzioni altrui: ma l'andrebbe troppo per le lunghe. Mi basti aver fatto vedere che non serve a nulla; perchè resti inutile l'interpolarlo nel testo a malgrado di quelle tante autorità critiche che le fanno contro. Che vuol dire ? Il Bonitz (l. c.) dice: le qualità; le affezioni, gli accidenti. Mi pare anche migliore l'interpretazione ch'ho data in nota. sono tutte le entità che vanno sotto il nome di essenze, ma che non sono dei singolari sussistenti. Perciò sono tutte le astrazioni che si fanno sui singolari, e colle quali si formano dei generi e delle specie soprastanti a' singolari sotto vari aspetti e relazioni (Cat. 5 p. 2 a 12, seg.). Il che concesso, resta ancora spiegato, perchè ci fossero tante e più idee che cose, senza che ciascheduna cosa singolare avesse però un'idea corrispondente a lei sola. Oltre di che dall'interpretazione risulta una tal definizione dell'idea, quale è richiesta dalle obbiezioni che seguono: soprattutto da quelle del 4, 10, 11, 12.

(U) , . 990. b. 30. Trascriverò qui una parte della nota (p. 113) del Bonitz nel suo Commentario alla Metafisica: «Si ea argumenta, ait Aristoteles, constanter tenemus, a quibus profectus Plato ideas esse statuit, - ? efficitur ut non substantiarum solum, sed etiam aliarum rerum ponantur ideae; quod quum supra demonstratum sit b. 10-15 (§ 2); per parenthesin in memoriam legentibus revocat b. 24-27: ? - ? (difatto, l'intellezione-simili). Sin autem quaerimus, quid sit necessarium in idearum natura, et quid ipsi idearum auctores de iis statuerint, non esse apparebit ideas nisi substantiarum. Hoc ut comprobet, tamquam fundamentum argumentationis, concessum et probatum ab ipsis Platonis, ponit esse , i. e. hanc esse idearum naturam ut communionem cum iis habeant res sensibiles. Huic autem accedere oportet tamquam alteram ex qua concludat propositionem, quam Aristoteles ut vulgatissimam neque ulli lectori ignotam significare omisit (o meglio, la quale vuol dedurre e si deduce a un tempo dallo stesso ragionamento, come ho mostrato alla nota al §): ideas esse substantias. Iam si participantur ideae, ea participatio, quoniam rebus sensibilibus tribuit ut id sint quod sunt simplex esse debet et substantialis, non accidentalis, h. e.

ideae participantur, quatenus sunt substantiae non quatenus aliud quid, veluti aeternitas iis accidit. (. int. , ? . int. ? , , ? . int. sive ? , i. e. ?).

Questa interpretazione mi pare perfetta, e però l'ho seguita per l'appunto. Solamente credo che il Bonitz, se avesse ben colta quella complicazione e duplicità del ragionamento di Aristotile che ho sviluppata nella nota, non avrebbe creduto necessario di correggere il principio del §. seguente, e leggere non come sta ed ho tradotto, ? (b. 34) - ma - o .

L'emendamento non solo ha l'autorità dei codici, ma anche quella del senso contro di sè. I §. 4 e 5 apparecchiano il sesto. Nel primo si dimostra che e l'idee ed i singolari che partecipano, devono essere essenze; nel secondo si prova da capo: nel terzo, si dimanda se dunque saranno essenze della stessa specie o di diversa, e si cominciano a proporre le obbiezioni che occorrono in ciascun caso. Questa dimanda non si sarebbe potuta fare, se non si fosse dimostrato prima che e l'idee e i singolari sono essenze sostanziali. Aristotile dimostra appunto nel § 4 e 5 che la qualità di essenza ne' singolari implica la qualità d'essenza nelle idee e viceversa.

(V) La punteggiatura di questo paragrafo è stata corretta dal Bonitz. Obs. Crit. p. 79. Le edizioni tutte prima di lui ponevano come le prime del seguente §. le ultime di questo. È pure evidente che l'eternità di Socrate non ha che far nulla colla dimostrazione della molteplicità degli esemplari, che si principia nel §. 11. La punteggiatura adottata dal Bonitz è appoggiata all'autorità dell'Afrodisio 514. b. 11. 575. a. 40 e del Bessarione: e accettata dallo Schwegger (p. 90).

(X) , ? , , ? , ? , ? , ? , ? . 991. 16. 16-21. Alessandro pare che leggesse altrimenti una parte di questo periodo: secondo lui, dopo ? si dovrebbe continuare così: , ? , ? , ? , . ? . ?.. Questa lezione che non avrebbe una difficoltà che ha la nostra, n'avrebbe parecchie poi che la nostra non ha. Di certo, quell'apposizione di ? non fa bel vedere: ed assai meno la ripetizione dell'? - ? - ? . Perciò, come ne' nostri codici non se ne trova traccia, val meglio di lasciarla e di lavorar sulla nostra. Un primo errore, facile a scorgere, è nella punteggiatura; quel comma avanti a , che hanno le edizioni ed il Bessarione e ritengono il Cousin e PZ, fa due danni: leva ogni utilità a queste parole ed un nominativo adatto ad ? . Perciò il Bonitz (Obs. cric, p. 29 Met. p. 112) ha fatto molto bene a proporre di tor di mezzo quel comma.

Resta dunque: $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, $\frac{a}{b} \neq \frac{c}{d}$. Ora, qui non abbiamo peranche nulla: giacchè si possono presentare due interpretazioni di quest'inciso. $\frac{a}{b}$ è un caso appositivo di $\frac{c}{d}$ o $\frac{c}{d}$ è il predicato di $\frac{a}{b}$. Ci è delle obbiezioni per l'una maniera e per l'altra. Chi preferisce la seconda, badi che qui sotto il discorso sta nel distinguere $\frac{a}{b}$ e $\frac{c}{d}$; e l'argomento gira su questo, che se i sensibili son $\frac{a}{b}$, anche le idee devono essere $\frac{a}{b}$ e non $\frac{c}{d}$.

Ora, sia pure che Aristotile scambii talora le due espressioni (Met. XIV. 5, 1092 b. 18. b. 1092 b. 27): di certo, scambiarle qui, osserva bene il Bonitz (Met. I. c.), sarebbe inescusabile. Ora, le scambierebbe di certo, se volendo indurre dall'essere il Callia reale una proposizione, che anche la sua idea deve essere una proposizione, scrivesse invece che deve essere un numero. Perciò per minor male io m'atterrei alla prima maniera: a pigliare, vo' dire per un appositivo di $\frac{a}{b}$. Ma, dice il Bonitz, non si trova esempio di una apposizione simile e l'è dura troppo. A me davvero non pare, quantunque diversa, più dura di quella, che s'è dovuta ammettere più su (v nota P.) ?..... . Quando non si potesse far proprio a meno dell'articolo, del che, in uno scrittore come Aristotele si può dubitare, si scriva $\frac{a}{b}$, $\frac{c}{d}$. Certo questo val meglio che di mettere addirittura quello che ci vorrebbe interpretando della prima maniera: .. Non sono finiti gli impicci. Quello che segue n'ha ancora parecchi: $\frac{a}{b}$, $\frac{c}{d}$, $\frac{a}{b} \neq \frac{c}{d}$: e l'idea dell'uomo, o che sia o che non sia un numero, sarà sempre una proporzione in numeri di alcune cose e non numero. L'è strana davvero: O che sia un numero o che non sia, non sarà un numero. Il Bonitz ha creduto che questo bisticcio si potesse levar via, aggiungendo $\frac{a}{b}$ ad $\frac{c}{d}$. Non mi pare necessario: contrapposto qui ad ha già quel senso che gli darebbe l'?. Perciò ecco come mi pare d'intendere il tutto. Ad Aristotele importa dimostrare che quando i sensibili si facciano proporzioni di numeri, anche le idee, loro cause, si devano far tali e però non si devano più dire numeri ma proporzioni di numeri. Ora, gli si poteva obiettare, che una proporzione può essere appunto un numero che indichi la differenza di parecchi altri. Due, per esempio, si può pigliare come un numero da sè, e come il numero che esprima la proporzione di queste serie: 2, 4, 6, 8, 10... Questa obbiezione l'accenna e la scansa colle parole: $\frac{a}{b}$. Non importa, egli dice, che questa proporzione s'esprima anch'essa come un numero: se questo numero non è l'idea, che in quanto esprime una proporzione, basta: l'essenza dell'idea sarà d'essere proporzione e solo per accidente d'essere numero. Questa interpretazione è la sola possibile nel testo come sta, e non

vedo via di correggerlo. Restano le ultime parole: . Lo Schwegler (Op. c. p. 73) vorrebbe correggere ? . Non ci vedo nessuna utilità. Questa proporzione non è una pura ripetizione della precedente, quando s'intenda come va. Invece, è la conclusione generale di tutto il paragrafo: se e i sensibili e le idee son proporzioni, e nè gli uni nè le altre numeri, non ci sarà numero di sorta nè sensibile nè ideale.

(Y) ... ?; ; 991 b. 31 - Leggo col Bonitz (Obs. Crit. p. 65 Met. p. 121), e per le stesse ragioni ed autorità che ha lui: ?; . ? . ?.

(Z) . Quale sia il processo metodico indicato da questa parola che pare tecnica tra' Platonici, è spiegato dall'esposizione dell'Afrodisio. Il nome credo che derivi dal metter fuori (?), estrarre il comune dentro alle percezioni singolari; separarlo e farlo stare da sè, estrinsecarlo, in somma, come spiega Aristotele stesso XIV. c. p, 1086 b. 7. «Quod enim», dice il Bonitz (Obs. cit. p. 129) notionem universalem quasi excipiunt et exserunt e multitudine earum rerum, in quibus cernatur, eam dicuntur; quod autem illam universalem notionem ac per se, exsistere statuunt eandem dicuntur . Vedi Met. III b. 1003. a. 10 VII, 6. p. 1031 b. 21 XIV 3. 1090. a. p. 17. Analyt. pr. I, 6, p, 28, a, 24, b, 14 Waitz ad soph. elench. 22. 179, a 3. Schwegler l. c. p. 98. A me, la parola estrinsecazione colla quale mi sono risoluto a tradurre , non mi finisce del tutto: chi sa, me ne suggerisca una migliore.

(AA) , ? . ? . ? . 993 a 9. Il Bessarione ha letto ? in luogo di ?; giacchè traduce eadem: e così vorrebbe leggere lo Schwegler (op. cit. p. 101), e il Bonitz (Met. p. 125) gliene acconsente. A me pare che sbagliano tutti e tre. Chi sa gli elementi delle cose e i Platonici gli sanno, poichè gli enunciano e gli espongono, potrà anche conoscere in essi tutte le cose che se ne compongono. Se gli elementi sono identici, ma però non si sanno, non serve a nulla quest'identità loro per conoscere le altre cose. Però il concetto su cui gira l'argomento, non è l'identità degli elementi, ma il conoscersi quali sono e l'essere appunto quelli che si son detti. Se fossero diversi e si conoscesse quali siano i componenti di ciascun ordine di cose, tornerebbe tutt'uno. Che poi componendosene ogni cosa, siano identici per tutti, si vede da sè: e non si può ricavare come leggesse Alessandro, dal vedere che (587. a. 89) nello sviluppar l'argomento, accenni a codesta identità. Anzi chi legge il suo

scolio attentamente, si persuade che aveva la stessa lezione nostra ?. Più su (a. 5) ho letto e . Vedi l'Afrod. 586 b. 19 e Schweler op. cit. p. 100. La volgata non ha senso. Non credo, che più giù (X. 2. a. 19) bisognino quelle mutazioni, che propongono lo Schwegler (p. 101) e il Bonitz (Met. p. 126). Dalla traduzione mia stessa si può cavare quanto e come mi pare agevole di difendere e spiegare la volgata.

LIBRO SECONDO

SOMMARIO

I. Impossibilità di vedere tutto il vero e di non vederlo punto: e perciò difficoltà e insieme facilità della sua scienza. § 1. - Ragione della difficoltà nella natura del nostro intelletto e non in quella del vero. § 2. - Avendo riguardo a questa difficoltà, dobbiamo esser grati a tutti i primi investigatori della verità, ma in diverso modo: a certi perchè hanno svegliata e addestrata la facoltà speculativa, ad altri, perchè ne hanno cavato frutti, buoni ancora. § 3. - Il nome di scienza del vero spetta alla filosofia, in generale perchè come cognizione teoretica, studia la causa per sè. §4. - e in particolare, perchè una qualunque proprietà, raccogliendosi nel massimo grado in quella cosa da cui è comunicata ad altre. § 5. - gli oggetti della filosofia, che sono le cause perenni per cui ogni altra cosa sussiste ed è vera, devono essere verissimi, e perciò la filosofia, sopra tutte le altre, scienza propria del vero. Come la verità e la perennità dell'essere si riconoscono amendue in sommo grado negli oggetti della filosofia, che sono i principii degli enti eterni e passeggeri, si può concludere, che l'essere e la verità vanno in ragion diretta. § 6.

II. Le cause degli enti non sono infinite nè di numero nè di specie. Si enuncia per ciascuna delle quattro cause l'impossibilità dell'infinità di numero. § 1. - Si prova. Senza una causa prima, manca affatto il concetto e l'essere di causa: non ci potrebbero essere motori intermedi senza una causa movente prima. § 2. - Necessità d'una causa ultima materiale. Si prova distinguendo la generazione come sviluppo, dalla generazione come prodotto di forma nuova. Nella prima, l'infinità è esclusa dall'esserci intermedi tutti i passi, dal primo e dall'ultimo in fuori; ora, non ci possono essere intermedi senza un primo ed un ultimo; nella seconda, dalla reciprocità de' due termini della generazione, per la quale si muovono in circolo e l'uno riproduce l'altro. La impossibilità dell'infinità delle cause non implica l'impossibilità dell'infinita successione degli effetti. § 3-4. - Altra prova della necessità d'una causa materiale, cavata dalla sua eternità. § 5. - Necessità della causa finale ultima: senz'essa non ce ne sarebbero altre più

prossime. § 6. - Nè esisterebbe il bene. § 7. - Nè s'opererebbe razionalmente. § 8. - Necessità d'una causa formale ultima. Si prova dall'esserci un concetto unico e perciò una definizione unica di ciascuna cosa. § 9. - Della natura della scienza. § 10. - e della cognizione in genere. § 11. - Dalla impossibilità di pensare in sè l'infinito, e dall'essere determinata perfino quest'essenza o idea. § 13. - Impossibile, che le cause sieno infinite di specie, perchè non ci potrebb'essere cognizione, se fossero. § 14.

III. L'abitudine governa gli uditori d'un professore. § 1. - Diversi gusti che forma. § 2. - Necessità quindi d'essere abituato alla forma propria dell'insegnamento di ciascuna scienza prima di ci si applicare. Non a tutte le scienze compete la stessa forma, e per sapere quale le convenga, bisogna conoscere la natura del suo oggetto. § 3.

CAPO PRIMO

Del carattere e dell'oggetto della filosofia

1. - Lo studio della verità sotto un aspetto è difficile, sotto un altro facile. N'è segno il non [p. 993 A.30] poterla nessuno nè coglierla per l'appunto nè sbagliarla affatto: perciò qualcosa ciascun lo dice sulla natura, e, uno per uno, ci cavano davvero poco o nulla, pure da tutti insieme vien fuori un bel gruzzolo. Di maniera che in quanto la sua condizione pare, come espressa in quel proverbio: - chi non sa cogliere una porta? -81 in tanto dev'esser facile: d'altra parte, il potersene avere solo una cognizione grossolana e non una distinta, ne mostra la difficoltà (A).

2. - Forse che, essendoci due sorte di difficoltà, non nelle cose, ma in noi è la causa di questa. In effetto, quella stessa relazione, che hanno gli occhi dei pipistrelli colla luce del giorno, l'intelletto dell'anima nostra l'ha colle cose le più splendide di lor natura.

3. - Perciò, è giusto di sapere grado non solo a coloro le cui opinioni partecipiamo, ma ancora a quelli che ne hanno espresse delle alquanto superficiali; di fatto, anche loro hanno contribuito qualcosa: ci hanno preesercitata la facoltà. Se non ci fosse stato Timoteo, di certo non avremmo un gran numero di melodie: ma senza Frini, Timoteo stesso non ci sarebbe stato⁸². Dite il medesimo di coloro, che hanno messa fuori una dottrina sul vero: d'alcuni abbiamo accolto qualche opinione; gli altri sono stati cagione che queste ci fossero.

4. - D'altronde, sta bene di chiamare la filosofia scienza del vero. Una condizione teoretica, in effetto. ha per fine il vero; una pratica, l'azione: giacchè i pratici anche quando studiano il come sia⁸³ d'una cosa, contemplano la causa non per sè, ma rispetto a qualcosa; ora, il vero non si sa senza la causa (B).

5. - Quel chesisia, poi, per cui ha luogo in altre cose l'univocazione, è lui stesso in sommo grado ciò, che quelle cose sono: il fuoco, per via di esempio, è caldissimo, e di fatto, è esso la causa del calore nelle altre cose;

di maniera che deve esser verissimo ciò che a' suoi sottordinati è causa d'esser veri.

6. - Perciò è necessario, che i principii degli esseri eterni siano verissimi; giacchè non son veri per un tempo, nè hanno una causa del loro essere, ma son essi cause alle altre cose; di maniera che ciascuna cosa, quanto ha dell'essere, tanto ha del vero.

CAPO SECONDO

Della limitazione delle cause nel numero e nella specie

1. - È d'altronde chiaro, che ci è un principio, [p. 994 A.] e che le cause degli enti non s'infilzano nè si specificano all'infinito. Giacchè nè nel cavare l'una cosa dall'altra come da materia, si può procedere all'infinito, la carne per via d'esempio dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, e così in sine fine: nè nell'assegnare l'origine del movimento; l'uomo, per esempio, sia mosso dall'aria, l'aria dal sole, il sole dalla discordia, senza che ci sia un termine mai. E parimenti, neppure la causa per cui può procedere all'infinito; il passeggiare per la salute, questa per la felicità, la felicità per altro, e così sempre altro per qualcos'altro. E dite il medesimo delle quiddità.

2. - Di fatto, posti degli intermedi, al di là e al di qua de' quali c'è un ultimo e un primo, è necessario, che quel primo sia la cagione di quello che segue. In vero, se ci bisognasse dire, quale de' tre sia la causa, diremmo il primo; l'ultimo, di certo, no, che non è causa di nulla; e neanche l'intermedio, che l'è d'uno solo. Nè fa nessun divario che ci sia un solo intermedio o più, nè che ce ne sia infiniti o finiti. Ora, ciascun degl'infiniti, concepiti così in una filza, o, in somma, tutte le parti dell'infinito sono parimenti intermedie fino all'attuale: di maniera, che se nessuna è prima, nessuna, a dirittura, è causa.

3. - D'altra parte, non è neppure possibile quando abbia un principio l'insù, di procedere all'infinito all'ingiù; di maniera, che l'acqua venga dal fuoco e la terra dall'acqua, e così via via si generi sempre qualcosa d'altro. L'una cosa dall'altra, in effetto, quando non s'intenda meramente dire l'una cosa dopo l'altra, come sarebbe chi dicesse, i giochi Olimpici dagl'84Istmici, si genera in due modi (C): o come dal fanciullo che si cangia si genera un uomo, o come l'aere dall'acqua⁸⁵. Ora, noi diciamo che l'uomo si generi dal fanciullo, come qualcosa di già generatosi da cosa che si va generando, qualcosa di già compiuto da cosa che si va compiendo: giacchè sempre sta in mezzo, come tra l'essere e il non essere la generazione, così tra l'ente e il non ente il generantesi. Chi impara, è quello che si va generando maestro, e ciò appunto vuol dire: un tale si va generando di discepolo maestro. Il generarsi, invece, nella maniera dell'acqua dall'aere, si fa mediante il perire

dell'uno de' termini. E perciò nel primo caso, non ha luogo il ripiegarsi dell'un termine sull'altro, nè si rifà il fanciullo dall'uomo: perchè quello che si va generando, non si genera dalla generazione, ma dopo la generazione⁸⁶. Di fatto, il giorno così [B.] si genera dal mattino, dopo che questo si sia generato: e perciò il giorno non si rifà mattino. Nel secondo caso, invece, ha luogo il ripiegarsi dell'un termine sull'altro.

4. - Ora dunque, in amendue i modi, è impossibile di andare all'infinito. Giacchè nel primo, essendo degli intermedi⁸⁷, devono per forza avere un termine: nel secondo, si rifanno l'uno dall'altro⁸⁸, la corruzione dell'uno essendo generazione dell'altro.

5. - Ed è insieme impossibile, che il primo che è pure eterno, si corrompa: giacchè, poichè la generazione non è infinita all'insù, bisognerebbe che quello da cui, mediante la corruzione propria, si genera qualcosa, non fosse eterno⁸⁹.

6. - Di più la causa per cui è fine: e fine è quello che non sia per cagione d'altro, ma le altre cose per cagion sua. Di maniera che se ci sarà un ultimo di questa fatta, non ci sarà infinito: se poi non ce n'è veruno così, non ci sarà causa per cui.

7. - Se non che quelli che ammettono l'infinito, distruggono la natura del bene e non se ne accorgono. E pure nessuno si proverebbe mai a far nulla, quando non dovesse venire a un termine.

8. - E chi ci si provasse, gli mancherebbe l'intelletto: giacchè di certo chi ha intelletto, opera sempre in vista di qualcosa, che è appunto il fine: ora, il fine è termine.

9. - E neppure la quiddità si può risolvere in un'altra definizione, più larga di concetto. Perchè la sua propria è sempre la più accosto; la ulteriore già non è più la sua: e quando la prima non convenga, molto meno l'attigua.

10. - E chi sostiene il contrario, distrugge la scienza; di fatto, non è possibile di sapere prima di arrivare agl'indivisi⁹⁰.

11. - Ed il conoscere stesso non ha più luogo. Giacchè come sarà possibile di pensare gl'infiniti, ammessi a questo modo⁹¹? Nè è lo stesso della linea: le sue divisioni veramente non rifiniscono mai; ma non ha modo di pensarla chi non le fermi: e perciò non riuscirà mai a numerare le sezioni chi, infinita, la volesse scorrere.

12. - Anzi, anche la materia si deve per forza pensare in qualcosa che si muova⁹².

13. - E cosa veruna ha quiddità d'infinito⁹³, senza dire che la quiddità dell'infinito non è già infinita.

14. - D'altra parte, se le specie delle cause fossero infinite di numero, non potrebbe neppure aver luogo il conoscere: giacchè allora crediamo di sapere, quando abbiamo conosciute le cause: ora, l'infinito per aggiunzione non si può scorrere in tempo finito⁹⁴.

CAPO TERZO

Della necessità di adattare

il metodo all'oggetto della scienza

1. - Un uditorio si governa colle abitudini. Noi [p. 994 B 32] pretendiamo che si discorra come s'è soliti: e il nuovo ci pare che stoni, e, per difetto d'abitudine, [p. 995 A.] meno riconoscibile e più strano: di fatto, l'abituale è più noto. Quanta sia la forza dall'abitudine, lo mostrano le leggi, nelle quali delle favole e delle puerilità hanno, per l'abitudine, forza maggiore della conoscenza stessa del vero⁹⁵.

2. - Ora, c'è di quelli che, se uno non parla alla matematica, voltano le spalle al professore: altri, se non esemplifica: altri pretendono, che si tiri in mezzo un poeta per testimonio. Questi son tutto esattezza; a quegli altri l'esattezza dà le smanie, o perchè non sanno poi raccozzare, o perchè la sia gretta. Giacchè, davvero, l'esattezza n'ha l'aria: di maniera che a certuni sa di taccagno non meno ne' ragionamenti che ne' contratti.

3. - Perciò, ci bisogna già essere educati al modo, in cui ciascuna cosa deva essere accolta, essendo assurdo di cercare a un tempo la scienza e la forma della scienza⁹⁶: quando nè l'una nè l'altra è facile ad apprendere. L'esattezza matematica non si deve ricercare in ogni cosa, ma solo nelle prive di materia. Per il che non è una forma da naturalista: giacchè, la natura, forse⁹⁷ tutta, ha materia. Perciò, è da considerare prima che cosa sia la natura: perchè così si vedrà apertamente quali siano gli oggetti della scienza naturale (D).

