

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



---

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE  
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA  
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA

XIII Ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

**PENSIERO E LINGUAGGIO DELL'ESSERE NEL  
*COMMENTARIO* DI GIOVANNI FILOPONO  
ALLE *CATEGORIE* DI ARISTOTELE**  
Introduzione, testo, traduzione e commento

**Tutor:**  
**Ch.ma Prof.ssa**  
*Giovanna R. Giardina*

**Tesi di dottorato di:**  
*Daniele Granata*

---

**ANNO ACCADEMICO 2015-2016**



## INDICE GENERALE

Indice generale	p. 3
1. Filopono e il suo <i>Commentario</i> alle <i>Categorie</i> : aspetti introduttivi e generali	» 5
1.1. Questioni introduttive	» 5
1.2. L'edizione critica del <i>Commentario</i> e la sua originalità	» 5
1.3. I <i>Prolegomena</i> di Filopono (1,1-13,32): tradizione e innovazione	» 11
1.4. I sei κεφάλαια alle <i>Categorie</i>	» 15
2. Omonimi, sinonimi e paronimi (14,1-25,22)	» 20
2.1. Gli omonimi e la loro διαίρεσις	» 21
2.2. Sui sinonimi e contro Nicostrato	» 28
2.3. Lo statuto dei paronimi	» 30
3. I fondamenti della dottrina delle <i>Categorie</i> : Arist. <i>Cat.</i> 2-3-4	» 32
3.1. Delle cose che sono dette, alcune sono dette senza connessione...	» 32
3.2. Il soggetto	» 33
3.3. L'accidente	» 34
3.4. Gli universali: specie e generi	» 39
3.5. Le categorie: la divisione in dieci e le aporie	» 39
3.6. Il movimento ( <i>Cat.</i> 14) e il suo posto tra le categorie (197,10-204,21)	» 43
4. La categoria della sostanza (49,1-83,4)	» 48
4.1. Un metodo platonico per la definizione della sostanza	» 48
4.2. L'ordine interno alla sostanza e la sostanza prima	» 52
4.3. Il proprio della sostanza: ricerca, aporie e obiezioni	» 54
5. Sulla categoria della quantità e sui quanti (83,5-102,9)	» 62
5.1. La quantità al secondo posto	» 62
5.2. La suddivisione della quantità in continue e discrete: i casi della linea e del corpo	» 62
5.3. La suddivisione in relazione alle parti: il caso del numero	» 65
5.4. Quantità per sé e quantità per accidente: identificare le quantità e il loro proprio	» 66
6. Sui relativi (102,10-133,5), anteriore, posteriore e simultaneo (191,15-197,8)	» 69
6.1. I cinque κεφάλαια ai relativi, in breve	» 69
6.2. Caratteristiche dei relativi: individuare l'oggetto del discorso per poterlo definire	» 70
6.2.1. La ricerca del proprio: avere un contrario e accogliere il più e il meno	» 70
6.2.2. La seconda definizione dei relativi e le proprietà dei relativi: conversione corrispondenza grammaticale ed eguaglianza	» 71
6.2.3. <i>Cat.</i> 12 e 13 su anteriore, posteriore e simultaneo (117,20-118,4 e 191,15-197,8): annotazioni propedeutiche ai relativi	» 75
6.2.4. Sulla simultaneità dei relativi	» 77
7. Quale, qualità e qualificati (133,5-162,28)	» 81
7.1. I κεφάλαια allo studio del quale	» 81
8.1.1. La suddivisione della qualità e l'ordine delle specie	» 82
7.2. Disposizioni e habitus: una digressione su scienze e virtù	» 87
7.3. Sui modi della potenza e dell'impotenza	» 89
7.4. Figura e forma: su alcuni casi dubbi (denso e rado, dritto e curvo, ruvido e levigato)	» 90
7.5. La definizione di <i>Cat.</i> 8 e la ricerca del proprio	» 91
8. La θεωρία introduttiva ai <i>postpraedicamenta</i> e gli opposti di <i>Cat.</i> 10-11 (167,18-191,14)	» 95
9. Conclusioni	» 98
10. Bibliografia	» 100
10.1. Fonti (edizioni, traduzioni)	» 100
10.2. Fonti (lessici, enciclopedie)	» 107
10.3. Letteratura Critica	» 108
11. Giovanni Filopono, <i>Commentario alle Categorie</i> . Testo Greco.	» 124
11.1. Prefazione al testo	» 124
11.2. Testo	» 125

12. Giovanni Filopono, <i>Commentario alle Categorie</i> . Traduzione.	»	218
12.1. Premessa alla traduzione	»	218
12.2. Testo	»	220
13. Commentario	»	337

FILOPONO E IL SUO COMMENTARIO ALLE *CATEGORIE*1.1. *Questioni introduttive*

Intorno alla biografia di Giovanni Filopono e alla costituzione del *corpus* dei suoi scritti molto è già stato scritto. Il suo caso, simile a quello di Boezio, di neoplatonico cristiano nella cosmopolita Alessandria ha, infatti, attirato l'attenzione di illustri studiosi già nella prima metà del XX sec., attratti da lui per il suo ruolo di intermediario tra la filosofia pagana e quella cristiana.<sup>1</sup> La biografia di Giovanni, infaticabile amante del lavoro, si intreccia, infatti, con la composizione del suo *corpus*, notevolmente esteso, che va da commentari ad Aristotele prodotti nella *schola* neoplatonica alessandrina a complessi trattati teologici e cristologici, passando per opuscoli scientifici e filologico-grammaticali. La grande varietà del *corpus* e una apparente facile suddivisione, anche cronologica, della sua produzione in due fasi, quella neoplatonica e quella cristiana, spinsero i primi interpreti a ipotizzare Filopono sarebbe stato dapprima un filosofo neoplatonico pagano poi convertito al Cristianesimo. La conversione avrebbe comportato un mutamento nel contenuto e anche nello scopo delle sue opere, una volta sperimentato l'inconciliabilità tra la filosofia neoplatonica e il credo religioso. Di certo qualcosa, una causa privata o pubblica, deve aver indotto il Filopono a volgersi a temi spiccatamente teologici in un certo momento della sua vita (dopo il 529 d.C., si ipotizza), ma questo non può inficiare il giudizio sulla liberalità del suo pensiero. Che egli, intimamente cristiano, abbia scritto intorno alle *Categorie* o al *Sulla generazione e su alla corruzione* senza curarsi delle leggi della fede non deve perciò stupire, come non stupisce che egli abbia scritto sulla *Genesi* nel *De opificio mundi* o sulle controversie cristologiche nell'*Arbiter* ragionando da filosofo e, precisamente, da logico di grande esperienza. Tuttavia, come dicevo, molto è stato scritto a riguardo, dalle prime analisi di Gudeman nel 1916,<sup>2</sup> alla proposta biografica e teorica unitaria di Évrard negli anni '50,<sup>3</sup> fino alla proposta di Verrycken.<sup>4</sup> Quest'ultimo distingue il *corpus* filoponiano in due sezioni, attribuendo la prima a Philoponus 1 e l'altra a Philoponus 2, espressioni con le quali Verrycken indica lo stesso Filopono, cristiano dalla nascita e non convertito, ma che si è occupato, per motivi non del tutto chiari, di temi diversi in diversi momenti della sua vita. Verrycken giunge a notare con precisione che alcuni commentari<sup>5</sup> presentano delle teorie che vanno contro la tradizione scolastica e sono più vicine alle posizioni di Philoponus 2; questi commentari furono, secondo il giudizio di Verrycken, rimaneggiati in un secondo momento da Filopono, per produrre i sostegni teorici alle sue nuove speculazioni già in seno ai commentari dell'*auctoritas* aristotelica. Non mi dilungo oltre sulle questioni biografiche, giacché recentemente è stata pubblicata nel *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, sotto la direzione di Richard Goulet, un'ottima e il più possibile completa *notice* su Giovanni Filopono, dove le notizie biografiche e quelle teoriche si integrano perfezionandosi a vicenda ed è a questa *notice* che rimando il lettore, il quale troverà in essa anche una valutazione ponderata delle proposte interpretative su Filopono e sul suo *corpus* di scritti a cui ho qui accennato.<sup>6</sup>

1.2. *L'originalità del Commentario alle Categorie e la sua edizione critica*

L'*In Aristotelis Categorias* di Giovanni Filopono fa parte, secondo la classificazione di Verrycken, delle opere composte nel periodo in cui Filopono, ancora legato alla scuola alessandrina, segue il maestro Ammonio, curando la stesura scritta dei suoi corsi. L'impronta teorica del *Commentario* è perciò quella del platonismo alessandrino, pagano ma aperto al dialogo e al confronto con le potenti

<sup>1</sup> Cfr. almeno Pétridès (1904); Saffrey (1954); Sorabji (1987), pp. 1-40; Fernandez (1989).

<sup>2</sup> Gudeman-Kroll (1916).

<sup>3</sup> Évrard (1953).

<sup>4</sup> Verrycken (1990).

<sup>5</sup> *In Apo.*, *In Phys.* e *In Mete.*

<sup>6</sup> Giardina (2012b) e Gannagé (2011); oltre a Wildberg (2007).

comunità cristiane della città e, quindi, disposto a non toccare gli aspetti critici della filosofia platonica, e segnatamente neoplatonica, cioè in primo luogo le questioni teologiche, che sarebbero state possibile oggetto di scontro.<sup>7</sup> L'*In Categorias*, si colloca tra le opere che secondo Verrycken non sono state oggetto di rimaneggiamento da parte di Filopono dopo il 529 d.C., non tanto per via della presenza di un esplicito riferimento alla religione e alla cultura pagana, bensì per la presenza di posizioni tradizionali e concordi con le *auctoritates* di Aristotele e Proclo, contro le quali Filopono scrive dopo il 529 d.C.<sup>8</sup> È utile, allora, dopo aver accennato agli studiosi che si sono occupati del *corpus* filoponiano, concentrarsi sullo studio dell'*In Categorias* in relazione al suo contenuto squisitamente filosofico e per tramite di questo verificare la posizione di questi studiosi sulla natura di questo commentario.

Il testo, edito *consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae* da Adolf Busse nel 1898, fu pubblicato nella celebre collana *Commentaria in Aristotelem graeca* che contiene i commentari ad Aristotele sopraggiunti fino a noi, da quelli di Alessandro di Afrodisia all'*Isagoge* di Porfirio fino ai commentari dei bizantini Sofonia e Michele di Efeso. Il grande interesse verso questi testi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo non è stato sempre seguito da una ferma attenzione da parte degli studiosi. Alcuni di questi commentari sono stati tradotti e sono diventati oggetto di studi teorici, altri come l'*In Categorias* filoponiano sono stati trascurati. Gli studiosi, ad esempio, sono stati maggiormente attratti, tra gli altri, dal *Commentario alle Categorie* di Simplicio, forse per la grande quantità di riferimenti dossografici che quest'ultimo contiene. È verosimile che abbia giocato contro Filopono anche un certo pregiudizio, che ha visto in lui, sempre a causa di Simplicio, un grammatico e un cristiano, più che un filosofo rilevante per la sua caratura teoretica.<sup>9</sup> Filopono è stato considerato, per lo più, un teologo e scienziato,<sup>10</sup> che ha fornito nelle sue opere contro l'eternità del mondo gli esempi più rilevanti della sua riflessione teologica. L'attività di commentatore di numerose opere di logica aristotelica, oltre che di altri scritti di Aristotele, è perciò rimasta marginale nella considerazione degli studiosi. Sten Ebbesen usa parole "violente" per esprimere questo pregiudizio, tutto accademico, nei confronti di Filopono: «I knew him [*scil.* Philoponus] only as the author of some generally flaccid commentaries on the *Organon* whose few interesting statements tend to be mutually inconsistent».<sup>11</sup> Il percorso di studi di Ebbesen, dedicato ai *Commentari* medievali alle *Confutazioni sofistiche* e alla *logica bizantina*, l'ha portato, però, a rivedere la sua pregiudizievole posizione su Filopono, il quale, tra gli altri Commentatori all'*Organon*, «gave important impulses to medieval scholastic logic in general», contribuendo sia alla corrente nominalista che a quella realista. Ebbesen continua riportando una lunga serie di citazioni e riferimenti ai *Commentari* filoponiani in pensatori medievali, tra cui Michele di Efeso, Roberto Grossatesta e Alessandro Neckham. L'attenzione per il ruolo che le opere di logica di Filopono, specialmente il *Commentario agli Analitici secondi*, hanno avuto nel medioevo si è così, nel tempo, timidamente aggiunta agli studi tradizionali sull'influenza della fisica filoponiana sul medioevo sull'età moderna.<sup>12</sup> Il *Commentario alle Categorie*, tuttavia, è rimasto non studiato se si escludono alcuni riferimenti da parte degli studiosi di quello di Simplicio e un corposo capitolo del volume di Frans de Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, sul concetto di differenza in relazione all'ipotesi di una materia

<sup>7</sup> Sappiamo dalla *Vita Isidori* di Damascio, giuntaci frammentaria e in parte tramite la mediazione del codice 242 (Bekker 352a11-14) della *Bibliotheca* di Fozio, che Ammonio strinse un accordo πρὸς τὸν ἐπίσκοποῦντα τὸ τηλικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν, cioè «con l'uomo in carica dell'opinione prevalente», espressione che verosimilmente indica il vescovo di Alessandria, il quale avrebbe invitato Ammonio a limitarsi a insegnare Aristotele. Tale vescovo è stato identificato in un primo momento da Asmus (1909), con Atanasio sulla base di 242, 347a19-20. Tuttavia v'è tuttora una polemica aperta sulla sua identità: infatti in quel periodo in cui s'ipotizza essere avvenuto tale "accordo", cioè durante la persecuzione dei filosofi svoltasi dal 482 al 488, risulterebbe essere vescovo alessandrino Pietro III Mongo.

<sup>8</sup> Mi riferisco principalmente al *De aeternitate mundi Contra Aristotelem e Contra Proclum*.

<sup>9</sup> Simplicio si rivolgeva a Filopono chiamandolo «il Grammatico – ὁ Γραμματικός» e «colui che ha imparato tardi – ὀψιμαθής» (rispettivamente *Simpl. In cael.* 156,26 e 159,3).

<sup>10</sup> Non a caso molte opere teologiche di Filopono sono state oggetto di numerosi studi nei decenni passati, come anche la sua originale produzione scientifica; si veda ad esempio Lang (2001), ricco volume sulle controversie cristologiche, Sorabji (1987) e in particolare Wolff (1987), per una ragguardevole indagine sulla speculazione scientifica di Filopono e sul suo ruolo nella nascita della fisica moderna.

<sup>11</sup> Cfr. Ebbesen (1990). A p. 445, lo studioso afferma di aver considerato, in un primo momento, Filopono come un assistente di Ammonio che non è mai riuscito realmente a padroneggiare la disciplina del maestro.

<sup>12</sup> È evidente, infatti, che la posizione a favore del creazionismo ha concesso a Filopono una certa fama nel mondo ebraico ed islamico innanzitutto e poi nel basso medioevo.

prima determinata.<sup>13</sup> L'ultimo studio complessivo dell'*In Categorias*, nonostante il riconosciuto peso di Filopono nella storia del pensiero filosofico, rimane, dunque, l'edizione critica del 1898.

Adolf Busse è stato, per così dire, l'esperto di logica tra i filologi che si occuparono della serie CAG.<sup>14</sup> Egli fu in effetti editore dell'*Isagoge* e dell'*In Categorias* di Porfirio nel 1887,<sup>15</sup> dei *Commentari* alle *Categorie* di Dexippo e di Ammonio, oltre che dell'*In Isag.* e dell'*In Int.* di quest'ultimo.<sup>16</sup> L'edizione del testo filoponiano si inserisce così in un progetto di edizioni, che continua con quelle dell'*In Categorias* di Olimpiodoro e di Elia e del *Commentario all'Isagoge* di David.<sup>17</sup> Busse ha dunque affrontato l'edizione del commentario di Filopono alle *Categorie* avendo alle spalle una notevole esperienza maturata con l'edizione di parecchi commentari neoplatonici all'*Organon* di Aristotele. Già in occasione dell'editio all'*In Cat.* di Ammonio, leggendo contestualmente a questo anche l'*In Cat.* di Filopono, egli notava che i due commentari sono *fraterna quadam cognatione coniunctos* (p. v). Questa parentela è dovuta al fatto che entrambi i commentari nascono dalle lezioni tenute da Ammonio, ma mentre quello che ci è giunto sotto il nome di Ammonio è stato redatto da un allievo che non è intervenuto in alcun modo sugli "appunti" del maestro, tanto da essere un commentario *expressis verbis* ἀπὸ φωνῆς τοῦ Ἀμμωνίου,<sup>18</sup> quello di Filopono è piuttosto una originale rielaborazione delle lezioni di Ammonio, che arricchite da osservazioni e argomentazioni personali, ha dato luogo a un commentario diverso nella sua specificità. Busse nella sua *praefatio* nota due principali differenze fra i due *In Categorias*, quello di Ammonio e quello di Filopono. Innanzitutto, Filopono avrebbe mostrato nel suo *Commentario* la sua fede cristiana, menzionando gli angeli e riferendosi alla potenza divina come capace di produrre miracoli e, specificamente, di donare la vista ai ciechi.<sup>19</sup> Questa affermazione di Busse, secondo cui Filopono avrebbe mostrato la sua fede nell'*In Cat.*, si basa, dunque, sulla presenza di questi due temi, che provo a esaminare qui brevemente, uno per volta.

Filopono, effettivamente, menziona il termine ἄγγελος più volte e una volta leggiamo l'aggettivo ἀγγελικός.<sup>20</sup> Busse sceglie soltanto due di queste occorrenze (Philop. *In Cat.* 49,26 e 52,10) e le confronta con i corrispondenti passi nell'*In Categorias* di Ammonio (rispettivamente 35,19 e 36,26). Il confronto sinottico è favorevole alla tesi di Busse: mentre Filopono, ad esempio, nello studio intorno alla sostanza di *In Cat.* 49,23-27, si chiede quante sostanze ci siano e se la definizione fornita da Aristotele sia adatta a tutte loro, nel passo corrispondente Ammonio, menzionando la sostanza angelica come diversa da quella sensibile e composta, oggetto delle *Categorie*, fa lo stesso senza parlare di angeli, ma menzionando una οὐσία τῶν θείων. Per Busse l'inferenza sembra immediata e d'obbligo: Ammonio non parla di angeli e anzi fa riferimento agli "dei", confermando il suo politeismo, mentre Filopono parla di angeli in virtù della sua fede, che prevede per gli angeli un ruolo di primo piano nell'economia del sistema teologico. Busse è così sicuro di quello che dice da affermare che Filopono si sarebbe mostrato apertamente cristiano in molti passi («scriptor compluribus locis aperte christianum se prodit» – p. v). A mio avviso l'inferenza di cui si fa forte Busse parte da una premessa errata: egli ragiona come se la nozione di "angelo" fosse esclusiva della tradizione ebraico-cristiana. In tal caso, a buon diritto Filopono si sarebbe mostrato cristiano, ma sappiamo, e non sono di certo io a doverlo mostrare in questa sede, che degli angeli si è servito anche il politeismo pagano, in parte sotto l'influsso delle religioni orientali.<sup>21</sup> Proclo, forse in aperto dibattito critico con i cristiani, rivendica per sé e per gli Elleni in generale l'utilizzo della nozione di "angelo" e afferma (*In Rsp.* II, *diss.* XVI, 255,18-24), infatti, che il termine "angelo" non è ξενικός e non appartiene a una teosofia barbara. Già teologi greci, verosimilmente Omero ed Esiodo, avevano parlato di angeli, chiamando così Hermes ed Iris, il cui ruolo era quello, giustappunto, di mettere in comunicazione dei e uomini. Non solo: anche il divino Platone aveva parlato in termini simili di questi due messaggeri, collegando i loro nomi etimologicamente al verbo della comunicazione, cioè εἴρειν.<sup>22</sup> Accanto a questo dato, si deve osservare anche che numerosi altri Commentatori, persino della scuola alessandrina di Filopono come lo stesso Ammonio, hanno fatto

<sup>13</sup> Cfr. Id., *Second Objection: a category mistake*, in de Haas (1997), pp. 165-250.

<sup>14</sup> Sulla figura e le opere di Busse, consulta la scheda di Wilt-Aden Schröder, consultabile online con opportuna ricerca all'indirizzo: <http://beta.teuchos.uni-hamburg.de/TeuchosWebUI/prosopography/tx-container-prosopography>.

<sup>15</sup> Busse (1887).

<sup>16</sup> Busse (1888); Busse (1891); Busse (1895) e Busse (1897).

<sup>17</sup> Rispettivamente del 1902, 1900 e 1904. Il *Commentario* di Simplicio alle *Categorie* è invece edito da Karl Kalbfleish nel 1907.

<sup>18</sup> Su questa formula cfr. Richard (1950).

<sup>19</sup> Cfr. pp. v-vi della *praefatio*.

<sup>20</sup> I passi sono i seguenti sette: Philop. *In Cat.* 30,1-19; 49,23-27; 51,27-52,1; 52,9-12; 68,4-8; 159,5-11; 196,23-28.

<sup>21</sup> Cfr. almeno Cumont (1915).

<sup>22</sup> Cfr. Plato, *Crt.* 407e3-408b5.

riferimento alla nozione di angelo, senza per questo essere tacciati di aver aderito alla fede cristiana.<sup>23</sup> Un'indagine di tutti questi passi e di questi autori richiede uno spazio specifico a loro dedicato, basti qui dire che se il cristianesimo di Filopono può aver avuto un peso specifico nelle sue proposte teoriche esso non si è mostrato nell'uso di questa nozione, la quale è usata frequentemente nelle *scholae* del tempo per esemplificare concetti complessi come quello di sostanza semplice.

L'altro argomento è il riferimento alla potenza che dio ha di compiere miracoli, facendo recuperare la vista al cieco: «infatti uno da cieco non tornerà a vedere per cause naturali o tecniche, eccetto che, forse, per mezzo della potenza divina (Philop. *In Cat.* 169,18-19)». Busse ragiona ancora in modo apparentemente corretto: Ammonio non menziona simili casi miracolosi e la grande tradizione evangelica<sup>24</sup> fa di certo pensare immediatamente a una precisa volontà di Filopono che cita la guarigione dei ciechi di cui egli legge nelle Sacre Scritture. Anche qui, però, Busse sembra fare i conti senza la millenaria tradizione ellenica che ha da sempre previsto casi di miracoli simili: penso, in particolar modo, a Stesicoro, poeta greco di Sicilia, che avrebbe perso la vista per volere degli dei dopo aver empiamente insultato Elena in un suo poema e che poi avrebbe riacquisito la vista, sempre per volontà divina, dopo aver composto la nota *Palinodia*, in cui assolve Elena da qualsiasi colpa per lo scoppio della guerra di Troia.<sup>25</sup> L'aneddoto doveva essere notissimo ai Platonici, perché è presente con toni assai simili in Platone (*Phdr.* 243a3-b2), e lo stesso Ermia, padre di Ammonio, riprende il mito (*In Phdr.* 77,3-6). Anche un motivo filologico, però, potrebbe spiegare questo passo filoponiano intorno ai miracoli: Richard Bodéüs annota che le linee 13a32-36 del testo delle *Categorie* testimoniato dal *Vaticanus Urbinas* 35 menzionano la possibilità di recuperare la vista dalla cecità.<sup>26</sup> Lo studioso suppone che già nei primi secoli dell'età volgare si fosse diffusa questa interpolazione, ad opera di una mano cristiana. Questo dato dà conforto alla mia critica alla perentoria affermazione di Busse: le parole spese da Filopono intorno all'azione miracolosa del dio potrebbero essere semplicemente spiegate col fatto che egli aveva presente anche la redazione delle *Categorie* con l'interpolazione di cui si è detto e che la ritenesse autentica o comunque accettabile.

L'altra grande differenza tra i due *In Categorias* sta nel diverso livello di cura del redattore e dell'autore. Filopono avrebbe perfezionato il lavoro del maestro, che era diretto agli allievi della sua scuola e per questo aveva un carattere isagogico, spiegando e ampliando le lezioni del maestro, «scriptorem magistri disputationes de suo ingenio explanasse atque amplificasse – p. vi». Su questa osservazione di Busse non si può che concordare: i due commentari sono simili nello svolgimento dei temi e nel metodo e accade che alcune espressioni siano pressoché identiche, a testimonianza della loro origine comune, tuttavia è evidente anche a una prima lettura quanto l'*In Categorias* di Filopono sia frutto di un lavoro assai più approfondito e completo. Innanzitutto il *Commentario* di Filopono è più esteso e anzi il doppio di quello di Ammonio, rispettivamente 205 pagine contro le 106 di Ammonio nella serie CAG, e questo rende di per sé evidente in che misura il commentario filoponiano possa e anzi debba essere considerato un'opera autonoma rispetto al commentario di Ammonio. Filopono perfeziona quantitativamente e qualitativamente le lezioni del maestro, prendendo le distanze da lui quando necessario,<sup>27</sup> trattando temi che Ammonio trascura,<sup>28</sup> concedendosi digressioni estranee alla logica ma che mostrano la sua profonda conoscenza di tutto il *corpus* aristotelico.<sup>29</sup>

La presenza di passi pressoché identici tra i due commentari è peraltro segnata, sovente, dalla volontà di Filopono di fare la differenza, teoreticamente o anche solo linguisticamente. A scopo esemplificativo propongo qui di seguito due passi in cui Filopono mostra, pur nella simiglianza con Ammonio, in modo abbastanza evidente la sua originalità rispetto al maestro.

---

<sup>23</sup> Si pensi ad Olymp., *In Cat.* 85,4-6, ad Asclep. *In Meta.* 57,8; 226,3; 267,21; 283,17; 308,30; 353,11 e Id., *In Nic. Introd. Arithm.* I, 11,40, oltre che a ben quattro ricorrenze nell'*In Porph. Isag.* dello stesso Ammonio.

<sup>24</sup> Molteplici sono i passi della Bibbia in cui Gesù è artefice di miracoli legati alla vista: vd. *Mc* 8,22-26 e 10,46-52 e *Gv* 9,1-7.

<sup>25</sup> Cfr. D'Alfonso (1993-1994), e (1994).

<sup>26</sup> Cfr. Bodéüs (1997b).

<sup>27</sup> Un caso si ha da 5,20, quando Filopono risponde ad alcuni, come Ammonio, che sostengono che sia necessario iniziare lo studio di Aristotele dalla logica e non dall'etica. Un'altra risposta più o meno diretta ad Ammonio si legge in Philop. *In Cat.* 136,9-22, quando il Nostro corregge Ammonio sulla divisione della qualità (vd. Amm. *In Cat.* 82,18-19).

<sup>28</sup> Ad esempio Filopono in Id., *In Cat.* 140,6-15 spiega perché Aristotele dice che la qualità è detta in molti sensi, mentre Ammonio non affronta il problema. Oppure, tutto il discorso su forma e figura, che in Ammonio è a volte confuso, in Filopono viene chiarito sapientemente, cfr. Id., *In Cat.* 151,11-22.

<sup>29</sup> Digressioni di rilievo sono quella astronomica, quella etica e quella epistemologica, di alcune delle quali mi occuperò in dettaglio nei prossimi capitoli di questa *Introduzione*, mentre per le altre rimando al *Commentario* in questo stesso libro.

Filopono, *In Cat.* 12,34-13,5, discute intorno all'autenticità del trattato sulle *Categorie* nei *prolegomena* al commento continuo dell'opera. Egli afferma che l'autenticità è evidente a coloro i quali leggono questo trattato insieme a tutto il *corpus* aristotelico, perché la dottrina qui esposta si trova nelle altre opere e perché lo stile del filosofo è il medesimo. Tutti, quindi, possono testimoniare l'autenticità delle *Categorie*. Lo stesso sostiene Ammonio (*In Cat.* 13,25-28). La struttura della proposizione iniziale dei loro discorsi, in cui si afferma l'evidenza dell'autenticità del trattato, è assai simile: Ammonio dice «ὅτι δὲ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ σύγγραμμα πάντες ὁμολογοῦσι», mentre Filopono «ὅτι δὲ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον, πάντες μαρτυροῦσι». A un primo sguardo appare chiaro che la fonte dei due testi è la medesima, presumibilmente le lezioni di Ammonio; l'ordine delle parti del discorso nella frase è lo stesso, oltre che la maggior parte delle parole. Cambia soltanto il termine con il quale i due si riferiscono alle *Categorie* e soprattutto il verbo che indica il riconoscimento da parte di tutti gli esegeti dell'autenticità dell'opera. Se tra βιβλίον e σύγγραμμα vi è una sostanziale equivalenza di significato, non possiamo dire lo stesso per μαρτυρέω e ὁμολογέω: l'ὁμολογία è, infatti, platonicamente l'accordo tra più interlocutori, che riconoscono la validità di una posizione e continuano a discutere, procedendo oltre;<sup>30</sup> la μαρτυρία è, invece, una fortissima attestazione di verità, che supera qualsiasi accordo e trae origine da un'evidenza inoppugnabile.<sup>31</sup> Che i due verbi abbiano un significato e un valore diverso è ancor più evidente se li si osserva nel contesto giuridico da cui sono tratti. Ammonio pare dire che è chiaro il motivo per cui tutti gli esegeti omologano il loro giudizio, mettendo fine alle diatribe sull'autenticità,<sup>32</sup> Filopono, invece, non concede questa interpretazione e pone questo riconoscimento a un livello più alto, quello della testimonianza e della professione. La scelta di Filopono ha un peso filosofico: egli non è disposto a mettere in dubbio che le *Categorie* siano autentiche e questa autenticità è così evidente che gli esegeti non possono che esserne passivamente testimoni.

L'altro esempio che voglio sottoporre all'attenzione del lettore è tratto dallo studio intorno alla categoria della qualità. Ammonio e Filopono, come gli altri Commentatori, spiegano cosa intende Aristotele in *Cat.* 8, 9b18 ss. quando afferma che sono dette qualità quelle proprietà accidentali (συμπτώματα) che «hanno assunto il loro principio da affezioni difficili da rimuovere e stabili». Entrambi commentano questo lemma con le medesime parole che riporto qui in traduzione: «<Aristotele> ha detto che i colori sono<sup>33</sup> proprietà accidentali per il fatto che sopraggiungono a causa di altre affezioni». <sup>34</sup> Il passo che i Nostri stanno commentando è dedicato da Aristotele a quelle qualità che non producono perfezione o perdita nel soggetto e che sono generate da un'affezione, cioè manifestamente i colori, che mutano il corpo che subisce un'affezione, come la paura o il calore della luce solare. Aristotele afferma, allora, che i colori sono qualità accidentali, proprio perché generati da affezioni.<sup>35</sup> Ammonio non va oltre l'attestazione di quanto detto da Aristotele, mentre Filopono sente la necessità di dover precisare le sue parole e notare che il fatto che le proprietà accidentali generate da un'affezione siano dette qualità generate da un'affezione non vuol dire che, viceversa, tutte le qualità generate da un'affezione, come i colori, siano accidentali, perché sussistono numerosi colori che si trovano essenzialmente nei soggetti, «come il bianco nella biacca o nella neve e il rosso nel sangue e il nero nell'umore della seppia». L'osservazione di Filopono è corretta e si basa su un dato chiaramente verificabile: la neve, ad esempio, è bianca per natura e di certo se cambia colore lo fa perché è alterata. Certi colori sono connessi al soggetto e anche se sono generati da affezioni, come sembra che siano tutti i colori, non sono accidentali al soggetto, ma sostanziali. Egli precisa il discorso lasciato pericolosamente in sospenso da Ammonio riferendosi ad Arist. *Cat.* 8, 9b21-23, dove si dice che alcuni colori sono ἐν τῇ κατὰ φύσιν συστάσει, cioè fanno parte della struttura naturale dei soggetti cui ineriscono. La questione intorno all'inerenza sostanziale o accidentale di alcuni colori nei soggetti è

<sup>30</sup> Cfr., ad es., Plato, *Prt.* 357a3-4.

<sup>31</sup> Cfr. Plato, *Thaet.* 145c2-d e soprattutto Id., *Symp.* 215b7-8: Alcibiade che nota la somiglia di Socrate con il satiro Marsia, si rivolge a lui lo invita a essere d'accordo, altrimenti (ἐὰν γὰρ μὴ ὁμολογήῃς) egli stesso sarà costretto a fornire dei testimoni (μάρτυρας παρεξομαι). È abbastanza chiaro che l'evidenza significata da μαρτυρέω si pone a un più alto livello probativo, rispetto a quella significata da ὁμολογέω.

<sup>32</sup> Il lessico *LSJ* traduce ὁμολογέω anche con *grant* e *concede* e in questi significati, a mio avviso, sta la natura profonda di questo tema verbale: chi si omologa, concede che sia vera la posizione altrui per amor di pace e per questo è d'accordo con quest'ultimo, non perché ne sia, alla fine, veramente convinto. Cfr. Plato, *Phdr.* 195b6.

<sup>33</sup> In Filopono è esplicitato il verbo εἶναι che in Ammonio è sottinteso.

<sup>34</sup> Cfr. Amm. 87,5-6 e Philop. *In Cat.* 150,5-9.

<sup>35</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 9b9-33.

dibattuta dai Commentatori ed è assai complessa;<sup>36</sup> qui, però, ci interessa notare come Filopono abbia voluto colmare il vuoto esegetico lasciato da Ammonio.

Veniamo ora all'edizione curata da Busse. Quest'ultimo sfrutta principalmente due testimoni, il ms. *Laurentianus* 10,26 (C) e il ms. *Laurentianus* 71,3 (F). Entrambi i codici sembrano, a parere di Busse, essere stati inquinati da dei *librarii* negligenti. Tuttavia, l'editore li ritiene fededegni e in particolare ritiene di poter concedere maggior affidabilità a F, il cui *librarius* si è astenuto da congetture più di quanto non abbia fatto quello di C. Il *Laurentianus* 10,26 (C), un membranaceo del XIII sec., presenta oltre all'*In Categorias* di Filopono, ornato di figure e note a margine, anche una vita di Aristotele, dal titolo «τὸ γένος τοῦ ἀριστοτέλους». Il *Laurentianus* 71,3 (F), invece, è datato XIII sec. *ex.* o XIV *in.* A questi due codici, Busse aggiunge la consultazione dell'*editio aldina* (a), la quale sembra essergli stata di aiuto in quei *loci*, per i quali gli altri mss. non erano sufficienti, «in quibus exemplum codicum CF defecerat». L'*editio princeps aldina* fu data alle stampe a Venezia nel 1503,<sup>37</sup> insieme ad altri commentari al *Sull'interpretazione* di Ammonio, Psello e Magentino; il titolo nell'*editio* era mancante, ma in *subscriptione* si leggeva «Ammoniou Hermeiou», motivo per cui nei secoli a venire il *Commentario* alle *Categorie* di Filopono fu ingiustamente attribuito ad Ammonio. Il *Conspectus librorum manu scriptorum et impressorum*<sup>38</sup> contiene, oltre ai sopracitati, altri quindici codici di minore rilevanza per Busse, tra i quali mi preme ricordare il *Marcianus* 217 (K), deturpato da un grandissimo numero di *additamenta* provenienti dalle opere di altri Commentatori, che Busse riporta spesso in apparato e che, a mio avviso, risulta a volte interessante.

Ciò detto, procedo brevemente a introdurre i temi trattati nel *Commentario alle Categorie* di Giovanni Filopono, dove cercherò di mostrare più che i contenuti nel dettaglio, – per i quali rimando ancora una volta al mio *Commentario* –, la prospettiva teorica ed esegetica con la quale l'autore si accosta al testo e propone le sue posizioni personali.

---

<sup>36</sup> Cfr. *Simpl. In Cat.* 255,21-256,15.

<sup>37</sup> Del 1545 è la *recensio* dell'*editio princeps*, dal titolo Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους κατηγορίας ὑπόμνημα, Venetiis per Ioan. Ant. & Petrum fratres de Nicolinis de Sabio sumptu Melchioris Sessae, Anno MDXLV. Dell'anno successivo è, invece, una *altera aldina* che riporta la edizione vulgata veneziana, senza intervenire sul testo.

<sup>38</sup> Per il resto dei mss. di cui Busse ha preso atto nella sua edizione rimando al *Supplementum praefationis* del volume Busse (1898), p. vii.

### 1.3. *I Prolegomena di Filopono (1,1-13,32) tra tradizione e innovazione*

I commentari neoplatonici ad Aristotele, specie quelli alle prime opere del *curriculum* degli studi, seguivano una struttura fissa e funzionale alla didattica: a un proemio introduttivo, in cui venivano date delle informazioni propedeutiche alla lettura commentata del testo, seguiva il commento continuo vero e proprio, suddiviso in *θεωρία* e *λέξις*.<sup>39</sup> I proemi agli *In Isag.* avevano lo scopo di introdurre il lettore allo studio della filosofia tutta: in essi si fornivano delle informazioni preliminari, tra cui, ad esempio, molteplici definizioni di filosofia. Ammonio spiega sette definizioni, tra cui, oltre a quelle platoniche,<sup>40</sup> anche alcune definizioni aristoteliche e quella che intende la filosofia come «amore per la sapienza» attribuita a Pitagora.<sup>41</sup> Dopo aver esposto la divisione in parti della filosofia, Ammonio passa subito ai *κεφάλαια*, cioè ai punti fondamentali da indagare prima del commento vero e proprio dell'*Isagoge*.<sup>42</sup> Ammonio ritiene fondamentale che si conoscano, prima della lettura dell'*Isagoge*, lo scopo e l'utilità dell'opera, se questa sia autentica, il suo ordine nel *curriculum studiorum*, il motivo del titolo, la divisione in capitoli e, infine, sotto quale parte della filosofia debba essere sussunta.<sup>43</sup>

Filopono si inserisce così con i suoi *prolegomena* alle *Categorie* all'interno di una tradizione scolastica consolidata. Egli, infatti, inizia l'*In Categorias* proprio facendo riferimento all'*incipit* del suo *Commentario all'Isagoge*, dove, appunto, si era discusso in generale della filosofia prima di passare al libro oggetto di discussione. Allo stesso modo egli comporta nel suo *In Cat.*, discutendo dapprima la filosofia aristotelica in generale, passando poi a studiare le *Categorie* nel dettaglio. Le *Categorie*, infatti, rappresentavano la prima opera del *curriculum* aristotelico, mentre l'*Isagoge* porfiriana aveva un ruolo maggiormente introduttivo.<sup>44</sup> Filopono fa così riferimento a quanto detto nel suo *Commentario all'Isagoge*, ma sulla sopravvivenza di quest'ultimo tutt'ora ci si affanna. Alcuni studiosi si sono schierati a favore dell'attribuzione a Filopono di alcuni *In Porph. Isag.* tramandati da certi mss.: Brandis,<sup>45</sup> ad esempio, ha pubblicato una introduzione al *Commentario all'Isagoge* di Giovanni Filopono sulla base di uno di questi, il *Barocc.* 145. Tuttavia, questa introduzione agli *scholia* filoponiani non solo non presenta la classica struttura per *κεφάλαια* alla quale Filopono fa qui riferimento prima di iniziare l'*In Cat.*, ma contiene anche riferimenti a Elia, esegeta del trattato sulle cinque voci, posteriore a Filopono.<sup>46</sup> Il Nostro, pertanto, si impegna a produrre lo *schema isagogicum* alle *Categorie* secondo un modello già noto a lui e al suo maestro, *schema* che egli approfondisce e sistema secondo le sue personali posizioni. Già dall'elenco dei *κεφάλαια* notiamo che l'ordine di Filopono è unico, diverso da quello dato da Ammonio, ma anche da quello dato da Simplicio, Olimpiodoro ed Elia.<sup>47</sup> In effetti, l'ordine che leggiamo in Ammonio è a tratti insensato e logicamente suscettibile di perfezionamento:<sup>48</sup> al primo gruppo di *κεφάλαια* (1-5),<sup>49</sup> il cui ordine è mantenuto da Filopono, e cioè etimologia dei nomi delle scuole filosofiche, divisione degli scritti aristotelici, da dove si deve iniziare a studiare Aristotele, fine della filosofia aristotelica e strada che conduce a questo fine, Ammonio fa seguire delle considerazioni sul modo in cui bisogna che sia l'allievo (8), delle osservazioni sullo stile e sulla chiarezza dei trattati (6-7), l'elenco dei *κεφάλαια* specifici di ogni trattato (10) e, infine, giustappone le considerazioni sul modo in cui bisogna che sia il maestro-esegeta (9). È chiaro che l'ordine di Ammonio non è metodico nell'introdurre lo studio di Aristotele, forse a causa della natura orale e didattica del suo discorso. Casi notevoli sono soprattutto la separazione tra le considerazioni sull'allievo e quelle sul

<sup>39</sup> Cfr. Praechter (1990) sul commentario continuo, la cui *πράξις* è costituita da *θεωρία* e *λέξις* (p. 48).

<sup>40</sup> Ad es. *ὁμοίωσις θεῶν*: cfr. Amm. *In Cat.* 3,8-9, sulla scorta di Plato, *Thaet.* 176a5-b3.

<sup>41</sup> Cfr. Iambl. *De vita pythagorica* XII, 58-59.

<sup>42</sup> Il *Commentario all'Isagoge* di Elias, invece, presenta dei *prolegomena* più estesi (di venticinque pagine è composta solo la parte dedicata alle definizioni della filosofia, contro le nove di Ammonio) e più tecnicamente determinati: d'altronde la sua è un'opera epigonale frutto di un secolo di produzione scolastica ad Alessandria, dopo Ammonio.

<sup>43</sup> Cfr. Amm. *In Porph. Isag.* 21,6-10. L'*Isagoge*, come è evidente, veniva sussunta sotto la logica, che non è vera filosofia, ma *ὄργανον*, almeno per Ammonio, cfr. *ibid.* 23,19-24.

<sup>44</sup> Nonostante che Porfirio attribuisca a questa sua opera un compito introduttivo proprio in relazione alle *Categorie*.

<sup>45</sup> In Bekker (1831-1870), t. IV, *Scholia in Aristotelem*, pp. 10-12.

<sup>46</sup> Altri *In Isag.* filoponiani sono giunti in traduzione latina (*Vat. lat.* 4558, fol. 193-230.) e siriana, quest'ultima tradotta in tedesco in Baumstark (1900), p. 167-181.

<sup>47</sup> Cfr. Westerink (1990b).

<sup>48</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 1,3-12 e poi fino a 8,19 per l'esplicazione dei *κεφάλαια*.

<sup>49</sup> Tra parentesi indico il numero che i *κεφάλαια* hanno nell'ordine di Filopono.

maestro-esegeta, che andrebbero accostate, e l'insolita posizione dell'elenco dei κεφάλαια specifici di ogni trattato, che andrebbero opportunamente posti in fondo, in modo da introdurre la riflessione successiva sulle *Categorie*. Filopono, dunque, interviene stabilendo un elenco ordinato e coerente.<sup>50</sup>

Filopono approfitta di questi κεφάλαια, in taluni casi, per aprire delle ricche parentesi teoriche che vanno analizzate nel dettaglio, come farò nel *Commentario*, per cui non mi dilungo oltre. Ad esempio, egli si serve della ricerca dell'origine dei nomi delle scuole filosofiche per dire la sua su questi predecessori, con risvolti teorici degni di essere approfonditi, come quando attacca gli Scettici, tra i quali include teoricamente anche gli Eraclitei e Protagora.<sup>51</sup> Le discussioni intorno agli scritti aristotelici, allo stile dell'autore, sul fine della filosofia e sulla strada per raggiungerlo, su allievo e maestro, sono in parte delle rielaborazioni di quanto la tradizione dei Commentatori ad Aristotele aveva già elaborato fin da Porfirio e Siriano: la lettura di questi punti è tuttavia assai interessante non solo per le informazioni ivi contenute, ma anche per il tono di Filopono, che può aiutare a comprendere bene la personalità filosofica del Nostro.<sup>52</sup> Qui conto di approfondire soltanto un problema, nei confronti del quale la personalità di Filopono, a mio avviso, si mostra prepotente e ritaglia un suo spazio deciso nella tradizione dei *Commentari*.

Filopono, *In Cat.* 3,9-5,14, mostra per mezzo del metodo diairetico quanti fossero i generi degli scritti aristotelici. La sua divisione si ferma, quindi, sulle opere che Aristotele ha scritto in prima persona (αὐτοπρόσωπα), le quali, come la *Fisica*, sono monografiche e generali, in quanto hanno come oggetto un solo argomento, universalmente studiato. La divisione secondo il genere si è esaurita, ma Filopono continua a dividere le opere αὐτοπρόσωπα secondo gli argomenti in queste trattati: alcune sono teoretiche, perché ricercano il vero e il falso, e cioè le opere di fisica, di matematica e di teologia (*ibid.* 4,25-26 e 4,35-5,6); altre sono pratiche, perché hanno come oggetto di studio il bene e il male, e cioè l'etica, l'economia e la politica (*ibid.* 4,26-27 e 5,6-7). Poiché, però, per studiare vero e falso da una parte e bene e male dall'altra parte Aristotele aveva bisogno di distinguere l'uno dall'altro, in altre opere, dette strumentali, si preoccupò di fornire il metodo del sillogismo e della dimostrazione, indagandone tutti gli aspetti collaterali (*ibid.* 4,27-35). Tra queste opere troviamo, secondo Filopono, non solo quelle che tutt'ora consideriamo parte dell'*Organon* (*Categorie*, *Sull'interpretazione*, *Analitici primi e secondi*, *Topici* e *Confutazioni sofistiche*), ma anche quelle di filosofia poetica, cioè la *Retorica* e la *Poetica*, che collaborano allo studio del metodo da prospettive diverse. Ora, problema di prima importanza per i maestri del tempo era quello di capire da dove iniziare nello studio di un così ampio numero di opere, in modo da creare un percorso lineare e funzionale alla didattica.<sup>53</sup> I Commentatori alle *Categorie* seguono tutti uno schema ben preciso nell'affrontare l'argomento: dapprima elencano le posizioni dei predecessori, i quali ritengono necessario iniziare lo studio di Aristotele alcuni dalle opere di fisica, altri da quelle di matematica, altri da quelle di etica e altri ancora da quelle di logica. I Commentatori si mostrano, allora, concordi nell'attribuire la ragione a coloro i quali affermano che è necessario dapprima studiare la logica, cioè apprendere il ruolo delle parole nella significazione delle cose per mezzo dei pensieri e, di conseguenza, il metodo dimostrativo e dialettico, per poi passare allo studio della filosofia vera e propria. Il motivo di questa loro posizione è presto detto: la logica è propedeutica alle scienze filosofiche, giacché, quando argomenta nella fisica o nell'etica o negli altri ambiti della filosofia, Aristotele fa uso costante del metodo, che serve, come si è appunto detto, per discernere il vero dal falso e il bene dal male. Filopono, tuttavia, pur riconoscendo la propedeuticità della logica, sembra affermare perentoriamente che è necessario partire, nello studio di Aristotele, dall'etica o, meglio, dai risultati (ἀποτελέσματα – 5,31) degli scritti etici di Aristotele.

Procediamo con ordine. L'istanza di Filopono si basa su un'osservazione che era riconosciuta allo stesso modo anche da alcuni altri Commentatori e cioè che, usando le parole stesse di Filopono, «bisogna predisporre i caratteri e in questo modo procedere con gli altri trattati, affinché, con la ragione non turbata dalle passioni, non produciamo giudizi poco precisi sulle cose – *In Cat.* 51,24-27». Gli altri Commentatori, infatti, riconoscono il ruolo dello studio dell'*Etica* e le antepongono

<sup>50</sup> Gli altri Commentatori, pur variando l'ordine dei κεφάλαια, non cadono mai negli errori di Ammonio.

<sup>51</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 2,7-3,7.

<sup>52</sup> Mi riferisco al contributo che le scelte di Filopono, pur nella conformità, possono dare alla ricerca sulle *scholae* peripatetiche e platoniche e sulla ricostruzione del *corpus aristotelicum* conosciuto nella tardoantichità, quanto allo studio della personalità stessa di Filopono, nel confronto con l'intero *In Categorias* e con le altre opere.

<sup>53</sup> Anche per il *curriculum* specificamente platonico vi era, come sappiamo, un ordine negli studi, stabilito forse da Giamblico. Cfr. Westerink (1962), pp. XXXVII-XL.

quello della logica solo nella misura in cui, per leggere gli scritti di etica di Aristotele, è necessario avere già appreso il metodo argomentativo descritto nella logica, come ben mostrano Amm. *In Cat.* 5,31-6,8, Simpl. *In Cat.* 5,15-16, Olymp. *In Cat.* 9,5-11 ed Elias, *In Cat.* 118,25-29. Olimpiodoro riporta un *exemplum* di cui si servono gli antichi sostenitori della priorità dell'etica che sembra davvero efficace: essi dicono che «come coloro i quali hanno gli occhi ciechi non possono guardare verso il sole, così chi è appesantito dalle passioni dell'anima non può congiungersi con quegli <insegnamenti di Aristotele> – *In Cat.* 8,34-36». Chi non possiede una buona disposizione d'animo e non è buono per natura, come potrà mai acquistare saldamente gli insegnamenti della filosofia, persino quelli logici? D'altronde, i Commentatori aderiscono a questa posizione anche quando elencano le caratteristiche ideali dell'allievo affinché possa ben apprendere la filosofia: egli deve essere «giusto, con una ragione ben disposta, eccellente nel discorso, moderato nel carattere e disciplinato in tutto – Philop. *In Cat.* 6,29-30».<sup>54</sup> Pare, allora, abbastanza evidente che ci sia il rischio di una contraddizione per i Commentatori che ritengono sia giusto iniziare lo studio dalla logica: come è possibile che l'allievo sia giusto e disciplinato prima di iniziare a studiare la logica se non conosce l'*Etica* e i suoi insegnamenti? Sembra, infatti, che l'uomo debba apprendere questi ultimi in modo razionale, per mezzo dei sillogismi e delle dimostrazioni.<sup>55</sup> La soluzione al problema che non appare evidente in Ammonio e in Olimpiodoro, si mostra abbastanza semplice in Simplicio, il quale per aggirarlo si serve di uno strumento tipicamente neoplatonico, ma di matrice aristotelica: egli distingue il bene oggetto dell'etica, acquisito con l'abitudine, dal bene acquisito con l'insegnamento per tramite del metodo scientifico. Questa distinzione si fonda su quella aristotelica tra virtù etiche e dianoetiche: le prime sono acquisite con l'abitudine, osservando l'esempio della famiglia e della patria, che perfeziona quanto preesiste per natura; le seconde possono essere acquisite solo con un lungo insegnamento e in esse il ruolo del filosofo è di primo piano.<sup>56</sup> Per Simplicio, *In Cat.* 5,29-6,2, dovremmo distinguere due modi di studiare l'etica, quello per mezzo dell'abitudine non scritta (δι' ἀγράφου συνεθισμού – 6,1) e per mezzo di esortazioni non tecniche (ἀτέχνων παραινέσεων – 6,1) e quello guidato dal metodo scientifico; e mentre lo studio scientifico deve essere iniziato dopo lo studio della logica, cosicché si possano leggere analiticamente i discorsi scientifici (λόγους ἐπιστημονικούς – 6,3-4) di Aristotele intorno all'etica, lo studio non scientifico dell'etica deve essere anteriore e propedeutico persino a quello di logica. La soluzione di Simplicio è astuta, ma accomodante, perché di fatto egli si adegua alle teorie di Ammonio, posponendo allo studio della logica quello dell'*Etica* aristotelica. Le esortazioni prive di tecnica e l'abitudine non scritta sono evidentemente strumenti che fanno a meno degli insegnamenti aristotelici<sup>57</sup> e ricordano per lo più un modo familiare e quasi arcaico di educare, facendo seguire ai giovani degli *exempla* di comportamento e rigore morale. In questo quadro, nel quale la posizione tradizionale sulla propedeuticità della logica, ascritta ad Andronico di Rodi,<sup>58</sup> è imperante, Filopono mostra la sua aperta opposizione e la mostra, a mio dire, *expressis verbis*. Seguiamo, dunque, il discorso di Filopono (*In Cat.* 5,15-33).

Egli ricorda tre posizioni intorno al problema della prima opera da leggere nello studio di Aristotele. La prima è quella di Boeto di Sidone, il quale afferma che dovremmo cominciare dalla *Fisica*, perché è bene cominciare da ciò che è più noto per noi, come lo sono gli enti naturali.<sup>59</sup> La proposta di Boeto, però, non trova seguito, perché Filopono le preferisce quella del maestro di Boeto, cioè Andronico, il quale riteneva a buon diritto e in modo più preciso (ἀκριβέστερον – 5,19) che la logica fosse preliminare allo studio di tutta la filosofia aristotelica, perché grazie a questa ci si appropria del metodo di Aristotele e si possono poi capire più facilmente i suoi ragionamenti. Filopono conserva per ultima la terza teoria, che vuole l'etica primo oggetto di studio

<sup>54</sup> Cfr. Olymp. *Proleg.* 10,13-17, ma anche Amm. *In Cat.* 6,21-24 che cita direttamente Plato, *Phd.* 67b2: «perché non è lecito per un essere impuro congiungersi con il puro (μη καθάρῳ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μη οὐ θεμιτὸν ἦ)».

<sup>55</sup> Cfr. Olymp. *Proleg.* 9,7-9 e Elias, *In Cat.* 118,27-31.

<sup>56</sup> All'inizio del II libro di *EN*, Aristotele spiega che due sono le specie della virtù, l'etica nasce dall'abitudine, come anche lo stesso nome dimostra, mentre la dianoetica nasce dall'insegnamento. Nessuna vera virtù nasce negli uomini per natura, allora: gli uomini sono soltanto disposti a perfezionarsi e ad accogliere le virtù per natura, ma queste sono acquisite (ἐξείς) con l'abitudine o l'insegnamento.

<sup>57</sup> Simplicio (*ibid.* 5,28-6,1) dice apertamente che c'è, forse, bisogno di una istruzione etica che preceda lo studio della logica, ma questa non avviene per mezzo dell'istruzione tramandata da Aristotele sull'*Etica* (δεῖ πάντως ἠθικῆς προκατηχήσεως, ἀλλ' οὐ διὰ τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν παραδιδόμενης), ma, appunto, per mezzo dell'abitudine e delle esortazioni.

<sup>58</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 5,18-20.

<sup>59</sup> Cfr. il motivo in Arist. *Phys.* I 1, 184a16-18 e cfr. anche Elias *In Cat.* 118,9-13.

nel *curriculum* aristotelico. Coloro che sostengono questa teoria ritengono, infatti, che l'allievo deve avere, come si è detto, l'animo ben disposto e purificato dalle passioni prima di iniziare a leggere di filosofia.<sup>60</sup> Già l'ordine con il quale Filopono presenta le diverse posizioni è indicativo, giacché egli attribuisce alla posizione a favore dell'antioriorità dell'etica il "posto d'onore", alla fine dell'elenco, che gli altri Commentatori di solito concedono alla posizione a favore dell'antioriorità della logica. Filopono, però, è ben consapevole della difficoltà di conciliare questa posizione con l'evidente necessità di conoscere la logica per comprendere tutti gli altri testi. Egli, quindi, risolve il problema senza risparmiarsi, diversamente da Simplicio, alcuni attacchi polemi ad Ammonio e a tutti i sostenitori della posizione tradizionale. Filopono parla esplicitamente, a mio avviso, contro il maestro, quando si rivolge contro «alcuni» che dicono: «piuttosto <bisogna iniziare> dalla logica per conoscere con la dimostrazione le cose che ci conducono ai primi principi e quale cosa è realmente la virtù [...] (*ibid.* 5,27-29)». Ammonio, infatti, in *In Cat.* 5,31-5,8, aveva preso in esame solo queste due posizioni, quella a favore dell'etica e quella a favore della logica, e aveva giustificato la superiorità della seconda a discapito della prima. A costoro Filopono risponde in prima persona (φωμέν – 5,29): non bisogna conoscere l'etica di Aristotele dimostrativamente (ἀποδεικτικῶς – 5,32), quando ci si predispose alla filosofia, bensì conformemente alle opinioni rette (ὀρθοδοξαστικῶς – 5,29). Si tratta della stessa distinzione interna all'etica compiuta da Simplicio, ma mentre quest'ultimo nella fase iniziale consiglia di imparare per mezzo del συνεθισμός e delle esortazioni, Filopono non rinuncia al testo di Aristotele e ai suoi diretti insegnamenti. Egli, infatti, dice che «se anche non comprendiamo le dimostrazioni, innanzitutto bisogna, dopo aver conosciuto i risultati <dello studio> dell'etica, vivere secondo questi in modo conforme alle opinioni rette – 5,30-33»: è necessario allora leggere le opere di Aristotele intorno all'etica,<sup>61</sup> prima di ogni cosa, anche se, leggendole, non comprendiamo i suoi argomenti dimostrativi; il fine di questa prima lettura è, difatti, quello di conoscere non i metodi o le ragioni di Aristotele ma i risultati (ἀποτελέσματα) del suo studio, di farli propri, in modo da vivere secondo questi insegnamenti. L'*Etica* di Aristotele sarà appresa opinativamente, facendo tesoro delle norme di buona condotta che vi sono contenute. L'osservazione di Filopono non è peregrina ed è persino molto "moderna": è forse necessario che un lettore dell'*Etica* di Aristotele, di qualsiasi epoca, comprenda nel dettaglio i complessi argomenti dialettici e dimostrativi disseminati negli scritti per apprendere i precetti che Aristotele espone alla fine dei suoi lunghi ragionamenti? La chiave di questa mia interpretazione della soluzione filoponiana sta nel sostantivo ἀποτέλεσμα, che significa l'oggetto dell'apprendimento di chi legge l'etica di Aristotele e non è capace di seguire i discorsi dimostrativi: ἀποτέλεσμα è il risultato di un'operazione e di uno studio, esso è il prodotto finito<sup>62</sup> e, in questo caso, l'insieme delle soluzioni maturate nell'etica. In definitiva, per Filopono bisogna cominciare a studiare filosofia leggendo le opere di etica, ricavandone quanto più possibile e cioè seguendone le soluzioni ὀρθοδοξαστικῶς anche senza capire i procedimenti scientifici che hanno portato a queste soluzioni. La proposta di Filopono è, quindi, nuova, non solo per i contenuti ma anche per la forma in cui è espressa.

<sup>60</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 51,24-27.

<sup>61</sup> Che Filopono si riferisca specificamente alle opere etiche è chiaro, a mio avviso, dalle sue stesse parole. Soltanto leggendo, ad esempio *EN*, ci si può trovare nella situazione, descritta da Filopono, di non capire le dimostrazioni usate dall'autore ma di apprendere poi i risultati che egli ha dimostrato. Chi dovesse apprendere i precetti del buon vivere guardando a dei modelli da imitare o per mezzo di esortazioni non tecniche, come propone Simplicio, non incorrerebbe nei ragionamenti dimostrativi, rischiando di comprenderli o meno. L'ὄν e il congiuntivo eventuale (παράκολουθῶμεν) usati da Filopono (*ibid.* 5,30-31), per significare il rischio di non comprendere le dimostrazioni dei testi etici che si leggono, sembrano anche profilare la possibilità che un lettore inesperto di logica possa anche seguire, magari non a fondo, i procedimenti dimostrativi di Aristotele. D'altronde non è inusuale che anche colui che non conosce faccia uso di ciò che non conosce, come mostra Filopono (*In Cat.* 193,22-24), in un altro contesto, «anche coloro che non conoscono la scrittura possono pronunciare discorsi e nomi, ma non conoscono la potenza delle lettere».

<sup>62</sup> Il lessico *LSJ* traduce principalmente con *event*, *result*, *effect* e *finished product*.

#### 1.4. I sei κεφάλαια alle Categorie

Come Filopono ha già annunciato nella prima generica parte dei suoi *prolegomena*, è necessario dotarsi delle informazioni fondamentali sul testo in esame prima di leggerlo e commentarlo. I κεφάλαια specifici sono sei e li affronterò tutti brevemente qui di seguito, seguendo l'ordine in cui li prende in esame Filopono e non quello in cui li espone a partire da *In Cat.* 7,1.<sup>63</sup>

Ricerca lo scopo di un'opera aristotelica è pressoché sempre un lavoro improbo, considerata la sovrapposizione di posizioni ermeneutiche che separano l'originale dall'esegeta. Filopono è per forza di cose lontano dalla prospettiva aristotelica e ciò che può fare, lui come gli altri Commentatori, è seguire quanto autorevoli esegeti, sia peripatetici sia platonici, hanno già detto sullo σκοπός delle *Categorie*. Questa discussione dà anche il pretesto ai Commentatori di aprire alcune pagine dense di informazioni dossografiche. In effetti, sussistono quattro teorie intorno allo scopo delle *Categorie*, ognuna frutto di una determinata scelta esegetica nei confronti dell'aristotelismo. Anticipo, infatti, che i Commentatori neoplatonici alle *Categorie* assegnano a ogni teoria uno o più padri, i quali spesse volte non coincidono, quando si passa da un *In Categorias* all'altro. Per un efficace e sintetico quadro che illustra la διαφωνία dei Commentatori sull'argomento, rimando alla efficace tabella proposta da Frans de Haas nel suo studio *Context and Strategy of Plotinus Treatise On the genera of being (Enn. VI 1-3)*.<sup>64</sup> Col supporto dello studio di de Haas e dell'attenzione che ho prestato ai singoli Commentatori nel mio commentario alla traduzione, vediamo nello specifico, quale sia la posizione di Filopono. L'indagine che ha spinto i vari esegeti a sostenere che lo scopo delle *Categorie* fosse uno piuttosto che un altro è, per Filopono, precipuamente filologica. Alessandro sarebbe per Filopono il sostenitore della teoria che vede nell'oggetto delle *Categorie* le parole e avrebbe dimostrato le sue ragioni a partire dal testo di Aristotele, il quale afferma che oggetto di studio delle *Categorie* sono «le cose che si dicono»: <sup>65</sup> se una cosa «si dice» dev'essere necessariamente una φωνή e quindi Aristotele si occuperebbe soltanto di parole (8,29-33). Filopono non risponde nell'immediato ad Alessandro e agli altri sostenitori di questa posizione teorica, ma di fatto la rifiuta dal momento che quando analizza la loro argomentazione, utilizza il verbo ἐπλανήθησαν, «essere indotti in errore»: questa teoria nasce, in altre parole, da un fraintendimento al quale questi esegeti sono stati indotti a causa della complessità del testo. In tal modo Filopono rifiuta la teoria senza intaccare il valore dei suoi sostenitori.

La seconda posizione teorica, sostenuta da Eustazio,<sup>66</sup> si basa anch'essa sulla lettura puntuale del testo aristotelico: in *Cat.* 2, 1a20, Aristotele dice che «delle cose che sono, alcune sono dette di un soggetto». Egli ha usato il participio del verbo essere (ὄντων) e con questo intenderebbe indicare che il trattato si propone lo studio di tutta la realtà (8,33-9,4). Filopono, diversamente da quanto ha fatto con la prima posizione esegetica, in un primo momento non commenta questa teoria. Appare chiaro, però, che essa, così come la precedente, è una posizione debole perché si fonda sulla presenza di un participio che si alterna nel testo a un altro participio (ὄντων e λεγόμενων). Non c'è una conformità linguistica per significare, a mio avviso, la duplicità della prospettiva di Aristotele, che questi interpreti non colgono, essendo indotti in errore quando leggono in modo frammentario il testo. Le cose che si dicono (λεγόμενα) sono φωναί, pronunciate, ma non solo: la φωνή non è nell'Aristotele logico un mero insieme di suoni, bensì è un significante, giacché le φωναί di cui egli si occupa sono esplicitamente delle φωναί σημαντικά.<sup>67</sup> Chi studia i λεγόμενα non può fare a meno allora di studiare anche gli ὄντα significati da quelli; reciprocamente, quindi, lo studio degli ὄντα implica lo studio del modo in cui gli enti sono significati, appunto le parole.<sup>68</sup>

Altri esegeti ancora hanno proposto una lettura, potremmo dire, concettualista, affermando, come fa Porfirio (*Isag.* 3,19-20), che l'oggetto delle *Categorie* sono i pensieri. Egli sarebbe stato indotto in errore (e anche qui Filopono è esplicito e si serve del verbo πλανᾶω) da *Cat.* 10, 11b15, dove Aristotele si rivolge alle categorie come a dei generi e i generi sono dopo i molti e sono soltanto dei pensieri (9,4-

<sup>63</sup> In un primo momento Filopono elenca i κεφάλαια in quest'ordine: scopo, utilità, motivo del titolo, ordine della trattazione rispetto agli altri scritti aristotelici, divisione in capitoli e autenticità del libro. In seguito tratta gli ultimi due invertendoli; anche gli altri Commentatori seguono un ordine che muta di volta in volta. Certo è che la scelta di Filopono di approfondire la divisione in capitoli come ultimo κεφάλαιον è più che giustificata dalla ricerca di continuità didattica.

<sup>64</sup> De Haas (2004), pp. 37-54, la tabella a p. 50.

<sup>65</sup> Arist. *Cat.* 2, 1a16-17

<sup>66</sup> Vedi commentario *ad locum* una possibile ricostruzione della figura di Eustazio.

<sup>67</sup> Vd. Arist. *DA* II 8, 420b32-33, oltre che ai primi capitoli del *De interpretatione*.

<sup>68</sup> È, difatti, ovvio, che se spezziamo quella corrispondenza logica e linguistica tracciata da Aristotele (*Int.* 1, 16a3-9), non è possibile in alcun modo studiare alcunché e si darebbe ragione ai Sofisti e a Gorgia fra tutti.

12). Su quest'ultima affermazione, cioè quella intorno ai generi che sono pensieri, molto ci sarebbe da dire, ma forse esulerebbe da questo lavoro: è certo, però, che la posizione di Aristotele sul problema degli universali è ancora poco chiara e sembra che un'affermazione del genere possa essere più verosimilmente frutto delle interpretazioni plotiniane da cui Porfirio dipende.<sup>69</sup> In altri termini, anche qui Filopono rimprovera ai predecessori di aver guardato frettolosamente e frammentariamente il testo.

L'ultima posizione delle quattro che leggiamo in Filopono è quella di coloro che parlano in modo più preciso (ἀκριβέστερον – 9,12), tra i quali vi è Giamblico: costoro hanno riconosciuto che tutti gli altri esegeti avevano parzialmente ragione e che la ragione di uno non escludeva quella degli altri. In effetti, lo scopo delle *Categorie* sono sia le parole che le cose che i pensieri, perché le parole significano le cose per mezzo dei pensieri e le cose sono significate dalle parole per mezzo dei pensieri. Filopono mostra dialetticamente (*In Cat.* 9,5-10,8) che le teorie dei predecessori non vanno del tutto confutate, ma soltanto perfezionate. Possiamo fare nostre le parole con le quali Giamblico in Olimpiodoro (*Proleg.* 19,36-41,34) chiude la diatriba sullo scopo delle *Categorie*, rivolgendosi ai suoi predecessori: «voi, cari signori, combattete senza combattere; e infatti ciascuno di voi quando dice: è questo lo scopo di Aristotele, dice sì la verità, <ma> non dice <tutta> la verità, anzi dice il falso, perché dice: è questo lo scopo e soltanto questo (e cioè quello di trattare <le categorie> soltanto o come parole o come pensieri o come cose concrete)». <sup>70</sup> Filopono, però, procede nel suo discorso con l'intenzione di precisare che lo scopo delle *Categorie* è nello specifico quello di parlare delle parole semplici che significano cose concrete semplici per mezzo di pensieri semplici. Come si può notare, Filopono sottolinea innanzitutto che le *Categorie* si occupano di oggetti non complessi ma semplici: egli si riferisce chiaramente all'*incipit* di *Cat.* 2, dove Aristotele distingue le cose che sono dette secondo connessione (κατὰ συμπλοκήν) dalle cose che sono dette senza connessione (ἄνευ συμπλοκῆς) e mostra che oggetto di studio delle *Categorie* è ciò che è detto senza connessione. Filopono ritiene che la posizione delle *Categorie* nell'*Organon* sia direttamente connessa al suo scopo e mostra questa sua posizione per mezzo di una digressione relativa all'ordine in cui i trattati sono posti nell'*Organon*. Come gli altri Commentatori, tra cui Simplicio (*In Cat.* 15,12-25), egli spiega che le *Categorie* si occupano di oggetti semplici, i quali assunti secondo connessione sono oggetto di indagine del *Sull'interpretazione*; le proposizioni a loro volta negli *Analitici primi* sono collocate in uno schema sillogistico, mentre negli *Analitici secondi* si studia in particolare sillogismo dimostrativo. Il procedimento che i Commentatori usano per argomentare questo ordine è quello analitico: Aristotele, dopo aver riconosciuto nel sillogismo dimostrativo il nucleo del suo metodo, che è quello che vuole insegnare nell'*Organon*, prima decostruisce il sillogismo nelle proposizioni e poi queste ultime in oggetti semplici, studiati nel primo trattato dell'*Organon*, appunto le *Categorie*. Questo procedimento analitico ha, secondo i Commentatori e in particolare per Filopono (*In Cat.* 11,6-16), un'origine pratica: il Filosofo si comporta come un uomo che deve risolvere un problema e che, per farlo, parte dal fine, τέλος. Avendo chiaro in mente cosa vuole ottenere, l'uomo si chiede quali siano le caratteristiche essenziali di questo suo obiettivo e procede analiticamente, a ritroso, individuando cosa è necessario acquisire per giungere all'obiettivo. Allo stesso modo Aristotele, che vuole insegnare il sillogismo, si rende conto che prima deve spiegare la teoria delle proposizioni e, ancor prima, la teoria delle parole semplici che connesse compongono le proposizioni.<sup>71</sup> Chi procede in questo modo riconosce nel punto d'arrivo dell'analisi il punto di partenza atto a ottenere il suo obiettivo: Aristotele inizia con le *Categorie*, continua con il *Sull'interpretazione* e giunge alla fine agli *Analitici primi* e poi ai *Secondi*. Questo argomento è sintetizzato da Filopono nella formula: «infatti, in generale, il fine della riflessione diviene l'inizio dell'azione e a sua volta il fine dell'azione diviene l'inizio della riflessione (καθόλου γὰρ τῆς μὲν θεωρίας τὸ τέλος ἀρχὴ τῆς πράξεως γίνεται, ἔμπαιν δὲ τῆς πράξεως τὸ τέλος ἀρχὴ τῆς θεωρίας) – 11,5-6». Azione e riflessione stanno fra loro in un particolare rapporto di dipendenza, quasi circolare, in virtù del quale per raggiungere un obiettivo è necessario che concorrano entrambe: la θεωρία traccia la strada alla πράξις e quest'ultima mette in atto quanto la riflessione aveva prestabilito. La formula appena menzionata è innegabilmente parecchio efficace. Samuel Miklos Stern ha dedicato uno studio specifico<sup>72</sup> a questa formula che egli riconosce come filoponiana, giacché definisce l'*In Categorias* di Filopono come il

<sup>69</sup> Su Aristotele, vedi Loux (2009), pp. 186-196. La critica di Plotino alla dottrina dei generi delle *Categorie* è piuttosto nota, cfr. Chiaradonna (2002).

<sup>70</sup> Trad. di Francesco Romano, in Romano (2012), p. 51.

<sup>71</sup> Nell'esempio di Filopono (11,6-12) è l'architetto che vuole costruire una casa e, dopo aver riconosciuto che essa serve a proteggere gli abitanti dalle intemperie, ritiene che essa debba avere un tetto, il quale non potrà essere costruito senza delle mura, che a loro volta abbisognano di solide fondamenta.

<sup>72</sup> Stern (1962).

luogo «where the saying occurs, as far as I know, for the first time». Stern riconosce che, però, il motto filoponiano altro non è che una parafrasi di quanto Aristotele dice in altri passi delle sue opere, e segnatamente in *EE* II 11, 1227b18, *EN* III 3, 1112b11-28 e *Meta. Z* 7, 1032b6. Lo scopo di Stern è quello di ricostruire la storia di questo motto – che egli fa risalire nella sua forma compiuta a Filopono – nella tradizione siriana, araba e giudaica per tramite dell’opera di commento alle *Categorie* del siriano Sergio di Reshaina, contemporaneo di Filopono.<sup>73</sup> Il merito di Stern sta nell’aver riconosciuto l’importanza nella tradizione mediorientale dell’*In Categoriais* di Filopono, ma sull’origine e la paternità del motto c’è altro dire. Innanzitutto, esso si trova in altri *In Cat.*, vedi *Simpl. In Cat.* 14,4-5 e *Olymp. Proleg.* 24,21-34, e proprio in quest’ultimo il motto è pressoché codificato come nel commentario di Filopono.<sup>74</sup> Esso si riscontra inoltre in altri *Commentari* ad Aristotele dello stesso Filopono e di Simplicio. La paternità del motto è dunque aristotelica, ma la sua codificazione potrebbe essere ascritta a Filopono. Il termine medio tra Aristotele, che usa il motto in forma embrionale in etica e metafisica, e Filopono che lo usa con un esempio spiccatamente fisico e per fini logici è, a mio avviso, la *Parafrasi alla Fisica* di Temistio (65,17-66,11), il quale se ne serve per mostrare la similitudine e la differenza tra quanto diviene per natura e quanto diviene per opera della tecnica, a margine di *Arist. Phys.* II 9.

Allo scopo di un trattato è strettamente connessa la sua utilità. Per chiarire il rapporto fra questi due termini faccio riferimento a quanto Filopono dice nel discorso generale introduttivo sui κεφάλαια specifici (*In Cat.* 7,4-11): lo σκοπός fornisce un *habitus* al lettore, perché rende chi legge capace di interpretare in modo corretto il trattato, così da non cadere in errore, mentre il χρήσιμον pone un certo impulso o desiderio (προθυμία) nel lettore, che sa il motivo per cui è bene apprendere una dottrina con attenzione. Alla luce di questo chiarimento, allora, definire lo scopo delle *Categorie* nelle parole semplici che significano cose semplici per mezzo di pensieri semplici è di fondamentale importanza, per evitare che i lettori e gli allievi non commettano errori cadano in fraintendimenti. Sia scopo che utilità, quindi, predispongono l’allievo all’opera. Spesso, sottolinea Filopono (8,8-10) l’utilità di un trattato è appresa insieme allo scopo ed entrambi si apprendono già leggendone il titolo, come nel caso di *Sul cielo* o *Sull’anima*. Nel caso delle *Categorie* l’utilità non è immediatamente nota con lo scopo. Filopono, allora, volendo perfezionare la conoscenza dello scopo collegando quest’ultimo al ruolo delle *Categorie* all’interno dell’*Organon*, ha, di fatto, anticipato anche il tema dell’utilità (12,12-16): l’utilità ultima delle *Categorie* sta, infatti, nella costruzione del metodo dimostrativo per discernere vero e falso e bene e male (4,28-29). C’è però anche un’altra utilità: nelle *Categorie* Aristotele ha mostrato le comunanze dei generi dell’essere, in cui tutte le cose si dividono, fondamentali per la ricerca teoretica e pratica. In effetti, Filopono sembra voler rivendicare il ruolo di pietra miliare delle *Categorie* per la comprensione di tutto il *corpus aristotelicum*. Gli altri *Commentari* alle *Categorie* per lo più sottolineano che l’opera è introduttiva a tutta la filosofia, proprio perché è necessaria all’acquisizione del metodo. Le poche menzioni all’insegnamento intorno ai generi le troviamo in Elia (*In Cat.* 38,14-26), il quale dice che l’utilità delle *Categorie* risiede anche nella conoscenza del genere, che impariamo per tramite dei *propria*, e della distinzione tra sostanza e accidente. Elia è l’autore neoplatonico più tardo di un *Commentario alle Categorie*: verosimilmente allievo di Olimpiodoro, segue in gran parte del suo commento il maestro, ma ha anche presente il resto dei *Commentari*, specialmente quelli alessandrini di Ammonio e di Filopono. Come spero emerga specialmente dal mio *Commentario*, l’*In Categoriais* di Elia è spesso il risultato di una collazione dei commentari precedenti che lo rendono un’utile fonte di informazioni. Della scuola di Olimpiodoro egli, però, è spesso l’unico a testimoniare certe peculiarità filoponiane e a mostrare un interesse per le posizioni del passato pari, o quantomeno, simile a quello di Simplicio. Filopono, quando menziona le κοινότητες (12,15) nelle quali sono divisi tutti gli enti, compie, a mio avviso, un riconoscimento ufficiale nei confronti delle *Categorie*, che si occupano dell’essere come fa anche la *Metafisica*, seppure in modo differente, cioè accomunando e dividendo gli enti. Egli giustifica, così facendo, il suo *modus operandi* che cercherò di rendere evidente nel corso di questo lavoro: studiare le *Categorie* vuol dire studiare tutte le cose che sono (per mezzo delle parole e dei pensieri che le significano) e per questo egli è più che autorizzato a trattare temi etici, matematici e fisici nel suo *Commentario alle Categorie*. Ciò che la logica studia sotto forma di generi generalissimi, le altre discipline lo studiano nel dettaglio, con i criteri scientifici che sono loro propri e che sempre la logica ha determinato. Il logico Filopono emancipa le *Categorie* dal ruolo di mera opera introduttiva: il trattato fornisce informazioni introduttive al metodo, ma il suo contenuto è rilevante dal punto di vista sia teoretico che pratico. Di conseguenza, mi pare di poter rilevare in Filopono un

<sup>73</sup> Sull’argomento basti il contributo di Stern e di Furlani (1922).

<sup>74</sup> La fonte di Sergio di Reshaina per Stern resta comunque Filopono, perché il commentatore siriano non riproduce soltanto il motto, ma tutto l’argomento di Filopono.

atteggiamento critico nei confronti di chi considerava la logica aristotelica soltanto uno strumento e non una parte vera e propria della filosofia.<sup>75</sup>

Connessa alla ricerca di scopo e utilità è anche la ricerca del perché Aristotele abbia intitolato *Categorie* il suo trattato sui termini semplici. Filopono, innanzitutto, precisa che qui il termine «categoria» non ha il senso con il quale esso è utilizzato nell'ambito dei tribunali. Il termine *κατηγορία*, in effetti, era proprio del linguaggio giuridico per significare l'accusa mossa a un imputato, in opposizione alla *ἀπολογία*, cioè il discorso con il quale quest'ultimo si difendeva. L'origine giuridica del termine è studiata con acribia da Richard Bodéüs nel contributo dal titolo *Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories*.<sup>76</sup> Aristotele, dovendosi occupare dei generi generalissimi che si predicano soltanto, ha dovuto trovare un nome che potesse significarli e, invece di costruirne uno *ex novo*, ha preferito risemantizzare il nome *κατηγορία* (e con esso il verbo *κατηγορέω*).<sup>77</sup> Il ragionamento condotto da Aristotele sarebbe il seguente: l'atto dell'accusa, così come avviene nei tribunali, altro non è che l'attribuire un crimine a un soggetto (l'imputato); egli estende il valore di questi *σήματα* oltre il campo giuridico, cosicché *κατηγορεῖν* significa attribuire una qualsiasi proprietà al soggetto e, al passivo, *κατηγορεῖσθαι* significa l'essere predicato del soggetto di queste proprietà. Tutti i predicati, allora, sono per definizione *κατηγορία* in quanto si predicano di soggetti, ma, spiega Filopono, alcuni predicati, anche se sono generi, a loro volta fanno da soggetto ad altri predicati.<sup>78</sup> Per questo Aristotele ha chiamato l'opera *Categorie* volendo direttamente fare riferimento ai predicati che sono solo predicati, cioè alle categorie che non fanno mai da soggetti: sostanza, quantità, relativi, qualità, agire, patire, dove, quando, avere e giacere. Filopono conclude il ragionamento dicendo che, quindi, il titolo *Categorie* è equivalente al titolo *Sui generi che si predicano soltanto*. Studiare i generi che si predicano soltanto, però, vuol dire anche studiare le specie e, infine, gli individui sussunti sotto questi generi, porfirianamente detti generalissimi. Studiare ciò che si predica non vuol dire, ancora, studiare soltanto *φωνά*, perché le *φωνά* sono oggetto di studio solo quando significano i *πράγματα* per mezzo di pensieri. Studiare i generi generalissimi vuol dire dunque, in ultima istanza, studiare gli enti, *τὰ ὄντα*. In questo senso, la spiegazione del titolo collima perfettamente con l'utilità del trattato, cioè la spiegazione dei generi in cui *τὰ ὄντα* si dividono. La posizione di Filopono intorno all'utilità e allo scopo dell'opera ha quindi una ricaduta immediata nella trattazione del titolo: egli spiega che quest'opera studia i generi dell'essere (significati per mezzo di pensieri e con le parole, certo) e ha confermato l'ordine degli scritti nell'*Organon* tanto da non sentire il bisogno di affrontare la *querelle* sull'autenticità del titolo. Gli altri Commentatori riportano, infatti, che secondo alcuni il vero titolo delle *Categorie* era diverso, e cioè a volte *Πρὸ τῶν τόπων* e altre volte *Πρὸ τῶν τοπικῶν*.<sup>79</sup> I sostenitori di questa teoria vedevano nelle *Categorie* un'operetta che, per i temi trattati, doveva precedere i *Topici*, nei quali in effetti viene ripresa e perfezionata la dottrina dei generi dell'essere con lo studio dei *praedicabilia*. Certo, è evidente che accogliere questo nuovo titolo vorrebbe dire, innanzitutto, ricalibrare e ordinare tutto l'*Organon* e lo studio della logica che si era sistematizzato a partire da Andronico. Il dibattito sul titolo è, quindi, un dibattito di carattere teorico e didascalico assai complesso, perché già Diogene Lerzio menziona *Τὰ πρὸ τῶν τόπων* nel catalogo delle opere aristoteliche e certi interpreti sia antichi<sup>80</sup> che moderni, come Richard Bodéüs,<sup>81</sup> hanno argomentato in modo assai persuasivo a favore del diverso titolo e del riposizionamento delle *Categorie* prima dei *Topici*. In questa

---

<sup>75</sup> Si veda la posizione di Manuel Correia, in Correia (2004), sulla natura metalogica delle proposte logiche di Aristotele e dei Peripatetici secondo Filopono, posizione con la quale non mi trovo d'accordo.

<sup>76</sup> Bodéüs (1984).

<sup>77</sup> Aristotele non è nuovo a questa operazione. Gran parte del suo lessico è composto da termini molto noti nel greco del V e IV sec. a.C. risemantizzati alla luce del suo progetto filosofico. Si pensi a *οὐσία*, *δύναμις* ed *ἐνέργεια* solo per citare i più noti e fondamentali che dopo la sua produzione diverranno termini tecnici per tutte le filosofie greche, antiche e bizantine, e per *translatio* anche latine medievali.

<sup>78</sup> Si riferisce ai generi subordinati, che si predicano delle loro specie ma sono predicati dai loro generi superiori: ad es. animale si predica di uomo e gatto, ma è predicato dal genere dell'essere vivente, che comprende anche il genere dei vegetali.

<sup>79</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 14,20; Olymp. *Proleg.* 22,34 e *In Cat.* 134,2-7; Elias, *In Cat.* 133,3 e 241,30; Simpl. 379,10. Cfr. Porph. *In Cat.* 56,18 e 23; Simpl. *In Cat.* 15,28 e 30, 16,14.

<sup>80</sup> Cfr. Adrasto di Afrodisia, maestro di Alessandro, nell'opera *Περὶ τῆς τάξεως τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας*.