NOTE AL LIBRO SECONDO

(A) ?' . Chi leggerà nel Bekker (p. 590 seq.) i commentari d'Alessandro, d'Asclepio, del Cod. Reg. a queste parole, si persuaderà, che il solo modo di apporsi al senso del testo greco, è di studiare quale, dietro quello che precede deve esser paruto ad Aristotile il punto difficile nella cognizione del vero. Ora, appunto egli ha detto, che il difficile sta non tanto nell'imberciare più o meno bene, (anzi nessuno non può sberciare affatto), quanto nell'imberciare giusto, dare nel segno a dirittura e non più su o più giù. Ne risulta dunque, che il difficile nella cognizione del vero è d'averla distinta e dedotta rigorosamente, giusta e piena; e che appunto questo senso bisogna cercare nelle parole allegate. C'è una piccola varietà tra il testo preferito dal Bekker, e quello volgato, che è l'unico seguito e commentato dall'Afrodisio. Quanto al senso, fa nulla o poco: però non ne parlo qui, riserbandomi a trattarla nell'edizione del testo.

(B) Il testo del Bekker e anche del Bonitz è questo: ? . ? , , . . ? . ? . 993. b. 19-24. Le antiche edizioni, in luogo di , hanno : ed aggiungono con tutti i codici '. Io ho tenuta questa seconda lezione, e rigettata la prima. Alessandro le cita tutte e due: e riconosce, che la frase dopo ?, - - - si collega meglio colla seconda. Il Cod. Reg. rigetta affatto la prima, di maniera che la autorità d'ogni genere le fa contro. Ma quando anche ne fosse appoggiata, io la rigetterei, introducendo essa una nuova difficoltà e confusione in questo periodo. Nel quale Aristotile vuol dimostrare, che la filosofia si chiami debitamente la scienza del vero; come in quello che segue, dimostra, che questo nome le spetta in proprio e più che a qualunque altra scienza, per la natura del suo oggetto. Ecco i suoi raziocinii qui:

La filosofia è una cognizione teoretica;

la cognizione teoretica ha per fine il vero:

Dunque la filosofia ha per fine il vero.

Che la cognizione teoretica sia cognizione del vero, si dimostra così:

La cognizione del vero implica la cognizione della causa per sè;

Ma la cognizione della causa per sè spetta alla cognizione teoretica, giacchè la pratica, anche quando considera la causa formale d'una cosa (, il come sia) la considera in ordine all'uso attuale della cosa stessa:

Adunque la cognizione del vero spetta alla cognizione teoretica.

Perciò, si vede chiaro, che le parole , fanno la prima premessa del secondo raziocinio, e perciò spettano al periodo presente, e non al seguente: e s'hanno quindi a distinguere dalle precedenti con un mezzo punto e non con un punto intero. Quanto sia frequente nello stile d'Aristotile, il soggiungere la maggiore col a questo modo, è noto a chiunque ci ha un po' di pratica, e portarne esempi e sprecar carta sarebbe tutt'uno. Se invece dovesse leggersi col Bekker, bisognerebbe formare due raziocinii in luogo dell'ultimo. Il primo chiuderebbe la prova precedente a questo modo (- ?):

La cognizione del vero implica la cognizione della quiddità nel suo essere eterno;

Ma la cognizione pratica non considera la quiddità se non relativamente e per un uso attuale; dove la teoretica la considera nel suo essere eterno:

Dunque non la cognizione pratica, ma la teoretica è la cognizione del vero.

Il secondo farebbe da sè un'altra prova ():

La cognizione del vero implica la cognizione della causa;

Ma la cognizione della causa spetta alla filosofia;

Dunque la cognizione del vero spetta alla filosofia.

S'avrebbe dunque a dire, che del primo raziocinio sia stata espressa sola la seconda, e del secondo sola la prima premessa. Il che mi pare probabile: e perchè la concisione sarebbe troppa, e perciò da non supporre senza

necessità: e più ancora perchè quella premessa richiederebbe essa stessa una prova ed una dilucidazione.

(C) Nel Bekker si legge: ? , , ? , , ' . 994. a. 22-24.

Ecco il senso che naturalmente se ne ritrarrebbe. «L'una cosa dall'altra si genera in due modi: ovvero nel senso che l'una cosa si dice seguire l'altra come i giochi Olimpici dagl'Istmici: ovvero non così, ma come dal fanciullo, che si cangia, si genera l'uomo, o dall'acqua si genera l'aere». Questo senso sarebbe assurdo da ogni parte: prima perchè non si può dire nè punto nè poco, che l'una cosa si generi dall'altra solo perchè l'una segua l'altra: e poi perchè si ridurrebbero sotto un solo concetto e forma di generazione due generazioni differentissime. Il fanciullo diventa uomo in un modo diversissimo da quello che l'aere diventa acqua: lì non c'è che uno sviluppo e non ha luogo reciprocenza tra il termine da cui parte e il termine a cui arriva: qui c'è una forma nuova, un'essenza nuova che vien fuori, e tra la forma precedente e la presente accade reciprocenza; voglio dire che si rigenerano a vicenda. Perciò se tutti i codici e le edizioni portassero la lez. Bekkeriana, bisognerebbe trovare un verso di correggerla, e cercare come e donde si sia potuto introdurre uno sbaglio così madornale. E si troverebbe, che la cagione ne possa essere stato l'esame poco diligente del caso della generazione del giorno dal mattino che si porta più giù, come conforme al caso del fanciullo che diventa uomo. In effetto, più giù, si osserva, che l'uomo non ridiventa reciprocamente fanciullo, perchè , (scancello l' con l'Afrod. e l'Ascl.; vedo ora che gli segue anche il Bonitz. Met. p. 133). . ? , (Ib. a. 32. b. 3). Vedendo questo qui, si è creduto, che il generarsi d'una cosa dall'altra si dovesse intendere anco della semplice successione d'una cosa all'altra, e perciò il senso dell' nella frase dovesse tenersi per uno dei sensi filosofici, sopra i quali si discorreva qui, del ?. Così s'è corretta l'antica, la vera lezione che Alessandro Afrodisio ha sola riconosciuta e commentata, e le vecchie edizioni hanno sola seguita, e l'antico traduttore latino, il Bessarione, l'Argiropolo sola tradotta. Secondo la quale si leggeva non ? , come fa il Bekker, ma ; vuol dire s'escludeva, (invece d'includerlo) il senso dell' per dai due sensi in cui l' vuol essere preso qui nella frase ?. Questa correzione a sproposito non si sarebbe fatta, se si fosse badato che il giorno non viene semplicemente dopo il mattino, come gli Olimpici dopo gli Istmici, ma è la trasformazione e la perfezione d'una stessa forma, come l'è

il fanciullo dell'uomo: e che il ? in quell'ultimo luogo citato s'ha ad intendere col e vuol dire, che il giorno non importa una nuova generazione: ma è uno sviluppo d'una forma già generata. Vale in somma, . Non si doveva, adunque, per questo correggere il testo: anzi cercarvi una nuova prova di conservarlo tale quale. Il caso è che mutato qui, si dovè mutare in altre parti. Aristotile dà due sensi al ?: ora, scritto ? pareva che riuscissero tre: la semplice successione, la generazione come sviluppo, la generazione come produzione di forma nuova. Bisognò dunque unire i due ultimi sotto un concetto, contrapponendogli al primo: perciò, s'introdusse la lezione conservata dal cod. Ab: '. Da prima si comprese, che pure ci era una verità essenziale tra queste due forme di generazioni così contrapposte alla successione: e perciò si ritenne, come scrive l'Ab l' anche avanti . Dagli amanuensi per fretta, o da scoliasti poco perspicaci fu tralasciato quest'ultimo , e ridotto il testo a quel misero stato che si vede nel Bekker: il quale pare che sia andato raccozzando da' diversi manoscritti queste varie corruzioni per presentarle unite come qualcosa d'eccellente. Levate via, il testo dovrà esser letto così: , , , ' (così l'S.) ? (così l'Ab) . La volgata fa male a tralasciare l' avanti a ? , e l' avanti ad . Il primo ' richiesto dal senso, è dato anche dall'annot. del Cod. Reg. (596 b. 5.): ed il secondo è confermato dalla formola inversa ed identica del v. 30: ?' ? . Del resto, chi non volesse, gliene abbandonerei. Alessandro Afrodisio (595, b.) ha letto di certo e ' ; se poi o solo, si può dubitare. Ci è poi una ragione perentoria per leggere etc..., e non ? : ed è che nel sistema Aristotelico è ammessa l'infinità della successione, essendoci dato il tempo per eterno: non ci si nega se non l'infinità delle cause, sia nel numero, sia nella specie. Ora, leggendo ? , la dimostrazione che segue dovrebbe voler anche negare, che ci possano essere infiniti fatti successivi: il che non dimostra; e se il dimostrasse, sarebbe conforme alla mente d'Aristotile.

(D) Il capitolo nel testo del Bekker finisce con queste parole: e se appartiene ad una scienza o a più lo studiare le cause od i principii. L'Afrodidio (Bek. 605. a. 17) attesta che sono state appiccate alle precedenti, dopo che questo trattatello è stato allogato qui, e per dare un colore al posto che gli s'è dato, facendogli proporre per ultima la quistione che si tratta davvero per la prima nel libro che segue. Ma la magagna è facile a scovire: questa quistione, se è quella che segue, non ha nulla a fare con quella che precede. Perciò, dietro al Bonitz (Met p. 135), ho tralasciate

nel tradurre delle parole, che levano la sua vera faccia alla fine di questo libro, e farebbero dubitare d'una cosa che non ammette dubbio: giacchè è evidente che questo trattatello non può avere formato nella mente d'Aristotile il secondo libro della sua metafisica, Vedi i Proleg. p. 1.

LIBRO TERZO

SOMMARIO

I. Necessità metodica del dubbio nello studio della filosofia.

§ 1-2 Enunciazione e novero delle quistioni principali.

1. Le quattro cause sono l'oggetto d'una o di più scienze?

2. I principii degli enti sostanziali e i principii del ragionamento sono l'oggetto d'una scienza unica?

3. Tutti gli enti sostanziali sono l'oggetto della stessa scienza o di parecchie, e se di parecchie, tutti di scienze speculative o alcuni sì, alcuni no? § 3.

4. Ci sono solo enti sostanziali sensibili o anche altri: e se ce ne sono altri, sono d'una sola specie o di più? § 4.

5. La scienza abbraccia solo le entità sostanziali o anche gli accidenti loro propri? § 5.

6. I contrarii e i loro accidenti propri di quale scienza sono l'oggetto? § 6.

7. Il genere (principio logico) o il componente di ciascuna cosa (principio fisico) ne sono il principio e l'elemento?

8. Se è il genere, la specie più prossima o la più remota? § 7.

9. Ci sono altre cause fuori della materiale, e una o più? § 8.

10. Fuori dell'essere reale concreto, c'è nulla? e se c'è qualcosa, c'è per ogni essere reale o solo per alcuni? § 9.

11. I principii de' reali e del ragionamento sono determinati di numero o di specie?

12. I principii degli esseri eterni sono gli stessi con quelli degli enti temporanei o diversi? E se diversi, son eterni essi stessi e temporanei secondo la qualità dei loro effetti? § 10.

13. L'uno e l'ente sono di per sè la sostanza degli enti o sono accidenti di qualcos'altro? § 11.

14. I principii sono universali o singolari?

15. I principii sono in potenza o in atto?

16. I principii sono immobili o mobili? § 13.

17. I numeri e le lunghezze, le figure ed i punti sono enti sostanziali, sussistono separati da' sensibili o dentro ad essi? § 14.

II. Si ripigliano le quistioni, una per una, e si dibattono con ragioni probabili che paiono legittimare le soluzioni contrarie.

Quest. I. § 1-4 - Soluzione 1. § 1-3. - Non è una la scienza delle cause. Per la non contrarietà, § 1. e non universalità loro, provata mediante la mancanza d'ogni relazione della causa motrice e finale, in genere, cogl'immobili, § 2. e, in ispecie, coll'entità e le scienze matematiche § 3.

Soluz. II. § 4. È una la scienza delle cause. Impossibilità, in caso contrario, di determinare, quale sia la filosofia. § 4.

Quest. II. § 5-10. Soluz. I. § 6. La scienza dell'essenza e de' principii della dimostrazione non è una sola. Altrimenti tutte le scienze, che studiano essenze, sarebbero non meno proprie della scienza stessa dell'essenza a trattare la dottrina dei principii dimostrativi. § 6. Suscita, per via, una quistione, come dire, pregiudiziale. Ci è scienza dei principii dimostrativi? § 7-8. Non c'è, perchè que' principii non abbisognano d'essere definiti, essendo già e di per sè cognitivi, § 7. - nè possono essere dimostrati, per la natura stessa della dimostrazione. § 8.

Soluz. II. § 9-10. La scienza dell'essenze e de' principii del ragionamento è una sola. Impossibile, nel caso contrario, di determinare quale tra le due sia

la filosofia. § 9. Mancanza di un'altra scienza alla quale attribuire il giudizio della verità e falsità degli assiomi. § 10.

Quest. III. § 11-12. - Soluz. I. § 11. - Le essenze fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, non si saprà di quali essenze sia scienza la filosofia. § 11.

Soluz. II. § 12. - Non fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, tutti gli accidenti saranno anche gli oggetti di una sola. § 12.

Quest. V. § 13. - Soluz. I. La scienza dell'essenze non l'è anche degli accidenti. Altrimenti, anche quella dell'essenze sarà dimostrativa. § 13.

Soluz. II. - La scienza dell'essenze l'è anche degli accidenti. Altrimenti non se ne potrà indicare una che studii questi accidenti in disparte dall'essenze. § 13.

Quest. IV. § 14-18. - Distinta in due:

1. Bisogna ammettere le idee.

2. Bisogna ammettere le entità matematiche intermedie.

Soluz. I della 1. § 15. - Non bisogna ammetter le idee. Si cade nell'assurdo di duplicare gli enti. § 15.

Soluz. I della 2. § 16. - Non bisogna ammettere le entità matematiche intermedie. Si distrugge la realtà delle scienze, che trattano matematicamente de' sensibili; § 16. e se s'ammettessero, si dovrebbe con egual ragione ammettere dell'entità intermedie anche tra l'altre entità sensibili e le ideali che corrispondono a queste. § 17. - oltre di che, non si avrebbe una nozione vera delle scienze di cui si fanno l'oggetto. § 18. Soluz. II delle due parti § 19. - Bisogna ammettere dell'entità ideali e matematiche. Per trovare un oggetto alle scienze pure, e alle miste. § 19. - Coloro, che ammettono l'entità matematiche, com'esistenti nei sensibili, vanno incontro a maggiori difficoltà. § 20.

III. Quest. VII. § 1-7. - Soluz. I. § 2-4. - Son principii i componenti delle cose e non i generi. Per le analogie. § 2. - Per la maniera, nella quale si sono concepiti dagli altri i principii dei corpi. § 3. Per quello che ciascuno cerca nella cognizione d'una cosa. § 4.

Soluz. II. § 5-6. - Son principii i generi e non i componenti delle cose. Per la natura della scienza, § 5. - e della specie § 6.

Non si può attribuire ai principii amendue le proprietà di generi e di componenti; per la unità del concetto dell'essenza. § 7.

Quest. VIII. § 8-16. - Soluz. I. § 9-12. - Sono principii i generi supremi. Perchè sono i più universali. § 9. - Obbiezioni: gli universali più estesi, l'ente e l'uno, non sono generi; perchè, altrimenti, non ci sarebbero differenze: § 10. - o tutte le divisioni del genere supremo formerebbero dei generi subalterni: § 11. - e si dovrebbero ammettere per principii anche le differenze; di maniera che, soprattutto se fossero principii i generi supremi, s'avrebbero infiniti principii, stante l'infinità di differenze che coopererebbero alla formazione di quegli'infiniti generi subalterni di cui sarebbero capaci. § 12.

Soluz. II. § 13-16. - Sono principii le specie ultime. Perchè hanno più natura di uno, e l'uno, per i Platonici, è principio. § 13. Perchè non ci può essere generi superiori al di fuori delle specie, quando s'ammetta co' Platonici che le specie che si seguono in una serie continua d'antiorità e posteriorità, non si risolvono in generi. Di fatto, si dovrebbe dire lo stesso dell'altre specie, e per analogia a fortiori; § 14. - e perchè in ogni genere le specie si seguono in serie, digradandosi, secondo la qualità di migliori e peggiori, che è una maniera d'antiorità e posteriorità. § 15. Però, la dottrina che s'ammette secondo questa soluzione, non ha fondamento veruno. § 16.

IV. Quest. X. § 1-11. e frammista la questione IX. § 8-9-10. - Soluz. I. § 1-4-5-6-7-8. - C'è qualcosa oltre e fuori de' singolari. Altrimenti, non ci sarebbe scienza; perchè i singolari sono infiniti, § 1. - e perchè non ci sarebbe nulla d'intelligibile, § 4. - nè d'eterno, § 5. - nè perciò di generato, dovendo per forza esserci un ultimo ingenito, nel quale principii la generazione, § 6. - e la generazione avere un termine. § 7. - Oltre di che,

l'eternità della materia richiede l'eternità dell'essenza, della specie, anteriore al singolare generato: altrimenti, la materia non avrebbe cosa diventare. § 8.

Soluz. II. § 1-3-9-10-11. - Non c'è nulla fuori de' singolari. Perché non potrebb'essere (Quest. VIII) nè un genere supremo nè una specie infima. § 2. - Perché non si potrebbe intendere in che modo la materia, generandosi, venisse informata dalla specie estrinseca. § 11. - Perché manca il modo di determinare di che cosa ci sia, e come. § 3-9-10. - Di fatto, ne verrebbero le due quistioni che seguono:

Quest. I. § 3-9. - Il qualcosa che s'ammette al di fuori de' singolari sarà fuori di ogni singolare o di certi sì, di certi no?

Soluz. I. § 3-9. - Fuori di certi sì, di certi no. Giacchè non potrebbe ammettersi fuori de' singolari, prodotti d'arte. § 9.

Soluz. II. - Di fuori d'ogni singolare (mancano le ragioni che escludono la contraria),

Quest. II. § 10-11. - Ogni specie di cose o ogni cosa individua ha fuori di sè un checchessia che le corrisponda, e da cui abbia nome ed essere?

Soluz. I. § 10. - Ogni specie di cose. Le cose individue, in questo caso, non si distingueranno l'una dall'altra e si confonderanno in una sola. § 10.

Soluz. II. § 10-11. - Ogni cosa individua. S'esclude in generale, come priva di fondamento. § 11.

Quest. XI. § 13-14. - Soluz. I. § 12-14. - Ogni principio è uno di numero e non di specie. Altrimenti, non ci sarebbero unità numeriche: § 12 - e perciò mancherebbe la scienza. § 12-13.

Soluz. II. § 14. - Ogni principio è uno di specie e non di numero. Altrimenti non potrebbe avere qualità di cause. § 14.

Quest. XII. § 15-20. - Soluz. I. § 15-16. - I principii de' corruttibili e degli incorruttibili sono diversi. Altrimenti, non si saprebbero spiegare come riescano diversi gli effetti. Favole inventate per spiegarlo. § 15. La quistione

non si cansa, negando con Empedocle la diversità degli effetti: nè la cansa Empedocle stesso, poichè fa cooperare la stessa causa ora alla produzione ora alla distruzione d'un effetto. § 16.

Soluz. II. § 17-20. - I principii de' corruttibili e degl'incorruttibili sono gli stessi. - Questa soluzione si divide in due altre.

Soluz. I della II. § 17-18. - Sono gli stessi e incorruttibili - Altrimenti, ci sarebbero dei principii anteriori a' principii. Il che è impossibile, e per il processo all'infinito: § 7. - e perchè, corrotti i principii, mancherebbe ogni cosa. § 18.

Soluz. II. della II. § 19. - Sono gli stessi e incorruttibili. - Altrimenti, ritorna la difficoltà di spiegare la diversità d'effetti. § 19. - I principii sono gli stessi perchè tutti assegnano gli stessi principii alle cose corruttibili e alle incorruttibili. § 20.

Quest. XIII. § 21-32 Soluz. I. § 22-28-26-27. - L'ente e l'uno sono un'essenza sostanziale di per sè soli e assolutamente, e non già come inerenti a una essenza diversa da loro, che sia come il loro sostrato. - A chi appartenga storicamente. § 22. - Coerenza di questa dottrina. § 28. - Se non s'ammette, non si potrà attribuire l'essere sostanziale a verun altro universale; § 26. - nè al numero. § 27.

Soluz. II. § 23-24-25-29-30. - L'ente e l'uno non sono un'essenza sostanziale, e sussistono in qualcosa di diverso da loro, di cui sono proprii accidenti. - A chi appartenga storicamente. § 23-24-25. - Se non s'ammette, non c'è pluralità di enti; § 29. - nè però numero; § 30. - e, quand'anche non s'accettasse una dottrina gretta di Zenone, non perciò si comprenderebbe, come dall'uno o da più uni sussistenti di per sè potessero generarsi delle grandezze. § 31. - Non si scansa la difficoltà, col dire, che la grandezza si generi dall'uno e dalla diade, secondo l'opinione Platonica: resterebbe a capire, come dal concorso della diade, che è sempre la stessa, si generino talora numeri, talora grandezze.

V. Quest. XVII. § 1-10. - Soluz. I. § 1-3. - I numeri e i solidi e le superficie ed i punti sono essenze o, vogliam dire, enti sostanziali. In fatti, se quelli non fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 3. - Perchè,

non potendo essere essenze le modificazioni del corpo, ma bensì il corpo stesso, dovrebbero essere essenze, anche più del corpo, i termini da' quali è circoscritto e co' quali è definito; § 1. (tanto più che quelli possono essere, senza che il corpo sia, e il corpo non può essere senza che quelli siano) § 2. - e perchè, di certo, gli accidenti loro non potrebbero essere degli enti di loro vece. § 3.

Soluz. II. § 4. - I numeri, i solidi, le superficie, le linee ed i punti non sono essenze. Di fatto, se quelli fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 7. - Perchè, dovendo di lor natura essere de' termini di corpi, e mancando de' corpi, de' quali possono essere termini, non potrebbero sussistere, e tanto meno lo potrebbero i corpi i quali si concede che siano enti meno sostanziali di loro; § 4-7. - e perchè sono divisioni del corpo; § 5. - e perchè tutte le figure dovrebbero attualmente essere a un tempo in un solido qualunque. § 6. - Di più, perchè non si generano nè si corrompono come essenze, nè le divisioni dello spazio, § 8, 9. - nè quelle del tempo. § 10.

VI. Quest. IV. P. I. Quest. X § 1-2. - Se bisogni ammettere le idee oltre le entità matematiche e le sensibili.

Soluz. 1 § 1. Si devono ammettere; perchè altrimenti, non ci sarebbero principii uni di numeri.

Soluz. II. § 2. - Non si devono ammettere, per la ragioni che escludono i principii uni di numero (Quest. XI. Soluz. II).

Quest. XV. § 3-4. Soluz. I. - I principii sono in potenza. Perchè, altrimenti, il principio non sarebbe un primo, giacchè se fosse in atto, ci sarebbe qualcosa d'antecedente, la potenza. § 3.

Soluz. II. - I principii sono in atto. Perchè, se fossero in potenza, potrebbero non essere in atto nè venire all'atto mai. § 4.

Quest. XIV. § 5-8. - Soluz. I. § 5. - I principii sono singolari. Perchè, altrimenti, non potrebbero essere oggetto di scienza.

Adunque, le quistioni sono sviluppate nell'ordine seguente: la prima, la seconda, la terza, la quinta, la quarta nel caso secondo, e l'ultima, da capo, nel sesto: la settima e l'ottava nel terzo: la decima insieme con la nona, la undecima, la duodecima, la decimaterza nel quarto: la decimaquinta e la decimaquarta nel sesto. Manca lo sviluppo della sesta e della decimasesta.

CAPO PRIMO

Novero delle quistioni.

1. - Per la scienza che si ricerca, è necessario di [p. 995 A. 24] scorrere prima que' punti, su' quali per i primi si deve dubitare: e sono tutti quelli, su cui le opinioni furono varie, o che anche, poniamo che ce ne sia, fossero stati trasandati.

2. - Chi vuole andare spedito, gli giova di discutere i dubbii per bene: la speditezza di poi è appunto uno scioglimento de' dubbii di prima, e non ci ha verso di sciogliere un nodo, chi non sa dove sia. Ora, quando ripensando s'ha un dubbio, vuol dire appunto che nella cosa c'è un nodo: di fatto, in quanto si dubita, si è allo stesso partito di chi stesse legato; nell'un caso e nell'altro, è impossibile di procedere avanti. Perciò bisogna avere considerate da prima tutte le difficoltà, tra per le ragioni allegate, e perchè chi cerca senza aver prima discussi i dubbi, rassomiglia a chi non conosce dove si deve indirizzare, nè sapesse poi scorgere se abbia trovato o no quello che ricercava: il fine, in fatti, non gli è noto; è bensì noto a chi ha prima dubitato. Oltre di che, non può non trovarsi più adatto a giudicare chi ha sentito prima, come in un contraddittorio, tutte le ragioni avverse⁹⁸.