<sup>81</sup> Cfr. Bodéüs (2001), pp. XXIV-LXXXIX. Qui l'autore propone una raffinata indagine sull'utilità delle *Categorie* per decidere se attribuire a quest'opera una vocazione introduttiva generica o specificamente legata alla dialettica, posizionandola, quindi, appena prima dei *Topici*. Bodéüs giunge a sostenere alla fine la posizione di Adrasto, intitolando, infatti, il suo lavoro *Avant les lieux*.

sede non è opportuno addentrarsi nella questione, proprio perché Filopono non ne avverte l'esigenza.<sup>82</sup> Mi si conceda però di intravedere in Filopono, che accetterebbe come possibile titolo *Sui generi che si predicano soltanto*, una posizione nuova, maturata sulla base della riflessione intorno allo scopo e all'utilità, rispetto alla ricasazione porfiriana dei titoli *Sui generi dell'essere* e *Sui dieci generi*, che il filosofo di Tiro (*In Cat.* 56,31-57,12) rifiuta perché da questi titoli si evincerebbe che l'oggetto dell'opera sono solo le parole e non le cose concrete.<sup>83</sup>

«L'ordine della trattazione <rispetto agli altri scritti aristotelici> si evince dallo scopo – 12,28»,<sup>84</sup> dice Filopono: infatti, è in occasione dell'affermazione dello scopo e dell'utilità che egli ha mostrato che le *Categorie* precedono le altre opere di logica e nello specifico il *Sull'interpretazione*. La questione dell'ordine è così connessa al discorso sul titolo, sull'utilità e sullo scopo: è inutile per Filopono ribadire nel dettaglio quanto ha già spiegato. Avendo dunque già mostrato la forza di questa connessione in Filopono, mi sia concesso di passare al successivo κεφάλαιον.

Anche intorno all'autenticità del libro Filopono ha pochi dubbi, tanto che tutti la testimoniano (πάντες μαρτυροῦσι – 12,34). Quanto l'autenticità delle *Categorie* è per i Moderni oggetto di controversia, tanto sembra chiaro per gli Antichi che l'opera fu scritta di proprio pugno da Aristotele e la loro indagine a riguardo è un'esigenza formale piuttosto che una autentica necessità teorica. Le prove evidenti a favore dell'autenticità sono lo stile e il fatto che Aristotele ricordi nelle altre opere questo trattato. Su entrambe le prove si avrebbe da ridire, come ben nota Bodéüs nella sua introduzione alla sua edizione delle *Categorie*. Lo studioso, infatti, adduce diverse osservazioni sulle particolarità linguistiche delle *Categorie* con i suoi hapax e sulla mancanza di citazioni esplicite nelle opere di Aristotele riconosciute come autentiche, ma, alla fine del suo lungo discorso, non si esime dal sostenere che l'editore resta «autorisé à imprimer celui-ci <les Catégories> sous l'autorité traditionnelle d'Aristotele».<sup>85</sup> Per Filopono l'unico dubbio stava nel dirimere quale tra i due testi chiamati *Categorie*, attribuiti ad Aristotele e con un incipit diverso, fosse quello autentico<sup>86</sup> e di questo si sono occupati gli esegeti, alla cui auctoritas Filopono si affida.

Giustamente Filopono alla fine dei *prolegomena* tratta la divisione in parti o sezioni del trattato. Le *Categorie* sono composte da una prima parte propedeutica al nucleo dottrinale contenuto nella seconda parte, più estesa. Infine, in un'ultima parte sono chiariti alcuni termini e concetti introdotti nel discorso precedente. Filopono attribuisce a questa organizzazione del testo uno scopo spiccatamente didattico: Aristotele ha trattato per primi omonimi, sinonimi e paronimi (*antepaedicamenta*), perché si sarebbe servito di queste nozioni nella trattazione delle dieci categorie, i *paedicamenta*. Durante l'insegnamento di questi ultimi, però, si menzionano i contrari e tutti gli altri opposti, gli anteriori e i simultanei e il movimento, che Aristotele non ha spiegato prima perché sono concetti già noti al lettore, differentemente dagli *antepaedicamenta*. I *postpaedicamenta*, tuttavia, necessitano di una nuova spiegazione, condotta dal filosofo, affinché la conoscenza di questi concetti sia più profonda e non più basata sull'uso che comunemente se ne fa (ἐκ τῆς συνηθείας – 13,22). In definitiva, dal commento di Filopono non emerge alcun dubbio sull'autenticità e correttezza della struttura formale delle *Categorie*, almeno al livello di questa tripartizione generale.

---

<sup>82</sup> Il problema del titolo è, infatti, strettamente connesso a quello dell'ordine delle *Categorie* nell'*Organon* che Filopono, come si vedrà, non prende seriamente in considerazione.

<sup>83</sup> Sull'atteggiamento porfiriano relativo alle *Categorie* pesa certamente la feroce critica che Plotino ha mosso ad Aristotele, sulla quale cfr. de Haas (2001), pp. 492-526.

<sup>84</sup> Philop. *In Cat.* 8,23-12,11 e in particolare da 10,9, quando Filopono individua lo scopo a partire dallo scopo di tutto l'*Organon* e dalla posizione delle *Categorie* nell'*Organon*.

<sup>85</sup> Cfr. Bodéüs (2001), p. CX, sul linguaggio pp. CVII-CIX e sulle citazioni interne al corpus p. CIII.

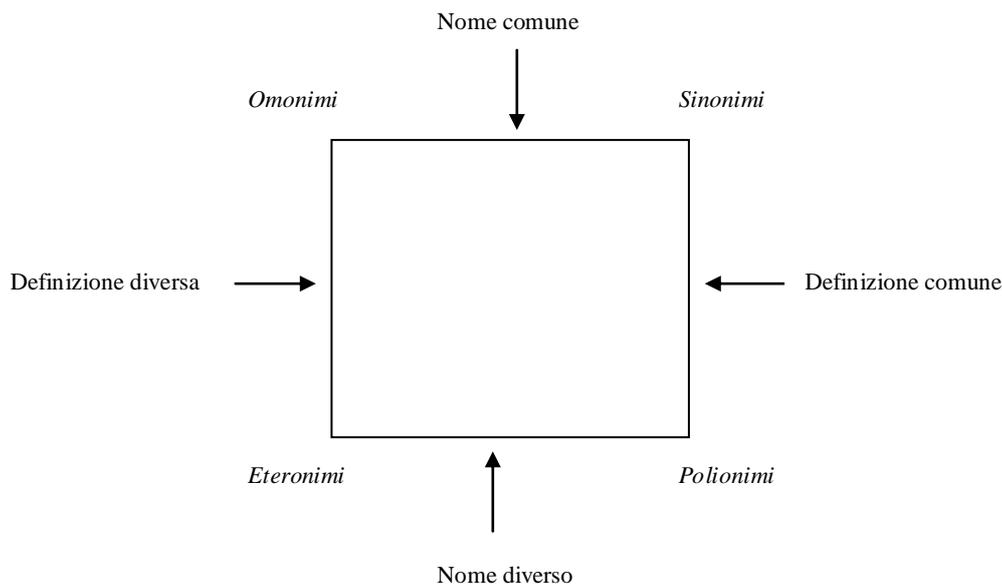
<sup>86</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 7,26-28.

Finiti i *prolegomena*, Filopono può passare al vivo del commento per spiegare al lettore nel dettaglio il contenuto delle *Categorie* ma anche le intenzioni del loro autore. Filopono, dedica l'*incipit* del suo commento vero e proprio a giustificare tutta la posizione della logica aristotelica, che si fonda sull'esigenza di una omologia tra gli ordini delle parole, dei pensieri e delle cose, che leggiamo nel primo capitolo del *Sull'interpretazione* aristotelico. Egli nota che gli uomini sono costretti a servirsi di parole a causa della loro condizione contingente, per la quale le anime vivono nei corpi: questi ultimi, infatti, fanno da schermo alle anime che non possono comunicare soltanto per mezzo dei pensieri, ma hanno bisogno di tradurre questi in suono. Il corpo diviene impedimento e allo stesso tempo strumento per la comunicazione e il dialogo: questo è un *τύπος* proprio della tradizione platonica e successivamente del platonismo cristiano<sup>87</sup> che troviamo in Filopono non solo in questo passo (*In Cat.* 14,2-5) ma anche in uno precedente (9,31-32) sempre a giustificazione della necessità dell'omologia di cui si è detto. Le condizioni contingenti dell'umanità impongono, dunque, di non trascurare lo studio delle *φωναί* nell'indagine intorno ai *πράγματα* e ai loro pensieri. Aristotele anche per questo si sarebbe dedicato negli *antepredicamenta* a concetti da intendere *secundum orationem*: nel primo capitolo leggiamo, infatti, che gli *antepredicamenta λέγεται* – sono detti.<sup>88</sup> Filopono (*In Cat.* 14,11), tuttavia, offre un'interpretazione profonda e apparentemente diversa del testo: egli, infatti, intende gli *antepredicamenta* come *πράγματα* (14,11-16), dicendo che tra le cose concrete (*τῶν πραγμάτων* – 14,11) ci sono gli omonimi, i polionimi, i sinonimi e gli eteronimi. La contraddizione è, ancora una volta, solo apparente: è vero che l'omonimia, la sinonimia tra gli altri sono concetti linguistici, introdotti a causa della necessità delle *φωναί* nello studio della logica, ma gli omonimi e i sinonimi non sono altro che cose concrete, di cui noi parliamo con le *φωναί*. Più in là (16,11-14), dopo aver molto lavorato sugli omonimi, Filopono sintetizza sapientemente quanto intende, risolvendo esplicitamente l'apparente contraddizione: omonimi (*ὁμώνυμα*, aggettivo neutro plurale sostantivato) sono i *πράγματα*, le cose concrete, mentre l'omonimia (*ὁμωνυμία*, sostantivo femminile astratto) indica la relazione (*σχέσις*) che si intrattiene fra i *πράγματα* omonimi; infine, omonimamente (*ὁμωνύμως*) diciamo, invece, la predicazione, secondo la quale un nome si predica delle cose omonime. Aristotele (*Cat.* 1) studia gli omonimi, non l'omonimia, e basta questo a Filopono per confermare che oggetto delle *Categorie*, in ogni sua parte, siano ancora le cose concrete significate dalle parole. Torniamo, però, a determinare con ordine la dottrina aristotelica in questo primo capitolo.

Innanzitutto, Filopono deve rispondere alla prima e immediata critica che alcuni detrattori rivolgono al capitolo sugli *antepredicamenta* e cioè che Aristotele ha trascurato di parlare anche di polionimi ed eteronimi. Aristotele non parla di polionimi ed eteronimi perché di questi non ha bisogno nel discorso intorno alle *Categorie*, per cui commetterebbe un errore didattico ad affollare la mente del lettore con nozioni inutili nell'immediato (14,24-28). Già questa soluzione è convincente per sé, ma Filopono aggiunge anche che polionimi ed eteronimi sono rispettivamente contrari di omonimi e sinonimi, per cui Aristotele trattando di questi ultimi ha implicitamente introdotto con loro anche i primi, perché una è la scienza dei contrari e conosciuto un contrario si conoscerà anche l'altro (14,28-15,10). Questa affermazione sulla contrarietà fra gli *antepredicamenta* per essere ben compresa richiede un primo accenno alla dottrina degli *antepredicamenta*, sulla quale tornerò nei prossimi paragrafi, e che provo ad anticipare nel seguente grafico:

<sup>87</sup> Cfr. Plato, *Crat.* 403b5; Plutarc. *De defectu oraculum*, 432a2; Basilius Caesarensis, *Hom. in illud: Attende tibi ipsi*, 23,5-11; Ioannes Chrysost. *Ep. ad Olimp.* VIII 12,60-63.

<sup>88</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 1, 1a1, 6 e 12.



Ancora (17,20 ss.), i polionimi non sono stati discussi da Aristotele perché essi hanno la definizione comune e solo il nome diverso: occuparsi di questioni puramente *secundum orationem* è compito dei grammatici e non dei logici. L'origine di questa posizione potrebbe risiedere in Siriano, il quale ha affermato, secondo Simpl. *In Cat.* 23,13-20, che i polionimi e gli eteronimi sono oggetto dei manuali di retorica, perché le loro differenze non sono reali, *πραγματειώδη*, come quelle degli omonimi e dei sinonimi: in effetti anche nel caso degli eteronimi gli uomini danno nomi diversi a uno stesso soggetto, in relazione al tipo di rapporto che instaurano con quest'ultimo, ad esempio se salgono per un pendio lo chiamano salita, se scendono lo chiamano discesa, ma la cosa concreta rimane la medesima.

### 3.1. *Gli omonimi e la loro διάκρισις*

Gli omonimi sono *πράγματα* con solo il nome comune e il discorso dell'essenza corrispondente al nome diverso. L'esempio aristotelico è quello di ζῷον, nome che significa sia l'uomo, in quanto animale, sia il dipinto, τὸ γεγραμμένον. Filopono inizia a prendere in esame le parole di Aristotele in maniera analitica, commentando punto per punto *Cat.* 1, 1a1-6. Egli commenta cosa intende Aristotele per «solo», per «nome», per «comune», per «discorso dell'essenza», per «corrispondente al nome» e per «diverso», con un'indagine che vale non solo per gli omonimi, ma anche per i sinonimi e i paronimi. Con ὄνομα Aristotele non significa soltanto il nome sostantivo ma in generale i termini del discorso, tra cui anche i verbi (18,3-15): questa comunanza del nome è una particolare forma di partecipazione in cui tutti le cose ne partecipano egualmente e indipendentemente una dall'altra (18,25-19,5). Alle precisazioni sulla formula aristotelica sugli omonimi seguono giustamente in Filopono delle specifiche considerazioni. Per molte di queste rimando al lavoro di traduzione e al mio commentario al testo, qui prenderò in esame due aspetti sulla dottrina degli omonimi che appaiono immediatamente interessanti. Per prima cosa, Filopono ritiene opportuno chiarire i criteri che permettono di stabilire che il nome sia lo stesso e perciò che i *πράγματα* da questo significati siano omonimi. In 15,14-16, così, egli elenca sei caratteristiche che questi nomi devono avere in comune affinché il nome sia partecipato comunemente da loro: identico dovrà essere non solo il nome, ma anche l'accento, il genere, il caso, lo spirito e la desinenza. Con «nome», primo dei sei elementi, Filopono intende solo la generica successione di fonemi e grafemi: nel caso di «ἄργος» e «ἀργός», i due «nomi» in relazione alle lettere sono graficamente e foneticamente identici, però il «nome» nel senso di Aristotele in *Cat.* 1 non è comune e basta dare uno sguardo oltre alle lettere per notarlo. In italiano similmente diremmo che «áncora» e «ancóra» sono lo stesso «nome» ma hanno l'accento diverso e, quindi, non sono detti omonimi, perché non hanno il «nome», nel senso delle

*Categorie*, in comune.<sup>89</sup> Porfirio, Dexippo e Simplicio quando richiedono l'identità del nome intendono certo non solo la successione di fonemi e grafemi ma un'identità che doveva essere totale e comprendere anche l'accento, come nel caso appena citato, tuttavia non sentono l'esigenza di approfondire l'argomento mettendo in campo le loro competenze grammaticali. Gli studiosi della scuola alessandrina in questo si distinguono nettamente: da Ammonio tutti provano a indicare le caratteristiche affinché due enti siano omonimi e abbiano il nome comune nel dettaglio. Ammonio (*In Cat.* 17,18-19), ritiene necessario che vi sia l'identità di accento, caso e spirito. Olimpiodoro (*In Cat.* 33,8-36) individua quattro παρατηρήσεις (clausole da osservare) e cioè la stessa grafia, lo stesso accento, lo stesso caso e lo stesso spirito. In seguito, però, aggiunge che non si possono considerare omonimi anche quei vocaboli di genere diverso o che appartengono a parti del discorso diverse (come nel caso di ἔχεις, allo stesso tempo seconda persona singolare del presente indicativo di ἔχω, avere, e plurale dei casi retti di ἔχεις, vipera). Elia (*In Cat.* 140,26-141,16) dà, come spesso accade, abbondanza di informazioni elencando tra le caratteristiche che devono essere identiche per l'omonimia, oltre alla pronuncia, anche l'accento, il caso, lo spirito, il genere, il numero, la grafia, la parte del discorso e l'usanza. Appare abbastanza chiaro come l'attenzione a questi aspetti grammaticali tangenti alla dottrina filosofica siano una dote propria della scuola alessandrina, alla quale appartenevano i Commentatori che li hanno messi in luce. Ciò che manca in Filopono, rispetto alla lista di παρατηρήσεις di Elia, sono la grafia, la pronuncia, il numero, la parte del discorso e l'usanza (συνήθεια). In realtà Filopono quando ha parlato di identità del nome, come ho chiarito, si riferiva non solo al nome dal punto di vista grafico ma anche fonetico, includendo quindi sia la pronuncia che la grafia tra i requisiti necessari all'omonimia. Gli altri tre requisiti hanno di certo una loro giustificazione teorica, ma mi sembrano requisiti minori, dal momento che, ad esempio, io non farei alcuna difficoltà a riconoscere due termini che si distinguono solo per il numero, come εἶπον, terza persona plurale, ed εἶπον, prima persona singolare, come omonimi. L'identità della parte del discorso Filopono la include già quando dice che deve essere identico il caso, perché soltanto i sostantivi si declinano secondo i casi e a maggior ragione quando dice che anche il genere e la desinenza devono essere identici. Insomma non si possono certo considerare omonime due parti del discorso differenti. Infine l'identità dell'usanza linguistica dipende ancora da clausole altre, perché contrariamente a quanto dice Elia nel suo esempio su arma, in latino, e ἄρμα, in greco, la mancata omonimia tra questi due termini non è dovuta alla differenza di utilizzo, ma alla differenza nella grafia, nel nome quanto nello spirito e nell'accento. Allora, mi sembra non solo che l'attenzione per questi aspetti grammaticali sia stata enfatizzata da Filopono, ma anche che egli se ne occupò in modo preciso, senza gli eccessi del suo successore, individuando le caratteristiche necessarie all'omonimia non riducibili ad altro. In questo contesto emergono le competenze del Filopono grammatico, di cui conosciamo anche direttamente l'impegno nel dirimere nello specifico le questioni sull'accento nel *De vocabulis differentia quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus* come nei Τονικὰ παραγγέλματα.<sup>90</sup> Si vedrà, infatti, che gli esempi che qui Filopono adduce per mostrare le caratteristiche degli omonimi sono in parte simili a quelli presenti proprio nel *De vocabulis*.<sup>91</sup> Allora lo studio della filosofia aristotelica che non parte dalla logica, per Filopono, ma dalla lettura degli ἀποτελέσματα dell'*Etica* di Aristotele, prende le sue prime mosse dallo studio della grammatica e della retorica. Egli fa del suo essere γραμματικός e della sua formazione un punto di forza, imprescindibile per la conoscenza profonda dei testi filosofici.<sup>92</sup>

Ora, Filopono ha mostrato cosa sono gli omonimi e ha precisato che la componente linguistica dell'omonimia è soggetta ad ambiguità, motivo per cui è bene stabilire delle regole affinché si possa dire che il nome è veramente comune. Tuttavia, anche in relazione alla natura degli omonimi è necessario precisare il proprio discorso. Infatti, gli omonimi sono detti tali per molteplici motivi e in alcuni di questi casi l'omonimia è dovuta a fattori accidentali che esulano dallo studio dei logici, come quando diciamo che Alessandro il Macedone e Alessandro Paride sono omonimi. In questo caso (16,22-24) l'omonimia è tale κατὰ τύχην, cioè per caso ed è opposta alle omonimie che sorgono per intervento della διάνοια e della προαίρεσις. Tutti i Commentatori presentano i modi dell'omonimia con un

<sup>89</sup> Avere il nome identico vuol dire essere significati dalla stessa successione di grafemi e fonemi, mentre per essere omonimi bisogna che il nome sia in comune a un livello superiore tanto da essere uno, non solo identico limitatamente alle lettere.

<sup>90</sup> Cfr. Giardina (2012b), specialmente pp. 469-470. Verosimilmente queste opere sono coeve dell'*In Categorias*, scritte cioè prima del 517 d.C.

<sup>91</sup> Si vedano gli esempi sui nomi «ἄργος», «ἀργός» e «ἄργος», «βίος» e «βιός», «οἶος». Cfr. Philop. *In Cat.* 15,17-30.

<sup>92</sup> Cfr. Simpl. *In De Caelo*, 119,7.

procedimento diairetico, concentrandoci, però, su Filopono, non solo guarderemo a questa prima διαίρεσις (16,20-17,13) ma anche a un'ulteriore divisione, a mio avviso più precisa, che egli espone in seguito (21,14-22,14). In entrambe le διαίρεσεις Filopono divide allo stesso modo tra omonimia a partire dal caso e a partire dalla ragione. Quest'ultima è quella in cui la ragione impone un nome perseguendo uno scopo (21,17-19). Nella prima διαίρεσις Filopono distingue l'omonimia che procede dalla ragione in quella in relazione al ricordo e quella in relazione alla speranza, rispettivamente quando si chiama un neonato con il nome di un antenato e quando si chiama un neonato con un nome significativo affinché il piccolo possa fare del suo *nomen* un *omen*, come direbbero i latini. Chi chiama il proprio figlio Platone lo fa nella speranza che possa essere un grande filosofo, come attualmente chi chiama la figlia, ad esempio, Serena, spera in un futuro felice per la neonata. Filopono precisa, però, che spesso questi due sensi dell'omonimia coincidono, perché si dà al neonato il nome di un antenato nella speranza che possa eguagliarne la forza, la fortuna o la felicità. Nella prima indagine sui modi dell'omonimia Filopono spezza qui la divisione, elencando gli altri modi degli omonimi (omonimi per analogia, omonimi che derivano il loro nome da un'altra cosa e omonimi che hanno il loro nome in relazione a un'altra cosa) senza incardinarli in un sistema diairetico; diversamente fa nella seconda indagine (21,14-22,11): tra gli omonimi che procedono dalla ragione, alcuni sono omonimi fra loro e paronimi a quello da cui derivano o sono omonimi fra loro e a quello da cui derivano. Appartengono al primo gruppo tutti quegli enti che mantengono un nome proprio per sé, ma che ne assumono un altro omonimo per tutti loro che deriva da altro, paronimo da ciò da cui derivano, come tutti gli strumenti del medico che sono chiamati τὰ ἰατρικά a partire dalla scienza medica (ἰατρική). Filopono continua (21,23-27), mostrando che degli omonimi-paronimi, alcuni derivano il nome da un principio produttivo (ποιητικός) e sono detti ἀφ' ἐνός, altri, invece, derivano il nome da un principio finale (τελικός) e sono detti πρὸς ἓν. Se per i primi va bene l'esempio degli strumenti del medico che prendono il loro nome dalla scienza medica che fa da principio alla loro attività, per i secondi Filopono si serve dell'esempio dei τὰ ὑγιεινά, cioè delle cose salutari che prendono questo nome dal fine comune, cioè la salute (ὑγεία): il cibo e la palestra sono entrambi omonimi in quanto salutari, perché, seppure in modo diverso, garantiscono la salute. Al secondo gruppo, invece, appartengono gli omonimi fra loro e a ciò da cui derivano che si trovano fra loro nello stesso tempo, ma possono condividere il medesimo tempo o meno anche con ciò da cui derivano. Se si trovano nello stesso tempo con quello da cui derivano, sono omonimi o secondo simiglianza o secondo analogia, e con questa ulteriore divisione Filopono include anche l'omonimia secondo analogia, riproducendo tutte le specie che aveva menzionato nella prima διαίρεσις.<sup>93</sup> E ancora, gli omonimi secondo simiglianza possono essere tali secondo l'attività o secondo la forma: quest'ultimo è il significato dell'omonimia di cui Aristotele si serve in *Cat. 1* nell'esempio dello ζῷον perché l'uomo Socrate e l'immagine di Socrate sono omonimi secondo la forma. Tra gli omonimi che non condividono lo stesso tempo con ciò da cui derivano, invece, troviamo i discendenti che posseggono lo stesso nome del loro antenato e sono omonimi fra loro e omonimi all'antenato da cui prendono il nome. In questo ramo della classificazione degli omonimi sono collocati gli omonimi in relazione al ricordo e quelli in relazione alla speranza.

Appare abbastanza evidente che la seconda divisione di Filopono sia più precisa e scientifica, ma anche come dice lo stesso Filopono ποικιλώτερον, più intricata (21,15). Filopono nella seconda διαίρεσις ha mostrato di saper integrare i diversi modi degli omonimi; soprattutto egli riesce a mettere in luce alcuni omonimi dalla particolare situazione teorica, cioè quelli fra loro omonimi ma paronimi rispetto a ciò da cui derivano il loro nome, che nello studio della filosofia aristotelica creavano allora e creano ora molteplici difficoltà interpretative. Filopono giustamente si chiede, allora, quale sia il senso usato da Aristotele in *Cat. 1* e alla fine della prima divisione dice essere quello degli omonimi tali a partire da un principio produttivo o in relazione a un fine, ἀφ' ἐνός e πρὸς ἓν, cioè gli omonimi-paronimi della seconda divisione: il dipinto è tale a partire da un principio produttivo o paradigmatico che è l'uomo o l'immagine dell'uomo nella mente dell'autore. Alla fine della seconda διαίρεσις Filopono può, però, essere più puntuale: il significato in cui sono intesi gli omonimi in *Cat. 1* è quello di omonimi simili secondo la forma, ma dire questo implica anche che questi omonimi siano omonimi fra loro e a quello da cui (ἀφ' οὗ) derivano. Egli si affretta, dunque, a precisare che entrambe le posizioni sono corrette, in 22,13-14, sebbene a mio avviso è la prima ad essere quella che dovremmo considerare la migliore e che ritorna nella seconda divisione. Il motivo è presto detto: nella seconda διαίρεσις

<sup>93</sup> Sull'omonimia secondo analogia la questione è controversa, giacché lo stesso Filopono osserva che per alcuni l'analogia, che si basa su quattro elementi ( $x:y$  come  $x_1:y_1$ ), non può essere l'omonimia utilizzata da Aristotele, perché questa richiede solo due elementi per sussistere. Cfr. Philop. 17,13-19, ma anche il parere degli altri Commentatori sull'analogia e la metafora (σύντομος ἀναλογία) come Elias, *In Cat.* 140,13-19.

Filopono distingue con acribia gli omonimi fra loro e in relazione a quello da cui derivano dagli omonimi fra loro e paronimi con quello da cui derivano, istituzionalizzando una classe di omonimi diversa da quelli immediatamente riconoscibili come tali, in bilico fra l'omonimia e la paronimia, gli omonimi propriamente detti ἀφ' ενός e πρὸς ἓν.

Qui ritengo opportuno aprire una parentesi su un problema squisitamente aristotelico che Filopono sembra risolvere e che potrebbe e dovrebbe condizionare anche le interpretazioni moderne di Aristotele. La disputa a cui mi riferisco è quella sulla classificazione degli omonimi.<sup>94</sup> Aristotele (*EN* I 4, 1096b25-29) afferma, contro i Platonici, che il bene non è un'idea comune a tutte le cose, bensì è detto delle altre cose come un omonimo e non ἀπὸ τύχης, ma ἀφ' ενός ο πρὸς ἓν, o, meglio, κατ' ἀναλογίαν. Questo passo sta verosimilmente alla base di molte delle future speculazioni dei Commentatori neoplatonici e confermerebbe la distinzione tra omonimi per caso e quelli per ragione, cioè quelli i cui nomi sono imposti ἀφ' ενός ο πρὸς ἓν. Questo passo dell'*Etica*, tuttavia, è tradizionalmente entrato in conflitto con lo studiatissimo Arist. *Meta.* Γ 2, 1003a33-34, dove Aristotele afferma che l'essere è detto in molti modi (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς), ma non come lo sono detti gli omonimi (οὐχ ὁμωνύμως) bensì in relazione a una sola natura (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν). La lettura di questi due passi sembra portare a una contraddizione di fondo: secondo *EN* l'essere detti πρὸς ἓν è una specie dell'essere detti omonimamente, mentre in *Meta.* l'essere che è detto πρὸς ἓν è quello detto in molti modi e non omonimamente.<sup>95</sup> Delle due l'una. Numerosi studiosi hanno cercato di mostrare, a partire da questo passo, che in realtà il λέγεσθαι πολλαχῶς non coincide con il λέγεσθαι ὁμωνύμως, come se le cose dette omonimamente fossero anche dette in molti modi, ma non viceversa, perché l'essere è detto in molti modi e non soltanto omonimamente.<sup>96</sup> Questa posizione che è apparsa essere dominante per alcuni decenni in realtà non mi convince, soprattutto per la difficoltà di spiegare il passo citato di *EN*. Per questo e altri motivi tale posizione è stata così ridimensionata da alcuni moderni interpreti, alla luce di una nuova concordanza fra i due passi del *corpus aristotelicum* che ristabilisce una forma di equivalenza fra il λέγεσθαι πολλαχῶς e il λέγεσθαι ὁμωνύμως. Il merito del superamento di questo *impasse* va in buona parte a Christopher Shields, il cui volume *Order in Multiplicity*, segna a mio avviso un punto di svolta nello studio dell'omonimia in Aristotele.<sup>97</sup> Egli mostra con l'ausilio di molteplici passaggi che Aristotele presuppone due tipi di omonimia, una che egli chiama *discrete* e un'altra che chiama *comprehensive*: nel primo caso (DH), il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è diversa in ogni sua parte, nel secondo, invece, (CH), il nome è comune ma la definizione corrispondente al nome non è diversa in ogni sua parte, «their definitions do not completely overlap».<sup>98</sup> L'ipotesi di Shields è argomentata nel corso del suo studio, ma nasce già da un'osservazione logicamente convincente. Affinché due enti siano omonimi devono avere nome comune e definizione diversa, ma non necessariamente diversa in ogni sua parte e un esempio di omonimia che propone Filopono, quello tra il topo di terra e il topo di mare (*In Cat.* 14,32-33), è perfettamente calzante in questo senso: entrambi gli animali sono detti topi e condividono il nome mentre la definizione è diversa, ma non del tutto, perché per entrambi possiamo dire che sono animali e, per di più, irrazionali. Lo studio di Shields proseguendo per questa strada giunge a dimostrare sapientemente il sottile senso di *Meta.* Γ 2, 1003a33-34:<sup>99</sup> Aristotele quando afferma che l'essere non è detto omonimamente rifiuta l'omonimia *discreta*, garantendo così una comunanza fra le categorie dell'essere e l'essere fondamentale per la sua costruzione teorica. La multivocalità dell'essere consisterebbe, dunque, in una omonimia *compreensiva* ed è significata in modo compiuta dall'espressione πρὸς ἓν e dagli esempi di ciò che è salutare (ὕγεινόν) in relazione alla salute, perché la preserva come la palestra, la produce come il cibo o ne è un sintomo come le urine.<sup>100</sup> Filopono giunge a una medesima posizione argomentando specificamente da logico e distinguendo due tipi di omonimi ἀφ' οὗ, come si è detto, quelli ἀφ' ενός e πρὸς ἓν, che instaurano un rapporto di paronimia con ciò da cui derivano, e quelli omonimi con ciò da cui derivano. Alla luce di queste parole e della

<sup>94</sup> Sulle applicazioni nella metafisica platonica dell'omonimia ἀφ' ενός e πρὸς ἓν non mi occupo; cfr. però Opsomer (2004).

<sup>95</sup> In accordo con questo passo sembrerebbe anche Arist. *Top.* II 3, 110b16-17 e *GCI* 6, 332b29-32.

<sup>96</sup> Cfr. Hintikka (1959) e Brakas (2011). *Contra* si veda che in generale λέγεσθαι πολλαχῶς è usato col significato di λέγεσθαι ὁμωνύμως.

<sup>97</sup> Shields (1999).

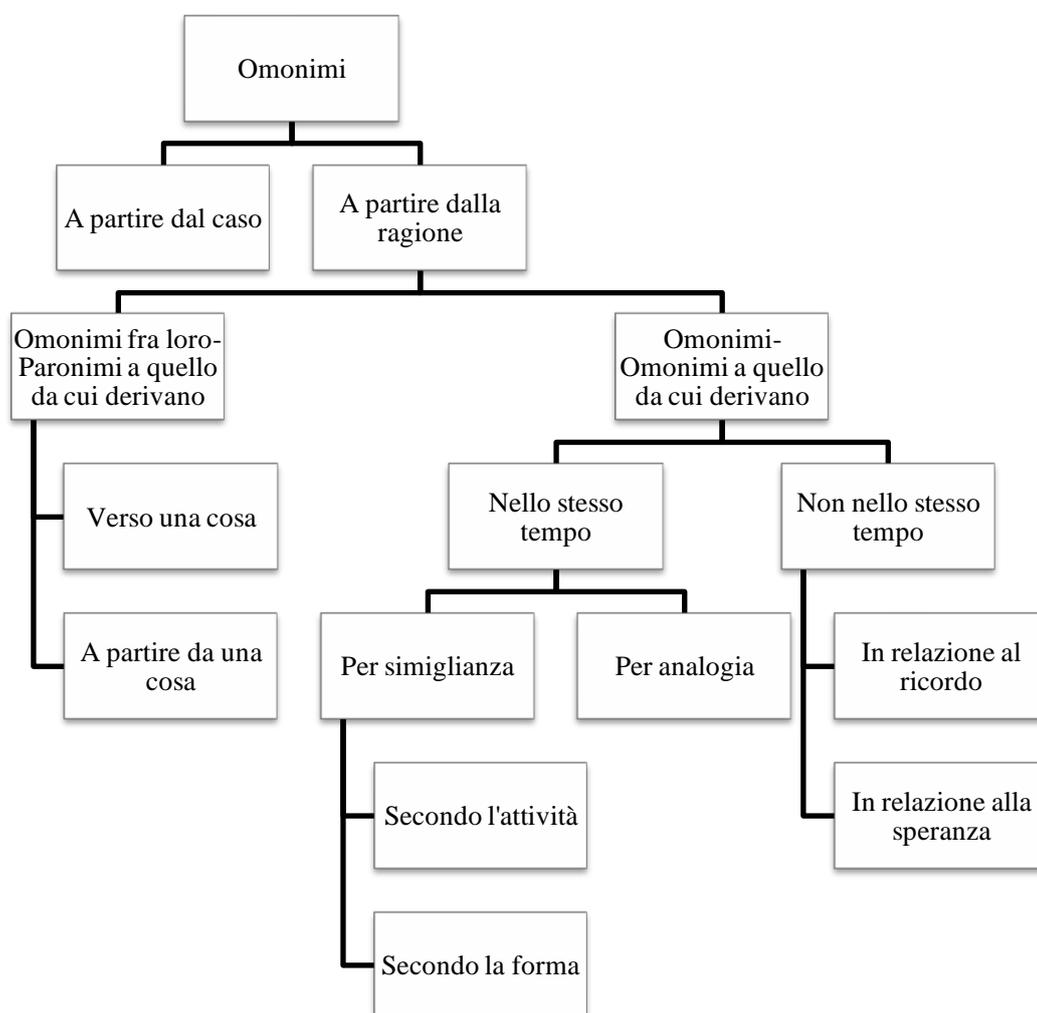
<sup>98</sup> Cfr. Shields (1999), p. 11.

<sup>99</sup> Cfr. Shields (1999), pp. 22-62.

<sup>100</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 160,9-17, dove il Nostro esplicitamente dice che alcune cose omonime hanno una definizione non del tutto diversa, anzi simile in relazione a qualcosa e che si differenziano fra loro per la maggiore o minore relazione con questa, nello specifico dell'esempio la salute.

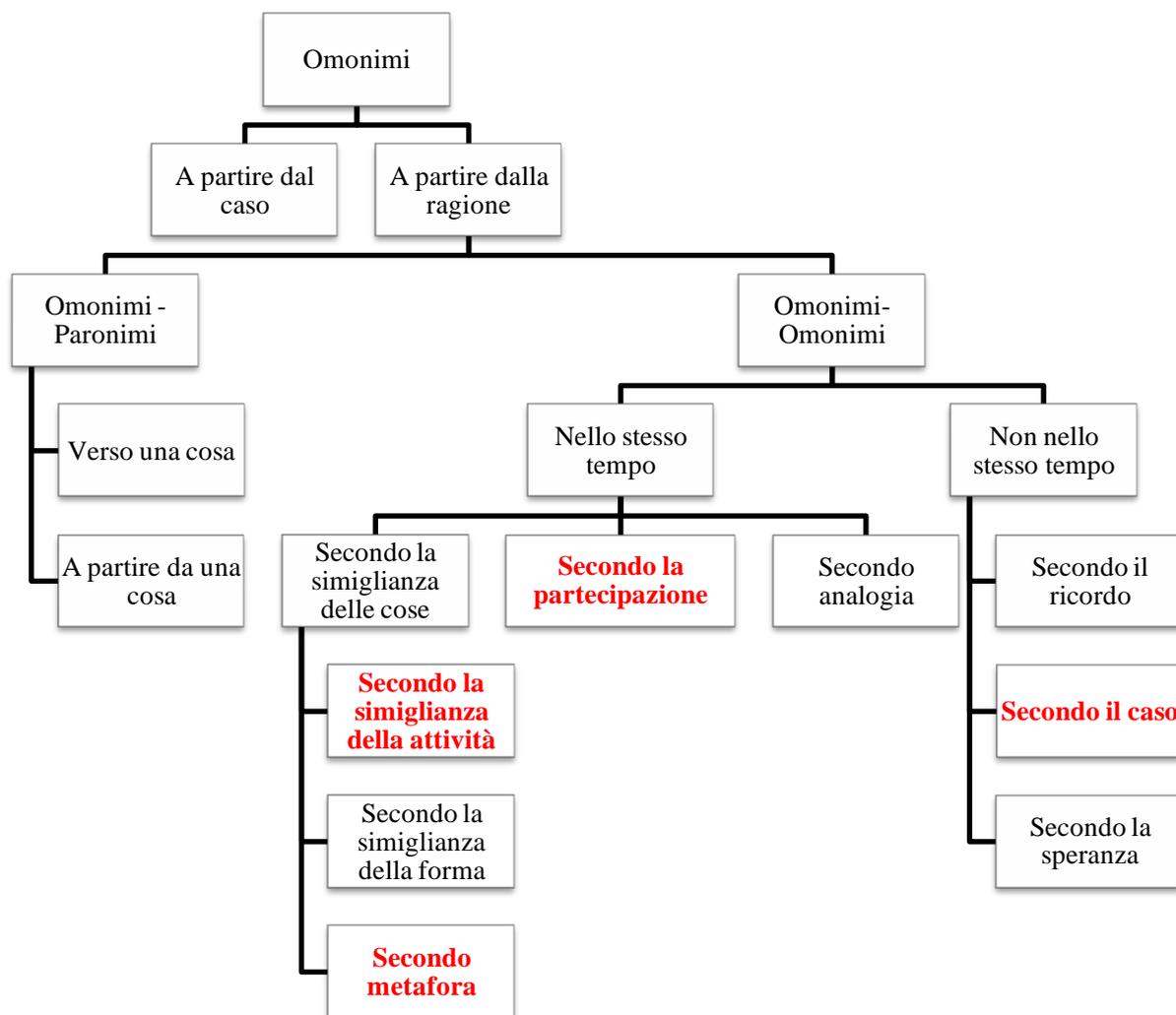
riflessione di Shields, è possibile così leggere *Meta.* Γ 2, 1003a33-34 in modo meno ambiguo: l'essere è detto in molti modi e in relazione a una natura, ma non omonimamente in senso discreto, cioè non assumendo solo il nome della natura in relazione alla quale è detto. La sostanza, la quantità e le altre categorie sono dette omonimamente essere, in relazione (πρός) all'essere, mantenendo il loro nome proprio, allo stesso modo in cui la palestra continua a essere chiamate palestra e il cibo continua a essere chiamato cibo nonostante che essi siano salutari in relazione alla salute. Le categorie dunque sono omonime fra loro e paronime con ciò da cui derivano, cioè il τὸ ὄν, motivo per cui sono tutte dette essere. L'operazione di Filopono è tecnicamente ineccepibile: egli, come gli altri Commentatori, ha il bisogno di includere definitivamente in modo chiaro i πολλαχῶς λεγόμενα tra gli omonimi per mantenere unitaria la proposta aristotelica.

In ultima istanza, prima di concludere questa breve e spero significativa dissertazione sugli omonimi e sulla loro divisione è bene verificare se gli altri Commentatori si comportano allo stesso modo e dove si trova l'originalità di Filopono.<sup>101</sup> Per agevolare la ri-comprensione di quanto abbiamo già detto sulla seconda e più completa διαίρεσις degli omonimi di Filopono mi servo di un semplice grafico (21,14-22,11):



<sup>101</sup> Cfr. Hadot (1990b), pp. 98-100 per degli schemi di confronto fra i Commentatori; manca tuttavia la seconda διαίρεσις filoponiana, che, nonostante la proposta di espunzione di Busse (p. 21), è più completa della prima, come cerco di mostrare.

Dal confronto con Filopono vanno immediatamente esclusi Porfirio (*In Cat.* 65,17-66,21), Simplicio (*In Cat.* 31,22-33,21) ed Elia (*In Cat.* 139,29-140,25), i quali pur menzionando gli omonimi ἀφ' ἐνός e πρὸς ἓν non si servono dello stratagemma visto con Filopono per individuarli, cioè non esplicitano il loro essere al limite fra omonimi e paronimi.<sup>102</sup> Di seguito vediamo un grafico che ho creato sulla διαίρεσις di Ammonio, che chiaramente è il principale interlocutore per osservare l'originalità del procedere filoponiano:<sup>103</sup>



<sup>102</sup> Con loro escludiamo anche Boezio (*In Cat.* PL 64, 166b-c), la cui *divisio* è molto più semplicistica di quella dei suoi colleghi di lingua greca e manchevole.

<sup>103</sup> Evidenziate si vedono le specie degli omonimi differenti rispetto a quelle viste in Filopono.

Ammonio (*In Cat.* 21,16-22,10) commette almeno due errori notevoli.<sup>104</sup> Il primo sta nel riportare degli omonimi *κατὰ τύχην* tra gli omonimi che non si trovano nello stesso tempo: alcuni enti sono omonimi in questo modo come quando si chiama un figlio Eutiche – dice il figlio di Ermia –. Appare evidente la mancata accuratezza di questa specie, perché a una prima lettura egli sembra quasi includere degli omonimi secondo il caso all'interno del genere degli omonimi che procedono dalla ragione e che seguono, quindi, criteri precisi nell'*impositio*. Volendo salvaguardare il metodo diairetico, possiamo scorgere un gioco di parole nel passo di Ammonio, ma anche una volta compresa questa dinamica (il figlio è chiamato Eutiche omonimamente alla *tyche*) risulta difficile comprendere perché questo modo dell'omonimia non è stato accorpato a quello *κατ' ἐλπίδα*, perché il figlio è chiamato Eutiche, “fortunato”, verosimilmente con la speranza che lo sia in tutta la sua vita. Messa però da parte questa imprecisione metodologica e, con questa, anche la scomparsa della simiglianza degli omonimi secondo l'attività di Filopono e la presenza degli omonimi secondo la partecipazione e secondo la simiglianza della cosa,<sup>105</sup> si evidenzia un errore teorico decisamente più grave. Ammonio individua, infatti, tra le specie degli omonimi che si trovano nello stesso tempo secondo la simiglianza delle cose gli omonimi secondo metafora. Porfirio (*In Cat.* 66,29-67,32) dedica proprio alcune battute al problema degli omonimi secondo metafora, che il suo interlocutore propone come nuova specie degli omonimi o sussume sotto quella degli omonimi secondo analogia. Porfirio risponde innanzitutto negando che metafora e analogia possano essere ricondotte l'una all'altra come nel passato aveva fatto Attico. In seguito fa notare che la definizione stessa di metafora non permette di considerare gli enti detti secondo metafora degli omonimi: «io dico, allora, che <gli enti sono detti> secondo metafora, quando una certa cosa ha un nome proprio, ma qualcuno si serve per quella <cosa> di un altro nome dotandolo di un nuovo significato e se ne serve come <nome> a disposizione per quella cosa (Porph. *In Cat.* 67,4-6)». Insomma, in modo convincente Porfirio spiega che quando c'è già un nome proprio per una cosa e si compie una forzatura attribuendo a questa cosa un nome altro al quale bisogna, per giunta, cambiare significato, non siamo di fronte ad omonimia. L'analogia, invece, è un tipo di omonimia, perché serve a imporre un nome a quelle cose che ne sono prive sfruttando il rapporto che queste instaurano con qualcos'altro: la parte che sorregge la tavola è chiamata «piede» analogicamente al piede che regge l'animale, perché non c'è un nome proprio per indicarla e, quindi, «piede» è un nome omonimo (cfr. anche Philop. *In Cat.* 17,1 ss.).<sup>106</sup> In effetti, tutta la proposta logica di Aristotele, a partire dagli *antepredicamenta*, ha lo scopo, dichiarato secondo i Commentatori, di studiare e indagare la realtà: in un progetto del genere la metafora non trova spazio, perché distorce la corrispondenza tra *ordo rerum* e *ordo sermonum* e per questo è bene che venga studiata solo dalle *technai* retoriche.<sup>107</sup> L'omonimia è più aderente alla realtà della metafora, perché nella prima non ci sono altri nomi se non quelli per natura e che sono comuni per significare le cose diverse con definizioni diverse: la metafora è, invece, un artificio. Semplicio che prende a piene mani dalla lettura porfiriana, infatti, non cade nell'errore di inserire la metafora tra i modi dell'omonimia, mentre Elia sembra prendere la parte peggiore di entrambe le tradizioni: l'assenza degli omonimi fra loro e paronimi rispetto a ciò da cui derivano della tradizione porfiriana e l'inclusione degli omonimi secondo metafora della tradizione ammoniana. Olimpiodoro (*In Cat.* 34,7-35,14), infine, in modo simile ad Ammonio, in effetti, costruisce una *διαίρεσις* non ineccepibile, che non segue le regole del metodo diairetico platonico che deve svilupparsi per mezzo dei contraddittori. Egli divide gli omonimi fra loro e omonimi a ciò da cui derivano in relazione alla triplicità del tempo, passato, presente e futuro, dando per scontata la validità

<sup>104</sup> Non capisco come Bäck (2008) a pagina 51 confrontando le divisioni di Ammonio e Filopono possa affermare intorno alla *διαίρεσις* filoponiana che «what we have here is basically Ammonius' scheme, a bit more disorganized with a few other distinctions already made appended perhaps in haste». Tutto il discorso di Bäck su Filopono sembra essere frutto di una lettura interpretativa inadeguata, come quando egli afferma che «Philoponus goes on to observe that the 'from something' and the 'relative to something' can be simultaneous or not»: questo non è vero, perché gli omonimi 'from something' (*ἀφ' ἐνός*) e 'relative to something' (*πρός ἐν*) sono tra gli omonimi fra loro e paronimi da ciò da cui derivano e non tra gli omonimi fra loro e a ciò da cui derivano, tra i quali si riscontra la distinzione in base alla contemporaneità o meno.

<sup>105</sup> Si noti, infatti, che queste due “specie” degli omonimi risultano per di più incomplete o almeno tali sembrano ad Adolf Busse, tanto che sente la necessità di integrare in 22,7-8 dal ms. *Parisinus* 1928 e dal *Vindobonensis*10 il riferimento agli omonimi secondo l'ἐνέγγεια che il ms. F (*Laurentianus* 71,3), sul quale fa abitualmente riferimento, omette.

<sup>106</sup> Diversamente se diciamo «piede della nave» stiamo utilizzando una metafora, perché «il piede della nave» ha già un nome ed è il timone. La differenza tra omonimia e metafora sta, a mio avviso, nell'essere secondo natura la prima e secondo la tecnica dell'uomo la seconda.

<sup>107</sup> Cfr. Arist. *APo.* II 13, 97b28-39 e *Poet.* 21, 15-17 Gallavotti (1457b6-9).

reale di questa divisione temporale, senza un sostrato teorico di fondo: sembra questa operazione una scelta quasi ad effetto, ma tecnicamente meno incisiva della divisione tra gli omonimi che si trovano nello stesso tempo e quelli che si trovano in tempi diversi che segue la regola della divisione fra contraddittori. La divisione di Olimpiodoro è, inoltre, manchevole dell'omonimia secondo la cosa o l'attività. Nel progetto di Olimpiodoro questa omonimia che troviamo in Ammonio e Filopono è sostituita dall'omonimia secondo la conoscenza della vita e il carattere dell'anima, per cui un allievo, ad esempio, è chiamato col nome del maestro per la simiglianza di quegli aspetti di cui si è detto a quelli del maestro. Olimpiodoro, però, così riduce lo spettro di questa simiglianza a soli aspetti positivi non corporei, legati all'ambiente scolastico: in quale sezione collocheremmo un figlio omonimo al padre perché come quest'ultimo ha compiuto grandi imprese militari combattendo contro i Germani e per questo è detto Germanico? Viceversa, il termine ἐνέργεια è più esteso e comprende il carattere e la conoscenza (Arist. *EN* IV 4, 1122b1-2). Infine, anche Olimpiodoro ammette l'omonimia secondo metafora, seguendo Ammonio nell'errore che abbiamo visto e che è sottolineato da Porfirio e Simplicio e che Filopono non commette. Filopono, allora, sembra l'unico Commentatore alessandrino capace di fare tesoro della convincente classificazione degli omonimi ἀφ' ἐνός e πρὸς ἓν in base ai rapporti di omonimia e paronimia fra loro e ciò da cui derivano, senza perdere di vista l'insegnamento porfiriano che risulta, in effetti, inattaccabile. In questa sua perfezione formale sta il suo grande merito e il valore del *Commentario*: per un lettore di oggi, a mio avviso, l'*In Categorias* filoponiano risulta così il *Commentario* che meglio segue le regole del metodo diairetico e che esprime la completezza delle posizioni corrette dei predecessori in una sintesi didatticamente efficace. È tempo di passare adesso, più brevemente, a sinonimi e paronimi.

### 3.2 Sui sinonimi e contro Nicostrato

Come si legge in Arist. *Cat.* 1, 1a6-8 sinonimi sono quegli enti il cui nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima. Spieghiamo queste parole servendoci dell'esempio filoponiano, interessante anche più di quello aristotelico che vede l'uomo e il bue sinonimi in quanto animali.<sup>108</sup> Filopono mostra che il verbo «alterante (ἀλλοιοῦν)» è sinonimo, perché è, come animale in relazione a uomo e bue, genere che comprende le specie di ciò che sbianca e di ciò che annerisce.<sup>109</sup> È evidente che questi due verbi hanno delle definizioni diverse oltre che dei nomi diversi per sé, ma in quanto specie di ciò che altera accolgono lo stesso nome (facilmente possiamo dire che ciò che sbianca o annerisce è ciò che altera) e la stessa definizione, visto che «chiamiamo ciò che altera ciò che ha in sé il principio del mutamento dell'altro, in quanto altro (τὸ ἀλλοιοῦν φραμεν ὅτι τὸ ἔχον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν μεταβλητικὴν ἄλλου, ἢ ἄλλο) – Philop. *In Cat.* 23,25-26». L'esempio che qui leggiamo è tutto filoponiano ed è forse testimone di una particolare attenzione per i temi fisici che non tutti gli altri Commentatori avevano. In poche righe Filopono non solo mostra ancora che sinonimo è il genere nei confronti delle specie, ma anche che la sinonimia si applica pure sugli accidenti, che è cosa di non poco conto. L'esempio aristotelico ha il difetto di riferirsi soltanto alla categoria della sostanza, dove tra l'altro vengono di solito sussunti tutti i generi e le specie che Aristotele menziona nelle *Categorie*. L'errore insidioso in cui potrebbe incorrere un lettore principiante è quello di adeguare il sistema genere-specie soltanto alla sostanza e non a tutte le categorie, anche quelle accidentali.<sup>110</sup> L'esempio di Filopono non ha, per di più, come oggetto categorie più vicine alla sostanza, come la quantità e la qualità, dalla quale solitamente si trae l'immagine del colore sinonimo di bianco e nero, ma dalla categoria dell'agire e del patire, mostrando così che la sinonimia riguarda anche i verbi, tra gli accidenti. Queste righe del *Commentario* sono, inoltre, particolarmente proficue per la testimonianza di una definizione di ciò che altera e, quindi, dell'alterazione nuova rispetto ad Aristotele, seppure modulata sulla definizione di potenza attiva in Arist. *Meta.* Θ 1, 1046a10-15, «principio del mutamento in altro o in quanto altro (ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο)» e da quella di alterazione in Arist. *Phys.* III 3, 202b25-26, «entelechia dell'alterabile in quanto alterabile (ἢ ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἐντελέχεια)».

<sup>108</sup> Filopono commenta intorno a questo esempio che ha come protagonista l'animale che Aristotele l'ha scelto appositamente per far vedere che l'animale può essere sinonimo così come prima, nell'esempio degli omonimi, era un omonimo. Cfr. Philop. *In Cat.* 23,30-24,3.

<sup>109</sup> È noto dagli esempi di *Cat.* 1 e 3 fino agli espliciti passi delle *Categorie* (Arist. *Cat.* 5, 3a33-b9) *Topici* (Arist. *Top.* I 5, 102a31b3 e II 2, 109b5-7) che la predicazione sinonima è quella sostanziale (ἐν τῷ τι ἔστι) che intercorre tra generi, differenze e specie e individui.

<sup>110</sup> Philop. *In Cat.* 23,21-23. Cfr. Simpl. 101,25-102,10; Olymp. *In Cat.* 68,1-11 ed Elias, *In Cat.* 174,29-33.

Una volta che conosciamo per bene cosa sono i sinonimi e cosa sono gli omonimi possiamo con cautela avvicinarci alla nota aporia di Nicostrato. Tutto ciò che sappiamo di Nicostrato, filosofo medioplatonico del II sec. d.C., «is his eristic attack on the *Categories*».<sup>111</sup> Simplicio<sup>112</sup> è il principale testimone delle sue critiche contro Aristotele, critiche che appaiono infondate e il più delle volte basate su un'interpretazione forzata, eristica appunto, della logica aristotelica. È proprio da Simplicio che ricaviamo gran parte delle informazioni sulla dottrina di Nicostrato che consisteva, per quanto ci è concesso sapere, soltanto di aporie e critiche ad Aristotele. L'aporia che tutti i Commentatori affrontano e della quale parleremo ora gli è ascritta in *Simpl. In Cat.* 30,16-31,3: «Nicostrato solleva una critica sugli omonimi e anche Attico l'ha esposta in modo più chiaro. Se, infatti, sono sinonime le cose delle quali il nome <è> comune e la definizione <è> comune, allora anche gli omonimi hanno il nome comune, perché sono chiamati 'omonimi', e la definizione dell'omonimo: infatti, per ciascun omonimo <è> vero dire che il solo nome <è> comune, mentre la definizione corrispondente al nome <è> diversa, <quindi> gli omonimi sono certamente sinonimi. E anche i sinonimi sono sinonimi: tutte le cose che hanno lo stesso nome sono, senza dubbio, sinonimi». In poche parole, l'aporia di Nicostrato costringeva il logico ad affermare che gli omonimi sono sinonimi, annullando di fatto tutta la metodica costruzione dell'*Organon* e minando tutta la filosofia di Aristotele. Filopono, pur non nominando Nicostrato *expressis verbis*, sente vivo l'ostacolo della sua aporia e perciò prima di confutarla con un argomento specifico si dedica a confutare il suo modo di argomentare, che condurrebbe a considerare gli omonimi dei sinonimi secondo molti punti di vista. La prima confutazione la leggiamo in *In Cat.* 19,6-20: Filopono giunge alla soluzione dell'aporia dalla lettura di *Arist. Cat.* 1a1, ove si legge che nel caso degli omonimi la definizione che deve essere diversa è quella corrispondente al nome. Infatti per ogni ente è possibile individuare molteplici definizioni secondo diverse prospettive. Filopono osserva che «Aiace» sia per un certo verso sinonimo e per un certo verso omonimo. È sinonimo, alla maniera di Nicostrato, quando si osserva la definizione degli Aiaci in relazione alla loro specie e sono detti entrambi essere animali razionali mortali e, quindi, uomini, mentre, in quanto Aiaci, sono legittimamente omonimi e null'altro, perché Aiace significa con lo stesso nome due persone diverse, cioè Aiace Telamonio e Aiace d'Oileo, il cui λόγος τῆς οὐσίας è diverso.<sup>113</sup> Un altro esempio di questo modo elenctico lo si trova nella seconda parte del discorso di Filopono intorno allo stesso lemma, in *In Cat.* 20,14-20,21: «Aiace» è un omonimo per il motivo detto, tuttavia se non cerchiamo la definizione corrispondente al nome, κατὰ τοῦνομα, che è quella aristotelica, ma quella in relazione alla φωνή, «Aiace» diventa un nome sinonimo, perché oltre al nome sarà comune anche la definizione della parola, cioè la descrizione del numero di sillabe, delle lettere e delle altre caratteristiche connesse all'aspetto materiale della parola stessa.<sup>114</sup> L'ὄνομα, allora, è cosa ben diversa dalla φωνή, giacché il primo è una φωνή σημαντική, una parola considerata nell'atto di significare una cosa concreta per tramite di un pensiero.<sup>115</sup> L'osservazione di Nicostrato non regge in un sistema solido come quello aristotelico, costruito sull'omologia tra parole, pensieri e cose. Da *In Cat.* 20,22 Filopono si rivolge direttamente a Nicostrato, senza nominarlo, e lo confuta del tutto con un argomento nuovo e originale. Nicostrato afferma che gli omonimi sono sinonimi perché condividono il nome e la definizione di omonimo: Filopono, forte di quanto già ha affermato sulla molteplicità della lettura che possiamo dare ai nomi, riconosce che in un certo senso Nicostrato ha ragione, perché gli omonimi in corrispondenza al loro nome sono omonimi, ma in quanto omonimi sono sinonimi. Con un esempio, Filopono mostra che «omonimo» è come un genere: «animale» si predica comunemente (κοινῶς) e singolarmente<sup>116</sup> di tutti gli individui sotto di lui, come Socrate, allo stesso modo «omonimo» si predica di tutti gli omonimi individui, come l'omonimo Aiace, che condividono il nome e la definizione corrispondente al nome (20,34-21,7). Gli omonimi individui, fra loro omonimi, infatti condivideranno la stessa definizione della loro specie, l'omonimo,

<sup>111</sup> Cfr. Dillon (1996), pp. 233-236, nello specifico p. 234.

<sup>112</sup> Cfr. *Simpl. In Cat.* 1,18-2,2.

<sup>113</sup> Sono infatti due personaggi ben distinti, in quanto a carattere e ad abilità militari, nei poemi omerici. Questo è un altro di quei casi che spinge a riflettere sulla giusta traduzione di λόγος τῆς οὐσίας, formula applicata anche agli enti individuali che, com'è noto, non sono definibili. Per questo il λόγος τῆς οὐσίας appare quasi più un discorso generico e una descrizione e non tecnicamente equiparabile alla definizione. Cfr. Irwin (1988), p. 324 e il mio commento alla traduzione in molteplici passi.

<sup>114</sup> Pare di scorgere in queste osservazioni nient'altro che la teoria della *suppositio*, ove si distingue una "lettura" materiale, semplice e personale dei nomi.

<sup>115</sup> Sulla φωνή cfr. Noriega-Olmos (2013), pp. 4-41.

<sup>116</sup> Il testo di Filopono (21,1-2) dice letteralmente «in modo proprio e incondizionato di ciascuno (ἰδίᾳ ἐκάστου καὶ ἀσχετῶς)», espressione che equivale a κατὰ μέρος, che Filopono impiega diffusamente per spiegare la predicazione dei sinonimi, concordemente, come in questo caso, con il lessico del κοινόν.

motivo per cui sono sinonimi. Siamo, però, ancora nel campo delle discussioni intorno alla φωνή e questo tipo di discorso non è quello genuino di Aristotele, né quello che interessa a Filopono. Anche in questa prospettiva infatti c'è un errore: Filopono furbescamente prima dà man forte al suo avversario e gli concede qualcosa, poi lo confuta totalmente, senza lasciare ulteriore adito alle sue teorie. Gli omonimi individui, infatti, pure in un albero di predicazione intorno alle φωναί, non condividono singolarmente e incondizionatamente la definizione di omonimo, perché gli omonimi sono detti omonimi soltanto in relazione ad altro. I sinonimi, infatti, sono tali per se stessi, come «Socrate» e «animale», individuo e genere, dove l'individuo partecipa singolarmente (κατὰ μέρος) e in modo incondizionato (ἀσχέτως) della definizione del genere, senza bisogno di relazionarsi ad altri individui, come il cavallo o Platone. Gli omonimi non possono comportarsi allo stesso modo, perché l'omonimo è un relativo: un ente omonimo accoglie la definizione di omonimo, solo per la presenza di un altro ente che condivide il suo stesso nome, senza avere la medesima definizione corrispondente al nome. Se sottraiamo uno di questi enti, allora l'altro non sarà omonimo: se non ci fosse stato Aiace d'Oileo, Aiace Telamónio non sarebbe stato omonimo. È chiaro per questo motivo che gli omonimi (gli Aiaci, ad esempio) in quanto omonimi non sono sinonimi, perché non hanno per sé la definizione di omonimo, ma questa definizione dipende dagli omonimi correlativi. Socrate è sinonimo di «animale», sia che esista il cavallo sia che non esista, perché egli accoglie la definizione di animale indipendentemente da quanti altri enti possano accoglierla, mentre Aiace in quanto omonimo è sinonimo di «omonimo», solo nella misura in cui esista un altro Aiace di cui essere omonimo. Insomma, l'aporia di Nicostrato è risolvibile mettendo l'avversario di fronte alla corretta interpretazione di *Cat.* 1 e della dottrina degli omonimi e dei sinonimi, ma Filopono, data la sua particolare predilezione per la dottrina dei relativi, come sarà chiaro in seguito, propone un argomento *de relativis* che scioglie l'aporia una volta per tutte, anche sull'ambiguo terreno dell'ipotesi di Nicostrato.

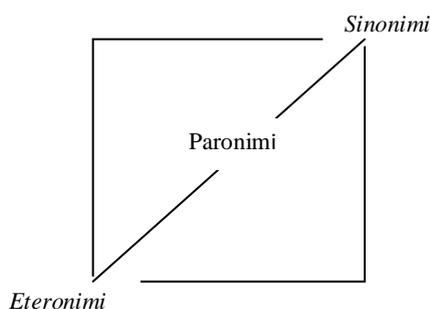
### 3.3 Lo statuto dei paronimi

Filopono, risolte tutte le questioni in sospeso intorno a omonimi e sinonimi, si dedica ai paronimi concludendo il commento degli *antepredicamenta*: paronimi sono gli enti che derivano il loro nome e la loro definizione da altro. Per meglio dire, quattro sono le condizioni necessarie affinché un ente sia paronimo a partire un altro e cioè la comunanza della cosa, la differenza della cosa, la comunanza del nome e la differenza dell'ultima sillaba del nome (24,27-25,14). In Aristotele leggiamo che a mutare dev'essere la πτώσις del nome paronimo, ma i Commentatori di fronte alla difficoltà di interpretare il concetto di πτώσις, che – si ricordi – muta notevolmente da Aristotele all'età tardoantica per la mediazione della dottrina stoica e della grammatica alessandrina e imperiale, intendono chiarire cosa significa e Filopono (25,19-20) spiega, appunto, che la differenza secondo la πτώσις significa il mutamento di forma nell'ultima sillaba (μετασχηματισμὸν τῆς τελευταίας συλλαβῆς).<sup>117</sup> I Commentatori, però, sentono l'esigenza anche di chiarire non solo le caratteristiche della paronimia ma anche in quale relazione i paronimi stiano nei confronti degli altri *antepredicamenta*, visto che dalla lettura di Aristotele quanto dallo studio che i Commentatori fanno anche su eteronimi e polionimi, non sembra emergere quale sia la posizione dei paronimi. Filopono ha la lucidità di dire, innanzitutto, che i paronimi sono un corpo estraneo ai quattro *antepredicamenta* di cui si è detto, perché quelli, come ho cercato di mostrare dal grafico che ho prodotto, costituiscono un quadrato di opposizione, in base alla comunanza o alla diversità del nome e della definizione, mentre i paronimi, lo abbiamo appena ricordato, non hanno mai né il nome né la definizione del tutto comuni o diversi. I paronimi, pertanto, non possono situarsi in nessuno dei lati del quadrato di opposizione. Alcuni, nota Filopono, hanno ritenuto giusto individuare la posizione dei paronimi fra gli *antepredicamenta* e li hanno situati tra i sinonimi e gli omonimi. Questa teoria, però, non sta in piedi e potremmo già dirlo noi lettori delle *Categorie* che abbiamo osservato l'estraneità dei paronimi dal quadrato di opposizione: se i paronimi fossero situati tra i sinonimi e gli omonimi allora giacerebbero su un lato, quello degli enti che hanno il nome comune quantomeno, e questo sappiamo che non è vero, perché i paronimi hanno il nome derivato da ciò di cui sono detti paronimi. Costoro che sostengono tale teoria sono verosimilmente i predecessori di Filopono, come Ammonio (*In Cat.* 23,25-24,12) che individua i paronimi in mezzo ai sinonimi e agli omonimi, per poi precisare che sono più vicini ai sinonimi, perché con questi ultimi hanno in comune sia la comunanza del nome sia quella della definizione.<sup>118</sup> Lo sforzo interpretativo di Ammonio appare encomiabile, ma il risultato è comunque evidentemente errato, perché parte da

<sup>117</sup> Cfr. Delamarre (1980).

<sup>118</sup> Cfr. anche Simpl. *In Cat.* 37,3-4.

presupposti non del tutto corretti. Infatti i paronimi richiedono la differenza nel nome, che è per di più la caratteristica peculiare dei paronimi *denominativa*, e né gli omonimi né i sinonimi posseggono questa caratteristica. Allora, Filopono, messo di fronte all'esigenza fortemente scolastica di trovare una posizione nel resto della teoria sugli *antepraedicamenta* anche per i paronimi, si impegna a trovare la loro giusta collocazione. I paronimi che hanno il nome in parte differente e la definizione in parte differente stanno così, per Filopono, tra i sinonimi, che hanno nome e definizione comune, e gli eteronimi che hanno sia nome che definizione diversi. Nel quadrato di opposizione degli *antepraedicamenta*, allora, i paronimi non staranno su nessuno dei lati, come si è detto, bensì si troveranno sulla diagonale che congiunge i contrari, cioè sinonimi ed eteronimi (24,23-26).



La posizione di Filopono appare nuova nel panorama dei Commentatori, perché la si ritrova soltanto in Olimpiodoro ed Elia<sup>119</sup> e, vista la vicinanza tra Filopono e Ammonio e dei rispettivi *In Categorias*, è legittimo pensare che Filopono abbia avuto un ruolo determinante nel correggere Ammonio e introdurre legittimandola questa diversa posizione.

<sup>119</sup> Cfr. Olymp. *In Cat.* 40,9-13 ed Elias, *In Cat.* 142,28-29.

*I fondamenti della dottrina delle Categorie: Arist. Cat. 2-3-4 (25,23-48,27)*

Una volta fornite alcune nozioni preliminari nel primo capitolo, Aristotele si impegna ad esporre direttamente la dottrina delle *Categorie*, gettandone le fondamenta metodologiche e strutturali. Sono questi tre capitoli (*Cat.* 2-3-4), a mio avviso, a costituire il nucleo di tutta la dottrina, forse più dei capitoli dedicati a discutere le singole categorie: qui, infatti, Aristotele fornisce i parametri necessari alla comprensione di tutto quanto dirà in seguito, dalla distinzione tra sostanze e accidenti e universali e particolari alla gerarchia di generi, specie e individui. Andiamo, però, con ordine, occupandoci delle cose dette senza connessione nel commento alle prime righe di *Cat.* 2 (1a16-19) e a *Cat.* 4.

*3.1. Delle cose che sono dette, alcune sono dette senza connessione...*

Aristotele inizia il secondo capitolo delle *Categorie*, il primo di fatto dedicato alla dottrina omonima col participio sostantivato «τῶν λεγομένων», mettendo notevolmente in crisi gli esegeti che vogliono salvaguardare i πράγματα come scopo dell'opera. Come ho avuto modo di dire, i Commentatori, da Porfirio in poi, hanno risolto il problema dello σκοπός spiegando che i λεγόμενα presuppongono i πράγματα e i νοήματα che fanno da *medium*, potendo così leggere senza ambiguità l'incipit di *Cat.* 2. Per Filopono impegnato, però, ora nella λέξις del testo aristotelico, lemma dopo lemma, quanto è stato detto prima non è più sufficiente: è necessario osservare i λεγόμενα dall'interno della dottrina del trattato, sciogliendo ogni aporia interpretativa una volta per tutte. Aristotele distingue le cose che si dicono in cose che sono dette secondo connessione e cose che sono dette senza connessione. Questa dizione è, però, equivoca, perché come dice Porfirio (*In Cat.* 71,3-14), la συμπλοκή, la connessione, tra le cose è detta in due modi: la connessione può essere tra due enti per mezzo di una congiunzione, come quando diciamo «Socrate e Platone», o tra due enti, quando uno inerisce accidentalmente nell'altro, come quando diciamo «Socrate cammina». La connessione di cui parla Aristotele è per Filopono il secondo tipo di connessione ed egli lo mostra chiaramente quando dice che la connessione si verifica quando le parole che significano sostanza sono congiunte a quelle che significano attività o passività,<sup>120</sup> cioè i predicati verbali, formando una proposizione (*Philop. In Cat.* 26,7-11). Da una parte troviamo le cose dette senza connessione, che Filopono chiama semplici, come «bue», «corre», «Socrate», dall'altra parte quelle stesse cose dette senza connessione fra loro connesse, come «Socrate corre», che Filopono chiama secondo connessione. La discussione che può sembrare oziosa è, invece, teoricamente rilevante, perché Aristotele con questa divisione ha ordinato le *Categorie* nell'*Organon* e indicato il loro scopo: come si legge in *Arist. Cat.* 4, oggetto dell'opera sono le parole semplici,<sup>121</sup> le quali, a differenza di quelle prese secondo connessione, non significano affermazione e negazione,<sup>122</sup> bensì significano cose concrete semplici per mezzo di pensieri semplici. Le *Categorie* sono, quindi, l'opera preliminare a tutte le altre, perché in questa non si danno i criteri per fornire giudizi di valore sulla verità o la falsità e proprio per questo è l'opera, tra quelle logiche, più spiccatamente a carattere ontologico, perché dell'essere si occupa, detto in molti modi ma in quanto tale, in quanto essere. Le *Categorie* studiano il τῆ, non significano se questo τῆ è o non è, ma che può essere sostanza, quantità, qualità, relativo, patire, agire, dove, quando, avere e giacere (*Int.* 3, 16b21-23). La grammatica diventa veicolo per una corretta interpretazione della logica, affinché sia superato il pregiudizio che vede nelle *Categorie* un'opera intorno alle parole. Filopono riesce a spiegare anche l'uso del verbo λέγειν nelle *Categorie* in relazione all'omologia fra parole, pensieri e cose, in modo sinteticamente efficace e impeccabile, così da conciliare il participio λεγομένων di *Arist. Cat.* 2, 1a16, da cui tutta questa discussione ha avuto inizio, con il genitivo ὄντων che leggiamo in 1a20. Filopono afferma, infatti, che «'È detto' si adatta sia alle parole che alle cose che ai pensieri: infatti anche le cose 'sono dette', ma in qualità di significati, e similmente i pensieri 'sono detti', ma in quanto espressi, e le parole 'sono dette' in quanto pronunciate – *In Cat.* 27,6-9». L'interpretazione corretta del verbo λέγειν nelle *Categorie* è fondamentale: le cose sono significate (σημαινόμενα), i pensieri espressi (ἐξαγγελλόμενα) e le parole pronunciate (προφερόμενα). Filopono prima (9,31) aveva usato il verbo

<sup>120</sup> Il riferimento corre alle diatesi dei verbi.

<sup>121</sup> Che significano cose semplici per mezzo di pensieri semplici.

<sup>122</sup> Cfr. *Arist. Cat.* 4, 2a4-10. Rimando il lettore alla lunga sezione dell'*In Categories* in cui Filopono discute delle parole semplici e composte, dei verbi nei modi definiti o indefiniti e delle cose dette secondo connessione.

ἐοικένεω per indicare quale fosse il rapporto tra le parole e i pensieri, ma ciò che l'Autore intende è lo stesso, i pensieri non hanno bisogno di essere significati dalle parole, bensì di essere resi comprensibili dagli altri, di essere comunicabili. In questo senso ἐξαγγέλλω, verbo tecnico già noto ad Aristotele nella *Poetica*, indica propriamente l'operazione di far fuoriuscire qualcosa di intimo e segreto, come lo sono i pensieri: secondo il *Liddell-Scott-Jones*, infatti, l'ἐξαγγελία è «secret information sent out» e l'ἐξάγγελος è l'informatore, «informer», chi porta fuori un'informazione. L'oggetto di studio della logica è così ciò che è detto, nei suoi molteplici significati.

### 3.2. Il soggetto

Aristotele come è noto si serve in *Cat. 2* di espressioni oscure per significare sostanza e accidente e universale e particolare, e cioè rispettivamente «ciò che non è in un soggetto», «ciò che è in un soggetto», «ciò che si predica di un soggetto» e «ciò che non si predica di un soggetto». In *Cat. 2* Aristotele mostra che dall'accoppiamento di queste quattro proprietà sono determinati quattro gruppi di enti, secondo le seguenti coppie: sostanza particolare, sostanza universale, accidente particolare e accidente universale. Notevole importanza ha la definizione di sostanza particolare come ciò che né è detto di un soggetto né si trova in un soggetto: sembra possibile dire, leggendo queste parole, che Aristotele identifica la sostanza particolare con il soggetto. Filopono, però, fa notare che Aristotele ha giustamente evitato di chiamare la sostanza «soggetto» e ne spiega i motivi. Innanzitutto non ogni sostanza è un soggetto (29,15-16): il soggetto, in quanto ὑποκειμένον, pare essere ciò che soggiace agli accidenti che in lui ineriscono, ma alcune sostanze sono prive di accidenti, perché non patiscono azioni esterne. Pensiamo alla sostanza divina, che menziona Filopono, la quale di certo non è affetta dagli accidenti, o anche all'anima che solo apparentemente è affetta dagli accidenti. Le ἕξεις e le διαθέσεις che l'anima accoglie, sebbene siano sussunte in un primo momento da Aristotele tra le qualità della prima specie (Arist. *Cat.* 8, 8b25-9a13), sono poi classificate come perfezioni o perdite dell'anima (Arist. *Phys.* VII 3, 246a10-b3) e non come alterazioni, cioè dei movimenti secondo la qualità: queste «affezioni» dell'anima sono più dei perfezionamenti secondo natura, come quando parliamo di completamento (τελείωμα) della casa e non di alterazione, perché, in questo caso, la casa, perfezionandosi, diviene massimamente ciò che è κατὰ φύσιν. Filopono preciserà in seguito, però, che per l'anima è possibile dire in qualche modo che accolga gli accidenti: quando è connessa ai corpi nella generazione, l'anima che accoglie la filosofia o una qualche scienza particolare le accoglie come accidenti (*In Cat.* 53,3-6). Pur volendo ammettere che l'anima possa essere un soggetto per gli accidenti, resta il fatto che le altre sostanze divine, che non si connettono con i corpi, cioè le sostanze intelligibili, non sono in grado di fare da soggetto per gli accidenti (*ibid.* 52,31-33): Aristotele, dunque, ha fatto bene a non chiamare la sostanza «soggetto», altrimenti non avrebbe incluso tutte le sostanze. Ancora, continua Filopono, c'è un secondo motivo (*ibid.* 29,19-30,24) per la presente definizione di sostanza particolare: Aristotele ha voluto dividere gli enti in base alla contraddizione, per cui dopo aver detto che l'accidente è in un soggetto ha dovuto definire la sostanza con il contraddittorio dell'accidente, «ciò che non è in un soggetto». Procedendo in questo modo, Aristotele avrebbe incluso tutti gli enti nella divisione, perché solo dividendo gli enti in base alla contraddizione non ne viene escluso nessuno. Le divisioni possono infatti essere infallibili (ἄφωκτοι) o fallibili (φωκταί) e infallibili sono solo quelle secondo la contraddizione alla quale niente può sfuggire. È chiaro che Filopono qui ragiona da platonico quando concede al metodo diairetico una tale validità scientifica: egli stesso infatti nota in seguito che «Platone celebra il metodo dialettico prodotto secondo la contraddizione, in quanto dice che nulla si può vantare di sfuggirgli». <sup>123</sup> Filopono si dilunga con alcuni esempi di divisione in base agli altri opposti e in tutti i casi è evidente che la divisione non è perfetta: secondo le qualità contrarie sono esclusi sia gli enti che non accolgono le qualità, di cui si è detto, sia gli enti che accolgono qualità intermedie (*ibid.* 29,33-30,4); dividere secondo i relativi è assurdo (*ibid.* 30,6-8); neanche la divisione secondo *habitus* e privazione è infallibile, perché questa opposizione è detta soltanto degli enti che sono atti per natura a riceverli, per cui di un neonato ancora privo di denti non si può dire né che ha un *habitus* né che ha una privazione (*ibid.* 30,8-12). A queste osservazioni che muove Filopono potremmo rispondere, però, che Aristotele qui non parla di soggetto in senso fisico, di sostrato del mutamento, bensì di soggetto in senso logico, soggetto delle proposizioni. In questo modo includeremo anche le sostanze divine senza problema, che possono fare da soggetto in proposizioni con

<sup>123</sup> Cfr. almeno Plato, *Sph.* 235b8-c6 e *Sph.* 253c-e e 258d ss; *Plt.* 258b-267a.

predicazione sostanziale. Tuttavia, Filopono propone anche un terzo motivo per cui Aristotele non ha identificato del tutto la sostanza con il soggetto e che chiarisce nello specifico l'ambiguità intorno al soggetto logico che abbiamo sollevato. Il significato del termine «soggetto» è duplice (30,25-31,26): soggetto è ciò che soggiace agli accidenti come sostrato per la loro esistenza, ma è anche soggetto ciò che soggiace all'universale come *subiectum logicum* per consentirne la predicazione. Se delle difficoltà di intendere la sostanza come sostrato si è detto, Filopono ora mostra che è ambiguo anche dire che la sostanza è *subiectum logicum*, perché l'universale si predica come di un soggetto del particolare e il particolare non è solo sostanza ma anche accidente (*ibid.* 30,32-31,4). Il colore bianco che si trova in una pietra è, in effetti, soggetto secondo la predicazione del bianco e poi del colore in senso assoluto: possiamo anche dire «il bianco è un colore», facendo così dell'accidente «bianco» il soggetto di una proposizione secondo la predicazione e sostanziale, dove «colore» dice il τί ἐστὶ del bianco. La sostanza è, allora, inevitabilmente individuata per mezzo di questa negazione come ciò che non è in un soggetto, mentre ogni particolare, anche accidentale, è soggetto secondo la predicazione: se ne deduce, allora, che la sostanza particolare è l'unica sostanza che fa da soggetto logico e da sostrato agli accidenti senza essere mai predicato di un altro soggetto.<sup>124</sup>

Filopono conclude questo fitto discorso notando l'acribia che ha contraddistinto Aristotele nella costruzione delle formule con cui ha individuato la sostanza e gli altri enti (*ibid.* 31,15-17). Aristotele ha sapientemente usato il verbo λέγειν per distinguere universali e particolari secondo la predicazione, nella formula «è detto di un soggetto», mentre si è servito del verbo εἶναι per distinguere sostanze e accidenti secondo l'esistenza, nella formula «è in un soggetto».

### 3.3 L'accidente

Una lunga parte dei Commentari alle *Categorie* è giustamente dedicata alla descrizione generica<sup>125</sup> che Aristotele dà dell'accidente in *Cat.* 2, 1a24-25: «chiamo 'in un soggetto' ciò che esistendo in qualcosa non come parte è impossibile che esista separato da ciò in cui è». Filopono dedica all'indagine di questa descrizione quasi quattordici pagine (31,27-36,13) a cui va aggiunto un lungo discorso sull'aporia del profumo della mela testimoniato dal ms. *Marcianus* 217 e che Busse mette, verosimilmente in modo giusto, soltanto in apparato, escludendolo dal corpo del testo, perché forse un'interpolazione dal *Commentario* alle *Categorie* di Elia.<sup>126</sup>

Tradizionalmente i Commentatori iniziano questa discussione sull'accidente che «è in qualcosa» spiegando, con l'ausilio di Arist. *Phys.* IV 3, 210a14-24, i diversi modi dell'essere in qualcosa. Il passo aristotelico citato aveva l'obiettivo di chiarire in che modo un corpo si trova nel proprio luogo e, per farlo, mostrava tutti i modi in cui è l'essere detto in qualcosa (ἐν τινι), all'insegna della completezza quasi manualistica che contraddistingue molti *loci* del *corpus aristotelicum* e che sembra ricordare il procedimento di *Meta.* Δ. Aristotele, dunque, dice in *Phys.* IV che l'essere è in qualcosa come:

1. la parte in un intero;
2. l'intero nelle parti;
3. la specie nel genere;
4. il genere nelle specie e, in generale, come la parte della specie nella definizione della specie;
5. la forma nella materia;
6. le faccende dei Greci nelle mani del re e, in generale, nel primo motore;

<sup>124</sup> Cfr. Bonitz (1870), 798a24-29 e Kohl (2008).

<sup>125</sup> Non una definizione, perché dell'accidente è impossibile darla, ma una descrizione generica, ὑπογραφή.

<sup>126</sup> Pur trovandomi in linea generale d'accordo con Busse, ritengo che il discorso vada letto, anche perché lo stesso tema è affrontato anche da Olimpiodoro nel suo *In Cat.* e quindi nulla vieta che anche Filopono abbia scritto di proprio pugno una versione delle critiche contro l'aporia del profumo della mela, magari poi riprese da Elia. Sui motivi per cui la decisione di Busse è convincente si è detto già *supra* quando abbiamo descritto le caratteristiche del *Marc.* 217.

7. nel bene e, in generale, nel fine;
8. nel contenitore e, in generale, nel luogo.

I Commentatori, da Porfirio in poi (*In Cat.* 77,18-,78,21), riproporranno questa molteplicità di significati, modificandoli a tratti. Nello specifico essi aumentano il numero dei modi dell'essere in qualcosa: Porfirio distingue il senso dell'essere in qualcosa come in un contenitore dall'essere in qualcosa come in un luogo; dopo le critiche rivolte da Dexippo a Porfirio, i Commentatori aggiungeranno a quelli porfiriani altri due sensi, quello dell'essere in qualcosa come nel tempo e quello, tratto dalle *Categorie*, dell'essere in qualcosa come in un soggetto, le cui caratteristiche, il non essere come parte e il non esistere  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ , sono esplicitamente mostrate da Aristotele in *Cat.* 2;<sup>127</sup> Simplicio (*In Cat.* 46,5-47,28), infine, diversamente dagli allievi di Ammonio porta i modi dell'essere in qualcosa a dodici, distinguendo il sesto modo della *Fisica* in due, da una parte, l'essere in qualcosa come nel motore e, dall'altra parte, l'essere in qualcosa come in chi comanda. I modi dell'essere in qualcosa per Filopono sono, dunque, i seguenti:

1. come parte nell'intero;
2. come intero nelle parti;
3. come specie nel genere;
4. come genere nella specie;
5. come nel tempo;
6. come nel luogo;
7. come in un contenitore;
8. come la forma nella materia;
9. come le cose che devono essere comandate in chi comanda;
10. come nel fine;
11. come nel soggetto, come l'accidente nella sostanza.