3. - Il primo dubbio, adunque, cade su que' punti, su' quali s'è discusso nella parte proemiale⁹⁹: se appartenga ad una sola scienza od a più di studiare le cause¹⁰⁰, e se a questa scienza spetti di riconoscere solo i principii primi dell'essenza, o se abbia anche per oggetto i principii, da' quali tutti dimostrano, quello per esempio, se si possa o no affermare insieme e negare un'identica ed unica cosa, e simili altri¹⁰¹. E di poi, quando l'essenze fossero il suo oggetto, se ci sia per tutte una sola scienza o parecchie, e in caso che fossero parecchie, se siano tutte congeneri, ovvero alcune si devano chiamare filosofie, alcune altrimenti¹⁰².

4. - E anche quest'altro è un punto necessario a investigare: se si devano riconoscere solo l'essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse; e se quest'altre di una sola o di più sorte d'essenze, come asseriscono coloro i

quali, oltre le specie, ammettono le entità matematiche di mezzo tra quelle ed i sensibili¹⁰³.

5. - Questi punti, adunque, diciamo, sono necessari a considerare, e anche, se la teorica si circoscriva all'essenze o s'estenda anche agli accidenti per sè dell'essenze¹⁰⁴.

6. - Ed inoltre, il medesimo e il diverso, il simile e il dissimile, l'identità e la contrarietà, e il prima o poi, e tutte le altre cose di questa fatta, che i dialettici tentano di considerare, cavandone la dottrina meramente da quello che se n'opina, di quale scienza formano tutte lo studio? E tutte le cose, inoltre, che loro accadono per sè? E non solo quello che sia ciascuna di loro, ma se a un contrario si contrapponga un solo contrario? (A)¹⁰⁵.

7. - E se i generi o gl'incredenti ne' quali ciascuna cosa si scompone, siano i principii e gli elementi¹⁰⁶. E se i generi, se gli ultimi che si predicano degli individui o i primi; se sia principio, voglio dire, ed abbia più essere, fuori del singolare, l'animale o l'uomo¹⁰⁷.

8. - Una gran cosa da cercare e trattare sarà, se ci sia o non ci sia punto fuori della materia una causa per sè; e questa, se separabile o no, ed una o più di numero¹⁰⁸.

9. - E se ci sia qualcos'altro fuori del tutt'insieme (chiamo tutt'insieme, quando alla materia sia aggiunto un predicato qualunque), o non ci sia nulla? Ovvero se per certe cose ci sia, per certe non ci sia, e come si distinguano queste varie qualità d'enti?¹⁰⁹.

10. - Di più, se i principii, così quelli che servono [996. A.] a' ragionamenti, come quelli che investono la materia (B), siano determinati di numero o di specie¹¹⁰: e se de' corruttibili e degl'incorruttibili siano gli stessi o diversi, e se tutti incorruttibili o corruttibili de' corruttibili¹¹¹.

11. - Ancora, e qui è il punto più duro e soggetto a maggior dubbio, se l'uno e l'ente, come già dicevano i Pitagorei e Platone, senza esser qualcos'altro, siano essi stessi l'essenza degli enti, o se invece non lo siano, ma abbiano qualcos'altro a sostrato, l'amicizia, per esempio, direbbe Empedocle, ed altri il fuoco, e chi l'acqua, chi l'aere¹¹².

12. - E se i principii siano universali, o a modo di cose singolari¹¹³, e se in potenza o in atto? ¹¹⁴.

13. - E di più, se altro che in movimento?¹¹⁵ Di fatto, tutti questi punti, offrirebbero gran motivi di dubbio.

14. - E, oltre di questi, se i numeri e le lunghezze e le figure ed i punti siano dell'essenze o no, e quando fossero essenze, se separate da' sensibili o esistenti dentro ad essi¹¹⁶.

Su tutti questi punti, di certo, non che esser facile di aver copia del vero, non è neppure facile, non ch'altro, di ventilare e ragionar bene i dubbii che presentano¹¹⁷.

CAPO II

La pria - La seconda - La terza -

La quinta e la quarta quistione

1. - E passi prima quello che s'è detto per il primo: [p. 996 - A. 18.] se appartenga a una sola scienza od a più di studiare tutti i generi delle cause? Ora, come apparterrebbe ad una sola scienza di conoscere de' principii che pure non sono contrarii?¹¹⁸.

2. - E c'è inoltre di molti enti, coi quali non hanno che fare tutti quanti i principii. Che farebbe agl'immobili il principio del movimento e la natura del bene, quando ogni cosa che sia buona per sè e per la natura propria, è fine, e perciò causa, che per cagione d'essa le altre cose e si generino e siano? Ora, il fine è la cagione per cui son fine di una azione: e le azioni si fan tutte con movimento, di maniera che cogl'immobili nè questo principio nè un bene per sè di qualunque sorta (C) non potrebbero aver che fare.

3. - E appunto per questo, nelle matematiche non si dimostra nulla mediante codesta causa, nè ci si fa veruna dimostrazione dal meglio o dal peggio: anzi, non ch'altro, non si menzionano mai da nessuno. Di maniera che certi sofisti, Aristippo, per esempio, le svillaneggiavano, sotto pretesto che nell'altre arti, perfino nelle manuali, ogni cosa ci si discorra in ragione del meglio e del peggio, e le matematiche invece non tengono nessun conto del bene e del male.

4. - D'altra parte, se sono parecchie le scienze [B.] delle cause, e diverse di principii diversi, quale di queste scienze si dovrà dire che sia di quelle che si ricerca, e chi, tra quelli che ci si applicano, avrà miglior cognizione dell'oggetto che si ricerca? Possono, di fatto, cooperare ad una sola cosa ogni sorta di cause: per una casa, per esempio, l'arte e l'architetto sono principio di movimento, l'effetto è causa per cui, la terra e le pietre son materia, e la specie è la nozione. Ora, dietro agli indizii dati un pezzo fa¹¹⁹ per determinare quale tra le scienze si deve chiamare sapienza, si può a

buon diritto chiamare ciascuna di queste¹²⁰. Giacchè, in quanto l'è la più sovrana e la più padrona, e in quanto l'altre scienze, a modo di serve, non devono neppure zittire, l'avrebbe a essere la scienza del fine e del buono, che sono, di fatto, la causa d'ogni altra cosa: in quanto s'è invece determinato che l'è scienza delle prime cause e del sommamente conoscibile, l'avrebbe invece a essere la scienza dell'essenza. Perchè, di molti che fanno in parecchi modi una cosa stessa, noi diciamo che la sappia meglio chi conosce che cosa la sia in quello ch'essa è, piuttosto che non in quello ch'essa non è: e di quelli stessi l'un più che l'altro, e il più più chi sa come sia, e non la quantità o la qualità sua, e che sia naturata a fare o a patire. E del pari, così le cose, di cui c'è dimostrazione, come l'altre, allora ci pare averne cognizione, quando di ciascuna sappiamo che cosa sia. Cosa è il quadrare? a mo' d'esempio; il ritrovamento d'una media¹²¹. E lo stesso d'ogni altra. Invece, le generazioni e le azioni ed ogni mutazione ci pare di conoscerle quando ne sappiamo il principio del movimento, che è diverso e contrapposto al fine; di maniera ch'e' parrebbe appartenere ad una scienza diversa di studiare ciascuna di codeste cause¹²².

5. - D'altra parte, anche su' principii dimostrativi è controvertibile, se appartengano ad una sola scienza o a più. E chiamo dimostrative quelle sentenze comuni, dalle quali tutti dimostrano: ogni cosa, per esempio, si deve o affermare o negare, e nulla può insieme essere e non essere, e tante altre simili premesse. Ora, fanno esse una sola scienza con quella dell'essenza o una diversa? e se non una sola, quale bisogna riconoscere per quella che si cerca qui?

6. - Ora, non è plausibile che appartengano ad una sola. Perchè mai il privilegio di comprendergli spetterebbe piuttosto alla geometria o a qualunque altra scienza particolare? E, se d'altra parte spetta del pari a ciascuna, e a tutte insieme non può spettare, non è più proprio alla scienza che conosce le essenze, [p. 997. A.] che di qualunque altra, il pigliarne cognizione.

7. - E insieme, come s'avrà mai una scienza di codesti principii dimostrativi? Cosa egli sia ciascun d'essi, lo sappiamo fin d'ora: almeno, anche le altre arti gli adoperano come cogniti.

8. - E se ce n'è una scienza dimostrativa, bisognerà che soggiaccia loro un qualche genere¹²³ e perciò che ci sia de' principii pazienti¹²⁴, e de' principii assiomi (di fatto, non ci può essere dimostrazione d'ogni cosa): giacchè la dimostrazione deve essere per forza da qualcosa, intorno a qualcosa, e di qualcosa¹²⁵. Di maniera che risulterebbe, che tutti i dimostrabili facciano un genere unico: perchè tutte le scienze dimostrative si servono degli assiomi¹²⁶.

9. - D'altra parte. se è diversa la scienza dell'essenza da quella di codesti principii, quale delle due sarà in condizioni di più autorevole e di primaria? Gli assiomi, di certo, sono gli universali supremi e i principii di ogni cosa.

10. - E poi, se non ispetta al filosofo, a chi spetterà mai di studiarne il vero ed il falso?

11. - E in generale, l'essenze fanno tutte l'oggetto di una sola scienza o di più? Ora, se non d'una sola, qual essenza si darà per oggetto a questa scienza nostra?

12. - E che tutte siano l'oggetto d'una sola, non è plausibile: ci sarebbe così una scienza dimostrativa di tutti quanti gli accidenti, giacchè ogni scienza dimostrativa intorno ad un soggetto, ne deduce da' comuni assiomi gli accidenti per sè. Appartiene, adunque, ad una unica scienza di dedurre appunto da quegli assiomi tutti gli accidenti per sè d'un unico genere: giacchè dove la scienza del che è l'unica, è anche unica quella del da che (D), o che questa seconda sia la stessa colla prima o diversa. Perciò gli accidenti gli studieranno tutti insieme o quelle stesse scienze dell'essenze e degli assiomi, o dell'altre, uniche sempre, che ne dipendano¹²⁷.

13. - Oltre di ciò, si restringerà la teorica all'essenze, o si estenderà anche a' loro accidenti? Vo' dire, se il solido e le linee e le superficie sono un'essenza, apparterrà ad una stessa scienza o ad un'altra, di pigliar cognizione anche di que' loro accidenti, che dimostrano le scienze matematiche? Giacchè se ad una stessa, anche la scienza dell'essenza sarebbe dimostrativa: ora, non pare che ci sia dimostrazione del che è¹²⁸. Se poi ad un'altra, quale sarà quella che studii gli accidenti dell'essenza? Qui è il nodo¹²⁹.

14. - Di più, si deve ammettere le sole essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse? e d'una sola sorta o si trova più generi di altre essenze, secondo dicono quelli che ammettono le specie e gl'intermedii, de' quali fanno gli oggetti delle matematiche?

15. - E com'e' si dica da noi, che le specie siano cause ed essenze per sè, s'è discorso nei ragionamenti proemiali¹³⁰. E le difficoltà, davvero, abbondano da ogni parte; e non è, di certo, la meno dura, che si deva ammettere dell'altre nature fuori di queste del mondo, e pure farle affatto identiche colle sensibili, eccetto che quelle eterne e queste corruttibili. Infatti, si contentano di dire, che ci sia l'uomo e il cavallo e la salute per sè, senz'altro, facendo pressochè il simile di coloro i quali ammetteano bensì gli Dei, ma in forma d'uomini: giacchè nè questi gli facevano altro che uomini eterni, nè quelli fanno le specie altro che sensibili eterni.

16. - E peggio, se uno ammetterà degl'intermedii, oltre alle specie ed a' sensibili. Di fatto, è chiaro, che, come delle linee ce ne saranno altre fuori delle linee per sè e delle sensibili, così sarà di ciascuno degli altri generi¹³¹: di maniera che, poichè l'astronomia è una di queste scienze matematiche, ci sarà ancora un altro cielo oltre al cielo sensibile, e un altro sole e un'altra luna, ed un altro, del pari di ciascuno de' corpi che sono per il cielo. Eppure, come crederci? Giacchè, nè è plausibile che sia immobile¹³², e che si muova poi, è affatto impossibile¹³³.

E il simile delle cose, di cui tratta l'ottica, e l'armonica, in quanto appartengono alle matematiche¹³⁴. Anche queste, e per le stesse ragioni, è impossibile che siano fuori de' sensibili: giacchè, se c'è tra mezzo de' sensibili, e perciò delle sensazioni, ci sarà visibilmente anche degli animali di mezzo tra gli animali per sè ed i corruttibili¹³⁵.

17. - E non è poi neppur chiaro intorno a quali (E) enti s'è e a quali no bisogni cercare di queste scienze intermedie. Che se la geometria si divaria dalla geodesia solo in questo, che l'una ha per oggetto queste cose che sentiamo, l'altra delle non sensibili, e' ci sarà, visibilmente, anche al di là della medicina, come di ciascun'altra scienza, una scienza di mezzo tra la medicina assoluta e questa medicina nostra¹³⁶. Eppure, come è egli possibile? Di fatto' e' ci sarebbe di certi altri sanatorii al di là dei sensibili e del sanatorio per sè.

18. - Aggiungi, che non è neppure vero che la geodesia abbia ad oggetti le grandezze sensibili e corruttibili: corrompendosi quelli, si corromperebbe ancor essa.

19. - D'altra parte, l'astronomia non potrebbe neppur avere ad oggetto le grandezze sensibili e questo nostro cielo. Giacchè nè le linee sensibili sono quello che dice il geometra, non essendo davvero veruna [P. 993] cosa sensibile retta o rotonda a quella maniera: di fatto, il circolo non è toccato dalla riga solo in un punto, ch'era l'obbiezione di Protagora contro i geometri¹³⁷; nè i movimenti, sia in giro, sia a spira, del cielo son simili a quelli, su' quali ragiona l'astronomia; nè i punti hanno la stessa natura degli astri.

20. - Ci sono alcuni i quali ammettono codesti intermedi che si dicono, tra le specie ed i sensibili, però non in disparte da' sensibili, ma dentro ad essi. E, a scorrere tutte le conclusioni assurde che vengon fuori a costoro, ci vorrebbe di gran parole; se non che basta considerarne queste sole.

E davvero, non è possibile che ciò accada solo di quest'entità intermedie; anche le specie potrebbero, nel caso, essere dentro a' sensibili: milita per le due la stessa ragione.

Di più, sarebbe necessario, che ci fossero due solidi nello stesso luogo, nè, di certo, immobili, quando pur sono ne' sensibili che si muovono.

E in somma, perchè si dovrebbe ammettere che ci siano quando dovranno essere ne' sensibili? Ne risulteranno, di fatto, gli stessi assurdi detti più su; ci sarà un cielo oltre al cielo, eccetto che non in disparte, ma nello stesso luogo: che è ancora più impossibile.

CAPO III.

La settima e l'ottava quistione

1. - Tutti questi son punti, su' quali è [998. A.] molto difficile a risolversi del modo in cui bisogni giudicarne per apporsi al vero. E del pari l'altro¹³⁸, se si deva ritenere per elementi e principii i generi, o piuttosto que' primi, da' quali risulta ciascuna cosa.

2. - Elementi, per esempio, e principii della voce pare che siano que' primi, da' quali si compongono le voci tutte, piuttosto che non il comune, la voce: e diciamo elementi delle figure quelli, le cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di tutte le figure o della più parte.

3. - E di più, ne' corpi, tanto quelli che dicono che i loro elementi siano più, quanto quelli che un solo, ammettono del pari per principio ciò da cui si compongono e sono costituiti. Empedocle, per esempio, fa che il fuoco, l'acqua e compagnia siano gli elementi, da' quali, come ingredienti ed intrinseci, risultano gli enti, e non fa già di codeste cose de' generi.

4. - Oltre di che, se uno vuole scorgere la natura [B]. di qualunque cosa, d'un letto, poniamo, allora la conosce, quando sa di che parti consti, e come composte.

5. - Dietro a queste ragioni, adunque, non dovrebbero essere i generi, i principii degli enti: invece, in quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e i generi son principii delle definizioni, è necessario che anche de' definiti siano principii gli stessi generi.

6. - E se raggiungere la scienza degli enti equivale a raggiungere quella delle specie, a norma delle quali si dicono gli enti, i generi, di certo, sono i principii delle specie. E davvero, alcuni di quelli che danno l'uno o l'ente e il grande e il piccolo per elementi degli enti, pare che se ne servano appunto come di generi.

7. - D'altra parte, non è neppure possibile di ammettere principii di natura doppia. Di fatto, il concetto dell'essenza è uno solo: ora, riuscirebbe diversa la definizione mediante i generi, e quella che dice da quali ingredienti sia la cosa¹³⁹.

8. - E aggiungi; quando pur pure i generi fossero principii, bisogna tenere per principii i primi de' generi, o quegli ultimi che si predicano degl'individui? Giacchè, anche questo dà luogo a controversia.

9. - Se, di fatti, i più più universali sono principii, visibilmente, saranno principii i più supremi tra' generi: perchè sono appunto quelli che si predicano d'ogni cosa. Tanti adunque saranno i principii degli enti, quanti i primi generi: di maniera che l'ente e l'uno saranno principii ed essenze, essendo appunto quelli che si predicano di tutti gli enti.

10. - Ora, non è possibile che l'uno nè l'ente siano genere degli enti. Giacchè bisogna per forza che le differenze di ciascun genere siano una ciascuna: ed è impossibile, sia che le specie del genere, sia che il genere senza le specie, si predichino delle proprie differenze¹⁴⁰: di maniera che, se l'uno e l'ente sono generi, nessuna differenza non sarà nè ente nè uno. E se, d'altronde, non sono generi, non saranno neppure principii, se i generi sono principii.

11. - Di più, ogni intermedio, preso in congiunto colla differenza, sarebbe genere fino agl'individui¹⁴¹: ora, di certi pare, di certi non pare¹⁴².

12. - Oltre di ciò, le differenze saranno principii più che non i generi: ora, se sono principii anch'esse, ci sarà, per così dire, un'infinità di principii, soprattutto, se uno ammetta per principio il primo genere¹⁴³.

13. - D'altra parte, quando pure l'uno avesse più [999. A.] natura di principio, l'uno però è l'indivisibile, e ogni indivisibile è tale secondo la quantità o secondo la specie; ed è anteriore quest'ultimo secondo la specie. Ora, i generi sono divisibili in ispecie; dovrebbe dunque essere uno piuttosto l'ultimo predicato: di fatto, l'uomo, non è genere degli uomini singolari¹⁴⁴.

14. - Di più¹⁴⁵, non è possibile, che in cose, nelle quali ha luogo il prima e poi, ciò che ad esse sovrasta, sia qualcosa fuor d'esse¹⁴⁶: se, verbigrazia, il due è il primo¹⁴⁷ de' numeri, non ci sarà un numero fuor delle specie dei numeri: e del pari, neppure una figura fuor delle specie delle figure. Ora, se di queste cose non c'è generi, difficilmente, davvero, ce ne potrebb'essere di tutte l'altre: giacchè quelle appunto sono le cose di cui più pare che ci sia generi¹⁴⁸. Negl'individui, invece, non c'è prima e poi¹⁴⁹.

15. - Di più, ove c'è un meglio e un peggio, il meglio è sempre un primo: di maniera che non ci potrebbe mai essere un genere di generi¹⁵⁰.

Dietro queste ragioni, adunque, le specie le quali si predicano degl'individui sembrano essere principii più de' generi.

16. - Eppure, da capo, non è facile a dire, di che maniera si deva ammetterle per principii. Giacchè il principio e la causa bisogna che stiano fuor delle cose di cui sono principio, e ne possano star separati: ora, una simil cosa fuori del singolare, perchè la penserebbe mai uno, se non perchè si predica in universale e di tutto? Ma se per questo, i più universali si devono più ammettere per principii: di maniera che sarebbero principii i primi generi.

CAPO IV.

La decima - la nona - l'undecima

la duodecima e la decimoterza quistione

1. - Una quistione attigua a queste¹⁵¹, la più difficile di tutte, e pure la più necessaria a meditare, è quella, di cui si piglia ora a ragionare.

Giacchè se non c'è cosa veruna fuor delle singolari, [999. A.] e le singolari sono infinite, come (F) mai di cose infinite si può acquistare scienza? Di fatto, in quanto c'è qualcosa d'unico ed identico, in quanto c'è qualcosa d'universale, in tanto conosciamo ogni cosa.

2. - D'altra parte, se questo è necessario, e bisogna che ci sia qualcosa fuor de' singolari, dovranno pur esser de' generi codeste cose fuor de' singolari, (G) ed o gli ultimi o i primi¹⁵²: il che s'è visto testè che intrigo sia.

3. - Di più, ci sia pure qualcosa fuor del tutt'insieme¹⁵³, quando si dà un predicato qualunque alla materia: dovrà questo qualcosa, s'egli è una specie, esser fuor di qualunque cosa o di certe sì e di certe no o di veruna

4. - Ora, se non c'è nulla fuor de' singolari, niente [B.] può essere intelligibile, ma sensibile ogni cosa, e punto scienza di nulla: quando uno non dica che la sensazione sia scienza.

5. - E niente, del pari, eterno nè immobile; perchè i sensibili si corrompono tutti e sono in movimento.

6. - Aggiungi, che se non c'è nulla d'eterno, e neppure, di certo, è possibile che ci sia generazione: giacchè è necessario che sia qualcosa non pure ciò che si genera, ma ciò ancora da cui si genera, s'e' ci s'ha a fermare¹⁵⁴, e s'è impossibile che dal non ente¹⁵⁵ si generi.

7. - Oltre di che, essendoci generazione e movimento, è necessario che ci sia ancora un termine: perchè non è infinito verun movimento, ma tutti

hanno un fine: e non possono generarsi cose la cui generazione non possa esser compiuta; ed ogni cosa generata una volta, appena finita di generarsi, è necessario che sia¹⁵⁶. [(H)]

8. - Ora, adunque, se la materia è appunto perchè l'è ingenerata¹⁵⁷, è assai più plausibile che ci deva anche essere l'essenza, quello cioè, che la materia si possa generare: giacchè, se non ci fosse nè questa nè quella non ci sarebbe nulla a dirittura. [(I)] Il che se è impossibile, è necessario che la forma, la specie sia qualcosa fuor del tutt'insieme.

9. - Ma se uno ammetterà questo, sorgerà il dubbio su quali cose si deva ammettere e su quali no. Che su tutte non si possa, è manifesto: di certo, non ammetteremmo, che ci sia una casa fuor d'ogni singola casa.

10. - Oltre di questo, sarà una l'essenza d'ogni cosa¹⁵⁸, degli uomini, per via d'esempio? Ma gli è assurdo; le cose che hanno in tutte una essenza sola, ne fanno una sola. Saranno parecchie invece, e differenti? Bizzarra anche questa¹⁵⁹.

11. - E poi, come mai la materia diventa ciascuna di queste forme, e il tutt'insieme è amendue, forma e materia ad un tempo?¹⁶⁰.

12. - Potrebbe sui principii suscitarsi anche quest'altro dubbio: s'e' sono uno di specie, niente sarebbe uno di numero, neppure l'uno stesso nè l'ente¹⁶¹.

13. - E come ci sarebbe la scienza, se non ci fosse un uno sopra a tutte le cose?¹⁶².

14. - D'altra parte, se ciascun de' principii è uno di numero e uno solo, e non diversi di cose diverse, come ha luogo ne' sensibili, in codesta sillaba, per esempio, che è identica di specie, e i di cui principii sono identici di specie, quantunque però siano diversi di numero; se, voglio dire, non è così, ma sono uni di numero i pricipii degli enti, non ci sarà mai e poi mai nulla oltre agli elementi (di fatto, a dire uno di numero e singolare è lo stesso; diciamo appunto uno di numero al singolare, e universale al [1000. A.] soprastante a' singolari); della stessa maniera (L) che se gli elementi della voce fossero determinati di numero, necessariamente, le lettere scritte non potrebbero in

tutte essere nè più nè meno degli elementi, quando di questi non se ne trovasse nè due nè più d'identici¹⁶³.

15. - Un'altra quistione, non inferiore a veruna, è stata omessa e da' moderni e dagli antichi. Sono gli stessi i principii de' corruttibili e degl'incorruttibili o diversi? Giacchè, se sono gli stessi, come mai gli effetti son parte corruttibili e parte incorruttibili, e per quale cagione? Esiodo co' suoi e tutti quanti i teologi badarono a persuadersi loro, e noi altri ci trascurarono: di fatto, danno i principii per Dei; derivano dagli Dei ogni generazione; affermano, che le cose, le quali non hanno assaggiato del nettare e dell'ambrosia, son nate mortali, usando - chi ne dubita? - di questi vocaboli come chiari per loro. Ma di che maniera poi s'applicano queste cause? Non ci s'arriva. Se, di fatto, i generabili vi s'ungono per gusto, non sono punto causa d'essere il nettare e l'ambrosia: se invece per essere, come sarebbero eterni, avendo bisogno di cibo? Se non che queste escogitazioni a forma di favola non meritano d'essere esaminate sul serio: bisogna appurare da coloro i quali parlano e dimostrano, dimandando loro, perchè mai cose venute dagli stessi principii, sono parte eterne di lor natura, parte si corrompono.

16. - E poichè nè assegnano una causa, nè è plausibile che sia così, è chiaro, che nè le lor cause nè i loro principii potrebbero essere gli stessi. E di fatto, colui, il quale si potrebbe tenere per il più consentaneo con sè medesimo, Empedocle, c'è caduto anche lui¹⁶⁴. Egli fa, è vero, della discordia un principio, causa della corruzione: ma nel fatto poi non par punto meno causa della generazione d'ogni cosa, dall'uno in fuori: giacchè l'altre cose tutte, eccetto Dio, sono pur generate da essa. Dice almeno:

D'onde escir quante furon cose e sono

Quante e saran di retro a noi; le piante

Germogliarono e gli uomini e le donne

E le belve e gli uccelli, e d'acqua allievi

I pesci ed i longevi Dei.¹⁶⁵

E senza i versi, è chiaro del pari: che, se non ci fosse la discordia nelle cose, farebbero tutt'uno, [B.] come dice; perchè, quando si son riunite,

...l'estrema allor discordia ha sosta.166

Dal che gli vien fuori che il felicissimo Dio sia meno intelligente degli altri: di fatto, non ha cognizione di tutti gli elementi; perchè non ha la discordia, e la cognizione è del simile col simile.

Terra con terra, acqua con acqua, e il divo

Aer coll'agir vediamo, e il fuoco

Esizial col fuoco, e con amore

Amore, e con discordia lagrimosa

Discordia167.

Comunque sia, ciò di cui si tratta non può esser dubbio; vo' dire, che la discordia gli serva da causa tanto della corruzione, quanto dell'essere.

E L'amicizia è causa dell'essere, allo stesso patto: di fatto raccogliendo nell'uno, corrompe ogni altra cosa. Aggiungi che di queste mutazioni non assegna causa veruna, altro se non ch'è naturato così; perchè, quando

Di vigor crebbe la discordia e grande

Nelle membra nutrissi, ed agli onori

Inorse dell'imperio, il fatal tempo

Scorso, ch'a' duo contrarii alterna vice

D'un inviolato giuramento adduce... 168;

come se la mutazione fosse necessaria, senza però assegnare nè punto nè poco una causa, di questa necessità.

Comunque sia, è, di certo, consentaneo con sè medesimo in questo, che non fa gli enti parte corruttibili, parte incorruttibili, ma tutti corruttibili, dagli elementi in fuori. Ora, la quistione nostra è, perchè mai sarebbero parte corruttibili, parte incorruttibili, se tutti avessero gli stessi principii? Che gli stessi non potrebbero essere, basti d'averlo mostrato così.

17. - Se i principii sono diversi, un primo dubbio è, se saranno incorruttibili essi stessi o corruttibili? Giacchè, se corruttibili, è visibilmente necessario, che anch'essi risultino da qualcos'altro, tutte le cose non corrompendosi, se non in quello da cui risultano; di maniera che se ne caverebbe, che ci sia d'altri principii anteriori a' principii. Che è impossibile, sia che ci si fermi una volta, sia che si cammini all'infinito¹⁶⁹.

18. - E poi, come ci saranno de' corruttibili se si leveranno via i principii?
170.

19. - Se poi sono incorruttibili, perchè mai da certi principii, che pur sono incorruttibili, verranno fuori de' corruttibili, e da certi altri degl'incorruttibili? Non è davvero plausibile: anzi o è impossibile, o ci vorrebbe di gran parole.

20. - Oltre di che, nessuno ha mai preso a dire che i principii fossero diversi; tutti danno gli stessi principii [1001 A.] ad ogni cosa. E in quanto alla nostra quistione, l'annasano e lascian lì, come cosa da nulla (M).

21. - Ma il punto più difficile a meditare, e di cui a un tempo è più necessario di conoscere il vero, è se l'ente e l'uno siano essenze degli enti, e ciascuno d'essi, senza punto essere altro, sia quello ente e questo uno: o se bisogni cercare cosa mai sia l'ente e l'uno, quasi soggiaccia loro un'altra natura. Certi a quel modo, certi a questo credono che sia la lor natura.

22. - Platone, in fatti, e i Pitagorici vogliono, che nè l'ente nè l'uno siano qualcos'altro, ma la natura loro sia appunto d'essere uno ed ente, come che la loro essenza richieda che siano qualcosa di per sè soli (N).

23. - I fisiologici altrimenti. Empedocle, per esempio, dice cosa mai sia l'uno (O), riducendolo come a un più cognito: di fatto, parrebbe che gli dia nome d'amicizia: almeno, è essa la cagione per cui ogni cosa è una.

24. - Altri fuoco, altri aere dicono che sia quest'uno ed ente, dal quale sono e si generano gli enti.

25. - E del pari, coloro i quali ammettono più elementi: di certo, anche per loro è necessario d'ammettere, che l'uno e l'ente sia tante cose quanti principii vogliono che ci sia.

26. - Ora, se non s'ammette, che l'uno e l'ente sia un'essenza, ne risulta che non lo può neppur essere verun altro degli universali: giacchè quelli sono i maggiori universali di tutti. Se perciò, nè l'uno per sè, nè l'ente per sè è qualcosa, non pare davvero, che ci poss'essere nient'altro fuor de' singolari.

27. - Di più, se l'uno non fosse essenza, neppure il numero non potrebb'essere a modo d'una natura separata dagli enti: il numero, infatti, è monade, e la monade equivale a uno.

28. - Se poi l'uno per sè e l'ente è qualcosa, è necessario che l'essenza loro sia nient'altro che l'uno e l'ente: perchè non c'è qualcosa d'altro (P) di cui si predichino, ma si predicano loro di loro stessi.

29. - D'altra parte, se l'ente per sè e l'uno per sè sono qualcosa, l'incaglio grande è, come potrà poi essere che ci sia qualcosa di diverso da loro ed oltre a loro, come mai, vo' dire, gli enti saranno più d'uno? Giacchè, il diverso dall'ente non è; di maniera che ne risulterebbe conforme al concetto di Parmenide, che sia necessario che tutti gli enti ne facciano un solo e che questo solo sia appunto l'ente.

30. - Di qui poi non s'esce. O che l'uno non sia un'essenza, o ch'esso uno per sè sia qualcosa, è del pari impossibile che il numero sia essenza. Quando nol sia, s'è detto prima perchè: se l'è poi, sorge lo stesso dubbio che per l'ente¹⁷¹; di dove mai verrà un altro uno, fuori dell'uno stesso per sè?¹⁷² Dovrà l'altro per forza non essere uno¹⁷³; ora tutti gli enti o ne fanno un solo o son parecchi, e ciascun de' parecchi è uno.

31. - Di più, se l'uno per sè fosse indivisibile, Zenone pretende che non sarebbe nulla. Perchè ciò che nè aggiunto nè tolto non fa più grande nè più piccolo, dic'egli, che non sia da noverare fra gli enti, assumendo per concesso, che l'ente sia grandezza, e se grandezza, corporeo; giacchè questo

è ente per tutti i versi. Le altre grandezze invece, aggiunte per un verso, faranno più grande, e per un altro, no, per esempio, la superficie, e la linea: il punto poi e le monadi per nessun verso. Ma poichè costui fa il pedante, e che ci può essere un indivisibile, buono a difendersi, anche come tale, contro di lui (se, di fatti, questo indivisibile non farà più grande, ma certamente farà più ciò a cui s'aggiunge): come mai da un simile uno, o da più simili uni risulterà una grandezza? Equivarrebbe ad affermare, che la linea risulti da punti.

32. - D'altra parte, se si è di parere, che, come certi dicono, il numero si generi dall'uno per sè, e da qualcos'altro non uno, resta sempre a cercare, perchè e come l'effetto sarà talora numero, talora grandezza, quando il non uno è sempre la disuguaglianza, sempre una stessa natura. Giacchè non si vede nè come dall'uno e questa, nè come da un numero qualunque a questa, si potrebbero mai generare delle grandezze.

CAPO V.

La decimasettima quistione.

1. - È quistione attigua a queste¹⁷⁴, se i numeri e i corpi¹⁷⁵ e le superficie ed i punti siano dell'essenze o no.

Giacchè, se nol sono, ci sfugge cosa sia l'ente, e cosa l'essenza degli enti.

Di fatto, le modificazioni e i movimenti e i relativi e le disposizioni e le proporzioni, non pare che dinotino l'essenza d'alcuna cosa; si predicano tutte d'un soggetto, e non è un codesto nessuna di loro. E in quelle cose che parrebbero dinotate essenze più di qualunque altra, l'acqua e la terra e il fuoco e l'aere, de' quali constano i corpi composti, i riscaldamenti [p. 1002 A] e i raffreddamenti e simili modificazioni non sono essenze; anzi, solo il corpo che le patisce, dura a modo d'un ente e d'un'essenza che è. Però il corpo, di certo, è meno essenza della superficie, e questa della linea, e la linea della monade e del punto: giacchè questi sono i termini del corpo.

2. - Ed essi senza corpo, parrebbe che potrebbero essere, mentre il corpo senz'essi non potrebbe¹⁷⁶. Perciò la più parte ed i più antichi stimarono, che il corpo fosse l'essenza e l'ente, e quelle altre cose modificazioni sue, di maniera che i principii de' corpi fossero principii degli enti: mentre i più recenti, e quelli che hanno maggior riputazione di sapienti, credettero che codesti principii fossero i numeri.

3. - Dunque, come s'è detto, se codeste cose non sono essenza e, non c'è veruna essenza nè ente veruno a dirittura: giacchè, di sicuro, non converrà già agli accidenti loro il nome di enti.

4. - D'altra parte, se si concede questo, che le lunghezze ed i punti sono essenze più de' corpi, e non si vede però queste lunghezze e punti a quali corpi apparterrebbero (chè a' sensibili non possono)¹⁷⁷, non ci sarebbe essenza veruna.

5. - E di più, pare, che tutte codeste cose siano divisioni del corpo, l'una in larghezza, l'altra in profondità e l'altra in lunghezza¹⁷⁸.

6. - Oltre di che, nel solido o c'è (Q) del pari ogni figura o nessuna¹⁷⁹; di maniera che, s'e' non c'è un Mercurio nella pietra, e' non c'è neppure la metà del cubo nel cubo, siccome distinta. E neppure per conseguenza una superficie: giacchè s'e' ci fosse ogni superficie¹⁸⁰, ci sarebbe anche quella che divide la metà. Dite il medesimo e della linea e del punto e della monade.

7. - Di maniera che, se pur pure il corpo è essenza, ma codeste cose lo sono di più di lui, poichè queste, non che essere dell'essenze, non sono neppure, ci sfugge cosa sia l'ente e cosa l'essenza degli enti.

8. - Di fatto, oltre agli allegati, vengon fuori degli altri inconvenienti sulla generazione e la corruzione. Giacchè pare che l'essenza quando prima non era ed ora è, o quando prima era, e di poi non è più, patisca queste vicende mediante il generarsi e corrompersi; ora, i punti, le linee e le superficie non posson generarsi o corrompersi, quando or sono [B.] ed ora non sono. Quando, di fatto, si tocchino e si stacchino due corpi, ecco, a un tratto, ora, confondersi al loro toccarsi, ora, distinguersi al loro staccarsi que' termini: di maniera che, congiunti i corpi, non sono più, anzi son begli e scomparsi; divisi, ecco che c'è que' termini che prima non erano. Perchè, di sicuro, non s'è diviso già in due il punto indivisibile.

9. - E, se si generano e si corrompono, da che mai si generano?¹⁸¹.

E un simile caso per l'ora del tempo. Neppur esso non si può generare nè corrompere: eppure, e' pare sempre che sia un'ora diverso, come quello che è un'essenza. È chiaro che i punti e le linee e le superficie sono nella stessa condizione: perchè il concetto è il medesimo; tutti sono, del pari, o termini o divisioni¹⁸².

Capo VI.

La quistione delle idee,

la decimaquinta e la decima quarta

1. - Si potrebbe anche quistionare in generale, perchè mai bisogni cercare di certe altre cose, oltre a' sensibili e agl'intermedii, quelle, per esempio, che ammettiamo come specie¹⁸³.

Giacchè, se per questo, che l'entità matematiche differiscono bensì per un verso dalle cose di quaggiù, ma non differiscono punto, in quanto ce ne sono molte conformi di specie; di sorta che i loro principii non sarebbero determinati di numero, come neppure i principii delle lettere nostre, prese tutte, non sono determinati di numero, ma solo di specie e (quando uno non intenda di quella tal sillaba, di quel certo suono; lì sono determinati anche di numero): ora, dite il medesimo degl'intermedii; di fatto, anche per essi sono infiniti i conformi di specie; di maniera che, se non c'è di quelle altre cose oltre a' sensibili e l'entità matematiche, delle cose appunto di quella sorta che sono le idee per taluni, non ci sarebbe un'essenza unica di numero, ma (R) solo di specie, nè i principii degli enti sarebbero tanti e non più di numero, ma solo di specie: perciò, dunque, se quello è necessario, è necessario del pari che si ammettano le idee¹⁸⁴. Sia pure, che non si spieghino bene quelli che le propugnano: di sicuro, quello che vogliono, quello che devono dire per forza, è, che ciascuna delle idee l'è un'essenza, e nessuna ha qualità d'accidente.

2. - D'altra parte, se, di certo, ammetteremo, che le specie sono, e che i principii siano uni di numero e non di specie, s'è già detto¹⁸⁵ quali assurdi ne risultino necessariamente.

3. - È un dubbio vicinissimo a questo, se gli elementi siano in potenza o altrimenti¹⁸⁶. Che se altrimenti, ci sarebbe qualcosa (S) d'anteriore a' principii. In fatti, la potenza sarebbe anteriore a una tal causa; nè è punto necessario che il potenziale sia tutto a quell'altro modo¹⁸⁷.

4. - Se poi gli elementi sono in potenza, potrebbe non ci essere ente veruno: di fatto, quello che ancora non è, è anch'esso in potenza ad essere: giacchè il non ente si genera; ora, nulla si genera che non sia in potenza ad essere.

5. - Questi dubbii, adunque, è necessario di ventilare intorno a' principii, e insieme l'altro, se sono universali, o in forma di singolari. Perchè se sono universali, non saranno essenze; in fatti, nessun comune dinota un codesto¹⁸⁸, ma tutti una qualità, e l'essenza è un codesto. Giacchè. se il predicato in comune fosse un codesto, e potesse estricarsi fuori e stare da sè, Socrate sarebbe parecchi animali, lui stesso, l'uomo e l'animale, se ciascuna di queste cose dinota un codesto e qualcosa d'unico¹⁸⁹.

6. - Se adunque sono universali i principii, ne risulta questo; se invece non universali, ma a guisa de' singolari, non saranno conoscibili: giacchè d'ogni cosa le cognizioni sono universali. Di maniera, che ci dovrann'essere altri principii, i predicati universalmente, anteriori a' principii, quando si voglia che ce ne sia scienza¹⁹⁰.

NOTE AL LIBRO TERZO

(A) 995. b. 27. Il Bessarione traduce: *utrum unum uni contrarium*. L'Argiropulo: *si unum sit contrarium uni*. Sta bene. È un pregio delle traduzioni latine di poter riprodurre, non solo il senso, ma anche le parole del testo, e lasciare tanta libertà d'interpretazione a chi legge la traduzione, quanta n'ha chi legge l'originale. Noi, non si può fare così. Bisogna interpretare prima e poi tradurre. Ora dunque, i Francesi interpretano: *si elles sont opposées les unes aux autres*. Di certo, sbagliano e perchè questo in greco si direbbe altrimenti, e perchè è evidente che sono opposte; nè ci cade dubbio di sorta. Il Michelet (*Metaphys.* p. 134) intende: *si l'unité est opposee a l'unité*. Non so davvero, che voglia dire: e che quistione possa essere. E pure, qui non era difficile a sapere poi di sicuro cosa volesse dire Aristotile. La quistione, proposta in queste parole, la scioglie nel lib. X, 4. (1055 a. 19.), dichiarando che a un contrario non se ne possono contrapporre più, di maniera che al cap. 5 si piglia per dimostrato, che a un contrario si contrappone un solo contrario. È la stessa quistione, toccata nel Protagora di Platone (322. D.).

(B) 996 a. 1. seg. I Francesi e il Michelet hanno tradotto cause formali e sostanziali. ch'è di certo uno sbaglio, perchè la forma è anch'essa sostanza nel linguaggio Aristotelico. Meglio lo Schwegler cause formali e materiali: ch'è la prima delle due interpretazioni portate dall'Afrodisio e la seguita dal Bonitz, p. 139. Io ho preferito la seconda (607 b. 11 seg.): ? () . In effetto, come l'Afrodisio annota, Aristotile ha appunto distinte più su queste due sorte di principii (S. 3.) Oltre di che, quantunque Aristotile come il Bonitz osserva, chiami ? l'essenza formale della cosa (VI. 1. 1025 b. 27, VII 10. 1035 b. 13. 15. 11. 1037 a. 17) e i principii formali (XII. 3. 1020. a 22), pure la frase di cui si serve qui, riesce molto più propria, intesa nel secondo modo che non nel primo. In effetto, che proprietà ci sarebbe a indicare colla formola ? La materia soggiacente non è certo i principii che l'informano: e tra questi ultimi c'è appunto la forma o la causa formale e specifica, che si voglia dire. Di maniera che a dividere i principi in formali e in quelli che informano la materia, sarebbe una divisione sconcia e disadatta.

(C) , ? . 996. a. 29. La tesi era, che (a. 21): perchè ?, . Adunque, come sta il testo, si propone di dimostrare che il principio del movimento non sia agli immobili, , e dimostra che non sia negl'immobili, . Perciò o si ha a supporre che Aristotile giuochi a barattare le carte in mano, ovvero che o si proponga di dimostrare altro o concluda altro da quello che dà il testo. La prima supposizione non è probabile, per parecchie cagioni, e soprattutto perchè il giuoco sarebbe fatto con pochissima arte. Resta la seconda, ammessa la quale resta a risolvere, cosa dunque si deva mutare, se la proposizione o la conclusione. Par, di certo, la conclusione. In effetto, la proposizione particolare ?, , non riferirsi agli immobili il principio del movimento o la natura del bene, non solo è conforme alla tesi generale di cui è un caso , a molti tra gli enti non riferirsi tutti i principii: ma - e qui si badi ch'è il punto principale - è la sola a cui calzi l'argomento che segue. Di fatto, eccolo in sei raziocinii:

Ogni cosa che sia bene per se e per la propria natura, è fine:

Ma ogni fine è causa per cui le altre cose si generano e sono:

Dunque, ogni bene per sè è causa per cui ecc.

Le cose nel generarsi e poi essere, agiscono:

Ma si generano e sono per via del fine e della causa per cui:

Dunque agiscono per via del fine e della causa per cui.

Il fine o causa per cui, è adunque fine d'un'azione.

Ma ogni azione si fa mediante un movimento:

Dunque ogni fine etc. è fine d'un movimento.

Quello che è fine d'un movimento, è il principio del movimento stesso:

Ma il fine e la causa per cui, è fine del movimento:

Dunque essa è il principio del movimento.

Quello che è, come fine, principio del movimento, non si può riferire agl'immobili:

Ma la natura del bene è, come fine, principio del movimento:

Dunque non si può riferire agl'immobili.

La natura del bene non si può riferire agl'immobili:

Ma la natura del bene, è il principio del movimento:

Dunque il principio del movimento non si può riferire agli immobili.

Si conclude adunque, che il principio del movimento (la causa efficiente, motrice) e la natura del bene (la causa finale) non concernono punto gl'immobili. Che non sussistano in un immobile, non solo è falso nel sistema d'Aristotile, secondo il quale appunto il contrario è il vero (il che qui per la natura del libro (I. § 2. n. 1.) avrebbe poco peso), ma, - ch'è assai più, - non si deduce nè punto nè poco da' raziocinii, de' quali fa le viste d'essere la conclusione. Come poi si riappicchi quella conclusione, che veramente si deduce, colla quistione che qui si tratta, non è punto difficile a intendere. Di che maniera può mai essere una scienza delle cause, se queste non hanno tutte lo stesso giro d'azione, nè tutti gli esseri conoscibili hanno una relazione con tutte e quattro, ma alcuni con certe, altre con altre? Dalla diversità degli oggetti conoscibili sotto il rapporto della loro relazione colla causa, si vorrebbe concludere, bene o male, la pluralità e diversità delle scienze che ne trattano. L'Afrodisio appunto osserva, che il perno dell'argomento è lì (608. b. 40): e benchè nel suo commentario scriva come se avesse letto nel testo l' dappertutto e nella conclusione dove l'ha il testo attuale e nella proposizione dove non l'ha, pure la sua interpretazione quadrerebbe meglio se l' come manca al testo nostro nella proposizione, così si levasse dalla conclusione: che è la correzione, che mi par d'avere il dritto di proporre sicuramente, dopo tutto quello che ho detto. Dunque, secondo me, nelle parole citate in capo di questa nota, s'ha a leggere: ? non come fa il Bekker con tutti i codici e le edizioni, . Il senso dell'? . è identico con quello dell' ?, a cui è sostituito: e che l' col dat. significhi altro dall' coll', non richiede prova. L'esempio seguente delle matematiche conferma

la mia interpretazione e correzione. Mi pare che il Bonitz (pag. 139) frantenda tutto questo paragrafo e il seguente.

(D) ? , . . , ? . ? . . p. 997 a. 17-25. Chi guarda alla mia traduzione di questo luogo, vede che, secondo il parer mio, la punteggiatura andrebbe meglio se si ponesse un colon e non un punto fermo tra e , e un punto fermo e non un colon tra ? e . Comunque sia, in luogo di si deve, di certo, leggere ovvero ? coi cod Ab, Fb., con Aless. Afrod. (Bekk. p. 614 b. 35: più su a. 28 ricavo, dal Sepulveda e dal senso, che l'? vi sia stato tralasciato solo per trascuraggine del copista), e col Bess. e col Brandis, seguito dal Bonitz. Colla Bekkeriana il periodo mancherebbe di nesso e di senso, e chi se ne voglia persuadere vegga i Francesi che la seguitano. La mia interpretazione è confermata dal commentario dell'Afrodisio, delle di cui due interpretazioni ho prescelta ora l'una, ora l'altra nelle varie parti del paragrafo.

(E) . 997. b. 25. Il Bonitz (Met. p. 148) vorrebbe leggere in luogo di appoggiandosi dell'autorità d'un codice e di quella di Alessandro. Quest'ultima mi par dubbia: l'altra non può valere contro l'autorità di tutti gli altri codici e dell'edizioni. Però, non è per questo che io non accetto la correzione: ma perchè guasta il senso. Il dubbio che Aristotile formola qui, equivale a dire che una volta ammesso, che ci sia delle scienze il cui oggetto non sia il sensibile nè l'ideale, mancherà un criterio per determinare di quali sorte d'enti ci sia delle scienze di questa fatta e di quali non ci sia. Se s'ammette, per esempio, che ci deva essere dell'entità matematiche intermedie perchè la geometria abbia un oggetto, niente impedisce che ci sia dell'entità sanabili e sanatorie intermedie tra l'entità sanabili e sanatorie sensibili, l'entità sanabili e sanatorie ideali: e che perciò nella stessa maniera che c'è una ? , ci sia anche una ? . Quì cade il : ma nella formola generale del dubbio sta bene solo il : e dall'usarsi nel secondo caso il non doveva il Bonitz conchiudere, che doveva essere stato usato anche nel primo.