Filopono discute gli undici modi con molti esempi per poi individuare, infine, il modo dell'essere in qualcosa di cui Aristotele parla nelle *Categorie* nell'unidicesimo. Aristotele ha, infatti, trattato l'essere in qualcosa ( $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\upsilon\iota$ ) come un genere al quale vanno aggiunte le differenze distintive per individuarne le diverse specie e nel caso dell'essere in qualcosa come nel soggetto delle *Categorie* egli ha aggiunto le differenze «non come parte» e «è impossibile che esista separato da ciò in cui è» (*In Cat.* 32,4-6). Filopono, allora, passa in rassegna i modi dell'essere in qualcosa che più facilmente possono essere confusi con quello dell'accidente nella sostanza e che possono dare adito ad aporie contro Aristotele, spiegando che la descrizione fornita da quest'ultimo è, invece, corretta.

Secondo Filopono (32,27-33,5) Aristotele ha precisato che l'accidente è in qualcosa «esistendo in qualcosa non come parte» per distinguere il modo dell'essere in qualcosa dell'accidente da quello della parte nell'intero e della specie nel genere, perché sembra sia la parte che la specie non esistano separatamente dall'intero e dal genere, rispettivamente. È certo, però, che sia la parte che la specie siano in qualcosa «come parti». Dicendo, invece, che «è impossibile che esista separato da ciò in cui è», Aristotele avrebbe distinto questo modo dell'essere in qualcosa dagli altri otto. Filopono allora distingue alcune aporie sollevate contro questa descrizione di accidente, che secondo alcuni sarebbe errata per eccesso, perché include modi dell'essere in qualcosa diversi da quello dell'accidente, mentre secondo altri sarebbe errata per difetto, perché esclude alcuni accidenti.

La prima obiezione per eccesso è legata ai modi 5 e 6 e riguarda i corpi che si trovano nel tempo e nel luogo: il  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ , infatti, non è una parte né del tempo né del luogo, né può esistere al di fuori del tempo e del luogo (33,8-12). Questa aporia è, a dir poco, assurda, tant'è che Filopono la confuta in più punti e con una certa veemenza: il corpo è, innanzitutto, una sostanza e come tale non dipende la sua esistenza dal tempo o dal luogo, per cui non possiamo dire che il corpo è impossibile che esista separato dal tempo o dal luogo. Leggendo la *Fisica*,<sup>128</sup> notiamo infatti che luogo e tempo dipendono dall'esistenza dei corpi, secondo una concatenazione per cui dal corpo dipende il luogo, in quanto ne è il contenitore, dal luogo il movimento, che avviene primariamente secondo il luogo, e da quest'ultimo il tempo, che è misura del movimento: è massimamente irragionevole credere, allora, che un accidente sia

<sup>127</sup> Cfr. Dex. *In Cat.* 22,26-25,21. Come spesso accade l'allievo di Giamblico è illuminante nelle sue critiche alla tradizione dei predecessori in rapporto allo studio di Aristotele.

<sup>128</sup> Cfr. Arist. *Phys.* IV 11, 219a10-13.

indispensabile per l'esistenza della sostanza da cui dipende. Ancora, non è necessario che un corpo sia in un luogo, perché il luogo è la superficie che contiene un corpo e nel caso del cosmo, che racchiude tutto, il luogo è la superficie della sfera delle stelle fisse, che Aristotele chiama ἔσχατη τοῦ παντός περιφορά (Cael. I 9, 278b9-279a2), all'infuori della quale non c'è nulla. Di conseguenza la sfera delle stelle fisse non è in un luogo, né in un tempo. Filopono osserva, quindi, che non tutte le sostanze sono in un luogo e tale acuta osservazione potrebbe essere ampliata, all'insegna anche di altri riferimenti interni all'*In Categorias*. Pensiamo alle sostanze divine che non ammettono alterazione e in generale movimento, come potrebbero trovarsi in un luogo? L'anima, ad esempio, sarebbe in un luogo se fosse in movimento ma, come Aristotele ha mostrato (DA I 3, 406a12-407b26) che supporre il movimento dell'anima vuol dire ridurla a una sostanza corporea.

Seconda aporia: la descrizione di accidente data da Aristotele comprende anche il modo dell'essere in qualcosa come l'intero nelle parti (*In Cat.* 33,32-34,7). Filopono dapprima concede ai sostenitori di questa aporia di avere ragione, perché è vero che l'intero sta nelle parti né come parte né in modo da poter esistere separato dalle parti che lo compongono. Tuttavia, questi commettono un errore ancora più grave, perché banale: l'intero nelle parti non può essere «in qualcosa (ἐν τινι)», tutt'al più esso sarà «in alcune cose (ἐν τισιν)». L'osservazione di Filopono non è peregrina o meramente formale: «essere in alcune cose» infatti sembra significare più che altro il fatto di essere composto da molte cose, come appunto accade per l'intero che è composto da un insieme ordinato di parti. L'intero, infatti, è secondo Aristotele «ciò del quale non manca nessuna parte dalla <composizione> delle quali è detto intero per natura»: l'intero è una unità risultato della composizione di parti, motivo per cui non potremmo in alcun modo dire che l'intero sia in una parte, perché così anche l'intero sarebbe una parte.<sup>129</sup> Il modo dell'intero nelle parti andrebbe perciò escluso dai modi dell'essere in qualcosa, se non fosse che Filopono per difendere anche l'*auctoritas* aristotelica subito precisa che anche l'intero è in qualcosa se intendiamo «essere in qualcosa» col significato di «non essere in grado di sussistere di per sé», cioè di avere bisogno di altro che faccio da sostrato della propria esistenza. Quest'ultima proposta di Filopono è, però, a mio avviso più dannosa che risolutiva, perché ci si rende subito conto che non si può estendere il significato di «essere in qualcosa» come τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑσθ' ἔχειν a tutti gli altri modi dell'essere in qualcosa, che altrimenti verrebbero snaturati. Pensiamo ai modi dell'essere in qualcosa come corpo nel tempo o nel luogo: si è mostrato che il corpo è capace di sussistere fuori da tempo e luogo e che anzi questi ultimi sono accidentali al corpo e abbisognano di lui. La riflessione di Filopono in questo senso si collega anche a quella dell'essere in qualcosa come genere nella specie, intorno al quale modo Filopono non ha registrato alcuna aporia, ma che secondo il senso dell'essere in qualcosa appena individuato meriterebbe di essere del tutto escluso dai modi dell'essere ἐν τινι. Di certo il genere non ha bisogno delle specie per sussistere, tanto che Filopono stesso dice (32,16-17) che il genere ha una sostanza priva di parti, ἐξηρημένη, che trascende quella delle specie, da cui non dipende: ad esempio il genere animale esiste a prescindere dalla specie uomo o da quella bue, ché se non esistesse il bue l'animale continuerebbe ad esistere nell'uomo. La lettura di Filopono che salvaguarda l'Aristotele fisico scopre il fianco alle critiche della logica, perché se in alcuni casi l'essere in qualcosa significa «non essere in grado di sussistere di per sé» vuol dire che l'essere ἐν τινι non è univoco. Filopono mostra un'attenzione unica per le aporie contro la descrizione dell'accidente nelle *Categorie* come ciò che è ἐν τινι e così ha sviluppato una particolare sensibilità ermeneutica che gli permette di smontare, in parte, la sistematizzazione dei modi dell'essere in qualcosa. Individuando, infatti, un significato altro per questa espressione, egli mostra di fatto che l'ἐν τινι è una voce omonima, spezzando l'analogia con il sistema predicativo sinonimo, dove il genere è l'ἐν τινι e le differenze specifiche sono aggiunte a individuare le diverse specie.<sup>130</sup>

Torniamo, però, alle nostre aporie. Alcuni credono che anche il modo in cui la forma è nella materia sia incluso nella descrizione aristotelica (34,7-35,9): la forma, infatti, non può essere separata dalla materia, né è una parte della materia, bensì è parte del sinolo di forma e materia. Anche della mano diciamo, però, che non è parte del resto del corpo, ma dell'intero dato dal resto del corpo più la mano: subito Filopono con questa osservazione mette alle strette i critici, perché la forma che è nella materia sembra stare in qualcosa come la parte nell'intero, modo dell'essere in qualcosa escluso quando Aristotele dice «non come parte» (34,11-12). Questa risposta filoponiana è certamente elementare e non

<sup>129</sup> Cfr. il dettagliato passo a riguardo, Arist. *Meta.* Δ 26, 1023b26-36. Cfr. anche Porph. *Isag.* 8,2-3, sull'essere dell'intero in altro.

<sup>130</sup> Philop. *In Cat.* 32,4-6. Cfr. anche Olymp. *In Cat.* 47,21-28.

teoricamente rilevante, ma si pone sullo stesso livello dell'aporia, confutandola sul suo campo, che è quello dell'equivoco logico-linguistico. È bene, però, mostrare anche da un punto di vista teoretico che la forma sta alla materia in modo nettamente diverso da come l'accidente sta al soggetto. Una seconda soluzione di Filopono per l'aporia sta nel far notare che mentre forma e materia costituiscono un sinolo che è corrotto una volta che viene sottratta la materia e cioè che la forma è complementare alla materia e indispensabile per la generazione del loro sinolo, l'accidente può essere sottratto dal soggetto in cui si trova, senza che vi siano conseguenze per il soggetto, che continua a permanere. Il motivo è che mentre l'accidente è nel soggetto, ma può anche non esservi, la forma è il soggetto ed è inscindibilmente legata alla materia, pena la corruzione del soggetto. Sulla seconda soluzione, quella teoretica, di questa aporia Filopono spende poche parole (*In Cat.* 34,12-15), verosimilmente perché molto già si era detto a riguardo, in particolare in Amm. *In Cat.* 27,9-29,4: questa aporia è infatti quella in cui era caduto Porfirio che aveva identificato questi due modi dell'essere in qualcosa ritenendo che l'accidente fosse nel soggetto come la forma nella materia. Ammonio spiega che Porfirio ha confuso ὄλη e ὑποκείμενον che non sono la stessa cosa, perché ὑποκείμενον è per Aristotele nelle *Categorie* il soggetto logico e fisico, il sinolo di forma e materia, insomma la sostanza prima individua che accoglie o meno gli accidenti.<sup>131</sup> Secondo la testimonianza di Simplicio,<sup>132</sup> la correzione del pensiero di Porfirio si deve a Giamblico,<sup>133</sup> il quale in un primo momento sembrava d'accordo con Porfirio, a causa di una lettura equivoca della *Fisica* di Aristotele, e in seguito distinse l'essere in qualcosa dell'accidente nel soggetto da quello della forma nella materia. La posizione di Filopono è quella di Giamblico e di Ammonio, che ormai sembra essere divenuta ufficiale nelle scuole neoplatoniche tardoantiche. Egli non espone espressamente gli stessi argomenti dei predecessori, tuttavia, se ne serve per la terza soluzione dell'aporia, che è una soluzione legata alle esigenze della didattica, motivo per cui mi sembra abbastanza vicina anche alle esigenze di Aristotele. Filopono (34,16 ss.) ritiene che Aristotele segua nella composizione dei suoi trattati e nelle sue lezioni delle regole di convenienza didattica, per cui non ha la necessità di spiegare nei dettagli ogni dottrina se questi dettagli non sono funzionali al suo discorso. Nelle *Categorie* egli si occupa, come ben dice il Commentatore, degli enti non nel modo in cui sono ma nel modo in cui appaiono ai più e proprio per questo ha ordinato come prima la sostanza individua e sensibile e come seconda la specie e il genere, perché è più nota e vicina ai più la sostanza sensibile. Anche i geometri, insiste Filopono, quando danno la definizione di punto, come ciò di cui non c'è alcuna parte, non si curano di dire anche che questa definizione è valida pure per l'istante e l'unità, perché non rientra nell'oggetto della loro disciplina.<sup>134</sup> L'oggetto delle *Categorie* sono gli ὄντα così come appaiono ai più e per questo motivo Aristotele non ha avuto bisogno di introdurre l'essere in qualcosa come la forma nella materia e di distinguerlo da quello dell'accidente nel soggetto: nelle *Categorie* lo ὑποκείμενον è il soggetto, la sostanza composta e sensibile. Diversamente, in *Phys.* IV 3, Aristotele si sta occupando dei processi del divenire naturale e qui lo ὑποκείμενον è, invece, il sostrato naturale, la materia che soggiace alle forme.<sup>135</sup> Filopono, quindi, recupera la soluzione di Ammonio e già di Giamblico che si fonda sul duplice significato di ὑποκείμενον declinandola all'interno di un'osservazione sulla tecnica didattica di Aristotele. Le tre soluzioni dell'aporia, dunque, si collocano su piani esegetici diversi, così da non lasciare adito di pensare che l'essere della forma nella materia sia identico all'essere dell'accidente nel soggetto.

È allora il momento per Filopono (*In Cat.* 35,10-36,12) di volgersi contro coloro i quali sostengono che la descrizione data dell'accidente sia errata per difetto, perché – dicono – non include tutti gli accidenti, ma solo quelli inseparabili: in effetti Aristotele dice che l'accidente è impossibile che sia separato da ciò in cui è, ma è evidente che per gli accidenti separabili è necessario, non solo possibile, che questi siano separati da ciò in cui sono. Filopono, come spesso abbiamo visto, non si accontenta di risolvere l'aporia in un solo modo, ma circonda il “nemico” da più fronti, quello logico-linguistico e quello teoretico, per impedire qualsiasi ritorno di quell'aporia. Egli risolve l'aporia semplicemente leggendo il testo di Aristotele. Innanzitutto Aristotele ha detto che l'accidente è

<sup>131</sup> Alle origini di questa “confusione” potrebbe esserci il sostrato ancora fresco e vivo del pensiero plotiniano, che teorizzava un rifiuto della realtà sensibile e materiale e dello studio dei sinoli. Per Porfirio non c'era quindi nessuna difficoltà nel dire che la materia era ricettacolo di forme indifferentemente sia sostanziali che accidentali: cfr. de Haas (1997), pp. 204-210.

<sup>132</sup> *In Cat.* 46,15-16 e 47,5-7.

<sup>133</sup> Cfr. Dex. *In Cat.* 23,1-24,18, intorno al duplice significato di ὑποκείμενον, quello secondo gli Stoici e quello secondo gli Antichi.

<sup>134</sup> Philop. *In Cat.* 34,31-35,3.

<sup>135</sup> Cfr. Arist. *Meta.* E 1, 1026a13-15.

impossibile che sia separato dal soggetto, usando l'espressione χωρὶς εἶναι. Questa espressione che noi traduciamo agevolmente con «essere separato» è ben diversa da χωρισθῆναι, che apparentemente tradurremmo allo stesso modo, «essere separato»: il secondo verbo significa l'essere sottoposto all'atto di separazione, mentre χωρὶς εἶναι significa χωρὶς ὑπάρξαι καὶ συστῆναι (35,14-15), cioè esistere, possedere una propria sostanzialità separato dal soggetto. È manifesto che se Aristotele avesse utilizzato χωρισθῆναι allora avrebbe autorizzato i suoi detrattori a criticare la descrizione data dell'accidente, perché alcuni accidenti possono essere separati, tolti via, dal soggetto in cui si trovano, ma nessuno di questi accidenti ha, però, una sostanzialità indipendente dal soggetto. L'espressione aristotelica significa proprio l'incapacità degli accidenti di esistere per sé e così li include tutti.<sup>136</sup> La seconda soluzione che procede dal testo risolve, però, anche una nuova aporia che è generata da quella già menzionata, aporia che diverrà notissima nella tradizione dei *Commentari* come “aporia del profumo della mela” (*In Cat.* 35,16-36,3):<sup>137</sup> Aristotele ha detto che è impossibile che l'accidente esista separato da ciò in cui è, eppure accade che alcuni accidenti esistano senza il loro soggetto, come il profumo della mela che giunge fino a chi odora nelle vicinanze, separandosi, perciò, dal soggetto ed esistendo nonostante questa separazione. Questa aporia appare essere ancora più insidiosa, Filopono, tuttavia, dice immediatamente che questa aporia non è pericolosa, tant'è che possiamo risolverla in ben due modi. Aristotele ha detto che l'accidente non può esistere separato da ciò in cui è e questo continua ad essere vero anche nel caso del profumo, che separatosi dalla mela passa nell'aria e rimane comunque inseparabile da ciò in cui è. Il soggetto dell'accidente, infatti, può mutare, ma l'accidente resta in ogni caso legato indissolubilmente a un soggetto, in cui inerire: questa è la prima soluzione.<sup>138</sup> La seconda è legata a una teoria ben precisa della conoscenza sensibile, spiccatamente platonica, cioè quella degli effluvi. Filopono dice, infatti, che si ha sensazione dei profumi per tramite delle piccole particelle di mela che si staccano dalla mela (gli effluvi, appunto) e che giungono a contatto con gli organi di senso. Filopono a dimostrazione di questa teoria fa notare come spesso per proteggersi da un cattivo odore ci ripariamo con un mantello, il quale serve da schermo contro queste particelle del cattivo odore che non riescono a passare attraverso i pori del mantello. La teoria dell'emanazione degli effluvi, ἀπόρροια, è senza dubbio platonica. In un'ampia sezione del *Timeo* Platone spiega le sensazioni come contatti fra corpi che generano di volta in volta sensazioni comuni o proprie a ogni organo sensorio, piacevoli o dolorose. In *Tim.* 66d1-67a6, Platone spiega, appunto, il meccanismo dell'olfatto: si odora quando delle particelle giungono nelle vene addette agli odori (αἱ περὶ ταῦτα φλέβες). Queste particelle però non devono essere troppo sottili, come quelle del fuoco o dell'aria, né troppo spesse, come quelle dell'acqua e della terra: infatti, gli elementi presi per sé non hanno odore, ma solo gli elementi che si trovano in stati medi, le cui particelle non sono né troppo sottili né troppo spesse, possono essere odorati.<sup>139</sup> Filopono, dunque, risolve quante più possibili aporie sulla descrizione dell'accidente di *Cat.* 2, spesso con dovizia di dettagli e con molte soluzioni alla mano, con originalità ma anche in continuità con la tradizione da Giamblico in poi.<sup>140</sup> Mi sembra giusto dire, però, che Olimpiodoro ed Elia mostrano particolare interesse per l'aporia del profumo di mela che dà loro l'occasione di studiare le varie posizioni dei filosofi del passato intorno

<sup>136</sup> Cfr. Porph. *In Cat.* 78,15-21; Dex. *In Cat.* 25,8-21; Olymp. *In Cat.* 48,28-32; Elias, *In Cat.* 150,25-27.

<sup>137</sup> Cfr. Ferrari (2004), pp. 85-106.

<sup>138</sup> Cfr. Porph. *In Cat.* 79,27-34, da cui gli altri Commentatori riprendono la soluzione.

<sup>139</sup> Cfr. L. Brisson (1999).

<sup>140</sup> Gli altri Commentatori alle *Categorie* non si occupano tutti allo stesso modo delle aporie che qui abbiamo affrontato con l'aiuto di Filopono. Tutti i Commentatori, tranne Porfirio, discutono l'aporia del profumo della mela, intorno agli accidenti separabili. Dexippo già affronta le aporie dei corpi nel tempo e nel luogo e discute, contro Porfirio, contro l'identificazione dell'essere in qualcosa della forma nella materia con quello dell'accidente nel soggetto; inoltre, egli risolve anche l'aporia degli accidenti separabili (*In Cat.* 25,8-21). Ammonio, come si è detto, corregge la posizione di Porfirio e confuta le aporie dei corpi nel luogo. Simplicio (*In Cat.* 48,1-50,15), oltre all'aporia del profumo della mela e a quella dei corpi nel luogo e nel tempo, confuta solo la posizione accolta da Porfirio e in generale l'aporia legata non solo alle forme ma anche agli accidenti complementari al soggetto. Olimpiodoro risolve quella dei corpi nel luogo, con l'ausilio di Temistio (*In Cat.* 48,13 ss.), e quella della forma nella materia, per mezzo della duplicità dello ὑποκείμενον. Elia scioglie diverse aporie: una di chi si chiede sotto quale senso dell'ἔν τιτι va posto il punto che sta nella linea e quelle a noi note dell'intero nelle parti e dei corpi nel luogo e quella intorno alla forma nella materia (*In Cat.* 150,31-153,2). Come possiamo vedere, allora, Filopono dedica più spazio degli altri Commentatori alla risoluzione delle aporie sulla descrizione dell'accidente e in alcuni casi presenta, diversamente dagli altri Commentatori, anche molteplici soluzioni per una stessa aporia.

alla percezione dell'odore. Filopono sembra non compiere questo *excursus*, mostrando come propria soltanto una posizione che senza difficoltà definiremo platonica, come si è visto.<sup>141</sup>

### 3.4. *Gli universali: specie e generi*

Dopo aver discusso di ciò che è in un soggetto, ora, Filopono, seguendo il discorso di Aristotele, passa a parlare di ciò che è detto di qualcosa come di un soggetto, cioè di specie e generi. Come Aristotele non spiega nelle *Categorie* in dettaglio la natura di generi e specie e non dà alcuna loro definizione, così anche Filopono si muove nello stesso modo. Egli spiega la formula «come di un soggetto» dicendo che equivale a «sostanzialmente» (*In Cat.* 38,28-29): i generi e le specie sono predicati di qualcosa sostanzialmente e, in altre parole, dicono cosa è il soggetto. Filopono usa la formula «οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς»:<sup>142</sup> i due avverbi a mio avviso vanno letti come endiadi, giacché si è visto che i πράγματα sono le realtà concrete oggetto delle *Categorie* e di fatto coincidono con gli enti (οὐσία). Generi e specie dunque sono predicati sostanzialmente e alla maniera di Aristotele diciamo che sono predicati ἐν τῷ τί ἐστι.<sup>143</sup> Filopono completa questa spiegazione della formula «come di un soggetto» spiegando anche cosa intende dire Aristotele con «soggetto», chiudendo il cerchio con le aporie dell'essere in qualcosa. Egli dice che «come di un soggetto» significa «come di una cosa che sussiste (πράγματος ὑφ'εστῶτος)» e da ciò deduciamo che il soggetto delle *Categorie* non può ancora in alcun modo essere la materia, giacché la materia in cui si trova la forma non è un πράγμα e non ha una propria sostanzialità, ma esiste soltanto come sostrato.<sup>144</sup> Dunque, grazie a questi chiarimenti ora Filopono può mostrare per bene quale sia la predicazione di genere e specie: quando diciamo che numero è trisillabo, il predicato «trisillabo» non è predicato sostanzialmente del numero, perché non è predicato del πράγμα «numero», ma soltanto della φωνή «numero»; diversamente se diciamo che il tre è un numero, il predicato è riferito sostanzialmente del soggetto, perché dice cosa è il πράγμα tre. Fatte queste opportune precisazioni, Filopono riprende esplicitamente *Arist. Cat.* 3, 1b10-15 dove Aristotele aveva affermato la legge della transitività nella predicazione sostanziale e sinonima,<sup>145</sup> per cui se un predicato è detto di un soggetto, tutti i predicati di quel predicato saranno anche predicati del medesimo soggetto. È la legge che diverrà famosa nel medioevo così formulata: «nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi». Le precisazioni di cui si è detto servivano, pertanto, a stabilire i limiti d'applicazione di questa legge, perché soltanto ciò è predicato sostanzialmente ne è soggetto. Con l'esempio di Filopono (39,5-12) diciamo che «quantità» è predicato di «numero» e «numero» di «tre», allora possiamo dire che «quantità» è anche predicato di «tre», perché tutte queste predicazioni sono sostanziali; tuttavia se prediciamo «trisillabo» accidentalmente di «numero» non potremo poi predicarlo anche di «tre». Filopono continua ad esaminare tecnicamente tutto *Cat.* 3, giostrando la fitta rete di esempi aristotelici per spiegare in che misura è possibile applicare la legge della transitività predicativa, distinguendo ad esempio i generi subordinati da quelli che nulla hanno fra loro in comune, le differenze proprie di ciascun genere, quelle comuni a molti e quelle che si trovano in più generi ma solo per analogia.

### 3.5. *Le categorie: la divisione in dieci e le aporie*

---

<sup>141</sup> Aristotele è senza dubbio contrario alla teoria degli effluvi come mostra in *Sens.* 3 440a15-20 e 5, 443b1-2: egli dapprima confuta la dottrina degli effluvi per percezione visiva e dopo assimila questa a quella dell'emanazione (ἀναθυμίασις) per gli odori e come la prima è stata rigettata così deve essere rigettata anche la seconda.

<sup>142</sup> Cfr. *Amm. In Cat.* 31,10 e Mich. Psellus, *Opuscola logica*, 51,211-212.

<sup>143</sup> Vd. *Arist. Top.* I 5, 102a31-b3 e *Porph. Isag.* 4,11-12.

<sup>144</sup> Sull'origine di questa attenzione vd. un passo simile in *Amm. In Isag.* 117,20-21.

<sup>145</sup> La predicazione sostanziale è sinonima. È chiaro perché ciò che condivide lo stesso essere condivide anche la stessa definizione e il nome a cui essa corrisponde: Socrate e uomo, infatti, sono sinonimi, in quanto entrambi uomini o entrambi animali.

Chiuso il capitolo dedicato agli universali, Filopono apre finalmente all'elenco delle dieci categorie che classificano, come abbiamo detto, le cose che sono dette senza connessione e sono: sostanza, quantità, qualità, relativi, dove, quando, avere, giacere, agire e patire. Questo elenco che leggiamo in *Cat.* 4, dà a Filopono l'occasione di chiarire una prima aporia sul numero e la composizione delle categorie, rispondendo a coloro i quali si chiedono perché Aristotele non ha inserito l'essere avuto (ἔχθεσθαι) tra le categorie accanto all'avere (ἔχειν), come ha fatto, invece, per il patire posto accanto all'agire. Egli spiega, ricorrendo a una tradizione che mi sembra abbia la sua origine in Dexippo, nonostante che altri Commentatori affermino diversamente,<sup>146</sup> che l'essere avuto è stato incluso da Aristotele nella categoria del giacere, perché ciò che giace è ciò che è avuto, come il vestito che giace attorno alle membra umane è avuto o, meglio, indossato dall'uomo (44,7-45,4). La differenza fra avere (ἔχειν) e giacere (κεῖσθαι), allora, è una differenza di relazione nei confronti dei soggetti e degli oggetti della predicazione: se il soggetto è l'uomo, allora egli ha il vestito, mentre se è il vestito, allora questo giace attorno all'uomo.<sup>147</sup> Avere e giacere si comportano come agire e patire i quali significano la medesima ἐνέργεια da punti di vista diversi, rispettivamente di ciò che compie l'azione e di ciò che subisce l'azione.

Il sentiero che porta Filopono alla λέξις dettagliata delle singole categorie è ancora lungo e impervio a causa di molte aporie che nel tempo sono state sollevate contro il metodo di classificazione delle categorie, che a Kant, infatti, sembrò poi *rapsodico*.<sup>148</sup> Filopono dice apertamente che le uniche διαίρεσεις lecite – e intendo dire giudicate corrette formalmente dalla stessa logica – sono quelle secondo i contraddittori e lo prova anche Aristotele, quando in *Cat.* 2 distingue più volte i λεγόμενα e gli ὄντα antifaticamente. I Commentatori tentano di spiegare la divisione in dieci categorie tecnicamente: Filopono (*In Cat.* 163,1-164,5) dice, infatti, che le ultime sei categorie sono generate a partire dalla connessione delle prime quattro, e che le prime quattro hanno origine da una διαίρεσις degli ὄντα. La divisione, che troviamo assai simile anche in Ammonio e nei suoi altri allievi,<sup>149</sup> è innanzitutto tra gli enti che hanno una sostanzialità reale per sé, come la sostanza, e quelli che hanno il loro essere in altro e cioè sono accidenti.<sup>150</sup> Di questi ultimi, alcuni si osservano in relazione e sono relativi, altri, invece, sono privi di relazioni e sono quantità e qualità. Filopono, allora, distingue quantità e qualità dal fatto che la prima è partibile,<sup>151</sup> mentre la seconda è impartibile. Le altre sei sono ottenute per mezzo di una connessione delle prime quattro, secondo lo schema seguente:<sup>152</sup>

+	Quantità	Qualità	Relativi	Sostanza
Sostanza	Dove e Quando	Agire e Patire	Giacere	Avere

Sembra, però, che questa divisione nelle dieci categorie non segua alcuna regola riconosciuta del metodo diairetico, ad esempio perché i relativi, come sappiamo, non sono mai sussunti sotto una sola categoria, ma proprio a causa della loro mancanza di sostanzialità per sé devono essere sussunti

<sup>146</sup> Cfr. Dex. *In Cat.* 32,9-16 ed Elias, *In Cat.* 160,2-7 su Siriano.

<sup>147</sup> Più fluentemente diremo che è l'uomo indossa il vestito o quest'ultimo è indossato dall'uomo.

<sup>148</sup> Cfr. il *rhapsodistisch* kantiano in Colli (1999), p. 134 (A 81, B 107). Cfr. anche Reale (1994a).

<sup>149</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 91,21-26. Diverse sono le divisioni in dieci degli altri Commentatori che per lo più la attribuiscono ad Archita pitagorico: vd. Simpl. *In Cat.* 67,22-68,31, dove si legge anche la divisione attribuita a Giamblico; Olymp. *In Cat.* 54,4-26; Elias, *In Cat.* 158,31-159,19 Anonym. *In Cat.* 8,27-9,29.

<sup>150</sup> Si cfr. per completezza il metodo che usa Tommaso per individuare le categorie a partire dai modi della predicazione in Symington (2008).

<sup>151</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 85,4-8: tutte le quantità hanno parti, che siano discrete o continue.

<sup>152</sup> Questa divisione è presentata da Filopono in modo nuovo e teoricamente interessante, ma anche accattivante per il lettore. Egli, infatti, si serve in un primo momento del lessico tratto dal *De generatione animalium*, sicché le categorie generano le altre con una connessione (συμπλοκή) e un accoppiamento (συνδυασμός), come se fossero genitori di una nuova categoria che nasce. La sostanza fa sempre da sostrato "materno" alla generazione con l'intervento "paterno" di qualche altra categoria; cfr. anche Philop. *In Cat.* 107,27-31. Si vedano le note alla traduzione *ad locum* per ulteriori dettagli.

anche sotto le altre categorie.<sup>153</sup> Invece, qui sono collocati in un ramo della divisione diverso rispetto a quello delle altre categorie, con le quali, pertanto, non dovrebbe avere nulla in comune. E le categorie di giacere e avere, intorno alle quali Filopono si era tanto prodigato di dire che erano come due facce della stessa medaglia, ora sono addirittura il risultato di due connessioni diverse. E ancora, se quanto detto già non bastasse, in questa διαίρεσις ben sei categorie sono generate dalla connessione fra loro delle altre quattro pre-esistenti, ma Filopono aveva detto con molta chiarezza che la divisione nelle dieci categorie era semplice e senza connessione, confrontandola, invece, con quella assai complessa degli enti in sostanze, accidenti, universali e particolari e nelle coppie che risultano dalla relazione fra questi quattro gruppi di enti. Leggiamo, appunto questo passo (Philop. *In Cat.* 28,12-16): «lì, invece,<sup>154</sup> <Aristotele> produce la distinzione più semplice in base alle articolazioni non creando nessuna connessione con nulla (μηδὲν μηδενὶ συμπλέκων), ma spiegando ciascuna cosa nel modo in cui è secondo natura (ὅπως ἔχει φύσεως), la sostanza per proprio conto e a parte e non comunemente ciascuno gli accidenti. Visto che, quindi, la divisione delle cose che sono è generata in base alle differenti apprensioni (κατὰ διαφόρους οὖν ἐπιβολάς), giustamente anche le diverse sezioni della divisione sono differenti». La divisione in dieci delle categorie è, allora, secondo questo passo di Filopono, semplice e priva di connessioni fra diversi elementi, mentre la διαίρεσις di 163,1-164,5 è manifestamente complessa e ricca di connessioni. Filopono parla di divisione semplice secondo le ἐπιβολαί, le apprensioni. L'ἐπιβολή è un concetto codificato in seno alle filosofie ellenistiche e giunto fino alla tradizione neoplatonica e sembra indicare una conoscenza immediata sensibile o intelligibile, superiore a quella discorsiva.<sup>155</sup> Secondo queste apprensioni l'uomo determina quantomeno le categorie di sostanza, quantità, qualità e relativi, da cui poi potrebbero essere generate le altre.<sup>156</sup> Filopono spiega cosa intende per ἐπιβολή in *In DA.* 2,8-12: essa appartiene sia alla sensibilità che conosce che una cosa è bianca senza ragionarci sopra, sia all'intelletto che conosce gli intelligibili in modo semplice e migliore di quanto non faccia per tramite della dimostrazione. Con essa l'intelletto conosce, in modo semplice, le κοινὰ ἔννοιαι, le nozioni comuni che fanno da principio al ragionamento discorsivo: in *In DA.* 3,19-21, Filopono menziona alcune di queste nozioni che conosciamo κατὰ ἐπιβολήν, quali il principio di uguaglianza tra gli altri principi logico-matematici e il fatto che tutte le cose desiderano il bene. L'apprensione è, dunque, una forma di conoscenza immediata, quasi intuitiva, che permette nel caso della dottrina delle *Categorie* di strutturare il reale in un sistema ordinato, che proprio per la semplicità della sua costituzione è riconosciuto da tutti e non può essere tacciato di soggettività: l'intelletto, infatti, è privo di errore, come ben dice Filopono (*In Cat.* 171,11-14).<sup>157</sup> La prima aporia rivolta alle categorie di cui abbiamo parlato, infatti, non attaccava la struttura del reale ivi rappresentata, ma era legata a una difficoltà ermeneutica, legata alla comprensione del significato dei verbi greci ἔχειν ed ἔχεσθαι. Nonostante che non in tutte le sue opere Aristotele elenchi uno stesso numero di categorie,<sup>158</sup> Filopono non ha problemi a riconoscere come esatta la tavola categoriale delle *Categorie* e così sembrano fare anche gli avversari di Aristotele se muovono critiche solo di carattere minore, come quella dell'avere e il giacere. Tuttavia, se i Commentatori hanno sentito l'esigenza di giustificare la divisione in dieci per mezzo della διαίρεσις, vuol dire che questa classificazione rischiava ancora di apparire casuale. In realtà, a mio avviso, nessun problema deve e può essere posto contro le categorie aristoteliche se esse vengono ben comprese, come ha fatto Filopono, quali risultato delle apprensioni. L'apparente mancanza di sistematicità nella scelta e disposizione delle categorie è dovuta, infatti, a una fedele aderenza alla realtà delle cose. In definiti va, il giudizio di Kant che ho citato precedentemente non era sbagliato: l'individuazione delle categorie avviene sul serio in modo rapsodico, nel senso che non è risultato di una riflessione sistematica, di un'elaborazione rigorosa che segue determinate leggi. Sistematica, invece, è la διαίρεσις dei Neoplatonici nelle dieci categorie, ma si è visto che questa διαίρεσις è in più punti poco corretta oltre che lontana dallo spirito teorico dello stesso Aristotele. La mancata sistematicità della divisione in dieci di Aristotele è, invece, dovuta alla semplicità e all'immediatezza con la quale questa è prodotta, senza tecnicismi o ragionamenti discorsivi: Aristotele individua le dieci categorie per mezzo di apprensioni

<sup>153</sup> Padre e figlio sotto la sostanza, mezzo e doppio sotto la quantità e più bianco e meno bianco sotto la qualità, ad esempio: cfr. Philop. *In Cat.* 162,21-28.

<sup>154</sup> Cioè nella divisione in dieci parti, confrontata con la divisione secondo connessione di *Cat.* 2.

<sup>155</sup> Cfr. Chrys. *Fragmenta moralia*, fr. 75, 16-18 e Plotino *Enn.* II 4 [12], 10,2-3.

<sup>156</sup> Questa volta si mediante le connessioni di cui Filopono parla da 163,16.

<sup>157</sup> Cfr. Philop. *In DA* 545,4-5; Arist. *DA* III 10, 433a26; Arist. *Meta.* Θ 10, 1051b24-1052a11; Plot. *Enn.* V 3 [49], 17,21-38.

<sup>158</sup> Le categorie appaiono cambiare in un certo senso a seconda dello scopo del trattato in cui si menziona la teoria che le riguarda. Pensiamo a Arist. *Phys.* I 2, 185a23, dove si leggono soltanto sostanza, quanti e quali tra i significati di essere (come *Meta.* Z 4, 1030b11) o anche a *ES* 4, 166b13, dove manca la categoria della sostanza.

dirette del reale. Questo metodo, inoltre, non può essere accusato di soggettività, perché le apprensioni non dipendono dall'individuo Aristotele, come le percezioni che possono essere falsate, esse sono prodotte dall'intelletto che, com'è stato detto, non sbaglia. Filopono, infatti, attribuisce l'ἐπιβολή proprio all'intelletto, facoltà sommitale dell'anima, per mezzo della quale avviene la percezione delle realtà divine.<sup>159</sup>

Filopono, allora, mostra da una parte di saper ben posizionarsi all'interno della tradizione dei predecessori, recuperando un'argomentazione ammoniana, che, però, declina comunque in modo originale. Dall'altra parte, cerca una soluzione personale alla "generazione" delle categorie e la trova nel ricorso a un concetto difficile, quanto risolutore, come quello di ἐπιβολή. Alle spalle della soluzione nuova vi è il sostrato degli studi psicologici e biologici filoponiani, che lo hanno sospinto a un livello esegetico più attento rispetto a quello del maestro. È lecito a questo punto chiedersi perché Filopono abbia inserito nel suo *Commentario* due soluzioni diverse intorno allo stesso problema. Potrebbe darsi che la divisione ammoniana sia stata recuperata e perfezionata in quanto l'*In Categorias* è un commentario, anche se non esplicitamente, ἀπὸ φωνῆς e che l'altra soluzione sia, invece, quella sola che realmente appartiene al pensiero di Filopono, inserita da subito o tardivamente, magari in fase di revisione,<sup>160</sup> nel *Commentario*. Questa ipotesi è accattivante, ma bisognosa di conferme e prove, che purtroppo non abbiamo o in queste sede non è possibile produrre.<sup>161</sup> A mio avviso, invece, la duplicità di soluzione non è un "problema" di cui venire a capo, ma una condizione essenziale di questo genere di commentari, come anche finora abbiamo visto. Filopono prova costantemente a dare più soluzioni alle aporie, da punti di vista diversi (didattico, teoretico e logico-linguistico) e con mezzi diversi: nel sistema scolastico neoplatonico era buon costume salvare le teorie degli *auctores* commentati con tutti i mezzi a propria disposizione e si veda come esempio Elias, *In Cat.* 152,7-30 dove l'Autore salva e giustifica la veridicità di tutte le teorie sulla percezione degli odori e di queste ne fa una. Filopono allora risolve in modo duplice la difficoltà nella divisione delle categorie: uno è il modo della scuola di Ammonio, intricato e tecnico, squisitamente scolastico, che Filopono esemplifica comunque in modo personale; l'altro è un modo originale, che Filopono menziona fuori dal contesto deputato allo studio della divisione in dieci di Aristotele e cioè nel confronto con la divisione in quattro di *Cat.* 2. Quest'ultimo modo trova le sue giustificazioni nella logica e nella psicologia, in quella stessa intersezione fra discipline che cogliamo in Aristotele nei capitoli finali degli *Analitici posteriori*. Soluzione che, a mio avviso, apre nuovi e moderni scenari nell'interpretazione delle *Categorie* da prendere seriamente in considerazione.

Procediamo, però, con le rimanenti aporie. Alcuni – dice Filopono – si chiedono sotto quale categoria vanno sussunti punto, istante e unità, principi rispettivamente di grandezza, tempo e numero (*In Cat.* 46,14-48,6). Questi non hanno capito, però, che certi enti non sono oggetto di studio delle *Categorie*, ma lo sono, come le tre realtà di cui sono principi, della *Fisica* che studia gli ὄντα così come sono realmente e non come appaiono ai più.<sup>162</sup> In altre parole, Aristotele nelle *Categorie* si occupa degli enti composti, di forma e materia, significati da parole per mezzo di pensieri e non di enti semplici come i principi, come la forma o la materia. Chi cerca di collocare questi enti da una parte o dall'altra finisce per vagare, errando, in ogni tentativo. Infatti, i tre principi non possono essere considerati sostanza, perché essi hanno il loro essere nel limitare ciò di cui sono principi: il punto è limite della linea, come l'istante dell'intervallo temporale e l'unità del numero. Il loro essere dipende allora da ciò che delimitano (un po' come per il luogo, come si è visto). Similmente non possono essere considerate quantità, nonostante che appaia a prima vista corretto, perché grandezza, tempo e numero sono quantità. Il motivo è presto detto: in *Cat.* 6, 6a26-35 Aristotele mostra con molteplici argomenti che il proprio della quantità sia l'uguale e il disuguale, cioè il fatto che le parti di cui sono composte le quantità possono essere misurate e risultare uguali o disuguali. Quei principi, invece, condividono di essere privi

---

<sup>159</sup> Philop. *In APo.* 324,5-6: la percezione avviene secondo le cosiddette apprensioni semplici (κατὰ τὰς καλουμένας ἀπλᾶς ἐπιβολάς).

<sup>160</sup> Vd. le teorie di Verrycken (1990), pp. 233-274.

<sup>161</sup> Bisognerebbe quantomeno verificare se i passi dell'*In DA* filoponiano in cui si menziona la dottrina dell'ἐπιβολή appartengano realmente al pensiero di Filopono o siano parti delle lezioni di Ammonio, visto che questo *In DA* è scritto ἀπὸ φωνῆς μετὰ τινῶν ἰδίων ἐπιστάσεων.

<sup>162</sup> Aristotele studia il punto, l'istante e l'unità in relazione a ciò di cui sono principi. Per questo motivo, questi tre principi sono indagati in buona parte nella *Fisica* oltre che nella *Metafisica*, di certo non nelle *Categorie*, che si occupano degli enti che derivano da questi principi. Già nella *Fisica*, menzionata da Filopono, troviamo certe nozioni semplici fondamentali per studiare il divenire naturale, quali quelle di forma, materia e composto.

di parti e per questo motivo non possono essere misurati e considerati uguali o disuguali. Ancora, potrebbero allora essere considerati relativi, giacché sono principi e ogni principio è principio di ciò di cui è principio: anche questa opzione è da scartare, perché i relativi non hanno una sostanzialità reale, ma sono sussunti altresì anche sotto le altre categorie, e allora si tornerebbe a dover cercare la loro categoria di appartenenza in quanto tali e non in relazione ad altro.<sup>163</sup>

Altri si chiedono dove collocare negazioni e privazioni (*In Cat.* 48,7-13). La loro domanda, nota giustamente Filopono, non è lecita, perché negazione e privazione non significano qualcosa (πρόγμα) come dovrebbero le categorie: le negazioni, infatti, sono il contraddittorio delle affermazioni e sono generate (anche linguisticamente con l'aggiunta di una particella negativa) dalle affermazioni (46,1-6); le privazioni sono delle mancanze, delle assenze di un *habitus* (180,8) e per questo non significano nulla di definito per sé. Volendo a tutti i costi collocarle tra le categorie, però, potremmo sussumerle sotto lo stesso genere in cui si trovano affermazioni e *habitus* rispettivamente, nello stesso modo in cui facciamo coi contrari, che com'è noto sono sussunti sotto lo stesso genere, come bianco e nero sotto il genere colore e via dicendo. Appare chiaro che Filopono sta concedendo a chi crea difficoltà e aporie quanto non gli spetta, perché egli sa benissimo che i contrari sono fra gli opposti assai diversi dagli altri, perché ogni contrario è dotato di una propria sostanzialità, indipendente dal proprio contrario. I contrari si comportano, pertanto, in modo diverso sia dai relativi, che da *habitus* e privazione e affermazione e negazione e di questo Filopono si occupa specificamente nel suo *Commentario*.<sup>164</sup> Solo, allora, in modo improprio possiamo considerare privazione e negazione degli enti nelle categorie, solo in virtù di una comunanza con i contrari, in quanto anche queste sono opposte a qualcos'altro come i contrari.

### 3.6. Il movimento e il suo posto tra le categorie (197,10-204,21)

Infine, l'ultima aporia, forse quella più difficile da risolvere è quella che riguarda il movimento (κίνησις): sotto quale categoria va sussunto il movimento? Alla risposta arriviamo esaminando il problema del movimento nelle *Categorie* dalla radice. Aristotele dà per scontata la nozione di movimento per tutto il trattato finché tra i *postpraedicamenta* (*Cat.* 14) sente l'esigenza di affrontare l'argomento per non lasciare la lezione in sospeso. Filopono ritiene che il capitolo 14 serva a chiarire la menzione che Aristotele aveva fatto del movimento in *Cat.* 5, 4a35-36, 4b1 e 11, mentre discuteva della capacità della sostanza di muoversi, rimanendo una e identica per numero e confrontava questa capacità con il discorso e l'opinione. La sostanza è capace di muoversi secondo le categorie, secondo le regole del divenire naturale. È per questo che le specie del movimento sono sei (*In Cat.* 198,28-199,7): la sostanza può muoversi secondo la stessa sostanza (generazione e corruzione), secondo ciò che sta nella sostanza e cioè la quantità (aumento e diminuzione) e la qualità (alterazione) e secondo ciò che è intorno alla sostanza, il luogo e il tempo (movimento secondo il luogo o traslazione). Filopono precisa che non bisogna individuare anche movimenti secondo le altre categorie, perché le altre categorie sono generate, come si è detto (*In Cat.* 163,1-164,5), dalla connessione delle prime quattro. Aristotele in *Phys.* V 5, 229a7-b22 identifica le specie dei movimenti e distingue i movimenti contrari e in generale possiamo dire che sono movimenti contrari quelli da una cosa e verso la stessa cosa, quelli dai contrari, quelli verso i contrari, quelli da un contrario e verso un contrario e, infine, quelli da un contrario all'altro e viceversa: i movimenti da o verso qualcosa (αὐτό) sono generazione e corruzione della sostanza, mentre quelli verso i contrari sono individuabili solo secondo quelle categorie che accolgono i contrari, maggiore e minore, alto e basso, e cioè quantità, qualità e dove. Tuttavia – Filopono precisa (*In Cat.* 199,10-24) – la generazione e la corruzione non sono movimenti, perché tecnicamente con κίνησις Aristotele nella *Fisica* intende il mutare delle sostanze secondo qualcuno dei suoi accidenti senza che muti anche la sua forma sostanziale, mentre la generazione e la corruzione comportano l'assunzione o la perdita di una forma da parte del sostrato, cosicché la sostanza che si genera o si corrompe non è più la stessa sostanza di prima: la sostanza che si genera o si corrompe non rimane allora una e identica per

<sup>163</sup> In questo discorso si veda il bel recupero dell'immagine aristotelica dei rampolli delle piante (cfr. Arist. *EN* I 6, 1096a21 e Alex. *Aphrod.* *In Meta.* 83,33)

<sup>164</sup> Cfr. in generale da Philop. *In Cat.* 116,18 e in particolare 171,18-24, 180,5-9 e 186,1 per alcuni dei momenti in cui Filopono mostra con Aristotele che i contrari sono assai diversi dagli altri opposti.

numero.<sup>165</sup> La generazione e la corruzione che riguardano il passaggio dal non essere all'essere e viceversa non sono così movimenti, perché il non essere non è in grado di essere mosso come si legge in Arist. *Phys.* V 1, 225a20-30, alla fine di un lungo ragionamento. Il termine giusto per identificare, allora, generazione e corruzione è, appunto, mutamento (μεταβολή), che include il movimento e allo stesso tempo vi si oppone. Tutto questo discorso è però proprio della fisica e Filopono fa notare che le *Categorie* sono imprecise nel considerare la generazione e la corruzione fra i movimenti proprio per il fatto che non è loro compito descrivere con precisione questi processi naturali; Filopono ribadisce così lo scopo delle *Categorie* ma prepara anche il lettore ai suoi prossimi ragionamenti, spiccatamente fisici, perché soltanto con delle conoscenze di fisica<sup>166</sup> è possibile capire gran parte delle nozioni presenti in *Cat.* 14. Aristotele, allora, sembra parlare del movimento come un argomento separato e indipendente dal resto, che però andava affrontato nelle *Categorie* perché conclude e completa la dottrina delle categorie: Filopono spiega, infatti, che il movimento non è una categoria ma la strada che porta alla categoria, ciascun movimento a ciascuna categoria dell'essere (*In Cat.* 48,21-23). Per conoscere in modo ottimale l'oggetto dell'opera è bene, allora, conoscere anche quegli oggetti collaterali il cui studio è sotteso a tutta l'opera: leggere il capitolo sul movimento aiuta a risolvere e ri-comprendere molti capitoli già letti, specialmente quello sulla sostanza e sulla qualità. È per questo motivo che qui, nell'introduzione alla mia traduzione, discuto del movimento prima delle singole categorie, in qualità di strada che, appunto, porta alle categorie. Così facendo ho, però, anticipato la soluzione dell'aporia a cui avevo solo accennato all'inizio di questo paragrafo: sotto quale categoria va sussunto il movimento? Sotto nessuna, risponde Filopono (*In Cat.* 48,15-18), perché le categorie sono πράγματα, reali e compiuti, ἐνέργειαι, atti perfetti, e ὄντα, mentre il movimento e in generale il mutamento è qualcosa di imperfetto (ἀτελές τί – 48,16-17).<sup>167</sup> Al massimo, sarebbe possibile includere ogni movimento all'interno della categoria verso la quale conduce (48,25-27): ad esempio l'alterazione è un movimento da una qualità a un'altra e quindi sarebbe sussunto sotto la qualità e l'aumento è un movimento verso una maggiore quantità e sotto la quantità andrebbe collocato. Il movimento in quanto tale per via della sua imperfezione è escluso dall'essere una realtà stabile e sembra poter essere incluso in nessuna categoria. Alcuni,<sup>168</sup> però, hanno ritenuto possibile includere il movimento tra le categorie – dice Filopono (*In Cat.* 197,19-20) – sostenendo che: «il movimento è un genere e specie del movimento sono molte altre cose e l'agire e il patire». Il problema della collocazione del movimento nelle categorie è sorto con veemenza con la teorizzazione di uno maggiori critici di Aristotele, Plotino. Costui nei primi tre trattati della sesta enneade, esplicitamente rivolti a commentare e criticare, confutandone i fondamenti, la dottrina delle categorie, solleva molte aporie tra cui, appunto, quella sulla collocazione del movimento. Plotino (*Enn.* VI 1 [42], 15-22 e 3 [44], 21-27) prova a ribaltare tutta la teoria del movimento aristotelico, giungendo a identificare κίνησις ed ἐνέργεια e a interpretare in modo personale la definizione di movimento come ἐνέργεια ἀτελής.<sup>169</sup> Di tutto il discorso sul movimento di Plotino a noi interessa solo la parte preliminare (VI 1 [42], 15), cioè quella in cui di fatto Plotino intende agire e patire come specie del genere movimento, che è la posizione menzionata da Filopono. La risposta di Filopono è precisa: agire e patire non sono specie del movimento perché il movimento, come abbiamo detto, non è una categoria, tutt'al più il muovere e l'essere mosso possono essere sussunti rispettivamente sotto l'agire e il patire (*In Cat.* 48,23-25 e 197,23-25). La soluzione trovata da Filopono non è solo teoretica, cioè quella che discute lo statuto del movimento come atto imperfetto e ne segna la distanza dalle categorie,<sup>170</sup> ma anche logico-linguistica, giacché egli concede di includere non il movimento ma il muovere e l'essere mosso nelle categorie di agire e patire: è possibile accostare muovere ed agire, ad esempio, perché sono entrambi verbi all'infinito, mentre la κίνησις non trova posto sotto quella stessa categoria. La soluzione filoponiana è a mio avviso inattaccabile, ma prima di mostrare perché lo è bisogna sollevare delle aporie a riguardo. Si potrebbe dire che Filopono trae le sue mosse dalla scelta, comune a tutti i Commentatori, di difendere la dizione classica che vede nell'agire e

<sup>165</sup> Cfr. Arist. *Phys.* V 1, 225a34-b9 e *Phys.* V 5, 229b10-14. La sostanza è in grado di accogliere i contrari rimanendo una e identica per numero, ma la sostanza che si genera o si corrompe non accoglie altri contrari che l'essere e il non essere e per questo non permane alla generazione e alla corruzione.

<sup>166</sup> Uso il minuscolo perché mi riferisco all'intera disciplina fisica e non all'opera: come si vedrà fondamentale è anche la conoscenza di *GC* oltre che di *HA* e *GA*.

<sup>167</sup> Cfr. Arist. *DA.* II 5, 417a16 e in *Meta.* Θ 6, 1048b28-36 e *EN* X 4, 1174a14-23.

<sup>168</sup> Cfr. Moraux (2000b), p. 180 nota 36, dove si legge che oltre a Plotino (*Enn.* VI 1-3 [42-44]), anche dei contemporanei di Boeto hanno sollevato dei problemi simili e che lo stesso Pseudo-Archita sembra aver in parte identificato agire e patire con delle κινήσεις.

<sup>169</sup> Vd. a riguardo il capitolo sul movimento in Chiaradonna (2002), pp. 147-225; Rutten (1961), pp. 104-112.

<sup>170</sup> Cfr. le soluzioni di Porfirio e Giamblico in *Simpl. In Cat.* 302,5-327,7 a queste e altre aporie.

nel patire le categorie di Aristotele, che avrebbe scelto i verbi all'infinito a dispetto dei sostantivi, ποιήσις e πάθησις: questi sostantivi, infatti, sono ambigui e significano oltre che l'attività anche il fine della stessa, il risultato dell'attività.<sup>171</sup> Così agire e patire rischiavano di cadere in altre categorie e per questo motivo Aristotele avrebbe sapientemente scelto di utilizzare ποιεῖν e πάσχειν. Resta comunque il fatto che se Aristotele avesse scelto i sostantivi per indicare le due categorie, come propone di fare Plotino (*Enn.* VI 1 [42], 15,2-13),<sup>172</sup> allora, con tutte le ambiguità del caso, sarebbe stato lecito considerarle specie della κίνησις. E ancora, potremmo avanzare la proposta di considerare, all'interno del ragionamento di Filopono, il ποιεῖν e il πάσχειν specie rispettivamente del muovere e dell'essere mosso e non il contrario, con l'ausilio per giunta dello stesso Aristotele che a tratti sembra considerare il muovere una nozione più generale dell'agire, ad esempio in Arist. *Phys.* III 1, 200b28-32.<sup>173</sup>

Le insidie sollevate da queste aporie, però, come dicevo, non possono nulla contro la posizione di Filopono, se ben compresa. Quando Filopono preferisce gli infiniti ai sostantivi per le due categorie di agire e patire e dice «il muovere e in generale il mutare saranno ricondotti sotto l'agire, mentre l'essere mosso e in generale l'essere mutato saranno ricondotti sotto il patire (*In Cat.* 48,23-25)» compie una precisa scelta di ordine logico-linguistico. Le quattro categorie agire, patire, avere e giacere, infatti, rappresentano nel sistema logico le categorie dei predicati verbali, accanto alle prime quattro che fungono da predicati nominali e delle categorie di dove e quando, quali complementi di luogo e tempo. Avere e giacere sono le categorie di tutti i predicati verbali che non significano un'azione fatta o subita, perché significano il posizionamento (περίθεσις) di una sostanza intorno a un'altra sostanza, come Filopono spiega in *In Cat.* 164,3-5. Agire e patire, perciò, includono tutti gli altri predicati verbali che significano attività o passività. Per questo è anche da preferire l'infinito al sostantivo nell'individuazione delle categorie di agire e patire, perché i verbi all'infinito significano una cosa concreta, senza la presenza di una persona che ne fa da soggetto, e allo stesso tempo anche attività e passività, diversamente dai sostantivi ποιήσις e πάθησις (165,25-29). Una volta assodato che le categorie sono agire e patire e non azione e passione, qui sta il nodo della posizione filoponiana, che distingue κίνησις da κινεῖν e κινεῖσθαι: i due verbi, l'attivo e il passivo, sono sussunti sotto l'agire e il patire, come tutti i predicati verbali sono sussunti sotto l'uno o l'altro in relazione alla loro diatesi, mentre il movimento non può essere sussunto sotto queste categorie. Tutti i predicati verbali che significano attività, dunque, con l'esclusione di avere, sono sussunti sotto l'agire, mentre tutti i predicati verbali che significano passività, escluso il giacere, sotto il patire. Ragionando logicamente, come Filopono mostra di sapere fare, tutte le aporie risultano nulle. È certo che agire e patire siano categorie diverse perché significano l'attività e la passività dei predicati e non sono specie del movimento, che non è affatto una categoria, né del muovere o dell'essere mosso, che, invece, sono rispettivamente specie dell'agire e del patire, in qualità di predicati, il primo attivo e il secondo passivo. Filopono allora, unico fra i Commentatori, concedendo al muovere e all'essere mosso (ma anche al mutare e all'essere mutato – 48,23-25) di essere specie dell'agire e del patire costruisce un sistema logico-linguistico, con alle spalle le posizioni teoriche dei predecessori che condivide, il quale risulta inattuabile, sul nome delle categorie agire e patire, sulla loro distinzione, sulla collocazione del movimento nelle categorie e di muovere ed essere mosso in relazione ad agire e patire.

Una volta aperto il discorso sul movimento è bene chiuderlo. Filopono, come si è visto, ragiona e discute da fisico ma sfrutta le nozioni fisiche, in definitiva, per i suoi argomenti logici. Innanzitutto, nel discorso intorno alla quantità si chiede perché Aristotele non abbia catalogato il movimento tra le quantità, insieme al luogo e al tempo, che ne è la misura (87,21). Il motivo è presto detto, il movimento non è una categoria, ma un qualcosa di indefinito, ἀόριστόν τι πρῶγμα (82,22), formula questa in un certo senso simile all'ἀτελής τι di 48,16-17. Il tempo, misura del movimento, è una quantità per sé perché è una misura, un numero e non perché è un movimento. Le acquisizioni preliminari per questa esclusione sono quelle che Filopono ha già studiato (*In Cat.* 48,21-27), anche se qui vengono proposte con una terminologia un po' diversa: il movimento è «la via da ciò che è in potenza all'atto – 87,22-23», ma anche «un certo atto del mosso». Rispetto a quanto era stato detto prima, qui Filopono tocca temi importanti del discorso sul movimento, quali quelli di potenza e atto e propone una formula assai

<sup>171</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 166,27-33.

<sup>172</sup> Almeno così leggiamo nell'edizione delle *Enneadi* Henry-Schwyzler: vd. Chiaradonna (2002), p. 152 nota 9 e p. 155 nota 15.

<sup>173</sup> Qui Aristotele argomenta intorno ad agente e paziente e in generale a motore e mobile che sono fra loro correlativi; cfr. Giardina (2012a), pp. 40-43 e nello specifico p. 42.

semplificata delle definizioni di movimento che leggiamo in Arist. *Phys* III 1. Probabilmente egli vuole qui dare una risposta da fisico alla domanda sulla natura del movimento, ma non spiega cosa queste definizioni vogliono dire, perché non sono oggetto delle *Categorie*, rivolta ai principianti.<sup>174</sup> Invece, nel discorso sul movimento nei *postpraedicamenta* Filopono si propone di ricercare da logico quante sono le specie del movimento, come sono fra loro distinte, e cioè se una implichi le altre o meno, e, infine, come sono opposti fra loro i diversi movimenti. Sulle specie dei movimenti, che secondo *Cat.* 14 sono sei, si è già detto. Il discorso sulla loro distinzione è, invece, assai complesso e fitto di rimandi alla fisica (*In Cat.* 199,25 ss.): Filopono si chiede, dopo aver distinto nell'immediato alcuni movimenti fra loro, se l'alterazione sia identica agli altri movimenti, perché pare che generarsi o aumentare o spostarsi sia in un certo senso sempre alterarsi. Filopono risolve questo possibile equivoco, credo del tutto dovuto a una consuetudine linguistica dove ἀλλοιότερος è utilizzato in senso generale e non tecnico come in Aristotele, da più parti. Innanzitutto nota che ciò che si altera, ad esempio un corpo che si riscalda al sole, non necessariamente si muove secondo altri movimenti e questo già chiarisce che l'alterazione non è identica agli altri movimenti (200,24-29); poi però può sembrare che l'alterazione sia anteriore agli altri movimenti e che quindi sia implicata da questi (201,1-19):<sup>175</sup> chi cammina e compie un moto secondo il luogo si altera, ad esempio, riscaldandosi, ma anche all'aumento deve essere presupposta l'alterazione, se si aumenta, crescendo, dopo l'alterazione del nutrimento. Quest'altra opzione però non è da accogliere: l'alterazione non è implicata o implica altri movimenti sostanzialmente, ma solo per accidente, perché, e Filopono lo dimostra con il classico esempio dello gnomone, è possibile muoversi secondo altri movimenti senza alterarsi (202,10-203,21)<sup>176</sup>. Egli sceglie di provare che in ogni caso l'alterazione non può essere identica ad altri movimenti intensificando il problema: se appare in fin dei conti abbastanza evidente che l'alterazione non è implicata da ogni altro movimento, è invece certo che il movimento secondo traslazione è implicato da tutti gli altri e così inizia una lunga serie di esempi a riguardo.<sup>177</sup> Alla fine, però, risulta chiaro che anche se il movimento secondo il luogo è anteriore a tutti gli altri movimenti questo è cosa ben diversa dagli altri: il movimento secondo il luogo è – dice Filopono – come l'ombra di un corpo esposto alla luce, che necessariamente segue il corpo, ma non per questo è identica al corpo stesso (201,32-202,2). Ora Filopono deduce *a fortiori* che se il movimento secondo il luogo, che eppure accompagna qualsiasi altro movimento, non è identico agli altri movimenti ma ne è anteriore, allora a maggior ragione neanche l'alterazione, che si è provato non è anteriore a ogni altro movimento, sarà identica agli altri movimenti.

Infine, Filopono segue Arist. *Cat.* 14, 15b1-16 nella ricerca delle opposizioni tra i movimenti (203,22-204,15). Alcune sono per sé manifeste, perché sono tra movimenti sorti nella stessa categoria e i contrari condividono, com'è noto, lo stesso genere: la generazione è opposta alla corruzione, mentre l'aumento alla diminuzione. Riguardo al movimento secondo il luogo parrebbe corretto opporlo alla quiete (ἡρεμία), ma la quiete è in senso assoluto (ἀπλῶς – dice Aristotele in *ibid.* 15b1) opposta ogni movimento, in quanto assenza di movimento. Filopono spiega che in un certo modo possiamo ancora affermare che la quiete è opposta al movimento secondo il luogo, nella misura in cui questo è massimamente più noto degli altri movimenti ed è movimento per antonomasia. In modo più specifico, però, il movimento secondo il luogo e con lui l'alterazione<sup>178</sup> possono essere distinti nei movimenti secondo le diverse dimensioni del luogo e nelle alterazioni verso le qualità contrarie, sicché è possibile trovare movimenti opposti all'interno della stessa specie del movimento. Infine, è bene precisare che

<sup>174</sup> Nell'*In Phys.* invece Filopono a lungo discute della definizione di movimento e se il movimento sia nel motore o nel mosso. In particolare si veda *In Phys.* 369,24-370,11, sulla distinzione tra atto del motore e atto del mosso solo per relazione e la riduzione, infine, al solo atto del mosso. Cfr. anche Giardina (2012a), pp. 48-76.

<sup>175</sup> Ciò che è anteriore implica il posteriore senza essere implicato da questo. Cfr. però l'uso dei verbi προῦπάρχω, ἔπομαι e παρακολουθέω in questo passo e i *loci* dedicati ad anteriore e posteriore in *Philop. In Cat.* 118,2-5 e 169,6-14 con συνεισφέρειω: παρακολουθέω in particolare tradisce la natura accidentale dell'implicazione dell'alterazione negli altri movimenti.

<sup>176</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 14, 15a30-33: lo gnomone aggiunto a un quadrato muta il quadrato originale secondo la quantità ma non lo altera di fatto, perché la qualità del quadrato rimane la medesima.

<sup>177</sup> Avvicinamento e allontanamento del sole sono i responsabili della generazione e della corruzione degli enti naturali, ma anche il movimento secondo il luogo dei singoli enti è necessario ai movimenti secondo la sostanza, come il movimento di un seme che cade a terra; aumento e decrescita necessitano in modo evidente del movimento secondo il luogo, che è una quantità; anche l'alterante però ha bisogno di avvicinarsi all'alterato e quindi anche l'alterazione dipende dal moto.

<sup>178</sup> Che Filopono e Aristotele dicono poter essere in generale opposta alla quiete secondo la qualità (*Cat.* 14, 15b12-13).

Filopono (204,6), come Simplicio, accoglie la terminologia plotiniana<sup>179</sup> che distingue la quiete (ἡρεμία), l'assenza di movimento degli enti che per natura si muovono, dalla stasi (στάσις), l'assenza di movimento degli enti che per natura sono immobili, che perciò non è più una assenza ma un'ἐνέργεια sostanziale a quegli enti.

---

<sup>179</sup> Cfr. Plot. *Enn.* VI 3 [44], 27 e Simplic., *In Phys.* 866,30-867,1.

*La categoria della sostanza (49,1-83,4)*

È finalmente possibile iniziare il nostro discorso introduttivo al commento filoponiano alle dieci categorie. La categoria della sostanza è anteriore alle altre categorie perché le rimanenti nove sono accidentali e perciò hanno bisogno di un soggetto in cui inerire, la sostanza, appunto (Philop. *In Cat.* 49,8-22). Questa anteriorità è sia logica che ontologica. Filopono (*In Cat.* 49,16-17) fornisce una divisione delle realtà categoriali in tre: alcune cose sono per sé, le sostanze, altre in questo che è per sé, quantità e qualità, altre cose ancora, infine, sono intorno a quello che è per sé (περὶ ἐκεῖνο). Questa divisione getta una prospettiva diversa sulle categorie rispetto a quella di *In Cat.* 163,1-5, perché distingue tra le categorie accidentali anche i relativi da quantità e qualità. È questa una visione “moderna” della teoria categoriale, molto incline al sistema platonico e distante dalla lettura logico-linguistica, che prepara tutto il discorso intorno alla sostanza, che, anticipo, sarà fortemente caratterizzato da una preponderanza dei contenuti, ma soprattutto dei metodi platonici.<sup>180</sup> Il commento di Filopono alla sostanza, di cui seguo l’ordine in questa mia introduzione, è per sommi capi costituito da una prima parte generale in cui Filopono spiega la definizione data da Aristotele, una seconda in cui Filopono indaga la nomenclatura della sostanza (prima e seconda) e una terza in cui si dedica all’estenuante e lunga ricerca del proprio della sostanza.

*4.1. Un metodo platonico per la definizione della sostanza*

Come dicevamo, Filopono alla prese con la sostanza agisce in buona parte da platonico o, meglio, applica a posizioni aristoteliche dei ragionamenti spiccatamente platonici che Aristotele non avrebbe di certo usato in questi stessi termini. Iniziamo però con la definizione di sostanza di Arist. *Cat.* 5, 2a11-14: «Sostanza è nel senso più proprio e in senso primario e principalmente detta quella che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo».<sup>181</sup> Gli attenti lettori e conoscitori delle *Categorie* avranno potuto riscontrare in questa mia traduzione di Aristotele una “anomalia”. Mi riferisco alla posizione del participio passato «detta (λεγομένη)» che in questa traduzione rispecchia la posizione nel dettato aristotelico, ma che universalmente è posto nelle traduzioni subito dopo il verbo «è». Marcello Zanatta giustamente traduce a pagina 305 del suo volume sulle *Categorie*: «sostanza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente [...]».<sup>182</sup> E come lui si comportano buona parte degli altri autorevoli traduttori moderni.<sup>183</sup> Il motivo di questa mia traduzione decisamente fedele al testo originale non è mera pedanteria, bensì la consapevolezza che almeno per Filopono la posizione del λεγομένη rispetto all’ἔστιν è importante per il lettore, tanto che una sua variazione potrebbe complicare o, d’altra parte, chiarire l’interpretazione del passo. In *In Cat.* 50,14-18 è proprio Filopono a spiegare che affinché sia chiaro il discorso di Aristotele converrebbe procedere con un piccolo iperbato (μικρὸν ὑπερβιβάσαντες), sì da leggere: «Οὐσία δέ ἢ

<sup>180</sup> Questa distinzione della realtà sembra collidere con quella, di cui abbiamo già discusso, che Filopono produce in *In Cat.* 198,28-199,7 dove intorno alla sostanza sono luogo e tempo, mentre nella sostanza troviamo tutte le categorie accidentali. In realtà così non è, perché lì Filopono discute, preparando il discorso sul movimento, da fisico, e ricerca ciò che è nella sostanza o intorno a questa; qui, invece, Filopono spiega le categorie e le divide onto-logicamente, senza parlare di sostanza, in τὰ καθ’ αὐτό, τὰ ἐν αὐτῷ e τὰ περὶ ἐκεῖνο.

<sup>181</sup> «Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρότως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος». È chiaro, e i Commentatori a volte lo fanno notare, che questa non è una definizione *stricto sensu* e che delle categorie non può esserci definizione perché dei generi sommi non è possibile trovare un genere ancora superiore che sia parte della definizione. Allora i Commentatori ricorrono a delle ὑπογραφαί per spiegare cosa sono le dieci categorie, cioè a delle descrizioni particolareggiate del loro essere, che implicano anche propri e caratteristiche a loro accidentali. Cfr. Philop. *In Cat.* 19,25-29. Di conseguenza, anche quando qui di seguito utilizzerò la parola “definizione”, perché la usano anche i Commentatori, è bene sapere che si intende una descrizione generica.

<sup>182</sup> Zanatta (1997).

<sup>183</sup> Ad es. vd. Bodéüs (2001), p. 7 dove Bodéüs traduce «la substance dont on parle», anche se Ackrill (1963) traduce «a substance – that is called a substance most strictly, primarily, and most of all – is that which [...]».

λεγομένη κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα ἐστὶ». Perché Filopono vorrebbe spostare λεγομένη così da attirare l'attenzione del lettore su questo participio? Perché, egli dice, Aristotele qui ha dato una definizione della sostanza fedele non alla realtà delle cose ma all'apparenza, cioè a come gli enti sembrano ai più.<sup>184</sup> Infatti, Aristotele si esprime in questo modo perché, secondo Filopono, è ben consapevole del fatto che nel senso più proprio e in senso primario e principalmente non è sostanza quella particolare, ben significata dai due τὺς del testo greco, ma quella universale e, quindi, poiché qui si rivolge ai principianti dice qualcosa che non è verità ma apparenza e lo fa capire ai suoi lettori con l'uso del verbo λέγειν.<sup>185</sup> Filopono, infatti, spiega (*In Cat.* 49,23-27) che la sostanza può essere semplice o composta: composta è quella generata da forma e materia in sinolo, mentre semplice è quella inferiore a quella composta e che la costituisce e quella superiore, cioè la sostanza che non collabora alla generazione di alcunché. Di quest'ultima sostanza egli si occupa negli scritti teologici mentre di quella semplice e inferiore nella *Fisica*, giacché sono materia e forma i principi della natura che costituiscono la sostanza composta. Oggetto delle *Categorie* è allora la sostanza composta, che ordina in prima, la sostanza individua, e seconda, quella di generi e specie. Filopono ora è sicuro che Aristotele sa che in realtà le cose non stanno così e che quanto dice nelle *Categorie* è dovuto all'aspetto introduttivo dell'operetta, perché secondo la natura delle cose (φύσις τῶν πραγμάτων – 50,6) la sostanza dei generi e delle specie è anteriore a quella dei particolari, in quanto ne sono la causa: «il principio causale è migliore del < suo > effetto causato e l'universale < lo è > del particolare».<sup>186</sup> È vero che Aristotele nella *Metafisica* afferma l'anteriorità di generi e specie e che in un certo qual modo essi sono la causa del particolare, se causa è la forma, ma il linguaggio di Filopono è più platonico che aristotelico e ne abbiamo una conferma immediata nel secondo argomento a favore dell'anteriorità dell'universale. Il particolare è più noto per noi, ma per natura è più noto l'universale e fin qui Filopono sta ancora nel seminato di Aristotele. Per questo motivo egli chiama l'universale sostanza seconda perché non lo conosciamo subito ma solo dopo che: «la ragione si è illuminata (τοῦ λόγου ἐν ἡμῶν ἐηλλάμψαντος) – 50,13-14».<sup>187</sup> Dicevamo che Filopono legge la categoria aristotelica della sostanza con gli occhi di un platonico, bene dopo quest'ultima affermazione possiamo a maggior ragione affermare che ragiona da platonico post-plotiniano: il termine ἔλλαμψις è, infatti, inequivocabilmente plotiniano, come ben mostra a riguardo Blumenthal, secondo il quale «the simple term ἔλλαμψις in context like Plotinus' could come from the same source. The noun is not certainly attested in an earlier writer, the verb ἐλλάμπω only in different context, though a possible point of departure may be seen in expressions» di Filone alessandrino e di Plutarco.<sup>188</sup> Il processo induttivo che Aristotele descrive negli *Analitici Posteriori* e nel *Sull'anima* è strettamente connesso alle dinamiche astrattive della fisica e della psicologia aristotelica e non presuppone alcun intervento esterno alla comprensione dell'universale; qui, invece, sembra quasi che la ragione possa procedere al processo astrattivo soltanto per merito di una illuminazione esterna, che quasi dona nuova vista alla ragione. L'uso di questo sostantivo mi pare per sé evidente, ma se così non fosse basta un breve confronto con il resto del *corpus* filoponiano per notare che il lessico dell'illuminazione è diffusamente utilizzato, e tra l'altro proprio nell'*In Apo.* e nell'*In Da.* Già in *In Cat.* 184,17-18 Filopono parla di ἔλλαμψις che possa riportare a vedere persino un cieco, contravvenendo alle leggi naturali. Questa ἔλλαμψις è però θεῖα, divina, perché è solo tra le facoltà di dio quella di far recuperare la vista a un cieco. È possibile che Filopono parli qui di “illuminazione” in senso letterale, cioè come recupero della luce da parte degli occhi bui ed oscurati: questa immagine che contrappone luce/vista a buio/cecità era d'altronde nota in tutta la tradizione greca.<sup>189</sup> Ciò che mi preme

<sup>184</sup> Si noti, particolarmente in questa sezione dedicata alla sostanza, che Filopono mostra grande attenzione per i verbi utilizzati da Aristotele, distinguendo ad esempio κατηγορέω ed εἶμι e λέγειν, perché i primi significano le cose così come stanno mentre il secondo come sembrano ai più (*In Cat.* 50,18-22).

<sup>185</sup> Cfr. *ibid.* 50,14-16: sembra quasi che Aristotele sia in tensione tra la necessità didattica che lo spinge a semplificare il suo discorso e l'esigenza di attenersi alla realtà delle cose e per questo motivo pur descrivendo la realtà così come sembra ai più non può esimersi dall'inserire dei piccoli indizi nel suo scritto che ne indichino il valore del tutto isagogico. Filopono dice che è come se Aristotele non potesse accontentarsi (ἀρεσκόμενος) della *vulgata* intorno alla sostanza.

<sup>186</sup> Philop. *In Cat.* 50,8-9. Cfr. Arist. *Meta.* K 8, 1065a8-11.

<sup>187</sup> Il lessico di Filopono è fortemente neoplatonico. Il termine ἔλλαμψις è inequivocabilmente plotiniano. Tuttavia Filopono inserisce l'illuminazione in un contesto che è aristotelico, giacché egli sta descrivendo un processo induttivo, una ἀναγωγή, per mezzo della quale passiamo dalle cose individue agli universali, specie e generi, in armonia con quanto detto da Aristotele negli *Analitici Secondi* (cfr. Philop. *In Apo.* 48,3-7 a margine di Arist. *Apo.* I 3, 72b23).

<sup>188</sup> Cfr. Blumenthal (1971), p. 15 nota 19.

<sup>189</sup> Gli occhi sono, nella tradizione poetica, la luce: Euripide nel *Ciclope* (vv. 633-634) usa l'espressione «τὸ φῶς Κύκλωπος» per significare l'occhio di Polifemo.

però qui sottolineare è però la natura platonica non solo del termine ma anche del ragionamento filoponiano e utile in questa direzione è un altro *locus*: Philop. *In GA* 84,15-85,2. Filopono discute della simiglianza e della familiarità (ὁμοιότης e οικειότης) che corre fra la conoscenza e l'etica e si dilunga in una serie di esempi di questa simiglianza. L'*habitus* rivolto alle cose pratiche e che ammettono di stare in un modo o in un altro e opinative è la *πραξις*, mentre quello rivolto a quelle eterne e necessarie e scientifiche è la *γνώσις* ed entrambi questi *habitus* sono un fine: quello pratico è accolto solo in seguito, dopo che l'uomo è stato predisposto ad esso, però non è il fine più perfetto (οὐ τελειοτάτον – *ibid.* 84,24-27). A questo punto Filopono precisa che il fine migliore e divino sorge in noi che accogliamo l'intelletto che viene da fuori (τὸν θύραθεν νοῦν – 84,28): chi, da dove, come e quando ci illumina (ἐλλάμπει), Filopono l'ha studiato altrove (*In GA*, 84,29-30).<sup>190</sup> Appare abbastanza chiaro da quanto dice Filopono che l'illuminazione è l'acquisizione dell'intelletto “che viene da fuori” e che sovrintende alla conoscenza scientifica delle realtà eterne e divine, per mezzo della quale procediamo dalla conoscenza del particolare a quella dell'universale.<sup>191</sup> Allora, la posizione di Aristotele intorno alla sostanza viene ridotta a un platonismo che appare meno evidente nelle *Categorie* solo perché queste sono rivolte ai principianti. Che la sostanza prima sia altra da quella sensibile, secondo Filopono, Aristotele lo mostra in molte delle sue opere: nella *Metafisica*, nel *Sul cielo* e nell'ottavo libro della *Fisica*, dove si sarebbe occupato della sostanza intelligibile, immobile, incorporea, priva di parti e atemporale; mentre nell'*Apodittica* Aristotele mostra di conoscere la sostanza dianoetica, oggetto della dimostrazione e per questo superiore ai sensibili oggetto della sensazione.<sup>192</sup> Tutto quanto ho appena detto fa parte di una sorta di “apologia di Aristotele” che si estende per una pagina dell'edizione (50,23-51,21) e che appare al lettore una arringa a favore del platonismo di Aristotele: se non fosse stato abbastanza chiaro dalla teoria della causalità e da quella della conoscenza di *APo.* menzionate prima che Aristotele ciò che dice nelle *Categorie* non lo intende sul serio, almeno non in tutti i campi della conoscenza umana, ora Filopono mostra che il Filosofo ha comunque coerentemente sostenuto tesi “platoniche” nel resto del suo *corpus*.<sup>193</sup>

Questa ermeneutica platonizzante continua, a mio avviso, in tutte le parti del discorso intorno alla sostanza, perché, una volta che è stato chiarito di cosa parla qui Aristotele, Filopono può facilmente argomentare, ricordando comunque che una ben altra sostanza, quella intelligibile, è il reale oggetto di chi studia gli enti come sono. Qui di seguito vedremo brevemente il resto del commento alla definizione della sostanza mettendo in risalto la prospettiva platonizzante, che si confermerà a tratti anche nella ricerca del proprio, di cui mi occuperò in seguito. Giustamente, infatti, Filopono si chiede perché Aristotele ha utilizzato la formula negativa «né è detta di qualche soggetto né è in qualche soggetto» per definire la più pregiata (τιμιώτερα) delle categorie. In effetti, tutta la proposta teorica aristotelica è perlopiù costruita su un sistema catafatico:<sup>194</sup> la negazione, infatti, presuppone l'affermazione ed è ottenuta da questa con l'aggiunta di una particella negativa, come anche Filopono dice (*In Cat.* 46,7-13). Il motivo di questa formula lo si trova nel supposto *modus operandi* platonico di Aristotele. Innanzitutto Aristotele ha voluto individuare la sostanza attraverso un processo diairetico, distinguendo di volta in volta nella realtà dell'essere le cose che di certo non sono sostanza: egli ha escluso ciò che è in un soggetto, individuando così la sostanza (procedimento mostrato in Philop. *In Cat.* 30,19-20), e ciò che è detto di un soggetto, individuando infine la sostanza particolare. È bene, infatti, per ciò che è pregiato e difficile da definire servirsi delle negazioni e Filopono si serve dell'*auctoritas* platonica per giustificare questo metodo “aristotelico”: Timeo avrebbe risposto a Socrate, che domanda cos'è dio, di non sapere cosa è, ma di sapere cosa non è, elencando una serie di enti peggiori del dio, cioè il corpo, il colore, l'angelo (51,29-52,2). La citazione in effetti non è letteralmente presente nel *Timeo* e anzi sembra quasi una formulazione scolastica di *climax* apofatiche di enti. Tuttavia il sostrato platonico è

<sup>190</sup> Hayduck, editore del *Commentario* al *De generatione animalium* di Filopono, non propone in apparato in quali luoghi Filopono avrebbe spiegato le modalità dell'illuminazione. Io mi sento di proporre il *Commentario* al *De anima* e in particolare il commento a *DA* III, ad es. 538,32-539,12, dove il tema dell'illuminazione appare nel discorso intorno al θύραθεν νοῦς.

<sup>191</sup> Si veda che l'illuminazione è legata a un procedimento esterno anche in Philop. *In APo.* 48,3-7.

<sup>192</sup> Cfr. Arist. *Meta.* Z 10, 1036a8-12; Id., *Cael.* I 9, 277b30-278a10; Id., *Phys* VIII 5, 256a4-21. Poi cfr. Arist. *APo.* II 99b35-100b17 ma anche Id., *DA* II 5, 417b21-27.

<sup>193</sup> Si noti, ad esempio, la distinzione, di certo non aristotelica, tra sostanza dianoetica e intelligibile.

<sup>194</sup> Aristotele, infatti, sembra preferire l'uso delle affermazioni nel suo operare, giacché l'affermazione è anteriore alla negazione, la presuppone e dice ciò che qualcosa è. Cfr. Ross (1995), pp. 28-29 e Arist. *Int.* 5, 17a8-9; *APo.* I 25, 86b33-36; *Meta.* Γ 4, 1008a16-18.

indubitabile<sup>195</sup> e ancor di più l'eredità di Plotino, vero teorizzatore della "teologia apofatica".<sup>196</sup> Il divino è per questo «dissimilmente simile» alla materia, il primo superiore e migliore della realtà sensibile, la seconda infimamente inferiore e peggiore e, come spesso accade, due realtà molto dissimili da qualcosa si incontrano nella loro dissimiglianza (52,2-8). Tanto non possiamo parlare del divino, quanto non possiamo parlare della materia: di entrambi diciamo però cosa non sono, con metodo apofatico e, nello specifico per la materia, afairetico.<sup>197</sup> Il tema dell'ὀνόμοιος ὁμοιότης doveva essere abitualmente utilizzato nelle *scholae* neoplatoniche: ne abbiamo notizia in Philop. *In Phys.* 162,5-21 oltre che in altri Commentatori e le fonti che l'avevano sistematizzato, a partire dal sostrato platonico di cui si è detto, dovranno essere collocate diversi secoli prima di Filopono. Infatti, Proclo se ne serve in *In Alc. I*, 189,15-18, ma Siriano già prima di lui (*In Meta.* 152,29-153,7) si riferisce a questo come un tema ricorrente quanto biasimabile.<sup>198</sup> Insomma, Filopono spiega la definizione della sostanza, collocandola, nei metodi e nel lessico, saldamente nella tradizione scolastica neoplatonica.

Chiediamoci, infine, con Filopono da *In Cat.* 52,9 se la definizione data da Aristotele è valida per tutte le sostanze di cui si è detto. La risposta è ancora una volta legata al metodo apofatico: dire della sostanza intelligibile che non è in un soggetto e non è detta di un soggetto è come dire nulla, dicendo così non gli attribuiremo nessun valore (ὄξια). In effetti, queste negazioni sono generate da un processo diairetico e cioè in opposizione all'accidente in un soggetto e all'universale detto di un soggetto; della sostanza intelligibile non avrebbe senso parlarne in relazione all'accidente, perché essa nulla a che fare con l'accidente e non ne è soggetto (52,32-34) e, a mio avviso, neanche è da intendersi come universale, perché il suo statuto è svincolato dall'esistenza del particolare da cui è invece indotto l'universale. L'anima, sostanza intelligibile vicina al sensibile, è allora oggetto della riflessione di Filopono, breve ma significativa. Essa, in quanto intelligibile, cioè presa da sola, senza il legame con il corpo, non è compresa nella definizione di Aristotele. Questa anima è, infatti, assimilata con il dio (ἐξομοιωθεῖσα θεῶ – 53,2-3) e contempla il bene cosmico: in che modo potrebbe essere individuata e definita in relazione al soggetto fisico? Al massimo è possibile adattare la definizione aristotelica all'anima connessa col corpo nella generazione, in relazione alla quale siamo soliti dire che fa da soggetto a certi accidenti che accoglie, come la filosofia o la grammatica (53,3-6). È abbastanza evidente che quest'ultimo è un tentativo di salvaguardare la struttura predicativa della *Categorie* dove si legge che accidenti sono tra le qualità *habitus* e disposizioni, di cui molte sono virtù e scienze (e rispettivi contrari) acquisite dall'anima e se l'anima non fosse davvero in grado di accogliere gli accidenti questa struttura verrebbe meno.<sup>199</sup> In realtà questo tentativo filoponiano non è dettato da un mero impulso di conservazione, bensì dalla consapevolezza del tema delle *Categorie*. Mi spiego. Anche Aristotele, e lo abbiamo già detto, non sarebbe d'accordo nel fare dell'anima un soggetto per gli accidenti, sicché in *Phys.* VII 3 246a10-b3, trattando del divenire naturale e dei mutamenti, ben nota che le anime non mutano acquisendo qualità, cioè non si alterano, ma acquisiscono virtù e scienze come perfezionamenti del suo essere e vizi e ignoranza come perdite. L'anima, quindi, anche connessa con il corpo, si genera e si corrompe in relazione alla sua perfezione, ma di certo non patisce gli accidenti come il corpo. Questa posizione che vede l'anima impassibile agli accidenti è comune al platonismo e lo stesso Plotino ne recupera dei tratti.<sup>200</sup> Il motivo per cui, allora, Filopono nell'*In Categorias* suppone che l'anima connessa al corpo possa fare da soggetto agli accidenti non è soltanto un adeguamento alla dottrina del trattato da commentare, che lo stesso Aristotele avrebbe superato altrove, bensì una piena comprensione dello scopo della stessa. Qui Aristotele parla di πράγματα significati da φωναί e, in ultima istanza, a fornire lo schema categoriale sono le interazioni dei πράγματα nella predicazione.<sup>201</sup> L'anima che accoglie le perfezioni e le perdite di cui abbiamo detto fa comunque da *subiectum logicum* nella predicazione, come quando diciamo Socrate (quindi la sua anima) è filosofo: l'anima è il soggetto

<sup>195</sup> Cfr. Plato, *Tim.* 28c3-5 sull'impossibilità di dire e trovare il padre e fattore dell'universo.

<sup>196</sup> Cfr. Plot. *Enn.* V 3 [49], 14 e VI 9 [9], 3 e almeno Sells (1985).

<sup>197</sup> Cfr. Plot. *Enn.* sull'ἀφαίρεσις come procedimento per "conoscere" la materia.

<sup>198</sup> Siriano osserva che è stato dimostrato che la materia, poiché è più vetusta dell'intero cosmo, sembra un principio di tutte le cose. Tuttavia non è opportuno che l'omonimia dei principi e il pretesto della comunemente detta (θευληθεῖσα) «dissimile simiglianza» invertano il giusto ordine delle cose.

<sup>199</sup> Cfr. Philop. *In Cat.*

<sup>200</sup> In particolare in Plot. *Enn.* I 2 [19], 6,15-16; VI 1 [41], 9,22-23; VI 2 [43], 18,15-16.

<sup>201</sup> Questo non vuol dire che qui Aristotele perde di vista la fisica o l'ontologia, lo si è detto. È altrettanto chiaro però che certi caratteri generali dell'impostazione della dottrina delle categorie dipendono dal contesto logico-grammaticale, come abbiamo detto per agire e patire e come appuriamo immediatamente quando vediamo che in alcuni testi non logici le categorie menzionate non sono dieci, ma spesso si fa a meno quantomeno di avere e giacere.

di una predicazione in cui la filosofia, nel sistema rigido delle categorie, non può che essere un accidente.<sup>202</sup> Come abbiamo già detto, allora, conoscere lo scopo del trattato è l'unico modo per poterlo leggere senza cadere in equivoci e Filopono ne è ben consapevole, quando argomenta sulle *Categorie* dalla giusta prospettiva, su temi difficili come quello della sostanza.

#### 4.2. *L'ordine interno alla sostanza e la sostanza prima*

Si è visto, allora, che Aristotele all'interno della sostanza distingue tra sostanza prima e seconda e che la prima viene identificata, più o meno correttamente, con la sostanza particolare, che fa da soggetto per l'esistenza agli accidenti e per la predicazione agli universali. Presa per buona questa posizione, Filopono però vuole spiegare in che rapporti stanno fra loro sostanza prima e sostanza seconda ed elenca tre modi in cui è possibile che le due sostanze stiano fra loro, confutandoli tutti prima di dare la risposta al problema. Innanzitutto, però, è necessario premettere che lo stesso discorso che qui riporterò è presente in Amm. *In Cat.* 37,22-38,22: il discorso di Filopono trae quindi le mosse dalle lezioni di Ammonio, tuttavia appare più esteso (da 53,17 a 55,2).<sup>203</sup>

Può sembrare che la sostanza sia divisa in prima e seconda come il genere in specie, ma questo non è vero, per due motivi: innanzitutto, le specie sono indipendenti l'una dall'altra, mentre la sostanza prima dipende dalla sostanza seconda da cui è predicata (se non ci fosse più l'animale non ci sarebbero neanche i singoli animali);<sup>204</sup> inoltre, la sostanza seconda contiene la sostanza prima, in quanto è genere o specie del particolare e nessuna specie contiene un'altra specie che è divisa da uno stesso genere.

La sostanza, allora, potrebbe essere divisa in sostanza prima e seconda come l'intero nelle parti, ma – risponde subito Filopono – nel caso della sostanza non si oppongono parti fra loro ma l'intero alla parte, perché la sostanza seconda è in un certo senso l'intero di cui le sostanze prime sono parti (32,29-33,5). Rispetto al discorso di Ammonio, però, Filopono qui aggiunge una difficoltà alla soluzione dell'ipotesi. Le parti, sostanza prima e seconda, potrebbero essere omogenee o non omogenee. Che le due sostanze siano parti non omogenee è da escludere, perché le parti non omogenee hanno nomi diversi da ciò di cui sono parti, mentre le due sostanze condividono il nome “sostanza”. Tuttavia non saranno neanche parti omogenee, nonostante che queste condividano il nome, come le parti di carne condividono il nome della carne di cui sono parti: infatti, le parti omogenee condividono anche la definizione dell'intero, mentre le due sostanze hanno definizioni diverse o, meglio, i particolari sono del tutto privi di definizioni.<sup>205</sup>

L'ultima opzione prevede che “sostanza” sia un nome omonimo. Questa posizione è da respingere immediatamente, perché c'è una evidente *κοινωνία* non solo nel nome ma anche nella definizione tra sostanza prima e sostanza seconda, giacché entrambe non sono in un soggetto. L'omonimia, difatti, prescriverebbe delle definizioni diverse e infatti i nomi omonimi sono detti in molti modi e hanno molti significati, come abbiamo avuto modo di mostrare.

Cosa resta da dire allora? Filopono ha escluso che tra le due sostanze ci fosse un rapporto sinonimo o un rapporto omonimo o il rapporto fra parti (omogenee e non): quando Aristotele parla di sostanza prima e seconda, allora, non sta dividendo qualcosa in altro, ma sta fornendo una ulteriore catalogazione interna, fondata su un ordine (*τάξις*). Ogni ordine, è noto, è relativo, perché chiamiamo primo o secondo ciò che viene prima o dopo a seconda del punto di partenza. Questa affermazione permette tra l'altro di giustificare il cambio di rotta compiuto da Aristotele nella *Metafisica*, dove

---

<sup>202</sup> È manifesto che la filosofia non è né genere né specie di Socrate. Che “filosofo” sia differenza che individua l'uomo è altresì da escludere, perché l'uomo non è individuato dal suo essere filosofo. La filosofia, dunque, non può che essere un predicato accidentale nel soggetto.

<sup>203</sup> Gli altri Commentatori sembrano non occuparsi dei diversi modi in cui potrebbero relazionarsi sostanza prima e seconda, con la parziale eccezione di Elia (*In Cat.* 163,4-164,17).

<sup>204</sup> Altra affermazione platonizzante: Filopono (*In Cat.* 30,25-32) ha più volte detto che tra sostanza prima e seconda era la seconda ad avere bisogno della prima per la predicazione, mentre la sostanza prima aveva bisogno della seconda per l'esistenza, mettendo in parte in crisi il sistema della sostanza nelle *Categorie*. Una soluzione a questa apparente contraddizione la si trova già in seno al Peripato: cfr. Loux (2009) e le mie considerazioni nelle note *ad locum*.

<sup>205</sup> Cfr. Arist. *Meta.* Z 10, 1035b31-1036a7.

sostanza primariamente detta è quella universale: Aristotele ha semplicemente cambiato prospettiva, sicché dalla prospettiva logica è prima la sostanza composta particolare, mentre dalla prospettiva metafisica è prima la sostanza semplice, quella intelligibile.

Filopono conclude questa seconda parte del commento alla sostanza con le considerazioni che riguardano Arist. *Cat.* 5, 2a34-3a6, sul fatto che le specie sono più sostanza dei generi e che le specie prodotte da una divisione dallo stesso genere sono tutte allo stesso livello logico-ontologico, come dire che nessuna specie è più sostanza dell'altra. Sono osservazioni facilmente deducibili, una volta appreso per bene lo schema predicativo di generi, specie e individui mostrato in *Cat.* 3. Per quanto riguarda l'essere egualmente sostanza delle specie Filopono spende poche parole, soprattutto perché egli ha già in un'altra sede, nel discorso sul comune (κοινόν), presupposto le basi per questa acquisizione teorica. Il Commentario è come una scala, dove Filopono gradino dopo gradino costruisce teorie che altrimenti sarebbero sembrate difficili da provare e, in questo caso, lo studio degli *antepredicamenta* si è rivelato fondamentale per la conoscenza della sostanza. Procediamo con ordine: Filopono spiega intorno alla comunanza del nome per gli omonimi cosa si intende per comune e qui esemplifica il κοινόν aristotelico, però, servendosi di un esempio di sinonimi, che comune hanno nome e definizione (Philop. *In Cat.* 18,25-19,5). Comune è «ciò che è partecipato egualmente<sup>206</sup> da coloro che <ne> partecipano» e la natura umana (ma anche il nome “uomo”) è comune a tutti gli uomini che ne partecipano egualmente (ἐξ ἴσου) e singolarmente (κατὰ μέρος). In effetti, gli individui sussunti sotto una specie sono sinonimamente chiamati come la specie da cui sono predicati e ne condividono la definizione e il nome egualmente, cioè nessun uomo particolare è detto essere più o meno uomo di un altro. Questo ragionamento è valido per tutte le predicazioni sinonime, come le specie animali, uomo, bue, cavallo, in relazione al genere animale. È evidente che ogni ente che partecipa egualmente della stessa definizione sarà sullo stesso livello ontologico e che né Socrate sarà più sostanza di Platone, né l'uomo più sostanza del cavallo. A questo punto (60,21-61,17) la maggior parte del lavoro probativo è già fatto, Filopono può adeguarsi agli argomenti di Aristotele e commentarli: le specie sono tutte egualmente sostanza perché distano tutte allo stesso modo dai loro generi; anche gli individui sono tutti egualmente sostanza, perché tutti allo stesso modo fanno da soggetto per gli universali e gli accidenti. Filopono chiama comunanza (κοινωνία) questa partecipazione che corrisponde alla predicazione sinonima e nel corso del suo *Commentario* il lessico del κοινόν sarà nella maggior parte dei casi utilizzato proprio in riferimento a questo genere di partecipazione.<sup>207</sup>

L'altro punto da commentare, il fatto che la specie sia maggiormente sostanza del genere, è commentato da Filopono con degli argomenti ricorrenti in molti Commentatori. La specie è più sostanza del genere per relazione e per analogia (59,3-60,19). Per relazione perché giace più “vicina” alla sostanza prima, perché ne è l'immediato predicato, mentre il genere si predica dell'individuo solo per la legge della transitività di *Cat.* 3. Per analogia, come l'individuo fa da soggetto alla specie, così la specie fa da soggetto al genere e quindi la specie è maggiormente soggetto del genere. Alla domanda «cos'è Socrate?» rispondendo «uomo», la sua specie, diamo una risposta più precisa e ontologicamente determinata che se dicessimo «animale»: il genere animale, infatti, include tante altre specie oltre a quella umana. Il nucleo di tutta questa parte di *Cat.* 5 è a mio avviso l'affermazione che si legge in 2b15 ss.: «le sostanze prime per il fatto di essere soggetto di tutte le altre cose e che tutte le altre cose si predicano di esse o sono in esse, per questo sono dette sostanze prime». Tutto il sistema predicativo e le classificazioni della sostanza dipendono visceralmente da questo presupposto: la sostanza prima è detta tale perché fa da soggetto agli accidenti e agli universali. Certo, Aristotele aveva già nell'*incipit* di *Cat.* 5 presentato la stessa lezione in forma apofatica, ma alla lunga il ragionamento su generi e specie per essere supportato doveva procedere all'identificazione, che cautamente Aristotele prima si era risparmiato, tra sostanza prima e soggetto. Altrimenti i ragionamenti a favore della maggiore sostanza della specie rispetto al genere non avrebbero attecchito e generi e specie sarebbero stati ricondotti sotto

---

<sup>206</sup> Questa locuzione presente nelle opere platoniche e in quelle aristoteliche ha il significato di “egualmente”, indicando in certi casi il rapporto che intercorre fra molti soggetti: ad esempio in ambito geometrico i punti giacciono sulla linea ἐξ ἴσου. Una buona definizione di questa locuzione la fornisce Platone in *Prm.* 150d7-8, quando dice che necessariamente è ἐξ ἴσου ciò che non supera né è superato, μήτε ὑπερέχον μήτε ὑπερεχόμενον. È, quindi, ἐξ ἴσου ciò che non è più o meno di qualcos'altro. Cfr. anche Tannery (1897).

<sup>207</sup> La partecipazione in senso generale, la μέθεξις verrà, invece, utilizzata per spiegare altri rapporti partecipativi che non pretendono l'eguaglianza, ma che ammettono una gradualità e il più e il meno. La qualità è la forma che perfettamente si presta ad essere oggetto di partecipazione che ammette il più e il meno e lì, infatti, si registra l'uso più diffuso del lessico della partecipazione. Sulla qualità come oggetto di partecipazione torneremo in seguito.

un unico indiscriminato insieme di sostanze che non sono in un soggetto e sono dette di un soggetto; ora, invece, individuiamo una maggiore sostanzialità in relazione a quanto la sostanza faccia da soggetto. Questo discorso consente a Filopono anche una digressione su un tema a lui caro, cioè quello dei diversi tipi di predicazioni, cioè secondo natura (quella in cui la sostanza è soggetto), contro natura (dove soggetto è l'accidente e predicato la sostanza) e accidentale (in cui l'accidente è predicato di un altro accidente che fa da soggetto): su questa classificazione in relazione ad Aristotele, Alessandro e gli altri testi filoponiani, si veda il mio commentario *ad locum*, giacché è tempo di procedere con la ricerca del proprio della sostanza.

#### 4.3. *Il proprio della sostanza: ricerca, aporie e obiezioni*

Filopono, a questo punto, commenta la seconda parte di *Cat. 5*, dedicata alla ricerca del proprio della sostanza. È bene, innanzitutto, visto che incontriamo per la prima volta il concetto di proprio in questo lavoro individuare con certezza di cosa si tratti, anche perché Aristotele non lo spiega nelle *Categorie*. Anzi, Aristotele non usa mai ἴδιον come sostantivo in questo trattato anche quando discute del proprio della sostanza (vd. *Arist. Cat. 5, 3a21*): Aristotele infatti inizia la ricerca di una caratteristica che sia peculiare della sostanza proponendo il non essere in un soggetto e dicendo che questa caratteristica è κοινόν, cioè comune alla sostanza, prima di precisare che pur essendo comune non è propria.<sup>208</sup> Per questa mancanza di uso sistematico di ἴδιον nelle *Categorie*, ben diverso dall'uso che ne fa nei *Topici*, i Commentatori accostano e contrappongono spesso a ἴδιον il sostantivo παρακολουθήμα, cioè caratteristica accessoria. Dicevamo, allora, che il proprio è trattato da Aristotele nei *Topici*, in quanto uno dei quattro *praedicabilia* e in seguito è ripreso dall'*Isagoge* di Porfirio, che lo include tra le cinque φωναί preliminari allo studio della logica aristotelica.<sup>209</sup> Attenendoci all'*Isagoge* ricordiamo allora che il proprio ha quattro significati: ciò che appartiene a una sola specie ma non a ogni membro di questa specie; ciò che appartiene a ogni membro di una specie, ma non solo a quella specie; ciò che appartiene a una sola specie e a ogni suo membro, ma non in ogni momento; ciò che appartiene sempre a una sola specie e a ogni suo membro.<sup>210</sup> La ricerca aristotelica e di Filopono è volta, dunque, verso la quarta specie di proprio. Secondo Filopono (63,12-21) il motivo per cui Aristotele cerca il proprio della sostanza è che egli vuole il più possibile definirla – e in parte c'era riuscito con la formula apofatica dell'*incipit* di *Cat. 5* –: il proprio infatti pare essere ciò che è più vicino alla definizione, perché come quest'ultima il proprio appartiene solo a ciò di cui è proprio e si converte con ciò di cui è proprio.<sup>211</sup>

La prima caratteristica della sostanza che Aristotele propone come proprio è il non essere in un soggetto (*Arist. Cat. 3a7-32*). La sostanza tutt'al più se è seconda potrà essere detta di un soggetto, ma in ogni caso non è in un soggetto e più volte abbiamo detto che l'essere in un soggetto faceva parte della definizione dell'accidente, che alla sostanza si oppone. Tuttavia, Aristotele fa notare che anche le differenze non sono in un soggetto: le differenze, in effetti, sono dette delle specie che distinguono. È a questo punto che Filopono si trova costretto a spiegare lo statuto della differenza, affinché si possa fare chiarezza su quanto ha detto Aristotele: se il non essere in un soggetto non è proprio della sostanza perché oltre alla sostanza appartiene anche alla differenza, vuol dire che la differenza non è una sostanza e questo non è facile da assumere, perché in molte parti del trattato, invece, Aristotele sembra mostrare che le differenze sono sostanze, già in *Cat. 5, 3a29-32*.<sup>212</sup> La *quaestio* attorno allo statuto delle

<sup>208</sup> Cfr. Plot. *Enn. I 1* [53], 8,3-6 e Elias, *In Cat.* 139,12-19: κοινόν e ἴδιον sono addirittura contrari.

<sup>209</sup> Cfr. *Arist. Top. I 5* e in Porph. *Isag.* 12,13-22 e *In Cat.* 94,1-3. Il filosofo di Tiro ha avuto il merito notevole di comprendere la propedeuticità dello studio dei *praedicabilia* allo studio delle *Categorie*. Anche nella mia esperienza ho potuto notare che molti passi dei primi sette libri dei *Topici* devono essere letti se non prima almeno contemporaneamente alla lettura delle *Categorie*, perché è lì che Aristotele giustifica e spiega il sistema predicativo su cui le categorie si reggono.

<sup>210</sup> Rispettivamente sono proprio dell'uomo: l'essere geometra; l'essere bipede, l'avere i capelli bianchi invecchiando; l'essere capace di ridere.

<sup>211</sup> La definizione appartiene soltanto al definito e *definiens* e *definiendum* sono convertibili, cioè a uno corrisponde l'altro e viceversa.

<sup>212</sup> Le differenze sono parti delle sostanze, con generi e specie, perché contribuiscono alla loro essenza e stanno nel soggetto, anche se come parte, così da non essere confuse con gli accidenti.

differenze dev'essere allora affrontata e risolta con la massima serietà, a meno di cogliere in fallo – cosa impossibile – l'Aristotele logico nel suo stesso terreno. Frans de Haas nel volume da lui dedicato alla definizione di materia prima di Filopono nel *Contra Proclum* dedica sapientemente un intero capitolo al problema della differenza, dalle prime speculazioni a riguardo di Alessandro,<sup>213</sup> Lucio e Plotino, fino alle soluzioni dei Commentatori tardo-neoplatonici.<sup>214</sup> Il motivo del suo interesse è dovuto al fatto che ha riconosciuto negli argomenti contro l'indeterminatezza della materia prima l'argomento logico che vuole la differenza una sostanza, che ha permesso a Filopono di sostenere la tridimensionalità (differenza costitutiva) della materia prima.<sup>215</sup> La difficoltà che fa sorgere il problema della differenza è quella che abbiamo menzionato: collocare la differenza tra le parti della sostanza e allo stesso tempo distinguerla dalla sostanza così da giustificare il rifiuto del primo proprio in *Cat.* 5. Porfirio aveva proposto una soluzione che, pur di non entrare in conflitto con la lezione aristotelica, aveva finito per scardinare di fatto la stessa dottrina: la differenza era un *tertium quid* tra la sostanza e la qualità, una ποιότης οὐσιώδης. L'interpretazione porfiriana avrebbe avuto parecchio successo, tanto da essere poi ripresa da Dexippo (*In Cat.* 48,20-49,25) e Simplicio (*In Cat.* 98,19-99,12) e quindi da Giamblico, riferimento comune di entrambi i Commentatori appena citati. Filopono, invece, si colloca in un'altra corrente interpretativa che oltre Ammonio include anche Olimpiodoro ed Elia,<sup>216</sup> la quale sostiene che la differenza delle *Categorie* sia sostanza. Il lavoro di de Haas sulla questione è già molto chiaro e dettagliato, per questo motivo qui mi occuperò soltanto di riannodare le fila del pensiero filoponiano, per non lasciare scoperto il tema della differenza in questa introduzione e occuparmi di alcuni aspetti particolari.<sup>217</sup> Filopono dapprima dà conto della teoria porfiriana: esistono secondo alcuni filosofi tre tipi di differenze, quelle più sostanza che accidente (razionale e irrazionale), quelle più accidente che sostanza (nero degli Etiopi e bianco degli Sciti), quelle intermedie tra la sostanza e l'accidente (il caldo nel fuoco e il freddo nella neve. Contro costoro, che di fatto hanno introdotto qualcosa di esterno alla dottrina categoriale, Filopono ha un giudizio in parte positivo, perché questi hanno argomentato in modo furbo (εὐφροῦς – 66,6), risolvendo l'aporia delle differenze in apparenza definitivamente. Però la furbizia di introdurre un *tertium quid* non onora il rigore del pensiero aristotelico e Filopono lo spiega in una breve digressione sul sostrato materiale alla generazione (65,8-66,5): ad esempio, nel fuoco come corpo, cioè materia indeterminata, ma già quantificata, il calore è accidentale; mentre nel fuoco come fuoco il calore è accolto come forma sostanziale e complementare. Insomma, allo stesso soggetto (il fuoco) considerato da due prospettive diverse una stessa proprietà (il calore) appare accidentale (se il soggetto è inteso come materia) e sostanziale (se il soggetto è inteso come corpo composto). Questa digressione, affatto casuale ma modulata sull'esempio porfiriano dell'essere in qualcosa,<sup>218</sup> permette al Nostro di porre certi filosofi predecessori di fronte a un *aut-aut*: il calore è o qualità o sostanza e non è possibile che sia altro all'infuori di queste due alternative. Questa argomentazione gli permette, ora, di elencare una serie di altri argomenti a favore dell'inclusione della differenza nella sostanza: ipotizzare un *tertium quid* tra sostanza e qualità vuol dire introdurre un'undicesima categoria e scardinare la teoria di Aristotele; anche le differenze si predicano sostanzialmente (οὐσιωδῶς) e sinonimamente delle specie (*Arist. Cat.* 5, 3a33-34); *expressis verbis* Aristotele dice che le differenze sono accomunate alle sostanze e sono parti delle sostanze (*Arist. Cat.* 5, 3a29); infine, Porfirio ha detto che «la differenza è ciò per cui la specie supera il genere – *Isag.* 10,22» e qualcosa può essere superato solo con l'aggiunta di una propria parte, quindi la specie che è sostanza supera il genere con l'aggiunta della differenza che dev'essere allo stesso modo sostanza.<sup>219</sup> Ora, Filopono ha mostrato che Porfirio e i suoi seguaci hanno sbagliato e che la differenza è senza dubbio una sostanza, ma non ha ancora risolto l'aporia sollevata da *Cat.* 5, 3a29-32: perché Aristotele avrebbe dovuto distinguere le differenze dalle altre sostanze? La risposta di Filopono è molteplice e coglie diversi aspetti del problema. Innanzitutto egli afferma che studiare le differenze non è compito delle *Categorie*: qui Aristotele impiega, come sappiamo, solo

<sup>213</sup> Cfr. Ellis (1994).

<sup>214</sup> de Haas (1997), pp. 165-250.

<sup>215</sup> de Haas (1997), pp. 280-295.

<sup>216</sup> de Haas (1997) decide di trattare insieme le versioni di questi Commentatori, perché queste «are essentially the same and mutually clarify each other – p. 229). Tuttavia, concentrandosi solo su Filopono si nota che egli argomenta in modo più compiuto degli altri e lo nota anche lo stesso studioso a p. 236.

<sup>217</sup> La chiarezza e la precisione di de Haas (1997) sono in parte limitate, a buon diritto, dal fine della sua opera che è altro dall'indagare l'*In Categorias* di Filopono in quanto tale. Per un esame più completo di tutte le fasi del ragionamento filoponiano rimando alle mie note al testo.

<sup>218</sup> Cfr. anche de Haas (1997), pp. 204-208.

<sup>219</sup> Philop. *In Cat.* 66,6-25.

concetti conosciuti ai più e non si occupa di certi temi. Si è visto<sup>220</sup> che egli non si occupa ad esempio di catalogare punto, unità e istante, perché non sono sussumibili sotto le categorie, ma sono principi e limiti; le differenze come questi principi non sono studiate in questa sede, allora, perché gli uomini conoscono le differenze sono in relazione ai composti (66,26-67,7): conosciamo la razionalità in Socrate quando diciamo che Socrate è razionale, ma non la razionalità presa per sé. La differenza è una sostanza ben diversa da quella che è studiata nelle *Categorie*, cioè quella composta, di forma e materia: la differenza è una sostanza semplice, una forma. Filopono aveva già distinto due tipi di differenze, quelle *ante rem* e quelle *in re* e sembra che l'uomo sia in grado di conoscere solo quelle *in re*. Qui si collega il secondo argomento di Filopono: non essere in un soggetto è allora una caratteristica non solo delle sostanze composte, oggetto delle *Categorie*, ma anche delle sostanze semplici, di cui Aristotele si occupa altrove e per questo, ricordando lo σκοπός dell'opera, tale caratteristica deve essere rifiutata come proprio (67,7-17). L'ultimo ragionamento sulle qualità è specifico di Filopono: egli vuole individuare sotto quale dei quattro gruppi di enti di *Cat. 2* sussumere le differenze. Se consideriamo le differenze prima dei molti le consideriamo sostanze universali, mentre se le consideriamo nei molti non sono in realtà neanche differenze, ma qualità particolari nell'individuo. In questo senso tra l'altro anche le specie sono delle qualità particolari nell'individuo, che permettono di distinguere Socrate per la sua umanità da un cavallo che non possiede l'umanità (67,18-68,9). La giusta classe delle differenze *in re* è allora quella delle sostanze particolari o, meglio, affinché non ci si confonda con le sostanze sensibili prime delle *Categorie*, quella degli enti che non sono in un soggetto e non si predicano di un soggetto, sostanze complementari dell'individuo (συμπληρωτικά τοῦ ἀτόμου) e particolari a loro volta (μερικά). È bene notare che la soluzione filoponica all'aporia delle differenze è vivacemente debitrice della metafisica platonica. Egli, e con lui gli altri Alessandrini, riesce e non tradire l'Aristotele logico piegandolo a un'armonizzazione forzata con la metafisica platonica: produce così una lettura delle *Categorie* più coerente di quella. Frans de Haas a pagina 237 del volume citato su Filopono giustamente riconosce che «the Alexandrian tradition returns to Plotin, who also regarded the differentiae as (aspects of) intelligible forms and hence as substances». Questo «ritorno a Plotino» è, a mio avviso, il frutto di una seria sistematizzazione delle prospettive dei predecessori, dell'innovazione esegetica plotiniana e dell'armonizzazione tra Platone e Aristotele di Porfirio; è la stessa sistematizzazione che ha portato, non a caso, alla nascita della dottrina dei tre stati degli universali, *ante rem*, *in re* e *post rem*, proprio nelle scuole alessandrine.<sup>221</sup> Sul tema delle differenze altro potrebbe essere detto, ma rimando al mio commentario alla traduzione, perché è tempo di passare al secondo ipotetico proprio rifiutato da Aristotele.

Il secondo proprio (69,20 ss.) è strettamente connesso al primo, perché Aristotele propone che sia proprio della sostanza e delle differenze l'essere detta sinonimamente degli individui. Qui Aristotele accomuna, come abbiamo detto, sostanze e differenze, anche se prima le aveva opposte. Il motivo per cui è autorizzato a farlo, secondo quanto ha detto Filopono, è che mentre prima egli intendeva per sostanza quella composta particolare a cui andavano opposte le sostanze semplici come le differenze, ora qui sta evidentemente parlando di sostanza come sostanza semplice o *ante rem* che può includere senza problema la differenza, che è a sua volta una sostanza semplice o *ante rem*. Il fatto che il dirsi sinonimamente appartenga anche alle differenze implica, però, che non appartenga alle sostanze prime delle *Categorie*: nessuna sostanza sensibile particolare, infatti, è predicata, sinonimamente o non, di altro. Le differenze, invece si predicano sinonimamente delle specie e per tramite di queste dei soggetti: Socrate è animale, è uomo, ma è anche razionale, difatti. Aristotele ritorna in più momenti del *corpus* su questa dottrina e che la differenza sia predicata sinonimamente è evidente in particolare perché è detta sostanzialmente ed è parte dell'essenza e della definizione delle specie e dei particolari.<sup>222</sup>

Anche che la sostanza significa un certo questo (τόδε τι) è rifiutato da Aristotele come proprio. Filopono concentra l'attenzione sull'espressione τόδε τι scomponendola: τόδε è un aggettivo dimostrativo deittico e per questo significa il soggetto; τι è un pronome indeterminato e significa il particolare. Appare quindi che a significare un τόδε τι, anche solo per motivi linguistici, possa essere soltanto la sostanza prima, il soggetto particolare. Che il deittico significhi il soggetto è agevolmente

<sup>220</sup> Philop. *In Cat.* 46,14-48,6.

<sup>221</sup> Amm. *In Porph. Isag.* 41,10-42,26 e 68,25-69,2; Philop. *In Cat.* 58,13-14 e *In APo.* 435,28-35; Elias, *In Porph. Isag.* 48,15-30 e 49,22-24; David, *In Porph. Isag.* 113,14-29. Sull'utilizzo filo-aristotelico di alcune intuizioni plotiniane vd. Strange (1987).

<sup>222</sup> Cfr. Arist. *Top.* VII 3, 153a15-22.

comprensibile se pensiamo al significato moderno del termine deissi, che sviluppa alcune accezioni logico-linguistiche già contenute nella δεῖξις antica. Deittico è un riferimento interno all'enunciato che mostra un luogo o un tempo o una persona e che aggancia l'enunciato alla realtà.<sup>223</sup> deittico è ciò che cade sotto la deissi, cioè ciò che possiamo indicare in una conversazione diretta e di certo deittico allora non potrà essere altro che la il soggetto, la sostanza particolare in cui tutte le altre determinazioni, sostanziali e accidentali ineriscono.<sup>224</sup> Appare chiaro allora che le sostanze seconde non significano un certo questo, perché anche quando indichiamo con la deissi un animale, in realtà stiamo indicando un certo animale e non il genere animale: Filopono giustamente dice che generi e specie significano «una moltitudine e una comunanza (πλῆθος καὶ κοινότητα) che comprende molte cose e una certa qualità (ποιότητα τινα) – 72,3-4». Generi e specie significano una moltitudine, perché come sappiamo si predicano di molte cose differenti per specie o per numero,<sup>225</sup> invece che queste sostanze significhino una certa qualità è dovuto al fatto che la maggior parte degli uomini non vede l'uomo universale o l'animale universale, bensì l'uomo in Socrate o l'animale in questo cane qui. Insomma, gli uomini conoscono soltanto il particolare e in relazione al particolare anche le sostanze significano una certa qualità e questo lo abbiamo visto già per le differenze *in re* in Philop. *In Cat.* 67,24-32: in quell'occasione si era già accennato al fatto che anche le specie *in re* non sono realmente specie ma sembrano essere delle qualità per il soggetto e ora Filopono lo ribadisce,<sup>226</sup> commentando Arist. *Cat.* 5, 3b15-21.<sup>227</sup> Il processo diairetico dal genere sommo, infatti, contribuisce a delimitare le proprietà dell'individuo e ogni divisione è in pratica l'attribuzione di una qualità sostanziale e l'esclusione di un'altra qualità sostanziale, si da evitare la confusione al livello del genere verso la precisione dell'individuo: è in questo modo che l'individuo può significare un certo particolare, cosa che non è possibile per le sostanze seconde. Filopono, però, va ancora oltre, rigettando in modo definitivo questo proprio quando afferma che la sostanza presa per sé non significa nulla: egli ha ragione, perché l'attività della significazione (σημαίνω), lo si è visto, appartiene alle φωναί che significano πράγματα per mezzo di νοήματα. È chiaro che la sostanza per sé, cioè i πράγματα particolari, non significa alcunché, giacché sono le φωναί ad essi connesse che la significano (73,22-74,3).

Procediamo con il quarto tentativo di trovare il proprio della sostanza: Aristotele in *Cat.* 5, 3b24-25 dice che appartiene alle sostanze non avere nessun contrario e questa caratteristica sembra essere comune a tutte le sostanze. Nulla è contrario a Socrate, come nulla è contrario alla specie uomo o al genere animale. Affermazioni come queste non bisognano neanche di dimostrazioni, perché sono per sé evidenti dall'esperienza sensibile. In seguito, comunque, Aristotele torna sulla nozione di contrario nel cap. 8 e nel cap. 10, determinando proprio nei *postpraedicamenta* le caratteristiche dei contrari per cui non è possibile che la sostanza abbia un contrario. Alcune di queste acquisizioni teoriche le troviamo qui in Filopono, impegnato a confutare alcune aporie. Alcuni, infatti, sostengono che il fuoco è opposto all'acqua: costoro sbagliano perché fuoco e acqua non sono opposti in quanto sostanze, ma secondo le qualità sostanziali che sono fra loro opposte, il caldo e il secco opposti al freddo e all'umido. Questa opinione può essere accettata solo, però, se la nostra indagine si mantiene a un livello superficiale, altrimenti non possiamo ammettere neanche che fuoco e acqua siano opposti secondo le qualità. I contrari – dice Aristotele in *Cat.* 10-11 – si scontrano intorno allo stesso soggetto che li acquisisce per natura, motivo per cui due qualità contrarie inerenti a due soggetti diversi non saranno realmente contrarie fra loro: nessuna freddezza sarà contraria al calore che c'è nel fuoco e nessun calore sarà contrario alla freddezza nella neve. Ragionando da fisico Filopono non respinge del tutto la posizione di chi vede per le sostanze una contrarietà secondo la qualità, tuttavia esamina la questione in modo preciso (ἀκριβῶς – 74,20) e nota, da logico, che i contrari *stricto sensu* si osservano nello stesso soggetto, nel quale entrano in battaglia e uno cerca di escludere e corrompere l'altro. Filopono è commentatore sia di *GC* che delle *Categorie* e questo gli permette di scindere in modo consapevole cosa è lecito dire in ambito fisico da cosa lo è in ambito logico. Resta, infine, tempo per respingere il proprio alla maniera di Aristotele, cioè rilevando che la quantità non ammette neanche contrari e, in quanto

<sup>223</sup> Cfr. *DEISSI* in Marellò (2004).

<sup>224</sup> Cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 236,3-14 sulla deissi che appartiene solo alla sostanza prima.

<sup>225</sup> Secondo le definizioni rispettivamente di genere e di specie che leggiamo in Porph. *Isag.* 2,15-17 e 4,11-12.

<sup>226</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 73,16-74,3

<sup>227</sup> Cfr. su questo ποιόν Bodéüs (2001), pp. 100-101.

il proprio deve essere esclusivo di una sola specie di enti, il non avere un contrario non può essere considerato proprio della sostanza (74,27-75,10).<sup>228</sup>

Il quinto proprio è da rifiutare subito (76,1-24): non può essere proprio della sostanza il non accogliere il più e il meno. Filopono, infatti, giustamente nota che neanche le quantità accolgono il più e il meno e collega la capacità di accogliere il più e il meno a quella di accogliere contrari: il corpo che accoglie sia bianco che nero può essere più o meno bianco in relazione alla quantità di bianco e di nero che interagiscono nella mescolanza dei contrari. Filopono rinforza l'argomento, diffuso tra i Commentatori, con un'altra prova *a fortiori*: non accade neanche che tutti i contrari si mescolino fra loro nel soggetto e se non accade neanche a tutto ciò che ha contrario a maggior ragione non accadrà a ciò che non ha contrario. Egli qui fa riferimento a una nozione di *Cat.* 10: dei contrari alcuni hanno intermedi, mentre altri ne sono privi. L'esempio che fa Filopono è quello di pari e dispari che sono contrari ma non hanno intermedi, perché non si mescolano mai (75,19-20).<sup>229</sup> Della classificazione dei contrari egli si è occupato in *In Cat.* 29,24-30,1, per poi approfondire il discorso in 172,11-173,1. In entrambi i casi l'esempio di pari e dispari non manca: in quest'ultimo passo e nel passo che abbiamo appena esaminato pari e dispari sono contrari privi di intermedi, ἄμεσα (172,13 e 75,19-20); in *In Cat.* 29,30-32, invece, leggiamo che pari e dispari se è vero che si oppongono come contrari non ammettono intermedi, ma altrove (ἐν ἄλλοις) Filopono ha dimostrato che non sono contrari. Questa variazione nella tradizione intorno a pari e dispari è interessante perché mostra l'ampiezza di pensiero di Filopono, il quale conformemente a *Cat.* 10 afferma che pari e dispari si oppongono come contrari, perché sembrano esserlo in effetti e lo erano per Aristotele, ma riconosce ad altre discipline il compito di determinare la natura di pari e dispari e altrove, appunto, riconosce che non sono contrari. Gli altri Commentatori considerano, in accordo con Aristotele, pari e dispari contrari: Elia (*In Cat.* 181,13-27), ad esempio, discute intorno alla presenza o meno di intermedi tra pari e dispari ma non mette in discussione che siano contrari. Eccezione è, però, la parafrasi anonima alle *Categorie*, dove si legge (Anonym. *In Cat.* 23,28-29), che pari e dispari non sono contrari, così come non lo sono razionale e irrazionale. Il paragone è corretto, perché i contrari privi di intermedi sono assai simili ai contraddittori, cioè a quegli opposti generati dall'aggiunta della particella negativa. Torniamo, però, a Filopono, per capire meglio anche l'accostamento tra contrari senza intermedi e contraddittori. Egli dice (*In Cat.* 29,30-32) di aver dimostrato altrove che pari e dispari non sono contrari; Busse non riconosce dove questo *locus* possa trovarsi. Forse l'editore dell'*In Categorias* ha cercato nel posto sbagliato, perché a mio avviso l'attestazione della contraddittorietà di pari e dispari è evidente in *Philop. In Intr. Arith.* I 57. Qui Filopono spiega che il dispari è definito per negazione dal pari, perché il pari ha una caratteristica propria, quello di dividersi in due parti uguali, mentre il dispari è determinato dal non avere questa caratteristica, perché si divide in parti disuguali. Il dispari è di fatto, e l'etimologia del nome in italiano ci aiuta in tal senso, una negazione del pari: giustamente Filopono, la cui formazione matematica era invidiabile, allora, rifiuta di includere pari e dispari fra i contrari, perché aritmeticamente scorretto. Questa precisione si riscontra anche nella scelta di non menzionare il parimenti-pari, il pari-dispari e il dispari-pari nel suo trattato, come ipotetici intermedi di pari e dispari, giacché è noto che sono specie del pari.<sup>230</sup> Questa appena citata va ad aggiungersi alle altre preziose precisazioni che il *Commentario alle Categorie* di Filopono è in grado di fornire alla dottrina aristotelica, grazie all'ingegno dell'Autore e alla varietà dei suoi studi che, come visto, spaziano dalla logica alla fisica, alla matematica; avremo modo di mettere in luce, per quanto possibile in questa sede introduttiva, anche altre digressioni di argomento non logico di non minore interesse.

La sesta caratteristica elencata è, invece, il proprio della sostanza: la sostanza, infatti, sembra «essere capace, restando identica e numericamente una, di accogliere i contrari – *Cat.* 5, 4s10 ss.». Filopono fa presto a mostrare che non appartiene agli accidenti, perché gli accidenti non fanno da soggetto ad alcunché e quindi non sono in grado di accogliere i contrari.<sup>231</sup> Però è bene notare che non solo non appartiene agli accidenti, ma anche alle sostanze seconde, innanzitutto perché esse non sono

<sup>228</sup> Ben poco c'è da spiegare di fronte all'evidenza che al dieci nulla è contrario, come nulla è contrario a grande che è relativo di piccolo.

<sup>229</sup> Vd. *ad locum* il modo in cui pari e dispari non si mescolano mai e pure nei numeri dispari le parti che li compongono sono sempre pari e dispari mai ἄκροατα, cioè non mescolate (cfr. *Philop. In Introd. Arith.* 60).

<sup>230</sup> Cfr. Elias, *In Cat.* 181,15-32.

<sup>231</sup> Filopono precisa che l'accidente non fa da soggetto per l'esistenza (*In Cat.* 78,1-2), perché per la predicazione il bianco fa da soggetto al colore. Tuttavia è chiaro che qui si parla di fare da soggetto per l'esistenza perché è per l'esistenza che la sostanza soggiace e accoglie i contrari.

uno per numero, ma anche perché, anche se può sembrare il contrario, non accolgono i contrari: la specie animale sembra accogliere i contrari razionale e irrazionale, ma innanzitutto questi non sono contrari ma contraddittori e poi non li accoglie ma li produce o si divide nei contrari (ταῦτα λέγονται τῶν ἐναντίων εἶναι ποιητικὰ ἢ εἰς τὰ ἐναντία διαίρεσθαι – 78,10-11). Perché allora Aristotele sceglie questa caratteristica come proprio della sostanza se non appartiene a ogni sostanza? Per lo stesso motivo, infatti, egli aveva escluso il significare un certo questo (c) perché non apparteneva a ogni sostanza e le altre quattro caratteristiche perché alcune pur appartenendo a ogni sostanza appartenevano anche ad altre categorie. Filopono, allora, procede con dei distinguo rilevanti: è maggiormente proprio ciò che appartiene a una sola specie di enti, anche se non a tutta la specie, piuttosto che ciò che appartiene a tutta una specie ma non solo a quella (78,28-30). Con l'esempio dei quattro propri di Porfirio potremmo dire che è più proprio dell'uomo essere geometra piuttosto che l'essere bipede, che appartiene a tutti gli uomini ma non solo a quelli. Inoltre (78,31-34), tra la sesta (f) e la terza (c) caratteristica preferisce la sesta, perché il significare un certo questo (c), lo si è mostrato, appartiene alle sostanze seconde solo linguisticamente e, quindi, meno di quanto appartenga l'accogliere i contrari (f) alle stesse sostanze seconde. Non solo, ci sarebbe da aggiungere che anche il significare un certo questo appartiene alle sostanze prima solo in connessione con una parola, perché prese per sé sono significate e non significano.<sup>232</sup> Per evitare ogni possibile equivoco nell'interpretazione di questo proprio, allora, Filopono propone delle piccole modifiche e interpolazioni tra le parole di Aristotele, così da chiarire innanzitutto che questo proprio è tale perché appartiene a ogni sostanza prima. La nuova formulazione originale del proprio è la seguente (79,2-3): «soprattutto proprio della *categoria* (τῆς κατηγορίας) della sostanza sembra essere il fatto *gli individui* <che sono sussunti> *sotto di essa* (τὰ ὑπ' αὐτὴν ἄτομα) sono capaci di accogliere *alternativamente* (παρὰ μέρος)<sup>233</sup> i contrari». <sup>234</sup> È bene ora osservare nel dettaglio le modifiche e i motivi che le hanno dettate. Filopono specifica di stare parlando della categoria della sostanza e non della sostanza in generale per ribadire che lo σκοπός del trattato ha un ruolo di primaria importanza nell'interpretazione delle parole di Aristotele. Filopono, inoltre, precisa che la capacità di accogliere i contrari riguarda gli individui sussunti sotto la sostanza, confutando in anticipo quindi l'aporia che riconosceva difficile applicare questo proprio anche alle sostanze seconde, della quale abbiamo già parlato. Nel *Commentario*, infatti, si vuole verificare se a tutti gli individui della sostanza possa appartenere questo proprio. Se è vero che un uomo può accogliere il nero e il bianco, abbronzandosi e impallidendo rispettivamente, è anche vero che il fuoco non può accogliere il freddo o non sarebbe più fuoco: sembra, quindi, che non tutti gli individui della sostanza siano in grado di accogliere i contrari. Filopono (79,7-80,3) risolve questa possibile aporia notando che il fuoco è in grado di accogliere il movimento secondo il luogo contrario, verso l'alto per natura e verso il basso contro natura, quindi è in grado di accogliere contrari rimanendo uno e identico per numero; certo, non sarà in grado di accogliere il freddo, ma Aristotele non ha detto che proprio della sostanza era di accogliere tutti i contrari, ma generalmente i contrari, ognuno secondo la propria natura. In effetti, per il fuoco accogliere il freddo non vorrebbe neanche dire accogliere un contrario, quanto snaturare la propria sostanza, che coincide col caldo, e non essere più fuoco. Applicare alle qualità complementari ai soggetti la capacità di alterarsi, corrompendosi nel proprio contrario, è illecito e coloro i quali avanzano il problema che il fuoco non accoglie il freddo come contrario, a mio avviso, non hanno capito nel profondo il complesso rapporto fra sostanza e qualità, rimanendo a un livello superficiale.<sup>235</sup> Altra aporia è sollevata intorno agli astri celesti (80,3-19), che di certo sono uno per numero, ma non accolgono i contrari, perché come sappiamo la loro materia non è suscettibile di alterazione.<sup>236</sup> Qui, Filopono risponde con maestria, sfoderando conoscenze astronomiche precise e a tratti difficili da recuperare per noi lettori moderni. Egli risolve l'aporia, e ora ne diremo il modo, approfondendo il problema e risolvendolo da astronomo prima di trovare la soluzione da logico: evidentemente certe

<sup>232</sup> Lo abbiamo detto *supra*, nel discorso intorno al terzo proprio.

<sup>233</sup> Cfr. la traduzione di Bodéüs (2008), p. 305 «tour à tour» per la locuzione «παρὰ μέρος». L'idea di alternanza deve richiamare, da una parte, l'immagine del costante conflitto dei contrari nel soggetto che li accoglie, dall'altra parte, per le sostanze seconde, la capacità degli individui sussunti sotto di esse di accogliere alternativamente le qualità contrarie pur rimanendo della stessa specie o dello stesso genere: un uomo biondo e un uomo moro saranno, infatti, uomini allo stesso modo e accoglieranno i contrari rimanendo numericamente uno.

<sup>234</sup> Le modifiche rispetto al testo aristotelico sono in corsivo.

<sup>235</sup> Lo si è già visto nel discorso sulla capacità della sostanza di avere un contrario, con l'esempio del fuoco. Filopono introduce viepiù una nozione di qualità che risente molto della distinzione plotiniana tra qualità vere, cioè accidenti, e apparenti, cioè ἐνέγγειαι della sostanza, come il calore del fuoco. Cfr. Philop. *In Cat.* 64,22-65,7, 135,27-30 e 159,20-22. Cfr. Plot. *Enn.* II 6 [17].

<sup>236</sup> Arist. *Cael.* I 3, 270b20-24.

conoscenze di astronomia dovevano essere abbastanza diffuse nelle scuole neoplatoniche, altrimenti come avrebbero potuto comprendere una digressione sui moti degli astri dei giovani studenti, alle prese con le *Categorie*?<sup>237</sup> Risolviamo l'aporia da astronomi, allora: gli astri sebbene non siano soggetti ad alterazioni si muovono comunque secondo il luogo e il movimento secondo il luogo, l'abbiamo detto qui nell'introduzione, ammette dei contrari.<sup>238</sup> Nel caso degli astri, essi si muovono da est a ovest e da ovest a est, con il moto retrogrado, da nord a sud e da sud a nord e non solo: si spostano lungo le loro orbite dalla posizione di apogeo a quella di perigeo e viceversa. Il moto della luna è evidente per il fatto che essa passa attraverso molte fasi lunari e subisce le eclissi, che dipendono dal cambiamento di posizione rispetto alla terra. Da logico, però, Filopono risolve l'aporia in un altro modo e cioè aggiungendo che il proprio riguarda gli individui sussunti sotto le specie, escludendo così gli astri che non sono sussunti sotto alcuna specie. Gli astri, infatti, sono tecnicamente dei μοναδικά (80,14), "unicì", nel senso che c'è solo una Luna nel cosmo, così come un Sole o un Giove, ad esempio. Per questo motivo si sono individui (ἄτομα), ma non sono sussunti sotto generi o specie (ὕπ' αὐτά) perché non c'è una specie di luna o di sole o di giove a cui appartenere e sotto cui essere sussunti (80,3-19).<sup>239</sup>

Infine, resta da risolvere un'ultima aporia, che occupa la parte finale di *Cat. 5*: sembra che opinione e dialogo sia in grado di accogliere i contrari, vero e falso, pur rimanendo sempre identici. Lo stesso discorso, ad esempio «Socrate è seduto», pur rimanendo identico è vero o falso al variare della realtà dei fatti. Filopono recupera le soluzioni aristoteliche di *Cat. 5*, classificandole tecnicamente una contro-obiezione e una obiezione. Con la contro-obiezione<sup>240</sup> egli dapprima accetta alcune delle posizioni degli avversari per poi mostrare che la loro teoria non funziona (80,21-82,4): se ammettiamo che opinione e discorso siano in grado di accogliere il vero e il falso rimanendo immobili, notiamo comunque che non sono questi a mutare, ma è la realtà delle cose da loro significata che muta, perché Socrate da che era seduto magari si è alzato, cosicché l'enunciato «Socrate è seduto» è passato da vero a falso. Appare chiaro però che se accettiamo questa ipotesi non è il discorso o l'opinione a mutare, perché questi rimangono sempre gli stessi, invece è Socrate a muoversi: Filopono sintetizza questa posizione affermando che la natura del vero e del falso dipende dall'accordo dei discorsi con la realtà delle cose che significano (ἐφαρμογή τῶν λόγων πρὸς τὰ πράγματα). In Arist. *Meta.* Θ 10, 1051b6-b9, Aristotele sembra affermare un'ovvietà, ma che contribuisce a strutturare criteri aletici a sostegno dell'omologia tra realtà e linguaggio, proposta nell'*Organon*: non è perché noi crediamo veramente che tu sia bianco che sei bianco – dice –, bensì è per il fatto che tu sei bianco che noi, dicendo che sei bianco diciamo la verità. Questa subordinazione della verità e della falsità dell'enunciato alla realtà è a favore di Aristotele quando rifiuta che gli enunciati possano accogliere i contrari vero e falso mutando, perché i contrari non sono in grado di mutare per sé e non accolgono il vero e il falso se non in relazione alla realtà che muta al loro posto. È l'ἐφαρμογή di cui parla Filopono in 81,31, una corrispondenza tra discorsi e πράγματα che ricorda non poco quella tra i relativi: d'altronde per Filopono l'accordo è πρὸς τὰ πράγματα, cioè in relazione alle cose.<sup>241</sup> L'obiezione<sup>242</sup> è ancora più netta perché rifiuta del tutto le posizioni degli avversari (82,8-23). Nello specifico Filopono indaga nel dettaglio il discorso pronunciato e propone due alternative: il discorso permane e, in questo caso, non è mosso da nulla e non accoglie vero e falso, perché il mutare della cosa non muta effettivamente il discorso; oppure, il discorso non permane e in tal caso si corrompe dopo essere pronunciato e non può far da soggetto alle alterazioni dei contrari.<sup>243</sup> Insomma, sembra assurdo per Aristotele e Filopono paragonare il discorso e l'opinione alla

<sup>237</sup> C'è da dire che la presenza di queste e altre nozioni "esterne" alla logica in senso stretto rendono difficile credere che il *Commentario* alle *Categorie* di Filopono (ma in parte anche i commentari dei suoi colleghi) possa essere una lettura per principianti: è più verosimile che gli studenti procedessero contemporaneamente nello studio di più settori della scienza e della filosofia, così da integrare le diverse conoscenze specifiche per tramite dei fitti rimandi teorici.

<sup>238</sup> Gli astri posseggono una materia locativa, ὕλη τοπική: cfr. *Meta.* H 1, 1042b5-6 e Λ 3, 1070a25-26.

<sup>239</sup> Nel mio commentario *ad locum* ho modo di approfondire lo statuto degli astri.

<sup>240</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 4a28-29: «εἰ δέ τις καὶ τοῦτο παραδέχοιτο».

<sup>241</sup> La posizione che assimila vero e falso a dei relativi è stata ampiamente studiata, perché testimoniata esplicitamente da Dexippo (*In Cat.* 60,13-23) che afferma la capacità del discorso di accogliere vero e falso non secondo la propria natura, bensì κατὰ τὸ πρὸς τι, secondo la relazione. Cfr. Crivelli (2004), pp. 30-42 e Arist. *Phys.* V 2, 225b10-13 e *Meta.* N 1, 1088a29-35.

<sup>242</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 4b5-6: «οὐκ ἔστι ἀληθὲς τοῦτο».

<sup>243</sup> Cfr. sullo statuto del vero e del falso, Arist. *Meta.* Θ 10, 1051a34-b9. Si veda il contributo Cavini (2011) che a mio avviso appare risolutore nel recuperare la nozione di cambiamento «à la Cambridge» (il riflesso di un cambiamento reale) per gli enunciati che accolgono vero e falso e si comportano come i relativi in Plato, *Thu.* 155b5-c4 (in accordo con

sostanza e Aristotele per superare qualsiasi ulteriore aporia a riguardo riformula il proprio della sostanza dicendo (*Cat.* 5, 4b17 ss.): «proprio della sostanza potrebbe essere l'essere capace di accogliere i contrari secondo il mutamento della stessa, pur essendo identica e numericamente una». L'aggiunta di «κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολήν» permette di tracciare un solco tra sostanza e discorso e opinione, mettendo in luce una differenza che era già insita nella formulazione del proprio, perché se un proprio è tale, la sua appartenenza a ciò di cui è proprio non deve dipendere da altro.

---

Crivelli e Geach), oltre che per le preziose pagine 388-392 sulla giusta interpretazione del termine πρόγμα nei passi su vero e falso nelle *Categorie*.

*5.1. La quantità al secondo posto*

La categoria della quantità (*Cat.* 6, 4b20-6a35) è la prima delle categorie accidentali ad essere studiata e questo ordine va giustificato. I Commentatori dedicano la prima parte della θεωρία sulla quantità a cercare i motivi per i quali Aristotele l'ha posizionata subito dopo la sostanza e a ben vedere appaiono essere molti e alcuni assai validi. L'interesse per questo problema è dovuto forse alla presenza di una posizione opposta a quella aristotelica che poneva i Commentatori di fronte alla necessità di scegliere a quale posizione aderire: lo Pseudo Archita, infatti, autore di un trattatello sugli stessi temi delle *Categorie*, preponeva il quale al quanto e questa sua proposta viene confutata direttamente sia da Simplicio che da Olimpiodoro.<sup>244</sup> Ogni Commentatore, inoltre, fornisce una sua lista di motivi per cui la quantità viene prima della qualità. Mentre Porfirio (*In Cat.* 100,10-28) elenca solo due ragioni per l'antiorità della quantità, Elia (*In Cat.* 185,4-34) ne propone sei: Filopono è, con cinque motivi, il più prolifico fra i Commentatori, escludendo Elia che, però, recupera buona parte delle ragioni proprio dal predecessore Filopono, aggiungendone una porfiriana. Vediamo, ora, nel dettaglio (*In Cat.* 83,7-84,4).

Il primo motivo è di ordine didattico. Aristotele ha menzionato la quantità nel discorso sulla sostanza mentre cercava il proprio di quest'ultima e, quindi, ha sentito l'esigenza di chiarire quelle nozioni che aveva già introdotto, per non confondere il lettore. Questo motivo nasconde, però, anche la consapevolezza che la quantità è più legata alla sostanza delle altre categorie se ne condivide delle caratteristiche come il non avere contrari. Questa ragione "nascosta" è la seconda di cui discute Porfirio, segno che Filopono si muove sulla tradizione, perfezionandola e approfondendola. Il secondo motivo è porfiriano. La quantità ha il secondo posto nella natura delle cose (ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων), perché il sostrato materiale prima di accogliere la qualità accoglie la quantità, divenendo così tridimensionale. Con questo ragionamento si spiegherebbe anche un eventuale terzo posto della qualità, che però non viene rispettato, giacché al terzo posto, per motivi didattici, troviamo i relativi. La terza ragione, presente in Ammonio (*In Cat.* 54,1-15) come anche la seconda appena descritta e la quinta di Filopono, riguarda l'uso di una classificazione numerica prodotta da Aristotele nello studio della sostanza: lì ha distinto sostanza prima e sostanza seconda e ora c'è bisogno di chiarire cos'è il numero e per questo la quantità sta al secondo posto. È questa una ragione che non convince a pieno, perché il concetto di numero era implicitamente presente anche in *Cat.* 4 quando vengono elencate le dieci categorie. A maggior ragione poco convincente è il motivo seguente. Filopono sostiene la preliminarità della quantità nell'enumerazione delle categorie perché quando diciamo che una categoria viene prima di un'altra già ricorriamo al concetto di numero e quindi alla nozione di quantità. La quantità viene subito dopo la sostanza, potremmo dire, perché è una nozione più vicina e più nota ai lettori che l'hanno in un modo o in un altro incontrata già altre volte. L'essere il quanto γνωριμώτερον del quale è una ragione che leggiamo in *Dex. In Cat.* 65,16-66,13. La quinta ragione dipende sia dalla didattica che dalla teoria. Il termine corpo, σῶμα, significa una sostanza, ma dipende dalla nozione di numero, perché è sostanza tridimensionale. In realtà, però, Aristotele non menziona il σῶμα nello studio della sostanza e per di più neanche in tutto il resto delle *Categorie*. È probabile, quindi, che Filopono dia per scontato che il discorso sulla sostanza sia un discorso sul corpo e lo dimostra il fatto che egli ha già più volte usato questo termine nel suo *Commentario*. Sembra, allora, che questa ragione sia più ad uso degli stessi Commentatori che realmente legata alla lettura di Aristotele.

*5.2 La suddivisione della quantità in continue e discrete: i casi della linea e del corpo*


---

<sup>244</sup> Simpl. *In Cat.* 120,25-122,30 e Olymp. *In Cat.* 81,16-82,32.

Filopono a questo punto procede affrontando uno dei temi più spinosi della aristotelica teoria della quantità, cioè la suddivisione in specie. E dico che è un tema spinoso perché Aristotele in *Cat.* 6, senza aver spiegato cos'è la quantità,<sup>245</sup> fornisce due divisioni della stessa in specie, fra loro contrastanti in parte. È proprio nell'*incipit* (*Cat.* 6, 4b20-22) che Aristotele distingue le quantità dapprima in discrete e continue e poi in quantità costituite da parti che hanno una posizione reciproca fra loro e altre quantità costituite da parti che non hanno posizione. Procedendo con la classificazione delle quantità in queste divisioni vedremo dove queste non combaciano. Seguiamo, allora, Filopono. Aristotele nelle *Categorie* introduce le nozioni di continuo e discreto senza spiegare alcunché, solo fornendone degli esempi; per questo Filopono ricorre a quanto ha appreso dalla *Phys.* V 3, 226b18-227b2 e VI 1-2 per commentare il passo.<sup>246</sup> Continuo è ciò che ha le parti unite per natura (ἡνωμένα καὶ συμπεφυκότα – 84,6) fra di loro, mentre discreto è ciò che al contrario ha le parti divise. Quantità continue sono cinque: tempo, luogo, linea, superficie e corpo. Dapprima concentriamoci su queste ultime tre, la cui appartenenza alle quantità continue viene spiegata con una breve digressione geometrica sulla loro generazione: dice, infatti, Filopono che è bene dire qualcosa a riguardo per coloro che non sono iniziati alla geometria.<sup>247</sup> Per studiare il rapporto tra corpo, superficie e linea nella loro generazione Filopono si serve di due sistemi: dapprima analiticamente dal corpo deduce i suoi principi fino al punto (84,10-86,1) e poi sinteticamente dal punto ritorna al corpo (86,1-10).<sup>248</sup> Il corpo, sappiamo, essere dotato di tre dimensioni, lunghezza, larghezza e profondità.<sup>249</sup> Questo deve necessariamente essere limitato<sup>250</sup> e il limite dev'essere altro dal limitato, altrimenti se fossero la medesima cosa il limite non limiterebbe il limitato. Il limite del corpo, quindi, dovrà possedere due dimensioni per poterlo contenere e, dotata di lunghezza e larghezza, è la superficie. Il limite di quest'ultima dovrà possedere solo la dimensione della lunghezza, e allora sarà la linea (*Eucl. Def.* I 2). Il limite della linea, che è dotata già di una sola dimensione, sarà allora un ente geometrico adimensionale, cioè il punto (*Eucl. Def.* I 1). Sinteticamente, invece, dal punto che “scorre” è generata la linea, dallo scorrimento di questa la superficie e dalla superficie che scorre il corpo.<sup>251</sup> Questo breve *excursus* permette a Filopono di mostrare che questi enti geometrici sono fra loro in successione (ἐφεξῆς) e che, quindi, escluso il punto che non ha parti, sono continui, perché le loro parti sono unite per natura fra loro.<sup>252</sup>

Veniamo, ora, prima di continuare con le altre specie del continuo, ad approfondire lo statuto della linea, al quale Filopono dedica un ampio passo (più di venti righe dell'edizione Busse – 85,8-29). Ciò che preoccupa Filopono è mostrare che la definizione di linea come solo lunghezza e nessuna larghezza sia valida e cioè che la linea in quei termini non sia solo un ἀναπλάσμα, un'immagine della nostra mente. La διάνοια, ragionando discorsivamente, infatti, non avrebbe alcun problema a dedurre geometricamente la linea come sola lunghezza a partire dal punto, ma è proprio questo che Filopono teme, a mio avviso, che il lettore catturato dal metodo analitico e poi sintetico per spiegare la generazione degli enti geometrici possa credere a una natura solamente dianoetica degli stessi. Per scongiurare questo pericolo, Filopono si serve di una prova empirica, che mostri che la definizione data della linea è corretta; prova che egli mutua da Proclus, *In Eucl.* 100,4-19: qui Proclo, commentando la definizione della linea di Euclide, afferma di aver accolto quanto dice Apollonio sulla nozione di linea, che acquisiamo dalla realtà sensibile, così come quella di superficie e di corpo. Il contenuto del passo

<sup>245</sup> Delle altre categorie principali Aristotele fornisce una “definizione” iniziale e propedeutica allo studio. Della sostanza ha detto che non è detta di un soggetto né è in un soggetto e similmente si comporterà coi relativi e la qualità; per la quantità egli inizia *ex abrupto* il capitolo con la divisione in specie, come se da queste specie si potesse identificare cos'è la quantità. Per questo il tema della divisione è importante.

<sup>246</sup> Cfr. O'Brien (1978), dove l'autore riesce sapientemente a leggere la quantità all'interno della dottrina delle categorie, con la consapevolezza che il tema è precipuamente fisico e che altrove Aristotele ne ha dato una più compiuta versione.

<sup>247</sup> Sembra allora che sia possibile per gli studenti alessandrini studiare la filosofia prima della geometria e delle scienze matematiche?

<sup>248</sup> Sull'applicazione del metodo analitico da parte dei Neoplatonici vd. Menn (2002), pp. 193-223 e il commentario *ad locum*.

<sup>249</sup> Cfr. *Eucl. Def.* XI 1-2 e Gorgias, 82 B 3,48-50 DK.

<sup>250</sup> Contro l'esistenza di un corpo infinito cfr. Arist. *Phys.* III 5, 204b3-205a7. Suggestisco di vedere anche Philop. *In Cat.* 50,23-51,12, dove si era mostrato che è impossibile che esista un corpo privo di limiti.

<sup>251</sup> L'uso del verbo ἴσχω per significare il processo generativo degli enti geometrici è molto diffuso. Qui, però, Filopono usa οὐίσχομαι, frequentativo di ἴσχω, per rendere ancor più l'idea della successione generativa degli enti.

<sup>252</sup> Sono, difatti, generate da un altro ente che scorre e nella nozione di “scorrimento” non è ammissibile la discrezione tra le parti.

procliano è praticamente riprodotto in Filopono, con tanto di esempi, anche se il Nostro, come spesso era solito fare, sviluppa un po' la prova discorsivamente. Egli, infatti, riprende l'esempio procliano del muro illuminato in parte e nota che la parte illuminata e quella al buio sono separate da una linea (85,9-13): di qui deduce che la linea dev'essere solo lunghezza, perché se avesse larghezza sarebbe necessariamente o illuminata o al buio. In effetti avere larghezza comporterebbe per la linea di "straripare" da una parte o dall'altra, divenendo così illuminata o al buio e non limitando più le due parti né dividendole. Ciò che limita e divide deve essere altro dal limitato e dal diviso e, quindi, in questo caso dovrà essere privo di larghezza. Gli esempi continuano: quando misuriamo la lunghezza di una strada possediamo la nozione di linea, mentre se vogliamo misurare l'ampiezza (lunghezza e larghezza) di una piazza possediamo naturalmente la nozione di superficie e possediamo quella di corpo quando misuriamo il volume di una cisterna, delle mura o della legna. In pratica, Filopono vuole mostrare che noi diamo i nomi linea, superficie e corpo alle dimensioni e alle connessioni fra loro e che anche se non siamo geometri possediamo comunemente e abitualmente e in modo naturale (ἡ κοινὴ δὲ συνήθεια φυσικῶς) già queste nozioni, e quindi quella di quantità.

Concentriamoci, però, sulla nozione di corpo, la quale come si è visto è assai ambigua. Nell'elenco delle ragioni per cui la quantità debba avere il secondo posto dopo la sostanza, infatti, vi era un esplicito riferimento al fatto che intorno alla sostanza si parla dei corpi e che i corpi sono quantità: il σῶμα sembra allora essere sia una sostanza, e nessuno potrebbe dire altrimenti, sia una quantità. Il problema, a mio avviso, è risolvibile logicamente: basta notare che il σῶμα della sostanza significa la sostanza corporea e non solo il corporeo preso per sé, mentre il σῶμα della quantità significa la tridimensionalità che è nella sostanza. Insomma, ricorrendo al sistema logico-categoriale ci rendiamo conto che lo stesso nome significa a seconda della prospettiva realtà diverse, sebbene complementari. Ora, è verosimile che Filopono fosse consapevole di questa distinzione meramente linguistica. Tuttavia, nel *Commentario* (88,3-10) decide di servirsi della complessa dottrina delle differenze che ha costruito precedentemente, per risolvere anche questa apparente difficoltà. Le quantità, come le qualità, possono essere sostanziali o accidentali. Per le qualità egli aveva detto (*In Cat.* 65,8-66,5) che osservando il calore nel fuoco come nel fuoco lo riconosciamo come una qualità sostanziale, mentre se lo osserviamo come nel corpo allora apparirà una qualità accidentale. Allo stesso modo, se osserviamo la tridimensionalità del corpo come nel corpo è una quantità sostanziale e, quindi, una sostanza, mentre se la osserviamo come nel sostrato in cui inerisce appare una quantità accidentale: Filopono, quindi, costruisce qui, analogicamente alla teoria delle qualità, le fondamenta per affermare che la tridimensionalità è una differenza della sostanza, complementare a questa, e non una forma aggiunta successivamente al sostrato primo indeterminato. Il confronto con gli altri Commentatori non lascia spazio a dubbi: Filopono mostra qui di aver fatto della personale dottrina delle differenze una proposta teorica di ampio respiro, che può essere usata per risolvere anche l'aporia sollevata da Lucio contro l'ambiguità del σῶμα.<sup>253</sup> Ammonio (*In Cat.* 58,7-9 e 65,26-66,3), il nostro principale referente, risolve l'aporia, infatti, con la distinzione tra corpo tridimensionale (ente matematico) e corpo materiato (ἔνυλον) che è in grado, come sostanza, di accogliere i contrari rimanendo uno e identico per numero. È chiaro che la soluzione ammoniana non coglie, o almeno non la sfrutta, lo statuto della corporeità come differenza e quantità sostanziale.<sup>254</sup> Era in occasione dello studio sulle differenze e sulle qualità sostanziali e accidentali di 65,8-66,5, dove, come abbiamo già detto, si mostra che per Aristotele non esiste un *tertium quid* tra le sostanze e gli accidenti, che Filopono aveva anticipato seriamente questa sua posizione intorno alla corporeità della materia, "nuova" rispetto al contesto tradizionale delle *scholae* neoplatoniche e alle diffuse interpretazioni di Aristotele. Riguardo ai fondamenti della realtà che vengono scomposti, scindendo dalla materia prima le qualità e poi la quantità, egli afferma che diciamo così «non per il fatto che allora la materia fosse in atto incorporea o priva di qualificazione, ma osservando la generazione ben ordinata degli enti diciamo queste cose, dividendo nel pensiero le cose inseparabili per natura – 65,25-27». Non è un'affermazione da poco: Filopono, pur collocandosi nella tradizione che individua nella materia un ente indeterminato, dicendo che la materia non è mai stata in atto incorporea o amorfa, lascia intuire l'eternità del composto materia-forma. Non è possibile pensare a una scansione temporale della generazione del sensibile, dove la materia indeterminata stia separata del tutto dalla forma; questa separazione è possibile solo nel pensiero. Ora che sappiamo che la tridimensionalità è una differenza della materia aggiungiamo un nuovo tassello a questa teoria. Come

<sup>253</sup> Cfr. *Simpl. In Cat.* 125,13-16.

<sup>254</sup> De Haas (1997) nota questo piccolo passo e a pp. 172-174 ne coglie la forza teorica, ma non lo connette a 65,25-27 come io mi appresto a fare.

distinguiamo in Socrate l'animale e la differenza razionale solo con il pensiero discorsivo che cataloga le realtà, altrimenti riconosciamo solo l'uomo che è Socrate, così distinguiamo solo nel pensiero anche il sostrato materiale e la differenza della tridimensionalità. In questi passi Filopono pare porre le fondamenta della sua nuova dottrina della materia prima, tuttavia senza smantellare la struttura categoriale aristotelica.<sup>255</sup> La tridimensionalità non è una forma tra le altre materiata nel sostrato, bensì è la differenza sostanziale complementare a esso, come il calore del fuoco lo è nel fuoco.

Torniamo alle altre due specie di quantità continue: luogo e tempo. Filopono mostra una particolare attenzione nella lettura di Arist. *Cat.* 6, 4b24 dove lo Stagirita introduce tempo e luogo dicendo che bisogna considerarli quantità continue «oltre a queste (παρὰ ταῦτα – linea, superficie e corpo)». Sembra quasi voler dire che tempo e luogo non sono realmente quantità continue o, meglio, che ottengano questa continuità in un secondo momento. Filopono allora spiega che questi sono continui οὐκ οἴχοθεν, a partire da un principio diverso, che non gli appartiene propriamente. Egli così spiega che tempo e luogo derivano la loro continuità dalle grandezze a cui fanno riferimento. Il tempo è misura del movimento del cosmo, della sfera celeste, giacché noi misuriamo il tempo in relazione ai moti costanti degli astri e, poiché il cosmo è una grandezza continua, altrimenti si introdurrebbe l'esistenza del vuoto, allora anche il tempo è continuo (86,16-87,6). Con lo stesso ragionamento possiamo mostrare la continuità del luogo: il luogo è limite dei corpi, che altrimenti sarebbero illimitati, e giacché ogni corpo è continuo anche il loro limite lo deve essere. Una prova calzante è quella del limite del corpo: la superficie, limite del corpo, è a suo volta un ente continuo, considerata per sé, dunque il luogo del corpo è doppiamente continuo, sia come superficie continua per sé sia come limite di un corpo continuo (87,7-20).

Passiamo, allora, brevemente alle quantità discrete: il discorso, perché viene misurato in sillabe brevi e lunghe, le quali parti del discorso non hanno gli estremi in comune, ma ognuna è conclusa e separata dalle altre; il numero, perché è una moltitudine di unità e ogni unità è presa per sé, separata dal resto (88,11-16). Sulla nozione di numero nell'*In Cat.* di Filopono altro resta da dire, ma sarà bene occuparsene solo dopo aver rivolto la nostra attenzione alla seconda suddivisione della quantità.

### 5.3. La suddivisione in relazione alle parti: il caso del numero

Abbiamo già detto che Aristotele nell'*incipit* del cap. 6 produce una seconda divisione, quella in quantità costituite da parti che hanno una posizione reciproca fra loro e altre costituite da parti che non hanno posizione. Aristotele spiega velocemente perché alcune quantità, come la linea, siano costituite da parti aventi posizione reciproca: le loro parti giacciono in un certo luogo (κεῖται που – *ibid.* 5a18). Filopono (88,17-89,19) dipana il problema della loro identificazione ed elenca tre condizioni affinché una quantità sia detta costituita da parti aventi posizione reciproca: giacere in qualche posto, cioè stare in un luogo come una pietra, essere oggetto di deissi, come la stessa pietra di cui abbiamo sensazione, avere parti costituenti tutte allo stesso tempo, come le parti della pietra che la costituiscono contemporaneamente. Pare che linea, superficie, corpo e luogo, allora, siano senza problema costituiti da parti aventi posizione reciproca, mentre discorso e tempo sembrano non esserlo. Le parti del discorso non permangono, perché una volta pronunciata una sillaba o una parola questa è corrotta prima ancora che la sillaba o la parola seguente sia pronunciata, quindi esse non sono parti contemporaneamente. Neanche, però, sono oggetto di deissi o giacciono in luogo le parti che non permangono. Lo stesso diciamo del tempo, perché come è noto da Arist. *Phys.* IV 10, 218a6-30, soltanto l'istante presente ha una sua sostanzialità nel momento stesso in cui è presente, mentre il passato e il futuro non sono realmente. Né tantomeno le parti del tempo sono oggetto di deissi (come avere sensazione del passato e del futuro che non sono?) né giacciono in un luogo. Risulta, quindi, che una quantità continua, il tempo, non trovi posto con le altre quantità continue fra le quantità costituite da parti aventi posizione reciproca: non c'è quindi equivalenza tra queste due divisioni. Delle parti del

---

<sup>255</sup> Concordo con de Haas (1997), p. 172, quindi, sul fatto che Filopono con queste posizioni non vuole distruggere il sistema categoriale, tanto che egli se ne serve anche in opere ben anteriori al 529 d.C. Aggiungo, anzi, che questi argomenti, connessi alla dottrina delle differenze e alla necessità di escludere il *tertium quid* sorgono proprio dalla necessità di salvaguardare Aristotele, anche per vie impervie.

tempo, ma anche del discorso, Aristotele piuttosto individua un ordine e non una posizione: in *Cat.* 6, 5a28-30, egli riconosce un certo ordine tra le parti del tempo, perché diciamo che c'è un prima e un dopo. Filopono (89,4-7) conferma quanto dice Aristotele, precisando però che il Filosofo sta parlando di ordine naturale (φυσική) e non dell'ordine nostro (πρὸς ἡμᾶς): naturale è l'ordine del tempo, distinto fra prima e dopo, come naturale è l'ordine delle sillabe nel discorso; nello specifico nella parola «Socrate» per natura la sillaba «so» viene prima della sillaba «cra» e questa prima della sillaba «te». Aristotele continua occupandosi del numero che sembra avere un certo ordine (τάξις τινά) per il fatto di enumerare l'uno, il due, il tre e così via e – dice – che per il numero «non potresti concepirne in modo preciso (οὐ πάνυ) la posizione (θέσιν) – *Cat.* 6, 5a32-33». Lo studio di Filopono sulla natura del numero nell'*In Categorias* è volto a chiarire questo passo. Per tempo e discorso Aristotele non ha esitato a riconoscere che le loro parti hanno solo ordine e non posizione, per il numero, invece, riconosce l'ordine naturale delle parti, ma apre alla possibilità di dire che le parti abbiamo una posizione «non in modo preciso (οὐ πάνυ)». Egli avrebbe potuto dire, infatti, utilizzando l'avverbio οὐδαμῶς, – nota Filopono – che le parti del numero non hanno «per nulla» posizione, ma non fa così, si serve di οὐ πάνυ perché evidentemente in un certo modo, poco preciso, per le parti del numero possiamo parlare di posizione (89,16-18).<sup>256</sup> Perché questo è possibile Filopono lo desume dalla *Fisica* e in particolare da Arist. *Phys.* IV 11, 219b5-9, dove è posta una dottrina che ha riscosso poi molto successo da Alessandro fino ai Neoplatonici, quella della duplicità del numero. Lì Aristotele mostra che un numero è quello che enumera (con Filopono diremmo ὁ ἀριθμῶν) e un altro è quello enumerato (ὁ ἀριθμοῦμενος e ἀριθμητός) e il tempo è un numero enumerato. Filopono, quindi, distingue il numero numerato e misurato (μετρούμενος), quello nei numerabili, che è costituito da parti aventi posizione reciproca, da quello che egli chiama intelligibile (νοητός) che è nell'anima e misura (μετρῶν), il quale non può assolutamente avere parti con posizione reciproca.<sup>257</sup> In tal modo, un certo significato del numero ha parti costituenti aventi posizione reciproca, un certo altro significato no: per questo motivo Aristotele ammetterebbe, secondo Filopono, una catalogazione poco precisa del numero tra le quantità le cui parti costituenti hanno posizione reciproca.

#### 5.4. *Quantità per sé e quantità per accidente: identificare le quantità e il loro proprio*

Filopono riprende le fila della lettura di *Cat.* 6, dopo questo divagare ermeneutico, e per alcune pagine si dedica a spiegare punto per punto cosa dice Aristotele riguardo alla linea e al numero, mostrando che una è continua e l'altro discreto. Da 92,7, però, egli inizia a occuparsi di un problema, quello della distinzione tra quantità per sé e quantità per accidente che gli è molto caro, anche perché implica una piena comprensione della distinzione tra quantità e sostanza, anticipa lo studio sui relativi e si inserisce su una tradizione ermeneutica teoricamente interessante. Aristotele in *Cat.* 6, 5b1-4 elenca tra le quantità per accidente il bianco, l'azione e il movimento, mentre le altre quantità già enumerate sono quantità per sé. Il bianco è detto molto e l'azione lunga non perché siano realmente quantità, bensì perché si trovano nelle quantità: il bianco è molto perché la superficie bianca è molta e l'azione è lunga perché il tempo in cui questa avviene è lungo e lo stesso vale per il movimento. Il motivo per cui questi che non sono quantità sono detti essere tali è che si trovano nelle quantità (τῶ γὰρ ἐν ποσοῖς εἶναι – 92,19), dice Filopono; è assai verosimile che dietro questa esplicitazione della teoria delle quantità per

<sup>256</sup> È evidente che la mia traduzione di οὐ πάνυ come «non in modo preciso» risente dalla lezione filoponiana di 89,16-18, per cui questa locuzione deve avere un significato diverso da οὐδαμῶς. Anche Cohen-Matthews (1991) traducono similmente «not exactly (p. 70)» in Amm. *In Cat.* 60,6-8, dove si presta attenzione al medesimo problema, anche se non in maniera analitica come in Filopono. Denis O'Brien ha accolto questa testimonianza dei Commentatori per spiegare l'apparente difficoltà di considerare il tempo, che è numero del movimento, una quantità continua, mentre il numero è una quantità discreta: cfr. O'Brien, (1978), pp. 34-35 e la citazione degli *scholia* alle *Categorie* in Waitz (1846), I, 33, 30-33, secondo il quale, in questo passo delle *Categorie*, πάνυ significa ἀκριβῶς.

<sup>257</sup> Non turbi il fatto che Filopono chiama intelligibile il numero nell'anima, che a rigore dovrebbe essere chiamato discorsivo. Innanzitutto, Filopono mostra di usare l'aggettivo νοητός nell'*In Categorias* in modo generico, per indicare ciò che non appartiene al mondo sensibile anche in 52,9-11, quando parla di angelo intelligibile: vd. il mio commento *ad locum*. Cfr. Giardina (2000), pp. 149-171, per la sua posizione sul numero nelle opere specificamente matematiche. Cfr. anche Slaveva-Griffin (2009), p. 71 e p. 115 sull'ambiguità dell'espressione «numero intelligibile» in Plotino e *ad locum*.

accidente ci sia Arist. *Meta.* Δ 13, piccolo capitolo della *Metafisica* dove si spiega nel dettaglio la suddivisione della quantità da una prospettiva diversa rispetto a quella delle *Categorie*.<sup>258</sup> Nella *Metafisica* Aristotele distingue le quantità καθ' οὐτά da quelle accidentali, dicendo cioè che le quantità sono accidentali «per il fatto che c'è una certa quantità nella quale si trovano» (τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπόρχουσι). Il movimento e il tempo però sono quantità accidentali, qui, per motivi diversi. Aristotele sempre nella *Metafisica* suddivide le quantità per sé in κατ' οὐσίαν, secondo la sostanza, come le linea, che è sostanzialmente una quantità, e in πάθη ed ἕξεις delle quantità, come piccolo, grande e lungo e breve. Il confronto con questo passo è interessante perché mostra che Filopono integra la spiegazione della quantità con l'aiuto della *Metafisica* ma anche perché introduce un'ulteriore suddivisione, fra quantità per sé, sostanzialmente tali, e quantità per sé che, però, si comportano come qualità delle quantità. In effetti, piccolo e grande e lungo e breve, oltre che molto e poco, sono attributi che spesso noi applichiamo alle quantità: diciamo che è un corpo è piccolo o grande e che un numero è molto o poco e così via. Che queste ultime quantità siano altro dalle quantità propriamente dette lo si apprende anche dalle *Categorie*, quando nel capitolo sesto Aristotele si mette alla ricerca del proprio della quantità e a chi crede che molto e poco siano quantità e contrarie fra loro, egli risponde che non solo non sono contrari, ma non sono neanche quantità bensì relativi. Iniziamo, quindi, il discorso sul proprio della quantità per comprendere a cosa è servito distinguere quantità per sé e quantità per accidente e tra le prime le “qualità” della quantità.