(F) . ? . ? . 999. a. 27. Quel aggiunto dal Brandis e dal Bekker, se non si vuole che imbrogli la grammatica o il senso, bisogna da capo levarlo via coll'aldina e la silburgiana.

(G) Anche quì seguo l'ald. e la silburg. abbandonando l'autorità de' codici del Br. e del Bek. Le prime, coll'Asclepio e forse coll'Afrodisio, e certo col

Bessarione, leggevano: , ? , , (999. a. 29-32). Invece il Br. e il Bek. levano ? - : di maniera che, come osserva il Bonitz (Met. p. 156), le ultime parole - ? non si sa più dove riferirle. Forse la sola ripetizione del - si deve a un copista.

(H) Si osservi questa maniera frequentissima in Aristotile di ripetere la questione primaria nella bipartizione d'una quistione secondaria. Qui, per esempio, aveva posto la quistione secondaria, se l'idea, corrispondente al reale, ci sia fuori di tutte le cose o solo fuori di alcuna; ma ripete alla fine la quistione primaria (nelle parole o di veruna) se ci sia a dirittura o non ci sia fuor de' singolari un'idea, quantunque la semplice proposta di quella quistione secondaria suppone già che si sia concesso che ci possa e ci deva essere un'idea fuori di alcuni singolari.

(I) . Bek. p. 999. b. 14. Leggo coll'Afrodisio e col cod. E ? , e non col Bekk. e l'antiche edizioni ? . Non mi pare che possa esser dubbia la scelta. La prima presenta un senso più netto e più prettamente Aristotelico e con una espressione perfettamente conforme a quella del § 11. (b. 23). L'antico traduttore lat. traduce la Bekkeriana: lo Argiropulo (quando ut haec sit, illa existat): e il Bessarione (quando illa existat, ut haec sit) ebbero davanti probabilmente la volgata (), ma la tradussero alla libera. Il Bonitz, che appunto stampa nel testo la lez. dell'Afrodisio, la difende così (p. 157): Quum enim, quidquid fit, id fiat ? et ? et , (VII. 8), si ? i. e. materia esse statuenda est, magis etiam consentaneum est ponendum esse i. e. ?.

(L) ? 1000. a. Traduco. come se leggessi col Bonitz (p. 159) in luogo dell': ma perchè mi riesce così più limpido e facile il senso, non perchè creda che la correzione si deva accettare. Nè mi pare coll'Afrodisio (p. 627) che manchi l'apodosi: ma che l'indichi, che il caso particolare, che si porta ad esempio di quella verità enunciata in generale, non che esserne una ragione, n'è invece una conseguenza; la quale, come evidente e perciò non rifiutabile, dimostra per indiretto la verità stessa. Vedremo l' compiere lo stesso ufficio in altri luoghi.

(M) 1001. a. 2. Che vuol dire Non è punto chiaro. L'Afrodisio (p. 629. a.) non dice nulla: e l'Asclepio (ib. b.) s'esprime male. Pure, dalle parole di quest'ultimo si può ricavare, che quella parola, nel parer suo, ritiene qui il valore usuale: di mordere a una cosa, tastarla co' denti, rosicchiarla ecc.

giacchè dice che significhi quello che fanno i cani prima d'ingoiare, e perciò qui Aristotile voglia dire, che i suoi predecessori parlarono in grosso, senza distinzione ed incompiutamente, perchè parve loro una gretteria, una piccolezza () l'andar distinguendo per punto e per virgola ogni cosa. Il concetto sarebbe così il medesimo di quello del § 3 Lib. 2. c. 3., dove, di fatto, si dice che questa gente abborra dalla . Però, per ragioni lunghe e inutili a dire, quest'ultima parte non mi par probabile; e ritenuto il senso dell' quantunque non tradotta la parola, ho dato un senso un po' diverso al . Non so però come lo Schwegler (p. 140) abbia potuto interpretare per hinunterschlucken, ingoiare a un tratto, proprio il contrario: e i Francesi (p. 92), capire, parrebbe, che Asclepio intenda per vomitare o qualcosa di simile. Ad ogni modo, qualunque sia il senso che si dà a questa parola e al resto, tutta la frase riman sempre una delle più caratteristiche dello stile d'Aristotele.

(N) 1101. a. 11. seg. Queste parole hanno del difficile più che un poco. Ci sono delle varianti. La Bekkeriana ch'è la allegata e tradotta da me, è stata letta anche dall'antico traduttore: invece la volgata ha ? in luogo di , ed è seguita dal Bessarione. Un codice Ab ha ? : e parrebbe che questo con qualcos'altro di diverso leggesse l'Argiropulo, che traduce: quippe cum substantia ipsius sit ipsum esse unius ac entis. Nel commentario dell'Afrodisio, pubblicato dal Bekker, le parole son lette al modo del Bekker: ma il Sepulveda l'ha lette altrimenti o l'ha corrette in modo conforme alla traduzione dell'Argiropulo, quantunque a me paia che la spiegazione dell'Afrodisio calzerebbe meglio, anzi solo colla volgata. Difatto crede che vi si voglia dire, che una medesima sia l'essenza dell'ente e dell'uno e l'uno il medesimo coll'ente. Ora, questo sarebbe davvero il solo senso della volgata, e appunto perciò, la volgata non è buona. Qui non si quistiona dell'identità o diversità dell'ente e dell'uno, ma della natura e maniera dell'esser loro. Restano dunque la Bekkeriana confermata dalla più parte dei codici e l'argiropulana formata da conghietture. Non si dovrebbe quindi accettar questa, se non fosse disperata l'altra. E non è. Aristotile usa di due formule per esprimere l'opinione Platonica e Pitagora intorno all'essere dell'uno: ? è l'una: è l'altra. Quest'ultima si contrappone all'altra, appartenente alla dottrina contraria: ? . È strano che il Bonitz, acuto ed elegante ingegno (observat. crit. p. 41 e met. p. 163), non si sia accorto di questa seconda formola, che pure in tutto il capo è usata molte volte, anzi

più volte dell'altra (vedi p. 1001. a. 22. ? . ? . ? ., parole che equivalgono a ? , com'è detto più giù (a. 24): e sul fondamento, che di Platone e dei Pitagorici non si possa dire che facciano qualcosa dell'ente e dell'uno, si sia messo a correggere ad arbitrio tutto il luogo. Mi basta aver notato come appunto è per Aristotile un modo d'esprimere l'opinione platonica il dire, che fanno qualcosa dell'ente e dell'uno per sè, per rendere affatto chiara e legittima la lezione de' codici. Il non si deve appiccicare all', ma all'?, e tutto il luogo intendere, come se fosse scritto così: ? (sott. ?) ? () : come che la loro essenza sia che l'uno e l'ente siano qualcosa di per sè soli. Ho concesso qualcosa alla chiarezza, e tradotto un po' altrimenti: ma mi pare, senza alterare punto il senso.

(O) 1001. a. 13. Il Bekker ha voluto seguire la volgata, letta dal traduttore antico e da Bessarione, a dispetto del senso comune, del codice Ab, dell'Afrodisio (p. 630. a. 11) e dell'Argiropulo. Di fatti, il senso comune richiede, l'Afrodisio indica, e l'Argiropulo traduce la lez. dell'Ab che è l'unica buona e possibile. Consiste nel leggere ? in luogo di . Il Brandis l'aveva ricevuta nel testo e non si vede perchè il Bekker l'abbia rigettata. In effetto, Empedocle non può aver detto, che l'ente sia l'uno: ma aver cercato cosa mai sia l'uno; altrimenti, sarebbe stato un pretto Pitagorico: nè Aristotile lo contrapporrebbe in questo a' Pitagorici. Del resto, non mi bisogna altre parole: il Karsten (Empedocl. p. 318) e il Bonitz (Observat. p. 40, Met. p. 163), hanno dimostrata la necessità della lezione prescelta da me.

(P) , ? 1001. a. 29. I codici, l'edizioni vecchie e nuove, l'Afrodisio, Siriano, i traduttori antichi e moderni, tutti insomma s'ostinano, in quel che non si può intendere per nessun verso. C'è davvero due codici che l'omettono, e basterebbe, perchè così sottinteso ? id. ? , si otterrebbe bene o male quella ragione che qui bisogna. Ed è appunto una ragione che ci dimostra che ci siano già nell'uno e nell'ente di per sè solo i caratteri dell'essenza sostanziale. Ora, quali sono secondo Aristotile? Che essa, come dice in tanti luoghi (V. 8. 1017. b. 13 e altri), non si predichi d'altro, ma ogni altra cosa si predichi d'essa. Invece, nel testo come sta, si direbbe per ragione dell'essere essenza l'uno e l'ente, che nessun altro universale si predica di loro: il che non serve a nulla nel caso nostro. Si deve dunque o levar via il o correggerlo. Di correzioni se ne son proposte due; l'una del Bonitz (Observ.

p. 114 e Met. p. 164), che ha primo scoperta la magagna, e che vorrebbe leggere in luogo di ; l'altra dello Schwegler, che leggerebbe invece ?. Quella del Bonitz è una correzione molto più felice, e l'ho appunto tradotta, preferendola all'omissione stessa del , perchè, leggendo , l'oggetto del non ha bisogno d'essere sottinteso. E poi dà alla frase un colore affatto aristotelico.

(Q) ? 100. a. 21. Leggo col Brandis e col Bonitz (Observat. p. 42. Met. p. 168.) . Il Bessarione e l'Argiropulo traducono appunto inest. L'? potrebbe levarsi via coll'Afrodisio e colla più parte degli editori e traduttori. Gli segue il Bonitz (Met. l. c.) Ma mi pare che si confaccia bene allo stile d'Aristotile (ved. n. H): e perciò col Bekker e il Brandis e parecchi buoni codici l'ho ritenuto.

(R) ? 1002. b. 24. Leggo secondo la congettura dell'Afrod. invece di : ? , è la ragione dello scoliaste, . ? . Il Bonitz (Observ. p. 36 seg. Met. 169) m'ha preceduto e nell'ammettere questa lezione, e nel punteggiare altrimenti del Bekker tutto il periodo. In quanto alla punteggiatura, la ragiona così nel commentario alla Metafisica: *Universa enuntiatio eam habet formam de qua dictum est ad I. 3. 983 a. 33, ut eidem apodossi propositae sint duae protases, altera alteri subiecta. Hoc enim dicit: Platonici propterea ideas praeter res sensibiles et mathematicas posuerunt, quod utriusque generis principia specie, non numero finita sunt, si illud est necessarium (b. 25) nimirum principia poni numero etiam nec specie solum finita, necesse est poni ideas. Deinde proximis verbis, b. 30. subsumtionem impugnat, qua principia oportere numero finita esse positum erat, et quibus difficultatibus inde implicemur, monet.*

(S) ? , . ? . p. 1002. b. 35. Leggo coll'Afrodisio: ? . È la lezione tradotta dall'ant. traduttore, dal Bessarione e dall'Argiropulo. Il Bonitz (Obs. p. 10) la difende con la solita sua acutezza ed eleganza.

LIBRO QUARTO

SOMMARIO

I. - La scienza dell'ente per sè è diversa dalle scienze particolari occupate intorno ad una specie d'ente, § 1. Ed è appunto la filosofia § 2.

II. - Si prova, che sia unica la scienza dell'essenza e si divide in più scienze sottordinate (Quest. II): che questa stessa è la scienza dell'ente in genere, e perciò anche degli accidenti proprii dell'ente (Quest. III) e dell'uno (Quest. IV) - L'ente è un predicato non univoco nè equivoco ma analogo. § 1. - Adunque, come ogni simil predicato, spetta ad una sola scienza di studiarlo nella varia unità de' suoi sensi. § 2. - Però, essendoci in questa pluralità di sensi, un senso primario a cui tutti gli altri si riferiscono, la filosofia è principalmente scienza dell'ente nel suo senso primario d'esservi sostanziale, e siccome ci ha parecchie specie d'essenze, così ci ha parecchie parti della filosofia che hanno un certo ordine naturale tra loro, nella stessa maniera delle parti della matematica. § 3 e 6. - Se non che siccome l'ente in genere è unico, così la scienza sua, in genere, è unica. § 4. - Per l'implicarsi reciproco dell'uno e dell'ente, le specie dell'uno si convertono con quelle dell'ente: e siccome l'uno chiama il suo contrario, la moltitudine; così le specie dell'uno chiamano le loro contrarie, quelle della moltitudine, capaci l'une e l'altre di più sensi analogici, vanno, come le specie dell'ente, considerate e studiate da una sola scienza. § 5, 7, 8, 10, 11. - Si prova dal non ci essere un'altra scienza a cui potrebbe spettarne la cognizione. § 9: - dallo studio che ne fanno la sofistica e la dialettica, scienze che hanno la stessa materia, ma o non lo stesso fine o non lo stesso metodo della filosofia. § 12: - dalla natura de' contrarii. § 13: - dall'opinione comune che l'ente risulti da' contrarii: perciò non si possa conoscere senza conoscer questi. § 14: - dal ridursi tutti i contrarii alla sola e primaria contrarietà dell'uno e moltitudine. § 15. - Conclusione. § 16.

III - La filosofia, che è la scienza dell'ente, è anche la scienza de' primi principii dimostrativi. Si dimostra dall'universalità loro. § 1: dal non farsene lo studio da scienze parziali: e perfino dall'essere stati studiati da alcuni

fisici per la supposta universalità della loro scienza. § 2: - dal dover essere posseduti appunto dal filosofo i principii più assoluti e certi. § 3. - Quali caratteri abbia il principio più assoluto e certo. § 4. - Enunciazione del principio di contraddizione e sua evidenza immediata. § 5.

IV - Impossibilità di dimostrarlo a coloro che lo negano. § 1. - Possibile però di redarguirgli. Differenza della redarguizione dalla dimostrazione. § 2. - Come si deva procedere per redarguire: ottenere, che l'avversario dia un qualunque senso certo e determinato ad una qualunque parola. § 3. - Di fatto, se una tal parola ha un tal senso, non ha, adunque, il senso contrario. § 4. - Altro esempio del medesimo: è necessità per l'avversario di concedere, che ciascuna sua parola abbia uno o più significati, certi e determinati. § 5 - Il significato certo e determinato implica un concetto certo e determinato: ed esclude il concetto contrario. § 6. - E il concetto contrario esclude del pari, alla sua volta, il concetto certo e determinato della parola.

Oltre di che, a rispondere, quando vi si dimanda a che concetto equivale una parola, che la equivalga anche al contrario, è un mancare alle leggi del dialogo. § 7. - Come il negare un concetto proprio ad una parola, equivale a negare l'essenza, e a sostenere, che ci sia soli accidenti. § 8. - Che è impossibile, e per la natura della predicazione dell'accidente. § 9, e per la natura dell'accidente. § 10, - e per l'assurdo dell'identità d'ogni cosa che ne risulterebbe, assurdo che non si può cansare colle dottrine di Protagora e la darebbe vinta al sistema d'Anassagora. § 12. - Necessario però che ci caschino quelli che sostengono la verità simultanea de' contraddittorii, dovendo d'ogni cosa negarne o affermarne qualunque altra. § 13 - ovvero altrimenti negare, che di qualunque cosa sia necessario negarne o affermarne un'altra. § 14 - Per via d'una serie di dilemmi si dimostra, che non potrebbero cansarlo, se non rigettando l'una o l'altra delle conchiusioni necessarie, che si ricavano a fil di logica dalla loro sentenza. § 15. Chi la sostenesse, non potrebbe non ammettere che la sentenza contraddittoria colla sua sia anche vera. § 16. - E per essere consentaneo, non potrebbe finire l'enunciazione d'un concetto e così parlare di qualcosa mai, essendo nella perpetua necessità di riaffermare la sua negazione e di rinnegare la sua affermazione. § 17. - Una obbiezione immediata che si potrebbe far loro, ma attaccabile di petizion di principio. § 18. - Ma quest'altra no: o s'appongono al vero i due che formolano due giudizi contraddittorii o no: se

sì, dunque non ci ha più una natura degli enti, un certo lor modo d'essere: se no, dunque ci ha qualcosa di certo § 19. - Oltre di che, nel primo caso, perchè parla? § 20. E se non sa perchè, non è già uomo. § 21. - Dove si vede, che queste opinioni non sono sincere, è nella pratica della vita, nella quale tutti operano d'una maniera piuttosto che d'un'altra, e nessuno crede, che per arrivare ad un fine, gli equivarrebbe allo stesso d'adoperare i mezzi contrarii a quelli che giudica più adatti. § 22. - E se si pretende che non si operi dietro un giudizio vero e certo, ma solo dietro un giudizio più o men verisimile, basta; se chi s'inganna più chi meno, ci deve essere la verità, alla quale s'avvicini più chi s'inganna meno, e dev'essere distinta dal falso da cui si dilunghi meno chi più s'inganna. § 23.

V - Identità dell'opinione di Protagora che tutto quello che appare, sia vero, coll'opinione sovresposta che i contraddittorii siano insieme veri. § 1. - Simili opinioni, da certi son credute davvero, da certi sono spacciate per boria; diverso metodo a tenere per persuadere i primi e redarguire i secondi. § 2. - Si consideri in primo luogo l'opinione della verità simultanea de' contraddittorii. A quelli che se ne son persuasi, sono stati d'inciampo i sensibili, ne' quali le proprietà si avvicendano l'una coll'altra, restando identico il soggetto materiale, dal quale si generano. § 3. - Gli si deve rispondere che l'ente come attuale, ha proprietà certe e determinate, e non ha le contrarie, se non come potenziali: di maniera che i contraddittori non sono insieme veri, essendo vero uno solo dei contraddittorii nell'ente inteso a un snodo, e non essendo l'altro anche vero, se non perchè l'ente si può anche intendere altrimenti. § 4. - E che non tutto l'ente è sensibile e mutabile; c'è l'ente intelligibile, e l'ente sensibile sì, ma non mutabile: per queste due altre specie d'ente non accade, che abbiano potenzialmente la proprietà contraria a quella che hanno attualmente: e perciò rispetto ad esse non avrebbe mai luogo la verità simultanea de' contraddittorii, quando pure si dovesse (che non si deve) concedere che abbia luogo rispetto all'ente sensibile e mutabile. § 5. - Analogie diverse, tratte del pari da' sensibili, e specialmente dalla maniera varia e diversa nella quale fanno impressione sopra di noi, hanno fatta accogliere l'altra opinione dell'uguale verità d'ogni apparenza. § 6. - Fonte di questa dottrina è quella confusione dell'intelligenza col senso, comune a tutti i filosofi antichi. § 7. - E per i semplici è appunto un appiccio il vedere che degli uomini di grandissimo valore negli studii speculativi l'hanno difesa. § 8. - Senza badare che questi uomini hanno lavorate le loro

speculazioni sulla considerazione di solo l'ente sensibile, indeterminato in gran parte § 9, - e mutabilissimo. § 10. - Quantunque avrebbero potuto scorgere anche loro, che la mutazione implica l'essere: e che il sensibile è mutabile e indeterminato in quanta reale ed incognito, ma è qualcosa di certo e di fisso, in quanto è un'essenza ideale, una specie, e che appunto, in quanto tale, c'è cognito. § 11. - E che, inoltre, non ogni sensibile è mutabile in quanto reale. § 12. - Anzi ci è un sensibile immobile: quantunque chi sostiene la coesistenza d'ogni cosa in ogni cosa e perciò la veracità d'ogni affermazione e negazione, potrà a rigor di logica così credere che l'ente sia soggetto ad un perpetuo moto, come che sia obbligato ad una quiete perenne. § 13. - Se poi dalle considerazioni della natura del sensibile si passa a quella della sensazione stessa, si può dire, che in quella dottrina non se ne sono ben determinati nè il valore nè i criterii. Il senso è testimone buono e verace sull'oggetto proprio. § 14. - E quando è nella sua condizione normale. § 15. - Come quando è debitamente esercitato. § 16. - E nessuno accetta l'autorità d'un senso per egualmente buona nell'attestare dell'oggetto proprio e nell'attestare dell'oggetto d'un altro senso. Ora, lo stesso senso sull'oggetto suo proprio non dà in uno stesso tempo sensazioni contrarie. Se non le dà nello stesso tempo, non sono dunque de' contrarii simultanei o vogliam dire de' contraddittorii simultaneamente veri. Ora è vera un'apparenza sola, quantunque si dovesse concedere che dev'esser vera un'altra volta l'apparenza contraria. La quale però non sarebbe da imputare al senso; la tale o tal altra impressione sensibile è sempre quella stessa, quantunque un oggetto ora la soglia produrre, ora no, e anche produca ora l'uno ora l'altra. § 17. - Del resto, il sensibile è essenzialmente un relativo: e perciò l'ente non può essere solo e tutto sensibile. § 18.

VI - Un dubbio insipido. § I. - Radice sua e degli altri dubbii simili, che son facili a dissipare, in chi è di buona fede, ma impossibili a far tacere, in chi vuol essere sforzato a chetarsi per via di dimostrazione: la quale, consistendo a ridurre a contraddirsi chi non accetta una tal verità, richiede che s'incominci dall'ammettere il principio di contraddizione. § 2. . Pure, volendo ragionare con costoro, bisogna avvertirli, che se son consentanei, devono dire che tutto sia del tutto relativo, e che perciò non ci sia punto un soggetto della relazione. § 3. - E, anche concesso un tanto e tale assurdo, avrebbero torto: perchè ogni relazione è una tal relazione determinata e non una qualunque altra. § 4. - e 5. Dall'impossibilità, che le contraddittorie

siano insieme vere, si deduce immediatamente l'impossibilità della coesistenza simultanea di due proprietà contrarie nello stesso soggetto. § 6.

VII - Il principio di contraddizione implica l'altro del principio del mezzo escluso fra i contraddittorii. La verità di quest'ultimo risulta dalla definizione stessa del vero e del falso. § 1. - Dalla necessità che il mezzo tra opposti sia un intermedio di generazioni § 2. - dall'affermazione o negazione implicata in ogni percezione intellettuale. § 3. - Se ci fosse il mezzo, ci sarebbe qualcosa tra il vero ed il falso, e tra l'ente e il non ente: ora, non c'è giudizio, che possa sotto lo stesso rispetto essere nè vero nè falso, nè generazione che sia da altro che dall'ente, e ad altro che al non ente. § 4. - E ci dovrebbe anche essere tra quelle specie, le quali adeguano in due tutta la comprensione d'un genere; di maniera che la negazione dell'una importa l'affermazione dell'altra. § 5. - Il processo all'infinito non si potrà cansare, ammettendo il mezzo. § 6. - Che non ci sia, risulta dalla natura semplice ed assoluta della negazione. § 7. Come l'opinione che ci sia il mezzo, si generi variamente. § 8. - Dal sistema d'Eraclito risulta la possibilità della verità simultanea dei contraddittori, come da quella di Anassagora la possibilità d'un mezzo fra' contraddittorii. § 9.

VIII. Le due tesi: 1. tutte le proposizioni son vere; 2. tutte le proposizioni son false: sono egualmente assurde: Risulta da quello che s'è già detto sulla assurdità della tesi che tutte le proposizioni siano vere e false insieme. § 1. - Contro a chi volesse dedurre la seconda tesi dal principio di contraddizione, si faccia osservare, che dal non poter esser insieme vere due proposizioni contraddittorie, non si ricava che devano essere false tutte e due. § 2 e 4. - Modo di procedere contro a quelli che sostengono di queste tesi. Fissare un senso alle parole. § 3. - Del resto, chi si fa a sostenerle, si dà il torto da sè. § 5. Le opinioni che ogni cosa sia in quiete o che ogni cosa sia in moto, sono false, e perchè le fanno tutt'uno con quelle già mostrate assurde, e per la natura della generazione, che si fa da quello che sta in quiete mediante un moto: di maniera che ci ha ad essere un motore immobile § 6 e 7.

CAPO I.

Definizione della filosofia

1. - Ci è una scienza, che contempla l'ente in quanto [1003. A. 21.] ente e le proprietà sue essenziali. La non s'identifica con veruna di queste scienze particolari: giacchè nessuna di queste medita in universale sull'ente in quanto ente; ma ciascuna studia le proprietà di sola quella parte dell'ente, che riesca per sè; così fanno, per esempio, le matematiche.

2. - E poichè noi cerchiamo i principii e le supremissime cause, è chiaro che devono necessariamente essere principii e cause d'una natura per sè¹⁹¹. Ora, se quegli i quali cercano gli elementi degli enti, cercavano appunto codeste cause, è necessario che codesti elementi dell'ente fossero quelli degli enti, non sotto un rispetto accidentale, ma in quanto enti¹⁹²; per il che anche noi bisogna trovare le cause prime dell'ente in quanto ente. (A).