Si chiede, infatti, Aristotele se sia proprio della quantità il non avere contrario. La risposta immediata che si potrebbe dare e che dà anche Filopono (101,8) è che questa caratteristica non è propria della quantità visto che appartiene anche alla sostanza, come lungamente si è detto prima. Aristotele, tuttavia, scende nel dettaglio e dopo aver mostrato che delle quantità determinate non c'è alcun contrario, lo si è detto, in modo appropriato (οἰκέτως – 94,5), decide di confutare coloro che sostengono che la quantità accolga contrari perché molto è contrario a poco e grande a piccolo con lo stesso sistema utilizzato per l'aporia di discorso e opinione in *Cat.* 5, servendosi di una obiezione e di una contro-obiezione. Secondo l'obiezione viene rifiutata l'opinione che vede in questi delle quantità prima che dei contrari: infatti, questi sono dei relativi e molti esempi lo mostrano, visto che diciamo che una montagna è piccola, non perché è piccola per sé, bensì perché è più piccola in relazione a un'altra montagna, mentre resta comunque più grande rispetto ad altro (*Cat.* 6, 5b11-33 e *In Cat.* 94,10-31). Molto e poco, grande e piccolo, lungo e breve, allora, sembrano essere sia quantità che relativi e nulla c'è da meravigliarsi, perché come sappiamo i relativi non hanno una propria sostanzialità e devono essere sussunti anche sotto altre categorie. Filopono, di fronte all'incertezza che si è presentata, cerca una soluzione secondo una nuova via, identificando un'altra caratteristica della quantità che appartiene propriamente (κυρίως – 95,4) a tutte. La quantità, per Filopono, significa intorno a quanto è (περὶ ὅσον ἐστὶ – 95,4), modulando questa formula sulla base di Arist. *Cat.* 5, 3b19-20 dove si era detto che genere e specie significano e determinano περὶ οὐσίαν τὸ ποῖόν, la qualità intorno alla sostanza.<sup>259</sup> Ora, tutte le quantità significano intorno a quanto è. Con questa espressione Filopono si riferisce al fatto che la quantità, come attributo, significa quanto il soggetto in cui si trova è. Facciamo un esempio: se diciamo che la trave è di due cubiti, diciamo quanto è la trave, cioè di due cubiti, e «di due cubiti» significa una quantità precisa; invece, se diciamo «la montagna è grande», «grande» significa una quantità, cioè che la montagna ha una quantità, nello specifico una grandezza, però è chiaro che non diciamo quanto è grande, rimanendo così su un livello di indeterminatezza. Filopono che propone questa nomenclatura delle quantità ha una difficoltà, che egli stesso solleva: forse, molto e poco e grande e piccolo, allora, potremmo chiamarle quantità indeterminate? In effetti significare genericamente una quantità sembra un modo indeterminato di significare. Filopono (95,9-27) interviene a distinguere l'indeterminatezza di generi e specie, da quella di queste quantità: generi e specie, infatti, sono partecipati nella sostanza dal particolare, quindi anche se «continuo» o «numero» in qualità di specie significano la quantità indeterminata, essi sono comunque partecipati dalle quantità determinate. La φύσις in comune tra generi, specie e loro soggetti fa sì che anche «continuo», ad esempio, significhi una quantità determinata, perché significa, appunto, una quantità con le parti con i limiti congiunti. Del molto e del poco o del grande e del piccolo non c'è, invece, un genere, né sono loro stessi generi: questi sono individuali, non in quanto sono quantità individuali, bensì in quanto ineriscono negli individui. Insomma, Filopono conclude che molto e poco, grande e piccolo e lungo e breve non possono essere

<sup>258</sup> Cfr. Bodéus (2001), p. 112-113.

<sup>259</sup> Come generi e specie rispondono tecnicamente alla domanda «quale è il soggetto?», le quantità rispondono alla domanda «quanto è il soggetto?».

quantità. Questi non sono quantità, bensì relativi, e questo è spiegato nella contro-obiezione da Aristotele: pur ammettendo che questi fossero quantità, non sarebbero ad ogni modo contrari. Il motivo è presto detto: mentre i contrari hanno una sostanzialità per sé, cioè l'esistenza di uno non implica l'esistenza dell'altro, i relativi sono fra loro simultanei e posto uno necessariamente ci sarà anche l'altro e molto e poco, ad esempio, non esistono singolarmente ma solo in relazione, giacché qualcosa è molto solo in relazione ad altro che è poco. L'avevamo visto con l'esempio di prima, la montagna è grande non per sé, ma in relazione a una grandezza più piccola, mentre è piccola in relazione a una grandezza più grande.<sup>260</sup> Le linee 5b33-36 delle *Categorie* sono interpretate da Filopono come una *reductio ad absurdum* (εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγή – 97,16): se grande e piccolo fossero contrari accadrebbe che uno stesso soggetto sarebbe grande e piccolo contemporaneamente. Uno stesso soggetto accoglierebbe i contrari non come si era detto per il proprio della sostanza, alternativamente, ma nello stesso momento: secondo l'esempio filoponiano, il grano di miglio è contemporaneamente piccolo in relazione al fagiolo e grande in relazione al seme della senape.<sup>261</sup>

Concentriamoci su un'altra difficoltà che Filopono solleva a riguardo (*In Cat.* 98,25-99,15): Aristotele quando aveva distinto le quantità per sé da quelle per accidente aveva detto che queste ultime lo erano in relazione a quantità per sé e in questo modo è legittimo dire che il bianco è molto, perché è la superficie bianca ad essere molta. A Filopono sembra che così dicendo Aristotele ha ammesso che «molto» è una quantità e vuole risolvere la contraddizione generata con l'affermazione che molto e poco non sono quantità. La soluzione all'aporia ci appare evidente alla luce di *Meta.* Δ 13, che di fatto stabilisce tre livelli di quantità: il bianco è una quantità per accidente, perché diciamo che è molto, cioè una quantità; tuttavia dicendo «il bianco è molto» affermiamo soltanto che c'è una quantità che è bianca e non conosciamo quanto; allora, «molto» è un'affezione della quantità che soggiace al bianco, la superficie. Alla fine possiamo dire che la superficie bianca è molta e il bianco è una quantità per accidente non perché diciamo che è molto, ma in quanto inerisce a una quantità, la superficie estesa. A questa soluzione delle tre quantità Filopono arriva anche attraverso la consapevolezza che, nonostante che si sia detto il contrario fino a poco prima, molto e poco e le altre coppie di relativi sono anche quantità, giacché i relativi sono sempre sussunti anche sotto altre categorie (98,25-99,15).

Resta da superare che alto e basso sembrano essere contrari e quantità: la risposta di Filopono è precisa e molteplice. Innanzitutto questi non sono contrari, perché sappiamo che i contrari sono massimamente distanti fra loro (*Arist. Cat.* 6, 6a17), mentre alto e basso non lo sono. È stato insegnato, precisamente nel *De Caelo*, che alto è il luogo naturale del fuoco nella sfera sublunare e basso il luogo naturale della terra, rispettivamente, quindi, periferia e centro della sfera: il centro e la periferia, però, non sono massimamente distanti fra loro, tecnicamente lungo il diametro della sfera, bensì sono distanti lungo il raggio. Appare chiaro che essi non sono contrari, ma solo relativi, perché diciamo che il centro è centro della periferia e la periferia è periferia del centro: infatti, centro e periferia sono posizioni e come tali relative. La confutazione di Filopono è così andata oltre: non solo alto e basso non sono contrari, ma neanche sono quantità, bensì sono sussunti tra le posizioni.<sup>262</sup>

Risolti questi problemi e rifiutato anche l'accogliere il più o meno come possibile proprio, Filopono assume il proprio proposto da Aristotele: le quantità sono dette uguali e disuguali (*In Cat.* 101,29-102,9).

<sup>260</sup> Vd. Philop. *In Cat.* 96,26-97,12 e *Arist. Cat.* 6, 5b33-6a11.

<sup>261</sup> Cfr. la posizione di Plotino in Id., *Enn.* VI 3, 11,13-20.

<sup>262</sup> Cfr. Gregoric (2006). Cfr. *Arist. Cael.* I 4, 271a4-5, 26-27; *Cael.* II 2, 285a9-11; *DA* II 2, 413a26-29; *Phys.* V 6, 230b10-13 e *Phys.* VIII 8, 261b32-36 dove alto e basso sono detti contrari e *Arist. GC* I 6, 323a6 ss. dove sono detti soltanto opposti, ἀντιχείμενα: a mio avviso non c'è contraddizione tra il risultato delle *Categorie* e quello delle opere fisiche perché nelle opere fisiche Aristotele si occupa di alto e basso come luoghi del movimento ed è chiaro che il movimento rettilineo nel mondo sublunare avviene tra due estremi che sono l'alto e il basso; vd. almeno Porph. *In Cat.* 107,3-30 per la posizione di Ermino e le mie note *ad locum*.

6.1. *I cinque κεφάλαια ai relativi, in breve*

Il sistema isagogico dei κεφάλαια si rivela utile anche in questo caso per introdurre il lettore nella categoria dei relativi, la quale è, a mio avviso, la più complessa. Se il contenuto teorico della categoria della sostanza è senza dubbio il più denso, l'ambiguità dell'argomento e il metodo adottato da Aristotele nel cap. 7 rendono la trattazione dei relativi aporetica e ricca di problemi. Anche il commentario ai relativi di Filopono si presenta difficile da interpretare, visto che il Nostro segue dappertutto il procedere aporetico di Aristotele prima di risolvere le aporie, per questo motivo i punti introduttivi hanno un'importanza capitale, affinché il lettore non si disorienti.<sup>263</sup>

(1 –102,17-29) L'ordine nel trattato, cioè la terza posizione nelle *Categorie*, è dovuto a motivi didattici: Aristotele aveva menzionato i relativi nello studio della quantità e in particolare ne aveva già individuati alcuni, molto e poco, grande e piccolo, che sembravano essere delle quantità. Già in *Cat.* 6 il ruolo dei relativi e il modo in cui questi si comportano con le altre categorie era difficile da capire, per questa ragione Aristotele correttamente ha deciso di spiegare al più presto cosa fossero i relativi, anche prima della qualità, che secondo un ordine legato alla sostanzialità delle categorie sarebbe dovuta venire subito dopo la quantità.<sup>264</sup> 2 – (102,29-103,17) Secondariamente viene indagato il motivo del titolo, che di fatto non è presente nelle *Categorie* ma che tradizionalmente i Commentatori attribuiscono al capitolo, «Sui relativi» e in dettaglio perché è al plurale. Con questo titolo Aristotele avrebbe voluto significare che la relazione, che pure è una, si trova sempre in almeno due individui: come una è la relazione fra padre e figlio, ma affinché esista c'è bisogno sia del padre che del figlio e la stessa relazione che è una è in realtà duplice, perché cambia con la prospettiva con la quale la si osserva. Insomma, la relazione fra due relativi, possiamo desumere, è eteronima, perché è una, inerisce allo stesso soggetto, ma cambia nome e definizione secondo la σχῆσις: da un lato parliamo di paternità, da un altro lato parliamo di filiazione. (3 – 103,18-104,36) Il terzo κεφάλαιον è in difesa della realtà della categoria dei relativi, tale per natura e non per posizione. Alcuni, infatti, avanzano il dubbio che i relativi siano soltanto frutto della nostra fantasia, degli ἀναπλάσματα: il Commentatore risponde elencando una lista di casi di relativi per natura, la cui posizione è fissata da questa e che non può essere alterata. Destro e sinistro sono per natura, quando li osserviamo negli organi del corpo, perché la milza è a sinistra e il fegato a destra e non potrebbe essere altrimenti. Dio governa per natura e gli uomini, per natura, sono da lui governati e allo stesso modo la natura e l'anima muovono il corpo e il corpo è mosso da queste. Mostrato che esistono delle relazioni reali in natura, Filopono confuta l'aporia opposta, quella di chi, come Protagora, crede, invece, che tutte le cose naturali siano relativi: in questo modo nessun uomo dice mai il falso, perché ciò che dice è sempre vero in relazione alla sua soggettività, sicché il miele potrebbe essere dolce o amaro a seconda dei casi. Questo argomento è stato molte volte confutato, da Aristotele nella *Metafisica* (Arist. *Meta.* Γ 4, 1007b20-26; 5, 1009a6-15; 6, 1011a15-b12) e da Platone nel *Teeteto* (Plato, *Theaet.* 170c-171c), la cui obiezione è simile a quella già ricordata in *In Cat.* 2,20-24 contro Protagora sulla validità del sillogismo e la possibilità di raggiungere il vero: basta applicare sullo stesso Protagora il principio secondo cui ogni affermazione è falsa per far crollare la sua dottrina, perché egli affermando già il suo principio o dice una falsità, e quindi è già per sé confutato, o dice il vero e si confuta da solo. La risposta aristotelica al quesito sulla natura dei relativi è, invece, meno radicale: alcuni enti sono relativi, altri non lo sono, come «uomo» che è tale per sé. Tuttavia, tutti i relativi sono sussunti, quando non sono considerati in relazione, anche sotto le altre categorie: vediamo l'esempio del padre, relativo in relazione al figlio, ma che preso per sé, in qualità di uomo, è una sostanza.<sup>265</sup> (4 – 105,1-11) I relativi sono anche divisi in specie e innanzitutto per omonimia, come il simile detto del simile e per eteronimia. Quest'ultima specie è da Filopono suddivisa in altre sette specie

<sup>263</sup> In Ammonio (*In Cat.* 66,5-7) troviamo già questi cinque κεφάλαια. Un po' tutto il commento ai relativi è assai simile per temi e procedimento in tutti i Commentatori per via della rigidità dell'argomentazione aristotelica che obbliga chi vuole produrne una λέξις coerente a seguire lo stesso percorso. Anche gli altri Commentatori, infatti, in modo più o meno simile ripropongono i κεφάλαια.

<sup>264</sup> Si pensi al modo in cui le forme e le categorie sono attribuite al sostrato indeterminato: dopo la quantità del soggetto secondo viene la qualità del soggetto terzo.

<sup>265</sup> I relativi sono come i rampolli delle piante, il cui essere dipende da quello delle piante, cfr. Arist. *EN* I 4, 1096a20-22 e Philop. *In Cat.* 47,10-20.

subordinate. Lungi dal riportarle pedissequamente qui nell'introduzione, mi preme più che altro notare che questa è una suddivisione in specie basata sulla consuetudine linguistica, cioè Filopono cataloga tutti i modi in cui due enti sono detti uno dell'altro, senza velleità teoriche.<sup>266</sup> (5 – 105,12-18) Fondamentale è il quinto e ultimo κεφάλαιον, cioè il metodo dell'insegnamento. Filopono anticipa il *modus argumentandi* di Aristotele, tracciando le linee guida per capire tutto il capitolo: Aristotele dapprima espone la definizione dei relativi data dagli Antichi, poi, invece di rifiutarla subito per sostituirla con la propria, decide di suffragare la prima definizione, costruendo una lunga *reductio ad absurdum*. Egli, infatti, sviluppa una serie di conseguenze dalla prima definizione, difendendola dove e come può, per poi scontrarsi con la realtà che la prima definizione conduce a delle evidenti assurdità. Allora, egli è autorizzato a rifiutarla e a proporre la sua nuova definizione, che appartiene a tutti i relativi e solo a questi. In pratica, Filopono ha così anticipato il procedere aristotelico, così che non ci si stupisca nel leggere anche Filopono sostenere la prima definizione come Aristotele per poi confutarla. Spendiamo alcune parole sulla "prima definizione" che Filopono attribuisce agli Antichi. La maggior parte degli altri Commentatori,<sup>267</sup> infatti, è solita attribuirlo a Platone, ammettendo, quindi, che Platone ha sbagliato quando ha definito i relativi se poi è stato opportuno per Aristotele sostituire la sua definizione. Ebbene, questo a Filopono sembra assurdo e per questo da una parte propone una paternità diversa per questa definizione e dall'altra parte mostra che la definizione che Platone ha dato dei relativi è corretta. Gli Antichi avrebbero sostenuto, quindi, che «sono dette relative siffatte cose che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose – *Cat.* 7, 6a36-37». Filopono rispetto ad Ammonio dà, più avanti nel discorso intorno alle parti delle sostanze, degli esempi dell'uso comune degli Antichi, che identificano (o sembravano identificare) tra i relativi gli enti detti di altro: in *In Cat.* 126,5-7, Filopono cita tre versi, due di Omero e uno di Callimaco, dove le parti di qualcosa sono dette parti dell'intero o del possessore.<sup>268</sup> In realtà in questi versi leggiamo semplicemente dei genitivi di specificazione, che indicano l'appartenenza delle falde al monte Ida o della testa a Zeus: ammettere la prima definizione di relativi voleva dire ammettere che gran parte dei genitivi in questo modo significassero dei relativi. Sappiamo, però, che non è così e Aristotele e Filopono lo dimostreranno in seguito, perché la testa è testa di Zeus, ma Zeus non è Zeus per la testa. In *In Cat.* 109,26-31, Filopono, infine, riabilita Platone, mostrando che egli aveva dato nel *Gorgia* una definizione dei relativi corretta e ben diversa da quella che gli viene attribuita. Qui Platone avrebbe detto che «se c'è qualcosa che agisce, è necessario ci sia anche qualcosa che patisce», individuando tra i relativi, agente e paziente, una relazione ontologica, dicendo «ci sia» e non solo linguistica, come quella messa in luce dalla prima definizione.<sup>269</sup> Prima, però, di seguire la *reductio ad absurdum* aristotelica che porta al rifiuto della prima definizione, osserviamo le caratteristiche dei relativi.

## 6.2. Caratteristiche dei relativi: individuare l'oggetto del discorso per poterlo definire

Filopono, in accordo con Aristotele, comincia a discutere dei relativi senza mettere in dubbio la prima definizione che ne è stata data e che ricordo essere «sono dette relative siffatte cose che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose – *Cat.* 7, 6a36-37». Infatti, il metodo aristotelico sta nell'argomentare sulle caratteristiche dei relativi alla luce di questa definizione e portare in superficie le eventuali assurdità che ne conseguono.

### 6.2.1. La ricerca del proprio: avere un contrario e accogliere il più e il meno

Innanzitutto, mettiamo in rilievo quelle caratteristiche che sembrano essere proprie dei relativi ma non lo sono. In *Cat.* 7, 6b15 Aristotele afferma che appartiene ai relativi la contrarietà: gli esempi sono chiari, la virtù è contraria al vizio, come la scienza all'ignoranza. Filopono conferma (107,32-

<sup>266</sup> Questa divisione è molto simile a quella di Ammonio (*In Cat.* 67,16-26). In questo senso mi sembra giusto accogliere la terminologia di Simplicio che *In Cat.* 161,12-162,11 attribuisce un elenco di modi dei relativi a Giamblico ma non la chiama διαίρεσις ma ἀπαρίθμησις, enumerazione. In effetti i criteri per parlare di divisione in specie forse non sono presenti: Simplicio allora suggerisce che la reale divisione dei relativi è quella secondo le categorie. Cfr. Romano (2012), pp. 173-174.

<sup>267</sup> Eccetto Ammonio (*In Cat.* 67,11-12), la cui posizione è la medesima di Filopono, cfr. Porph. *In Cat.* 111,17-29; Simpl. *In Cat.* 159,9-21; Olymp. *In Cat.* 112,20-113,15; Elias, *In Cat.* 216,34-217,26; Boeth. *In Cat.* PL 64, 217c.

<sup>268</sup> Cfr. Hom. *Od.* δ 149 e *Il.* Υ 59; cfr. Callim. *In Lavacrum Palladis*, (*Hymn.* V), 135.

<sup>269</sup> Cfr. Plato *Grg.* 476b4-5. La piena riabilitazione della dottrina dei relativi, se di dottrina si può parlare, di Platone grazie a questo passo mi sembra un po' azzardata. Cfr. *ad locum* per alcune considerazioni a riguardo. Cfr. anche Olymp. *In Grg.* πρῶξις XXII, 3,1-19.

109,26) che vizio e virtù sono contrari fra loro, ma non relativi fra loro, perché il vizio è relativo al vizioso e la virtù al virtuoso, perciò quando si evidenzia la contrarietà nei relativi giustamente la si distingue dalla relazione stessa.<sup>270</sup> I relativi accolgono la contrarietà se sono sussunti sotto delle categorie che l'accolgono, come la qualità, sotto la quale sono sussunti la virtù e il vizio, il più bianco e il più nero; se sono sussunti sotto categorie che non hanno contrari, quali la sostanza, non ammettono contrari: che contrario potrebbe mai esserci al padre? Filopono produce già qui una critica alla prima definizione: la virtù è relativa del virtuoso perché è detta della sostanza uomo di cui è accidente. Con questo ragionamento tutte le categorie accidentali sarebbero relativi della sostanza, il bianco del corpo e «di due cubiti» del bastone. È chiaro allora che la definizione dei relativi è stata data in modo errato, perché non è vero che la reale sostanzialità di tutte le categorie dipende da altro, come se tutte le categorie fossero relativi. Allo stesso modo rifiutiamo che dei relativi ci sia il più e il meno, perché dove non c'è contrarietà non c'è più e meno. Dall'esempio aristotelico (*Cat.* 7, 6b19-27) simile e dissimile sono relativi che ammettono più e meno, diversamente uguale e disuguale, che sono il proprio della quantità, non dovrebbero essere capaci di accogliere più e meno, perché la quantità non ci riesce. Uguale e disuguale (110,15-111,8) davvero non ammettono più e meno, perché non sono contrari e non ammettono intermedi: il più e il meno, infatti, sono generati dalla mescolanza dei contrari, mentre uguale e disuguale non si mescolano, perché ciò che è uguale non può essere anche disuguale. Appena diciamo, infatti, «meno uguale» passiamo già nel disuguale, perché ciò che non è del tutto uguale è disuguale, senza gradualità.<sup>271</sup>

6.2.2. *La seconda definizione dei relativi e le proprietà dei relativi: conversione, corrispondenza grammaticale ed eguaglianza*

Aristotele individua allora il vero proprio dei relativi, cioè il dirsi in rapporto ai correlativi, «πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται – *Cat.* 7, 6b28». Filopono riconosce che ἀντιστρέφοντα è un termine complesso e cerca di spiegarci cosa intende. Innanzitutto, la traduzione più precisa a mio avviso è il latino *convertentia* di Boezio, tuttavia in italiano è preferibile al posto di «cose in cui si convertono» servirsi di «correlativi»: i correlativi sono tecnicamente gli “altri” relativi, oggetto di conversione. Ora, Filopono vuole spiegare la conversione (ἀντιστροφή), ma ancor prima di questa deve spiegare la στροφή, costruendo un breve glossario sui relativi (111,13-19). La στροφή è il ritorno (ἀποκατάστασις) da un punto allo stesso punto: il lessico filoponiano è precipuamente fisico e astronomico, spesso utilizzato per indicare il ritorno allo stesso punto di un oggetto che si muove circolarmente, come gli astri. Per questo propongo di tradurre στροφή con «rivoluzione», come il moto compiuto dagli astri che ruotano attorno a un punto e ritornano al loro punto di partenza. L'ἀντιστροφή è allora un particolare tipo di ritorno, non allo stesso punto, ma, come segnalato dalla presenza del prefisso ἀντί, un ritorno a qualcosa di eguale a sé (111,19-20): la conversione, infatti, significa la relazione di un relativo verso un altro ente suo pari, il correlativo, il quale è a sua volta messo in relazione con il primo correlativo. Provo a chiarire la differenza tra στροφή e ἀντιστροφή con dei grafici:



La στροφή è un ritorno all'identico, dal punto A al punto A, attraverso un moto circolare che è quello dell'ἀποκατάστασις; l'ἀντιστροφή è, invece, un moto dal punto A al punto A<sub>1</sub> e da questo al punto A di nuovo, moto che è possibile in questi termini solo se A e A<sub>1</sub> sono onto-logicamente pari. Filopono lo dice esplicitamente quando afferma di ritenere l'ἀντιστροφή una ἰσοστροφή, una

<sup>270</sup> Non a caso Filopono (171,15-24) dedica ampia parte del suo commentario a *Cat.* 10 sulla distinzione fra relativi e contrari, tra gli opposti.

<sup>271</sup> In realtà sembra che il disuguale ammetta il più e il meno, ma solo in particolari condizioni: vedi quella che Giamblico (*apud* Simplicius *In Cat.* 176,32-33) chiama ἐπ' ἄπειρου τοῦ ἀνίσου πρόοδος, progressione all'infinito del disuguale.

“inversione” fra eguali, il ritorno da un eguale all’altro e viceversa.<sup>272</sup> Il padre si converte nel figlio allo stesso modo in cui il figlio si converte nel padre: infatti, il padre è del figlio, come il figlio è figlio del padre. Per molti altri enti che sembrano relativi secondo la prima definizione questa conversione non è possibile, perché vengono messi in relazione termini fra loro non eguali, come nel caso di ala e uccello, termini su cui Aristotele e Filopono riflettono molto.

Prima di entrare nel dettaglio e di verificare che l’eguaglianza sia una caratteristica fondamentale dei relativi, è bene esplicitare l’aspetto tecnico della conversione, cioè la messa in corrispondenza grammaticale e linguistica tra i due relativi. Di “messa in corrispondenza” Aristotele parla in *Cat.* 7, 6b36-38 e poi in 7a22-23, quando dice che a volte non sembra esserci conversione dei relativi se il correlativo non è messo in corrispondenza in modo appropriato verso ciò che è detto (ἐὰν μὴ οἰκείως πρὸς ὃ λέγεται ἀποδοθῆ), se chi compie la messa in corrispondenza sbaglia. La traduzione del verbo ἀποδίδομι in questo passo non è sempre univoca tra i moderni interpreti. Spesso è il verbo è tradotto con “definire” o “render conto” e da questo campo semantico vengono tratte alcune delle traduzioni più autorevoli, come quelle di Bodéüs, Pellegrin&Crubellier e di Zanatta. Boezio traduce però con il verbo *assigno*, il cui significato è ben preciso e rivelatore, specialmente in questi *loci*: il correlativo deve essere, letteralmente, assegnato in modo appropriato a ciò di cui è detto, altrimenti si incappa in errore. In altri passi è forse possibile trovare delle traduzioni più adeguate del verbo, ma qui, a mio avviso, Aristotele fa riferimento a un procedimento tecnico che se condotto *convenienter* produce la conversione, procedimento che non può essere ridotto a un “rendere conto” o a un “esplicare”, perché quando diciamo che il padre è padre del figlio stiamo sì rendendo conto di chi è il padre, ma di fatto perché lo mettiamo in corrispondenza con il figlio. A supportare una traduzione tecnica del verbo, c’è anche l’uso specialistico del verbo in campo militare e retorico: il lessico *GI* ricorda, infatti, i significati «introdurre una corrispondenza» e «fare una conversione».<sup>273</sup> Il verbo ἀποδίδομι è, dunque, il verbo tecnico che significa il produrre la corrispondenza fra due termini convertibili. Ulteriore conferma traggio dall’*In Categorias* filoponiano: in 105,19-29, infatti, Filopono parla di corretta ἀπόδοσις non ancora per il rapporto tra i relativi che devono essere eguali, come avevamo detto prima, tema di cui si occupa in seguito in *In Cat.* 112,3-8 e 115,1-23, ma di ἀπόδοσις tra i relativi secondo i casi grammaticali. Egli spiega che il primo termine dei relativi è in caso diretto ed è messo in corrispondenza verso il secondo termine in caso obliquo (ἀποδίδονται δὲ πρὸς μίαν τῶν πλαγίων – 105,20), o genitivo o dativo. Filopono aggiunge che a volte nella conversione il secondo termine non è messo in corrispondenza con lo stesso caso in cui era messo prima il primo termine, cioè la corrispondenza cambia dal genitivo al dativo, come nel caso della sensazione che è sensazione del sensibile (αἰσθητοῦ – genitivo) che si converte nel sensibile che è sensibile per la sensazione (τῇ αἰσθήσει – dativo). Inoltre, i relativi secondo il modello di agente e paziente, sono messi in corrispondenza verso l’accusativo: chi picchia picchia chi viene picchiato (τυπτόμενον – accusativo), mentre la conversione avviene con una messa in corrispondenza al genitivo del complemento d’agente.<sup>274</sup> Sembra, allora, di poter dedurre, ricapitolando il glossario, che l’ἀπόδοσις è l’azione tecnica, grazie alla quale due enti sono messi in relazione; se l’ἀπόδοσις avviene in modo appropriato, cioè se si seguono le regole grammaticali e logiche di questa messa in corrispondenza, che qui stiamo studiando, prima fra tutte l’eguaglianza tra gli enti, allora può avvenire la conversione, l’ἀντιστροφή, la quale è appunto una στροφή fra eguali, una ἰσοστροφή. La messa in corrispondenza appropriata, inoltre, deve avvenire in relazione al correlativo e non a un accidente dello stesso (*In Cat.* 115,1-116,27). Filopono riconosce in *Arist. Cat.* 7, 7a22-b9 un argomento *a fortiori*: se a volte non è garantita la conversione anche quando la messa in corrispondenza è appropriata tecnicamente ma non c’è vera e propria relazione, perché i termini sono diseguali, a maggior ragione non c’è conversione se la messa in corrispondenza non è avvenuta in modo proprio (κυρίως – 115,8). La messa in corrispondenza impropria avviene quando si mette un relativo in corrispondenza con un accidente del suo correlativo, come padrone messo in corrispondenza con uomo, che è accidente di schiavo secondo la relazione. Dire che il padrone è padrone dell’uomo è legittimo, ma la conversione non lo è altrettanto, perché l’uomo non è uomo del padrone. Ovviamente Filopono sente il bisogno di precisare che qui non si parla di accidente in senso assoluto, ma di quello in relazione allo schiavo e in generale al relativo: egli distingue un accidente detto primariamente, come è l’essere

<sup>272</sup> Filopono (*In Cat.* 111,20-22) propone un ragionamento paretimologico per spiegare perché l’ἀντιστροφή è come una ἰσοστροφή: ἀντί e ἴσον secondo gli Antichi sarebbero interscambiabili, con lo stesso significato. Egli propone molti esempi a suo vantaggio, non del tutto convincenti; cfr. il mio commento *ad locum*.

<sup>273</sup> Cfr. Montanari (2001), p. 274a.

<sup>274</sup> Come lui argomentano anche gli altri Commentatori: cfr. Amm. *In Cat.* 68,1-7; Simpl. *In Cat.* 163,2-14; Elias, *In Cat.* 206,25-207,20; Anon. *In Cat.* 31,14-25.

padrone per l'uomo, dall'accidente detto secondariamente, quello in relazione ad altro, non alla sostanza (*ibid.* 116,18-21).

Vediamo di passare allo studio di questa eguaglianza tra i relativi, da *In Cat.* 115,1. Innanzitutto è bene notare che di ἰσοστροφή per la conversione dei relativi parlano oltre a Filopono soltanto Ammonio ed Elia: è ad Ammonio che si deve attribuire questa acquisizione terminologica e teorica, perché tutto il passo ad essa dedicato anche in Filopono dipende letteralmente da Ammonio. Filopono, a voler leggere nel dettaglio, mostra però di non considerare del tutto sinonimi ἀναστροφή e ἰσοστροφή, come fa Ammonio («ἀντιστροφή δέ ἐστὶν ἰσοστροφή – *In Cat.* 71,1»),<sup>275</sup> sì da aggiungere nella formula mutuata da Ammonio «οἰονεῖ», per smussare l'identità fra questi concetti a una certa simiglianza.<sup>276</sup> Nel commento ai relativi, precisiamo, molta è la dipendenza di Filopono da Ammonio: molti argomenti sono gli stessi, alcuni sono ampliati e meglio curati da Filopono, mentre solo poche altre acquisizioni sono frutto originale del suo pensiero e su queste ci concentreremo dopo. Al momento dobbiamo seguire la linea del discorso filoponiano. Filopono spiega in *In Cat.* 112,5-8 in cosa consiste l'eguaglianza che deve esserci fra i due termini relativi e fa capire che si tratta di un'eguaglianza logico-ontologica, di quelle verificabili negli alberi di predicazione. Producendo un albero della categoria sostanza, procediamo dei generi alle specie, fino alle specie ultime, specialissime; man mano che si procede si passa da un termine maggiore, nel senso che si predica di meno enti. È chiaro che mettere in correlazione termini diseguali, cioè uno maggiore e uno minore, non rende possibile la conversione dei relativi: uomo e animale sono due termini diseguali, dove uno non è detto dell'altro e viceversa, perché uomo implica animale, che ne è il genere, mentre animale non implica la specie uomo. L'esempio aristotelico su cui Filopono argomenta è infatti il seguente: «l'ala è definita <ala> dell'uccello, <ma> non c'è la conversione in uccello dell'ala».<sup>277</sup> L'ala non è messa appropriatamente in corrispondenza in relazione all'uccello, perché l'ala è un termine maggiore dell'uccello, giacché esistono enti dotati di ali che non sono uccelli. Filopono con una breve digressione, presente in parte anche in Ammonio, sulla *Historia animalium*<sup>278</sup> di Aristotele mostra, allora, che delle specie di animali dotati di ali non sono uccelli: gli imenotteri e i coleotteri, ad esempio, non sono uccelli, mentre gli uccelli sono dei volatili piumati (σχίζόπτερα – 112,15). È allora evidente che non è possibile mettere in corrispondenza ala e uccello e quindi considerarli relativi e definire l'uno dall'altro: l'uccello non è l'animale dotato di ali, perché questa definizione comprende anche certi insetti e i pipistrelli, ad esempio. Ora, Filopono (*In Cat.* 112,17-22) suggerisce che per far funzionare la conversione bisogna aumentare il termine minore o diminuire il maggiore, sì da renderli eguali: secondo l'esempio aristotelico, aumentando il minore, diciamo che l'ala è ala dell'alato e l'alato è alato per l'ala, producendo una corretta conversione (*Cat.* 7, 7a1-5). Ancora, Aristotele nota che in alcuni casi manca il nome adeguato per effettuare una appropriata messa in corrispondenza e in tal caso suggerisce di ricorrere alla pratica dell'ὀνοματοποιεῖν,<sup>279</sup> della creazione dei nomi: il timone non è della nave, ma del timonato e la testa non è dell'animale, ma del testato, perché in entrambi gli esempi il secondo termine è maggiore del primo e deve essere diminuito. È chiaro che «timonato» e «testato» sono dei neologismi prodotti paronimamente dall'altro termine relativo ma non c'è da temere sulla correttezza di questa operazione: Filopono, infatti, ricorda che è compito delle τέχναι imporre nomi, che non sono già stati imposti dalla convenzione umana, per le realtà che vanno scoprendo. I geometri, agendo da grammatici, hanno dovuto dare i nomi appropriati ai triangoli, isoscele, scaleno e isopleuro, man mano che li hanno identificati, e lo stesso hanno fatto i musicisti con i suoni e i ritmi (*In Cat.* 113,20-28). Prendendo per buone tutte queste osservazioni aristoteliche, a partire dalla prima definizione dei relativi, giacché testa e timone e ala sono detti di altro sembrano essere relativi, in quanto parti delle sostanze, ma presi per sé sono sostanze, per sé determinate. È questa una considerazione di Filopono che momentaneamente esce dalla “finzione” dell'argomento aristotelico che discute ancora a lungo prendendo per buona la prima definizione: Aristotele avvanzerà delle perplessità riguardo al considerare relativi le parti delle sostanze soltanto alla fine del cap. 7, dopo aver introdotto altre caratteristiche dei relativi e la seconda definizione. Filopono, invece, introduce alcuni dubbi già qui (114,16-29), affermando che le parti delle sostanze sono relative solo in quanto parti (la parte è parte dell'intero, in effetti), mentre in qualità di sostanze non sono relativi perché ciascuna si osserva in sé e per sé (αὐτὸ καθ' αὐτὸ θεωρεῖται – 114,19) e argomenta a suo

<sup>275</sup> Vd. anche Amm. *In APr.* 35,28-29.

<sup>276</sup> Cfr. Elias, *In Cat.* 210,14.

<sup>277</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 6b38-39.

<sup>278</sup> Cfr. Arist. *HA* I 5, 490a12.

<sup>279</sup> Cfr. Arist. *Rh.* III 2 1405a35-37.

vantaggio in un modo assai intelligente. Egli sfrutta il cosiddetto “principio di omonimia”, che in molteplici *loci* del *corpus* aristotelico è utilizzato per distinguere in modo funzionalista le sostanze da ciò che è sostanza solo omonimamente. L’esempio più noto è forse Arist. *DA* II 1, 412b18-22: Aristotele, impegnato a spiegare il ruolo dell’anima in relazione al corpo, produce l’esempio dell’occhio, la cui anima, se l’occhio fosse un animale, sarebbe la vista, perché la vista (ὄψις) è la sostanza (οὐσία) dell’occhio; qualora l’occhio perdesse la vista, allora, sarebbe occhio solo per omonimia, così com’è occhio omonimamente quello scolpito nella pietra o dipinto. Insomma, quando un intero o una parte dell’intero perde la sua sostanza continuerà ad essere chiamato con il suo nome, ma solo omonimamente, perché ormai ha perso la definizione corrispondente al nome. Nel caso delle parti del corpo, la sostanza corrisponde evidentemente con la funzione che svolge nel corpo. Questo principio è stato sfruttato<sup>280</sup> per mostrare che le parti delle sostanze non sono sostanze se mantengono solo il loro nome una volta separate dall’intero: sembra, allora, in chiave evolucionista che Aristotele tenti di difendere lo statuto delle parti delle sostanze in *Cat.* 7, 8b16-21, solo perché non ha ancora, all’epoca della composizione delle *Categorie* maturato questo principio, che avrebbe risolto il problema delle parti delle sostanze, che sarebbero senza dubbio relativi e non sostanze. A mio avviso, questo argomento è da rifiutare da subito, sia perché l’evoluzionismo nel *corpus* aristotelico non è sempre dimostrabile né preferibile, sia perché questa posizione manca della consapevolezza che ogni opera aristotelica è guidata dallo σκοπός verso il quale corre. Nelle *Categorie*, il cui oggetto è la logica al suo livello più “semplice”, essere sostanza significa, secondo *Cat.* 5, soggiacere ai contrari e agli accidenti che in essa ineriscono e, quindi, fare da *subiectum logicum* nelle proposizioni: cosa impedirebbe a un ala privata della sua funzione, ad esempio, separata dal corpo del suo alato, di continuare a essere soggetto? Potremmo dire «l’ala è stata cotta», predicando il patire del soggetto ala e l’ala rimarrebbe anche soggetto e quindi sostanza. Filopono conferma le mie supposizioni argomentando proprio su quel principio di omonimia che sembrava essere il peggiore avversario della teoria della sostanzialità delle parti delle sostanze (114,21-28). Le parti delle sostanze, infatti, separate dalle sostanze intere mantengono solo il nome che avevano in precedenza, ma anche solo il nome fa di loro ancora delle sostanze (logicamente parlando), mentre i relativi privati del loro correlativo non mantengono neanche il nome. Il padre, privato del figlio, non sarà più padre, neanche omonimamente, perché non viene neanche più soltanto chiamato «padre»; anche lo scibile, se non c’è la sensazione, non è più in alcun modo scibile, neanche omonimamente. Insomma, Filopono capovolge l’interpretazione tradizionale del principio di omonimia a suo vantaggio, servendosi da discriminare negativo (tra sostanze e parti delle sostanze) a discriminare positivo (tra parti delle sostanze e relativi): le parti delle sostanze, ribadiamo, sono relativi solo in quanto parti, mentre sono sostanze, in quanto tali. In tutto questo ragionamento è ovvio che l’attenzione verso lo σκοπός dell’opera, a cui ho fatto riferimento, ha un ruolo di primo piano.

La questione intorno alla possibilità che alcune sostanze siano anche relativi, come le parti delle sostanze, crea notevoli problemi teorici, perché se le sostanze sono relativi allora sono accidenti e questo è assurdo. In *In Cat.* 124,15-126,17, Filopono, quindi, a margine di *Cat.* 7, 8a13, affronta a viso aperto questa aporia che sorge dalla riflessione sulle parti delle sostanze che sembrano essere relativi, volendo risolverla anche senza servirsi del principio di omonimia, muovendosi all’interno del tracciato segnato dalla prima definizione dei relativi. Aristotele produce una divisione in quattro della sostanza in intero, parte, universale e particolare, per poi produrre, com’è solito fare e ha fatto in *Cat.* 2, una connessione tra queste e generare quattro gruppi: l’intero particolare, l’intero universale, la parte particolare e la parte universale. È bene vedere se alcune di queste sostanze sono relative. L’intero particolare, cioè il τόδε τι che è significato dalla sostanza prima, è evidentemente sostanza e non relativo e lo stesso possiamo dire per la parte particolare dell’intero: un certo uomo o Socrate non sono detti di qualcos’altro, né una certa mano è una certa mano (τὴς χεῖρος) di qualcosa (125,18-22). Sarebbe ridicolo (καταγελάστων), sentenza addirittura Filopono: egli ha ragione, perché tutto ciò che è individuo, che è un τι, non può essere detto in relazione ad altro. L’intero universale non è relativo: il bue non è bue dell’uomo, a meno che non si parli del bue come possesso dell’uomo e allora bue e uomo saranno relativi ma in quanto possessore e possesso (125,23-27). Resta, quindi, la parte universale, la quale già ad Aristotele (*Cat.* 7, 8a25-28) sembra essere un relativo, perché diciamo che la mano è mano di qualcuno (125,27-30). Filopono sceglie, però, di complicare ancor più la discussione rispetto ad Aristotele, ipotizzando che anche la parte particolare che sembrava esclusa dalla ricerca dei relativi in Arist. *Cat.* 7, 8a18-21, possa essere considerata relativo. In *In Cat.* 123,30, Filopono apertamente dice che questa ipotesi gli sembra possibile (ἐμοὶ [...] δοκεῖ): se la prima definizione dei relativi che dice

<sup>280</sup> Cfr. Zucca (2012), specialmente p. 211.

che relativi sono le cose che sono dette di altro è vera, allora anche le parti particolari sono relativi, giacché diciamo che una certa mano è di un certo uomo. Confortato dall'uso degli Antichi, che ho già menzionato (126,2-8), Filopono sostiene che non si incorre nella difficoltà illustrata prima intorno alle parti particolari per considerarle relativi, per mezzo di un espediente linguistico. Κατὰ λέξιν (126,9), infatti, se invece di dire, come sopra, che una certa mano è una certa mano di un certo uomo, cadendo così in aporia perché diamo alla parte particolare lo statuto di individuo sostanziale, dicessimo che una certa mano è mano di uomo, aggireremmo l'ostacolo: infatti metteremmo in corrispondenza la mano particolare, come mano, con l'uomo, così come per la parte universale diciamo che la mano è mano di uomo e non mano universale di uomo universale. Insomma, la consuetudine del linguaggio, se i relativi sono tali perché sono detti di altro, permette di considerare relativi molti enti che non lo sono. Filopono ha modo di concludere, allora, che è difficile non cadere nell'assurdità che le sostanze siano accidenti, in quanto relativi, se si ritiene sufficiente la prima definizione dei relativi (*Cat.* 7, 8a28-31). Se, come appare, non è sufficiente, allora è bene sostituirla con una seconda definizione: «sono relativi le cose per le quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché – *Cat.* 7, 8a31-32».<sup>281</sup> Questa nuova definizione permette di distinguere le parti delle sostanze dai relativi, mentre la prima includeva le une e gli altri: la testa è testa di qualcosa, ma non è nell'essere detta di qualcosa che ha la sua esistenza (ὑπαρξίς – 129,27); il padre è padre del figlio e nell'essere padre del figlio consiste la sua esistenza. Ancora Filopono ha modo di ribadire il ruolo del principio di omonimia reinterpretato: la testa separata dal corpo è ancora testa, seppur omonimamente, mentre il padre separato dal figlio non è più padre, neanche per omonimia (129,24-130,14). Filopono conclude il discorso sui relativi, dopo aver spiegato in una lunga digressione (126,18-129,6) che il metodo aristotelico utilizzato in *Cat.* 7 è una *reductio ad absurdum* come quella che si usa per mostrare l'immortalità dell'anima, con alcune considerazioni sulla seconda definizione e il corollario del cosiddetto *knowing definitely criterion*. Prima di concentrarsi su questo corollario è opportuno tornare indietro a una caratteristica dei relativi, la loro simultaneità, che è strettamente connessa al corollario gnoseologico che ho accennato.

### 6.2.3. *Cat.* 12 e 13 su anteriore, posteriore e simultaneo (117,20-118,4 e 191,15-197,8): annotazioni propedeutiche ai relativi

Scelgo di affrontare qui l'interessante tema di anteriore, posteriore e simultaneo, protagonisti dei capp. 12 e 13 delle *Categorie* in qualità di *postpraedicamenta*, perché il motivo stesso del loro studio da parte di Aristotele, risiede, per Filopono (191,7), nel fatto di averli citati nel discorso intorno ai relativi, l'anteriore (e quindi il posteriore) in *Arist. Cat.* 7, 7b24, b36, 8a11 e 8a33 e il simultaneo in *ibid.* 7b15, b16, b23 e 8a7. Aristotele indaga in questa corposa parte di *Cat.* 7 (7b15-8a12) sulla simultaneità dei relativi, concludendo che “sembra” che questi siano uno anteriore e l'altro posteriore. Nel discorso sui relativi, allora, Filopono fa già uso di queste nozioni, anticipandone l'effettiva e specifica trattazione nel commento a *Cat.* 12-13. Anche ora, però, parlando dell'eguaglianza tra i relativi Filopono ha introdotto un concetto che è assai simile a questi e che è bene sottolineare. L'eguaglianza tra relativi si ha quando questi si trovano sullo stesso livello logico, quando l'ala è messa in corrispondenza con l'alato e non con l'uccello, perché l'uccello è “minore” rispetto all'alato, essendoci molti animali alati che non sono uccelli. Quando Filopono (112,18-22) propone di aumentare o diminuire l'estensione di uno dei due relativi affinché la conversione possa avvenire, chiede, di fatto, di cambiare un termine con il suo anteriore o il suo posteriore secondo il significato di ciò che non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza,<sup>282</sup> cioè di passare da una specie a un genere o da un genere a una specie. L'eguaglianza tra i correlativi è legata, infatti, alla loro simultaneità: finché uno sarà maggiore o minore dell'altro i correlativi non potranno essere, di certo, eguali. Anticipiamo quindi che all'eguaglianza logica corrisponde anche la simultaneità, ma i termini di questa altra caratteristica li vedremo dopo e ancora dopo scopriremo in che modo Aristotele gira intorno al problema e come Filopono lo risolve.

Occupiamoci, al momento, dell'interpretazione di Filopono intorno ad anteriore e simultaneo. Il Nostro (*In Cat.* 117,20-118,4) dovendo occuparsi della simultaneità dei relativi, dà per scontata la nozione di simultaneo, che viene assunta per mezzo di una piccola anticipazione della nozione di anteriore. Lì egli dice che l'anteriore è duplice, o è nel tempo o per natura. Nel tempo è anteriore ciò che è avvenuto prima, come le Guerre persiane prima della Guerra del Peloponneso; per natura è anteriore «ciò che sopprime con sé <ciò di cui è anteriore> ma non è soppresso insieme <a ciò di cui è anteriore>

<sup>281</sup> Philop. *In Cat.* 129,27-29.

<sup>282</sup> Cfr. *Arist. Cat.* 13, 15a4-7.

ed <è> ciò che è introdotto allo stesso tempo <da ciò di cui è anteriore> ma non introduce allo stesso tempo <ciò di cui è anteriore> – 118,3-4». È questa una formula studiata e costruita nelle *scholae* tardoantiche per indicare in modo specifico il significato di anteriore per natura in relazione a ciò che gli è posteriore.<sup>283</sup> Il posteriore presuppone l'esistenza dell'anteriore e quindi introduce con sé (συνεισφέρει) qualcosa a esso anteriore, la cui soppressione comporterebbe anche la soppressione del posteriore stesso (συναναιρέω); di contro, l'anteriore è relativo del posteriore, in quanto anteriore, ma per sé non dipende dal posteriore per esistere, non è soppresso insieme a questo e non lo introduce insieme a se stesso. Ovviamente quanto è stato detto è valido soltanto per l'anteriore per natura, mentre per l'anteriore nel tempo non lo è.

Ora, la distinzione in due modi di intendere l'anteriore non è genuinamente aristotelica, ma è derivata dalle osservazioni dei Commentatori sulla distinzione in quattro che lo Stagirita produce in *Cat.* 12 e 13.<sup>284</sup> Leggendo però il commento di Filopono risulta che la distinzione in due corrisponde a quella in quattro. I quattro modi dell'anteriore di Aristotele vengono per lo più accettati (*In Cat.* 191,16-194,25): anteriore è nel tempo ciò che è più antico o più vecchio; anteriore è quanto non ammette la conversione secondo la conseguenza dell'esistenza, cioè quanto è implicato dall'esistenza del posteriore ma non implica l'esistenza di quest'ultimo e ad esempio vediamo che l'uno è anteriore al due, perché se c'è il due c'è l'uno, ma non viceversa; anteriore è detto anche in base all'ordine ciò che viene prima nelle scienze e nelle arti, come le sillabe che vengono prima delle parole o gli elementi geometrici prima delle figure; infine, secondo il quarto significato anteriore è ciò che è più pregevole. Quest'ultimo significato è, però, respinto da Filopono che lo ritiene estraneo ai sensi dell'anteriore, perché è detto anteriore il più pregevole solo per convenzione. Allora, per far quadrare i conti con *Arist. Cat.* 12, 14a26, dove si legge che l'anteriore è un τετραχῶς λεγόμενον e ha quindi quattro significati, Filopono espunge il significato di anteriore come più pregevole e lo sostituisce con un quinto significato che Aristotele aveva aggiunto in 14b10 (*In Cat.* 191,8-10): anteriore è anche ciò che si converte col posteriore secondo la conseguenza dell'esistenza. L'esempio aristotelico è, però, ambiguo, giacché egli si serve della convertibilità dei πράγματα e dei discorsi che li significano, riconoscendo però che soltanto il πρόγμα è principio del discorso e, quindi, anteriore a questo. La veridicità di questo esempio è, allora, solo apparente, perché come abbiamo visto c'è un rapporto di dipendenza del discorso dalla realtà e non il contrario e lo nota esplicitamente Aristotele in *Cat.* 12, 14b18-22. Per questo motivo Filopono aggiunge, pur non rifiutando quello aristotelico, un altro esempio (*In Cat.* 194,11-16), quello dei relativi padre e figlio, i quali si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza, perché possiamo dire che il padre è principio del figlio senza difficoltà e che il figlio è principio del padre, perché grazie alla sua nascita ha generato il padre. Si tratta di un tipo di anteriorità particolare, perché è un'anteriorità convertibile che si traduce in simultaneità, perché ogni relativo è, di fatto, principio dell'altro. Ora, come abbiamo detto, Filopono aveva nel discorso sui relativi distinto solo due sensi di anteriore, per natura e nel tempo, e questa divisione combacia con quella in quattro che qui è stata proposta. L'anteriore nel tempo è il primo significato qui riproposto, l'anteriore per natura, invece, include il secondo significato, che è propriamente per natura (191,21 e 192,17), ma anche il terzo, perché spesse volte ciò che ha un ordine ce l'ha per natura, come le lettere che per natura sono anteriori alle sillabe e alle parole (193,20-21) e il quarto significato, come dice Aristotele in *Cat.* 12, 14b4-5. Escluso questo quarto significato, perché sembra che il più pregevole sia anteriore soltanto per convenzione, allora viene sostituito con il quinto significato di anteriore che è realmente per natura (194,8-10). La divisione in due significati prodotta nel commento ai relativi è, allora, giustificata già da Aristotele e poi confermata da Filopono, giacché la divisione in quattro (o cinque) significati di anteriore è più propriamente una suddivisione.

I sensi del simultaneo sono per Aristotele quattro e sono da Filopono proposti in connessione con i sensi dell'anteriore, perché l'anteriore è opposto al simultaneo e quindi ogni senso del primo è opposto a un senso del secondo. All'anteriore nel tempo è opposto il simultaneo nel tempo (195,14-24) e questo modo del simultaneo è il κυριώτατον, come lo era anche l'anteriore nel tempo fra i modi dell'anteriore. Il secondo senso del simultaneo, quello dei simultanei per natura che si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza è opposto sia al secondo che al quinto senso di anteriore: al secondo perché quell'anteriore non si convertiva secondo la conseguenza dell'esistenza, al quinto

<sup>283</sup> Codificata in Porph. *In Cat.* 118,5-6, 118,8-13 e 118,24-119,3 viene poi perfezionata, con la distinzione tecnico-semantiche tra i verbi συνεισφέρει e συνεισάγω da Ammonio, secondo la quale il primo è utilizzato per il posteriore che introduce con sé l'anteriore, mentre il secondo per l'introduzione reciproca e simultanea dei relativi (cfr. Amm. *In Cat.* 35,12 ss., 74,19-22, 103,8-17 e 63,15-25, 94,4-9). A riguardo cfr. Granata (2015).

<sup>284</sup> Anche in *Arist. Meta.* Δ 5, 11, 1018b9-1019a14 si legge una distinzione dei πρότερα ben diversa.

perché l'anteriore in quel senso si converte secondo la conseguenza dell'esistenza, essendo uno il principio dell'altro, mentre tra i simultanei nessuno è principio e nessuno è principiato. L'opposizione tra simultanei per natura e anteriore e posteriore che si convertono è sottile: entrambi, anteriore e simultaneo, sono significati in questo caso con l'esempio di relativi, che in un caso appaiono anteriore e posteriore e in un altro simultanei. La soluzione di questa apparente confusione è chiara dal commento di Filopono alla questione della simultaneità dei relativi, di cui ci occuperemo di seguito, qui conto più che altro di vedere lo stato della questione. Padre e figlio sono anteriore e posteriore e convertibili, perché il padre è principio del figlio in quanto lo genera e il figlio è principio del padre perché è grazie alla sua nascita che il padre può essere chiamato tale. Questa anteriorità convertibile, lo si è detto, produce una certa simultaneità, che è però evidente solo se si osservano padre e figlio da una diversa prospettiva, cioè se li si riconosce come relativi: padre e figlio in quanto relativi, cioè enti che hanno il loro essere in relazione all'altro, non sono anteriori o posteriori, né principio e principiato, perché il loro essere è generato simultaneamente. L'esempio che fa Filopono, per evitare ambiguità, è evidente: doppio e mezzo sono simultanei secondo la conseguenza dell'esistenza e nessuno è principio dell'altro (195,25-196,16). È bene, quindi, riprendere il discorso sui relativi, per chiarire se sono simultanei o meno e in che termini lo sono.

#### 6.2.4. Sulla simultaneità dei relativi

Se tutto *Cat. 7* sui relativi è un capitolo ambiguo e aporetico, la sezione dedicata alla conferma o meno della simultaneità dei relativi è senza dubbio la più aporetica, tanto che Aristotele dopo aver supposto che essi sono simultanei per natura e aver addotto delle prove contro questa prima supposizione conclude affermando l'antiorità di un relativo rispetto all'altro in una proposizione con un ottativo del verbo *δοκέω* (ἀν δόξειεν – *Cat. 7*, 8a12), lasciando di fatto il lettore in un vuoto dottrinale, difficilmente colmabile. I Commentatori trovano il modo di sciogliere queste aporie, ma lo fanno con il contributo di altri elementi del *corpus* aristotelico, esterni alle *Categorie*, e per questo motivo, dovendo commentare proprio questo trattato, si mantengono fedeli al testo riservando la loro soluzione per la fine del discorso. I Commentatori, quindi, seguono Aristotele nelle sue peregrinazioni ambigue per gran parte del loro commento, solo che dove Aristotele concludeva il suo ragionamento, i Commentatori lo riprendono e lo completano.<sup>285</sup>

Aristotele (7b15 ss.) suppone che nella maggior parte dei casi i relativi siano simultanei per natura; il testo aristotelico riportato da Filopono (117,1-3) aggiunge, però, rispetto al testo accolto da Minio-Paluello e Bodéüs, che per alcuni casi, però, non è vero che i relativi sono simultanei, anticipando così la *querelle* intorno alla simultaneità.<sup>286</sup> Simultanei per natura sono, in opposizione ad anteriore e posteriore per natura, quegli enti che posto uno è necessario che sia introdotto insieme anche l'altro e se è soppresso uno anche l'altro è soppresso insieme al primo: insomma, si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza. Invece, in alcuni casi è possibile dire che un relativo è anteriore all'altro: l'esempio è quello di scibile e scienza, dove la scienza necessita dello scibile per esistere, mentre lo scibile preesiste alla scienza. La prova definitiva di questo argomento è quella classica dell'eclissi lunare, che esiste come scibile ben prima che Talete divenisse il πρώτος εὐρετής della scienza astronomica intorno alle eclissi. Praticamente tutti i Commentatori, eccetto Ammonio, si servono dell'*exemplum* del filosofo milesio per argomentare contro la simultaneità.<sup>287</sup> Filopono, però, approfondisce nel dettaglio la scienza costruita da Talete per spiegare le eclissi di luna, indugiano sulle posizioni che la luna e il sole assumono rispetto alla terra, sulle fasi lunari, per poi individuare la condizione in cui si verifica l'eclissi di luna: durante determinati pleniluni, la luna è perpendicolare a terra e sole, si da venire del tutto coperta dall'ombra della terra (118,7-25). È chiaro che le eclissi di luna erano solite avvenire anche prima della scoperta di Talete, motivo per cui è lecito dire che lo scibile è anteriore allo scienziato e alla scienza. L'affermazione della non simultaneità dei relativi non sembra essere assoluta, perché solo «per lo più (ἐπὶ τὸ πολὺ – *Cat. 7*, 7b24)» la scienza è acquisita da uno scibile che preesiste. Filopono, allora, continua il gioco delle parti di Aristotele, argomentando su questi pochi casi in cui lo scibile non è anteriore alla scienza e cioè nel caso degli scibili della tecnica. La scienza, infatti, può avere oggetti naturali o oggetti frutto della tecnica; gli oggetti naturali preesistono

<sup>285</sup> Cfr. Arist. *Cat. 7*, 8a11-12 e Philop. *In Cat.* 118,4-5.

<sup>286</sup> Aristotele per Filopono direbbe «ἐπὶ ἐνίῳν δὲ οὐκ ἀληθές», anticipando l'introduzione del problema che nelle edizioni moderne è in *Cat. 7*, 7b22.

<sup>287</sup> Cfr. Porph. *In Cat.* 120,18-25; Simpl. *In Cat.* 191,4-7; Olymp. *In Cat.* 108,36-109,2; Elias, *In Cat.* 214,3-4; Anonym. *In Cat.* 36,19-21

naturalmente alla scienza, come fuoco, acqua e gli altri elementi preesistono alla scienza e alle facoltà scientifiche per conoscerli; gli oggetti della scienza tecnica, invece, sono scoperti dall'uomo che li inventa simultaneamente alla scienza stessa: l'uomo che inventa il giaciglio ha simultaneamente la scienza del giaciglio (119,5-6). Filopono sta iniziando un discorso assai complesso sul rapporto tra la tecnica e i suoi oggetti da traslare analogicamente alla scienza naturale e ai suoi oggetti. Per Filopono, prima che, ad esempio, la nave giunga a compimento e diventi un *πρόγραμμα*, è necessario che il pensiero della nave preesista nella mente, sì che il pensiero della nave con la tecnica per costruirla sia anteriore alla nave stessa, generata e ultimata. Tuttavia, se qualcuno dicesse che anche la nave esiste simultaneamente alla sua scienza già nel pensiero, si sbaglierebbe, perché la nave nel pensiero non è compiuta e non è chiaro se mai arriverà a compimento, esiste solo nell'immaginazione: in poche parole, la scienza tecnica nella mente non ha alcun oggetto chiaro e determinato. Filopono sembra argomentare contro coloro che sostengono la simultaneità della tecnica e dei suoi oggetti nel pensiero a favore dell'antiorità della tecnica, ma finisce per provare altro: affinché la scienza tecnica abbia un oggetto, questo deve essere compiuto, un *πρόγραμμα*, non nel pensiero, altrimenti la tecnica di un oggetto che non è ancora compiuto è *ἀμφίβολος* (119,24), dubbiosa; se la scienza tecnica senza il suo oggetto compiuto, passato *εἰς ἔργον* (119,22), non è vera scienza, allora la scienza è realmente tale soltanto anche quando il suo oggetto è compiuto. Insomma, scienza, scienza tecnica e scibile tecnico sono simultanei. Ricapitoliamo l'argomento di Filopono (118,30-119,25):

- dapprima è difesa la posizione secondo la quale la scienza tecnica (SaT) sia anteriore allo scibile tecnico (SeT) nel pensiero;
- si potrebbe, però, dire che lo SeT sia simultaneo alla SaT nel pensiero;
- lo SeT nel pensiero, però, non è oggetto di alcunché, perché non è compiuto e la SaT nel pensiero non avrebbe oggetto;
- se la SaT è anteriore nel pensiero allo SeT compiuto, allora prima che quest'ultimo giunga a compimento essa non è vera scienza, perché priva di oggetto;
- allora, la SaT è simultanea allo SeT e viceversa, perché la compiutezza dello SeT permette alla SaT di avere un oggetto e la certezza della SaT conduce a compimento lo SeT, da pensiero a *πρόγραμμα*.

Questo argomento, rivolto alla scienza tecnica e al suo oggetto, contiene in sé già gli strumenti per dimostrare pure la simultaneità della scienza naturale e del suo oggetto, ma Filopono sceglie di continuare la sua *λέξις* di Aristotele, continuando a discutere a favore dell'antiorità dello scibile rispetto alla scienza (120,1-122,23). Aristotele, infatti, nota ancora che lo scibile preesiste alla scienza, come la quadratura del cerchio preesiste a coloro che hanno prodotto una scienza per trovarla. E ancora, egli osserva che lo scibile è anteriore, perché soppresso lo scibile, cioè il corpo, che è oggetto di scienza, sarà soppressa anche la scienza, giacché essa è osservata nell'animale razionale che è una specie del corpo. Al contrario, se viene soppressa la scienza o la sensazione è soppresso il genere animale, ma non il genere corpo e, dunque, lo scibile e il sensibile, che sono corpi, permangono. Non voglio dilungarmi oltre su questo ragionamento che è palesamente sofisticato e sembra *de accidente*, giacché è costruito sull'identificazione di un accidente con la sostanza in cui inerisce: il corpo, infatti, non è *per se* lo scibile e il sensibile, ma solo nella misura in cui è oggetto di scienza e sensazione.<sup>288</sup> Stiamo anticipando, però, l'obiezione di Filopono al problema, obiezione che egli continua a rimandare, per fedeltà al testo aristotelico, fino a 122,23, dopo aver riproposto l'affermazione finale di Aristotele sulla presunta antiorità dei relativi di *Cat.* 7, 8a11-12. I relativi sono pensati in modo duplice (*διχῶς νοεῖται* – 122,25): al livello del pensiero lo stesso ente relativo possiamo considerarlo *per se* oppure in relazione al suo correlativo. Gli esempi già fatti sono abbastanza chiari, ma ne aggiungiamo altri (122,25-123,10): il padre è padre del figlio e il figlio è figlio del padre, così padre e figlio sono relativi considerati uno in corrispondenza all'altro, tuttavia se pensiamo a un padre nello specifico, Sofronisco padre di Socrate, pensiamo al padre *per se* e non più in correlazione. È manifesto, allora, che il padre, in quanto Sofronisco, è anteriore a Socrate, perché nel tempo è vissuto anche prima della nascita di Socrate; il padre, preso in correlazione e cioè in quanto padre, invece, non è anteriore al figlio Socrate, perché diviene padre simultaneamente alla nascita di Socrate che è figlio. Lo stesso vale per l'eclissi lunare, anteriore a Talete e alla scienza astronomica in quanto *πρόγραμμα per se*, ma simultanea alla scienza che la rende scibile: in fin dei conti, come potrebbe esistere uno scibile *stricto sensu* senza la corrispettiva scienza? Allora, Aristotele quando argomenta a favore dell'antiorità di alcuni relativi non

---

<sup>288</sup> Cfr. Fait (2008).

li studia come relativi ma come *πράγματα* (123,9). Questa prima obiezione è quella che qualunque lettore attento delle *Categorie* avrebbe avanzato al discorso aristotelico, anche senza conoscere a fondo la filosofia. A questa ne segue un'altra, teoricamente rilevante, già prodotta in Porfirio (Porph. *In Cat.* 120,26-121,3) e che consta di una rilettura della dottrina dei relativi alla luce del binomio atto/potenza sviluppato da Aristotele nella *Metafisica* ma anche nel *Sull'anima*. I relativi possono, infatti, essere in potenza o in atto (123,11-124,14). Lo scibile in potenza è quello che può essere oggetto di scienza ma ancora non lo è, quindi è un *πράγμα per se*, pensato separatamente dalla scienza che può conoscerlo; lo scibile in atto è invece lo stesso *πράγμα* che è divenuto oggetto di reale scienza e ora è pensato in relazione a quella scienza. È giusto leggere l'ἐπιστητόν (scibile) e l'αἰσθητόν (sensibile) sulla base del modello, non solo linguistico, del δυνατόν: sul modello del δυνατόν, in quanto tutti aggettivi verbali che esprimono innanzitutto possibilità. Sensibile e scibile sono, da una parte, *per se* quelle cose che hanno in loro il principio di essere oggetto di sensazione e di essere oggetto di scienza, e, dall'altra parte, sono tali in relazione a qualcos'altro che esercita la propria δύναμις su di loro, rendendoli in atto oggetto di sensazione o di scienza.<sup>289</sup> Lo stesso vale per la sensazione e la scienza, che preesistono in potenza, ma passano in atto nell'animale o nell'uomo soltanto quando entrano in contatto col sensibile o lo scibile. Affinché si possa parlare di relativi, allora i correlativi devono essere tali in atto e non solo in potenza: Filopono parla esplicitamente di ἐκβαίνειν εἰς ἐνέργειαν (123,24) per significare la condizione necessaria affinché, nell'esempio, la scienza di Talete e l'eclissi di luna siano detti relativi e rispettivamente siano scienza e scibile. Allo stesso modo, quanto rimane in potenza non è realmente un relativo: la quadratura del cerchio, infatti, non è uno scibile, ma semplicemente un *πράγμα* e ancora di più ciò che non è in nessun modo conoscibile, come il numero dei granelli di sabbia, non è neanche scibile in potenza. Di seguito, Filopono risolve anche un'aporia sollevata dagli avvocati che pretendono che ci sia uno schiavo senza padrone, quando l'uomo che ha ereditato uno schiavo non adempie alle condizioni per poter accedere all'eredità: in realtà in quel caso lo schiavo è tale solo in potenza e non in atto, come il padrone lo è solo in potenza. La matrice diretta di questa soluzione delle aporie sui relativi è in Arist. *DA III 2*, dove esplicitamente i relativi sono διχῶς λεγόμενα, in potenza o in atto:<sup>290</sup> secondo l'atto i relativi sono simultanei, perché la loro relazione è generata simultaneamente in loro, mentre secondo la potenza, in quanto *πράγματα*, non lo sono.

La convertibilità, l'eguaglianza e la simultaneità dei relativi sono, dunque, tutte caratteristiche fra loro connesse, che derivano dal fatto che i relativi hanno il loro essere nello stare in relazione al correlativo; una volta individuata la vera definizione dei relativi, Aristotele produce un corollario a questa: come i relativi sono simultanei secondo l'esistenza, lo sono anche secondo la conoscenza, cioè se è conosciuto uno, sarà conosciuto anche l'altro (131,1-133,4). Non potrebbe essere altrimenti: lo scibile se fosse anteriore alla scienza non sarebbe comunque conosciuto senza la scienza, se non in modo indeterminato. Similmente per la parte di un intero: conoscere la parte senza conoscere di cosa è parte vuol dire conoscerla in modo indeterminata e, di fatto, non conoscerla come parte. Affinché sia conosciuto un relativo in quanto relativo bisogna conoscere insieme a questo il suo correlativo in quanto correlativo. L'esempio per eccellenza, in Aristotele e in Filopono, è quello di più bello e più brutto, coppia di relativi: Aristotele classifica la conoscenza del più bello senza quella del più brutto tecnicamente come una supposizione, ὑπόληψις, ovvero una conoscenza sì fragile da essere in dubbio, sul modo in cui le cose sono o non sono.<sup>291</sup> Filopono dipana queste osservazioni aristoteliche, soprattutto precisando, nel caso del più bello, cosa bisogna conoscere per avere scienza del più bello, cioè di cosa è più bello (ὅτου κάλλιον) e secondo cosa (κατὰ τί), la differenza secondo la quale è detto più bello (132,2-5). Il corollario appena enunciato è il cosiddetto *knowing definitely criterion*.

Questo capitolo sui relativi è concluso da Aristotele (*Cat.* 7, 8b21 ss.) con l'attestazione della difficoltà (χαλεπός) dell'argomento, su cui è bene tornare ricercando più volte. Filopono, è bene notarlo, ritiene che questo *explicit* aristotelico sia un invito a non restare inerti di fronte agli insegnamenti dati, a cercare sempre nuove e più adeguate soluzioni. Non solo qui (132,23-133,4), anche in *In Cat.* 156,5-13 alla conclusione della divisione in quattro specie della qualità, Filopono inserisce una simile considerazione protreptica a margine di una sorta di dubbio filosofico mostrato da Aristotele: bisogna mantenere vivo lo spirito della ricerca che è αὐτοκίνητον e non accogliere le posizioni altrui, seppur ben argomentate, come qualcosa di acquisito. Il metodo aporetico aristotelico è, quindi, una

<sup>289</sup> Cfr. Arist. *Meta.* Δ 12.

<sup>290</sup> Cfr. Gottlieb (1990), pp. 101-119.

<sup>291</sup> Cfr. Arist. *MM*, I 35, 1197a30-32.

trovata didattica estremamente riuscita, perché non soddisfa a pieno il lettore e l'allievo che sente lo stimolo a cercare ancora chiarezza e precisione che nella stesura del maestro manca. Il *dubium sapientiae initium* di cartesiana memoria riecheggia le posizioni post-scettiche dei platonici e degli aristotelici che messi di fronte alle difficoltà della teoria e della conoscenza umana non fanno di questa difficoltà uno stato perenne e insormontabile, ma solo il principio della σκῆψις. Filopono sigla questa adesione al dubbio filosofico in *In Cat.* 133,1-2: «il problema è il principio della <sua> soluzione e una certa strada verso l'apprendimento (ἡ γὰρ ἀπορία ἀρχή ἐστὶν εὐπορίας καὶ ὁδός τις ἐπὶ μάθησιν)».<sup>292</sup>

---

<sup>292</sup> Aristotelicamente (Arist. *Meta.* A 1, 2 982b12-15) diciamo che l'uomo inizia a filosofare perché è meravigliato da ciò che non comprende e procedendo in un percorso aporetico (διαπορήσαντες). Il dubbio positivo è un principio alla base di buona parte della produzione filosofica antica, anche pre-scettica.

## 7.1. I κεφάλαια allo studio del quale

Anche per questa categoria Filopono ritiene necessario preporre alla θεωρία lo studio di alcuni punti fondamentali propedeutici al commento, quattro punti per essere precisi. Il primo, intorno alla posizione nelle *Categorie*, era già stato, in pratica, trattato in un κεφάλαιον ai relativi (*In Cat.* 102,16-29): lì si era spiegato che i relativi, pur non avendo la sostanzialità della qualità, sono stati spiegati prima per ragioni di continuità didattica, visto che erano stati menzionati nello studio della quantità. Assolta quell'esigenza, ora Aristotele studia la qualità. Il secondo κεφάλαιον sul titolo della sezione serve necessariamente a determinare di cosa si occupa Aristotele in *Cat.* 8: egli sembra parlare di ποιὰ e di ποιότης e, infatti, Filopono intitola la sezione di *Commentario* dedicata a *Cat.* 8 «sul qualificato e la qualità – περὶ ποιῶν καὶ ποιότητος – 133,5». Appare, dunque, che la duplicità del titolo non è casuale: la qualità è universale, come la bianchezza, di cui si partecipa e da cui si è detti paronimamente bianchi; il qualificato è, invece, il corpo (σῶμα) che partecipa della qualità (133,23-27). Il discorso di Filopono colloca da subito la qualità in bilico tra la sua accezione logica e le applicazioni in campo ontologico e fisico, giacché la scinde, cosa che non accade per le altre categorie accidentali, in due realtà nettamente diverse: un καθόλου, una realtà universale (133,25), da una parte, e un corpo,<sup>293</sup> particolare pertanto, dall'altra parte.<sup>294</sup> Non solo, Filopono in *In Cat.* 133,27-31, distingue ulteriormente, secondo la conoscenza ποιῶν e ποιότης: il primo cade sotto la sensazione (αἰσθήσει ὑποπίπτει), l'altra è, invece, ὡς μόνω λεπτή, comprensibile solo con l'intelletto e per di più καθ' αὐτήν, per sé (133,29).<sup>295</sup> Filopono sta fin da subito imbastendo un discorso diretto intorno alla qualità, elevandola al di sopra della classificazioni meramente logiche, considerandola, infatti, un universale, oggetto dell'intelletto e di partecipazione (μέθεξις). Ogni qualità è, quindi, un universale, per sé, comprensibile solo con l'intelletto, di cui i qualificati particolari partecipano. Tutto il commento alla qualità è condizionato da questa prima e decisa presa di posizione, che ha le sue radici in *Cat.* 8, 10b30, in cui Aristotele fa un riferimento abbastanza esplicito ai Platonici, per la prima e unica volta nel suo trattato, trovandosi in effetti d'accordo con loro. Con la mediazione di Porfirio (*In Cat.* 138,30-32), dal commento a questo specifico passo a quello a tutta la categoria, i Commentatori hanno potuto "platonizzare" lo studio della qualità più di quanto non fosse stato possibile per le altre categorie, tanto che è in questa sezione che Filopono fa un uso sistematico del lessico della μέθεξις per spiegare l'argomento. Nel caso della qualità, infatti, gli è parso legittimamente e agevolmente possibile applicare concetti e teorie platoniche; nel commento al passo "incriminato" di Aristotele, però, tornerò con più calma sull'argomento. Al momento è bene riconoscere stabilmente le infiltrazioni genuine del Platonismo nel commento a *Cat.* 8, in modo da poter leggere con precisione quanto Filopono, e noi con lui, diremo sulla qualità. Riprendiamo il discorso intorno al titolo, che è ancora foriero di preziose informazioni. Innanzitutto, secondo Filopono i ποιὰ sono posizionati prima della ποιότης perché come

<sup>293</sup> Sembra, allora, che a partecipare della qualità siano solo le sostanze corporee, tuttavia sappiamo che la prima specie della qualità, costituita anche da scienze e virtù inerisce in gran parte nell'anima che è una sostanza incorporea. È possibile che Filopono stia parlando in modo specifico dei qualificati in senso proprio, cioè dei qualificati secondo le qualità affettive. Si è già visto e si avrà modo di vedere che alcune altre specie della qualità sono a volte più vicine alla sostanza che alla qualità, come siamo soliti considerarle solo per imprecisione.

<sup>294</sup> A chi potrebbe sollevare difficoltà ricordando che anche della quantità diciamo ποσότης e ποσόν rispondo in questo modo: Aristotele stesso ha iniziato *Cat.* 8 con la distinzione tra qualità e qualificato (*ibid.* 8b25-26), impostando sul rapporto fra i due, in definitiva, la definizione della qualità e ricorrendo ad entrambi nel suo *corpus*; diversamente per la quantità egli ha utilizzato soltanto ποσόν, mentre ποσότης è un termine che ricorre solo tre volte nella sola *Metafisica*. Anche per Filopono la categoria è quella del ποσόν, del quanto, mentre parla di ποσότης solo quando fa riferimento astratto all'essere ποσόν, come quando dice che ποσόν determinato è ciò che ha una ποσότης e non è detto in relazione ad altro (75,9-10). La ποσότης dunque è la proprietà che rende la quantità tale, in un certo senso il suo proprio, cioè, secondo Aristotele, l'essere uguale o disuguale e, pertanto, misurabile. Mi sembra chiaro che un possibile accostamento sia fuori luogo.

<sup>295</sup> Già l'espressione *per se* significa quantomeno una sostanzialità separata da altro e qui, sembra, dai corpi che delle qualità partecipano.

è noto la conoscenza umana procede da ciò che è più noto per noi a ciò che è più noto per natura e di certo i corpi qualificati sono più noti a noi di quanto lo siano le qualità separate e intelligibili (133,31-134,2). Altro resta da dire, però, sul significato di ποιόν, che al pari di ποσόν, in molteplici punti del *corpus aristotelicum*, significa la categoria della qualità in generale e non il qualificato che della qualità partecipa e infatti da molti ποιόν è tradotto «quale» e non «qualificato». Filopono spiega (134,2-7) che ποιόν è più generale di ποιότης e di ποιού inteso come qualificato, ne è insomma il genere, sicché la categoria aristotelica potrebbe essere a buon diritto chiamata «quale (ποιόν)»: come il nome è predicato sia del nome che del verbo, in qualità di genere che comprende e di specie che si oppone al verbo, così anche il quale (ποιόν) è predicato sia della qualità (ποιότης) che del qualificato (ποιόν). Gli altri due κεφάλαια, la suddivisione in specie della qualità e l'ordine delle suddette, richiedono un discorso più ampio.

### 7.1.1. La suddivisione della qualità e l'ordine delle specie

Aristotele in *Cat.* 8 senza spiegare il suo metodo distingue quattro specie o, come egli le chiama quattro generi,<sup>296</sup> della qualità. Questa, ennesima, ambiguità aristotelica ha spinto gli interpreti a chiedersi come interpretare queste specie della qualità: Aristotele infatti in *Cat.* 8, 8b26 aveva detto che la qualità era detta πλεοναχῶς, in molti modi, come sono detti gli omonimi, mentre la divisione in specie farebbe della qualità, come loro genere, un sinonimo. Elia (*In Cat.* 226,17-227,7) è un testimone prezioso delle diverse posizioni degli interpreti: per lo più da Alessandro si ritiene che la qualità è detta delle sue specie come un genere e quindi sinonimamente e questa opinione la leggiamo esplicitamente anche in Olimpiodoro (*In Cat.* 118,41-119,12); Siriano, invece, considera che le qualità siano dette ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἐν dalla qualità e dello stesso parere è l'Anonimo alle *Categorie* (*In Cat.* 41,6-13). Il perché molti Commentatori non ammettano che la qualità si comporti come un genere è dovuto al fatto che le specie di un genere sono tutte allo stesso livello e nessuna è più pregevole o viene prima dell'altra, mentre qui Aristotele ordina le specie della qualità, dalla prima alla quarta. La posizione di Filopono (*In Cat.* 140,7-15) è precisa e tenta di risolvere la matassa di interpretazioni, recuperando Porfirio (*In Cat.* 128,16-33): πλεοναχῶς può significare sia ὁμονύμως sia διαφόρως e qui Aristotele intende che la qualità è detta differentemente nelle quattro specie. Differentemente – dice Filopono – è detto il genere, secondo le differenze, delle specie, per cui la qualità è genere delle sue specie. Il fatto che Aristotele individui una prima, una seconda, una terza e una quarta specie non deve ingannare, perché queste sono specie allo stesso livello logico-ontologico, ma sono ordinate secondo la dignità, come quando diciamo che l'uomo viene prima del bue, perché razionale. Il riferimento normativo, per quanto forzato, si trova in *Arist. Cat.* 12, 14b3-8 dov'è descritto il modo dell'antioriorità secondo la dignità.

Una volta acquisito che la qualità è genere delle sue specie, i Commentatori hanno avuto via libera per sistematizzare il discorso aristotelico, rendendolo impeccabile, mostrando, cioè, che le specie della qualità sono quelle quattro e non possono essere altrimenti. I Platonici, com'è noto, argomentano in questi casi col metodo diairetico, che metterebbe gli interlocutori di fronte al fatto compiuto. Qui presento la divisione di Filopono in specie della qualità, per poi brevemente confrontarla con quella degli altri Commentatori, soprattutto Ammonio; delle singole specie in dettaglio si parlerà in appositi paragrafi. La complessità della divisione in specie della qualità era così evidente da dover ricorrere lo stesso Filopono a una schematizzazione per favorire la comprensione degli allievi in un diagramma che vediamo a pagina 138 dell'edizione di Busse. Innanzitutto (134,13-14) distinguiamo la qualità in quella secondo l'atto e quella secondo potenza e impotenza (κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν): quest'ultima è, subito, la seconda specie della qualità aristotelica e pare abbastanza chiaro che non è una vera e propria qualità se è tale solo in potenza.