CAPO II.

La scienza dell'Ente è una

QUEST. III. - Gli enti sostanziali sono oggetti, di scienze affini ed ordinate tra loro.

QUEST. IV - La scienza dell'ente è scienza anche e dei contrarii dell'ente e dell'uno

1. - L'ente, davvero, si dice di più maniere: ma [p. 100 A. 33.] per relazione a qualcosa d'uno e ad una natura, e non equivocamente: appunto come il sano ha sempre relazione alla sanità, sia in quanto la conserva, sia in quanto la produce, sia in quanto n'è segno, [B.] sia in quanto la riceve. Ed il medico alla medicina: di fatto, si dice medico sia a chi abbia la scienza, sia a chi ci sia adatto, sia ad un effetto della medicina. E si troverebbero altri esempi di simile uso. Ora, l'ente s'usa per l'appunto così, in molti sensi, vo' dire, ma tutti in relazione ad un principio: certe cose, di fatti, si dicono enti, perchè essenze; certe, perchè affezioni d'essenza; certe, perchè avviamento all'essenza, o corruzioni o privazioni o qualità o fattive o generative d'essenza o d'entità nominate per relazione ad essenza o negazione di qualcuna di queste o d'essenza¹⁹³: per il che anche il non-ente diciamo che sia ente.

2. - Ora, siccome il sano, in tutti i suoi sensi, è oggetto d'una scienza, così avrà luogo il medesimo d'ogni simil cosa. Giacchè non pure quelle cose, la cui identità di nome deriva dalla conformità della nozione¹⁹⁴, ma quelle ancora nelle quali deriva dal riferirsi a una sola nozione¹⁹⁵ vanno studiate da una sola scienza: perchè anche queste, sotto un aspetto, hanno il nome dalla conformità della nozione. È adunque chiaro, che gli enti in quanto enti, vanno studiati da una sola scienza.

3. - Se non che, sempre, la scienza è principalmente d'un primo, di qualcosa e da cui stia sospeso, e per cui si denomini il resto. Ora, se codesto primo è l'essenza, dell'essenze appunto dovrebbe il filosofo possedere i principii e le cause.

4. - Se non che d'ogni genere¹⁹⁶ unico è una la sensazione¹⁹⁷ e una la scienza: la grammatica, per esempio, una com'è, studia tutte le voci¹⁹⁸. Perciò ad una scienza unica di genere spetta di studiare quante ci sono specie dell'ente e alle specie di quella le specie di questo. (B).

5. - Ora, se l'uno e l'ente sono il medesimo e tutt'uno, però in quanto all'implicarsi l'un l'altro, come fanno principio e causa¹⁹⁹, non già in quanto all'intendersi con una nozione unica²⁰⁰: e non rileva punto qui, se la si tiene per unica, anzi farebbe più a proposito. Giacchè uomo uno ed uomo ente ed uomo valgono il medesimo, e a dire l'uomo è uno è appunto come se con una duplicazione nella frase, si dicesse l'uomo è uomo. (C)²⁰¹. Egli è chiaro che sia che si generi, sia che si corrompa, l'uomo non si separa mai dall'uomo, e neppur l'uno, del pari²⁰². Di maniera ch'è manifesto, che l'aggiungere l'uno all'ente, non cangia il senso, e l'uno non indica qualcos'altro al di là dell'ente. Di più l'essenza di ciascuna cosa è uno non per accidente; ma per sè, appunto come l'è un ente. Di maniera che quante ci è specie²⁰³ dell'uno altrettante ce n'è dell'ente: il che delle quali, del medesimo, vo' dire, del dissimile, di altri tali concetti e de' loro opposti (D) va studiato da una scienza unica di genere. E di certo, tutti i contrarii si riducono a codesto principio²⁰⁴: dottrina, che ci basti d'aver [1004. A.] trattata nella scelta de' contrarii²⁰⁵.

6. - E tante sono le parti della filosofia, quante le essenze, di guisa che tra loro dev'essere quale primaria e quale secondaria. Giacchè l'ente e l'uno si partiscono a un tratto in generi²⁰⁶: e perciò le scienze si conformano a codesti generi. Il filosofo, in effetti, è come il matematico; la matematica ha parti anch'essa, e tra le scienze matematiche quale è prima, quale seconda, è così via via.²⁰⁷

7. - Poichè²⁰⁸ appartiene ad una unica scienza di studiare gli opposti e all'uno si oppone la moltitudine, e la negazione e la privazione vanno studiate da una scienza sola, perchè con ambedue loro si studia sempre quell'uno a cui la negazione o la privazione si riferiscono: giacchè o si dice assolutamente, ch'egli non sia, o che non sia in un genere; nel primo caso oltre al contenuto nella negazione, non ci è altro che la negativa; la negazione, in effetto, vale l'essenza di quel contenuto: nella privazione invece ci è ancora un qualcosa di soggiacente, a cui s'applica la

privazione.²⁰⁹ All'uno, adunque, si oppone la moltitudine²¹⁰; di modo che anche gli opposti di quei concetti sunominati, il diverso e il dissimile e il disuguale, e quanti altri si conformano sia a questi sia alla moltitudine e all'uno²¹¹, vanno conosciuti dalla scienza il discorso (E). Fra' quali c'è la contrarietà,²¹² giacchè la contrarietà è una differenza e la differenza una diversità.²¹³

8. - Di maniera che poichè l'uno s'intende in più modi, anche questi accidenti²¹⁴ s'intenderanno in più modi, e saranno non pertanto conosciuti tutti dalla stessa scienza, giacchè non basta questa molteplicità di modi, perchè si richiedano diverse scienze: ma bisognerebbe che i concetti di codesti varii modi non avessero nè conformità nè relazione tra loro²¹⁵. Invece, questi si riferiscono tutti a un concetto primario, e siccome quante cose si dicono una si riferiscono a un primario uno, così si deve dire che sia del medesimo, del diverso e degli altri contrarii; cosicchè, distinto in quanti modi ciascuno si dice, si deve in ogni predicazione²¹⁶ render ragione, quale relazione abbia col modo primario²¹⁷. Si diranno, in effetti, ovvero perchè lo producono, ovvero per altri simili rispetti²¹⁸. È adunque manifesto (F) che spetta ad una sola scienza di tener discorso di codesti concetti e dell'essenza (gli era uno de' dubbii²¹⁹): e che appartiene al filosofo di poter studiare tutto questo.

9. - Che se non appartiene al filosofo, chi mai esaminerà, [B.] se Socrate e Socrate seduto siano tutt'uno²²⁰, e se ciascun contrario ha un contrario, o cosa sia il contrario e in quanti modi di casi²²¹? E lo stesso di altre tali quistioni.

10. - Poichè adunque codesti contrarii sono affezioni per sè²²² dell'uno in quanto uno e dell'ente in quanto ente, e non in quanto numeri o linee o fuoco, gli è chiaro che appartiene a quella scienza di conoscere e cosa siano e quali proprietà abbiano.

11. - E quelli che ne fanno lo studio, non sbagliano già perchè escano di filosofia: ma perchè è anteriore l'essenza, della quale non intendono nulla. Giacchè, siccome ci sono proprie affezioni del numero in quanto numero, la disparità per esempio, e la parità, la proporzione e l'uguaglianza, l'eccesso e il difetto; e le si trovano nei numeri, così considerati di per sè, come nel rispetto dell'un coll'altro; e ce ne sono, del pari, altre proprie e al solido e

all'immobile e al mobile ponderabile o imponderabile: così appunto ce ne sono di proprie all'ente in quanto ente, e le son quelle delle quali il filosofo ha a considerare il vero.

12. - Un indizio. I dialettici ed i sofisti vestono lo stesso abito del filosofo: la sofistica, in effetto, è una filosofia solo apparente, e i dialettici discorrono di tutte le cose; e comune a tutte è l'ente. Ora, costoro trattano di codesti accidenti, di sicuro, perchè son proprii della filosofia. Giacchè la sofistica e la dialettica s'aggirano intorno allo stesso genere della filosofia: la quale però differisce da quella per l'uso della facoltà²²³, da questa per il proposito della vita²²⁴. La dialettica tasta dove la filosofia conosce: la sofistica ha un'apparenza, ma non è punto.

13. - Oltre di che, una delle serie dei coelementi contrarii è privazione²²⁵: e si riducon tutti all'ente e non ente, all'uno e moltitudine: la quiete, per esempio, all'uno: il movimento alla moltitudine.

14. - E che gli enti e l'essenza constino di contrari, l'acconsentono tutti. Tutti almeno hanno contrarii i principii. Chi il pari e dispari²²⁶; chi il caldo e freddo²²⁷: chi il fine e l'infinito²²⁸: chi l'amicizia e la discordia²²⁹.

15. - E questi contrarii e tutti gli altri si vede che [1005. A.] si riducono all'uno e moltitudine: e la riduzione ci si dia per fatta²³⁰. I principii, di certo, e soprattutto quegli assegnati dagli altri ricadono in que' due, come in generi. Anche da ciò, adunque, si ritrae chiaramente, che appartiene ad una sola scienza di studiare l'ente in quanto ente. Perchè tutti gli enti o son contrarii o da contrarii, e principii de' contrarii son l'uno e moltitudine. Ora, questi appartengono ad una scienza unica, sia che abbiano un solo, sia che più significati, come forse²³¹ è il vero. In effetto, si dica pure l'uno in più modi: ce ne sarà pure uno primario al quale si riferiranno gli altri; e i contrarii, del pari. E perciò quand'anche l'ente e l'uno non fossero qualcosa d'universale e d'identico soprastante a tutte le cose, o di separabile, come forse non sono; quand'anche ci fossero solo degli uni che si riferiscono a quell'uno primario, e degli altri via via a loro, non per questo spetterebbe al geometra di studiare cosa sia il contrario o il perfetto o l'ente o l'uno o il medesimo o il diverso, altro che per comodo del proprio soggetto.

16. - Che adunque spetti ad una scienza unica di studiare l'ente in quanto ente e quello che gl'inerisce in quanto ente, non ammette dubbio, e neppure che una stessa studii non solo le essenze ma ancora codesti inerenti, e tanto i suddetti, quanto il prima e poi, e il genere e specie, e il tutto e parte, e simili altri.

CAPO III.

Quest. II. La scienza dell'ente

È essa stessa la scienza de' primi principii dimostrativi.

1. - S'ha inoltre a dire, se la scienza che tratta de' [1105. A. 19.] così detti in matematica assiomi, faccia o no tutt'uno con quella che tratta dell'essenza.

Ora, è evidente che sì, e che è la scienza appunto del filosofo: di fatto, s'applicano a tutti gli enti, e non solo ad un genere d'enti in particolare, ad esclusione degli altri. E se ne servono tutti perchè appartengono all'ente in quanto ente, e ciascun genere è ente, o se ne servono fin dove fa al loro proposito: che è fin dove s'estende per ciascun quel genere d'ente intorno a cui lavora le sue dimostrazioni. Di maniera che poichè è manifesto, che in tanto si riscontrano in tutti gli enti in quanto sono enti (nè gli enti hanno altro di comune), lo studio loro spetta anch'esso a chi piglia cognizione dell'ente in quanto ente.

2. - Perciò nessuno di quelli che hanno soggetti di studio parziali, non il geometro, non l'aritmético²³², s'attentano punto di discorrere, loro, sulla verità o falsità di questi assiomi. Lo fanno bensì certi fisici, e ci si vede la ragione: credono che il soggetto della loro scienza sia l'intera natura e l'ente. Ma poichè ci è chi sta più su del fisico (giacchè la natura non è se non un genere dell'ente), lo studio di tali assiomi spetta a chi medita in universale ed intorno all'essenza prima. Davvero, è una sapienza²³³ anch'essa la fisica, ma non prima. E tutte [B.] quelle prove, che alcuni di quelli che parlano della verità degli assiomi, fanno sulla maniera in cui bisogna venirne in chiaro, è l'ignoranza dell'analitica²³⁴, che gliene fa fare: di fatto, bisogna saperlo già, prima di applicarsi alla fisica, e non cercarla mentre ci si studia (F). È adunque chiaro, che spetta al filosofo, e a chi su tutta l'essenza medita di che modo sia naturata, di considerare, del pari, intorno a' principii sillogistici.

3. - In ogni materia, chi n'ha la più gran cognizione possibile, bisogna dire, che ne possenga i più fermi principii: di maniera che chi conosce l'ente in

quanto ente, deve possedere i principii i più fermi. Ora, questo è appunto il filosofo.

4. - Il principio poi il più fermo è quello su cui è impossibile di errare: giacchè bisogna che esso sia a dirittura il più conosciuto (di fatto tutti errano in quelle cose che non conoscono), e non ipotetico²³⁵. Perchè quel principio, il quale chiunque concepisca un ente qualunque, deve già per forza possedere, non è una ipotesi; anzi, un tale principio, che deve per forza conoscere chi conosca una qualunque cosa, si deve per forza già avere anticipatamente. Ora, che il principio il più fermo deva esser così, è chiaro: quale poi sia, veniamo a dirlo.

5. - L'impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto (e tutte quelle altre determinazioni che potremmo aggiungere, si tengono per aggiunte a scanso degli impigli logici²³⁶, è appunto il più fermo di tutti i principii²³⁷: di fatto si riscontra colla definizione data. Giacchè è impossibile, che uomo al mondo pensi che lo stesso sia e non sia.

Certi credono che Eraclito lo dica: ma non è poi necessario, le cose che uno dice, che le pensi anche. Davvero, se i contrarii non possono stare insieme nella stessa cosa, (ed anche a questa proposizione ci si diano per aggiunte tutte le determinazioni solite), e nella contraddittoria ci sono due giudizi l'uno contrario all'altro, si vede essere impossibile, che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia o non sia: perchè chi fosse in questo errore, avrebbe a un tempo i due giudizi contrarii²³⁸. Perciò tutti quelli che dimostrano, riducono a questo principio ultimo: perchè è principio di sua natura, e va avanti a tutti gli assiomi.

CAPO IV.

Della maniera di redarguire coloro

che negano il primo principio d'ogni dimostrazione

1. - Pure c'è di quelli, che, come s'è detto, affermano, [1005. B.] che una cosa stessa possa insieme essere e [1006. A.] non essere, e che loro lo pensino. È un discorso che si fa da parecchi anche tra coloro i quali s'occupano della natura. Invece, noi abbiamo assunto per impossibile, che una cosa sia insieme e non sia, e da questa impossibilità ritraemmo che questo sia appunto il più fermo di tutti i principii. Ora, alcuni pretendono che si dimostri loro anche questo; ignoranti davvero: giacchè è pure un'ignoranza a non sapere di quali cose bisogni dimandare la dimostrazione²³⁹, di quali no. Di fatto, non è possibile che si dia dimostrazione d'ogni cosa a dirittura; s'andrebbe all'infinito; di maniera che neppure così non ci sarebbe la dimostrazione. E se c'è cosa, di cui non bisogna cercare dimostrazione, un principio che pretendano più atto a farne senza, non ce lo saprebbero dire.

2. - Se non che si può dimostrare anche questa impossibilità in via di redarguizione se solamente l'avversario dice qualcosa: che se non dice nulla, è ridicolo di cercare un ragionamento contro a chi non ragiona di nulla, appunto in quello che non ragiona: giacchè un tale in quanto tale, è già simile ad una pianta. Il dimostrare poi, in via redarguitiva, io dico che differisce dal dimostrare; perchè chi dimostrasse lui, parrebbe di commettere una petizione di principio, dove, quando n'è colpa un altro, sarebbe una redarguizione e non una dimostrazione²⁴⁰.

3. - In tutti i casi simili, la norma è, non di pretendere che l'avversario dica d'una qualunque cosa o che è o che non è (così l'altro apporrebbe subito la petizione di principio): ma che dia un significato e per sè e per gli altri alle parole: di qui, in fatti, non s'esce, se dice qualcosa. Che se non vuole, non c'è ragionamento che costui possa fare nè da sè a sè nè con altri. E basta che voglia, perchè la dimostrazione ci sia: giacchè ci sarà già qualcosa di determinato. Ma n'avrà colpa non chi la fa, ma chi la subisce: vuole distruggere il ragionamento e ci ha a stare (G).

4. - In primo luogo, è chiaro, che questo, di certo, è vero; che, cioè sia la parola essere sia la parola non essere hanno un certo senso fisso²⁴¹: di maniera che già non ogni cosa può essere e non così.²⁴²

5. Inoltre, la parola uomo significa una sola cosa: ora, questa cosa sia l'animale bipede. Voglio dire, quell'una cosa equivalga a questo: adunque, se per uomo, quando per uomo s'intenda qualcosa, si intende appunto questo, l'essere uomo varrà appunto dire essere un animale bipede. Nè fa punto divario, se uno dica che significhi più cose, purchè determinate; si darebbe un nome diverso a ciascuna delle nozioni che ci s'intendono: voglio dire, per esempio, se dicesse, che l'uomo non significa una sola, ma più cose, d'una bensì delle quali l'unica nozione sia animale bipede, ma però ce ne siano parecchie altre, quantunque determinate di numero: perchè e' si darebbe a ciascuna nozione un suo nome particolare. Che se non volesse nominare, ma dicesse, che i significati sono infiniti, è evidente che [B.] non ci sarebbe da ragionare: giacchè il non significare qualcosa d'uno equivale a non significar nulla; e se le parole non significano nulla, non può avere più luogo il conversare gli uni cogli altri; anzi, davvero, neppure il conversare con sè stesso: giacchè non può pensare nulla chi non pensa qualcosa d'uno. Che se si potesse, ci sarebbe anche una sola parola per indicare quest'atto.²⁴³

6. Via, si conceda pure, che, come s'è detto da principio, il nome significhi qualcosa e significhi qualcosa d'unico. Ora, essere uomo non potrà voler dire il medesimo, che non essere uomo, se pure la parola uomo ha un significato unico non solamente perchè si predica d'un soggetto unico, ma perchè ne significa un solo²⁴⁴. Giacchè per il significare qualcosa d'unico non vogliamo già intendere l'essere predicato d'una unica cosa: a questo patto, capacità musicale, bianchezza, e uomo significherebbero una sola cosa; di maniera, che tutte le cose ne farebbero una: di fatto, sarebbero univoche. Quando però si distingue, non avrà più luogo che una stessa cosa sia insieme e non sia se non per equivocità, come se quello che noi chiamiamo uomo, altri lo chiamassero non uomo. Ed ora non si dubita già, se lo stesso possa insieme essere e non essere uomo di nome, ma di fatto. Se poi uomo non significa altro da non uomo, si vede che l'essere uomo non sarà neppure diverso dal non essere uomo: di fatto, sarà tutt'uno. Giacchè l'essere tutt'uno vuole appunto dire, che il concetto è unico, come in vestito

ed abito. Se, adunque, sarà tutt'uno, significa una sola cosa l'essere uomo e il non essere uomo. Ma s'è mostrato che significa altro. È adunque necessario che l'uomo, s'e' se ne può dire nulla di vero, sia un animale bipede: giacchè questo era il senso della parola uomo. Se poi questo è necessario, non può esso stesso non essere un animale bipede: giacchè essere necessario significa appunto questo, l'impossibilità che non sia uomo. Non può per conseguenza, essere insieme vero di dire che lo stesso sia uomo e non sia uomo.

7. - Il ragionamento è il medesimo anche per il [1007. A.] non essere uomo: giacchè l'essere uomo e il non essere uomo significano, di certo, una diversa cosa, se perfino essere bianco e essere uomo non valgono lo stesso: la opposizione tra' due primi termini è molto più, per dovere significare ciascuno una cosa diversa. Se si vorrà dire invece che il bianco significa un'identica e unica cosa, e noi ripeteremo qui il medesimo che s'è detto avanti, tutte le cose ne faranno una, e non i soli opposti. Se questo poi non può essere, ne risulta quella diversità di significati che s'è detta, quando si risponda alla dimanda.

8. - Che se uno ad una dimanda pura e netta ri-sponde aggiungendo di sue le negazioni, non risponde alla dimanda. Giacchè niente proibisce che lo stesso sia e uomo e bianco e diecimila altre cose: ma però, chi gli si dimanda, se si può dire con verità che l'uomo sia o non sia una tal cosa, ha a rispondere quell'una cosa che significa e non aggiungere, che è anche qualcosa di grande e di bianco. Di fatto, è, non ch'altro, impossibile, gli accidenti, infiniti come sono, di recitargli tutti: o adunque gli reciti tutti o nessuno. E perciò, del pari, quand'anche uomo e non uomo fossero diecimila volte il medesimo, uno a cui si dimanda, se è uomo lui, non ha, rispondendo, ad aggiungere che è anche non uomo, quando non deva anche rispondere quanti altri accidenti può avere o non avere: se poi è obbligato a questo, la conversazione è ita.

9. - In generale, poi, quelli che parlano così, distruggono l'essenza e la quiddità²⁴⁵. Perchè sarà loro necessario di dire che ogni cosa sia accidente, e che la nozione stessa dell'uomo o dell'animale non esprima una quiddità. Di fatto, se varrà qualcosa l'avere la quiddità di uomo, non equivarrà di certo ad aver quella di non uomo o a non aver quella di uomo, che ne son

pure le negazioni. Giacchè ciò che quello significava, era una cosa sola, e questa cosa sola era l'essenza di qualcosa. Ora, significare l'essenza di una cosa vuol dire che quella tal cosa non abbia punto altro essere. Invece, quando l'avere quiddità di uomo le fosse il medesimo che il non averla o l'aver quella di non uomo, il suo essere sarebbe appunto un altro. Di maniera, che devono per forza dire che non ci sia di nulla una tale nozione, ed ogni cosa sia per accidente: giacchè in questo sta la distinzione d'essere e d'accidente: di fatto la bianchezza è accidente dell'uomo, perchè questi è bensì bianco, ma non però la bianchezza stessa²⁴⁶.

10. - Se non che, se ogni cosa si predica per accidente, non ci sarà punto il predicabile primo se è vero, che l'accidente si predica sempre d'un soggetto. Sarà dunque necessario di andare all'infinito.

11. - Ma è impossibile²⁴⁷, giacchè degli accidenti [B.] non se n'intrecciano più di due: di fatto, un accidente non è accidente d'un altro accidente, se non perchè l'uno e l'altro accadono ad una stessa cosa. Voglio dire, per esempio; se qualcosa di bianco è abile in musica, e qualcosa d'abile in musica è bianco, amendue queste cose devono essere accidenti dell'uomo. Socrate, invece, non è abile in musica della stessa maniera, di maniera, cioè dire, che Socrate e la sua abilità musicale siano accidenti di qualcos'altro²⁴⁸. Dunque poichè tra gli accidenti, certi si dicono a questa, certi a quella maniera, tutti quelli che si predicano²⁴⁹ come il bianco di Socrate, non possono andare all'infinito in su; al Socrate bianco, per esempio, un altro accidente e così via via: giacchè non si genera qualcosa d'uno da tutti²⁵⁰. Anzi al bianco non si può neppure dire che aderisca un qualche altro accidente; l'abilità musicale, per esempio: giacchè non è più accidente questo di quello che quello di questo. Oltre di che s'è distinto che certi accidenti sono a questo modo, certi come a Socrate l'abilità musicale: in questi casi un accidente non è già accidente d'un accidente, bensì in quegli altri: di maniera che sempre non ogni cosa sarebbe predicata per accidente. Ci sarà, dunque, qualcosa che significhi essenza. E se questo è vero, s'è mostrato che è impossibile di predicarne i contraddittorii.

12. Oltre di che, è chiaro che se le contraddittorie, dette dello stesso, fossero vere, si farebbe di tutte le cose una sola²⁵¹. Giacchè sarebbero lo stesso e trireme e parete ed uomo, se d'ogni cosa si può affermare o negare

qualunque altra. E di qui non s'esce, chi ragioni alla maniera di Protagora. Di fatto, se a uno pare che l'uomo non sia trireme, è chiaro che non è trireme: di guisa che l'è anche, se la contraddittoria è vera. E ne vien fuori quello d'Anassagora: ogni cosa insieme: di maniera, che non ci esista nulla davvero. Pare adunque che parlino dell'indeterminato, e figurandosi di parlare dell'ente, parlino del non ente: giacchè quello che è in potenza e non in atto, è l'indeterminato per l'appunto²⁵².

13. Anzi, di certo, sono forzati a predicare di ogni cosa qualunque affermazione o negazione²⁵³: giacchè è assurdo che se a una cosa conviene la negazione di se stessa, non le deva poi convenire la negazione di qualcos'altro che non le convenga davvero. Voglio dire, se, per esempio, è il vero a dire dell'uomo, che sia non uomo, è chiaro, che deve anche essere non trireme. In somma, sia pure, che quando a una cosa compete un'affermazione, le deva anche competere la negazione corrispondente: ma di certo, quando un'affermazione non le convenga, dovrà la negazione corrispondente convenirle anche meglio della propria (L). Se [1008 A] adunque, perfino la propria conviene, converrà anche quella della trireme: e se la negazione, anche l'affermazione ²⁵⁴.

14. Costì riescono quelli che dicono di queste cose, e a negare insieme che sia necessario di affermare o negare. Giacchè se è vero, che uomo è anche non uomo, è chiaro che sarà anche non uomo e non non uomo; queste sono, di fatto, le sue negazioni corrispondenti a quelle due affermazioni. E se di queste due se ne fa una, anche di quelle se ne potrebbe fare una sola opposta²⁵⁵.

15. Oltre di che²⁵⁶, o il caso è sempre il medesimo, e bianco è anche non bianco ed ente anche non ente, e il simile d'ogni altra affermazione e negazione, o no: ma certe sono così, e certe non sono. E se non tutte, le eccettuate, adunque, sarebbero già rate e concesse: se invece tutte, da capo, o tutte quelle che si possono affermare si possono anche negare, e tutte quelle che negare, anche affermare, ovvero tutte quelle che si possono affermare si possono bensì anche negare, ma non tutte quelle che negare anche affermare. E se così, ecco, dunque, un non ente chiaro e tondo, ed un giudizio rato e fermo: e se il non essere è qualcosa di fermo e di cognito²⁵⁷, avrebbe a essere anche più cognita la affermazione opposta

(N). Se poi invece, tutte le cose del pari, che si possono negare, si devon per forza affermare, o si dice vero in diviso, che tal cosa, per esempio, è bianca, e che non è bianca, o no. E se non è in diviso che si dice vero, non si dice niente e non c'è nulla²⁵⁸. Ora, come parlerebbero mai o camminerebbero de' non enti? E tutte le cose ne farebbero una come s'è detto anche prima, e uomo e Dio e trireme e i loro contraddittorii sarebbero lo stesso. E se è così sempre, una cosa non differirà punto dall'altra: che se differisce, quel tanto in cui si differenzia, sarebbe già del vero e del proprio²⁵⁹. La conclusione poi che s'è detta, vien fuori del pari, se è parlando in diviso che si possa dir vero²⁶⁰.

16. - Ed oltre di questo, se ne ricava, che tutti direbbero il vero e tutti il falso: perciò, concede che dice falso anche lui.

17. - E insieme è evidente, che con costui non si tratta di nulla: giacchè non dice nulla. Di fatto, non dice nè così nè non così. E poi, contradicendo a queste due affermazioni, rinnega da capo che sia non così nè non così. Perchè, se non lo fa, ci sarebbe qualcosa di determinato²⁶¹.

18. - Oltre di che, se quando l'affermazione è vera, la negazione è falsa, e quando vera questa, falsa l'affermazione, non si può mai con verità affermare e negare lo stesso. Ma forse potrebbero dire che costì ci sia una petizion di principio²⁶². [B.]

19. - Di più²⁶³, forse chi crede che la cosa stia o non stia ad una maniera, è nel falso, e chi crede che ci stia e non ci stia, è nel vero? Giacchè, se è nel vero, che vorrebbe mai dire, quello che si suole pur dire, che la natura degli enti è fatta di una certa maniera²⁶⁴? Se poi non è nel vero, e c'è più chi pensa all'altro modo, ecco già dunque, che gli enti avrebbero una lor maniera di essere, e questo sarebbe vero e non insieme anche non vero.

20. - Se poi dicono e falso e vero tanto gli uni quanto gli altri, a costui non è lecito di aprir bocca nè di parlare: giacchè dice insieme una cosa e non la dice.

21. - E se non ha sopra questo veruna opinione ma tanto crede, quanto non crede, che ci corre da lui alle piante? (O).

22. - Ma il punto, dove si vede che nessuno nè di quelli che fanno di questi discorsi, nè degli altri, n'è persuaso, è questo. Perchè mai va a Megara e non se ne sta invece, figurandosi che ci vada? Perchè uno non se ne va, un bel giorno, a gittarsi, poniamo, in un pozzo o in un burrone, anzi si vede, che se ne guarda appunto come se non pensasse che sia tanto buono quanto non buono il caderci dentro? È dunque chiaro, che crede che ci sia del meglio e del peggio. Ora, se questo, è necessario anche di credere quello uomo e questo non uomo, quello dolce e questo non dolce. Giacchè non cerca ugualmente nè mette a un ragguaglio ogni cosa, quando, pensato che sia meglio di bere acqua e di vedere un uomo, ne va in cerca: eppure, dovrebbe, di certo, se fossero affatto il medesimo uomo e non uomo. Ma come s'è detto, non c'è veruno, che non si veda guardarsi di certe cose e di certe no. Di maniera che, come apparisce, tutti credono che le cose stiano d'una maniera sola, e se non tutte, almeno il meglio e il peggio. E se lo credono, non perchè sappiano, ma perchè opinano, bisognerebbe che avessero molta più cura del vero, come la salute ha a curarla più un ammalato che non un sano: di fatto, chi opina, al paragone di chi sa, è in una disposizione non sana rispetto al vero.

23. - Oltre di che, quando pure tutte le cose stessero così e non così, c'è, di certo, il più e meno nella natura degli enti: giacchè non diremmo che tanto sia pari il due quanto il tre, nè che s'inganni altrettanto chi crede che il cinque sia quattro quanto chi il crede mille; ora, se non altrettanto, è chiaro che s'inganna meno quel primo, di maniera che sta più nel vero. Ora, se più qui vale più vicino, ci dovrebbe, di certo, essere un qualcosa di vero a cui stia più [1009. A.] vicino il più vero: e se pure non ci fosse, ma di certo qualcosa di più fermo e di più vero c'è già; e potremmo oramai levarci di torno questo discorso sgangherato e che impedisce di fissar nulla col pensiero²⁶⁵.

CAPO V.

Dell'opinione di Protagora; delle sue identità

colla precedente, e della maniera di confutarla.

1. - Il ragionamento di Protagora deriva²⁶⁶ anch'esso [1009, A. 5.] dalla stessa opinione. Hanno tutti e due a essere o a non essere insieme²⁶⁷. Di fatto, se tutto quello che si crede e che apparisce, è vero, è necessario che ogni cosa sia insieme falsa e vera. Giacchè parecchi hanno credenze contrarie gli uni agli altri, e ciascuno reputa in errore chi non crede a modo suo: di maniera che è necessario che la stessa cosa sia e non sia. E se è così, è necessario che tutto quello che si crede, sia vero; giacchè chi è in errore, crede delle cose contrarie a chi è nel vero. Perciò, se è tale la condizione degli enti, tutti gli uomini saranno nel vero. Adunque, è chiaro che ambedue codesti ragionamenti derivano dallo stesso pensiero.

2. - Però, il modo tenendi per combattergli non è lo stesso per tutti quelli che gli fanno. Chi ha bisogno di essere persuaso e chi sforzato. L'ignoranza di coloro i quali, per essercisi confusi, hanno preso a pensar così, è facile a curare; giacchè non s'ha ad affrontare le loro parole, ma la lor mente: ma quegli invece che dicono per dire, l'unico verso di sanargli è di redarguire il loro discorso in quanto consta di suoni e di vocaboli²⁶⁸

3. - A quelli che ci si son confusi, i sensibili sono stati cagione di cascare in questa opinione che i contraddittorii e i contrari²⁶⁹ coesistano insieme, vedendo che de' contrarii si generano da una stessa cosa. Ora, se quello che non è, non si può generare²⁷⁰, la cosa preesistente doveva già essere amendue que' contrarii: ch'è anche il parere d'Anassagora (che dice che ogni cosa sia mescolata in ogni cosa), e di Democrito; giacchè anche questo dice che il voto e il pieno stiano del pari in ogni parte, quantunque il pieno sia ente e il voto non ente.

4. - Ora, a quelli, che da' sensibili son tirati a pensare così, diremo, che, in un senso, parlano giusto, in un altro, manca loro una cognizione. Giacchè l'ente ha due sensi²⁷¹; di maniera che ci è un senso in cui può generarsi qualcosa dal non ente, e un senso in cui no: e la stessa cosa essere insieme

ente e non ente, ma non però ente e non ente sotto lo stesso rispetto: di fatto, una stessa cosa in potenza può bensì essere amendue i contrarii, ma in atto no.

5. - Oltre di che, gli richiederemo di badare, che tra gli enti ci è anche un'altra essenza, la quale non è punto soggetta nè a movimenti, nè a corruzione, nè a generazione di sorta²⁷².

6. - Ora, in quanto alla verità delle apparenze, parecchi se ne sono del pari capacitati per ragion de' sensibili. Giacchè credono che non stia bene di giudicare [B.] del vero a norma de' pochi e de' molti, e che la stessa cosa, a certuni, gustata, par dolce, a certi altri amara: di maniera che se tutti ammalassero o tutti ammatissero, e due o tre soli rimanessero sani ed in cervello, questi pochi avrebbero l'aria di ammalati e mentecatti, e que' molti no. E di più, a parecchi animali pare delle stesse cose il contrario che a noi. Anzi, d'una stessa sensazione non ha sempre il medesimo parere uno stesso uomo. Ora, chi sa quali siano le vere e quali le false? Non sono, in effetto, più vera l'una che l'altra, ma del pari²⁷³. Perciò Democrito dice, che o non ci è nulla di vero, o c'è ascoso²⁷⁴.

7. - In generale, la ragione per la quale dicono che tutto questo che appare al senso, deva per forza esser vero, è che credono, che la intelligenza sia sensazione e questa alterazione²⁷⁵. Di fatto, se Empedocle e Democrito, e per farla breve, tutti gli altri son cascati in simili opinioni, non è dipeso da altro. Empedocle, in effetto, dice, che cangiandosi il temperamento, si cangia l'intelligenza.

Dietro al senso, nell'uom cresce la mente²⁷⁶; ed altrove:

Quanto varia natura, e tanto sempre

Varia il pensier²⁷⁷

E Parmenide s'esprime nella stessa maniera:

Qual delle membra flessuose all'uomo

È la temperie, tal viene la mente.

Chè quel che pensa, appunto è la natura

Delle membra nel tutto ed in ciascun:

Giacchè pensiero è il suo soverchio²⁷⁸...

E d'Anassagora si menziona un detto a certi amici: che gli enti saranno tali per loro quali gli crederanno. Dicono che anche Omero²⁷⁹ sia stato di questa opinione, perchè ha scritto che Ettore, quando per la ferita uscì di sè, giacesse altro volgendo nella mente, quasi che gli uomini, perso l'intelletto, intendessero ancora, ma non le stesse cose. È adunque manifesto, se tanto l'una quanto l'altra è intelligenza, che gli enti sono insieme così e non così.

8. - Ma il più duro è qui. Se quelli che hanno meglio esaminato ciò che poteva essere il vero (e, di certo, son coloro i quali più lo cercano e l'amano), hanno di tali opinioni, e s'esprimono di questa maniera sulla verità, come non s'hanno di ragione a scoraggiare i principianti in filosofia? Di fatto, il cercare la verità dovrebbe equivalere a un correr dietro agli uccelli. [1010. A.]

9. - Ora, la ragione di tale dottrina in questi filosofi è che cercavano bensì il vero negli enti, ma reputavano enti i soli sensibili: ora, in questi c'è molto d'indeterminato, e dell'ente in quel senso che si diceva più su²⁸⁰. Perciò il loro discorso pare, ma non è vero. E si confà meglio a dire così, che non come Epicarmo contro Senofane²⁸¹.

10. - Di più, vedendo come tutta questa natura sensibile si muova, e che di cosa che si cangia, non si può dire nulla di vero, conchiusero che non si possa dir vero di cosa, che si cangia tutta per ogni verso. Giacchè da questa veduta è scaturita la dottrina più estrema tra le citate: quella di coloro i quali professano d'eraclitizzare, quella appunto di Cratilo, che finì per credere che non si deva parlare, e muoveva il dito solamente, e l'aveva con Eraclito per aver detto che non si poteva entrare due volte nello stesso fiume: neppure una, credeva lui²⁸².

11. - Ora, contro questa opinione noi diremo che, davvero, ciò che si cangia, dà un ragionevole appicco di credere che non sia, mentre si cangia. Quantunque ci sia da dire anche qui: giacchè ciò che perde, ha però

qualcosa di ciò che si va perdendo, ed è necessario, che qualcosa di ciò che si genera, già sia²⁸³. E insomma, se qualcosa si corrompe, ci avrà pure ad essere qualcosa che sia: e se qualcosa si genera, è necessario che sia così quello da cui come quello mediante cui si genera e che non si vada all'infinito²⁸⁴.

Ma lasciando star questo diciamo piuttosto, che il cangiare nella quantità²⁸⁵ non è lo stesso che cangiare nella qualità²⁸⁶. Sia pure, adunque, che nella quantità non dura nulla: che fa? Noi conosciamo ogni cosa mediante la specie²⁸⁷.

12. - Oltre di che, quelli che pensano a quel modo, meritano che si rimproveri loro che per aver visto che accada così nella minor parte de' sensibili, hanno affermato il medesimo di tutto l'universo. Giacchè questa sola regione di sensibili che ci circonda, avvicenda di continuo corruzione con generazione²⁸⁸; ora, questa è, come a dire, un briciolo rispetto al resto dell'universo: di maniera che sarebbe più giusto di assolvere questi sensibili per via di quegli altri, che non di condannare gli altri per via di questi.

13. - Di più, si vede, che potremo a questi rispondere quello stesso che s'è detto un pezzo fa: giacchè s'ha loro a mostrare e a persuadere, che una natura immobile c'è²⁸⁹. Quantunque, di certo, a costoro che affermano l'essere insieme col non essere, vien fuori piuttosto, che tutto stia in quiete che non che tutto si muova. Di fatto, non ci sarebbe nulla, in cui una qualunque cosa si potesse cangiare; quando ci fosse già tutto in ogni cosa²⁹⁰.

14. - In quanto poi alla verità, s'ha a dire, che non ogni apparenza è vera²⁹¹. In primo luogo, il senso non è punto bugiardo sul proprio²⁹²; e poi la fantasia²⁹³ non è tutt'uno col senso (P).

15. - Dipoi, c'è davvero da meravigliarsi, se si son confusi a decidere, se le grandezze e i colori siano tali quali paiono di lontano o quali davvicino: o se quali paiono a' sani o quali agli ammalati: o se sia più greve quello che par greve a un fiacco o quello che a un forte. Che, del resto, non lo pensino, si tocca con mano: nessun almeno, per avere di notte immaginato d'essere in Atene stando in Libia, s'incammina all'Odeone²⁹⁴.

16. - Di più, l'opinione d'un medico, come osserva anche Platone²⁹⁵, e quella d'uno che non sappia di medicina, non sono autorevoli del pari: quando, per esempio, si tratti di giudicare, cosa deva o non deva essere sano.

17. - Di più, perfino nelle sensazioni, un senso non è tanto autorevole sulla materia d'un altro senso, quanto sulla propria, o tanto da lontano quanto davvicino (Q): del colore indica la vista, non il gusto, del sapore il gusto, non la vista: ciascuno de' quali non dirà mai e poi mai sulla stessa cosa nello stesso tempo che sia così e all'incontrario. Anzi, questa contrarietà di sensazioni non cade, neppure in tempi diversi, sulla modificazione stessa, ma su ciò a cui la modificazione spetta. Vo' dire lo stesso vino, o cangiandosi esso, o cangiandosi il corpo, può parere quando dolce e quando non dolce: ma il dolce di certo, non s'è cangiato mai da quello che gli è quando sia: e il senso ne dice sempre il vero, e ciò che avrà a esser dolce, dovrà pur esser a quella maniera. Quantunque tutti questi discorsi gittano per terra appunto questo; siccome non c'è essenza di nulla, e così non ci è nulla di necessario: giacchè il necessario non può essere altrimenti da quello che è, di maniera che se qualcosa è per necessità, non potrà stare così e all'in contrario²⁹⁶.

18. Del resto, se ci è solo il sensibile, non ci sarebbe nulla, se non ci fossero gli enti animati: giacchè, senza questi, non ci potrebb'essere sensi. Ora, che non ci sarebbero sensibili nè sensazioni, forse è vero (di fatto, la sensazione è una modificazione di chi sente): ma che non ci fossero, anche senza i sensi, que' sostrati che producono la sensazione, sarebbe impossibile; giacchè la sensazione, non è, di certo, sensazione di se stessa; ma c'è qualcos'altro di diverso dalla sensazione, che deve di necessità essere anteriore alla sensazione, perchè il movente è di [1011. A.] sua natura anteriore al mosso: e che siano termini reciproci, non leva²⁹⁷.

CAPO VI.

Continuazione

1. - Ma c'è di quelli che, chi di buona fede e chi [1011. A 3.] a posta, muovono un dubbio. Dimandano che deva essere il giudice di chi sia sano

o, con una parola, di chi in ciascuna cosa giudichi rettamente. Dubbii di questa sorte equivalgono a dubitare, se noi dormiamo ora o siamo svegli.

2. - Se non che simili dubbii valgono tutti lo stesso. Costoro pretendono che si dia ragione di tutto; giacchè cercano un principio ottenuto anch'esso per via di dimostrazione: poichè, di certo, che già non siano persuasi, si vede a' loro atti. Come diciamo, la loro ubbìa è questa: cercano una ragione di cosa di cui non ci è ragione, il principio della dimostrazione non potendo essere una dimostrazione. Se non che quelli che patiscono di quest'ubbìa, si persuaderebbero di leggieri: la non è dura ad intendere. Ma quelli che ragionano per essere sforzati, cercano l'impossibile: pretendono che si riducano a contraddirsi principiando dall'affermare loro i contraddittorii²⁹⁸.

3. - Poi, non potrebbe essere vero tutto quello che appare, se non nel caso, che fosse relativa ogni cosa e non ce ne fosse veruna che stesse da sè; giacchè quello che appare, appare a qualcuno: di maniera che chi dice, che sia vero tutto quello che appare, fa consistere ogni entità in una relazione. Perciò quelli che vogliono essere sforzati dal ragionamento, e pure si contentano di ragionare, bisogna che si guardino ed avvertano, che non è già vero quello che appare, ma quello che appare a chi appare e quando appare e per quella via e in quella tale maniera che appare. Se, mettendosi a ragionare, non determinano così la loro tesi, accadrebbe loro di cascare subito ne' contraddittorii. Può, di fatto, alla stessa persona una cosa parer male alla vista e al gusto no: e alla vista di ciascuno de' due occhi non parere identica una stessa cosa, quando siano disuguali. Poichè, di certo, a quelli, che, per le ragioni già dette, affermano, che quello che appare è vero, e che perciò ogni cosa non sia più falsa che vera (perchè non appare lo stesso a tutti nè sempre lo stesso ad uno stesso, anzi parecchie volte appaiono insieme cose contrarie: il tatto per esempio se s'intrecciano le dita dà due oggetti, dove la vista nè dà uno²⁹⁹ a questi tali (R), ripeto, si può dire, che non però appaiono cose contrarie ad uno stesso senso, e secondo lo stesso rispetto, e della stessa maniera e nello stesso tempo: di sorta che qui almeno s'avrebbe del vero. Ma forse appunto per questo, [B.] quelli che parlano non perchè dubitino, ma per parlare, sarebbero sforzati a dire, che non s'avrebbe già del vero, ma del vero a qualcuno. E come s'è già detto prima, dovrebbero fare ogni cosa relativa a qualcos'altro e alla opinione e al senso, di maniera, che non ci sia stata, nè sia per esserci cosa veruna, se non

c'è uno prima che l'opini. Che se ci fosse stata, o ci fosse per essere, si vede, che allora ogni cosa non sarebbe relativa all'opinione.

4. - Di più, una cosa sola, se l'è una sola, si riferisce a un'altra sola, o a qualcosa almeno di determinato: siano pure lo stesso il doppio e l'uguale: di certo, l'uguale non si riferisce al doppio. Adunque, se in relazione all'opinante è lo stesso uomo e l'opinato, non sarà uomo l'opinante, ma l'opinato³⁰⁰.

5. - E di più, se ciascuna cosa in tanto è, in quanto si riferisce all'opinante, l'opinante sarà una infinità di specie³⁰¹.

6. - E su questo punto, che il più saldo di tutti i giudizi sia, che non possono essere insieme vere le proposizioni opposte, e sulle conseguenze che vengon fuori a chi afferma che possano, e sul perchè l'affermino, ci basti quello che se n'è detto. Ora, poichè è impossibile che le contraddittorie siano insieme vere della stessa cosa, si vede, che i contrarii non possono neppure sussistere insieme nel medesimo. Giacchè di due contrarii, l'uno è tanto privazione dell'altro, quanto l'altro dell'uno; e privazione d'essenza³⁰², si badi: ora, la privazione (S) è negazione unita a un certo determinato genere³⁰³. Se è adunque impossibile di affermare e negare insieme la verità, è impossibile ancora che i contrarii coesistano insieme, altro che tutti e due sotto un rispetto, o l'uno sotto un rispetto, e l'altro assolutamente³⁰⁴.

CAPO VII.

Del principio del mezzo escluso fra i contraddittorii.

1. Anzi, non ci può essere niente di mezzo fra' [1011. B. 23] contraddittorii³⁰⁵; ma d'una qualunque cosa è necessario di negare o affermarne una qualunque altra³⁰⁶. Chi, non ch'altro, definisca cosa sia il vero e il falso, lo vede chiaro. Giacchè il falso sta nel dire che quello che è, non sia, e quello che non è, sia; e il vero nel dire, che quello che è, sia, e quello che non è, non sia: di maniera che anche chi dice che quel mezzo (T) sia o non sia, dovrebbe dir vero o falso. Ora, a dirlo, non si direbbe, nè che l'ente sia, nè che il non ente non sia³⁰⁷.

2. Di più questo qualcosa di mezzo o sarebbe come il bigio tra il bianco e il nero³⁰⁸ ovvero come il nè l'uno nè l'altro tra uomo e cavallo³⁰⁹. Ora, se di quest'ultima maniera, non andrebbe mai soggetto a cangiamento; di fatto, il cangiamento accade dal non buono al buono o da questo al non buono: e invece è quello che si vede sempre, non ci essendo cangiamento altro che negli opposti e negl'intermedii³¹⁰. E se il mezzo è dell'altra maniera ma sempre tra contraddittorii, ci sarebbe del pari una generazione del bianco non dal non bianco (U); e chi l'ha mai vista?³¹¹.

3. - Di più, ogni cosa, che la mente pensi o intenda (V), o l'afferma o la nega: il che risulta chiaramente dalla definizione di quando coglie il vero o cade nel falso. Quando, cioè, negando e affermando, congiunge a questa maniera, sta nel verbo; quando a quest'altra, nel falso³¹².

4. - Ancora, se non si dice per dire, cotesto mezzo ci dovrà essere tra tutti a dirittura i contraddittorii: di maniera che uno nè starà nel vero, nè non starà nel vero. E ci sarà qualcosa oltre l'ente e il non ente: di maniera che ci sarà un'altra sorta di cangiamento, oltre alla generazione e alla corruzione³¹³.

5. - Di più, ci dovrà anche essere in tutti que' generi, ne' quali la negazione importa l'affermazione contraria; ci sarà per esempio tra' numeri il numero nè dispari nè non dispari³¹⁴. Che è impossibile: si vede, non ch'altro, dalla definizione³¹⁵.

6. - Di più, s'andrà all'infinito; e gli enti non saranno solo la metà più di quanti sono,³¹⁶ ma di più anche. Giacchè si potrà, oltre all'affermazione e negazione, negare anche codesto mezzo: e negato, sarà qualcos'altro: perchè sarà diversa l'essenza sua³¹⁷.

7. Di più, se uno dimandato se una cosa è bianca, risponde che no, non le ricusa (X) altro che l'essere : ora, il non essere è appunto negazione³¹⁸.

8. - Questa opinione s'è fitta in mente a certuni della stessa maniera che altre paradossali: non potendo risolvere certi argomenti capziosi³¹⁹, cedono all'argomentazione, e acconsentono che quello che se ne conchiude, sia vero. Chi, adunque, parla così per questa causa, chi per voler cercare ragione di ogni cosa. Contro a tutti questi, bisogna rifarsi dalla definizione. E la definizione vien fuori dall'essere pure necessario che le lor parole abbiano un significato: giacchè la nozione, di cui la parola è segno, si risolve in una definizione³²⁰.