Quella secondo l'atto, è perfetta o produttrice di perdita oppure non è né perfetta né produttrice di perdita (134,16-17): giustamente Filopono distingue la qualità vera e propria, dopo aver escluso quella che qualità non è se non in potenza, in relazione alla capacità di produrre qualcosa nei

<sup>296</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 143,10-17: le specie sono chiamate generi per evitare di sbagliare, considerando queste specie delle specie specialissime.

soggetti che ne partecipano. Alcune qualità perfezionano o corrompono il loro soggetto, altre invece lo informano senza altre conseguenze. Per questo motivo non avrebbe senso distinguere la qualità perfettiva (τελειωτική) da quella produttrice di perdita (κακωτική), sì da non complicare la suddivisione agli occhi del lettore, come dice Filopono (*In Cat.* 136,12-17): la qualità τελειωτική e quella κακωτική sono, infatti, due facce della stessa medaglia o, meglio, due contrari in quanto tali sussunti sotto lo stesso genere della qualità, quello delle qualità produttive, come evidenziato già dal suffisso -τικ- che tipicamente nella lingua greca significa un'idea di attività e produzione. A sua volta, suddividiamo la qualità perfettiva o produttrice di perdita in quella che produce anche affezione alla sensazione e quella che non ne produce. Quest'ultima è la prima specie di *Cat.* 8, quella formata da disposizioni: se queste sono di breve durata vengono chiamate semplicemente disposizioni (διαθέσεις), mentre se sono stabilmente acquisite nel tempo sono chiamate *habitus* (ἕξεις). Vediamo, allora, che nella prima specie si ripropone lo stesso schema logico visto per il quale e per il nome: la disposizione è genere dell'*habitus* e della disposizione intesa in opposizione all'*habitus* e Filopono non manca di spiegarlo in *In Cat.* 143,1-9. Altrettanto palese è la ragione per cui queste disposizioni sono poste tra le qualità che non producono affezione alla sensazione: la salute, *habitus* del corpo, ad esempio è riconoscibile solo per la presenza o l'assenza di determinati sintomi (134,22-27), ma lo stesso potremmo dire per la malattia, le virtù o i vizi, che di certo non sono immediatamente conoscibili per mezzo dei sensi. È verosimile che questa classificazione delle disposizioni sia dovuta a un noto passo della *Fisica* piuttosto che a *Cat.* 8, dove non è presente alcun riferimento alla loro produzione di perfezione o perdita. In *Phys.* VII 3, 246a10-b3 Aristotele fornisce una teoria più completa intorno a virtù e vizi. Gli *habitus* dell'anima e del corpo non sono oggetto di alterazioni del soggetto, che muta secondo la qualità, bensì sono perfezioni o perdite: la virtù è una certa perfezione (τελειωσίς τις – 264a13) perché quando si acquisisce la propria virtù ciascuno è perfetto e secondo natura; il vizio è corruzione del soggetto e perdita (ἔκστασις – 264a14-15). Il ragionamento di Aristotele è fondato sulla fisica, ma ricco di suggestioni per la ricostruzione della teoria delle disposizioni delle *Categorie*, che Filopono coglie nel terreno del platonismo: Aristotele ultima il discorso nella *Fisica* dicendo che, come infatti non chiamiamo il perfezionamento della casa alterazione, così non chiamiamo alterazioni i perfezionamenti o le perdite di coloro che hanno o acquistano virtù o vizi. Di fatto Filopono ammette una prospettiva in cui le disposizioni non sono propriamente qualità. In questo passo, già più volte citato in questo lavoro, Aristotele precisa lo statuto delle virtù e dei vizi, e in generale di tutti gli *habitus*. Gli *habitus* dell'anima e del corpo non sono alterazioni (cioè non vengono acquisiti con l'alterazione del soggetto), ma perfezioni o perdite. È qui che i Commentatori traggono la distinzione per alcune qualità tra quelle perfettive e quelle produttrici di perdita. Ciò che è perfetto è massimamente secondo natura, κατὰ φύσιν, come il cerchio perfetto, che è massimamente cerchio (*ibid.* 246a14-16). L'uomo che acquisisce la virtù è, perciò, sempre più perfetto, perché l'uomo è virtuoso secondo natura e l'uomo virtuoso è massimamente uomo. Quest'aspetto della dottrina aristotelica degli *habitus* si prestava ottimamente ad essere incluso all'interno dell'ermeneutica platonica di Aristotele, giacché comportava una distinzione tra sostanza e accidente diversa da quella logica dell'*Organon*. Plotino nel trattato dedicato alla qualità (*Enn.* II 6 [17]) aveva mosso delle serie critiche contro coloro i quali accumulavano diverse specie di qualità, considerandole egualmente accidenti, finendo, quindi, per catalogare tra gli accidenti anche la salute del corpo o la scienza dell'anima, il che gli sembrava assai assurdo. Tutte le qualità nel mondo intelligibile sono differenze (e quindi, come abbiamo detto, sostanze) intorno alla sostanza o intorno all'essere; in questo mondo (τῆδε – *ibid.* 1,16), però, non è così e alcune complementari ai soggetti sono differenze delle sostanze, altre, invece, sono accidenti. Mentre le prime contribuiscono alla sostanza, le seconde giungono quando la sostanza è già completa (πεπληρωμένη – *ibid.* 1,27): una stessa proprietà può essere sostanziale o accidentale, come il bianco nella biacca e il bianco nel cigno, che può anche non essere bianco. La qualità accidentale, qualità *stricto sensu*, è quella secondo la quale la sostanza è qualificata (καθ' ὃ ποιὰ οὐσία – *ibid.* 1,25), secondo la quale la sostanza è ornata dall'esterno. Tali qualità accidentali sono soltanto delle ἐνέργειαι, degli atti, che provengono dalle ragioni sostanziali,<sup>297</sup> infatti «il bianco nella ragione è complementare <alla sostanza> e non <è> una qualità, mentre quello nella superficie <è> un quale – *ibid.* 1,22-23». L'estrema conseguenza di questo ragionamento, che però evade dal tracciato di Filopono, è che tutte le qualità che osserviamo qui sono impronte, ombre e immagini di una sostanza, di cui sono atti: il bianco che vedo in te – dice Plotino – altro non è che l'atto che deriva dalla potenza di rendere bianco (*ibid.* 3,1-6). Torniamo alle disposizioni, giacché qui ho anticipato le informazioni sulla posizione di Plotino che ci serviranno per la terza specie di *Cat.* 8. Plotino, infatti, con lo stesso ragionamento qui mostrato, mostra che anche le

<sup>297</sup> *Ibid.* 2,21-22: «ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι».

disposizioni non sono certo qualità e accidenti *tout court*. In effetti, le virtù, che per l'anima sembrano acquisite e come tali sembrano qualità, sono per l'intelletto atti (Plot. *Enn.* I 2 [19], 6,12-16 e VI 2 [43], 18,15-16): l'anima che le acquisisce allora non fa altro che perfezionarsi, perché si avvicina sempre più all'intelletto, di cui accoglie gli atti. Chiudiamo qui questa lunga parentesi,<sup>298</sup> che spero non abbia distolto l'attenzione dalla comprensione della qualità aristotelica. Questa digressione, che era nata da un "piccolo" dato della suddivisione e che da questo in parte di si è allontanata, tornerà utile, fin da subito per vedere come anche le altre specie della qualità vanno considerate.

Se, invece, la qualità produce affezione alla nostra sensazione è, allora, una qualità affettiva, che appartiene alla terza specie della qualità. La questione intorno alla qualità affettiva è assai ardua da dirimere, perché questa è una specie così articolata da aver bisogno di un'altra suddivisione con annesso diagramma in *In Cat.* 148 per essere dipanata. A questo livello, però, questa qualità affettiva viene presentata come produttrice di affezione alla nostra sensazione e non prodotta da affezione, cioè connaturata nei corpi in cui si trova fin dalla loro generazione. Precisamente in *In Cat.* 135,27-30, Filopono afferma che queste sono qualità sostanziali (οὐσιώδεις), qualità secondo le quali i corpi sono informati. Gli esempi aiutano a capire di cosa si tratta: la dolcezza nel miele e il calore nel fuoco sono qualità che producono affezione alla nostra sensazione, perfettive o produttrici di perdita, ma di certo non generate rispettivamente nel miele e nel fuoco da un'altra affezione, perché sostanziali per i loro soggetti. A questo loro statuto è connesso anche il fatto che di questa qualità non è possibile individuare una facile da rimuovere, di breve durata, e una difficile da rimuovere, di lunga durata: se rimuovessimo la dolcezza dal miele, sarebbe quest'ultimo ancora miele? E il fuoco, ormai divenuto freddo, sarebbe ancora fuoco? Ipotizzare qualità affettive di questo tipo di breve durata è del tutto inutile, perché la loro corruzione o rimozione comporterebbe la rimozione del soggetto: manifestamente Filopono include in questo ramo della suddivisione le qualità sostanziali, che sembravano incluse tra le differenze, le quali sono sostanziali per i loro soggetti, che si corrompono con loro (*In Cat.* 65,29-66,2). Il risultato di questa classificazione filoponiana è che queste qualità non sono realmente qualità come accidenti, ma più che altro le riconosciamo come sostanze se guardiamo bene, come aveva fatto Plotino nel sesto trattato della seconda enneade di cui abbiamo detto. Gli esempi plotiniani di *Enn.* II 6 [17] sono perfettamente collimanti con quelli che qui leggiamo: il fuoco e il bianco sono accidenti e sono differenze, cioè sostanza, a seconda di dove li osserviamo. Se aggiungiamo a queste qualità affettive, che sono sostanze, le disposizioni, che sono perfezioni o perdite e non propriamente qualità, e le qualità secondo potenza che appunto qualità ancora non sono, possiamo ben vedere come il processo analitico di Filopono stia assottigliando sempre più l'estensione dell'accidente "qualità". La nuova consapevolezza intorno al significato della qualità che risente dell'insegnamento plotiniano, continua non solo con la suddivisione delle qualità affettive, ma anche con lo studio della quarta specie e con la riflessione sull'ordine e la distinzione delle stesse. Ora, però, proseguiamo con la suddivisione.

Riprendiamo, allora, il ramo della qualità che non produce né perfezione né perdita: questa è suddivisa nella qualità che penetra nelle profondità (διὰ βάθους κερύσσειν – 136,23-24) e quella che rimane sulla superficie (ἐπιπολήσ – 136,24). A diffondersi nella profondità è ancora la qualità affettiva, però quella che è generata da un'affezione, come il calore nel metallo riscaldato o il pallore dovuto a uno spavento: scopriamo che per Filopono questa qualità è detta affettiva più per il fatto di insorgere da un'affezione che per il fatto di provocare un'affezione alla sensazione, perché è dalla sua origine che è maggiormente caratterizzata (136,27-32). Filopono dà anche una spiegazione, per quanto concisa, di come queste qualità insorgono, cioè «per variazione dell'ordine <interno> del soggetto (κατὰ τροπήν [...] τοῦ ὑποκειμένου – 136,30-31)». È questa τροπή del soggetto a caratterizzare, dunque, queste qualità e in generale le qualità in quanto accidenti, opposte alle altre qualità affettive sostanziali (135,29-30): è allora opportuno chiarire di cosa si sta parlando. Il termine τροπή è insolito all'interno degli *In Categoriais* ed è usato con la massima cautela anche nelle opere aristoteliche: l'uso più frequente è legato alla dottrina dell'atomo democriteo, come in Arist. *Meta.* A 4, 985b17.<sup>299</sup> Negli *In Categoriais* se ne fa un uso specifico per l'alterazione e questa qualità affettiva: essa è una variazione dell'ordine chimico-fisico dei corpi che comporta il mutamento dalla profondità fino alla superficie del soggetto. In *In Cat.* 137,14-18, Filopono produce un esempio: i rubicondi fin dalla nascita sono tali a causa di un eccesso di calore nel corpo, che, evidentemente, ha mutato la mescolanza del corpo. A conferma di questo uso tecnico, vediamo che Filopono individua in *In DA.* 50,19-22 nella τροπή la

<sup>298</sup> Cfr. Fattal (1998), in particolare pp. 76-79.

<sup>299</sup> Cfr. Bonitz (1870), 772a31-56.

causa del rossore e del pallore: il pudore diffonde il sangue dalle profondità facendo arrossire il volto, mentre la paura produce una contrazione del sangue nella profondità e provoca il pallore. Riprendendo la suddivisione, la qualità generata da affezione può essere difficile o facile da rimuovere: se è difficile da rimuovere, è una qualità generata da affezione fin dalla nascita, come il pallore o il rossore dalla nascita; se è facile da rimuovere può ancora essere di breve o di lunga durata. Di lunga durata è come il pallore dopo una lunga malattia e l'abbronzatura dovuta a una lunga esposizione al sole ed è a tutti gli effetti una qualità, anche perché i soggetti sono detti paronimamente dalla stessa; mentre di breve durata è più che altro un'affezione sussunta sotto il patire, come il pallore di chi ha paura e il rossore di chi è pudico, e in questi casi i soggetti non sono detti paronimamente dall'affezione (136,25-13,6).<sup>300</sup>

Se la qualità, continuando l'altro ramo della divisione, è osservata nella superficie, invece, può essere figura (σχῆμα) o forma (μορφή): figura negli enti inanimati e della fantasia e forma in quelli animati (137,20-21). Qui è necessario precisare l'utilizzo reale di questi due termini per significare di volta in volta la qualità che inerisce nei diversi soggetti. Gli enti della fantasia sono quelli astratti dalla realtà naturale e cioè gli oggetti della matematica e della geometria, che, perciò, sono figure; dal momento che questi enti sono astratti dagli enti naturali inanimati, come una pietra o il legno, allora anche di questi è detta la figura. La forma, invece, quale conformazione dei corpi è detta solo degli enti animati.<sup>301</sup> Filopono nota giustamente che anche per alcuni enti inanimati come le statue è possibile parlare di forma: questa consuetudine per Filopono è assai impropria,<sup>302</sup> perché si fonda sul fatto che la statua è copia dell'ente animato che ha forma.<sup>303</sup> A questa prima distinzione Filopono ne aggiunge un'altra in *In Cat.* 151,13-152,19, dove è precisato che la figura è comunque più generica e comune della forma: ogni cosa che ha forma è comunque delineato dai suoi limiti e ogni corpo che ha limiti ha figura, visto che la figura, secondo la *definitio* 14 del primo libro degli *Elementa* di Euclide è ciò che è contenuto da uno o più limiti. Anche figura e forma, apparirà chiaro in seguito (157,29-159,24), sono delle qualità ambigue, perché hanno caratteri in comune con la sostanza e con la quantità.<sup>304</sup>

Conosciute le quattro specie della qualità in modo inoppugnabile attraverso la divisione, ora resta da indagare il quarto κεφάλαιον, cioè l'ordine di queste specie. In *In Cat.* 138,1-139,21 Filopono produce il seguente ordine per dignità delle specie: dapprima le disposizioni perché si trovano negli enti animati e questi sono di maggior valore; al secondo posto stanno potenza e impotenza, perché si trovano negli enti fisici, che stanno al secondo posto subito dopo quelli animati; le qualità affettive e le affezioni vengono al terzo posto perché altro non sono che attualizzazioni delle attitudini espresse nella seconda specie;<sup>305</sup> infine, figura e forma, perché si osservano soltanto in superficie.

Ora, però, Filopono ha in mano molti dati per ripresentare brevemente la dottrina delle specie della qualità sotto un'altra prospettiva, perché abbiamo visto che non tutte sono qualità allo stesso modo. Rileggiamo, quindi, il *πλεοναχῶς* di Arist. *Cat.* 8, 8b26 con l'esempio del calore (139,22-29): il calore nel fuoco è qualità affettiva che produce affezione, sostanziale e complementare al soggetto; il calore della febbre è una qualità affettiva, generata da affezione; il calore del ferro riscaldato, che dura per un giorno intero, è qualità affettiva, generata da affezione, facile da rimuovere e di lunga durata; il calore che riceviamo quando momentaneamente ci accostiamo a un fuoco è qualità affettiva, generata da affezione, facile da rimuovere e di breve durata, sì da essere considerato soltanto un'affezione sussunta sotto il patire.

Il calore, la medesima qualità, è declinata in molteplici significati, in relazione al modo in cui i soggetti ne partecipano, sostanzialmente o accidentalmente, più o meno a lungo. Potremmo anche aggiungere che la "febbre", la temperatura dei corpi, è un sintomo di salute o malattia, per cui anche queste ultime significano una forma di calore declinata nel corpo. Inoltre, Filopono ha detto nel discorso

<sup>300</sup> La specie delle qualità affettive e affezioni viene poi ripresentata e suddivisa in Philop. *In Cat.* 148,8, dove Filopono individua esplicitamente in una sezione della qualità affettiva quella complementare al soggetto.

<sup>301</sup> Di questi è assai difficile predicare una figura: pensiamo a una mano, quale figura inerisce alla mano?

<sup>302</sup> Vd. *καταχρηστικώτερον*, in Philop. *In Cat.* 137,30 e 151,20.

<sup>303</sup> Cfr. Porph., *In Cat.* 133,12-19; Amm. *In Cat.* 81,24-25 e 87,21-88,4; Simpl. *In Cat.* 261,20-262,15; Olymp. *In Cat.* 116,33-36 ed Elias, *In Cat.* 232,21-27.

<sup>304</sup> La forma è sia una figura sia la sostanza stessa che è partecipata dalla materia, infatti; mentre la figura come quantità e sostanza non ha contrario e non accoglie il più e il meno. Cfr. Nancy (1980) e Nancy (1981).

<sup>305</sup> L'esempio filoponiano è quello dell'amianto che ha la potenza di non bruciare e del fuoco che ha la potenza di bruciare: le qualità affettive dipendono dall'attitudine di un corpo ad agire o patire.

sull'ordine che la qualità affettiva dipende dalla potenza e dall'impotenza di agire e patire e in seguito, in *In Cat.* 148,8-149,10, ipotizza, pur abusando (καταχρώμενοι – 149,8) – lo ammette – di poter considerare anche le disposizioni delle qualità affettive, di quelle complementari ai soggetti: infatti, come il calore è qualità sostanziale e complementare al fuoco, così la razionalità lo è dell'uomo, tanto che un uomo non razionale non sarà neanche uomo. Non solo: certi *habitus* come la salute e la malattia possono a loro volta essere considerati secondo la potenza e l'impotenza, rispettivamente come potenza di non patire quanto capita ordinariamente (τὰ τυχόντα) e potenza di patirlo facilmente (*In Cat.* 146,21-28). Insomma, da questi ultimi due κεφάλαια, più le altre considerazioni sparse nel *Commentario* di Filopono sulla divisione in specie, dobbiamo apprendere che in realtà *Cat.* 8 propone una classificazione della qualità legata alle apprensioni che ha proposto Aristotele in quel contesto, certo una classificazione ben fatta, forse la migliore per descrivere le qualità così come appaiono a noi, ma ciononostante “una” classificazione a cui è possibile accostare delle altre, non meno convincenti in alcuni casi. L'operazione di Filopono è chiara: bisogna guardare al nocciolo dell'insegnamento aristotelico e non perdersi nei dettagli tecnici. Perde quasi significato così anche la *querelle* che ha coinvolto tanti predecessori di Filopono sulla possibile esistenza di altre specie della qualità oltre quelle elencate, possibilità giustificata dagli interpreti dalla lettura di *Arist. Cat.* 8, 10a25-26, dove lo Stagirita ipotizza che forse anche altre specie della qualità possano esserci. Filopono riconosce (*In Cat.* 156,5-13) che il passo aristotelico appena menzionato è un invito a non accontentarsi delle lezioni del maestro, fatte e finite, ma a rielaborare e ricercare continuamente. E questo è quello che Filopono fa: continua a ricercare, tanto da rendersi conto che tutta la suddivisione in specie è un tecnicismo facoltativo. I vari Andronico, Eudoro o Acaico menzionati in *Simpl. In Cat.* 263,13-264,4 con le loro teorie su una quinta specie di qualità allora hanno ragionato invano intorno a qualcosa di superficiale.

Gli altri Commentatori<sup>306</sup> propongono διαίρεσεις della qualità di volta in volta diverse, anche se strutturate in fondo sullo stesso schema, volto a distinguere le qualità per luogo di inerenza (corpo o anima), durata (breve o lunga), rapporto con la sensazione e con l'affezione eccetera. La διαίρεσις di Ammonio è senza dubbio la più simile a quella di Filopono, dacché la loro origine è comune; tuttavia la divisione ammoniana presenta alcune imprecisioni, corrette da Filopono, che segnano l'indipendenza di quest'ultimo nei confronti del maestro anche negli aspetti più tecnici del *Commentario*. Vediamo di seguito le differenze tra le due divisioni.

Ammonio (*In Cat.* 82,18-28) divide la qualità che produce affezione in difficile da rimuovere e facile da rimuovere: la prima è la qualità affettiva che produce affezione, la seconda è una sezione della terza specie di Aristotele, come il rosso di chi arrossisce per pudore. Questo τμήμα della terza specie è – dice espressamente Ammonio (82,21) l'affezione (πάθος) da Aristotele associata alla qualità affettiva in *Arist. Cat.* 8, 9a28-29. Filopono sembra rispondere direttamente ad Ammonio quando (*In Cat.* 135,30-31) afferma che non è necessario dividere questo ramo della divisione in difficile da rimuovere e facile da rimuovere, come spiega nelle linee seguenti e come abbiamo già detto riguardo alla divisione filoponiana. Sembra che Filopono abbia presente un esempio vicino di divisione “errata”, con l'ulteriore distinzione tra qualità che producono affezione, non prodotte da affezione, in difficili o facili da rimuovere e che abbia scelto di correggere questa falsa opinione, spiegando anche perché questa suddivisione non avrebbe senso. Ai motivi teorici di Filopono se ne devono aggiungere altri: innanzitutto come potrebbe una affezione quale il rossore causato dal pudore far parte della qualità che produce affezione senza essere generata da affezione? È chiaramente una contraddizione, non ammissibile nel progetto ermeneutico di Filopono, dove questo ramo delle qualità è quello delle qualità sostanziali.

Giustamente Ammonio suddivide poi la qualità che non produce perfezione o perdita e che si diffonde nella profondità in quella difficile da rimuovere e facile da rimuovere. Arrivato a questo punto, però, non continua a suddividere come fa Filopono, individuando tra le qualità facili da rimuovere e di breve durata l'affezione sussunta sotto il patire, ma colloca l'affezione semplicemente tra le qualità affettive generate da affezione facili da rimuovere (82,28-83,1). Così facendo Ammonio perde per strada la distinzione sottile tra qualità e affezioni che abbiamo visto proposta da Filopono e che consentiva poi di declinare la qualità in molti modi.

Se questo non bastasse si osservi come Ammonio spiega la qualità generata da affezione facile da rimuovere (82,31-32): questa è «di nuovo l'affezione della terza specie della qualità (πάλιν πάθος τοῦ τρίτου εἶδους τῆς ποιότητος)». Quindi, Ammonio fa riferimento all'affezione di cui aveva

<sup>306</sup> Cfr. Porph. *In Cat.* 128,34-133,25; Amm. *In Cat.* 81,4-84,6; *Simpl. In Cat.* 228,15-35; Olymp. *In Cat.* 116,20-117,9; Elias, *In Cat.* 222,15-224,12; Anonym. *In Cat.* 50,17-51,23; Mich. Psellus, *Opsucola logica...*, 52,134-167.

parlato prima a 82,21, τμήμα della specie di *Cat.* 8. Oltre al danno di non aver capito dove collocare il πάθος nella διαίρεσις, la beffa di commettere anche errori di carattere tecnico e metodico, affermando che due rami ben diversi della divisione possono produrre il medesimo risultato, il medesimo πάθος, che in un caso sarebbe generato da altra affezione e in un caso non lo sarebbe. Filopono è costretto a intervenire sugli appunti del maestro sia per garantire una coerenza logica interna alla suddivisione della qualità, sia per produrre una divisione che sia più disponibile alla sua prospettiva interpretativa.

Alla luce di questi dati meraviglia che molti studiosi si siano dedicati a leggere e tradurre l'*In Categorias* di Ammonio, non riconoscendone gli errori, trascurando l'assai più lucido e teoreticamente rilevante *In Categorias* di Giovanni Filopono.

## 7.2. Disposizioni e habitus: una digressione su scienze e virtù

La λέξις intorno alla prima specie della qualità diventa per Filopono occasione di approfondire quali siano queste disposizioni di cui abbiamo detto. Aristotele include tra le disposizioni salute, scienze, virtù e i rispettivi contrari; Filopono, forse perché ha già discusso in più luoghi del suo *In Cat.* della salute e della malattia, come in *In Cat.* 29,26-30 e in 134,20-135,1, individuando alcuni loro caratteri peculiari,<sup>307</sup> ora si dedica a spiegare di cosa parla Aristotele quando dice che scienze e virtù sono disposizioni (*Arist. Cat.* 8, 8b29).

Intorno alla scienza Filopono precisa che Aristotele non sta parlando delle scienze in senso stretto, ma anche di tutte le tecniche i cui saperi sono stabili. L'*habitus*, infatti, è ciò che è posseduto con certezza ed è possibile possedere anche il sapere tecnico oltre che quello scientifico, intorno alle cose che sono sempre in un modo. Per giustificare questo ampio uso del termine ἐπιστήμη, Filopono dice che questa è detta in tre modi (140,22-141,22):

1. come scienza dai contenuti infallibili, quali geometria e aritmetica e astronomia;
2. come scienza che prende mosse da principi credibili per sé, cioè la filosofia prima;
3. come scienza sistematica che sa quanto bisogna conoscere prima e quanto seguire costantemente poi, come tutte le tecniche.

Risulta chiaro che il significato di ἐπιστήμη muta radicalmente a seconda del significato con cui lo si legge. La prima è la scienza, a mio avviso, comunemente intesa, anche dai moderni: è l'*habitus* dimostrativo (ἐξίς ἀποδεικτική) di cui leggiamo nell'*Etica nicomachea* (VI 3, 1139b31-32). È lì, infatti, che sono raccolti i risultati della speculazioni degli *Analitici Secondi* di cui Filopono si serve per queste sue considerazioni, in un breve passo assai efficace che aiuta a distinguere la scienza dalle altre virtù dianoetiche: in *EN VI 3*, 1139b22-24, leggiamo anche le caratteristiche dell'oggetto di conoscenza, che dev'essere necessario e per questo eterno e di qui anche ingenerato e incorruttibile. Continuando il discorso, però, Aristotele spiega che il modo di procedere della scienza è deduttivo, per mezzo del sillogismo. Il sillogismo procede dai principi ma di questi principi non è in grado di produrre conoscenza, perché la scienza si occupa di realtà dimostrabili e per questo ha bisogno di principi indimostrabili da cui partire. Questa riflessione apre alla necessità che ci sia un'altra "scienza" che si occupa di riconoscere la verità di questi principi: in *EN VI 6*, 1140b31-1141a8 è l'intelletto l'*habitus* preposto a trovare i principi della scienza, ma anche della saggezza e della sapienza. Filopono procede allo stesso modo quando qui passa al secondo modo di intendere la scienza e spiega che scienza è in un senso quella che produce i principi indimostrabili delle scienze apodittiche: questa diversa scienza, infatti, procede da principi credibili per sé, chiamata anipotetica perché prende le sue mosse dalle nozioni comuni. È evidente che Filopono qui si riferisce alla filosofia prima, di cui in *In Phys.* 27,16-18 dice esplicitamente che produce dimostrazioni a partire da principi credibili per sé: Filopono associa la filosofia prima aristotelica alla dialettica "anipotetica" platonica, tanto da considerare che questo è il significato di scienza in senso proprio per Platone. Per lui è necessario che una scienza affinché sia detta tale conosca non solo i passi intermedi e la conclusione del ragionamento, ma anche i principi, che nelle

<sup>307</sup> Filopono ha già detto che esiste un intermedio tra salute e malattia che è la convalescenza; inoltre salute e malattia non cadono sotto la sensazione, ma sono conosciute per la presenza o meno di determinati sintomi; la salute è stata, infine, messa in relazione al buon *habitus* e la malattia al cattivo *habitus*.

scienze secondo il primo senso sono sconosciuti (*In Cat.* 141,18-20).<sup>308</sup> Infine, il terzo senso include come scienze anche tutte le tecniche, perché la scienza sistematica (ὄδοποιητική) è quella «che produce un percorso» e le tecniche e la medicina producono un percorso, seguendo i loro oggetti nel corso del tempo e applicando i loro metodi. Aristotele, secondo Filopono, nelle *Categorie* fa riferimento a questo tipo di scienza (141,23). A mio avviso è possibile trovare un carattere comune a tutte queste scienze, cioè l'insegnabilità: la tecnica, quanto la scienza infallibile o la filosofia prima, infatti, hanno in comune il fatto di poter essere tramandate agli allievi e da questo deriva che è possibile acquisirle saldamente e farne un *habitus*. Dire, comunque, che Aristotele si sta riferendo a questo tipo di scienza, quella sistematica, infatti, non vuol dire escludere le altre dal discorso sull'*habitus*, perché se includiamo tra le scienze quelle che meno di tutte lo sono, a maggior ragione dobbiamo includere anche le scienze infallibili di *EN* e la scienza in senso proprio secondo Platone.

La digressione sulle virtù è più breve ma altrettanto degna di nota. Innanzitutto Filopono propone un modo di classificare le virtù che mi pare del tutto nuovo: in base all'equivalenza, tipicamente platonica, tra scienze e virtù,<sup>309</sup> egli classifica le virtù con il sistema che Aristotele ha usato in *APo.* I 13, 78b32-79a32 per classificare le scienze. A prima vista può sembrare una mossa azzardata, ma Filopono possiede tutti gli strumenti teorici per poterla compiere serenamente. Le virtù sono *habitus* come lo sono le scienze e sono insegnabili come lo sono le scienze e per questo Filopono crede bene di poterle distinguere in base al conoscenza del "che" (τὸ ὅτι) e del "perché" (τὸ διότι) è bene. Se negli *APo.* questo sistema permetteva di distinguere le scienze fisiche da quelle matematiche e, in mezzo, quelle matematiche miste, qui serve a distinguere le virtù imperfette da quelle perfette: evidentemente conoscere, oltre al proprio oggetto, anche il perché dello stesso costituisce un livello avanzato di conoscenza. Procediamo, dunque, con l'elenco delle virtù in questo passo,<sup>310</sup> elenco di grande importanza anche perché unico nel *corpus* filoponiano e ci permette di attingere a una "teoria delle virtù" di Filopono.

Virtù naturali (141,25-27) – Queste virtù vanno poste per prime perché non conoscono né che è bene, né perché è bene. Esse sono proprie non solo degli uomini ma anche degli animali, come la cicogna, che è giusta, e la tortora e la cornacchia, che sono temperanti. Filopono fornisce, come fanno anche altri Commentatori, un piccolo esempio della lunga tradizione letteraria e para-scientifica sulle virtù degli animali, che hanno, a mio avviso, degli illustri esempi in opere come il *Bruta animalia ratione uti* di Plutarco e il *De natura animalium* di Claudio Eliano: tali trattati raggruppavano una serie di miti, aneddoti e leggende, accompagnate da precise osservazioni etologiche sugli animali, riconoscendo loro degli atteggiamenti simili a quelli umani, sia nel vizio che nella virtù. Filopono pone giustamente queste virtù fuori dallo schema precedentemente detto perché queste non sono in realtà virtù, se le virtù come insegna Aristotele sono acquisite con l'abitudine o l'insegnamento. Come dice lo stesso Aristotele (*EN* VI 13, 1144b1-17), la virtù naturale appartiene dalla nascita a tutti gli animali, razionali e irrazionali, e consiste in una predisposizione alla virtù.

Virtù etiche (141,28-30) – Queste virtù conoscono che è bene, ad esempio che la giustizia è bene, ma non sanno perché è bene essere giusti. Esse sono virtù acquisite dai padri e in generale dagli Antichi di cui si segue l'esempio e dai maestri che sanno cosa è bene. Queste, oggetto di *EN* II in cui si studia il ruolo dell'abitudine nell'acquisizione di virtù, sono più perfette rispetto a quelle naturali e consistono nel saper evitare sia l'eccesso che il difetto.

---

<sup>308</sup> Filopono cita, non precisamente, Plato, *Rsp.* VII, 533c3-5, dove Platone indica nella conoscenza di tutte le parti del ragionamento la *conditio sine qua non* si possa parlare di scienza, altrimenti il rischio è quello di fermarsi a una ὁμολογία. Soltanto il metodo dialettico per Platone permette di eliminare le ipotesi e procedere fino al principio della scienza in modo da confermare le proprie conclusioni. La scienza che non conosce i principi è in realtà διάνοια, cfr. Plato, *ibid.* 533d4-7.

<sup>309</sup> Cfr. Plato, *Prt.* 360e6-b7; *Meno*, 87b5-e4 e 89c2-4, ma anche Arist. *EN* VI 13, 1144b29-30: Socrate pensava, dice Aristotele, che tutte le virtù fossero scienze e ragionamenti (λόγους), mentre per lui sono μετὰ λόγου, secondo ragione. La diversità della posizione di Aristotele non è di poco conto, perché su questa mancata identità tra virtù e ragione si fonda gran parte del mondo etico aristotelico, che ammette un sistema virtuoso basato sulla sola abitudine alla virtù.

<sup>310</sup> Considerazioni specifiche sugli esempi e il linguaggio filoponiano si troveranno, come al solito, nelle mie note alla traduzione.

Virtù politiche (141,30-34) – Sono le prime virtù che hanno anche conoscenza del perché è bene. Chi ne è in possesso è in grado, infatti, di stabilire la gestione etica della città, avendo cura dei bisognosi e cercando i piaceri degni d'onore e stabilendone persino la fruizione. Insomma, la figura dell'uomo dotato di virtù politica di Filopono coincide con quella del legislatore che dispone le leggi nella città alla ricerca del bene comune e che dispone, secondo l'esempio aristotelico di Arist. *EN* II 1, 1103b3-6, anche il modello etico, mostrando cosa è bene ai cittadini.<sup>311</sup>

Virtù catartiche (141,34-142,1) – Chi le possiede trascura i piaceri e non si volge più verso il peggiore, verso cui è ormai indifferente. Queste virtù non appartengono al sistema aristotelico, ma sono indispensabili nella *scala virtutum* neoplatonica, perché segnano il momento in cui l'uomo si separa dal mondo sensibile per tendere a quello intelligibile. Le prime e maggiori discussioni intorno alla virtù catartica si trovano in Plot. *Enn.* I 2 [19] e in Porph., *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 32, dove è descritto il processo catartico dell'anima che non solo ha il controllo del corpo, cercando la μετριότης, ma lo rifugge e non si cura più del mondo del corpo.<sup>312</sup>

Virtù teoretiche (142,2-3) – Infine trovano spazio le virtù teoretiche, sulle quali Filopono non dice nulla, eccetto che insieme a quelle politiche e a quelle catartiche sono virtù perfette.

Due considerazioni generali restano da fare prima di chiudere il capitolo sulle virtù. Innanzitutto Filopono si colloca in una lunghissima tradizione di *scalae virtutum*, che nella produzione medioplatonica in particolare è stata oltremodo prolifica. La sua *scala* non è spiccatamente aristotelica né platonica, se ancora queste etichette hanno valore nel VI d.C. e in un terreno così minato come quello dell'etica. Egli, da una parte, include nella sua *scala* le virtù naturali ed etiche, spesso escluse dai platonici come Porfirio (*Sent.* 32,71-78), dall'altra parte non include, invece, le virtù che per Porfirio stanno all'apice della *scala*, cioè quelle dell'anima che guarda verso l'intelletto e quelle paradigmatiche. Altro aspetto da mettere in evidenza è che Filopono distingue tra virtù perfette e imperfette e perfette sono ovviamente quelle che conoscono anche il perché è bene, cioè quelle dalle politiche in su. Su questa classificazione la mole delle testimonianze è copiosa e non è compito di questo lavoro studiarla:<sup>313</sup> il nostro interesse è legato al fatto che Filopono mostra di fare di questo *Commentario alle Categorie* un punto di partenza fondamentale per lo studio di ogni disciplina filosofica. Le *Categorie* appaiono sempre più come il manuale per eccellenza, dove sono appresi i fondamenti per il resto della filosofia aristotelica e non solo. Un commentario strutturato in questo modo, differentemente dai commentari di altri Commentatori, diventa a mio avviso una guida preziosa anche per il lettore moderno, spesso, troppo spesso, abituato a leggere le *Categorie* come una tra le opere strumentali di Aristotele e, quindi, come un'opera marginale.

### 7.3. Sui modi della potenza e dell'impotenza

La seconda specie della qualità è quella secondo la potenza e l'impotenza. Giustamente Filopono nella prima parte del commento a questa specie cerca di fare chiarezza sul modo in cui bisogna intenderla: l'esempio è quello del pugile, che quando è tale in atto è detto qualificato dall'*habitus* dell'arte pugilistica, mentre quando non è ancora in atto, ma ha solo una predisposizione fisica, è detto pugile secondo la potenza (143,17-28). Come avevo già anticipato, confermiamo che questa specie più che una qualità è un'attitudine al divenire (ἐπιτηδειότης εἰς τὸ γενέσθαι – 143,26-27): il fanciullo ha ad esempio la potenza ad acquisire la scienza come il cavallo ha l'impotenza di acquisire la scienza. Dal momento che potenza e impotenza sono contrari, infatti, vanno sussunti sotto lo stesso genere e ogni ente che ha potenza di qualcosa sembra avere anche impotenza del suo contrario, cioè chi ha potenza di patire ha impotenza di non patire e chi ha potenza di non patire ha l'impotenza di patire (144,2-14). Queste righe che Filopono usa per spiegare la potenza e l'impotenza, in realtà, non fanno altro che complicare la questione, connettendo lo studio di questa specie a una serie di annosi problemi sul possibile, l'agire e il patire, che Aristotele non affronta nelle *Categorie*, ma in altre opere

<sup>311</sup> «Infatti, i legislatori rendono buoni i cittadini facendogli seguire delle abitudini [...] (οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς [...])».

<sup>312</sup> Porfirio, ad esempio, in *Sent.* 32,29-32 spiega che le virtù politiche consistono nella μετριοπάθεια, il cui fine è vivere come uomo secondo natura. Invece, in 32,32-33, le virtù teoretiche, superiori anche a quelle catartiche sono osservate nell'ἀπάθεια e hanno come fine la somiglianza verso dio.

<sup>313</sup> Cfr. il mio commentario *ad locum* per qualche informazione a riguardo.

come il *Sull'interpretazione*, il *Sull'anima* e la *Metafisica*. Per questo motivo Filopono è costretto ad aprire una pagina sui modi della potenza e dell'impotenza, sulle relazioni fra loro e sugli enti che sono detti potere o non potere. Servendosi in particolare delle teorie psicologiche aristoteliche Filopono produce una dottrina della potenza e dell'impotenza non basata sull'uso comune o sulla logica, ma sulle reali motivazioni per cui gli enti sono detti potere e non potere. Egli non lascia nulla al caso e sfrutta la sua ampia conoscenza del *corpus* aristotelico per giustificare la scelta di parlare di una potenza triplice, di agire, di patire e di non patire nelle *Categorie*, escludendo in questo contesto la potenza di non agire. La sua scelta è dovuta al fatto di voler produrre un discorso generale sulla potenza e di voler studiare qui solo quelle potenze che appartengono a tutti gli enti<sup>314</sup> e questo lo dice esplicitamente alla fine della lunga digressione (*In Cat.* 146,11-12) sulla quale mi dilungo nel mio commentario alla traduzione.

#### 7.4. *Figura e forma: su alcuni casi dubbi (denso e rado, dritto e curvo, ruvido e levigato)*

Il commento della figura e della forma, di cui abbiamo già parlato, permette a Filopono di esaminare alcuni casi dubbi di figura o forma, che emergevano già da *Cat.* 8, e che richiedono una soluzione definitiva. In *Arist. Cat.* 8, 10a16-24, ad esempio, Aristotele si chiede se denso e rado e ruvido e levigato sono dei quali, così come sembra: la risposta è che essi sono piuttosto delle posizioni (*θέσεις*): denso è ciò che ha le parti vicine fra loro, rado le parti distanti; ruvido è ciò che ha alcune parti sporgenti e altre incavate, mentre levigato è ciò che ha parti che giacciono sulla stessa linea. Aristotele risolve in poche righe l'ambiguità di chi sussume denso e rado e ruvido e levigato sotto la qualità, senza, però, spiegare, soprattutto per la prima coppia, in che senso sono delle posizioni e se sono soltanto posizioni o anche qualità, cosa che, invece, Filopono fa con dovizia di dettagli. In *In Cat.* 159,8-9, egli, infatti, limita l'affermazione di Aristotele, che sussume denso e rado sotto il giacere, perché il Filosofo avrebbe prodotto il suo discorso guardando al denso e al rado che sono ottenuti per mezzo dell'intervento umano, con artifici tecnici, e non al denso e al rado naturale. Giustamente, continua Filopono, se svolgiamo una cinghia la rendiamo rada, con le parti distanti fra loro, e similmente se teniamo delle noci in un pugno diciamo che sono rade, perché appunto sono tante noci e non un solo intero, e ancora, un vello di lana è denso, ma se lo cardiamo allora diventa rado. Questa densità o radità (*πύκνωσις ἢ μάνωσις*) Filopono la chiama tecnica (*τεχνική*) e non naturale perché non sono i corpi interi ad accogliere la densità o radità, ma essi sono densi e radi secondo la sola posizione delle parti (153,18-24): Aristotele avrebbe scelto di occuparsi solo del rado e del denso sussunti sotto il giacere perché sta discutendo con i principianti nelle *Categorie*, mentre altrove si riserva di spiegare la dottrina nella sua completezza. Aristotele in *Phys.* IV 9, 216b22-217b28 introduce le nozioni di denso e rado, per spiegare anche certi mutamenti naturali, come quello dall'aria all'acqua e viceversa. Filopono riconosce che i fenomeni di condensazione e rarefazione di cui Aristotele si occupa nella *Fisica* devono basarsi su proprietà naturali dei corpi, che devono allora essere per natura densi o radi. Filopono prova, allora, a mostrare che la rarefazione e la condensazione dipendono da qualità naturali dei corpi e non dalla posizione delle parti con degli esempi immediati: l'acqua possiede la densità naturale e anche se la dividessimo in piccole parti, come quando gettiano un pugno di polvere in aria disperdendone le parti, non produrremmo una rarefazione dell'acqua tale da ottenere dell'aria, ma solo delle parti d'acqua più piccole (153,27-154,2). La mereologia aristotelica dei corpi naturali omeomeri come l'acqua impone, infatti, che essa sia suddivisa in parti d'acqua sempre più piccole: le parti dell'intero sono simili secondo la sostanza, *κατ' οὐσίαν*, allo stesso intero, infatti (154,5-7).<sup>315</sup> In che modo un'azione meccanica dovrebbe permettere di ottenere aria dall'acqua? Dividere le parti dell'acqua con vuoti all'interno, sì da creare aria come un corpo discreto, non è possibile, perché l'aria è chiaramente un corpo continuo; mettendo insieme le parti separate dell'acqua, però, si riatterrebbe nuovamente acqua, perché le parti dell'acqua sono umide e in virtù della loro umidità non sono delimitabili da un proprio limite come leggiamo in *Arist. GC* II 2, 329b29-30. Con gli esempi di *In Cat.* 154,9-15 Filopono ha potuto constatare che l'unico modo per produrre aria dall'acqua è quello di variare (*τροπή*) e alterare quest'ultima (*ἀλλοίωσις*). A Filopono servono questi argomenti fisico-chimici per mostrare, in fin dei conti ancora una volta, il carattere introduttivo delle *Categorie*, che perciò vanno lette con cautela: la radità e la densità naturali, cioè quelle che ineriscono a un solo soggetto nella sua interezza, sono

<sup>314</sup> La potenza di non agire, come sarà chiaro dal testo e dal mio commentario, appartiene solo agli animali che posseggono la facoltà desiderativa.

<sup>315</sup> Cfr. *Arist. GC* I 1, 314a18-20; *HA* I 1 e *Div.* 38 2,16-39,2-13. Sulla dottrina dei corpi omeomeri *κατ' οὐσίαν* in *GC* cfr. Giardina (2008b), pp. 225-231 e in particolare p. 226.

qualità; mentre la radità e la densità tecniche ineriscono a molti soggetti e sono, pertanto, posizioni dei soggetti fra loro (154,22-25).

Sul ruvido e sul levigato Filopono, però, si limita a riproporre la teoria aristotelica, includendoli sotto il giacere senza problema. Il fatto che questi, però, siano posizioni può far sorgere una difficoltà, dal momento che retto e curvo sono invece da Aristotele considerati qualità e retto e curvo similmente a ruvido e levigato sembrano significare una posizione, nello specifico la posizione dei punti sulla linea. Retto e curvo, allora, saranno delle posizioni e non delle qualità. A dare manforte a chi solleva questa aporia è, a mio avviso, oltre alla prima definizione euclidea della linea retta, quella meno nota, che si diffuse principalmente coi Commentatori ad Aristotele, tratta da un passo dei *Catoptrica* euclidei (Eucl. *Catopt.* 16,9-10) che così recita: retta è la linea le cui parti mediane stanno dinnanzi agli estremi. Sembra che l'essere retto della linea dipenda dalla posizione delle sue parti mediante rispetto agli estremi e dalla posizione dei suoi punti che giacciono egualmente su di essa; così anche l'essere curvo è generato mutando la posizione di queste parti, piegandole verso l'interno o verso l'esterno. In realtà, dice Filopono, se spostiamo le parti della linea retta otteniamo una linea spezzata e non una linea curva, perché la linea retta e quella curva, cioè circolare, sono specie diverse di linea e non è possibile passare da una specie a un'altra mutando semplicemente la posizione (155,11-15). Filopono, però, riconosce in questa aporia un avversario che va confutato con maggiore precisione e per questo scopo fa appello alle sue conoscenze di geometria, adducendo tre motivi per cui retto e curvo, nello specifico egli parla della linea retta e di quella circolare, sono specie diverse di qualità (155,16-146,17).

Nessuna parte della linea retta coincide con nessuna parte della linea circolare. Tutte le parti della linea retta coincidono fra loro, nel senso che se seziono un segmento di linea retta posso sovrapporlo senza difficoltà a qualsiasi altro segmento della stessa linea; lo stesso possiamo dire per le parti della linea circolare, perché ogni arco di circonferenza è sovrapponibile a ogni altro arco di circonferenza. Invece, in nessun caso riusciremmo a sovrapporre la parte di una linea retta a una di quella circolare e viceversa. Sembra, dalla lettura di un passo di Senarco contro Aristotele *apud Simpl. In Cael.* 13,22-28, che il far coincidere le proprie parti fra loro sia una proprietà delle linee semplici, tra le quali Senarco sembra voler includere anche l'elica. Evidentemente la sovrapponibilità delle parti delle linee doveva essere una proprietà assai discussa tra i geometri per individuare lo *status* delle linee stesse.

Le figure rette sono differenti secondo la specie dalle figure circolari. Osservando le figure, di cui le linee sono limiti, appare più chiaro che retto e circolare sono qualità differenti per specie. Anche volendo considerare retto e curvo delle posizioni, non potremmo per le figure, mutando l'ordine delle parti, ottenere una figura circolare da una retta.

La linea circolare produce una figura da sola, mentre sono necessarie almeno tre linee rette per produrre una figura retta. Questo mi sembra più un corollario dell'argomento precedente, perché si fonda sulla differenza per specie tra figura circolare e figura retta. Certo è che questo argomento contribuisce a sottolineare quanto linee e figure circolari abbiano proprietà del tutto diverse da linee e figure rette, motivo per cui è sciocco continuare a supporre che retto e circolare non siano specie diverse di qualità.

#### 7.5. La definizione di *Cat.* 8 e la ricerca del proprio

Giungiamo ora, in apparente ritardo, a rivedere la definizione di qualità. Al posto della poco precisa formula aristotelica di *Cat.* 8, 8b25-26, secondo la quale qualità è quella secondo la quale alcuni sono detti qualificati, ripresa in *In Cat.* 133,34-35 e 156,26-28,<sup>316</sup> Filopono ne propone una nuova, presente sia in *In Cat.* 140,5-6 sia in 156,18-21, che possiamo porre in questi termini: la qualità è oggetto di partecipazione dei qualificati che da quella sono detti paronimamente.<sup>317</sup> In comune con la definizione aristotelica troviamo che i qualificati (*ποιά*) dipendono linguisticamente dalle qualità, cioè che quelli sono detti paronimamente da quella. Che il *λέγονται* di *Arist. Cat.* 8, 8b25 significhi precipuamente la relazione linguistica che intercorre tra qualificati e qualità lo conferma a mio avviso anche il fatto che nella ripresa di quella definizione da parte di Filopono in *In Cat.* 133,34-35 il *λέγονται* viene sciolto in «*παρωνύμως ὀνομάζονται*»: pare, insomma, che la qualità sia almeno

<sup>316</sup> È proprio in queste ultime righe menzionate che Filopono dice brutalmente che Aristotele ha dato questa definizione in modo approssimativo (*ὀλοσχερέστερον*) e non preciso (*οὐκ ἀκριβῆς*).

<sup>317</sup> Nel primo passo citato troviamo addirittura un esplicito «ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ μετέχον ποιόν, ποιότης δὲ τὸ μετεχόμενον».

linguisticamente ciò da cui paronimamente sono detti i qualificati secondo quella qualità. Questa proposta aristotelica, che a me pare genuina, sembra però perdere da subito valore quando Aristotele in *Arist. Cat.* 8, 8a27-b11 mostra che non tutti i qualificati sono detti paronimamente dalla qualità da cui sono qualificati: è il caso, per eccellenza, dell'uomo virtuoso (σπουδαῖος) che non è detto paronimamente dalla virtù (ἀρετή), come anche Filopono ribadisce (*In Cat.* 157,1-20). Aristotele, però, chiude il suo discorso sulla paronimia dei qualificati ribaltando la definizione della qualità alla luce di questa precisazione sulla paronimia, dicendo che i qualificati sono detti dalle suddette qualità paronimamente o in qualunque altro modo (ὅπως οὖν ἄλλως). Questa nuova formulazione aristotelica permette di leggere il λέγονται dell'incipit di *Cat.* 8 in chiave diversa, come significante non del rapporto paronimico nello specifico, ma in generale di un rapporto di dipendenza dei qualificati dalle qualità, dipendenza che in moltissimi casi è mostrata dalla paronimia. Resta il fatto che, messa in un certo modo da parte la paronimia come proprio della qualità, Filopono propone una definizione della qualità costruita sul concetto di partecipazione. Questa assai complessa scelta è fitta di riferimenti logici e ontologici che appariranno più chiari solo con la lettura di un passo del *Commentario* dedicato alla capacità di accogliere più e meno come ipotetico proprio della qualità, per arrivare al quale, però, dobbiamo passare per altre vie, segnate dalla λέξις del *Commentario*.

Avevamo già detto, riguardo a omonimi e sinonimi, che per Filopono la predicazione risponde a una particolare partecipazione del predicato detta comunanza (κοινωνία), secondo la quale per gli omonimi solo il nome e per i sinonimi nome e definizione sono partecipati egualmente (18,25-19,5). Conseguenza di questo sistema è che tutti i soggetti predicati sinonimamente partecipano della natura e della definizione del predicato allo stesso modo, senza ammettere più e meno: animale è predicato comunemente (κοινῶς) di tutti gli enti sussunti sotto di lui (*In Cat.* 21,2-3) e in 95,16-20 è ribadito che animale non è un nome omonimo, bensì una certa sostanza (οὐσία) presente comunemente nei molti (κοινῶς πλείοσιν ὑπάρχουσα). In pratica, Filopono non parla di μέθεξις quando vuole descrivere il rapporto ontologico tra la natura universale e i particolari che la condividono, che della natura assumono anche il nome. In un simile sistema l'abbondante utilizzo del lessico della μέθεξις proprio per la categoria della qualità, a partire già dalla sua definizione, è senza dubbio degno di nota, perché evidentemente qui si vuole indicare un rapporto predicativo e ontologico diverso da quello che si verifica verticalmente tra soggetti e predicati secondo la sostanza. Innanzitutto, lo si è anticipato, il rapporto predicativo tra qualificato e qualità non è sinonimo, bensì nella maggior parte dei casi paronimo, dacché il qualificato assume il proprio nome paronimamente dalla qualità di cui partecipa, accogliendo parte del nome e parte della sua definizione. Abbiamo detto che il dirsi paronimamente non è proprio del qualificato, perché nel dettaglio molti casi che sfuggono alla "regola" ipotizzata sono stati individuati; tuttavia in senso generale è lecito dire che il qualificato (ποιόν) è detto paronimamente dalla qualità (ποιότης). Il rapporto tra qualificato e qualità è ben rappresentato dalla paronimia, infatti, perché il qualificato prende accidentalmente parte della qualità, accogliendone in parte le proprietà e in parte il nome, almeno al livello del qualificato. Questo rapporto è, comunque, diverso da quello sinonimo proprio perché accidentale e viene espresso a livello ontologico dalla μέθεξις, appunto, opposta alla κοινωνία. Quest'ultima era un caso particolare di partecipazione, che avveniva secondo determinate regole e soprattutto in cui tutti i partecipanti partecipavano egualmente, alla stessa misura. Per converso, allora, la μέθεξις è partecipazione senza questa necessaria uniformità tra i partecipanti, quindi partecipazione che ammette più e meno. Per questo motivo Filopono sceglie questo lessico per la qualità, perché questa, unica tra le quattro categorie principali, ammette il più e il meno e può concretamente essere oggetto di questo tipo di partecipazione. È bene ora continuare il discorso di Aristotele per renderci conto di come egli abbia preparato la strada ai Platonici nell'interpretazione che ho appena delineato.

È, infatti, necessario occuparsi della proposta di considerare proprio della qualità la capacità di avere un contrario in *Cat.* 8, 10b12. Filopono (*In Cat.* 157,23-158,4) concorda con Aristotele nel riconoscere che l'aver il contrario appartiene a molte qualità, ma non a tutte: certi colori, che sono intermedi fra contrari, come il fulvo e il giallo, non hanno a loro volta dei contrari. Ancora più lampante è l'esempio delle figure, perché niente è contrario al cerchio o al triangolo. Lo stesso ragionamento possiamo farlo per la capacità di accogliere più e meno, perché dove si ha il contrario lì si ha anche l'intermedio e quindi il più e il meno: delle figure, in modo evidente, di certo non c'è il più e il meno. Subito allo sguardo del lettore pare chiaro che alcune qualità si comportano in modo diverso da altre, le figure per prime, tanto da non possedere quelle caratteristiche che sembravano essere evidentemente proprie delle qualità. Eppure appare che le qualità non accolgono più e meno, bensì che ad accoglierli siano i qualificati, giacché di questi diciamo che c'è quello più o meno bianco: il più e il meno, diremmo, sta nel rapporto partecipativo, non nella qualità in sé. Aristotele infatti si mostra d'accordo

con «alcuni», evidentemente i Platonici secondo molte interpretazioni,<sup>318</sup> che ritengono le qualità per sé incapaci di accogliere il più e il meno: come potrebbe la giustizia essere più o meno se stessa? Aristotele ha ragione logicamente, perché ciò che ha una definizione non può accogliere per sé più e meno se stessa, ma i Platonici ragionano non solo logicamente e Porfirio approfitta (*In Cat.* 138,30-32) della situazione per ergere le qualità per sé, non suscettibili di gradualità, a sostanze eidetiche, come tradizionalmente ogni platonico avrebbe fatto. L'incastro tra le parole aristoteliche e le posizioni platoniche è perfetto, sebbene Aristotele avesse dato alle sue parole un significato ben preciso e, in quanto condizionato dal fine del trattato, anche diverso. Filopono è un ottimo erede di questa compenetrazione e lo mostra proprio in 158,6-159,24, spiegando le parole di Aristotele e piegandole al suo volere: d'altronde, dice Filopono, Aristotele non ha articolato per bene il discorso su questo argomento (158,25-26) e tocca ora al Commentatore farlo. Egli distingue i qualificati che accolgono più e meno dalla qualità determinata con la ragione (λόγῳ ὁριστῆ – 159,1) che non li accoglie, perché quanto accoglie una definizione non può essere più o meno se stesso, ma solo accogliere o non accogliere la definizione, cioè essere o non essere una determinata cosa. La qualità che non accoglie più e meno si comporta allora come la sostanza e Filopono lo mostra con una lunga similitudine: gli uomini sono quelli per i quali è adatta la definizione di uomo e non possono per questo essere più o meno uomini e se infatti la loro definizione non è la stessa, ma è differente anche per la minima parte (τὸ βραχύτατον – 159,6), non saranno uomini, bensì angeli, se immortali, o stolti, se privi di ragione; similmente quanto possiede la definizione di giustizia o salute è giustizia o salute e non può essere più o meno se stesso, mentre se non la possiede interamente non è per nulla giustizia o salute. Filopono rincara anche la dose, distinguendo sottilmente tra gli *habitus* e le qualità affettive, perché di queste ultime dice che il più e il meno si mostra quando il qualificato ne partecipa di più o di meno (πλέον [...] μετεσχηκότα – 159,13), mentre degli *habitus* dice che il qualificato abbraccia di più o di meno la comunanza con questi (τὸν πλείονα [...] κοινωνίαν ἀσπασάμενον<sup>319</sup> – 159,15-16), come dire che per gli *habitus* la gradualità non sta neanche a livello partecipativo, ma, più in basso, nel modo di avvicinarsi a questi, prima della partecipazione. Il perché di questa distinzione di Filopono è secondo me abbastanza chiaro: mentre le qualità affettive hanno contrari con intermedi e accolgono il più e il meno in questi intermedi, nati dalla mescolanza dei contrari, gli *habitus* hanno sì dei contrari ma che non ammettono intermedi, come Filopono ben dice in *In Cat.* 174,1-4. Di conseguenza, per gli *habitus* si può partecipare solo di uno dei due contrari, del giusto o dell'ingiusto, e non di intermedi, per cui la gradualità dei qualificati dipende tutta dalla capacità dei qualificati di far propria la comunanza con questi *habitus*.<sup>320</sup> In generale, conclude Filopono, le qualità non sono suscettibili di intensificazione o affievolimento (sono ἀνεπίτατοι e ἀνάετοι), se non quando entrano nei corpi, cioè nei qualificati (159,21-24). Sembra profilarsi, pertanto, una corrispondenza tra la predicazione sinonima e la comunanza, da una parte, e la predicazione paronima, *lato sensu* come abbiamo visto, e la partecipazione della qualità, dall'altra parte. L'immagine con cui Filopono spiega il rapporto partecipativo dei qualificati alla qualità è un'ultima prova della lente platonizzante con cui egli ha letto tutta la categoria della qualità: Filopono ripropone l'esempio del fuoco che riscalda in modo non uniforme chi gli si accosta pur rimanendo sempre uguale a se stesso di Plot., *Enn.* I 2 [19], 1,31-53, esempio che spiegava lì la gradualità della *scala virtutis* e qui si adatta alla perfezione per mostrare come avviene la partecipazione secondo il più e il meno delle qualità, identiche per sé.

Se le deduzioni dei miei ragionamenti sono corretti, allora, la categoria della qualità fa da cartina di tornasole per conoscere in modo più approfondito la sostanza e i meccanismi ontologici che stanno alla base della realtà del mondo sensibile; soprattutto d'ora in avanti dovremmo stare attenti ogniqualvolta Filopono, e non solo lui, in questo Commentario o altrove, faccia ricorso al lessico della μέθεξις o ad altri lessici per spiegare il rapporto tra sensibile e intelligibile, perché la scelta del lessico è subordinata a una più profonda scelta teorica.

A questo punto è bene concludere la ricerca del proprio: dopo aver rifiutato tutta una serie di possibili propri che abbiamo già messo in evidenza, Aristotele afferma che proprio è l'essere detto simile o dissimile. Filopono, come spesso accade, precisa le parole del Filosofo (*In Cat.* 161,4-27): non

<sup>318</sup> Cfr. Bodéüs (2008), p. 465 nota 2 e p. 467 nota 1.

<sup>319</sup> Nell'edizione di Busse si legge σπασάμενον preso dal *ms. Parisinus* 2051, che ho deciso di correggere con la lezione ἀσπασάμενον presente in altri testimoni, con l'ausilio del confronto con Philop. *Opif. Mundi*, 236,12-20. Per altre considerazioni in merito si veda *ad locum*.

<sup>320</sup> Il fatto che per gli *habitus* si parli di κοινωνία, come per le sostanze, deve ulteriormente far riflettere sul fatto che gli *habitus* sono impropriamente qualità, come si è detto, e più che altro perfezioni o corruzioni della sostanza.

sono certo le qualità prese per sé a essere simili o dissimili, bensì le qualità nei soggetti mescolate coi loro contrari. Dipende infatti dalla maggiore o minore mescolanza dei contrari se due qualità nei soggetti sono simili o dissimili. Filopono ha ragione: i corpi che partecipano di una qualità possono parteciparne più o meno ed essere così più o meno simili fra loro. Per questo motivo è giusto dare una nuova formulazione del proprio della qualità, così come Filopono aveva già fatto per la sostanza (*In Cat.* 79,1-3): «è proprio della categoria della qualità che *gli individui* in questa <categoria> siano detti simili o dissimili – 161,25-26», aggiungendo, quindi, che il proprio consegnato da Aristotele vale in realtà solo per gli individui sussunti sotto la qualità, cioè i qualificati (τοιό).<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Il corsivo nella definizione indica quanto ha aggiunto *sua sponte* Filopono al testo aristotelico.

*La θεωρία introduttiva ai postpraedicamenta e gli opposti di Cat. 10-11 (167,18-191,14)*

Prima ancora di affrontare alcuni temi di questi due capitoli delle *Categorie* Filopono avverte il bisogno di rassicurare il lettore sull'autenticità di questi e sull'unità del trattato, di cui fanno parte anche i capitoli suoi *postpraedicamenta* (capp. 10-14).<sup>322</sup> Sull'unità delle *Categorie* ha detto già Filopono nel proemio del *Commentario* (7,28-8,4): sembra che sia per stile che per contenuto le *Categorie* siano un'opera autentica così come la conosciamo, con la divisione in tre sezioni, *antepraedicamenta*, *praedicamenta* e *postpraedicamenta*. Il giudizio di Filopono e degli altri Commentatori non è stato, però, in età moderna accolto con leggerezza, anzi è stata vagliata nuovamente la questione, accanto al problema del titolo e della posizione del trattato nell'*Organon*.<sup>323</sup> Filopono, però, sembra riconoscere che quanto aveva detto nei *prolegomena* all'*In Categorias* non è sufficiente a mostrare che soprattutto la sezione dedicata ai *postpraedicamenta* sia genuinamente collegata al resto del trattato. Per questo motivo egli si serve delle sue conoscenze di grammatica e sintassi per argomentare da un versante diverso da quello teorico o retorico sull'autenticità di questi capitoli finali. Egli individua, infatti, una costruzione sintattica che permette di rendere continuo il discorso tra la parte centrale del trattato e quella finale, nello specifico una costruzione con un  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  e un  $\delta\acute{\epsilon}$ : nell'*incipit* della parte dedicata ai *postpraedicamenta*, Aristotele dice che «*dall'altra parte* ( $\delta\acute{\epsilon}$ ), <bisogna parlare> degli opposti – *Cat.* 10, 11b16», dove il  $\delta\acute{\epsilon}$  necessariamente deve riferirsi a qualcosa di cui si è parlato prima, precisamente a *Cat.* 10, 11b15, dove, chiudendo il discorso sulle *Categorie*, Aristotele aveva detto che «*da una parte* ( $\mu\acute{\epsilon}\nu$ ) intorno ai generi che abbiamo posto precedentemente siano sufficienti le cose dette». Di norma, infatti, queste due particelle fanno da stampelle del discorso e ne garantiscono spesso la coesione sintattica e di contenuto: in realtà, però, questo argomento filoponiano, che è senza alcuna esitazione apprezzabile, conta poco, dacché entrambi i passi e tutta la costruzione  $\mu\acute{\epsilon}\nu$ - $\delta\acute{\epsilon}$  potrebbe essere stata interpolata o aggiunta dall'editore che ha collegato i *postpraedicamenta* al resto del trattato. Resta il fatto che Filopono mostra una matura lucidità filologica, quando si accosta alle *Categorie* non solo come trattato di filosofia ma, intanto, come testo. Gli opposti, inoltre, sono stati menzionati nel discorso intorno ai relativi, i quali sono, appunto, degli opposti.

Il discorso di Filopono sugli opposti continua secondo uno schema preciso che è in parte tradizionale. Dapprima egli procede con la divisione degli opposti (Philop. *In Cat.* 168,16-169,4), presente in tutti i Commentatori del VI sec. e la cui matrice è ammoniana (Amm. *In Cat.* 93,18-94,3), per poi spiegare l'ordine degli opposti trattati in *Cat.* 10 (Philop. *In Cat.* 169,4-170,16), da quelli con l'opposizione più tenue (relativi) a quelli con l'opposizione più forte (opposti secondo affermazione e negazione). Aristotele si dilunga in *Cat.* 10 a indicare le proprietà delle singole opposizioni, deducendo che queste opposizioni vanno distinte dal fatto che anche le loro proprietà lo sono. Filopono percorre il cammino tracciato da Aristotele costruendo un metodo argomentativo alle spalle dello Stagirita, cioè supponendo uno schema rigoroso nell'analisi degli opposti che se presente in Aristotele lo è solo in filigrana. Questa operazione di Filopono, è bene precisarlo, lo porta non solo ad argomentare lungamente sugli opposti, scendendo nel dettaglio delle loro proprietà e delle loro specie, ma anche gli dà l'opportunità di approfondire e integrare la lezione aristotelica con temi sui quali mi dilungo nelle note alla traduzione. Qui basti a riguardo notare che Filopono dedica al commento di *Cat.* 10-11 quasi ventiquattro pagine (167,18-191,14), contro le sole nove pagine di Ammonio 93,7-102,21, per mostrare quanto sia stato l'interesse originale del Nostro per questi temi. Ma torniamo alla nostra lettura di *Cat.* 10: innanzitutto, Aristotele, secondo Filopono, vuole distinguere gli opposti confrontandoli fra loro alla stessa maniera in cui Porfirio ha fatto con le cinque voci dell'*Isagoge*, producendo dieci coppie di voci da studiare, di cui riconoscere gli elementi comuni e quelli diversi. Così, presi i relativi, i contrari, gli opposti secondo *habitus* e privazione e quelli secondo affermazione e negazione, Aristotele li avrebbe confrontati fra loro in sei coppie, mostrando che ogni opposizione è diversa dalle altre. Filopono ha premura di spiegare anche il metodo aritmetico per mezzo del quale si ottiene il numero di coppie necessarie per confrontare un certo numero di elementi fra loro (Philop. *In Cat.* 184,21-185,2).

<sup>322</sup> Non ho incluso il cap. 15 tra i capitoli dedicati ai *postpraedicamenta*, visto che quest'ultimo si occupa di riprendere la categoria dell'aver e di spiegarne i sensi.

<sup>323</sup> Cfr. Shiel (1957) (vd. Boeth. *In Cat.* PL 64, 263b); Frede, (1983). Interessante è, infine, l'introduzione all'edizione delle *Categorie* Bodéüs (2001), specialmente le pp. XI-XLI.

Seguendo questo schema Aristotele avrebbe dovuto confrontare le seguenti coppie in questo ordine: relativi-contrari, relativi-opposti secondo *habitus*/privazione e, poi, relativi-opposti secondo affermazione/negazione. Tuttavia è chiaro che il suo comportamento è un altro, perché confronta dopo le prime due coppie qui menzionate contrari e opposti secondo *habitus* e privazione. Filopono si rende conto di questa “anomalia” in 181,7-16 e la risolve sostenendo che Aristotele ha posposto il confronto tra relativi e opposti secondo affermazione e negazione perché egli ha voluto distinguere con un certo discorso gli opposti secondo affermazione e negazione da tutti gli altri opposti allo stesso tempo e per questo motivo non ha menzionato in anticipo quest’ultimo tipo di opposizione (181,11-14). In realtà il procedere di Aristotele è un altro e non è “anomalo”, proprio perché non segue lo schema porfiriano individuato da Filopono: egli dapprima parla dei relativi senza confrontarli con altri opposti in *Cat.* 10, 11b24-32; poi passa a discutere dei contrari e delle loro specie in *ibid.* 11b32-12a25, mostrando come prima cosa che i contrari sono diversi dai relativi, perché non sono detti l’uno dell’altro; successivamente, mentre indaga *habitus* e privazione, precisa che questi non si oppongono come i relativi (12b16-25) e neanche come contrari (12b25-13a3 e 13a18-a36); infine, d’un sol colpo, in *ibid.* 13a37-b12, distingue affermazione e negazione, per i quali necessariamente uno degli opposti è vero e l’altro falso, da tutti gli altri tipi di opposti. Il meccanismo aristotelico è “a cascata”:

- i relativi sono solo studiati;
- i contrari sono studiati e distinti dai relativi;
- *habitus* e privazione sono studiati e distinti da relativi e contrari;
- affermazione e negazione sono studiati e distinti da relativi, contrari e *habitus* e privazione.

Basta seguire la “cascata” che ho tentato di schematizzare per rendersi conto che, seguendo questo sistema, è prodotto l’ordine effettivo con il quale Aristotele discute degli opposti in *Cat.* 10 dove Filopono riscontra il procedimento per coppie, e cioè relativi/contrari, relativi/*habitus* e privazione e contrari/*habitus* e privazione. L’errore di Filopono nel tentativo di leggere correttamente il metodo aristotelico, però, non deve essere oggetto di biasimo: egli, infatti, cerca di inquadrare i discorsi di Aristotele servendosi degli *schemata* argomentativi in suo possesso, così da rendere scientifico lo svolgimento del trattato e soprattutto, a mio avviso, riproducibile. È questa un’operazione che mi sembra legittima e utile nei sistemi scolastici, dove trovare degli argomenti o dei metodi comuni, a cui tutti i discorsi dei filosofi sono riducibili, agevola non solo l’apprendimento e la comprensione dei discorsi stessi, ma anche l’abilità degli allievi di riprodurli. L’abbiamo già visto, Filopono si è servito, ad esempio, del metodo diairetico per mostrare scientificamente la correttezza della definizione della sostanza in *Cat.* 5, per provare che le specie della qualità sono quattro e non una di più o una di meno o quando spiega la generazione delle prime quattro categorie. Qui, egli si trova davanti quattro tipi di opposti, quattro elementi di un gruppo che devono essere fra loro confrontati, e subito non può far altro che pensare al sistema più semplice, quello porfiriano, che egli doveva conoscere alla perfezione. Anche la formula per venire a conoscenza del numero delle coppie ha sul serio il sapore di un espediente da aula scolastica. Il metodo di confronto usato da Aristotele era senza alcun dubbio più lineare, ma non era altrettanto rigoroso quanto quello porfiriano. Il suo “errore” interpretativo è, allora, giustificato dal contesto di produzione di questi commentari, quello delle *scholae*, dove il sapere e il metodo più erano ordinati e classificati più facilmente erano insegnabili. Si pensi, infine, alla tendenza di Filopono, ma anche degli altri Commentatori, di riprodurre sotto forma di sillogismo ragionamenti delle *Categorie* che Aristotele non aveva posto – a buon diritto – come dimostrazioni argomentative. I Commentatori preferiscono classificare un discorso di Aristotele come sillogismo, forzando, forse, l’intenzione del Filosofo, per renderlo subito riconoscibile e riproducibile e consolidarlo. In *In Cat.* 45,8-14, Filopono tramuta in sillogismo di seconda figura Arist. *Cat.* 4, 2a5-10; in *ibid.* 64,2-6, 171,18-24, 177,19-28 e 180,29-181,4 (e questi ultimi tre passi si trovano nel commento agli opposti) si comporta similmente, ricavando sillogismi dalle parole di Aristotele. Questo *modus operandi*, che mi sento di definire scolastico, è usato da Filopono soprattutto nei punti più critici della trattazione, tra i quali, giustamente, è bene considerare i capitoli sugli opposti.

A questo punto rimando alla lettura del commento alla traduzione per prendere coscienza della mole di argomenti e della profondità di alcuni di essi che Filopono costruisce intorno agli opposti, ai contrari, oggetto di considerazioni aggiuntive in *Cat.* 11, e, in generale, a tutti gli altri capitoli delle

*Categorie.* Qui spero di aver mostrato che le scelte e le prospettive di Filopono non sono mai casuali, ma sempre frutto di una contestualizzazione del suo studio e dell'opera oggetto di trattazione.

## Conclusioni

Ritengo sia utile, ora, trarre brevemente alcune considerazioni conclusive di tutto il lavoro di ricerca, prima di passare alla lettura del testo nel dettaglio.

In questa introduzione ho avuto modo di mettere in luce la problematica posizione del *Commentario alle Categorie* di Giovanni Filopono all'interno del *corpus* filoponiano e in rapporto agli altri *Commentari alle Categorie*. La mia indagine ha preso le sue mosse da quella che sembrava essere la tesi definitiva intorno a questi problemi, cioè quella di Verrycken, per poi aprire vari spiragli a una rivalutazione complessiva della stessa. Se in linea del tutto generale la proposta di Verrycken è corretta e l'*In Categorias* filoponiano deve giustamente risiedere tra le opere del Philoponus 1, leggendo nello specifico il testo ci siamo resi conto di quanti passi debbano mettere in dubbio una semplicistica classificazione dello stesso. È stato mostrato che la posizione sulle differenze come sostanze semplici costituisce per Filopono il fondamento teorico della sua complessa revisione della teoria della materia, che de Haas ha messo ottimamente in evidenza: questi temi, tipici di Philoponus 2, – dice de Haas – potrebbero essere già stati scritti in questo *Commentario* prima del 529 d.C. e per di più nella prima redazione dello stesso, «needless to say, this would call for a reconsideration of Verrycken's chronology of Philoponus». <sup>324</sup> Alla teoria della differenza deve essere aggiunta, tra i passi che non rendono facile la collocazione del testo nel *corpus*, anche la duplice formulazione del metodo della divisione in dieci categorie, una tradizionale e ammoniana, l'altra origanale e “di rottura”. Un riposizionamento dell'*In Categorias* non è, quindi, trascurabile, sebbene sia impossibile proporlo nettamente e senza cogliere le sfumature del *Commentario*. <sup>325</sup>

Il *Commentario alle Categorie*, come è stato possibile vedere, non è solo un testo di logica, allora, ma anche uno strumento teorico e sistematico di grande rilievo. Nel corso dell'introduzione ho mostrato, e ancor di più mi prefiggo di fare nel commento al testo, che Filopono sfoggia la sua immane conoscenza della filosofia tutta nell'*In Cat.*, dalla logica alla fisica e alla matematica, dall'etica all'astronomia, fino alla medicina. Queste costanti incursioni di Filopono fuori dalla logica sono, però, testimonianza non di un enciclopedismo futile dell'Autore, bensì della fitta rete di relazioni che le varie discipline filosofiche intrecciano fra loro nel pensiero filoponiano. Il Nostro, “amante della fatica”, si serve delle altre discipline per spiegare o approfondire concetti presenti nelle *Categorie*, ma non è una scelta arbitraria, ma dovuta, se, come Filopono sostiene in *In Cat.* 12,12-16, l'utilità delle *Categorie* è anche quella di presentare la dottrina dei generi comuni in cui sono divisi gli enti. Allora le *Categorie* sono un'opera che ha come oggetto gli enti e la logica si occupa di enti, sebbene da una prospettiva diversa da quella delle altre scienze, che, però, vanno giustamente connesse ad essa. Il ruolo delle *Categorie* è, allora, introduttivo allo studio della filosofia, ma non marginale, in quanto fornisce la guida indispensabile del pensare filosofico, oltre a, nello specifico, contribuire alla generazione del metodo sillogistico.

E le *Categorie* non solo sono introduttive al *curriculum* degli studi aristotelici, ma a tutta la filosofia: l'opera, infatti, non entra in contraddizione coi precetti del platonismo e Filopono si impegna in lungo e in largo per dimostrarlo. Aristotele, d'altronde, è un platonico e come tale conosce gli insegnamenti del maestro e mostra di conoscerli. L'obiettivo di Filopono è, allora, quello di integrare sotto ogni aspetto le *Categorie* con il resto delle opere aristoteliche, ad esempio con le pagine più platonizzabili degli *APo.* e della *Metafisica*. L'operazione compiuta è notevole, soprattutto nel caso della sostanza e della qualità, ma anche a margine di *Cat.* 11, 14a19, lo si vedrà nel testo, dove Filopono recupera il concetto di genere platonico per spiegare la posizione del bene nel sistema categoriale. Questa lettura platonizzante, però, non impedisce a Filopono di essere un corretto esegeta di Aristotele nella maggior parte dei casi: <sup>326</sup> le due anime del Commentatore convivono bene insieme e non solo perché, agli occhi dello stesso, la filosofia di Platone e quella di Aristotele sono come una, ma anche perché egli mantiene un atteggiamento elevatamente professionale quando svolge il suo compito.

<sup>324</sup> Cfr. de Haas (1997), p. 293.

<sup>325</sup> Il riposizionamento non inficia, infatti, buona parte del giudizio di Verrycken. Se nell'*In Cat.* sono poste le basi di alcune dottrine fisiche *post* 529 d.C., non è per questo vero che la dottrina fisica mostrata nell'*In Cat.* è aderente a quella delle opere del secondo periodo della produzione filoponiana.

<sup>326</sup> Si pensi alla strenua difesa delle categorie di agire e patire, ad esempio, o alla comprensione dei modi dell'essere in qualcosa.

In questi termini le *Categorie* e la logica pre-proposizionale assumono nei fatti un ruolo capitale per comprendere i molteplici volti dell'indagine filosofica, a partire dalle quali, in definitiva, costruire la filosofia tutta.

10.  
Bibliografia

10.1. *Fonti (edizioni, traduzioni)*

Alessandro di Afrodisia,

- Wallies (1883) = Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*, CAG II 1, ed. M. Wallies, Berlin.  
Hayduck (1891) = Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, CAG I, ed. M. Hayduck, Berlin.  
Wallies (1891) = Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* CAG II 2, ed. M. Wallies, Berlin.  
Bruns (1887-1892) = Alexander Aphrodisiensis, *Praeter commentaria scripta minora*, CAG suppl. 2, ed. I. Bruns, Berlin.  
Dooley (1994) = Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, trans. by W.E. Dooley, Ithaca, NY.  
Movia (2007) = G. Movia (cur.), *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milano.

Ammonio,

- Sessa (1564) = Ammonius, Ἀμμωνίου τοῦ Ἐρμείου εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτῆλους κατηγορίας ὑπόμνημα, Venetiis per Ioan. Ant. & Petrum fratres de Nicolinis de Sabio sumptu Melchioris Sessae.  
Thiel-Lohr (2002) = Ammonius Hermeae, *Commentaria in quinque voces Porphyrii, ubersetzt von Pomponius Gauricus. In Aristotelis categorias (erweiterte Nachschrift des Johannes Philoponus)*, ed. Venedig 1539 und Venedig 1562 mit einer Einleitung von R. Thiel und C. Lohr, Stuttgart.  
Busse (1895) = Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius*, CAG IV 4, ed. A. Busse, Berlin.  
Busse (1891) = Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, CAG IV 3, ed. A. Busse, Berlin.  
Cohen-Matthews (1991) = Ammonius, *On Aristotle's Categories*, transl. by S.M. Cohen and G.B. Matthews, London.

Antico testamento,

- Rahlfs (1935) = *Septuaginta*, voll. 2, Rahlfs A. (ed.), 9th ed., Stuttgart (rist. 1971).

Apuleio,

- Beaujeu (1973) = Apuleius Madaurensis, *De Platone et eius dogmate*, in J. Beaujeu (éd.), *Apulée: Opusculs Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du Monde) et Fragments*, Paris.

Archimede,

- Mugler (1971) = Archimedes, *Arenarius* in C. Mugler (éd.) *Archimède*, vol. II, Paris.  
Mugler (1971b) = Archimedes, *De corporibus fluitantibus*, in C. Mugler (éd.) *Archimède*, vol. III, Paris.

Aristotele,

- Ross (1964) = Aristoteles, *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D. Ross, Oxford [rist. 1968].  
Minio-Paluello (1961) = Aristoteles, *Aristoteles latinus, 1. 1-5, Categoriae vel Praedicamenta; translatio Boethii; editio composita; translatio Guillelmi de Moerbeka; Lemmata e Simplicii commentario decerpta; Pseudo-Augustini paraphrasis Themistiana*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris.  
Bekker (1831-1870) = Aristoteles, *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica I. Bekker, editio altera quam curavit O. Gigon, 5 voll., Berlin.  
Ross (1959) = Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. W.D. Ross, Oxford [rist. 1964].  
Minio-Paluello (1949) = Aristoteles, *Categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford [rist. 1966].  
Ross (1961) = Aristoteles, *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford [rist. 1967].  
Kassel (1965) = Aristoteles, *De arte poetica liber*, ed. R. Kassel, Oxford [rist. 1968].  
Drossaart Lulofs (1965) = Aristoteles, *De generatione animalium*, ed. H.J. Drossaart Lulofs, Oxford [rist. 1972].  
Mugler (1966) = Aristoteles, *De la génération et de la corruption*, ed. C. Mugler, Paris.  
Susemihl (1967) = Aristoteles, *Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Amsterdam.  
Bywater (1962) = Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford.  
Louis (1964-1969) = Aristoteles, *Histoire des animaux*, voll. 3, ed. P. Louis, Paris.  
Oppermann (1928) = Aristoteles, Ἀθηναίων Πολιτεία, ed. H. Oppermann, Leipzig [rist. 1968].  
Oehler (1984) = Aristoteles, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von J. Oehler, Berlin.

- Waitz (1846) = Aristoteles, *Organon graece*, novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, 2 voll., Leipzig [rist. Darmstadt 1965].
- Ross (1950) = Aristoteles, *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford.
- Ross (1958) = Aristoteles, *Topica et sophistici elenchi*, ed. W.D. Ross, Oxford [rist. 1970].
- Baumstark (1900) = Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII Jahrhundert, ed. A., Baumstark, Leipzig.
- Bodéüs (2001) = Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris.
- Crubellier et alii (2007) = Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation. (Organon I-II)*, coll. «GF Philosophes», trad. et prés. par M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris.
- Rashed (2005) = Aristote, *De la génération et de la corruption*, introd., éd. et trad. et comm. par M. Rashed, Paris.
- Morau (1965) = Aristote, *Du Ciel*, éd. P. Morau, Paris.
- Louis (2002) = Aristote, *Histoire des animaux*, Tome I, Livres I-IV, texte établi et traduit par P. Louis, Paris II tirage.
- Pelletier (1983) = Aristote, *Les attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, présentés, trad. et annot. par Y. Pelletier, Montréal.
- Bos-Reale (1995) = Aristotele, *Il trattato sul cosmo*, a cura di A.P. Bos-G. Reale, Milano 1996.
- Zadro (1999) = Aristotele, *De Interpretatione*, a cura di A. Zadro, Napoli.
- Gallavotti (1974) = Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Milano [XI rist. 2010].
- Donini (2005) = Aristotele, *Etica Eudemia*, trad. introd e note a cura di P. Donini, Roma-Bari [I ed. 1999].
- Natali (2005) = Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Bari/Roma.
- Pesce (1966) = Aristotele, *Le Categorie*, a cura di D. Pesce, Padova.
- Zanatta (1997) = Aristotele, *Le Categorie*, introduzione, traduzione e note, a cura di M. Zanatta, Milano.
- Russo (1991) = Aristotele, *Opere*, vol. III, *Fisica, Del cielo*, trad. a cura di A. Russo, Roma-Bari.
- Giardina (2009) = Aristotele, *Sull'anima II*, introd., trad. e note di G.R. Giardina, Roma.
- Giardina (2008a) = Aristotele, *Sulla generazione e la corruzione*, introduzione, traduzione e note di G.R. Giardina (con testo greco edizione M. Rashed), Roma.
- Edghill E.M. (1928) = Aristotle, *Categoriae and De Interpretatione*, trans. by E.M. Edghill, London.
- Apostle (1980) = Aristotle, *Aristotle's Categories and Propositions (De interpretatione)*, translated with commentary and glossary by H.G. Apostle, Grinnell.
- Ackrill (1963) = Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, transl. by J.L. Ackrill, Oxford [rist. 2002].
- Beare (1984) = Aristotle, *De sensu et sensibilibus*, trans. by J.I. Beare, in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Princeton.
- Makin (2006) = Aristotle, *Metaphysics Book Θ*, transl., introd. and commentary by St. Makin, Oxford.
- Ross (1924) = Aristotle, *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford [rist. 1970].
- Biondi (2004) = Aristotle, *Posterior Analytics II.19*, introduction, greek text, translation and commentary accompanied by a critical analysis by P.C. Biondi, Laval.
- Cavini (1989) = Funghi M.S.-Cavini W. (a cura di), *P.Oxy 2403: Categoriae (11a25...14a15) in Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF)*, Parte I, Vol. 1\*, Firenze, pp. 256-261.
- Mutschmann (1906) = *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae.
- Asclepio di Tralle,  
 Hayduck (1888) = Asclepius, *In Aristotelis Metaphysicorum libros (A-Z)*, CAG VI 2, ed. M. Hayduck, Berolini.
- Cardullo (2012) = Asclepio di Tralle, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, introduzione, testo greco, traduzione e note di commento a cura di R.L. Cardullo, Acireale/Roma.
- Ateneo,  
 Kaibel (1887-1890) = Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistarum libri xv*, 3 voll., ed. G. Kaibel, Leipzig 1-2:1887, 3:1890 [repr. Stuttgart, 1-2:1965, 3:1966].
- Basilio di Cesarea,  
 Boulenger (1935) = Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris*, in F. Boulenger (éd.), *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*, Paris.
- Rudberg (1962) = Basilius Caesariensis, *Homelia in illud: Attende tibi ipsi*, in S.Y. Rudberg (ed.), *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot observe-toi toi-même*, Stockholm.
- Boezio,  
 Migne (1891) = Anicius Manlius Severinus Boethius, *In Categorias Aristotelis commentaria*, in *Anicii Manlii Severini Boetii opera omnia*, ed. J.P. Migne, PL 64, Paris.

- Callimachus,  
Pfeiffer (1953) = *In Lavacrum Palladis (hymn. V)*, in R. Pfeiffer, *Callimachus*, vol. 2, Oxford.
- Cicerone,  
Plasberg (1922) = M.Cicero Tullius, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, fasc. 42, ed. O. Plasberg, Stuttgart.  
Plasberg-Wilhelm (1938) = M.Cicero Tullius, *De divinatione. De fato. Timaeus*, fasc. 46, ed. O. Plasberg-A. Wilhelm, Stuttgart.  
Atzert (1932) = M.Cicero Tullius, *De officiis*, fasc. 48, ed. C. Atzert, Lipsiae.
- Ciranide,  
Kaimakes (1976) = *Die Kyraniden*, ed. D.V. Kaimakes, Meisenheim am Glan.
- Claudio Eliano,  
Hercher (1864) = Claudius Aelianus, *De natura animalium*, in R. Hercher (ed.), *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 1, Leipzig.
- Claudio Galeno,  
Wenkebach (1935) = Claudius Galenus, *Adhortatio ad artes addiscendas*, in E. Wenkebach (ed.), *Galens Protreptikosfragment*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin» 4/3, Berlin.  
Helmreich (1900-1) = Claudius Galenus, *De optima corporis constitutione. Idem de bono habitu*, ed. G. Helmreich, Programm Gymnasium Hof, 1900-1901, 1901.  
De Lacy (1978) = Claudius Galenus, *De placitis Hippocratis et Platonis*, in P.H. De Lacy (ed.), *Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato*, [Corpus medicorum Graecorum vol. 5.4.1.2, pts. 1-2], Berlin.  
Koch (1923) = Claudius Galenus, *De sanitate tuenda libri vi*, ed. K. Koch, [Corpus medicorum Graecorum 5.4.2], Leipzig.  
Kühn (1824) = Claudius Galenus, *De symptomatum causis libris iii*, in C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 7, Leipzig [rist. Hildesheim 1965].  
Kühn (1821) = Claudius Galenus, *Opera omnia*, vol. 1, ed. C.G. Kühn, Leipzig [rist. Hildesheim 1964].  
Helmreich et alii (1893) = Helmreich G.-Marquardt J.-Müller I. (ed.), *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3. Leipzig [repr. Amsterdam 1967].
- Claudio Tolomeo,  
Heiberg (1898-1903) = Claudius Ptolemaeus, *Opera quae exstant omnia*, voll. 1.1-1.2, ed. J.L. Heiberg, Leipzig 1.1: 1898, 1.2: 1903.
- Clemens Alexandrinus,  
Früchtel et alii (1960-1970) = Clemens, *Stromata*, in L. Früchtel-O. Stählin-U. Treu (ed.), *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, III ed., vol. 3, II ed. [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17], Berlin 2: 1960; 3: 1970.
- Crisippo,  
Armin (1903) = Chrysippus, *Fragmenta logica et physica et fragmenta moralia*, in J. Von Armin (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, voll. 2-3, Leipzig 1903 [rist. 1968].
- Damascio,  
Ruelle (1889-1899) = Damascius, *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, voll. 1-2, ed. C.É. Ruelle, Paris 1: 1889; 2: 1899.  
Westerink (1977) = Damascius, *In Phaedonem*, in L.G. Westerink (ed.), *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2. Amsterdam.  
Zintzen (1967) = Damascius, *Vita Isidori Reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim.
- Diogenere Laerzio,  
Long (1964) = Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 2 voll., ed. H.S. Long, Oxford [rist. 1966].
- Dionigi di Alicarnasso,  
Radermacher-Usener (1929) = Dionysius Halicarnassensis, *De compositione verborum*, in L. Radermacher and H. Usener (ed.), *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6., Leipzig [rist. Stuttgart, 1965]
- Dionisio Trace,  
Uhlig (1883) = Dionysius Thrax, *Ars Grammatica*, in *Grammatici Graeci*, ed. G. Uhlig, vol.1.1, Leipzig [rist. Hildesheim 1965].
- Dossografi,  
Diels (1879) = *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin [repr. 1965].
- Elia,

- Busse (1990) = Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, CAG XVIII 1, ed. A. Busse, Berolini.
- Epicuro,  
Arrighetti (1973) = *Opere*, ed. G. Arrighetti, II ed. Torino.
- Epitteto,  
Schenkl (1916) = Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig.
- Ermia,  
Lucarini-Moreschini (2012) = Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. C.M. Lucarini-C. Moreschini, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Berlin/Boston.
- Ermogene,  
Rabe (1913) = Hermogenes, *Περὶ στάσεων*, in H. Rabe (ed.), *Hermogenis Opera*, Leipzig [repr. Stuttgart 1969].
- Erodiano,  
Lentz (1867) = Aelius Herodianus, *Περὶ Παθῶν*, in A. Lentz (ed.), *Grammatici Graeci*, vol. III 2, Leipzig 1867.  
Nauck (1867) = Aelius Herodianus, *Περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ*, in A. Nauck (ed.), *Lexicon Vindobonense*, St. Petersburg [rist. Hildesheim 1965].
- Erone,  
Schmidt et alii (1899-1912) = Heron, *Opera quae supersunt omnia*, recensuerunt W. Schmidt-L. Nix-H. Schone-J.L. Heiberg, Lipsiae.  
Giardina (2003) = Erone, *Le radici filosofico-matematiche della tecnologia applicata. Definitiones. Testo, traduzione e commento*, a cura di G.R. Giardina, Catania (= Symbolon 26).
- Esichio,  
Latte (1953-1966) = Hesychius Alexandrinus, *Lexicon (A-O)* in *Hesychii Alexandrini lexicon*, voll. 1-2, ed. K. Latte, Copenhagen 1: 1953; 2: 1966.
- Euclide,  
Stamatis (1969-1973) = Euclides, *Elementa*, in E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg), *Euclidis elementa*, voll. 1-4, II ed. Leipzig 1: 1969; 2: 1970; 3: 1972; 4: 1973.  
Heiberg (1895) = Euclides, *Catoptrica*, in J.L. Heiberg, *Euclidis opera omnia*, vol. 7. Leipzig.  
Frajese-Maccioni (1970) = Euclide, *Gli Elementi*, a cura di A. Frajese e L. Maccioni, Torino.
- Eudemo,  
Wehrli (1969) = Eudemus Rhodius, *Fragmenta*, in Wehrli F. (ed.), *Eudemos von Rhodos*, [Die Schule des Aristoteles vol. 8], II ed., Basel.
- Eudosso,  
Blass (1887) = Eudoxus, *Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest*, ed. F. Blass, Kiel.
- Eunapio,  
Giangrande (1956) = Eunapius, *Vitae sophistarum*, ed. J. Giangrande, Roma.
- Euripide,  
Diggle (1984-1994) = Euripides, *Euripidis fabulae*, ed. J. Diggle, voll. 3., Oxford 1: 1984; 2: 1981; 3: 1994.  
Romagnoli (1963) = Euripide, *Le Tragedie*, vol. I, a cura di E. Romagnoli, Bologna.
- Eusebio di Cesarea,  
Mras (1954-1956) = Eusebius, *Die praeparatio evangelica*, in K. Mras, *Eusebius Werke*, Band 8, [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1-2], Berlin 43.1: 1954; 43.2: 1956.
- Eustazio,  
van der Valk (1971-1987) = Eustathius Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, voll. 1-4, ed. M. van der Valk, Leiden.
- Eustrazio,  
Heylbut (1892) = Eustratius, *In Aristotelis ethica Nicomachea i commentaria*, in G. Heylbut (ed.), *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, CAG 20, Berlin.
- Filopono,  
Rabe (1899) = Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig [rist. Hildesheim 1963].  
Reichardt (1897) = Philoponus, *De opificio mundi libri vii*, ed. W. Reichardt, Leipzig.  
Heylbut (1892) = Philoponus, *De Resurrectione*, fr. trad. francese in A. van Roey, *Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon*, dans *Antidoron, Hommage à Maurits Geerard*, Wetteren 1984, p. 123-139.

- Daly (1983) = Philoponus, *De vocabulis differentia quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus*, ed. L.W. Daly, Philadelphia.
- Wallies (1909) = Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii*, CAG XIII 3, ed. M. Wallies, Berolini.
- Wallies (1905) = Philoponus, *In Aristotelis Analytica Priora commentaria*, CAG XIII 2, ed. M. Wallies, Berolini.
- Busse (1898) = Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, CAG XIII 1, ed. A. Busse, Berolini.
- Hayduck (1897) = Philoponus, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, CAG XV 1, ed. M. Hayduck, Berolini.
- Vitelli (1897) = Philoponus, *In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione*, CAG XIV 2, ed. H. Vitelli, Berolini.
- Hayduck (1901) = Philoponus, *In Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium*, CAG XIV 1, ed. M. Hayduck, Berolini.
- Vitelli (1887-1888) = Philoponus, *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, CAG XVI-XVII, ed. H. Vitelli, Berolini 16: 1887; 17: 1888.
- Hayduck (1903) = Philoponus, *In Libros de Generatione Animalium commentaria*, CAG XIV 3, ed. M. Hayduck, Berolini.
- Dindorf (1825) = Philoponus, *Τονικά παραγγέλματα*, ed. W. Dindorf, Lipsiae.
- Share (2005a) = Philoponus, *Against Proclus' On the Eternity of the World 1 – 5*, trans. by M. Share, Ithaca, NY.
- Share (2005b) = Philoponus, *Against Proclus' On the Eternity of the World 6 – 8*, trans. by M. Share, Ithaca, NY.
- Sirkel *et alii* (2015) = Philoponus, *On Aristotle Categories*, 1-5 transl. by R. Sirkel, M. Tweedale & J. Harris, with Philoponus, *A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, transl. by D. King, London.
- Kupreeva (2012) = Philoponus, *On Aristotle Meteorology 1.4-9, 12*, trans. and comm. by I. Kupreeva, London.
- Giardina (1999) = *Giovanni Filopono Matematico. Tra Neopitagorismo e Neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, intr., testo, trad. e note a cura di G.R. Giardina, Catania (= Symbolon 20).
- Fozio,  
Henry (1959-1977) = Photius, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, 8 voll., Paris.
- Geminus,  
Aujac (1975) = *Elementa astronomiae*, in G. Aujac, *Géminos. Introduction aux phénomènes*, Paris 1975.
- Giamblico,  
Deubner (1937) = Iamblichus, *De vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner, Lipsiae.  
de Falco (1922) = Iamblichus, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig.  
Romano (2006) = Giamblico, *Vita di Pitagora*, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di F. Romano, Milano.
- Giovanni Crisostomo,  
Malingrey (1968) = Joannes Chrysostomus, *Lettres à Olympias*, éd. A.-M. Malingrey, II ed. [Sources chrétiennes 13 bis.], Paris.
- Giovanni Damasceno,  
Kotter (1969) = Joannes Damascenus, *Dialectica sive Capita Philosophica, recensio fusior et brevior*, in P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, Patristische Texte und Studien 7, Berlin.
- Kant Immanuel,  
Schmidt (1930) = Kant I., *Die Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Leipzig.  
Colli (1999) = Kant I., *Critica della ragion pura, introd.*, trad. it. e note a cura di G. Colli, II ed. Milano.
- Lessici:  
Bonitz (1870) = *Index Aristotelicus*, ed. H. Bonitz, Berlin [rist. Graz 1955].  
Du Cange (1688) = Du Cange C., *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lugduni Batavorum 1688.
- S Sleeman -Pollet (1980) = *Lexicon Plotinianum*, ed. Sleeman J.H.-Pollet G., Leiden/Leuven.
- Marco Aurelio,  
Farquharson (1944) = Marcus Aurelius, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, in A.S.L. Farquharson (ed.), *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1. Oxford [rist. 1968].
- Marino di Neapoli,

- Masullo (1985) = Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, a cura di R. Masullo, Napoli.
- Michele di Efeso,  
 Heylbut (1892) = Michael Ephesius, *In ethica Nicomachea ix-x commentaria*, in G. Heylbut (ed.), *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, CAG 20, Berlin.
- Michele Psello,  
 Duffy (1992) = Michael Psellus, *Opuscola logica, physica, allegorica, alia*, in J.M. Duffy (ed.), *Philosophica minora*, Leipzig.  
 Littlewood (1985) = Michael Psellus, *Oratio minora*, ed. A.R. Littlewood, Leipzig.
- Nuovo Testamento,  
 Aland et alii (1993) = *The Greek New Testament*, ed. K. Aland -M. Black-C.M. Martini-B.M. Metzger-A. Wikgren, 4th ed., Stuttgart.
- Olimpiodoro,  
 Jackson et alii (1998) = Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, transl. with full notes by R. Jackson-K. Lycos-H. Tarrant, Leiden.  
 Westerink (1956) = Olympiodorus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam [rist. 1982].  
 Westerink (1970) = Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L.G. Westerink, Leipzig.  
 Westerink (1976) = Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem commentaria*, in L.G. Westerink (ed.), *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1, Amsterdam.  
 Busse (1902) = Olympiodorus, *Prolegomena et in categorias commentarium*, ed. A. Busse, CAG XII 1. Berlin.
- Omero,  
 Allen (1931) = Homerus, *Ilias* ed. T.W. Allen, voll. 2-3, Oxford.  
 von der Mühl (1962) = Homerus, *Odyssea*, ed. P. von der Mühl, Basel.
- Oracula,  
 des Places (1971) = *Oracles chaldaïques*, ed. É. des Places, Paris.
- Origene,  
 G.-Karpp (1976) = Origenes, *De Principiis*, ed. H. Görgemanns-H. Karpp, Darmstadt 1976.
- Pausania,  
 Erbse (1950) = Pausanias, *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή*, in H. Erbse (ed.), *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph.-hist. Kl., Berlin 1950.
- Platone,  
 Burnet (1900-1907) = Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, voll. 1-4, Oxford 1:1900 [rist. 1967], 2:1901 [rist. 1967], 3:1903 [rist. 1968], 4:1902 [rist. 1968], 5:1907 [rist. 1967].  
 Adams (1969) = Plato, *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices, vol. 2, books VI-X and indexes by J. Adams, Cambridge.  
 Vegetti (1998) = Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli.  
 Ferrari (2011) = Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano.
- Plotino,  
 Henry-Schwyzler (1951-1973) = Plotinus, *Plotini opera*, ed. P. Henry-H.-R. Schwyzler, 3 voll., [Museum Lessianum. Series philosophica 33], Leiden.  
 Lavaud (2007) = Plotin, *Traité 39 (VI 8)*, présent., trad. et notes par L. Lavaud, in Plotin, *Traités 38-41*, trad. sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris.  
 Radice (2002) = Plotino, *Enneadi*, trad. di R. Radice, Milano 2002.  
 Linguiti (2000) = Linguiti A. (a cura di), *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4 – I 5*, trad. con testo greco, Milano.  
 MacKenna (1962) = Plotinus, *The Enneads*, translated by St. MacKenna, rev. by B.S. Page, London.
- Plutarco,  
 Westman (1959) = Plutarchus, *Adversus Colotem*, in R. Westman (post M. Pohlenz) (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2, II ed., Leipzig.  
 Hubert (1954a) = Plutarchus, *Bruta animalia ratione uti*, in C. Hubert (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 6.1, Leipzig [rist. 1959].  
 Sieveking (1929) = Plutarchus, *De defectu oraculum*, in W. Sieveking (ed.) *Plutarchi Moralia*, vol. 3, Leipzig [rist. 1972].  
 Hubert (1954b) = Plutarchus, *De sollertia animalium*, in C. Hubert (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 6.1, Leipzig [rist. 1959].

- Albini (1993) = Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, introduzione, traduzione, commento a cura di F. Albini, Genova.
- Porfirio,  
 Harnack (1916) = Porphyrius, *Contra Christianos*, ed. Harnack, Berlin.  
 Busse (1887) = Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, CAG IV 1, ed. A. Busse, Berlin.  
 Düring (1932) = Porphyrius, *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, ed. I. Düring, Göteborg.  
 Lamberz (1975) = Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig.  
 Girgenti (1995) = Porfirio, *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995.  
 Maioli (1969) = Porfirio, *Isagoge*, trad. intr. e commento, a cura di B. Maioli, Padova.  
 Bodéüs (2008) = Porphyre, *Commentaire aux "Catégories" d'Aristote*, éd. R. Bodéüs, Paris.  
 Strange (1992) = Porphyry, *On Aristotle's Categories*, trans. by St.K. Strange, London/Ithaca, NY.
- Posidonio,  
 Theiler (1982) = Posidonios, *Die fragmente*, vol. I, ed. W. Theiler, Berlin.
- Presocratici,  
 DK (1951) = Diels H.-Kranz W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., VI ed. Berlin 1951 [rist. Dublin 1966].
- Proclo,  
 Westerink (1954) = Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam.  
 Böse (1960) = Proclus, *Tria opuscula*, ed. H. Böse, Berlin.  
 Cousin (1961) = Proclus, *In Platonis Parmenidem*, in V. Cousin (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3, rist. Hildesheim [Paris 1864].  
 Kroll (1965) = Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll., rist. Amsterdam [I ed. Leipzig 1: 1899; 2: 1901].  
 Diehl (1965) = Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 voll., rist. Amsterdam [I ed. Leipzig 1903-1906].  
 Festugière (1966-1968) = Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. franç. par A.J. Festugière, 5voll., Paris.  
 Saffrey-Westerink (1968-1997) = Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. H.D. Saffrey-L.G. Westerink, voll. 1-6., Paris 1: 1968; 2: 1974; 3: 1978; 4: 1981; 5: 1987; 6: 1997.  
 Abbate (2005) = Proclo, *Teologia Platonica*, trad., note e apparati a cura di M. Abbate, Milano.  
 Steel (2007-2009) = Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria* (edition prepared with the collaboration of P. d'Hoine, A. Gribbomont, C. Macé and L. Van Campe) (Series: Oxford Classical Texts), 3 volumes, Oxford.  
 Segonds-Luna (2007-2014) = Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, 5 vol., (Series: Collection des Universités de France), Paris.  
 Opsomer-Steel (2012) = Proclus, *Proclus: Ten Problems Concerning Providence*, transl. by J. Opsomer-C. Steel, London.
- Scholia*,  
 Wendel (1935) = *Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica*, ed. K. Wendel, Berlin [rist. 1974].  
 Dindorf (1855) = *Scholia vetera in anabasin Cyri*, in L. Dindorf (ed.), *Xenophontis expeditio Cyri*, II ed., Oxford.
- Simplicio,  
 Kalbfleisch (1907) = Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, CAG VIII, ed. K. Kalbfleisch, Berlin.  
 Hadot (1990a) = Simplicius, *Commentaire sur les "Catégories"*. Fasc. 1: introduction, première partie, (p. 1-9,3 Kalbfleisch), trad. de Ph. Hoffmann (avec la collaboration de I et P. Hadot); commentaire et notes par I. Hadot, Leiden.  
 Hadot (1990b) = Simplicius, *Commentaire sur les "Catégories"*. Fasc. 3: commentaire au premier chapitre des catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch), trad. de Ph. Hoffmann (avec la collaboration de I et P. Hadot); commentaire et notes par C. Luna, Leiden.  
 Chase (2003) = Simplicius, *On Aristotle Categories 1-4*, translated by M. Chase, London/Ithaca, NY.  
 de Haas-Fleet (2001) = Simplicius, *On Aristotle Categories 5-6*, translated by F.A.J. de Haas and B. Fleet, London/Ithaca, NY.  
 Fleet (2002) = Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, translated by B. Fleet, London/Ithaca, NY.  
 Gaskin (2000) = Simplicius, *On Aristotle Categories 9-15*, translated by R. Gaskin, London/Ithaca, NY.
- Siriano,

- Rabe (1892-1893) = Syrianus, *In Hermogenem commentaria*, voll. 2, ed. H. Rabe, Leipzig.
- Kroll (1902) = Syrianus, *In Metaphysica (B-G, M-N) Commentaria*, CAG VI 1, ed. G. Kroll, Berolini 1902.
- Cardullo (1995) = Siriano, *Frammenti*, in Cardullo R.L., *Siriano esegeta di Aristotele. I. Testimonianze e frammenti dei commentari all'Organon*, Firenze 1995 (= Symbolon 14).
- Stefano grammatico,  
Rabe (1896) = Stephanus, *In artem rhetoricam commentarium*, CAG XXI 2, ed. H. Rabe, Berolini.
- Stefano medico,  
Duffy (1975) = Stephanus Alexandrinus, *Scholia in Hippocratis prognosticon*, in J.M. Duffy, *Commentary on Hippocrates' Prognosticon*, Diss. SUNY Buffalo.
- Strabone,  
Meineke (1877) = Strabo, *Geographica*, 3 voll., ed. A. Meineke, Leipzig.
- Suda,  
Adler (1967-1971) = *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, 4voll., Leipzig rist. 1.1: 1971; 1.2: 1967; 1.3: 1967; 1.4: 1971.
- Tommaso d'Aquino,  
Busa (1950) = Thomas de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, ed. R. Busa, Taurini.  
Busa (1954) = Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, ed. R. Busa, Taurini.  
Busa (1959) = Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, ed. R. Busa, Taurini.
- Alarcón (2001) = Thomas de Aquino, *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electronico, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes, [online: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>].
- Tucidide,  
Jones-Powell (1942) = Thucydides, *Historiae*, 2 voll., ed. S. Jones and J.E. Powell, Oxford 1 [rist. 1:1970; 2:1967].
- Virgilio,  
Mynors (1972) = Publius Vergilius Maro, *Aeneis* in R.A.B. Mynors (ed.), *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford.
- Zaccaria Scolastico,  
Minniti Colonna (1973) = Zaccaria Scolastico, *Ammonio*, a cura di M. Minniti Colonna, Napoli.  
Kugener (1907) = Zaccaria Scolastico, *Vita Severi*, ed. M.A. Kugener, *Patrologia Orientalis II*, Paris.

#### 10.1. Fonti (lessici, enciclopedie)

- GI,  
Montanari (2001) = Montanari F., *GI. Vocabolario della lingua greca*, VIII rist., Torino.
- Liddel-Scott-Jones,  
LSJ (1996) = H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones-R. Mckenzie, *A Greek-English Lexicon*, IX ed. with a revised supplement, Oxford (TLG online version, <http://www.tlg.uci.edu/ljs/about.php>).
- Realencyclopädie,  
RE (1894-1978) = Pauly A.-Wissowa G., *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.

## 10.2. Letteratura Critica

- Abbate M.,  
1998 *Parypostasis: il concetto di male nella quarta dissertazione del Commento alla Repubblica di Proclo*, «Rivista di storia della filosofia», 53/1, pp. 109-115.
- Adamson P.-Pormann P.E.,  
2009 *Aristotle's Categories and the Soul: An annotated translation of Al-Kindi's That's there are separate substances*, in M. Elkaisy-Friemuth-J.M. Dillon (ed. by), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections on Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts. Volume 9), Leiden-Boston, pp. 95-106.
- Anagnostopoulos G.,  
2009 (ed. by), *A Companion to Aristotle*, Chichester/Malden, MA.  
2010 *Change in Aristotle's Physics 3*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 39, pp. 33-79.
- Anton J.P.,  
1968a *The Aristotelian doctrine of "homonyma" in the Categories and its Platonic antecedents*, «Journal of the History of Philosophy», 6/4, pp. 315-326; reprinted in: J. P. Anton, *Categories and experience. Essays on Aristotelian themes*, Oakdale, NY 1996, pp. 87-114.  
1968b *The meaning of ὁ λόγος τῆς οὐσίας in Categories 1a-1-2 and 7*, «The Monist», 52, pp. 252-267.  
1969 *Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma*, «Journal of the History of Philosophy», 7/1, pp. 1-18.
- Armstrong A.H.,  
1977 *Negative Theology*, «The Downside Review», 95, pp. 176-189.
- Asmus R.,  
1909 *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus*, «Byzantinische Zeitschrift», 18, pp. 424-480.
- Asztalos M.,  
1993 *Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The Categories*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 95, pp. 367-407.  
2003 *Boethius on the Categories*, in A. Galonnier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac. Présidée par Monsieur É. Bonnefous. Paris, 8-12 juin 1999. Préface de R. Rashed. Introduction de P. Magnard. (Philosophes Médiévaux. Tome XLIV)*, Louvain.
- Aubenque P.,  
1980 (éd.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris.
- Bäck A.,  
2000 *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden.  
2008 *Avicenna the Commentator*, in A.N. Lloyd (2008), pp. 31-71.
- Bailey D.T.J.,  
2006 *Plato and Aristotle on the Unhypothetical*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30, pp. 101-126.
- Baj A.,  
2009 *Faut-il se fier aux couleuvres? Approches platoniciennes et aristotéliennes des couleurs*, in M. Carastro (ed.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, (Atelier «Antiquité et sciences sociales»), Grenoble, pp. 131-150.
- Baltussen H.,  
2008 *Philosophy and Exegesis in Simplicius*, London.
- Baltzly D.,  
1997 *Plato, Aristotle, and the "logos ek ton pros ti"*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15, pp. 177-206.
- Bandini M.,  
2005 *Pantos dubitativo e isos asseverativo*, «Prometheus», 31, pp. 65-74.
- Barnes J.,  
2005 *Les catégories et les Catégories*, in O. Bruun-L. Corti (2005), pp. 11-80.
- Beierwaltes W.,  
1990 *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it. a cura di N. Scotti, II ed., Milano 1990.
- Bénatouil Th.-Maffi E.-Trabattoni F.,  
2011 (ed.), *Plato, Aristotle, or both?: Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim/Zürich/New York.

- Berg J.,  
1983 *Aristotle's theory of definition*, in V.M. Abrusci-E. Casari-M. Mugnai (a cura di), *Atti del convegno internazionale di storia della logica*. San Gimignano 4-8 dicembre 1982, Bologna, pp. 19-30.
- Bernier R.,  
1999 *La quantité chez Aristote. Son rôle en physique, mathématique et métaphysique*, «Archives de Philosophie», 62/4, pp. 595-637.
- Berti E.,  
1977 *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova.  
1963 *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova.  
1995 *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, «Giornale di Metafisica», n.s. 17, pp. 169-190.  
2002 *Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica?*, «Plato», 2, [En ligne], mise en ligne: January 2008, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article18.html>, consulte le 22 December 2013.
- Blumenthal H.J.,  
1971 *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague.  
1977 *Neoplatonic Interpretations of Aristotle on "Phantasia"*, «The Review of Metaphysics», 31/2, pp. 242-257.  
1986 *John Philoponus: Alexandrian Platonist?*, «Hermes», 114, pp. 314-335.  
1993 *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, «Illinois Classical Studies», 18, pp. 307-325.  
1996 *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of De Anima*, Ithaca, NY.
- Bodéüs R.,  
1984 *Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories*, «Revue de philosophie ancienne», 2/1, pp. 121-137.  
1996a *Sur l'unité stylistique du texte des Catégories*, in Motte-Denooy (1996), pp. 141-154.  
1996b *En réalisant le début des Catégories: l'expression litigieuse ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*, «Revue des Études Grecques», 109/2, pp. 707-716.  
1997a *Sur un passage corrompu des Catégories d'Aristote*, «Philologus», 141, pp. 39-45.  
1997b *Une glose chrétienne fourvoyée dans le texte des Catégories d'Aristote*, «Revue des Études Grecques», 110, pp. 627-631.  
2005 *La substance première de "Catégories" à "Métaphysique"*, in Nancy-Tordesillas (2005), pp. 131-144.
- Bogaard P.A.,  
1979 *Heaps or Wholes: Aristotle's Explanation of Compound Bodies*, «Isis», 70/1, pp. 11-29.
- Böhm W.,  
1967 *Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel*, München/Paderborn/Wien.
- Bolton R.,  
1993 *Division, définition et essence dans la science aristotélicienne*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 118/2, pp. 197-222.
- Bonelli M.-Guadalupe Masi F.,  
2011 (a cura di), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Supplementi di Lexis, 61, Amsterdam.
- Bonitz H.,  
1995 *Sulle categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, Milano.
- Bos E.P.-Van der Helm A.C.,  
1998 *The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, in E.P. Bos, *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Amsterdam, pp. 183-196.
- Botter B.,  
2010a *Individuo e Individuale in Aristotele*, «Journal of Ancient Philosophy», 4/2 [rivista on line edita dalle Università di Sao Paulo e Campinas (Brasile), URL: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42570/46237>], pp. 1-21.  
2010b *La predicazione delle differenze nelle Categorie di Aristotele*, «Journal of Ancient Philosophy», 4/1 [rivista on line edita dalle Università di Sao Paulo e Campinas, URL: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42567/46234>], pp. 1-18.
- Bowen A.C.,

- 2013 *Simplicius on the Planets and Their Motions: in Defense of an Heresy*, Leiden.
- Brakas J.,  
2011 *Aristotle's "Said in Many Ways" and Its Relationship to His Homonyms*, «Journal of the History of Philosophy», 48/2, pp. 135-160.
- Brandis C.A.,  
1833 *Von den griechischen Auslegern des Organons*, Berlin.
- Bressan L.,  
2011a *Aristotele*, *Categorie*, 12. *I significati di 'anteriore'*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 289-304.  
2011b *Aristotele*, *Categorie*, 13. *I significati di 'simultaneità'*, in in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 305-313.
- Brisson L.,  
1999 *Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means*, in J.J. Cleary-G.M. Gurtler (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, Leiden, pp. 147-176.
- Bruun O.-Corti L.,  
2005 (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris.
- Burnyeat M.,  
2008 *Kinēsis vs. Energeia: a Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34, pp. 219-292.
- Cardullo R.L.,  
1986 *Syrianus' Lost Commentaries on Aristotle*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», (King's College, London) 33, pp.112-124.  
1997 *La Noera Theoria di Giamblico, come chiave di lettura delle Categorie di Aristotele: alcuni esempi*, in H.J. Blumenthal-J.F. Finamore (ed.), *Iamblichus: the philosopher*, «Syllecta classica», 8, pp. 79-94.  
2002 *Asclepio di Tralle: filosofo originale o mero redattore apò phônēs*, in M. Barbanti-G.R. Giardina-P. Manganaro (a cura di), in *Enōsis kai philia. Unione e amicizia, Studi in onore di Francesco Romano*, Catania, pp. 495-514.  
2005 *L'analogia techne/physis e il finalismo universale in Fisica II*, in R.L. Cardullo-G.R. Giardina (a cura di), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Catania (= Symbolon 28), pp. 51-109.
- Cassidy J.R.,  
1967 *Aristotle on Definitions*, «The Southern Journal of Philosophy», 5, pp. 110-118.
- Cattanei E.,  
2011 *Aristotele*, *Categorie*, 6, *4b20-5b10. Le quantità in senso proprio*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 135-155.
- Caujolle-Zaslavsky F.,  
1980 *Les relatifs dans les Catégories*, in Aubenque (1980), pp. 167-195.
- Cavini W.,  
2011 *Vero e falso nelle "Categorie"*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 371-406.
- Celluprica V.-d'Ancona C.,  
2004 (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del convegno internazionale Roma, 19 - 20 ottobre 2001, con la collaborazione di Riccardo Chiaradonna, Napoli.
- Charles D.,  
2010 (ed. by), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford.
- Chase M.,  
2012 *Philoponus' Cosmology in the Arabic Tradition*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 79/2, pp. 271-306.
- Chiaradonna R.,  
2002 *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli.  
2004 *The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators*, in P. Adamson-H. Baltussen-M.W.F. Stone (ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, volume one (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 83, 1.), London 2004, pp. 121-136.
- Chiesa M.C.,

- 1991 *Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens*, «Revue Internationale de Philosophie», 45, pp. 301-321.
- Cline R.H.,  
2011 *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden.
- Cohen S.M.,  
1973 “*Predicable of*” in *Aristotle’s Categories*. «Phronesis» 18/1, pp. 69-70.  
2009 *Substances*, in Anagnostopoulos (2009), pp. 197-212.
- Corish D.,  
1976 *Aristotle’s Attempted Derivation of Temporal Order from That of Movement and Space*, «Phronesis», 21/3, pp. 241-251.
- Corkum Ph.,  
2009 *Aristotle on Nonsubstantial Individuals*, «Ancient Philosophy», 29/2, pp. 289-310.
- Corradi M.,  
2012 *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa-Roma.
- Correia M.,  
2004 *Philoponus on the Nature of Logic*. «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», 37/3, pp. 247-258.
- Corrigan K.,  
2005 *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette, IN.
- Courcelle P.,  
1935 *Boèce et l’école d’Alexandrie*, «Mélanges d’archéologie et d’histoire», 52, pp. 185-223.
- Crivelli P.,  
2004 *Aristotle on Truth*, Cambridge.
- Crowley T.J.,  
2008 *Aristotle’s “So-Called Elements”*, «Phronesis», 53, pp. 232-242.  
2013 *De Generatione et Corruptione II.3: Does Aristotle Identify The Contraries As Elements?*, «The Classical Quarterly», 63/1, pp. 161-182.
- Cumont F.,  
1915 *Les anges du paganisme*, «Revue de l’histoire des religions», 12, pp. 159-182.
- Curzer H.J.,  
2012 *Aristotle and the Virtues*, Oxford/New York.
- D’Alfonso F.,  
1993-1994 *Stesicoro corale nelle due principali testimonianze sulla “Palinodia” (Isocr. Hel. 64; Plat. Phaedr. 243a)*, «Helikon», 33-34, pp. 419-429.  
1994 *Stesicoro versus Omero nel Fedro platonico*, «Rivista di Cultura Classica e Medievale», 36 n. 1-2, pp. 167-175.
- Davidson H.A.,  
1969 *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, «Journal of the American Oriental Society», 89, pp. 357-91.
- De Haas F.A.J.-Mansfeld J.,  
2004 (ed.), *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I, Symposium Aristotelicum*, Oxford.
- De Haas F.A.J.,  
1997 *John Philoponus’ New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden.  
2001 *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle’s Categories?*, «Phronesis», 46/4, pp. 492-526.  
2004 *Context and Strategy of Plotinus Treatise On the genera of being (Enn. VI 1-3)*, in V. Celluprica-C. D’Ancona (2004), pp. 37-54.
- Delamarre A.J.L.,  
1980 *La notion de ptôsis chez Aristote et les Stoïciens*, in Aubenque (1980), pp. 321-346.
- Deslauriers M.,  
2002 *How to distinguish Aristotle’s Virtues*, «Phronesis», 47/2, pp. 101-126.  
2007 *Aristotle on Definition*, Leiden/Boston.
- Dévèreux D.,  
1992 *Inherence and Primary Substance in Aristotle’s Categories*, «Ancient Philosophy», 12, pp. 113-131; reprinted in: L.P. Gerson (ed.), *Aristotle. Critical Assessment*, volume 1: *Logic and Metaphysics*, London 1999, pp. 52-72.
- Dillon J.M.,  
1996 *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, NY.

- 1997 *Iamblichus' «Noera theoria» of Aristotle's Categories*, in H.J. Blumenthal-J.F. Finamore (edd.), *Iamblichus: the Philosopher*, «Syllecta classica», 8, pp. 65-77.
- Diodato R.,  
2009 *Deissi. Su un possibile nesso linguistica-estetica-ontologia*, «Aisthesis», 2/1, pp. 5-22.
- Doane T.W.,  
2007 *Bible Myths and their Parallels in Other Religions*, New York.
- Donini P.,  
1982 *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.  
2002 *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, «Rivista di storia della filosofia», 57/2, pp. 181-199.  
2011 *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, *Commentaria in Aristotelem graeca et byzantina*, vol. 4, Berlin/New York.
- Dorandi T.,  
1996 *Ricerche sulla trasmissione delle Divisioni Aristoteliche*, in A.A. Keimpe-P.W. van der Horst-D.T. Runia (ed.), *Polyhistory: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, pp. 145-165.
- Driscoll J.A.,  
1981 *Eide in Aristotle's earlier and later theories of substance*, in D.J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington D.C., pp. 129-159.
- Dudley J.,  
1999 *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, Milano.
- Dumoulin B.,  
1980 *Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote*, in Aubenque (1980), pp. 23-32.  
1983 *L'ousia dans les Catégories et dans la Métaphysique*, in P. Moraux-J. Wiesner (Hrsg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7-16. September 1981), Berlin/New York, pp. 57-72.
- Düring I.,  
1950 *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Göteborg.  
1957 *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia), Göteborg.
- Ebbesen S.,  
1981 *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden.  
1990 *Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic*, in Sorabji (1990), pp. 445-462.
- Eikeland O.,  
2008 *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronêsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, (Studies in vocational and continuing education, 5), Bern.
- Ellis J.,  
1994 *Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, «Phronesis», 39/1, pp. 69-83.
- Emilsson E.K.,  
1988 *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge.
- Erginel M.M.,  
2004 *Non-substantial individuals in Aristotle's Categories*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 26, pp. 185-212.
- Evangelio C.,  
1988 *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden.
- Evans J.,  
1998 *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford.
- Èvrard É.,  
1953 *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux «Météorologiques»*, «Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres, sciences morales et politiques», n.s. 39, pp. 299-357.  
1965 *Jean Philopon, son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius (à propos d'un article récent)*, «Revue des Études Grecques», 78, pp. 592-598.
- Fait P.,  
2008 *Aristotele e i paralogismi dell'identità*, «Rivista di storia della filosofia», 2, pp. 205-226.
- Falcon A.,  
1996 *Aristotle's Rules of Division in the Topics*, «Ancient Philosophy» 16/2, pp. 377-387.  
2005 *Aristotle and the Science of Nature*, New York.

- 2013 *Andronicus of Rhodes*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/supplement.html>;
- Fattal M.,  
1998 *Logos et image chez Plotin*, Paris/Montréal.
- Fernandez G.,  
1989 *Was John the Grammarian a Philoponus?*, «*Studia Patristica*», 23, pp. 17-20.
- Ferrari C.,  
2004 *Der Duft des Apfels. Abu I-Fara Abdalláh Ibn a'-'ayyib und sein Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles*, in V. Celluprica e C. D'Ancona (2004), pp. 85-106.  
2007 *Die Kategorie der Relation in der griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentierung*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"* (Strasbourg March 12 - 14, 2004). (*Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy*, vol. 107), Leiden-Boston, pp. 471-480.
- Ferrari F.,  
2003 *L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in Vegetti (2003), pp. 289-325.
- Fine G.,  
1983 *Plato and Aristotle on Form and Substance*, «*Proceedings of the Cambridge Philological Society*», 29, pp. 23-47.  
1993 *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.
- Flannery K.L.,  
1999 *The Synonymy of Homonyms*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 81, pp. 268-289.
- Franco Repellini F.,  
1980 *Cosmologie greche*, Torino.
- Frank A.L.,  
2011 *Predication, Things, and Kinds in Aristotle's Metaphysics*, «*Phronesis*», 56/4, pp. 350-387.
- Franke W.,  
2006 *Apophysis and the Turn of Philosophy to Religion: From Neoplatonic Negative Theology to Postmodern Negation of Theology*, «*International Journal for Philosophy of Religion*», 60/1, pp. 61-66.  
2007 *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, volume 1, Notre Dame, IN.
- Fraser P.M.,  
1972 *Ptolemaic Alexandria*, Oxford.
- Frede D.,  
2004 *On Generation and Corruption I.10: On Mixture and Mixables*, in De Haas-Mansfeld (2004), pp. 289-314.
- Frede M.,  
1981 *Categories in Aristotle*, in D.J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington D.C., pp. 1-24.  
1983 *Titel, Einheit und Echtheit der Aristotelischen Kategorienschrift*, in P. Moraux-J. Wiesner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Peripatoi 14, Berlin, pp. 1-20.
- Fronterotta F.-Leszl W.,  
2005 (a cura di), *Eidos-Idea, Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin.
- Fujisawa N.,  
1974 *Ἐξείν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms*, «*Phronesis*», 19, pp. 30-58.
- Furley D.J.,  
1982 *The Greek Commentators' Treatment of Aristotle's Theory of the Continuous*, in N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, London, pp. 17-36.
- Furlani G.,  
1922 *Sul trattato di Sergio di Rêsh'ayná: circa le Categorie*, «*Rivista trimestrale di studi filosofici*», 3, pp. 135-72.
- Gálik D.,  
2006 *Induction in Aristotle's System of Scientific Knowledge*, «*Organon F*», 13/4, pp. 495-505.
- Gannagé E.,  
2011 *Philopon (Jean). Tradition arabe*, in R. Goulet (publ. par), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. V/A, Paris 2011, pp. 503-563.
- Ganson T.,

- 2002 *A Puzzle concerning the Aristotelian Notion of a Medium of Sense-Perception*, «Die Philosophie der Antike» 14, pp. 65-73.
- Geach P.,  
1969 *God and the Soul*, London.  
1972 *Logic Matters*, Oxford.
- Gerson Lloyd P.,  
1998 *Plotinus*, New York.  
2004 *Plato on Identity, Sameness and Difference*, «The Review of Metaphysics», 58/2, pp. 305-332.  
2005 *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, NY.
- Giannakis E.,  
1992 *Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's Physics*, Ph.D. thesis, Oxford.
- Giardina G.R.,  
2000 *Il concetto di numero nell'In Nicomachum di Giovanni Filopono*, in G. Bechtle-D.J. O'Meara (ed.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, Fribourg, pp. 149-171.  
2006a *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele*, Phys. II, (= Symbolon 30), Catania.  
2006b *In Eucl. 35, 17-42, 8: sullo statuto delle scienze matematiche miste*, «Elenchos», 27/2, pp. 345-375.  
2008b *La chimica fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, Roma.  
2010 *Hupokeimenê Phusis nel libro I della Fisica di Aristotele: sulla natura del sostrato*, «Kriterion», vol. 51, n° 122, pp. 543-585.  
2012a *Fisica del movimento e teoria dell'infinito: analisi critica di Aristotele*, Phys. III, (= Symbolon 40), Sankt Augustin.  
2012b *Philopon (Jean)*, in R. Goulet (publ. par), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. V/A, Paris 2012, pp. 455-502.  
2014 *Sensazione e alterazione in Aristotele*, De anima, II, 5, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 25, pp. 29-66.
- Gilardoni S.,  
1999 *La teoria dell'impositio e la nozione di causa inventionis. L'origine del linguaggio nella riflessione tardo-antica e medioevale*, in C. Milani (a cura di), *Origini del linguaggio*, Verona, pp. 127-134.
- Gioè A.,  
2002 *Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Apocrazione*, Napoli.
- Golitsis P.,  
2008 *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d' Aristote. Tradition et innovation*, Berlin.
- Gottlieb P.,  
1990 *Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Objects of Perception*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11, pp. 101-119.
- Gottschalk H.B.,  
1987 *Did Theophrastus write a Categories?*, «Philologus», 131 (1987), pp. 245-253.  
1990 *The earliest Aristotelian Commentators*, in Sorabji (1990), pp. 55-82.  
2002 *Eudemus and the Peripatos*, in I. Bodnár-W.W. Fortenbaugh (ed.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick 2002, pp. 25-37.
- Goulet R.,  
1989 *Andronicus de Rhodes*, in R. Goulet (publ. par), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. I, Paris, pp. 200-202.
- Graeser A.,  
1987 (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*. Akten des X Symposium Aristotelicum, Sigriswil, 6 - 12 Sept. 1984, Bern.
- Granata D.,  
2015 *Sull'utilizzo dei verbi suneisagô e suneispherô nei Commentari neoplatonici alle Categorie*, pp. 523-535, in R.L. Cardullo e D. Iozzia (a cura di), *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. BELLEZZA E VIRTU'*. Studi in onore di Maria Barbanti, Acireale-Roma 2014.  
2016 *"La più brutta di tutte le cose". Riflessioni sulla bruttezza della materia nel tardo Neoplatonismo*, in (metti Atti e poi il titolo del convegno) (in corso di stampa)
- Gregoric P.,

- 2006 *Quantities and Contraries: Aristotle's "Categories" 6, 5b11-6a18*, «Apeiron», 39/4, pp. 341-358.
- Griffin M.J.,  
2009 *The Reception of Aristotle's Categories, C. 80 BC to AD 220*, Oxford.
- Guadalupe Masi F.,  
2011 *Aristotele, Categorie, 6, 5b11-6a35. Le caratteristiche della quantità*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 157-172.
- Gudeman A.-Kroll W.,  
1916 *Ioannes Philoponus*, in *RE*, IX 2, col. 1764-1795.
- Guthrie W.K.C.,  
1978 *A History of Greek Philosophy*, vol. V, *The later Plato and the Academy*, Cambridge.
- Gyekye K.,  
1979 *Arabic Logic: Ibn Al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Albany.
- Hacking I.,  
2001 *Aristotelian Categories and Cognitive Domains*, «Synthese», 126/3, pp. 473-515.
- Hadot I.,  
1978 *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris.  
1987 *Simplicius, Sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 Sept-1 oct. 1985), Berlin.
- Hadot P.,  
1974 *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma.  
1980 *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque*, in Aubenque (1980), pp. 309-320.
- Heath Th.L.,  
1921 *History of Greek Mathematics*, vol. I, Oxford.  
1949 *Mathematics in Aristotle*, Oxford [repr. New York 1980].
- Helmig Ch.,  
2012 *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition, Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*, vol. 5, Berlin/New York 2012.
- Henshaw J.M.,  
2012 *A Tour of the Senses: How Your Brain Interprets the World*, Baltimore 2012.
- Hintikka J.,  
1959 *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, «Inquiry», 2, pp. 137-151.
- Hoffmann Ph.,  
1980 *Où et Quand chez Aristote et Simplicius*, in Aubenque (1980), pp. 217-246.  
1999a *Kategorien. A. Definition. B. Aristoteles und Stoa. C. Ps.-Archytas. D. Plotinos, Porphyrios und Neuplatonismus*, in H. Cancik-H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Altertum. Bd. VI. Stuttgart-Weimar.  
1999b *Les analyses de l'énoncé: catégories et parties du discours selon les commentateurs néoplatoniciens*, in P. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, pp. 209-248.  
2000 *Les catégories aristotéliciennes «pote» et «pou» d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux*, in *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles* (Paris et Villejuif, 22 - 25 septembre 1999), Publiés sous la direction des M.O. Goulet-Cazé, avec la collaboration éditoriale de R. Goulet, H. Hugonnard-Roche, A. Le Boulluec, E. Ornato, Paris, pp. 355-376.
- Hood P.M.,  
2004 *Aristotle on the Category of Relation*, Lanham.
- Huby P.M.,  
1981 *An Excerpt from Boethius of Sidon's Commentary on the Categories?*, «The Classical Quarterly» n.s. 31/2, pp. 398-409.
- Hudry J.L.,  
2011 *Aristotle on Meaning*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 93/3, pp. 253-280.
- Hussey E.,  
1991 *Aristotle on Mathematical Objects*, «Apeiron», 24, pp. 105-133.
- Ierodiakonou K.,

- 2002 *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, New York.
- Ildefonse F.,  
2005 *Analyse du langage et analyse de l'être dans la Métaphysique*, in Narcy-Tordesillas (2005), pp. 183-198.
- Iles Johnston S.,  
1992 *Xanthus, Hera and the Erinyes (Iliad 19.400-418)*, «Transactions of the American Philological Association», 122, pp. 85-98.
- Irwin T.,  
1988 *Aristotle's First Principles*, Oxford, trad. it. *I principi primi di Aristotele*, Milano 1996.
- Isnardi Parente M.,  
1988 *Zenone di Cizio e le idee come non-ente*, Cagliari.
- Johnson A.P.,  
2013 *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge.
- Jones A.H.M. et alii,  
1971-1992 (ed.), *The prosopography of the later Roman Empire*, 3 voll., Cambridge.
- Jurgis B.,  
2011 *Aristotle's "is said in many ways" and its relationship to his homonyms*, «Journal of the History of Philosophy», 49/2, pp. 135-159.
- Kelley D.H.-Milone E.F.,  
2011 *Exploring Ancient Skies*, II edition, New York.
- Kohl M.,  
2008 *Substancehood and Subjecthood in Aristotle's Categories*, «Phronesis», 53/2, pp.152-179.
- Kupreeva I.,  
2005 *Aristotle on Growth: a Study of the Argument of On Generation and Corruption I 5*, «Apeiron», 38/3, pp. 103-159.
- Kustas G.L.,  
1973 *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessalonike.
- Lamberz E.,  
1987 *Proklos und die Form des philosophischen Kommentars*, in J. Pépin-H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Paris, pp. 1-20.
- Lang H.S.,  
1998 *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge.
- Lang U.M.,  
2001 *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: a Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven.
- Laurent J.,  
2012 *Avant-propos. «La merveille, c'est l'Un» (VI, 9 [9], 5, 30)*, «Archives de Philosophie», 75, pp. 5-9.
- Lautner P.,  
1992 *Philoponus, in De Anima III: Quest for an Author*, «The Classical Quarterly», n.s. 42, pp. 510-522.  
1993 *Philoponian Accounts on phantasia*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 34, pp. 160-170.
- Leighton St.R.,  
1982 *Aristotle and the Emotions*, «Phronesis», 27/2, pp. 144-174
- Lennox J.G.- Bolton R.,  
2010 (ed. by), *Being, Nature, and Life in Aristotle*, Cambridge.
- Leunissen M.,  
2010 *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, New York/Cambridge.
- Levin S.,  
1995 *Semitic and Indo-European, v. II: Comparative Morphology, Syntax and Phonetics*, Amsterdam/Philadelphia.
- Lewis F.A.,  
1991 *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge.
- Libera A. de,  
1996 *Boèce et l'interprétation médiévale des Catégories. De la paronymie à la denominatio*, in Motte-Denoos (1996), pp. 255-264.  
1999 *Il problema degli universali*, trad. R. Chiaradonna, Firenze, [I ed. *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996].
- Linguisti A.,

- 2005 *Dottrina delle idee nel neoplatonismo*, in Fronterotta F.-Leszl W. (2005), pp. 247-261
- Lloyd A.C.,  
 1955 *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic: I*, «Phronesis», 1/1, pp. 58-72.  
 1956 *Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic: II*, «Phronesis», 1/2, pp. 146-160.  
 1981 *The Significance of Alexander's Theory of Universals*, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol. 1, Athens, pp. 155-159.  
 1990 *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- Lloyd A.N.,  
 2008 *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden.
- Lombardi G.,  
 2012 *Logos e Techne. Claudio Galeno e Clemente Alessandrino, sulle basi formative necessarie alla perfezione dell'uomo*, in F. Carderi-M. Mantovani-G. Perillo (a cura di), *Momenti del Logos, Ricerche del "Progetto LERS" (Logos, Episteme, Ratio, Scientia), in memoria di Marilena Amerise e di Marco Arosio*, Roma, pp. 141-144.
- Loux M.J.,  
 2009 *Aristotle on Universals*, in Anagnostopoulos (2009), pp. 186-196.
- Lucchetta G.,  
 1978 *Aristotelismo e Cristianesimo in Giovanni Filopono*, «Studia Patavina», 25, pp. 573-593.
- Lugt van der M.,  
 2011 *Neither ill or healthy. The intermediate state between health and disease in medieval medicine*, «Quaderni Storici», 136, pp. 13-46.
- MacCoull L.S.B.-Siorvanes L.,  
 1992 *PSI XIV 1400: A Papyrus Fragment of John Philoponus*, «Ancient Philosophy», 12/1, pp. 153-170.
- MacCoull L.S.B.,  
 1995a *A New Look at the Career of John Philoponus*, «Journal of Early Christian Studies», 3/1, pp. 47-60.  
 1995b *Another Look at the Career of John Philoponus*, «Journal of Early Christian Study», 3/1, pp. 269-279.  
 1995c *The Monophysite Angelology of John Philoponus*, «Byzantion», 65, pp. 388-395.
- Machado Mota B.,  
 2009 *Proclo e a fundamentação epistemológica da geometria euclidiana*, «Euphrosyne», 37, pp. 69-92.
- Macierowski E.M.-Hassing R.F.,  
 1988 *John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature*, «Ancient Philosophy», 1, pp. 73-100.
- Madigan P.,  
 2011 *The Foundations of Aristotle's Categorical Scheme*, «Heythrop Journal», 52, pp. 119-120.
- Makin St.,  
 2003 *What does Aristotle mean by priority in substance?*, «Oxford studies in ancient philosophy», 24, pp. 209-238.
- Mann W.R.,  
 2000 *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and their Context*, Princeton.
- Mansfeld J.,  
 1994 *Prolegomena: questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden/New York.
- Manzanedo M.F.,  
 1979 *Los seis últimos predicamentos según la doctrina aristotélico-tomista*, «Studium», 19/2, pp. 199-227.
- Marello C.,  
 2004 *DEISSI* in G.L. Beccaria (a cura di), *Dizionario di linguistica*, Torino, pp. 212-213.
- Matelli E.,  
 1992 *ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ: Note sulla origine della formula e della nozione*, «Aevum», 66/1, pp. 43-70.
- Matthen M.,  
 1985 *Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's Theaetetus 152-160*, «Dialogue», 24/1, pp. 33-58.
- Matthews G.B.,  
 1989 *The enigma of Categories 1a20 ff. and why it matters*, in T. Penner-R. Kraut (ed.), *Nature, knowledge and virtue. Essays in memory of Joan Kung*, Edmonton, pp. 91-104.  
 2009 *Aristotelian Categories*, in Anagnostopoulos (2009), pp. 144-161.
- McKenna J.,

- 1999 *The 7th Chapter of The Arbiter by John Philoponus* «Quodlibet Journal», 1/3.
- Mendell H.,  
2004 *Aristotle and Mathematics*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,  
<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics/>;
- Menn St.,  
1995 *Metaphysics, Dialectic and the Categories*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 100, pp. 311-337.  
1999 *The Stoic Theory of Categories*, «Oxford studies in ancient philosophy», 17, pp. 215-247.  
2002 *Plato and the Method of Analysis*, «Phronesis», 47/3, pp. 193-223.
- Mercati S.G.,  
1914 *Un codice non riconosciuto dello Ps.-Filopono sull'Isagoge di Porfirio*, «Rheinisches Museum», 69, pp. 415-416.
- Merlan Ph.,  
1976 *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim/New York.  
1990 *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, trad. it. a cura di E. Peroli, Milano [I ed. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953].
- Mignucci M.,  
1986 *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*, «Phronesis», 31/2, pp. 101-127.
- Milns R.D.,  
2000 *The public speeches of Demosthenes*, in I. Worthington (ed.), *Demosthenes: Statesman and Orator*, London/New York, pp. 205-223.
- Modrak D.K.W.,  
2001 *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge.
- Montana F.,  
2011 *The Making of Greek Scholiast Corpora*, in F. Montanari-L. Pagani (a cura di), *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, Berlin/New York, pp. 105-162.
- Moraux P.,  
1951 *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.  
2000a *L'aristotelismo presso i greci. Vol. 1: La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a. C.*, trad. it. a cura di S. Tognoli, Milano [I ed. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: Bd. Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh v. Chr.*, Berlin/New York 1973].  
2000b *L'aristotelismo presso i Greci. Vol. 2: Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, trad. it. a cura di S. Tognoli, Milano [I ed. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin/New York 1984].
- Morel P.-M.,  
1997 *L'habitude: une seconde nature?* in P.M. Morel (ed.), *Aristote et la notion de la nature*, Talence, pp. 131-148.
- Morrison D.,  
1987 *The Evidence for Degrees of Being in Aristotle*, «Classical Quarterly», 37/2, pp. 382-401.  
1993 *Le statut catégoriel des différences dans l'Organon*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 183, pp. 147-178.
- Motte A.-Denooz J.,  
1996 (éd.), *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, Liège.
- Müller J.,  
2014 *Was Aristotle an Ethical Determinist? Reflections on His Theory of Action and Voluntariness*, in P. d'Hoine-G. Van Riel (ed. by), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, pp. 75-100.
- Narcy M.-Tordesillas A.,  
2005 (éd.), *La «Metaphysique» d'Aristote. Perspectives contemporaines. Première rencontre aristotélicienne*, Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999, (Études Aristotéliciennes), Paris/Bruxelles.
- Narcy M.,  
1980 *Qu'est-ce qu'une figure? Une difficulté de la doctrine aristotélicienne de la qualité* (Catégories 8, 10b26-11a14) in Aubenque (1980), pp. 197-216.  
1981 *L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens*, «Études Philosophiques», 1, pp. 35-52.
- Natali C.,  
2011 *Aristotele, Categoria, 9. Fare, subire e le altre categorie*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 245-247.

- 2013 *Aristotle. His Life and School*, ed. by D.S. Hutchinson, Princeton, pp. 122-124.
- Newton A.L.,  
2008 (ed.), *Medieval commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden/Boston.
- Nikulin D.,  
2002 *Matter, Imagination, and Geometry: Ontology, Natural Philosophy, and Mathematics in Plotinus, Proclus, and Descartes*, Aldershot.  
2008 *Imagination and Mathematics in Proclus*, «Ancient Philosophy», 28, pp. 153-172.
- Noriega-Olmos S.,  
2008 *Language, Thought, and Reality in Aristotle's "De Interpretatione" and "De Anima"*, Princeton.  
2013 *Aristotle's Psychology of Signification: A Commentary on "De Interpretatione" 16a13-18*, Berlin/Boston.
- Notomi N.,  
2004 *Socratic Dialogue and Platonic Dialectic. How the soul knows in the Republic*, «Plato», 4, [En ligne], mis en ligne: Marzo 2004, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article48.html>, consulté le 23 décembre 2013.
- O'Brien D.,  
1978 *Aristote et la catégorie de la quantité, divisione de la quantité*, «Etudes philosophiques», 1, pp. 25-40.
- O'Meara D.J.,  
1981 *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany.  
1993 *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford.
- Öffenberger N.,  
1984 *Philoponus und Pseudo-Philoponus über ΔΙΑ ΤΗΝ ΨΙΤΑΡΞΙΝ (secundum essentiam) und ΔΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΝ (secundum praedicationem)*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 28, pp. 49-62.
- Opsomer J.,  
2004 *Syrianus on Homonymy and Forms*, in G. van Riel-C. Macé (ed.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, pp. 31-50.  
2010 *Olympiodorus*, in L.P. Gerson (ed.), *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, pp. 697-710.
- Osborne C.,  
1989 *Philoponus on the Origins of the Universe and Other Issues*, «Studies in History and Philosophy of Science», 20, pp. 389-395.
- Owen G.E.L.,  
1965 *Inherence*, «Phronesis», 10, pp. 97-105.
- Pearson G.,  
2012 *Aristotle on Desire*, Cambridge.
- Pedersen O.,  
2011 *A Survey of the Almagest*, New York.
- Perin C.C.,  
2007 *Substantial universals in Aristotle's Categories*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 33, pp. 125-143.
- Péridès S.,  
1904 *Spoudaei et Philopones*, «Échos d'Orient», 7, pp. 343-344.
- Poggi V.,  
1997 *Ammonio d'Erchia, maestro di Severo d'Antiochia*, in A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria, pp. 159-174.
- Polito R.,  
2004 *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden.
- Praechter K.,  
1910 *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, pp. 105-156.  
1990 *Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca*, in R. Sorabji (1990), pp. 31-54.
- Reale G.,  
1957 *Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 49 fasc. 5/6, pp. 423-458.  
1994a *Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici*, in Trendelenburg F.A., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. V. Cicero, a cura di G. Reale, Milano, pp. 15-70.

- 1994b *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, VI ed. Milano 1994.
- Reale G.-Bos A.P.,  
1996 *Il trattato sul cosmo*, Milano [II ed. ricomposta, riveduta e ampliata, 1995].
- Reinhardt T.,  
2007 *Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's Categories*, in R. Sorabji-R.W. Sharples (ed.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD*, vol. II, London, pp. 513-529.
- Reynolds Ph.L.,  
1999 *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden.
- Richard M.,  
1950 *ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ*, «Byzantion», 20 pp. 191-222.
- Ricoeur P.,  
1982 *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris.
- Rigutti M.,  
2000 *Astronomia*, IV ed. Firenze.
- Rist J.M.,  
1975 *Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii*, in H. Dörrie (ed.), *De Jamblique a Proclus*, Genève 1975, pp. 103-122.
- Roark T.,  
2011 *Aristotle on Time: a Study of the Physics*, New York 2011.
- Romano F.,  
1983 *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli 1983.  
1998 *Il Neoplatonismo*, Roma 1998.  
1999 *Azione morale e libero arbitrio in Plotino: «la virtù non ha padrone»* [ἀρετὴ ἀδέσποτον] (Plat. *Rep.* X, 617e3), in M. Vegetti-M. Abbate (a cura di), *La «Repubblica» di Platone nella tradizione antica*, Napoli, pp. 151-191.  
2004 *L'uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, Catania (= Symbolon 27).  
2012 *Discorso e realtà dell'universo – Giamblico esegeta di Aristotele*, Catania (= Symbolon 39).
- Romano F.-Cardullo R.L.,  
1996 (a cura di), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994), Firenze (= Symbolon 16).
- Romano F.-Taormina D.P.,  
1994 (a cura di), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Atti del I Colloquio Internazionale del "Centro di Ricerca sul Neoplatonismo" (Catania 1-3 ottobre 1992), Firenze.
- Romano F.-Tinè A.,  
1988 (a cura di), *Questioni Neoplatoniche*, Catania (= Symbolon 6).
- Ross D.,  
1995 *Aristotle*, with an introduction by J.L. Ackrill, VI ed., London/New York [I ed. 1923].
- Rossetto C.,  
1994 *La dialettica e il suo ruolo nella Metafisica di Aristotele*, in A. Bausola-G. Reale (a cura di), *Aristotele: Perché la metafisica*, Milano, pp. 233-287.
- Routila L.,  
1980 *La définition aristotélicienne du temps*, in Aubenque (1980), pp. 246-252.
- Rudolph U.,  
1989 *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart.
- Rutten Ch.,  
1961 *Les Catégories du monde sensible dans les "Enneades" del Plotin*, Liège-Paris.
- Saffrey H.D.,  
1954 *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle*, «Revue des Etudes Grecques», 67, pp. 396-410.  
1990 *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris.
- Sambursky S.,  
1958 *Philoponus interpretation of Aristotle's theory of light*, «Osiris», 13/1, pp. 114-126.
- Santa Cruz M.I.,  
2000 *Qualité et qualifié: à propos du Lysis 217b-218a*, in *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers, edd. T.M. Robinson and L. Brisson, Sankt Augustin, pp. 226-233.
- Scaltsas Th.,

- 2013 *Relations as Plural-Predications in Plato*, «Studia Neoaristotelica», 10/1, pp. 28-49.
- Schneider J.-P.,  
1994 *Boéthos de Sidon*, in R. Goulet (publ. par), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. II, Paris, pp. 126-130.
- Sedley D.N.,  
1997 *Relatività aristoteliche (Parte I)*, «Dianoia», 2, pp. 11-25.
- Segonds A.Ph.,  
1992 *A propos d'une page du De aeternitate mundi de Jean Philopon*, in M.O. Goulet-Cazé-G. Madec-D. O'Brien (éd.), *SOPHIES MAIETORES. «Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, Paris, pp. 461-479.
- Sells M.,  
1985 *Apophysis in Plotinus: A Critical Approach*, «Harvard Theological Review», 78, pp. 47-65.
- Sheldon-Williams I.P.,  
1972 *Henads and Angels: Proclus and the Ps.-Dionysius*, «Studia Patristica», 11, pp. 65-71.
- Shiel J.,  
1957 *Boethius und Andronicus of Rhodes*, «Vigiliae Christianae», 11/3, pp. 179-185.
- Shields Ch.,  
1999 *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford.
- Siorvanes L.,  
1996 *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh.
- Smith A.,  
1996 *Dunamis in Plotinus and Porphyry*, in Romano-Cardullo (1996), pp. 63-77.
- Smith W.,  
1849 (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, London.
- Sokolowski F., *Sur le Culte d'Angelos dans le Paganisme Grec et Romain*, «The Harvard Theological Review», 53/4 (1960), pp. 225-229.
- Sorabji R.,  
1987 (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithaca, NY.  
1990 (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London/Ithaca, NY.  
2005 Sorabji R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*. Vol. 3: Logic and Metaphysics, Ithaca, NY.
- Spade P.V.,  
1994 *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Indianapolis/Cambridge.
- Stamatellos G.,  
2007 *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, New York.
- Stern S. M.,  
1962 «*The First in Thought is the Last in Action*»: *the History of a saying attributed to Aristotle*, «Journal of Semitic Studies», 7/2, pp. 234-252.
- Strange S.K.,  
1987 *Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the Categories*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II», 36/2, pp. 955-974.
- Strawson P.F.-Chakrabarti A. (ed. by),  
2006 *Universals, Concepts and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot.
- Symington P.,  
2008 *Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories*, in Lloyd (2008), pp. 119-144.
- Tanner A.G.,  
1983 *Form and Substance in Aristotle*, «Prudentia», 15, pp. 87-108.
- Tannery P.,  
1897 *Sur la locution ἐξ ἴσου*, «Revue des Études Grecques», 10 (1897), pp. 14-18, ora in *Mémoires Scientifiques*, vol. II, 2 (1912), pp. 540-544.
- Theiler W.,  
1930 *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin.
- Thiel R.,  
2004 *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen.
- Todd R.B.,

- 1972 *Epitēdeiotēs in Philosophical Literature. Towards an Analysis*, «Acta classica», 15, pp. 25-35.
- 1977 *Galenic Medical Ideas in the Greek Aristotelian Commentaries*, «Symbolae Osloenses», 52, pp. 117-134.
- 1980 *Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' Aristotelian Commentaries*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 24, pp. 151-170.
- Trabattoni F.,  
2002 *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4-190a6)*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e problematiche*, Napoli, pp. 175-187.
- Trendelenburg F.A.,  
1845 *Aristoteles Kategorienlehre*, Berlin 1836, editio tertia.  
1994 *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. V. Cicero, a cura di G. Reale, Milano.
- Turner J.D.,  
2001 *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Louvain/Paris.
- Ugaglia M.,  
2011 *Alcune osservazioni sull'uso di λόγος in Aristotele*, in F. Franco Repellini-G. Micheli (a cura di), *La scienza antica e la sua tradizione*, Milano, pp. 81-117.
- Vamvoukakis N.,  
1980 *Les Catégories aristotéliciennes d'action et de passion vues par Simplicius*, in Aubenque (1980), pp. 247-269.
- Vegetti M.,  
1989 *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.  
2003 (a cura di), *Platone, Repubblica*, vol. 5, Bibliopolis, Napoli.
- Verrycken K.,  
1985 *God en wereld in de wijsbegeerte van Joannes Philoponus*, 3 voll., Leuven 1985 (diss.).  
1990 *The Development of Philoponus' Thought and its Chronology*, in Sorabji (1990), pp. 233-274.
- Warren J.,  
2011 *Pleasure, Plutarch's Non posse and Plato's Republic*, «Classical Quarterly», 61/1, pp. 278-293.
- Wedin M.V.,  
2000 *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford.
- Weisberg M.,  
2004 *Interpreting Aristotle on Mixture: Problems about Elemental Composition from Philoponus to Cooper*, «Studies in the History and Philosophy of Science», 35/4, pp. 681-706.
- Westerink L.G.,  
1962 *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam.  
1964 *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, «Revue des Études Grecques», 77, pp. 526-535.  
1990a *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, trad. par J. Trouillard avec A.Ph. Segonds, Paris.  
1990b *The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries*, in Sorabji (1990), pp. 325-348.
- Whitaker C.W.A.,  
1996 *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic*, New York.
- White St.A.,  
1992 *Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 8, pp. 135-168.
- Wickkiser B.L.,  
2008 *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore.
- Wildberg Ch.,  
1988 *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin.  
1990 *Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias*, «Hermathena», 149, pp. 33-51.  
2007 *John Philoponus*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/philoponus/>.
- Witt C.,  
2003 *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, NY.
- Wolff M.,  
1987 *Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics*, in Sorabji (1987), pp. 84-120.
- Zucca D.,

2011 Cat. 7, 7b15-8b24 – *Lo status aporetico dei relativi*, in Bonelli-Guadalupe Masi (2011), pp. 191-212.

*Premessa al testo*

La presente traduzione è eseguita sul testo stabilito da Adolf Busse, Iohanni Philoponi (olim Ammonii), *In Aristotelis Categorias commentarium, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, Berolini 1898. Ho seguito fedelmente l'edizione di Busse, ma il lettore troverà in nota le segnalazioni di alcuni interventi. Tali interventi scaturiscono prevalentemente dalla lettura dell'apparato critico dello stesso Busse e nascono dal fatto che talvolta Busse propone delle congetture, che però non accoglie nel testo, e che invece appaiono particolarmente appropriate; altre volte l'editore scarta una lezione semplicemente perché appartiene a una tradizione manoscritta meno pregevole, ma che in realtà risponde meglio al discorso teorico di Filopono; altri casi infine riguardano prevalentemente errori tipografici o sviste dello stesso editore. Avendo condotto la mia traduzione nel pieno rispetto dell'edizione di Busse, più rari sono i casi in cui ho mutato qualche lezione, costretto dalle evidenze, sulla base di mie proprie congetture. Delle principali varianti, che segnalo nelle note al testo, fornisco approfondita discussione nel commentario alla traduzione.

Sempre nelle note al testo segnalo le difformità tra i passi delle Categorie così come si leggono in Filopono e i medesimi passi aristotelici così come si leggono nelle due edizioni più recenti, cioè quella di Lorenzo Minio-Paluello e quella di Richard Bodéüs. Per quanto riguarda segni diversi dai caratteri greci che il lettore troverà nel testo, occorre precisare quanto segue: gli asterischi indicano una lacuna, le parentesi uncinata indicano un'integrazione. La citazione dei lemmi aristotelici è staccata dal testo del commentario da uno spazio che la precede e da uno spazio che la segue. Tutti questi segni riproducono esattamente quelli già utilizzati da Busse, così come i rimandi a capo sono quelli stessi dell'edizione. Tra parentesi uncinata si troveranno anche pochi casi di integrazioni di lacune che Busse propone in apparato e che ho ritenuto fosse corretto inserire nel corpo del testo. Segni diversi dall'edizione Busse sono invece le parentesi quadre, dentro le quali indico le linee dell'edizione, contando di dieci in dieci.

Per quanto concerne le note al testo, seguo gli stessi criteri che si utilizzano nella costruzione di un apparato critico misto. In particolare la parentesi quadra di chiusura segue il termine o l'espressione accolti nel testo, mentre i due punti introducono la variante. Per quanto riguarda i mss. che sono indicati nelle note seguo le sigle indicate dallo stesso Busse e cioè le seguenti: ms. *Laurentianus* 10,26 (C), ms. *Laurentianus* 71,3 (F), *correctiones* di F (F<sup>2</sup>) ed *editio aldina* (a). Questi appena indicati sono i mss. che secondo Busse restituiscono la tradizione migliore del Commentario di Filopono. Su di questi e sugli altri mss. il lettore troverà informazioni nel par. L'edizione critica del Commentario e la sua originalità.

[1.2] Καθάπερ ἀρχόμενοι τῶν Εἰσαγωγῶν ἐλέγομεν τὰ πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν συντείνοντα, ἔπειτα ἀφωριζόμεθα τὸν σκοπὸν τοῦ προκειμένου βιβλίου, οὕτω καὶ νῦν ἀρχόμενοι πρὸ τοῦ Ἀριστοτελικοῦ συγγράμματος εἴπωμεν τὰ πρὸς πᾶσαν συντείνοντα τὴν Ἀριστοτελικὴν φιλοσοφίαν, εἶθ' οὕτως τὸν σκοπὸν τοῦ προκειμένου τῶν Κατηγοριῶν βιβλίου διορισώμεθα. ἔστι δὲ τὰ ὀφείλοντα προληφθῆναι κεφάλαια δέκα· πρῶτον κατὰ πόσους τρόπους ὀνομάζονται αἱ τῶν φιλοσόφων αἵρεσεις, ἵνα γνῶμεν ἐκ ποίας αἰρέσεως ἦν ὁ φιλόσοφος, δεύτερον περὶ τῆς διαιρέσεως τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, [1.10] τρίτον πόθεν ἀρχτέον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, τέταρτον τί τὸ τέλος τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, πέμπτον τίς ἡ ὁδὸς ἢ ἐπὶ τὸ τέλος ἄγουσα, ἕκτον τί τὸ εἶδος τῆς Ἀριστοτελικῆς ἀπαγγελίας, ἕβδομον διὰ τί τὴν ἀσάφειαν ἐπετήδευσεν, ὄγδοον ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἀκροατὴν, ἕνατον ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγούμενον, δέκατον πόσα δεῖ προλέγειν ἐκάστης Ἀριστοτελικῆς πραγματείας κεφάλαια. τὰ μὲν οὖν ὀφειλόμενα ζητεῖσθαι κεφάλαια ταῦτα. ζητητέον δὲ καὶ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ταῦτα μόνον ζητοῦμεν καὶ οὔτε πλεονα οὔτε ἐλάττονα. τὴν δὲ αἰτίαν σαφῶς ἂν μάθοιμεν ἐκ διαιρέσεως παραλαμβάνοντες τὸν λόγον \* \*.<sup>328</sup>

Ἐπειδὴ τοίνυν αἱ τῶν φιλοσόφων αἰρέσεις λέγονται ἑπταχῶς (ἢ ἀπὸ [1.20] τοῦ αἰρεσιάρχου ὡς οἱ Πλατωνικοὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, ἢ ἀπὸ τῆς τοῦ [2.1] αἰρεσιάρχου πατρίδος ὡς οἱ ἀπὸ τοῦ Ἀριστίππου Κυρηναῖκοι καὶ ἀπὸ Εὐκλείδου Μεγαρικοί, ἢ ἀπὸ «τοῦ» τόπου, ἐν ᾧ ἐδίδασκεν, ὡς οἱ Ἀκαδημαῖκοι ἀπὸ Ξενοκράτους καὶ οἱ Στωϊκοὶ ἀπὸ Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως, ἢ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν ἐπικρίσεως ὡς οἱ Ἐφεκτικοὶ καλούμενοι, ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους τῆς ζωῆς ὡς οἱ Κυνικοί, ᾧν ἠγήσατο Ἀντισθένης, ἢ ἀπὸ τοῦ τέλους τῆς φιλοσοφίας ὡς οἱ Ἡδονικοὶ Ἐπικούρειοι, ἢ ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὡς οἱ Περιπατητικοὶ ἀπὸ Ἀριστοτέλους)· Ἐφεκτικοὶ μὲν οὖν ἐλέγοντο διὰ τοιαύτην αἰτίαν· Πύρρων ὁ τῆς αἰρέσεως ἠγησάμενος ἔλεγεν ἀκαταληψίαν εἶναι ἐν τοῖς οὔσι, τοιούτῳ χρώμενος παραδείγματι· ὥσπερ, φησὶν, εἰς τὸν [2.10] αὐτὸν ποταμὸν δις ἐμβῆναι ἀμήχανον (φθάνει γὰρ παραρρεύσας πρὶν δεύτερον εἰς αὐτὸν ἐμβαλεῖν), οὕτως οὐδὲ περὶ τῶν πραγμάτων ἔστι τι σαφῶς ἀποφῆνασθαι ῥευστῆς οὔσης καὶ αὐτῶν τῆς φύσεως καὶ ἐν τούτῳ τὸ εἶναι ἐχούσης ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ ἀπογίνεσθαι· ὅθεν ἐρωτώμενοι κατένευον μόνον ἢ ἀνένευον, οἰόμενοι φθάνειν ἀμειφθῆναι τὰ πράγματα πρὶν ἀποκρίνασθαι. ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Ἡρακλείτου<sup>329</sup> ἐπιτείνων τὸ ἄτοπον ἔλεγεν ὅτι οὐδὲ ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβῆναι δυνατόν· πρὶν γὰρ ὅλον τὸ σῶμα καταδύναι, πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραρρεῦσαν. οὕτω δὲ ἔχει καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα. διὸ καὶ Ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο, παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων [2.20] ἀποκρίσεις. ὁ δὲ Πλάτων πολλοῖς λόγοις τὴν δόξαν ταύτην ἐλέγξας μετὰ πολλὰ καὶ τοῦτον αὐτοῖς ἐπιφέρει τὸν ἔλεγον, ὅτι ᾧ ἄνθρωποι οἱ λέγοντες ἀκαταληψίαν εἶναι, κατελάβετε ὅτι ἔστιν ἀκαταληψία ἢ οὐ; εἰ μὲν γὰρ κατελάβετε, ἔστι κατάληψις· εἰ δ' οὐ κατελάβετε, οὐκ ἔστιν ὑμῖν πιστεῦσαι ὡς μὴ καταλαβοῦσιν ὅτι ἔστιν ἀκαταληψία'. οἱ δὲ Κυνικοὶ οὕτως ἐκαλοῦντο διὰ τὸ παρησιαστικὸν καὶ ἐλεγκτικόν· καὶ γὰρ τὸν κύνα φασὶν ἔχειν τι φιλόσοφον καὶ διακριτικόν· ὑλακεῖ μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοτριῶσι προσσαίνει δὲ τοῖς οἰκείοις· οὕτω καὶ οὔτοι προσίεντο μὲν καὶ ἠσπάζοντο τὰς ἀρετὰς καὶ τοὺς κατ' ἀρετὴν ζῶντας, ἐπήρχοντο δὲ καὶ ὑλάκτουσιν τοῖς πάθει καὶ τοῖς κατὰ τὰ πάθη ζῶσι, κὰν βασιλεῖς εἶεν. οἱ δὲ Ἡδονικοὶ οὕτως ἐκαλοῦντο, [3.1] διότι τέλος ἐτίθεντο τὴν ἡδονήν, ἡδονὴν δὲ οὐ τὴν σωματικὴν ἀλλὰ τὸ γαληνὸν καὶ ἀτάραχον τῆς ψυχῆς κατάστημα τὸ ἐπόμενον τῇ κατ' ἀρετὴν ζωῇ. καθὼς δ' ἔλεγον οὔτοι, τὸ σύμπτωμα τῆς ἀρετῆς ἦτοι τὴν σκιὰν τέλος τιθέμενοι. οἱ δὲ Περιπατητικοὶ διὰ τοιαύτην αἰτίαν οὕτως ἐλέγοντο· Πλάτων γὰρ γυμνασίας ἕνεκα περιπατῶν ἐποιεῖτο τὰς πρὸς τοὺς ἐταίρους συνουσίας, ὃν ὁ Ἀριστοτέλης διαδεξάμενος ἔσχε τὴν ἐκ τῆς ἐνεργείας ἦτοι τοῦ συμβεβηκότος ἐπωνυμίαν. Φέρε τοίνυν καὶ τὴν διαίρεσιν τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων ποιησώμεθα. τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων τὰ μὲν ἔστι μερικά, ὡς αἱ [3.10] ἐπιστολαί, τὰ δὲ καθόλου, οἷον ἡ Φυσικὴ, ἢ Περὶ ψυχῆς καὶ τὰ λοιπά, τὰ δὲ μεταξύ, ὡς αἱ Πολιτεῖαι καὶ αἱ Περὶ ζῴων ἱστορίαι. τῶν καθόλου πάλιν τὰ μὲν ὑπομνηματικά τὰ δὲ συνταγματικά, καὶ τῶν ὑπομνηματικῶν τὰ μὲν μονοειδῆ τὰ δὲ ποικίλα· καὶ μονοειδῆ μὲν ὅσα περὶ ἐνὸς αὐτῷ θεωρήματος ἐγράφη, ποικίλα δὲ ὅσα περὶ πλειόνων ἐσημειώσατο. τῶν δὲ συνταγματικῶν τὰ μὲν αὐτοπρόσωπα, ἃ καὶ ἀκροαματικά καλεῖται, τὰ δὲ διαλογικά καὶ

<sup>327</sup> Busse inscripsit ex C : ἰωάννου τοῦ φιλοπόνου ἐξήγησις εἰς τὰς τοῦ ἀριστοτέλους δέκα κατηγορίας πάνυ ἀναγκαία F<sup>2</sup> (om. F<sup>1</sup>).

<sup>328</sup> Post λόγον defectum est. Cfr. Olymp. In Cat. 2,23-3,7.

<sup>329</sup> Ἡρακλείτου] Ἡράκλειτος Busse, «eicias Ἡράκλειτος» proposuit Busse in apparatu.

ἐξωτερικά. τῶν δὲ ἀκροαματικῶν τὰ μὲν θεωρητικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δὲ ὀργανικά, καὶ τῶν θεωρητικῶν τὰ μὲν φυσιολογικά τὰ δὲ μαθηματικά τὰ δὲ θεολογικά, τῶν δὲ πρακτικῶν τὰ μὲν ἠθικά τὰ δὲ οἰκονομικά τὰ δὲ πολιτικά, καὶ τῶν ὀργανικῶν τὰ μὲν εἰς τὰ πρὸ τῆς μεθόδου [3.20] τὰ δὲ περὶ αὐτῆς τῆς μεθόδου τὰ δὲ περὶ τῶν ἄλλως εἰς τὴν μέθοδον συντελούντων.

Μερικὰ μὲν οὖν ἐστὶν ὅσα πρὸς τινὰ ἰδίως γέγραπται, ὡς αἱ ἐπιστολαὶ ἢ ὅσα ἐρωτηθεῖς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοσ περὶ τε βασιλείας καὶ ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι γεγράφηκε. καθόλου δὲ ὡς αἱ Φυσικαὶ πραγματεῖαι ἢ ὡς τὰ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς· περὶ καθολικῶν γὰρ διαλαμβάνει ἐν τοῖς τοιούτοις πραγμάτων. μεταξὺ δὲ ὡς αἱ Περὶ γενέσεως ζῴων· ἢ μὲν γὰρ περὶ ζῴων ἔχει τὸ καθόλου, ἢ δὲ περὶ πάσης ἀπλῶς γενέσεως τὸ μερικὸν ἔχει. ὑπομνηματικά δὲ ἐκεῖνα καλοῦσιν ὅσα πρὸς οἰκείαν ἀπεσημειοῦτο ὑπόμνησιν· εἰώθεσαν γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰ τῶν ἀρχαιοτέρων [4.1] ἀναγινώσκοντες συγγράμματα ἀποσημειοῦσθαι αὐτῶν τὰς περὶ ἐκάστου πράγματος δόξας καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τὰ τούτων κατασκευαστικά· οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὰ αὐτοῖς πολλάκις δοκοῦντα ἀπεσημειοῦντο μνήμης ἕνεκεν, ἵνα εἴ ποτε μέλλοιεν συγγράφειν περὶ τίνος, ἔχοιεν ἐξ ἐτοίμου τὰς τῶν παλαιότερων περὶ τοῦ προκειμένου δόξας ὡς ὕλην τῶν οἰκείων συνταγμάτων. τῶν δὲ ὑπομνηματικῶν τὰ μὲν μονοειδῆ ἔλεγον, ἐν οἷς περὶ ἐνὸς μόνου πράγματος ἀπεσημειοῦντο, οἷον περὶ ψυχῆς ἢ οὐρανοῦ ἢ τίνος ἄλλου, τὰ δὲ ποικίλα, ἐν οἷς περὶ πλείονων ἀπεσημειοῦντο πραγμάτων. συνταγματικά δὲ λέγουσιν ὅσα καὶ φράσιν ἔχει πρόπουσαν συντάγματι καὶ τὴν [4.10] τῶν κεφαλαίων εὐτακτον διαίρεσιν. τῶν δὲ συνταγματικῶν τὰ μὲν διαλογικά τὰ δὲ αὐτοπρόσωπα. αὐτοπρόσωπα μὲν ἐν οἷς ἐξ οἰκείου προσώπου τὴν διδασκαλίαν ἐποιεῖτο, ἄπερ καὶ ἀκροαματικά καλοῦσι διὰ τὸ πρὸς γνησίους ἀκροατὰς ποιεῖσθαι τὸν λόγον, διαλογικά δὲ ὅσα μὴ ἐξ οἰκείου προσώπου συνέγραψεν, ἀλλ' ὡσπερ ὁ Πλάτων ὑποκρινόμενος ἐτέρων πρόσωπα, ἄπερ καὶ ἐξωτερικά ἐκάλουν διὰ τὸ πρὸς τὴν τῶν πολλῶν γεγράφηται ὠφέλειαν, ἢ καὶ διαφέρει γε πλεῖστον τὰ διαλογικά τῶν αὐτοπροσώπων· ἐν μὲν γὰρ τοῖς αὐτοπροσώποις ἄτε πρὸς γνησίους ἀκροατὰς τὸν λόγον ποιούμενος τὰ δοκοῦντά τε αὐτῷ λέγει καὶ δι' ἐπιχειρημάτων ἀκριβεστάτων καὶ οἷς οὐχ οἰοί τε εἰσιν οἱ πολλοὶ παρακολουθήσαι, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς ἄτε [4.20] πρὸς κοινὴν καὶ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν γεγραμμένοις κάκει μὲν τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει, ἀλλ' οὐ δι' ἀποδεικτικῶν ἐπιχειρημάτων, ἀλλὰ δι' ἀπλουστέρων καὶ οἷς οἰοί τε εἰσιν οἱ πολλοὶ παρακολουθεῖν.