9. - Parrebbe che la sentenza d'Eraclito, che tutto sia e non sia, faccia vera ogni cosa: dove da quella d'Anassagora si conchiude, che ci sia qualcosa di mezzo alla contraddittoria; di maniera che tutto sia falso: giacchè il miscuglio una volta fatto, non è nè buono nè non buono, di sorta che non se ne può dire nulla di vero.

CAPO VIII.

Di alcune false dottrine dedotte dalla negazione

de' due principii discussi.

1. - Determinati questi punti, è chiaro; che quelle [1012. A29.] formole assolute ed universali è impossibile che reggano; quelle, vo' dire, che taluni dicono, certi affermando che nulla sia vero (giacchè, dicono, niente vieta, che tutto sia come la commensurabilità del diametro³²¹), certi che tutto sia vero. Codesti sono discorsi pressochè simili a quello d'Eraclito: perchè chi dice che tutto sia falso e tutto vero, dice anche ciascuna delle due proposizioni separatamente³²²: di maniera che se le sono impossibili [B.] ciascuna da sè³²³, sono anche impossibili riunite insieme³²⁴.

2. - Di più, sono manifestamente contraddittorie le proposizioni che non possono essere insieme vere; ma neppure già false tutte e due³²⁵: quantunque da que' discorsi parrebbe che si potrebbe piuttosto dare questo secondo caso³²⁶.

3. - Se non che per far fronte a simili discorsi, bisogna, come s'è già detto più su, dimandare non se qualcosa sia o non sia, ma che si dia un significato alle parole: di maniera che si possa discorrere colla definizione alla mano fissando cosa significa falso e vero. Se il vero ed il falso non sono altro (Y) se non un affermare o negare³²⁷, è impossibile che tutto sia falso: giacchè è necessario che uno de' membri della contraddittoria sia vero.

4. - Di più, se ogni cosa si deve per forza affermare o negare, è impossibile, che così l'affermazione come la negazione sia falsa: perchè è falso solo uno de' membri della contraddittoria³²⁸.

5. - Succede a tutti i discorsi simili quel caso notissimo, di darsi la zappa su' piedi. Giacchè chi dice che tutto sia vero anche il ragionamento contrario al suo, e perciò non vero il suo (di fatto, l'avversario non dice che sia vero): chi poi dice che tutto sia falso, da sè dice falso il ragionamento proprio. E se accettano, quel primo, il ragionamento contrario, come solo non vero, e questo secondo il suo proprio, come solo non falso, succede loro d'introdurre a un tratto infiniti discorsi veri e falsi: giacchè chi dice il vero discorso vero, è vero: e c'è da ire così all'infinito³²⁹.

6. - È manifesto poi, che nè quelli che dicono che tutto stia in quiete, nè quelli che tutto si muova, dicono il vero³³⁰. Giacchè se sta tutto in quiete, le stesse cose saranno sempre vere e sempre false; ora si vede che cangiano: giacchè chi parla, una volta, lui stesso, non era, e tra qualche tempo non sarà più. Se poi tutto si muove, non sarà vero nulla: per conseguenza, falso tutto. Il che s'è pure dimostrato impossibile.

7. Oltre di ciò, è necessario che sia l'ente quello che si cangi³³¹. Giacchè il cangiamento è di qualcosa in qualcosa. Però, ogni cosa non sta già in quiete e si muove solo ad intervalli, e veruna sempre: giacchè ce n'è una, che sempre muove i mossi, e il primo movente è egli stesso immobile³³².

NOTE AL LIBRO QUARTO

(A) (1003. a. 26. seg.) Qui l'Afrodisio (637. a. seg.) par che leggesse ? in luogo di ?; di maniera che si sarebbe dovuto intendere, non che i principii primi devano essere principii d'una sostanza, ma che devano essere sostanziali essi stessi. Ora, come da questa seconda tesi alla conclusione, che la filosofia studia l'ente in quanto ente, c'è che ire, il luogo parve all'Afrodisio oscurissimo ed oscurissimo per soverchia brevità. La lezione nostra volgata, seguita dall'antico traduttore e dal Bessarione, è l'unica buona, e che tale sia, vien dimostrato dal seguito; ? , , ? Ib. p. 28, 30. Lo Schwegeler (ib. p. 151), che non vede veruna connessione tra le due parti di questo periodo, e come la seconda si ricavi necessariamente dalla prima, propone parecchi emendamenti: ora, come la connessione tra le due parti di questo periodo e il periodo precedente è tanta quanta ce n'ha tra le due premesse e la conchiusione d'un raziocinio, lascerò stare gli altri emendamenti, e discuterò solo uno accettato anche dal Bonitz (Met. p. 172). Consiste in mutare quell'ultimo ? in ? . Gli è vero, com'egli dice, ch'è più usitata la formola ? ; e basta veder qui stesso al v. 21 a. v. 24 a. 27. a. v. 31. a.; ma questo non vuol già dire che Aristotile non possa variare: e che si deva correggere il testo, anche quando è facile scorgere perchè abbia variato, e la formola trascinata non sia strana nè nuova. E qui si ritrova tal quale (1003. b. 16) più giù, ed è facile a vedere che poichè ha cominciato a parlare degli elementi degli enti (?), la deduzione avrebbe scapitato in chiarezza, se avesse finito per parlare degli elementi dell'ente. Però quando io dovessi cambiare qualcosa, cambierei piuttosto ? in ? . Ma se si bada, non è neppure necessario. Quelle ultime parole del periodo si devono e si possono intendere come se fossero scritte così: ? , ? .

(B) ? 1003, b. 22. Leggo col Bonitz (Met. p. 174) in luogo di . Quantunque l'autorità delle edizioni e dei codici, da uno in fuori, sia per la volgata, il senso e l'Afrodisio sono per l'emendamento: e mi par che bastino.

(C) 1003. b. 27-29. La volgata aveva ; lezione migliore della Bekkeriana perchè si riconosce più facilmente per cattiva. La Bekkeriana par buona; ma di grazia, dove è la frase duplicata, che si deve riscontrare coll'altra: l'uomo è uno? o s'assume, che a dire l'uomo è uno, ci ha una duplicazione nel concetto? Resterebbe inutile tutto il periodo. Ci è, gli è vero, ma resta a mostrarlo comparandola a una frase identica di senso in cui la duplicazione sia esplicita. Ed è mostrato, ove s'accetti la lezione dell'Afrodisio: . La volgata è derivata da una lezione simile, in cui l'ordine delle due frasi era inverso. Il Bonitz che (Met. p. 175) trova migliore la lezione Afrodisiana, pure non l'accetta nel testo: e non so perchè, davvero.

D) ? . 1003. b. 36. Due codici aggiungono: . E m'è paruto doverle aggiungere ancor io, perchè e l'Afrodisio l'ha lette, e il senso le richiede. Altrimenti, osserva bene il Bonitz (Met. p. 177), come parlerebbe mai de' contrarii nel verso che segue?

(E) Avevo già corretto un pezzo fa la punteggiatura e la lezione che il Bekker dà di questi periodi. Dovrei mostrare, perchè l'abbia fatto, se quel sottile ed elegante ingegno del Bonitz (Met. 178 seg) non s'accordasse affatto con me, e non risparmiasse così colla sua una lunga nota a me e a' miei lettori.

(F) Chi seguisse il testo Bekkeriano, dovrebbe tradurre: È adunque manifesto quello che s'è detto nelle quistioni che ecc. Ma l' manca in due codici: e a me come al Bonitz (Met. p. 181), pare che faccia bene a mancare. Di certo, è detto il medesimo, due righe più giù, e con aria più aristotelica: gli era uno de' dubbii. Perchè ripetere due volte a così poca distanza e senza necessità veruna?

(G) Dopo queste parole, ce ne sono parecchie altre nel testo che non ho tradotte: , 1006. a. 25. 28. Oltre di che, chi conceda questo, ha già concesso senza dimostrazione che ci sia qualcosa di vero, di maniera che non ogni cosa sarebbe insieme così e non così. Ora, questo periodetto manca nella maggior parte de' codici e non è tradotto, nè dall'antico traduttore latino, nè dal Bessarione nè del Perionio (p. 38). Gli è ben vero, che l'Afrodisio non solo l'ha letto, ma l'ha anche commentato così: se uno concede che chi si serve della parola, vuol significare qualcosa per via de' vocaboli che adopera, non mancherà la confutazione: giacchè chi concede questo ha già

dichiarato e fissato qualcosa: e non afferma del pari due cose contrarie: perchè chi concede questo, non dice che il vocabolo tanto ha quanto non ha un significato, ma dice che ha davvero un significato. Non so però capire, come al Bonitz (Met. p. 195) sia parso, che l'Afrodisio creda che questo periodetto non appartenga al testo, ma sia da riguardarsi come un lemma. Non solo lo commenta così alla larga, ma fa precedere il commento dalle parole usuali e solenni: : quello che si vuol dire, è questo. Il Sepulveda l'intende a modo mio (p. 61). Val meglio adunque dire, che l'autorità dell'Afrodisio non basta a levare al periodetto presente la faccia di uno scolio interpolato. Gliela riconosce chi bada, che nel primo suo inciso non ci sta quello che ci trova l'Afrodisio: ma bensì che chi ha concesso che le parole hanno un significato, ha già concesso un vero, qualcosa, senza richiederne dimostrazione: ora, questa concessione d'un vero senza dimostrazione, quantunque sia vero che si farebbe, non serve qui punto al corso del ragionamento, anzi l'interrompe, dovendosi qui dimostrare, non che la concessione d'un vero si possa e deva fare, senza che quel vero sia dimostrato, ma che la certezza del significato delle parole implica la determinazione e la distinzione de' concetti. Il primo inciso adunque nel nostro periodo, non ha che fare qui: il secondo non ha che fare col primo: dall'ammissione d'un vero senza dimostrazione si può ricavare, che, adunque, la dimostrazione non sia sempre necessaria nè si deva sempre richiedere, ma non già che la natura delle cose sia fissa e che ciascun concetto sia determinato, e non si possa confondere e scambiare col suo contrario. Per conseguenza questo benedettissimo periodetto ha due peccati: s'è intromesso in casa altrui, e non ci sa stare. Mi pare che bastino e soverchino per esser cacciato.

(11) O ? . a. 34. Avevo vista già da me la necessità d'accettare la congettura dell'Afrodisio, che voleva leggere in luogo di quel , che non ha senso. Ora che il Bonitz dopo averla difesa nelle sue osservazioni (p. 115) l'ha ricevuta nel testo, e lo Schwegeler l'ha tradotta e gagliardamente sostenuta (Met. III, p. 171), non mi pare che ci sia più luogo a dubbio o a discussione.

(I) 1007. b. 29.

Il senso non è dubbio: quello che segue richiede che qui si dica che d'ogni cosa s'ha, secondo costoro, a poter negare o affermare qualunque altra. E

sarà dunque necessario di correggere col Bonitz: ? . ? . ? . ? .? Non mi pare: *invitis codicibus*, a dispetto, vo' dire, de' codici, e senza una necessità vera. Qui, ? s'hanno a pigliare in senso generale ed assoluto come chi dicesse in italiano: per ogni cosa, secondo loro sta bene l'affermare o il negare. Che l'articolo in greco faccia quest'ufficio di dare un senso assoluto generale alla parola a cui si premette, non è una cosa da doverla provare. L'Afrodisio non può servire a correggere il testo, non si potendo, senza una sua dichiarazione esplicita o qualcosa di simile, credere che leggesse davvero nel testo quelle parole che gli parrà bene d'aggiungere ad una frase per renderne il senso più agevole.

(L) 1008, a. 1. Così il Bekker col Brandis: ma evidentemente s'ha a leggere coll'antico traduttore latino, col Bessarione, coll'Argiropulo, coll'Aldina e la Silburgiana, con due codici e coll'Afrodisio: ? . Altrimenti non ci ha senso. Certe volte que' gran talenti per ismania di rifare, danno in ciampanelle. Aguzzano gli occhi, più che sartor fa nella cruna, assai più, perchè finiscono per non vedere. È vero che abbiamo poco dritto di parlare, noi: loro fanno e dis fanno e noi stiamo a guardare quando ci pare che ne valga la pena. Ed è anche un Tedesco, che ha visto che il Bekker avea corretto a sproposito e ripescato del fradicio (Bonitz, ob. p. 40). Del resto, l'avea già visto da me: quando s'ha poco, preme.

(M) ? . Br. p. 136. 30. Leggo ? . Altrimenti, non ci ha nesso. Chi nega il principio di contraddizione, non può fermarsi nell'affermazione o nella negazione: anzi, ha sempre a rifarsi sull'una e sull'altra: ora, Siriano, secondo la lezione stampata, direbbe appunto il contrario; che deva, cioè, fermarsi nella negazione o nell'affermazione per forza della sua stessa dottrina. Invece, chi riconosce il principio di contraddizione, quello bisogna che si fermi nell'una o nell'altra: chi lo nega, va sempre dall'una all'altra e dall'altra all'una; nè può abbracciare l'una senza abbracciare a un tempo anche l'altra, nè l'altra senza che abbracci insieme anche l'una.

(N) ? , . 1008, a. 16. E se c'è il non essere, ci è dunque qual cosa di fermo e di cognito: giacchè sarebbe più cognita l'affermazione contrapposta. Questa è la lezione del Bekker e del Brandis, e la maniera di tradurla. Non si può dire, neppure qui, che siano stati fortunati nel correggere. Le antiche edizioni colla più parte dei codici, coll'Afrodisio (p. 663. b. 26) e col

Bessarione, non avevano il dopo : e posta una virgola dopo , cominciavano l'apodosi da . Senza dubbio, la lezione antica val meglio della nuova, che non vale nulla. Perchè in questa ci fosse, non ch'altro, un senso, dovrebbe leggersi: ?. ?. ?. Di fatto, se in non essere c'è, si dice, c'è qualcosa di cognito e di fermo: e perchè? Perchè sarebbe cognito l'essere? No, perchè sarebbe più cognito. È, come a dire: tu sei uomo, perchè sei simile a me, ed io sono più di uomo. Il Bonitz vorrebbe poterne ricavare un altro senso; cioè: se c'è il non essere, questo non essere sarebbe già qualcosa di fermo e di cognito: perchè l'affermazione contrapposta sarebbe più cognita. Sia pure: a me non pare il senso più naturale, ma sia: non è meno assurdo, a dire, che la negazione deva esser ferma e cognita, perchè l'affermazione è più ferma e più cognita. Invece, nella volgata, il senso è piano e giusto: e si confronta con quegli altri passi d'Aristotile, che ho citati in nota. Perciò bisogna rinvocarla col Bonitz, che dopo averla difesa nelle osservazioni (p. 87), l'ha rimessa nel testo, senza farci sviare dallo Schwegler, che con ragioni sottili, ma ragnate, s'è fitto in testa di far passare per buona la Bekkeriana.

(O) ? . ?. 1008. b. 11. Che vuol dire Se, piante, come si ricaverebbe dal passo parallelo del § 2 Cap. 4., e dal commentario dell'Afrodisio (665. b. 31), sarebbe la prima ed unica volta che avrebbe questo senso in Aristotile. Ci deve essere del guasto: e non ci vedo un rimedio. Il Bonitz (obs. p. 88), a dirittura vorrebbe leggere ?, e stampa ?; ma mi pare arrischiato: perchè non vedo come ? si fosse potuto corrompere nella lezione presente. I codici non aiutano: e lascio lì.

(P) , , ?, ? 1010. b. 1. seg. Tenendo l'interpretazione mia, che vedo essere identica con quella dello Schwegler, il testo non abbisogna di dichiarazione nè di correzione. Ma quella dell'Afrodisio, come s'è notato, è diversa, e, seguita dal Bonitz, aumenta d'autorità. Secondo questa, nelle parole ? - ? sarebbe esposta una obiezione degli avversarii, i quali farebbero osservare, che nessun senso è bugiardo sul proprio e perciò si deva credere a tutti e seguirli in tutte le loro variazioni: e invece nelle parole ? - s'avrebbe a trovare la risposta di Aristotile; il quale opporrebbe, che quello che dicono potrebbe servire a dimostrare la verità della sensazione, ma non già quella delle apparenze, giacchè la fantasia, che è la facoltà delle apparenze o de' fenomeni, è cosa diversa dal senso. Quest'interpretazione, di certo, non mancherebbe di ragioni: ma trova un ostacolo invincibile nel testo attuale.

Per seguirla, bisognerebbe leggere: . ? . ? . che è la lezione la quale al Bonitz pare essere stata letta dall'Afrodisio. Come sta ora il testo, il qui e l' due righe più giù, segnano i vari punti della risposta d'Aristotile: e non mi par possibile, che si dia per primo punto la ragione degli avversarii.

(Q) ? . 1010. b. 16. Come non si può intendere per un equivalente di ? , è impossibile di prendere per un apposto dello stesso ? . Di maniera, che nel ? bisogna che ci sia un guasto: che ci stia nascosto e sfigurato un contrapposto di . Il Bonitz (Met. p. 206) crede ; nè di certo ci sarebbe altra parola più probabile a surrogare. Ma, vedendo negli esempj che seguono, che non se ne cita punto di sensibili più o meno lontani, crederei forse miglior congettura di tenere per interpolate . Sarebbero due scolii dell'?, l'uno cattivo , l'altro buono , l'uno e l'altro intercalati a sproposito nel testo. Del resto, la volgata ha per sè l'autorità dell'Afrodisio.

(R) Si può vedere dalla stessa traduzione, come in tutto questo periodo ho cambiata la punteggiatura del testo Bekkeriano. In quanto all'interpretazione «addidi in explicandis his verbis ad ? . ? . ? . eiusmodi aliquid ut ? cf. Alex Bek. 676. a. non quod vere aliquid omissum putarem, sed ut facilius verba interpretari possem: frequens enim est et apud Graecos et apud Latinos ea loquendi brevitatis ut omittant id quod expectes, «dici potest» vel «dicendum est» et continuo id ipsum subiiciunt quod est dicendum. Cf. Nägelsbach. Lat. Stil. § 151. 1.» Bon. Met. p. 209.

(S) ? 1011. b. 18. Col. cod. Ab, e con Alessandro (679 b. 18) ho aggiunto ? avanti ad . Altrimenti, non ci so pescare un senso, nè l'avrebbero saputo meglio di me il Brandis e il Bonitz, che hanno accettata l'Afrodisiana nel testo. Lo Schwegler, invece, stampa la volgata e traduce l'altra.

(T) 1011. b. 28. Il soggetto di ? dev'essere : altrimenti, non ci ha senso. Ora, dalla volgata non si potrebbe ricavar mai che questo sia il soggetto: non si potendo sottintendere all'? se non il pronome indefinito , sottinteso il quale, si troverebbe questo senso, che chi dice che qualcosa sia, dice o il vero o il falso, il che non sarebbe una conseguenza () ma una ripetizione inutile di quello che precede. Di maniera che bisogna o coll'Afrodisio aggiungere ? tra ? ed ? o avanti al ? coll'Ab Al Bon. (Met. p. 212) è piaciuto meglio il ? : al Brandis meglio l'. Io starei con quest'ultimo. Comunque, o questo o quello riporterebbero il pensiero al (b. 23); che è ciò che serve.

(U) ? , , ? . ? , (, ?) . ? . , ? , ? . 1011. b. 35. Per me, credo che in questo periodo ci sia del guasto. Non mi par possibile, che le parole - appartengano ad Aristotile, perchè ridicono il medesimo di quello, che aveva detto più su nelle parole in parentesi - e lo ridicono d'una materia poco adatta; giacchè chi non vede quanta confusione generi quel Adunque a me parrebbe, che si devano levar via e tenerle per uno scolio. Difatti, paiono indirizzate a chiarire l'argomento che precede; il quale, come si è detto, poggia tutto sulla necessità che il mezzo si generi, e l'impossibilità che si generi questo mezzo, quando sia una negazione compiuta dei due estremi, e appartenga a un genere diverso da quello a cui appartengono questi. Chi guarda alla natura di quest'argomento, o al bisogno, per isvilupparlo, di parlare degl'intermedii che si trovano tra alcuni di que' contrarii dall'uno all'altro de' quali succede generazione, intenderà, che dal vedere cotesta nozione degl'intermedii adoperata nel commentare dall'Afrodisio, non si può ricavare, che leggere queste parole nel testo; anzi poichè non le cita come testuali, nè le spiega alla stessa maniera di quelle che seguono o precedono, si potrebbe e dovrebbe ricavare piuttosto che non le leggesse. Pure, quantunque le leverei stampando, nel tradurre le ho lasciate, producendo in italiano minore ambiguità di quella che fanno nel greco. In quanto poi all'ultima parte di questo periodo: - ; bisogna dire, che le parole colle quali comincia: ? , non possono a verun patto stare come stanno. O s'intenda nella maniera comune, o nella mia, una correzione bisogna farla. Se nella mia, basterebbe levare il . Se nella comune non serve punto d'aggiungere con Aless. (681. a. 2.) dopo ?; giacchè quello che direbbe questa aggiunta (e così sta la contraddizione, ovvero e questa è la natura della contraddizione), non supplisce punto a ciò che manca qui, ciò è dire, non dà punto un indizio qualunque, che si cominci qui a parlare di un diverso da quello di cui s'è parlato finora. Bisognerebbe che fosse scritto: ovvero , o qualcos'altro simile. Aggiungi che in luogo di , non dirò che Asclepio (681. a. 25) legga , che potrebbe non essere altro se non errore di copista, ma bensì che l'Ab. legge ? , e l'Ih , solo , che è la lezione seguita dal Brandis. Tutto questo mi persuade, che in queste parole ci ha dritto di mutare e d'aggiungere alla volgata; e quanto e come si ricava chiaramente dalla mia traduzione. Leggerei così: . ? . ? .

(V) . 1012, a. 2. «Bessario omne intellectuale aut intelligibile convertit: uti etiam interpretes Alexandri. Alii aliter: quod ratione aut mente percipitur, ipsa

dianaea. idest ratio, aut affirmat aut negat. Nobis autem videtur Aristotiles hac voce, , significare voluisse simplices notiones intellectus, de quibus enunciatio aut affirmativa aut negativa habeatur; per istud vere , intellexisse, cum aliquod intelligatur compositum ex pluribus notionibus seu partibus orationis, de quo aut affirmetur aut negetur». E si chiama , la facoltà «quae fungitur officio affirmandi aut negandi aliquid: ita enim mentis notio cum alia notione complicatur, sive sit circa conceptus simplices sive circa compositos». Ho voluto copiare questa lucida spiegazione dello Scaino, un autore ignotissimo, ma che val meglio di parecchi più noti. Ha pubblicato in Roma nel 1587 una «Paraphrasis in XIV Aristotelis libros de prima philosophia», dedicata al secondo Fracenco Maria della Rovere, sesto duca di Urbino. È il primo libro sulla metafisica, in cui si veda un sentimento della frase aristotelica, ed un'esattezza d'interpretazione, cercata più nel libro stesso, che ne' commenti. De' primi a trattare la quistione dell'ordine dei libri metafisici, fu anche de' primi a mutarlo: ed in maniera che e con quali fondamenti, lo dirò a suo luogo. Questo cenno basti qui per presentare al lettore Antonio Scaino. Del resto, quando avrò aggiunto ch'era di Salò, e che ha pubblicato un altro libro sulla Politica d'Aristotile, il lettore ne saprà quanto me: con questa differenza che non avrà sprecato tutto il tempo che ci ho sprecato io per saperne qualcos'altro. Le parole citate si trovano a pag. 160.

(X) S'ha da leggere colla più parte de' codici, col Brandis e col Bekker, coll'Aldina, la Silburgiana e il cod. S., ? coll'Afrodisio, o correggere col Fonseca e col Bonitz dietro l'autorità dei traduttori latini e tra questi, del Bessarione? Il primo, certo no, che non ha senso: ma , volgato, non mi par disperato. Il senso, come nota lo Scaino (p. 161), sarebbe : «aliquis ita interrogans utrum est album, nil aliud esse enunciavit: responsio autem dicentis, quod non, est negatio ipsius esse». Così si scanserebbe anche la correzione di quegli i quali, lasciando , correggevano in (non enunciando altro, se non il non essere), correzione proposta del Fonseca, ma forse non sua (vedi Scaino. I. cit.). Ho poi tradotto come se dicesse , perchè, in cosa dubbia e di poco rilievo mi son fatto decidere dalla maggiore chiarezza.

(Y) ?. 1012. b. 10. Luogo corrotto, il cui senso non è dubbio, e perciò non importa qui di correggere. Vedi il Bon. obs. p. 116, seg. Schweigler, annot. crit. p. 92.