Διαιροῦνται δὲ τὰ αὐτοπρόσωπα εἰς τε τὰ θεωρητικὰ καὶ τὰ πρακτικὰ καὶ τὰ ὀργανικά, ὅτι καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς δύο ταῦτα διήρηται, εἰς τε τὸ θεωρητικὸν καὶ τὸ πρακτικόν, καὶ θεωρητικὰ μὲν εἰσιν ἐν οἷς ἐπισκέπτεται περὶ τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ ψεύδους, πρακτικὰ δὲ ἐν οἷς ἐπισκοπεῖ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ· ἐπεὶ δὲ πολλή τις ἐστὶν ἀμφισβήτησις τοῖς ἀνθρώποις περὶ τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ καὶ τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ ψεύδους, καὶ ἄλλοι ἄλλο οἶονται ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς [4.30] εἶναι, ἐδέησεν αὐτῷ ὀργάνου διακριτικοῦ τούτων, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις. ἢ δὲ ἀπόδειξις οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ συλλογισμὸς ἀποδεικτικός· ὡς γὰρ ὁ τέκτων τῇ στάθμῃ κέχρηται ὀργάνῳ πρὸς διάκρισιν τῶν τε καμπύλων καὶ τῶν ὀρθῶν ξύλων, ὁμοίως καὶ ὁ οἰκοδόμος τῇ καθέτῳ διακρινοῦσιν τοὺς τε ὀρθοὺς καὶ τοὺς μὴ τοιούτους τῶν τοίχων, οὕτω καὶ οἱ φιλόσοφοι τὴν ἀπόδειξιν ἔχουσι κανόνα ἀπταιστον τῆς τῶν ὄντων διακρίσεως. διαιροῦσι δὲ τὰ θεωρητικὰ εἰς τε τὰ φυσιολογικά καὶ μαθηματικά καὶ θεολογικά. [5.1] καὶ θεολογικά μὲν ἐστὶ τὰ μετὰ τὴν Φυσικὴν πραγματείαν αὐτῷ τεταγμένα, ἄπερ οὕτω Μετὰ τὰ φυσικά προσηγόρευσε (τὰ γὰρ ὑπὲρ τὴν φύσιν πάντα διδάσκειν θεολογίας ἴδιον), φυσικά<sup>330</sup> δὲ ὡς αὐταὶ αἱ Φυσικαὶ καλούμεναι, τὰ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ τὰ παραπλήσια, μαθηματικά δὲ τὰ μέσατούτων ὄντα καὶ κατὰ τι μὲν χωριστὰ τῆς ὕλης κατὰ τι δὲ ἀχώριστα· ἔγραψε γὰρ καὶ γραμμὰς τινὰς. τὰ δὲ πρακτικὰ εἰς τε τὰ ἠθικά (ἔχει γὰρ Ἠθικὴν πραγματείαν) καὶ εἰς τὰ οἰκονομικά καὶ πολιτικά. τῶν δὲ ὀργανικῶν τὰ μὲν εἰσι περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς μεθόδου, ὡς αἱ Κατηγορίαι καὶ τὸ Περὶ ἐρμηνείας καὶ οἱ δύο λόγοι τῶν Πρώτων ἀναλυτικῶν, [5.10] τὰ δὲ περὶ αὐτῆς τῆς μεθόδου, ὡς τὰ Ὑστερα ἀναλυτικά, ἐν οἷς περὶ ἀποδείξεως διδάσκει. οἱ δὲ Τόποι καὶ οἱ Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ αἱ Ῥητορικὰ τέχνη, καὶ ὡς τινὲς «φασι» τὰ Περὶ ποιητικῆς, αὐτόθεν μὲν εἰς τὴν μέθοδον οὐ συμβάλλονται, ἄλλως δὲ καὶ αὐτὰ συνεργοῦσι πρὸς τὴν ἀπόδειξιν τὰς μεθόδους ἡμᾶς, καθ' ἃς οἱ παραλογισμοὶ γίνονται, διδάσκοντα.

Τρίτον ἦν ἐφεξῆς κεφάλαιον τὸ πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων. Βόηθος μὲν οὖν φησὶν ὁ Σιδώνιος δεῖν ἀπὸ τῆς φυσικῆς ἄρχεσθαι πραγματείας ἄτε ἡμῖν συνηθεστέρας καὶ γνωρίμου, δεῖν δὲ αἰεὶ ἀπὸ τῶν σαφεστέρων ἄρχεσθαι καὶ γνωρίμων. ὁ δὲ τούτου διδάσκαλος Ἀνδρόνικος ὁ Ῥόδιος ἀκριβέστερον ἐξετάζων ἔλεγε χρῆναι πρότερον [5.20]

<sup>330</sup> φυσικά] an φυσιολογικά proposuit Busse in apparatu.

ἀπὸ τῆς λογικῆς ἄρχεσθαι, ἥτις περὶ τὴν ἀπόδειξιν καταγίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἐν πάσαις αὐτοῦ ταῖς πραγματείαις ὁ φιλόσοφος κέχρηται τῇ ἀποδεικτικῇ μεθόδῳ, δεόν ἡμᾶς πρότερον ταύτην κατορθῶσαι, ἵνα εὐχερέστερον παρακολουθήσωμεν τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ συγγράμμασι. φασὶ δέ τινες ἀπὸ τῆς ἠθικῆς δεῖν ἄρχεσθαι· πρότερον γὰρ δεῖ τὰ ἠθικὰ κατακοσμεῖν καὶ οὕτως ἐπὶ τὰς ἄλλας ἵεναι πραγματείας, ἵνα μὴ τεθλωμένον ὑπὸ τῶν παθῶν τὸ λογιστικὸν ἔχοντες τὰς περὶ τῶν πραγμάτων κρίσεις μὴ ἀκριβεῖς φέρωμεν. εἰ δέ τινες λέγοιεν μᾶλλον ἀπὸ τῆς λογικῆς, ἵνα μετὰ ἀποδείξεως εἰδείημεν τὰ ἄγοντα ἡμᾶς ἐπὶ τὰς ἀρχὰς καὶ ποία ἐστὶν ἡ ὄντως ἀρετή, φαμέν ὅτι πρῶτον μὲν ὀρθοδοξαστικῶς εἰδέναι τοῦτο ὀφείλομεν, [5.30] εἴθ' ὕστερον καὶ ἀποδεικτικῶς· ὥστε κἂν ταῖς ἀποδείξεσι μὴ παρακολουθῶμεν, δεῖ πρότερον αὐτὰ τῆς ἠθικῆς τὰ ἀποτελέσματα μαθόντας ὀρθοδοξαστικῶς κατ' αὐτὰ ζῆν, εἴθ' ὕστερον ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιβάλλειν μεθόδοις.

Τί δὲ τὸ τέλος ἐστὶ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας; φαμέν ὅτι τὸ γνῶναι τὴν ἀπάντων ἀρχὴν τὴν τῶν πάντων δημιουργὸν αἰτίαν τὴν αἰεὶ [6.1] καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν· ἀποδείκνυσι γὰρ μίαν πάντων ἀρχὴν καὶ ἀσώματον, ἐξ ἐκείνης δὲ τὰ πάντα παράγεσθαι.

Τίνα δὲ τὰ ἄγοντα ἡμᾶς εἰς τοῦτο τὸ τέλος; φαμέν ὅτι ἡ διδασκαλία τῶν ἐν χρόνῳ καὶ ἐν μεταβολῇ ὑπαρχόντων. τοιαῦτα δὲ ἐστὶ τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ· ἀπὸ γὰρ τούτων διὰ μέσων τῶν μαθηματικῶν ἀναγομὲν ἑαυτοὺς ἐπὶ τὰ αἰεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα (τοιαῦτα δὲ ἐστὶ τὰ οὐράνια) καὶ οὕτως μετὰ τὰς ἀσωμάτους οὐσίας ἐπὶ τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν· πάσης γὰρ κινήσεως ἢ κατ' οὐσίαν οὐσης ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον τὰ μὲν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ κατὰ πᾶσαν κίνησιν κινουῦνται, τὰ δὲ [6.10] οὐράνια κατὰ μόνην τὴν κατὰ τόπον· διὸ χρὴ εὐτάκτως ὀδεύειν ἀπὸ τῶν πολυτρόπως κινουμένων ἐπὶ τὰ κατὰ μίαν καὶ μόνην κίνησιν κινούμενα, καὶ οὕτως ἐπὶ τὴν ἀκίνητον καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν ἀρχὴν, καὶ μὴ κατὰ τὸν χρησιμὸν ὑπερβάθμιον πόδα πέμπειν· εἰ γὰρ ἀθρόως βουλευθῆμεν ἐκ τῶν σωματικῶν τῇ πρώτῃ τῶν πάντων ἀρχῇ προσβαλεῖν, νοήσαιμεν ἂν κάκεινην σῶμα εἶναι καὶ ἐσηματίσθαι. διὸ φησιν ὁ Πλωτῖνος 'παραδοτέον τοῖς νέοις τὰ μαθήματα πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως'.

Τὸ δὲ εἶδος τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πανταχοῦ ἀκριβὲς κατὰ τὴν φράσιν (ἐκφεύγει γὰρ αἰεὶ ὁ φιλόσοφος τὰς ῥητορικὰς κοιμῆσας καὶ μόνου γίνεται τοῦ τὴν τῶν πραγμάτων παραστήσαι φύσιν), πολλαχοῦ δὲ [6.20] συνεσφιγμένον καὶ ἀσαφῶς πεφρασμένον, οὐ διὰ τὴν φύσιν τοῦ γράψαντος, ἀλλ' ἐκουσίως τοῦτο πεποίηκεν· ἀμέλει τοὺς τε Τόπους σαφῶς διηγήσατο καὶ τὰ Μετέωρα καὶ ἕτερα. ἐπετίηδευσε τοίνυν τὴν ἀσάφειαν διὰ τοὺς ἀναγινώσκοντας, ἵνα εὐφρεστέρους ἀποτελέσει εἰς τὸ συντεταγμένως τῶν λεγομένων ἀκούειν καὶ ἵνα τοὺς ῥαθύμους ἀκροατὰς ἀποστρέψῃ ἐκ προοιμίων· οἱ γὰρ γνήσιοι ἀκροαταὶ ὅσα ἀσαφῆ ἐστὶ τὰ λεγόμενα, τοσοῦτῳ σπουδάζουσι μᾶλλον καταγωνίσασθαι καὶ τοῦ βάθους ἐφικέσθαι. ὥσπερ οὖν παραπετάσματα τῇ ἀσαφείᾳ ἐχρήσατο διὰ τοὺς βεβήλους ἀμφιεννύς τῶν πραγμάτων τὸ σεμνὸν τῇ ἀσαφείᾳ.

Ὁ δὲ ἀκροατὴς ὀφείλει ὑπάρχειν δίκαιος, εὐφυῆς τὴν διάνοιαν, [6.30] σπουδαῖος περὶ τοὺς λόγους, τὸ ἠθος μέτριος, ἐν πᾶσι κεκοσμημένος. ὁ δὲ τοῦτον ἐξηγουόμενος ὀφείλει μῆτε κατ' εὐνοίαν ἐπιχειρεῖ τὰ κακῶς λεγόμενα συνιστᾶν καὶ ὡς ἀπὸ τρίποδος ταῦτα δέχεσθαι μῆτε τὰ καλὰ κακοτρόπως δέχεσθαι κατὰ ἀπέχθειαν, ἀλλὰ κριτικῆς ἀπαθῆς τῶν λεγομένων ὑπάρχειν, καὶ πρῶτα μὲν τὴν διάνοιαν τοῦ ἀρχαίου σαφηνίζειν καὶ ἐρμηνεύειν τὰ αὐτῷ δοκοῦντα, ἔπειτα τὴν παρ' ἑαυτοῦ ἐπιφέρειν κρίσιν.

[7.1] Πασῶν δὲ τῶν Ἀριστοτέλους πραγματειῶν τὰ προλέγεσθαι ὀφείλοντα ἕξ ἐστίν, ὁ σκοπὸς τὸ χρησιμὸν ἢ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς ἢ τάξις τῆς ἀναγνώσεως ἢ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις καὶ εἰ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον. καὶ ὁ μὲν σκοπὸς ἐξαπομάττει τῆς πραγματείας τὴν φύσιν καὶ ὥσπερ ἕξιν τῷ ἀναγινώσκοντι παρέχει πῶς νοεῖν ἕκαστον δεῖ· παρασκευάζει γὰρ ἕκαστον τῶν λεγομένων πρὸς τὸν σκοπὸν ἀπευθύνειν τοῦ συγγράμματος· ὁ γὰρ τὸν σκοπὸν ἀγνοῶν ἔοικε τυφλῷ, οὐκ εἰδότεν ὅποι φέρεται, καὶ μάτην πάντα νομίζει τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν τείνοντα ὑπὸ τοῦ ἀρχαίου λέγεσθαι. τὸ δὲ χρησιμὸν σπουδὴν καὶ προθυμίαν τῷ ἀκροατῇ ἐντίθησι· δεῖ γὰρ [7.10] τὸν μέλλοντά τινος ἄρχεσθαι μαθάνειν πρότερον τὸ ἀπ' ἐκείνου χρησιμὸν, εἰς τί αὐτῷ λυσιτελεῖ. τὴν δὲ αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς, ἐπειδὴ ἐπὶ τινῶν συγγραμμάτων ἐστὶν ὅτε ἀδήλου τῆς ἐπιγραφῆς οὐσης χρὴ ζητεῖν δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐπιγράφεται, ὡς ἐν ταῖς Κατηγορίαις καὶ ἐν τῷ Περὶ ἐρμηνείας καὶ ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τῷ Περὶ οὐρανοῦ ἢ ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς οὐ δεῖ τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς ζητεῖν· αὐτόθεν γὰρ τὸ σαφὲς ἔχει. ζητοῦμεν δὲ καὶ εἰ γνήσιον τοῦ συγγραφέως τὸ βιβλίον· τρεῖς γὰρ ἀφορμαὶ γεγόνασι τοῦ νοθεύεσθαι τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλους, μία μὲν ὁμωνυμία «τῶν συγγραφέων» (γεγόνασι γὰρ καὶ ἕτεροι Ἀριστοτέλεις, ὧν τὰ συγγράμματα διὰ τὴν ὁμωνυμίαν τινὲς ἐνόμισαν τοῦ Ἀριστοτέλους), δευτέρα [7.20] δὲ ἡ τῶν συγγραμμάτων ὁμωνυμία (οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ Εὐδήμος καὶ Φανίας καὶ Θεόφραστος κατὰ ζῆλον τοῦ διδασκάλου γεγράφασι Κατηγορίας καὶ

Περὶ ἐρμηνείας καὶ Ἀναλυτικά), ἡ δὲ τρίτη τοιαύτη ἐστὶ· Πτολεμαῖον τὸν Φιλάδελφον πάνυ ἐσπουδακέναι φασὶ περὶ τὰ Ἀριστοτέλους συγγράμματα, ὡς καὶ περὶ τὰ λοιπά, καὶ χρήματα διδόναι τοῖς προσφέρουσιν αὐτῷ βίβλους τοῦ φιλοσόφου. ὅθεν τινὲς χρηματίσασθαι βουλόμενοι ἐπιγράφοντες συγγράμματα τῷ τοῦ φιλοσόφου ὀνόματι προσῆγον· ἀμέλει φασὶν ἐν τῇ μεγάλῃ βιβλιοθήκῃ εὐρεῖσθαι Ἀναλυτικῶν μὲν τεσσαράκοντα βίβλους, Κατηγοριῶν δὲ δύο. ἐκρίθη δὲ ὑπὸ τῶν ἐξηγητῶν Κατηγοριῶν μὲν τοῦτο εἶναι γνήσιον τοῦ Ἀριστοτέλους Ἀναλυτικῶν δὲ τέσσαρα· ἐκρίθη δὲ ἕκ τε [7.30] τῶν νοημάτων καὶ τῆς φράσεως καὶ τῷ ἀεὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πραγματείαις μεμνηῖσθαι τούτου τοῦ βιβλίου τὸν φιλόσοφον. τάξιν δὲ ζητοῦμεν ἀναγνώσεως, ἵνα μὴ τοῖς μείζοσι πρῶτον ἐγχειρῶμεν καὶ ὧν εἰς τὴν γνῶσιν ἕτερα ὀφείλει προλαμβάνεσθαι, ἀγνοοῦντες τὰ ἡμῖν πρῶτον γινώσκεσθαι ὀφείλοντα. [8.1] τὴν δὲ εἰς τὰ μόρια διαίρεσιν, διότι δεῖ τὸν ἀκριβῶς βουλόμενον τὴν τοῦ ὅλου φύσιν μαθεῖν τὰ τούτου μέρη ἀκριβῶς ἐπεσκεῖσθαι, οἷον ὁ τὸν ἄνθρωπον ἀκριβῶς εἰδέναι βουλόμενος ὀφείλει τούτου κεφαλὴν τε καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως εἰδέναι μέρη. οὕτως οὖν καὶ ἐκάστου συγγράμματος δεῖ τὰ μέρη πρότερον εἰδέναι, εἰς πόσα καὶ ποῖα διαιρεῖται.

Εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι οὐ πανταχῇ ταῦτα πάντα χρὴ ζητεῖν, ἀλλ' ἐν οἷς τὸ σαφὲς ἀποκέκρυπται· πολλάκις γὰρ τῷ σκοπῷ συναναφαίνεται καὶ τὸ χρήσιμον, οἷον ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ ἢ ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς δῆλος καὶ ὁ σκοπὸς [8.10] καὶ τὸ χρήσιμον καὶ ἡ ἐπιγραφή. ἐν μέντοι γε τοῖς Τόποις οὐδὲ ἐν τούτων δῆλον. ἀλλ' οὐδὲ τοῦ σκοποῦ γνωσθέντος εὐθὺς καὶ τὸ χρήσιμον συναναφαίνεται· σκοπὸς μὲν γὰρ αὐτῷ ἐν τοῖς Τόποις τὴν διαλεκτικὴν μέθοδον ἡμῖν παραδοῦναι· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ, ὡς αὐτὸς ὀρίζειται, 'μέθοδος περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος συλλογιστικὴ ἐξ ἐνδόξων'. εἰ δὲ περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος, προτίθενται δὲ ἡμῖν οὐ μόνον τὰ ἀληθῆ ἀλλὰ καὶ τὰ ψευδῆ, ποῖον ἐνταῦθα τὸ χρήσιμον; τὸ γνῶναι μέθοδον δι' ἧς καὶ τὰ ψευδῆ συλλογισόμεθα; αὐτὸς οὖν προῖόν τὸ χρήσιμον ἡμῖν ἐκκαλύπτει, λέγων τὴν πραγματείαν χρήσιμον εἶναι πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν πρὸς τὰς ἐντεῦξεις πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν μεθόδους. [8.20] ἐν μέντοι γε ταῖς Κατηγορίαις καὶ ἐν τῇ Περὶ ἐρμηνείας ἅμα τῷ σκοπῷ τὸ χρήσιμον συναναφαίνεται, ὡς ἐξῆς δεῖξομεν. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας πάσης εἰρήσθω.

Εἶπωμεν δὲ καὶ περὶ τοῦ προκειμένου τῶν Κατηγοριῶν βιβλίου τίς τε ὁ σκοπὸς καὶ τὸ χρήσιμον καὶ ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς καὶ ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως καὶ εἰ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ παρὸν βιβλίον καὶ ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις· ταῦτα γὰρ, ὡς εἴρηται, δεῖ προλέγειν ἐκάστης Ἀριστοτελικῆς πραγματείας. τινὲς οὖν περὶ τοῦ σκοποῦ τῶν Κατηγοριῶν διηνέχθησαν, καὶ οἱ μὲν εἰρήκασιν περὶ φωνῶν μόνων εἶναι τὸν σκοπὸν οἱ δὲ περὶ πραγμάτων μόνων οἱ δὲ περὶ νοημάτων μόνων. καὶ οἱ μὲν λέγοντες [8.30] περὶ φωνῶν μόνων εἶναι τὸν σκοπὸν, οἷος ἐγένετο ὁ Ἀλέξανδρος, ἐκ τῶν Ἀριστοτελικῶν ῥησειδίων ἐπλανήθησαν τῶν λεγόντων "τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς", εἰ δὲ τὰ λεγόμενα, φασὶ, φωναί, δῆλον ὅτι περὶ φωνῶν ἐστὶν αὐτῷ ὁ σκοπός. οἱ δὲ [9.1] περὶ πραγμάτων μόνων οἰηθέντες εἶναι τὸν σκοπὸν, οἷος ἐγένετο ὁ Εὐστάθιος, φασὶν ὅτι περὶ πραγμάτων ποιεῖται τὴν διαίρεσιν ὁ φιλόσοφος λέγων "τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου λέγεται", εἰ δὲ τὰ ὄντα, φασὶ, πράγματά ἐστι, περὶ πραγμάτων ἄρα αὐτῷ ὁ σκοπός. οἱ δὲ περὶ νοημάτων μόνων νομίσαντες διαλέγεσθαι τὸν φιλόσοφον, οἷος ἐγένετο ὁ Πορφύριος, φασὶν ὅτι περὶ τῶν δέκα γενῶν ἐστὶν αὐτῷ ὁ λόγος· ταῦτα δὲ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς θεωροῦνται καὶ εἰσὶν ὑστερογενῆ, ἅτινά ἐστιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ· περὶ νοημάτων ἄρα ἐν τούτοις τῷ Ἀριστοτέλει ὁ λόγος. ἐπλανήθη δὲ καὶ οὗτος ἐκ τῶν πρὸς τῷ τέλει λέξεων τοῦ Ἀριστοτέλους [9.10] λέγοντος "ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα". γένη δὲ πανταχοῦ ὁ Ἀριστοτέλης τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ἐννοηματικὰ λέγει. οἱ δὲ ἀκριβέστερον λέγοντες, ὧν εἷς ἐστὶν ὁ Ἰάμβλιχος, φασὶν ὡς οὔτε περὶ νοημάτων μόνων ἐστὶν αὐτῷ ὁ λόγος οὔτε περὶ φωνῶν μόνων οὔτε περὶ πραγμάτων μόνων, ἀλλ' ἐστὶν ὁ σκοπὸς τῶν Κατηγοριῶν περὶ φωνῶν σημαινουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων. ὅτι δὲ οὐ καλῶς οἱ πρότερον ὠρίσαντο, μάθοιμεν ἂν οὕτως· λεγέτωσαν γὰρ οἱ περὶ πραγμάτων μόνων αὐτὸν λέγοντες διαλαμβάνειν, ἐπειδὴ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἐν ψιλῇ ἐπινοίᾳ κεῖται, ὡς ἵπποκένταυρος καὶ τραγέλαφος, τὰ δὲ ὑφ' ἐστῶτα, περὶ ποίων αὐτῷ ὁ λόγος; δῆλον ὅτι φήσουσι περὶ τῶν ὑφ' ἐστῶτων. πρότερον οὖν [9.20] ἐννοίαν τούτων λαβὼν οὕτως ἡμᾶς διὰ τῶν φωνῶν διδάσκει περὶ τούτων; πάντως δῆπου συμφήσουσιν· ἀδύνατον γὰρ σημεῖναι τὰ πράγματα ἄλλως ἢ ὑπὸ φωνῶν διὰ μέσων νοημάτων· οὐκοῦν καὶ περὶ πάντων διαλέξεται. λεγέτωσαν δὲ καὶ οἱ περὶ φωνῶν μόνων ἢ νοημάτων μόνων λέγοντες αὐτὸν διαλαμβάνειν, ἐπειδὴ αἱ φωναὶ καὶ τὰ νοήματα τὰ μὲν εἰσὶ σημαντικά τινων τὰ δὲ μέχρι τῆς φωνῆς καὶ τῆς ἐπινοίας τὸ εἶναι ἔχει, περὶ ποίων αὐτὸν φήσετε διαλαμβάνειν; ἐροῦσι δηλαδὴ περὶ τῶν σημαινουσῶν πράγματα· περὶ γὰρ τῶν ἀσήμων ἢ φωνῶν ἢ νοημάτων οὐδὲ εἷς λόγος τοῖς φιλοσόφοις. οὐκοῦν διαλαμβάνων περὶ φωνῶν σημαινουσῶν πράγματα καὶ αὐτῶν ἄπτεται τῶν πραγμάτων διὰ μέσων τῶν νοημάτων, καὶ

περὶ νοημάτων [9.30] ποιούμενος τὸν λόγον σημαίνοντων πράγματα διαλέξεται περὶ αὐτῶν διὰ φωνῶν τῶν ἐρμηνευουσῶν τὰ νοήματα· εἰ μὲν γὰρ γυμναὶ σωμάτων ἦσαν αἱ ψυχαί, γυμνοῖς ἂν προσέβαλλον τοῖς νοήμασι· νῦν δὲ τοῖς σώμασιν ἐγκαθειρογμένα οὐκ ἄλλως ἢ διὰ τῶν φωνῶν δύνανται σημαίνειν ἀλλήλαις τὰ ἴδια νοήματα. ἐπειδὴ δὲ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἀπλᾶ τὰ δὲ σύνθετα (ἀπλοῦν μὲν γὰρ πρᾶγμα Σωκράτης, σύνθετον δὲ Σωκράτης [10.1] περιπατῶν), ὡσαύτως καὶ τῶν νοημάτων καὶ τῶν φωνῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀπλᾶ τὰ δὲ σύνθετα (ἀπλῆ μὲν γὰρ φωνὴ Σωκράτης ἀπλῶς καὶ νόημα τὸ περὶ Σωκράτους ἀπλοῦν, σύνθετος δὲ φωνὴ ἢ λέγουσα 'Σωκράτης τρέχει' καὶ νόημα σύνθετον περὶ Σωκράτους τρέχοντος), πότερον περὶ τῶν ἀπλῶν ἐνταῦθα διαλαμβάνει πραγμάτων καὶ φωνῶν ἢ περὶ τῶν συνθέτων; λέγομεν ὅτι περὶ τῶν ἀπλῶν. διὸ καὶ ἀκριβῶς τὸν τῶν Κατηγοριῶν σκοπὸν ὀρίζοντες φάμεν ὅτι διαλαμβάνει ἐνταῦθα περὶ ἀπλῶν φωνῶν σημαίνουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσων ἀπλῶν νοημάτων.

Ἴνα δὲ σαφέστερον γένηται τὸ λεγόμενον, προσλάβωμέν τινα συντελοῦντα [10.10] ἡμῖν εἰς σαφῆ παράστασιν τῶν λεγομένων· ἐπειδὴ γὰρ τῆς φιλοσοφίας, ὡς ἔφαμεν, τὸ μὲν ἐστὶ θεωρητικὸν τὸ δὲ πρακτικόν, καὶ τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τέλος ἐστὶ τῆς ἀληθείας ἢ γνῶσις τοῦ δὲ πρακτικοῦ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ τευξίς, ἀμφοτέροις δὲ παρυφίσταται τὰ ἐναντία, τῇ μὲν ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἢ δὲ ἡμετέρα ψυχὴ ἄτε δὴ ἀτελῆς οὖσα αἰρεῖται πολλάκις ἀντὶ μὲν ἀληθείας τὸ ψεῦδος οἰομένη αὐτὸ ἀληθές εἶναι, ἀντὶ δὲ ἀγαθοῦ τὸ κακὸν οἰομένη αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἐδέησε τοῖς φιλοσόφοις ὄργανον τινὸς διακρίνοντος τὴν μὲν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ ψεύδους τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀπὸ τοῦ κακοῦ. τί δὲ ἐστὶ τοῦτο; ἢ ἀπόδειξις· ὁ γὰρ ἂν ἀποδειχθεῖν ἀγαθόν, τοῦτο ἐξ ἀνάγκης ἀγαθόν ἐστὶ, [10.20] καὶ ὁ ἂν ἀποδειχθεῖν κακόν, τοῦτο ἀναγκαίως<sup>331</sup> κακόν ἐστὶν. ὁμοίως καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψευδές· ὃν γὰρ τρόπον ὁ τέκτων τῷ κανόνι καὶ ὁ οἰκοδόμος τῇ καθέτῳ πρὸς διάκρισιν τῶν ὀρθῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων χρῶνται, οὕτω καὶ ὁ φιλόσοφος τῇ ἀποδείξει κέχρηται πρὸς διάκρισιν τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. ἢ δὲ ἀπόδειξις συλλογισμὸς ἐστὶν ἐπιστημονικός. ἐπὶ πλεόν δὲ τοῦ ἐπιστημονικοῦ συλλογισμοῦ ὁ ἀπλῶς συλλογισμὸς· τῷ γὰρ ἀπλῶς συλλογισμῷ προσελθοῦσα ὕλη ἄπταιστός τε καὶ ἀραρυῖα αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τὸν ἀποδεικτικὸν ποιεῖ συλλογισμὸν. ἀλλ' ἐπειδήπερ οὐκ ἠδύνατο διδάξαι περὶ ἀποδείξεως μὴ πρότερον διδάξας τί ἐστὶν ὁ ἀπλῶς συλλογισμὸς, ὥσπερ οὐδὲ γράφειν δύναται ἂν [10.30] τις τὸν ὀρθὸν ἢ τὸν κλιτὸν τύπον μὴ πρότερον ἀπλῶς γράφειν μαθῶν, τὸν δὲ ἀπλῶς συλλογισμὸν πάλιν ἄνευ τῶν προτάσεων ἀδύνατον ἦν παραδοῦναι (ἐκ τούτων γὰρ ὁ συλλογισμὸς σύγκειται, συλλογὴ τις ὦν πλειόνων [11.1] λόγων, ὡς καὶ τὸ ὄνομα δηλοῖ), τὰς δὲ προτάσεις ἄνευ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ῥημάτων (ἐκ τούτων γὰρ σύγκεινται), τὰ δὲ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα ἄνευ τῶν ἀπλῶν φωνῶν (καὶ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα φωνὴ ἐστὶ σημαντική), εἰκότως πρότερον περὶ τῶν ἀπλῶν διαλέγεται φωνῶν· καθόλου γὰρ τῆς μὲν θεωρίας τὸ τέλος ἀρχὴ τῆς πράξεως γίνεται, ἔμπαλιν δὲ τῆς πράξεως τὸ τέλος ἀρχὴ τῆς θεωρίας· οἷον ὁ οἰκοδόμος ἐπιταγεῖς οἶκον ποιῆσαι λέγει καθ' ἑαυτὸν ἔπετάγην οἶκον ποιῆσαι, ὅπερ ἐστὶ σκέπασμα κωλυτικὸν ὄμβρου καὶ καύματος· τοῦτο δὲ οὐκ ἂν γένοιτο μὴ γενομένης ὀροφῆς'. ἐντεῦθεν οὖν ἀρχεται τῆς θεωρίας, προβαίνων [11.10] δὲ φησὶν ἄλλὰ τοῦτο οὐκ ἂν γένοιτο μὴ γενομένων τοίχων, οὗτοι δὲ οὐκ ἂν γένοιτο μὴ ὑποβληθέντων θεμελίων, οἱ δὲ θεμέλιοι οὐκ ἂν βληθεῖεν μὴ ὀρυχθείσης τῆς γῆς'. ἐνταῦθα κατέληξεν ἢ θεωρία. ἐντεῦθεν οὖν ἀρχεται ἢ πράξις· πρότερον γὰρ ὀρῦσθαι τὴν γῆν, εἴθ' οὕτως βάλλει θεμέλιον, εἴτα ἐγείρει τοίχους, καὶ ὕστερον ἐπιτίθει τὴν ὀροφήν, ἥτις ἐστὶ τέλος τῆς πράξεως. οὕτως οὖν ἢ ἀρχὴ τῆς θεωρίας τέλος γίνεται τῆς πράξεως, ἢ δὲ ἀρχὴ τῆς πράξεως τέλος τῆς θεωρίας. οὕτως οὖν καὶ ὁ φιλόσοφος ποιεῖ· βουλόμενος γὰρ ποιῆσαι ἀπόδειξιν φησὶ πρὸς ἑαυτὸν βούλομαι περὶ ἀποδείξεως εἰπεῖν· ἀλλ' ἐπειδὴ ἢ ἀπόδειξις συλλογισμὸς ἐστὶν ἐπιστημονικός, ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτοῦ τὸν μὴ πρότερον [11.20] εἰπόντα τί ἐστὶν ὁ ἀπλῶς συλλογισμὸς, τὸν δὲ ἀπλῶς συλλογισμὸν οὐκ ἂν μάθοιμεν μὴ μαθόντες τί ἐστὶν πρότασις· λόγοι μὲν γὰρ τινές εἰσιν αἱ προτάσεις, τῶν δὲ τοιούτων λόγων συλλογὴ ἐστὶν ὁ συλλογισμὸς· ὥστε ἄνευ τοῦ γνῶναι τὰς προτάσεις ἀδύνατον μαθεῖν τὸν συλλογισμὸν (ἐκ γὰρ τούτων σύγκειται), ἀλλ' οὐδὲ τὴν πρότασιν ἄνευ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ῥημάτων, ἐξ ὧν συνέστηκε πᾶς λόγος, τὰ δὲ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα ἄνευ τῶν ἀπλῶν φωνῶν (ἕκαστον γὰρ τούτων φωνὴ ἐστὶ σημαντική)· δεῖ οὖν πρότερον περὶ τῶν ἀπλῶν φωνῶν εἰπεῖν'. ἐνταῦθα οὖν ἢ θεωρία κατέληξε, καὶ γίνεται τοῦτο τῆς πράξεως ἀρχὴ· πρότερον γὰρ διαλέγεται περὶ τῶν ἀπλῶν φωνῶν ἐν ταῖς Κατηγορίαις, εἴθ' οὕτως περὶ ὀνομάτων καὶ [11.30] ῥημάτων καὶ περὶ προτάσεων ἐν τῷ Περὶ ἐρμηνείας, εἴτα περὶ τοῦ ἀπλῶς συλλογισμοῦ ἐν τοῖς Προτέροις ἀναλυτικοῖς, εἴθ' οὕτως περὶ ἀποδείξεως ἐν τοῖς Ὑστέροις ἀναλυτικοῖς· ἐνταῦθα οὖν τὸ τέλος τῆς πράξεως, ὅπερ ἦν ἀρχὴ τῆς θεωρίας. εἰκότως τοίνυν ἐνταῦθα πρῶτον περὶ τῶν ἀπλῶν φωνῶν διαλαμβάνει· οἱ γὰρ

<sup>331</sup> ἀναγκαίως] add. a.

ἄνθρωποι κοινῇ συνελθόντες ἔθεντο πρὸς ἀλλήλους [12.1] ἐκάστω πράγματι οἰκεῖον ὄνομα, τούτου μόνου φροντίσαντες τοῦ διὰ τῶν φωνῶν σημαίνειν ἀλλήλοις τὰ πράγματα, μὴ μέντοι γε εἰπεῖν τί μὲν ἐστὶν ὄνομα τί δὲ ῥῆμα. περὶ τούτων οὖν διαλέγεται ἐν ταῖς Κατηγορίαις. ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ περὶ ἀσήμων φωνῶν διαλέγεται (οὐδεὶς γὰρ τούτων λόγος τοῖς φιλοσόφοις), δῆλον ὅτι περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν νοήματα· ἀνάγκη γὰρ ὄντος τοῦ πράγματος εἶναι καὶ τούτου τὸ ὄνομα, καὶ πρὸ τούτου τὴν ἔννοιαν, ἣν ἔχομεν τοῦ πράγματος· οἷον τοῦ Σωκράτους ἐστὶν ὄνομα ἢ Σωκράτης φωνή, τὸ δὲ πρᾶγμα αὐτὸς ὁ Σωκράτης, ἢ δὲ ἔννοια, ἣν ἔχομεν ἐν τῇ ψυχῇ, ἢ περὶ τοῦ Σωκράτους γνῶσις. σκοπὸς οὖν τῷ Ἀριστοτέλει εἰπεῖν [12.10] περὶ ἀπλῶν φωνῶν σημαίνουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσων ἀπλῶν νοημάτων. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ σκοποῦ.

Ὅτι δὲ χρήσιμὸν ἐστὶ τὸ βιβλίον εἰς τε τὸ θεωρητικὸν τῆς φιλοσοφίας μέρος καὶ τὸ πρακτικόν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον, εἶπερ καὶ τὴν ἀπόδειξιν, ὡς ἐδείξαμεν, ἄνευ τῶν ἀπλῶν φωνῶν οὐκ ἔστι γινῶναι, καὶ ὅτι περὶ τῶν κοινοτήτων διαλαμβάνει, εἰς ἃς τὰ ὄντα πάντα διαιρεῖται.

Ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς ἐστὶ τοιαύτη· Κατηγορίαι ἐπιγράφεται τὸ βιβλίον, οὐχ ὅτι περὶ τῶν κατηγοριῶν τῶν ἐν δικαστηρίοις διαλαμβάνει (οὐ γὰρ πρόκειται αὐτῷ ῥητορεύειν), ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς Εἰσαγωγαῖς [12.20] ἐμάθομεν, διττῆ τῶν γενῶν ἐστὶ διαφορὰ· τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ γενικώτατα καὶ μόνως γένη, τὰ δὲ ὑπάλληλα, ἃ καὶ γένη καὶ εἶδη λέγεται, εἶδη μὲν τῶν πρὸ αὐτῶν γένη δὲ τῶν μετ' αὐτά· καὶ τὰ μὲν γενικώτατα μόνως κατηγοροῦνται, τὰ δὲ ὑπάλληλα ὑπόκεινται μὲν τοῖς πρὸ αὐτῶν κατηγοροῦνται δὲ τῶν μετ' αὐτά. διαλέγεται δὲ ἐνταῦθα περὶ τῶν δέκα γενικωτάτων γενῶν, ἃ μόνως κατηγοροῦνται, οὐδέποτε δὲ ὑπόκεινται. διὰ τοῦτο οὖν ἐπέγραψε τὸ βιβλίον Κατηγορίαι, ὡς ἂν εἰ ἔλεγε Περὶ τῶν γενῶν τῶν μόνως κατηγορουμένων.

Ἡ δὲ τάξις τῆς ἀναγνώσεως δῆλη ἐκ τοῦ σκοποῦ· ἐπειδὴ γὰρ, ὡς ἔφαμεν, εἰς τοῦτο κατέληξεν ἡ θεωρία, ἐντεῦθεν ἀρκτέον τῆς πράξεως, [12.30] καὶ ὅτι δεῖ τὰ ἀπλούστερα προηγεῖσθαι τῶν συνθέτων· ἀπλούστερα δὲ ἢ περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν διδασκαλία, εἶπερ, ὡς εἴρηται, διαλαμβάνει περὶ ἀπλῶν φωνῶν σημαίνουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσων ἀπλῶν νοημάτων.

Ὅτι δὲ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον, πάντες μαρτυροῦσι. δηλοῖ δὲ καὶ ἡ φράσις καὶ τὸ τὸν φιλόσοφον ἐν ἄλλαις πραγματείαις μεμνησθαι [13.1] τοῦ συγγράμματος τούτου. δύο δέ, ὡς εἴρηται, βιβλίων Κατηγοριῶν εὐρεθέντων, σχεδὸν παραπλησίων κατὰ πάντα καὶ κατ' αὐτὸ τὸ προοίμιον (ἐστὶ γὰρ τοῦ ἑτέρου ἢ ἀρχὴ "τῶν ὄντων τὰ μὲν ὁμώνυμά ἐστι, τὰ δὲ συνώνυμα", ἣτις σχεδὸν ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῷ προκειμένῳ βιβλίῳ), ἐκρίθη τοῦτο γνήσιον εἶναι τὸ βιβλίον ὑπὸ πάντων ἐξηγητῶν.

Ἡ δὲ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις τριχῇ· διαιρεῖται γὰρ εἰς τὰ πρὸ τῶν κατηγοριῶν εἰς τὰς κατηγορίας αὐτὰς καὶ εἰς τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας. καὶ ἐν μὲν τῷ πρώτῳ τμήματι διδάσκει τὰ χρήσιμα πρὸς τὴν διδασκαλίαν τῶν κατηγοριῶν· ὥσπερ γὰρ εἰώθασιν οἱ γεωμέτραι τὰ χρήσιμα [13.10] πρὸς τὴν τῶν θεωρημάτων διδασκαλίαν προδιδάσκειν, τί ἐστὶ σημεῖον, τί ἐστὶ γραμμὴ, τί ἐστὶ κύκλος, ἵνα μὴ ἀναγκάζωνται μεταξὺ τῆς διδασκαλίας ἢ ξένοις ὀνόμασι κεχερῆσθαι ἢ διδάσκοντές τι περὶ αὐτῶν ἐκτρέπεσθαι καὶ διακόπτειν τὴν συνέχειαν τῶν προκειμένων· οὕτως καὶ ὁ φιλόσοφος ἐνταῦθα ἐπειδὴ ἔμελλεν ἐν τῇ τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίᾳ μνημονεῦειν λέξεων τινῶν καὶ φωνῶν ἡμῖν ἀγνώστων, διὰ τοῦτο περὶ αὐτῶν προδιδάσκει, ἵνα μὴ δόξη τὸν λόγον ταράττειν. ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τμήματι περὶ αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν διδάσκει. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ πάλιν περὶ τινῶν διαλαμβάνει φωνῶν, ὧν ἐμνήσθη ἐν τῇ τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίᾳ, οἷον τοῦ ἅμα τοῦ προτέρου τοῦ ἔχειν. καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν οὐχ ἅμα πάντα πρὸ τῶν κατηγοριῶν [13.20] ἐδίδαξε; φαμὲν ὅτι τῶν φωνῶν τούτων αἱ μὲν εἰσι πᾶσιν ἄγνωστοι, οἷον τὸ ὁμώνυμον, τὸ συνώνυμον (οὐδεμίαν γὰρ τούτων ἔννοιαν ἔχει ὁ πολὺς ἄνθρωπος), τὰ δὲ γνώριμα μὲν ἐκ τῆς συνηθείας, ἀλλ' ὅμως τινὸς δεόμενα διαρθρώσεως, οἷον τὸ ἅμα καὶ τὸ πρότερον. τὰ οὖν παντάπασιν ἄγνωστα πρὸ τῆς τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίας ἀναγκαιῶς προέταξεν, ἐπειδὴ ἐκείνων ἀγνοουμένων ἐφιστάνειν οὐκ ἐμέλλομεν τοῖς λεγομένοις περὶ τῶν κατηγοριῶν (χρητῆται γὰρ αὐτοῖς εἰς τὴν τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν), τὰ δὲ λοιπά, λέγω δὴ τὰ ἀδιαρθρώτως ἡμῖν ἐγνωσμένα, μετὰ τὰς κατηγορίας διδάσκει, ἵνα μὴ μακρὸν ποιήσῃ τὸ προοίμιον καὶ τὸ πάρεργον τοῦ ἔργου μακρότερον. ἐφευρέθη δὲ ἢ κατὰ τὰ μόρια διαίρεσις πρὸς σαφήνειαν τοῦ [13.30] συγγράμματος· μαθόντες γὰρ πόσα ἐστὶ τὰ τοῦ βιβλίου κεφάλαια καὶ περὶ τίνων διαλέγεται, ῥᾶστα τοῖς λεγομένοις παρακολουθήσομεν, καὶ οὐ συγκεχυμένως καὶ ἀδιαρθρώτως ταῦτα δεξόμεθα.

[14.1] p. 1a1 Ὁμώνυμα λέγεται.

Αἱ ψυχὰι αἱ ἡμέτεραι γυμναὶ μὲν οὔσαι τῶν σωμάτων ἡδύναντο δια τῶν νοημάτων

σημαίνειν ἀλλήλαις τὰ πράγματα· ἐπειδὴ δὲ σώμασι συνδέδεται δίκην νέφους περικαλύπτουσιν αὐτῶν τὸ νοερόν, ἐδεήθησαν τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν σημαίνουσιν ἀλλήλαις τὰ πράγματα. ἰστέον τοίνυν ὅτι σημαίνομεν ἀλλήλοις τὰ πράγματα ἢ διὰ τῶν ὀνομάτων ἢ διὰ τῶν ὀρισμῶν, οἷον τὸν ἄνθρωπον σημαίνομεν καὶ διὰ τῆς ἄνθρωπος φωνῆς καὶ διὰ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ λέγοντος 'ζῶον λογικὸν θνητόν'. ἀλλ' ὅταν μὲν διὰ τῆς ἄνθρωπος φωνῆς σημαίνομεν τὸν ἄνθρωπον, ἀθρόαν αὐτοῦ τὴν φύσιν [14.10] ἐδηλώσαμεν, ὅταν δὲ διὰ τοῦ ὀρισμοῦ, τὰ κατὰ μέρος προσόντα τῷ ἀνθρώπῳ θεωροῦμεν. τῶν οὖν πραγμάτων τὰ μὲν κοινῶν ἀλλήλοις κατὰ τὸ ὄνομα διαφέρει δὲ κατὰ τὸν ὀρισμὸν καὶ καλεῖται ὁμώνυμα, τὰ δὲ κοινῶν μὲν κατὰ τὸν ὀρισμὸν διαφέρει δὲ κατὰ τὸ ὄνομα καὶ καλεῖται πολώνυμα, τὰ δὲ κατὰ τε τὸ ὄνομα καὶ τὸν ὀρισμὸν κοινῶν καὶ καλεῖται συνώνυμα, τὰ δὲ κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὸν ὀρισμὸν διαφέρει, ἀ καλεῖται ἑτερόνυμα.

Εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι ἄλλο ἐστὶν ἕτερον καὶ ἄλλο ἑτερόνυμον· ἑτερόνυμα μὲν εἰσι τὰ περὶ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον θεωρούμενα πράγματα διαφόρου δὲ μετέχοντα ὀνόματος· οἷον ἐπὶ τῆς κλίμακος καὶ ἡ ἀνάβασις καὶ ἡ κατάβασις, καὶ ἄλλως μὲν ὀρίζεται ἡ ἀνάβασις ἄλλως [14.20] δὲ ἡ κατάβασις, καὶ τὰ ὀνόματα δὲ διάφορα· ἀνάβασις γὰρ καὶ κατάβασις. ταῦτα οὖν ἰδίως ἑτερόνυμα καλοῦσιν. ἕτερα δὲ τὰ κατὰ πάντα ἄλλα, καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ κατὰ τὸ ὄνομα, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος.

Περὶ τῶν ὁμώνυμων δὲ μόνων καὶ συνωνύμων ποιεῖται τὴν διδασκαλίαν, διότι αὐτῶν μόνων ἓν τῆς τῶν κατηγοριῶν διδασκαλία χρῆζει, ζῆλων κὰν τούτῳ τὴν γεωμετρικὴν διδασκαλίαν· εἰώθασι γὰρ κἀκεῖνοι περὶ μόνων προλαμβάνειν τῶν συμβαλλομένων αὐτοῖς ἓν τῷ προκειμένῳ βιβλίῳ ἢ θεωρήματι. ἢ καὶ ἄλλως συντομίας ἀεὶ ἐρῶν διὰ τούτων καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἡμᾶς δυνάμει διδάσκει· τούτων γὰρ γνωσθέντων γνώριμα ἔσται [14.30] καὶ τὰ λοιπὰ ὡς ἀντικείμενα· τῶν γὰρ ἀντικειμένων ἡ αὐτὴ ἐστὶν ἐπιστήμη· ὁ γὰρ εἰδὼς τί ἐστὶν ὁμώνυμον εἴσεται καὶ τὸ τούτῳ ἀντικείμενον, λέγω δὴ τὸ πολώνυμον· εἰ γὰρ ὁμώνυμόν ἐστι τὸ κοινῶν μὲν τῷ ὀνόματι τῷ δὲ πράγματι διαφέρον, ὡς μῦς ὁ τε θαλάσσιος καὶ ὁ γηγενής, [15.1] πολώνυμον ἄρα ἐστὶ τὸ τούτῳ ἀντικείμενον, τὸ τῷ πράγματι μὲν ταῦτόν διαφέρον δὲ τῷ ὀνόματι, ὡς ἄος ξίφος σπάθη. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ εἰδὼς τί ἐστὶ συνώνυμον, ὅτι τὸ καὶ τῷ ὀρισμῷ καὶ τῷ ὀνόματι κοινῶν, ὡς ἄνθρωπος Σωκράτης τε καὶ Πλάτων, οὗτος καὶ τί ἐστὶν ἑτερόνυμον εἴσεται, ὅτι τὸ καὶ τῷ ὀνόματι καὶ τῷ πράγματι διαφέρον, ὡς ἡ ἀνάβασις καὶ ἡ κατάβασις· καὶ γὰρ καὶ ὀνόματι καὶ πράγματι διαφέρουσιν, εἰ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασι τὸ αὐτὸ ἐστὶν· ὡς γὰρ ἄλλο τί ἐστὶ τὸ εἶναι σίτῳ καὶ ἄλλο τὸ εἶναι σπέσματι ἢ καρπῷ, οὕτως ἄλλο τί ἐστὶ τὸ εἶναι κλίμακι καὶ ἄλλο τὸ ἀναβάσει εἶναι ἢ καταβάσει· ποιᾶς γὰρ [15.10] σχέσεως τῆς περὶ τὴν κλίμακα ἐνεργείας ταῦτά ἐστιν ὀνόματα δηλωτικά.

Προέταξε δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τὰ ὁμώνυμα, ἐπειδήπερ ἀπλούστερά εἰσι καθ' ἓν μόνον κοινῶν, τὸ ὄνομα, καὶ ὅτι φύσει πρότερά ἐστι τὰ ὁμώνυμα τῶν συνωνύμων· τὸ γὰρ ὄν τῶν κατηγοριῶν ὁμώνυμος κατηγορεῖται καὶ οὐ συνώνυμος. οὐκ ἂν δὲ γένοιτο ὁμώνυμον, εἰ μὴ πάντα ταῦτα συνέλθωσι· ταυτότης ὀνόματος, ταυτότης τόνου, ταυτότης γένους, ταυτότης πτώσεως, ταυτότης πνεύματος, ταυτότης καταλήξεως· ἐὰν γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο ὄνομα ἦ, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ὁμώνυμον. εἰ δὲ τὸ αὐτὸ μὲν ὄνομα ἦ, τόνος δὲ διάφορος, οὐδὲ τοῦτο ὁμώνυμον, οἷον ἄργος καὶ ἀργός· τὸ μὲν γὰρ παροξύτονόν ἐστι καὶ σημαίνει κῦνα, τὸ δὲ [15.20] ὀξύτονον καὶ σημαίνει τὸν ἀμελή. καὶ εἰ μὲν ἀρσενικὸν εἶη, σημαίνει, ὡς εἶπον, τὸν κῦνα τοῦ Ὀδυσσεὺς ἢ ὄνομα ἡρώος, εἰ δὲ οὐδέτερον, σημαίνει ὄνομα πόλεως. ὁμοίως βίος καὶ βιός· βίος μὲν γὰρ βαρυτόνος ἢ ζωή, βιός δὲ ὀξύτόνος τὸ τόξον. καὶ πάλιν ἐὰν ταῦτα μὲν ἦ, πτώσις δὲ μὴ ἦ ἢ αὐτή, οὐ ποιεῖ ὁμώνυμον, οἷον ὁ ἐλάτης καὶ τῆς ἐλάτης· τὸ μὲν γὰρ εὐθείας ἐστὶ καὶ σημαίνει ἡνίοχον ἢ ἄλλον τινὰ ἐλαύνοντα ἀρσενικοῦ γένους ὄν, τὸ δὲ καὶ θηλυκοῦ γένους καὶ γενικῆς πτώσεως (ἢ ἐλάτη γὰρ τῆς ἐλάτης) καὶ δένδρου ὄνομα. δέον δὲ καὶ πνεῦμα τὸ αὐτὸ ἔχειν· εἰ γὰρ διάφορον εἶη τὸ πνεῦμα, οὐκ ἔσται ὁμώνυμον, οἷον ἐπὶ τοῦ 'οἰος' σημαίνει γὰρ καὶ τὸ μόνος, σημαίνει καὶ τὸ ὀποῖος, καὶ τὸ μὲν δασύνεται τὸ [15.30] ὀποῖος, τὸ δὲ ψιλοῦται τὸ μόνος. χρεῖα δὲ καὶ τῆς αὐτῆς καταλήξεως. σαφές δὲ οἶμαι τοῦτο· τὸ γὰρ ἐλάτης καὶ ἡ<sup>332</sup> ἐλάτη καταλήξει διαφέροντα οὐκ εἰσὶν ὁμώνυμα.

Ζητοῦσι δὲ τινες διὰ τί μὴ εἶπεν ὁμώνυμον, ἀλλὰ ὁμώνυμα. φαμέν ὅτι τὸ ὁμώνυμον οὐκ ἔστιν ἓν (οὐ γὰρ λέγεται αὐτὸ ἑαυτῷ τι εἶναι [16.1] ὁμώνυμον), ἀλλὰ πλείονα (ἄλλο γὰρ ἄλλο ἐστὶν ὁμώνυμον), διὸ πληθυντικῶς εἴρηκεν. ἀποροῦσι δὲ πάλιν τί δή ποτε εἶπε λέγεται, καὶ μὴ λέγονται. φαμέν ὅτι ἐπειδὴ τὰ ὁμώνυμα εἰ καὶ πολλά εἰσιν, ἀλλ' ὅμως καθὼς ὁμώνυμα ἓν ὑπάρχουσιν (ἐν γὰρ τὸ κατὰ πολλῶν κατηγορούμενον ὄνομα), διὰ τοῦτο ἐνικῶς εἶπε λέγεται· πληθυντικὸν γὰρ τὸ λέγονται. ἄλλως τε ἔθος Ἑλλήσιν ἐπὶ τῶν οὐδετέρων ὀνομάτων τῷ ἐνικῷ

<sup>332</sup> ἢ] «an τὸ» proposuit Busse in apparatu.

ἀριθμῷ ἀντὶ πληθυντικοῦ κεχρησθαι ἐπὶ τῶν τρίτων προσώπων, οἷον τρέχει τὰ παιδιά, ἔσφαλται τὰ βιβλία, οὐκ ἐβλάστησε τὰ δένδρα. τὴν δὲ αἰτίαν γραμματικοὶ λεγόντων. οὕτως οὖν κἀνταῦθα τῇ πληθυντικῇ εὐθείᾳ, λέγω [16.10] δὴ τῇ ὁμώνυμα, ἐνικὸν ῥῆμα ἐπηνέχθη τὸ λέγεται.

Ἰστέον δὲ ὅτι τὰ τρία ταῦτά ἐστιν ἀλλήλων διαφέροντα, ὁμώνυμα ὁμωνυμία ὁμώνυμος. ὁμώνυμα μὲν οὖν ἐστὶν αὐτὰ τὰ πράγματα, ὁμωνυμία δὲ ἡ σχέσις αὐτῆ, καθ' ἣν τῷ ὀνόματι κεκοινωνήκασιν, ὁμώνυμος δὲ αὐτῆ ἡ κατηγορία, ἡ κατὰ τῶν πραγμάτων<sup>333</sup>.

Ἰστέον δὲ ὅτι εὐθὺς ἐκ προοιμιῶν τὸν σκοπὸν τοῦ βιβλίου ἀνακηρύττει· φησὶ γὰρ ὁμώνυμα λέγεται· τῷ μὲν γὰρ εἰπεῖν ὁμώνυμα σημαίνει τὰ πράγματα, τῷ δὲ λέγεται τὰς φωνάς· θεωροῦνται δὲ ἐξ ἡμῶν τὰ πράγματα διὰ μέσων τῶν νοημάτων.

#### p. 1a1 Ὁμώνυμα λέγεται.

[16.20] Τὴν τῶν ὁμωνύμων διδασκαλίαν δι' ὁμωνύμων φωνῶν ἐποιήσατο· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὁμώνυμον ὁμώνυμόν ἐστι· πολλαχῶς γὰρ λέγεται· τῶν γὰρ ὁμωνύμων τὰ μὲν κατὰ τύχην ἐστίν, ὡς ὅταν ἐν διαφόροις τόποις τύχῳσι τινες τὸ αὐτὸ ἔχοντες ὄνομα, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ Πάρις καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν καὶ διάνοιαν. καὶ τούτων τὰ μὲν κατὰ μνήμην, ὡς ὅταν τις τὸν ἴδιον υἱὸν ὀνομάτι τινος τῶν<sup>334</sup> προγόνων καλέσῃ, τὰ δὲ κατ' ἐλπίδα, ὡς ὅταν τις τὸν ἴδιον υἱὸν προσδοκῶν ἔσσεσθαι φιλόσοφον καλέσῃ Πλάτωνα (καὶ πολλάκις συντρέχει τῷ κατὰ μνήμην τὸ κατ' ἐλπίδα, ὡς ὅταν τοιοῦτον ἐπιτήδευμα μεταχειρισάμενος ὁ πάππος εὐρεθῆ), τὰ δὲ κατὰ ἀναλογίαν, ὡς ὅταν τῇ τινος ἀναλογία καλέσωμέν τι, [17.1] οἷον πόδα κλίνης καὶ κορυφὴν ὄρους (ὃν γὰρ λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὁ πούς, τοῦτον καὶ πρὸς τὴν κλίνην ὁ τῆς κλίνης πούς), τὰ δὲ ἀφ' ἑνός, ὡς ὅταν ἀπὸ τινος ὠρμημένοι καλέσωμεν τῇ ἐκείνου προσηγορίᾳ πάντα τὰ ἐξ αὐτοῦ, ὡς περὶ ἰατρικὸν σμιλίον καὶ ἰατρικὸν φάρμακον, τὰ δὲ πρὸς ἓν, ὡς ὅταν ἀφορῶντες πρὸς τι ἔσσεσθαι μέλλον τέλος ὀνομάσωμεν αὐτὰ πρὸς ἐκεῖνο, ὡς ὑγιεινὸν γυμνάσιον καὶ ὑγιεινὸν σιτίον. διαφέρει δὲ τῶν<sup>335</sup> ἀφ' ἑνός, ὅτι ἐκεῖνα μὲν ἀπὸ τινος ἀρχῆς λέγεται, ταῦτα δὲ πρὸς τι τέλος ὀρᾷ. τῶν δὲ ἀφ' ἑνός τὰ μὲν ὡς ἀπὸ παραδειγματικοῦ αἰτίου λέγονται, ὡς ὁ ἐν τῇ εἰκόνι ἄνθρωπος ἀπὸ τινος ἀληθινοῦ ἀνθρώπου, τὰ δὲ [17.10] ὡς ἀπὸ ποιητικοῦ, ὡς τὸ ἰατρικὸν σμιλίον. ζητητέον δὲ ἐνταῦθα κατὰ ποῖον σημαινόμενον τῶν ὁμωνύμων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν τῶν ὁμωνύμων διδασκαλίαν ποιεῖται. φησὶν οὖν ὡς κατὰ τὸ πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἑνός· ἀπὸ γὰρ τοῦ ἀληθινοῦ ἀνθρώπου ὁ γεγραμμένος ὀνομάσται. τινὲς δὲ ἐζήτησαν διὰ τί μὴ τῷ κατὰ ἀναλογίαν ἐχρήσατο, ὅπερ καὶ ἄμεινον εἶναι δοκεῖ. καὶ φησὶν ὅτι τὸ ἀνάλογον ἐν τέτρασι τὸ ἐλάχιστον θεωρεῖται (λέγομεν γὰρ, εἰ τύχοι, ὅτι τὰ δύο πρὸς τὰ ὀκτὼ ἀναλογίαν ἔχει ὡς τὰ δέκα πρὸς τὰ τεσσαράκοντα· τετραπλασίονα γὰρ λόγον ἔχει ἐκάτερα), τὰ δὲ ὁμώνυμα καὶ ἐν δυσὶν· εἰκότως ἄρα οὐ περὶ τῶν κατὰ ἀναλογίαν ὁμωνύμων διαλέγεται.

[17.20] Τινὲς δὲ φασὶν ὅτι διὰ τοῦτο τῶν πολυωνύμων οὐκ ἐμνήσθη, ἐπειδὴ τὰ ὁμώνυμα κατὰ μὲν τὸ ὄνομα ταῦτα εὐρίσκονται, κατὰ δὲ τὸν ὀρισμὸν διαφέρουσι, τὰ δὲ πολυώνυμα τοῦναντίον· ὁ οὖν φιλόσοφος ὡς περὶ πραγμάτων διαλεγόμενος κατεφρόνησε τῶν ὀνομάτων· τὸ γὰρ ταῦτα ζητεῖν γραμματικοῖς πρέπει. καὶ ἄλλως, ὅπερ ἤδη εἶπον, περὶ μόνων τῶν χρησιμευόντων αὐτῷ εἰς τὴν τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν προλαμβάνει νῦν.

#### p. 1a1 Λέγεται.

Ἰπακουστέον 'πράγματα', ἵνα οὕτως ἢ ὁμώνυμα λέγεται πράγματα, ὃν ὄνομα μόνον κοινόν'. ἡνίκα δὲ εἶπη ὅτι λέγεται, δηλοῖ ὅτι καὶ παρὰ τοῖς παλαιοῖς τοῦνομα φέρεται καὶ οὐκ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ τοιαύτη θέσις τοῦ [17.30] ὀνόματος· καὶ γὰρ καὶ Πλάτων ἐμνήσθη αὐτῶν καὶ ὁ ποιητὴς λέγων περὶ τῶν Αἰάντων ἴσον θυμὸν ἔχοντες ὁμώνυμοι. ὅταν δὲ αὐτὸς ὀνοματοθετῆ, λέγει 'καλῶ', ὡς ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς [18.1] "ὄρον δὲ καλῶ" καὶ ἐν τῷ Περὶ ἐρμηνείας "καὶ ἔστω τοῦτο ἀντίφασις".

#### p. 1a1 Ὡν ὄνομα μόνον κοινόν.

Ἄρ' οὖν ἐν τοῖς ῥήμασι οὐκ ἔστιν ὁμωνυμία; καὶ μὴν ἔστι· λέγομεν γὰρ 'ἐρωῶ', καὶ σημαίνει τοῦτο καὶ τὸ λέξω καὶ τὸ ἐρωτικῶς διάκειμαι. πῶς οὖν ὁμώνυμα εἶπε τὰ μόνον τὸ ὄνομα κοινὸν ἔχοντα; ἐροῦμεν πρὸς τοῦτο ὅτι τὸ ὄνομα διχῶς λέγεται, τὸ μὲν πρὸς

<sup>333</sup> κατὰ τῶν πραγμάτων] ἐστὶν post πραγμάτων add. Busse.

<sup>334</sup> ὀνομάτι τινος] ὀνόματι Busse: «an τινος post ὀνόματι?» proposuit Busse in apparatu.

<sup>335</sup> τῶν] τοῦ Busse: «an τῶν» proposuit in apparatu.

ἀντιδιαστολήν τοῦ ῥήματος τὸ δὲ κοινῶς λεγόμενον ἐπὶ πάσης λέξεως, καθ' ὃ σημαινόμενον πᾶσα φωνὴ σημαντικὴ ὄνομα λέγεται, ὡς ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας φησὶν "αὐτὰ [18.10] μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι". ἐνταῦθα οὖν ὄνομα λέγει οὐ τὸ ἀντιδιαστελλόμενον πρὸς τὸ ῥήμα, ἀλλὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον πάσης φωνῆς σημαντικῆς· ὥστε τὸ ἐρῶ τὸ σημαῖνον τὸ λέξω καὶ τὸ ἐρωτικῶς διάκειμαι ὁμώνυμόν ἐστι· κοινὸν γὰρ ὄνομα ἔχει τὸ ἐρῶ, ὅρον δὲ διάφορον. ἐστὶν οὖν καὶ ἐν τοῖς ῥήμασιν ὁμωνυμία.

p. 1a1 Μόνον κοινόν.

Διχῶς λέγεται τὸ μόνον· ἢ τὸ μοναδικόν, ὡς ὅταν λέγωμεν μόνον ἥλιον καὶ μόνην σελήνην, ἢ τὸ ἀντιδιαστελλόμενον πρὸς τὸ σύζυγον, ὡς ὅταν λέγωμεν 'ἀπελείφθην ἐν πολέμῳ δόρυ ἔχων μόνον', καίτοι οὐδὲν [18.20] κωλύει καὶ ὑποδήματα ἔχειν καὶ ἱμάτιον, ἀλλὰ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῆς ἀσπίδος ἢ τῶν ἄλλων ὅπλων, καὶ ἐν τῷ ἀρίστῳ ἄρτον εἶχον μόνον', καίτοι οὐδὲν κωλύει καὶ ἱμάτιον ἔχειν, ἀλλὰ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῶν ὄψων. ἐνταῦθα οὖν ὡς πρὸς τὸ σύζυγον τὸ μόνον ἀπέδωκε, λέγω δὴ τὸν ὀρισμὸν.

Τὸ δὲ κοινὸν τετραχῶς λέγεται· ἢ τὸ ἀμερίστως μεθεκτόν, ὡς φάμεν δοῦλον κοινόν (οὗτος γὰρ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἀμέριστος, τῇ δὲ χρήσει μεριστός), ἢ τὸ μεριστῶς μεθεκτόν, ὡς λέγομεν ἄριστον κοινὸν καὶ ἄγρον κοινόν (μετέχομεν γὰρ οὐ πάντες ὄλου, ἀλλὰ ἕκαστος μέρους), ἢ τὸ ἐν προκαταλήψει, ὡς ὁ ἐν τῷ θεάτρῳ τόπος κοινός (τοῦ γὰρ προκαταλαβόντος [18.30] γίνεται), ἢ τὸ ἐξ ἴσου παρὰ τῶν μετεχόντων μεταλαμβανόμενον, ὡς λέγεται [19.1] κοινὴ ἢ τοῦ κήρυκος φωνή (ἐξ ἴσου γὰρ αὐτῆς πάντες ἀκούουσι, καὶ οὐχ ὅδε μὲν τῆσδε ὅδε δὲ τῆσδε τῆς συλλαβῆς) καὶ ἡ ἀνθρωπεία φύσις κοινὴ τῶν μετεχόντων πάντων· ἐξ ἴσου γὰρ αὐτῆς οἱ κατὰ μέρος μετέχομεν ἄνθρωποι πάντες. ἐνταῦθα οὖν τὸ κοινὸν παρέλαβε κατὰ τὸ ἐξ ἴσου μεθεκτόν.

p. 1a1 Ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

Εἰπὼν τὰ τοῖς ὁμώνυμοις ὑπάρχοντα νῦν προστίθησι τίνα αὐτοῖς οὐχ ὑπάρχει, ἵνα μὴ μόνον ἐκ τῆς κοινωρίας ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς διαφορᾶς ἔχωμεν διαγιγνώσκειν αὐτά. ζητητέον δὲ τί δή ποτε μὴ εἶπεν 'ὄν ὄνομα [19.10] μόνον κοινόν, ὃ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος', ἀλλ' ὃ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. φάμεν ὅτι ἐνδέχεται τὰ ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα εἶναι κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο· οἱ γὰρ Αἴαντες ἢ μὲν ἀνθρωποὶ εἰσιν, συνώνυμοί εἰσι (μετέχουσι γὰρ καὶ τοῦ ἀνθρώπου ὀνόματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ· ἐκάτερος γὰρ αὐτῶν ζῶν λογικὸν θνητόν ἐστιν), ἢ δὲ Αἴαντες, ὁμώνυμοι. ἵνα οὖν μὴ τὸν τυχόντα ὀρισμὸν λαμβάνωμεν, ἀλλὰ τὸν κατὰ τὸ ὄνομα, καθ' ὃ κοινονοῦσι, καλῶς εἶπεν ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος· οἱ γὰρ Αἴαντες κοινὸν μὲν ἔχουσιν αὐτὸ τοῦτο τὸ ὄνομα, τὸν δὲ λόγον τὸν κατ' αὐτὸ τοῦτο οὐκέτι τὸν αὐτόν, ἀλλ' ὃ μὲν ἐστὶν ἐκ Σαλαμῖνος υἱὸς Τελαμῶνος ὁ μονομαχῆσας Ἔκτορι, ὃ δὲ Ὀϊλέως ἐκ Λοκρίδος πόδας ταχύς [19.20] τοξότης.

p. 1a1 Ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος.

Τί δή ποτε μὴ εἶπεν 'ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα ὀρισμός', ἀλλὰ λόγος; [19.23] φασὶν ἐπειδήπερ οὐκ ἐπὶ πάντων τῶν πραγμάτων εὐποροῦμεν ὀρισμῶν, ἀλλ' ἐστὶν ὅτε ὑπογραφαῖς κερρήμεθα ἀποδοῦντες δι' ὀρισμῶν ἀποδιδόναι τὰ πράγματα· τῶν γοῦν γενικωτάτων γενῶν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι ἀδύνατον· πᾶς γὰρ ὀρισμὸς ἐκ γένους ἐστὶ καὶ συστατικῶν διαφορῶν, τούτων δὲ ὑπερναβεβηκός γένος οὐκ ἐστὶν εὐρεῖν, ἵνα ἐκ τούτου καὶ τῶν διαφορῶν ἀποδῶμεν αὐτῶν τὸν ὀρισμὸν, διὸ ἀνάγκη καὶ δι' ὑπογραφῆς αὐτὰ ἀποδιδόναι. διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν 'ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα ὀρισμός', ἐπειδὴ [19.30] παρελίμπανε τὰ δι' ὑπογραφῆς σημαινόμενα· δυνατὸν γὰρ ταύτη χρήσασθαι ἐπὶ πάντων, ἐκ τῶν κατὰ συμβεβηκός ὑπαρχόντων τοῖς πράγμασιν αὐτὴν λαμβάνοντας. ἀλλὰ λέγω ὅτι ἐν οἷς ἐστὶ δι' ὀρισμῶν ἀποδοῦναι τὰ πράγματα, περιττὸν τὸ δι' ὑπογραφῆς ἀποδοῦναι. καὶ διὰ τί οὖν μὴ εἶπεν 'ὃ δὲ [20.10] κατὰ τοῦνομα ὀρισμός ἦτοι ὑπογραφῆ'; λέγομεν οὖν ὅτι συντομίας ὦν ἑραστής τὸ κοινῶς τούτων κατηγορούμενον εἶπεν, ὅπερ ἐστὶν ὁ λόγος· λόγος γὰρ λέγεται καὶ ὁ ὀρισμὸς καὶ ἡ ὑπογραφὴ τῆς οὐσίας.

Ἄρ' οὖν οὐκ ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς συμβεβηκόσιν ὁμωνυμία; καὶ μὴν ὀρῶμεν τὸ τοιοῦτον· τὸ γὰρ ὀξὺ κατηγορεῖται καὶ κατὰ χυμοῦ καὶ φωνῆς καὶ νοσήματος καὶ ὄγκου· λέγομεν γὰρ ὀξὺν χυμὸν καὶ ὀξεῖαν φωνὴν καὶ ὀξὺ νόσημα καὶ ὄγκον ὀξύν. ὁμοίως καὶ τὸ βαρὺν κατηγορεῖται καὶ κατὰ φωνῆς καὶ κατὰ ὄγκου καὶ κατὰ ἤθους ψυχῆς, ὡς ὅταν λέγωμεν 'βαρὺς ἄνθρωπος'. πῶς οὖν εἶπε τῆς οὐσίας; φάμεν ὅτι διπλοῦν οἶδε το [20.20] σημαινόμενον τῆς οὐσίας ὁ Ἀριστοτέλης,

καθ' ἐν μὲν τὴν ἀντιδιαστελλομένην πρὸς τὰ συμβεβηκότα καὶ αὐθυπόστατον (ἐκείνων ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἐχόντων, λέγω δὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ), καθ' ἕτερον δέ, καθ' ὃ πᾶσαν ἀπλῶς ὑπαρξιν οὐσίαν καλεῖ, καθ' ὃ νῦν σημαινόμενον ἐχρήσατο τῷ τῆς οὐσίας ὀνόματι περιλαμβάνων καὶ τὰ συμβεβηκότα. τί δὴ ποτε ὅλως προσέθηκε τῆς οὐσίας, καὶ μὴ εἶπεν ὅδε κατὰ τοῦνομα λόγος ἕτερος; λέγομεν οὖν ἵνα μὴ τις ἀποδιδούς τῆς φωνῆς τὸν ὄρισμὸν λέγη τὰ ὁμώνυμα εἶναι συνώνυμα: δυνατὸν γὰρ τῆς Αἴας φωνῆς ἀποδοῦναι τὸν ὄρισμὸν ἥτοι τὴν ὑπογραφὴν λέγοντας ὅτι ἐστὶν Αἴας φωνὴ δισύλλαβος βαρύτονος ψιλὴ εἰς καθαρὸν ας λήγουσα, καὶ κατὰ τοῦτο συνώνυμοι ἔσονται οἱ Αἴαντες, διὰ [20.30] τοῦτο ἀκριβῶς προσέθηκεν ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας, τοῦτ' ἔστι τῆς ὑπὸ τοῦ ὀνόματος σημαινομένης.

Φασὶ δὲ τινες μήποτε καὶ τὰ ὁμώνυμά εἰσι συνώνυμα· κοινωνοῦσι γὰρ ἀλλήλοις καὶ κατὰ τοῦνομα καὶ κατὰ τὸν ὄρισμὸν τὸν τοῦ ὁμωνύμου· τῶν γὰρ Αἰάντων κατηγορεῖται μὲν καὶ αὐτὸ τὸ ὁμώνυμον, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ ὁ τοῦ ὁμωνύμου ὄρισμός· ἐκάτερος γὰρ αὐτῶν λέγεται ἔχειν τῷ ἑτέρῳ ὄνομα μόνον κοινόν, τὸν δὲ κατὰ τοῦνομα λόγον τῆς οὐσίας ἕτερον. οὕτως οὖν ἐδείχθη καὶ τὰ ὁμώνυμα ὄντα συνώνυμα. τί οὖν ἐροῦμεν; πρῶτον μὲν οὐδὲν ἄτοπον, εἰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁμώνυμα καὶ συνώνυμά εἰσι κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο, μᾶλλον δὲ καὶ ἀναγκαῖον· οἱ γὰρ Αἴαντες ἢ μὲν [20.30] ἄνθρωποι, συνώνυμοί εἰσιν, ἢ δ' Αἴαντες, ὁμώνυμοι. οὕτω τοῖνυν κἀνταῦθα ἢ μὲν Αἴαντες, ὁμώνυμοι (μόνης γὰρ τῆς Αἴας φωνῆς κοινωνοῦντες τῷ κατ' αὐτὴν ὀρισμῷ διαφέρουσιν), ἢ δὲ ὁμώνυμοι, συνώνυμοι κοινωνοῦντες οὐ μόνον τῆς τοῦ ὁμωνύμου προσηγορίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ὀρισμοῦ. ἄλλως τε οὔτε δυνατὸν ταῦτα συνώνυμα λέγειν· τῶν γὰρ συνωνύμων [21.1] κοινῶς τε κατηγορεῖται τὸ ὄνομα καὶ ὁ ὄρισμός καὶ ἰδίᾳ ἐκάστου καὶ ἀσχέτως· οἷον τὸ ζῶον κατηγορεῖται καὶ κοινῶς πάντων τῶν ὑπ' αὐτὸ καὶ ἰδίᾳ ἐκάστου (λέγεται γὰρ Σωκράτης εἶναι ζῶον καὶ ἵππος εἶναι ζῶον), ἀλλὰ καὶ ὁ ὄρισμός· οὐσία γὰρ ἔμψυχος αἰσθητική, ὅπερ ἐστὶν ὄρισμός ζῴου, καὶ κοινῶς πάντων τῶν κατὰ μέρος ζῴων κατηγορεῖται καὶ ἰδίᾳ ἐκάστου· καὶ γὰρ ὁ Σωκράτης οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική καὶ ὁ ἵππος ὁμοίως. ἐπὶ δὲ τῶν ὁμωνύμων οὐχ οὕτως· οὐ γὰρ δυνατὸν ἐκάστου ἰδίᾳ καὶ ἀσχέτως οὔτε τὸ ὄνομα οὔτε τὸν ὄρισμὸν κατηγορεῖσθαι· οὐ γὰρ λέγεται ὁ Αἴας καθ' ἑαυτὸν ὁμώνυμος, ἀλλ' οὐδὲ ὄνομα μόνον ἔχει κοινόν [21.10] τὸν δὲ κατὰ τοῦνομα λόγον τῆς οὐσίας ἕτερον, ἀλλὰ ἄλλω λέγεται ὁμώνυμος, καὶ τοῦλάχιστον δύο πραγμάτων κατηγορηθήσεται ἢ τοῦ ὁμωνύμου προσηγορία, ἐπειδὴ καὶ τῶν ἐν σχέσει ἐστίν. οὐ συνώνυμα ἄρα τὰ ὁμώνυμα.

Δύναται δὲ τὸ ὁμώνυμον διαιρεῖσθαι οὐ μόνον κατὰ τὴν ἔμπροσθεν ἀποδοδομένην διαίρεσιν, ἀλλὰ καὶ ποικιλώτερον κατὰ τὸν ὑποκείμενον τρόπον. τὰ ὁμώνυμα ἢ ἀπὸ τύχης εἰσιν ἢ ἀπὸ διανοίας· καὶ ἀπὸ μὲν τύχης, ὡς εἰ τύχοι ἐν Ἀθήναις κἀνταῦθά τις τῷ αὐτῷ ὀνόματι κεχρησθῆναι, ἀπὸ δὲ διανοίας, ὡς ὅταν πρὸς τινα σκοπὸν ἀφορῶσα ἢ διάνοια ἐπιτίθησι τὰ ὀνόματα. καὶ τῶν ἀπὸ διανοίας ἢ τῷ μὲν ἀπ' οὗ παρωνύμα ἀλλήλοις δὲ [21.20] ὁμώνυμα, ὡς ἀπὸ ἰατρικῆς τὰ ἰατρικὰ ὄργανα (παρωνύμως γὰρ ἀπ' αὐτῆς ὀνομάζεται, ἀλλήλοις δὲ ὁμώνυμος), ἢ καὶ τῷ ἀπ' οὗ καὶ ἀλλήλοις ὁμώνυμα, ὡς ὅταν τις τῷ τοῦ πατρὸς ὀνόματι τοὺς παῖδας ἢ τοὺς ἐκγόνους καλέσῃ. τῶν δὲ τῷ ἀπ' οὗ παρωνύμων ἀλλήλοις δὲ ὁμωνύμων τὰ μὲν ἀπὸ ποιητικοῦ τινος αἰτίου ὀνομάζονται, ἃ ἀπ' ἐνὸς λέγεται, ὡς ἀπὸ ἰατρικῆς ἰατρικὰ ὄργανα (ἀπ' ἐκείνης γὰρ παρωνύμως λέγονται), τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ τελικοῦ καὶ λέγεται πρὸς ἓν, ὡς ὑγιεινὸν σιτίον καὶ δίαιτα καὶ γυμνάσιον· πρὸς ἓν τέλος γὰρ ὀρθῶσι τὴν ὑγείαν. τὰ δὲ τῷ ἀπ' οὗ καὶ ἀλλήλοις ὁμώνυμα ἢ ἀλλήλοις εἰσιν ἰσόχρονα καὶ τῷ ἀπ' οὗ ἢ ἀλλήλοις [22.1] μὲν ἰσόχρονα τῷ δὲ ἀπ' οὗ οὐκ ἔστι. καὶ τῶν ἀπ' οὗ τὰ μὲν καθ' ὁμοιότητα λέγεται τὰ δὲ κατὰ ἀναλογίαν, ὡς λέγομεν κορυφὰς ὄρους καὶ πόδας κλίνης· ὃν γὰρ λόγον ἔχουσιν οἱ πόδες πρὸς τὸ ὅλον ζῶον, οὕτω καὶ τὰ κάτω μέρη τῆς κλίνης. τῶν δὲ καθ' ὁμοιότητα τὰ μὲν κατ' ἐνεργειαν, ὡς ὅταν διὰ τὸ εἰκέναι τὰς ἐνεργείας τῷ πατρὶ καλέσωμεν τινα τῷ ἐκείνου ὀνόματι, τὰ δὲ κατὰ μορφήν, ὡς ὅταν τὴν εἰκόνα τοῦ Σωκράτους καλέσωμεν τῷ τοῦ Σωκράτους ὀνόματι. τῶν δὲ ἀλλήλοις μὲν ἰσοχρόνων τῷ δὲ ἀπ' οὗ οὐκ ἔστι τὰ μὲν κατ' ἐλπίδα, ὡς ὅταν τινὲς Πλάτωνα τοὺς υἱοὺς καλέσωσιν ἐλπίζοντες αὐτοὺς γενέσθαι κατὰ Πλάτωνα, τὰ [22.10] δὲ κατὰ μνήμην, ὡς ὅταν τινὲς καλέσωσι τὸν παῖδα τῷ τοῦ πάππου ὀνόματι, ἵνα φυλάττηται ἢ ἐκείνου μνήμη. ἐνταῦθα οὖν Ἀριστοτέλης ποῖον σημαινόμενον τοῦ ὁμωνύμου παραλαμβάνει; τὸ κατὰ τὴν μορφήν ὅμοιον. τινὲς δὲ φασιν ὅτι τὸ ὡς ἀπ' ἐνός· ὡς γὰρ ἀπ' αἰτίου τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ εἰκὼν. ἐκάτερον δὲ ἐστὶν ἀληθές.

p. 1a2 Οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον.

Τούτων γὰρ ἢ μὲν ὀνομασία κοινή (ζῶον γὰρ ἑρεῖς ἐκάτερον), ὁ δὲ ὄρισμός οὐκ ἔστι ὁ αὐτός· τὸ μὲν γὰρ ὀριζόμενος ἑρεῖς 'οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική', τὸ δὲ 'μίμημα οὐσίας ἔμψυχου αἰσθητικῆς'.

p. 1a4 Ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ<sup>336</sup> τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶφ [22.20] εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

Τριῶν τούτων ὄντων, ὕλης καὶ εἶδους καὶ τοῦ συναμφοτέρου, τοὺς ὀρισμοὺς τῶν πραγμάτων ποτὲ μὲν ἀπὸ τῆς ὕλης ποιούμεθα ποτὲ δὲ ἀπὸ [23.1] τοῦ εἶδους ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ συναμφοτέρου, ὥσπερ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν θυμὸν ὀρίζεται ποτὲ μὲν ἐκ τῆς ὕλης ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ εἶδους ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, καὶ ἐκ μὲν τῆς ὕλης θυμὸν εἶναι λέγων ζέσιν τοῦ περικαρδίου αἵματος (τοῦτο γὰρ ὕλη θυμοῦ), ἐκ δὲ τοῦ εἶδους λέγων ὄρεξις ἀντιλυπήσεως', ἐκ δὲ τοῦ συναμφοτέρου 'ζέσις τοῦ περικαρδίου αἵματος δι' ὄρεξις ἀντιλυπήσεως'. ὁ δὲ κυρίως ὁ ἐκ τοῦ εἶδους· ἢ μὲν γὰρ ὕλη κοινωνίας ἐστὶν αἰτία τοῖς πράγμασι, τὸ δὲ εἶδος διαφορᾶς. βουλούμεθα δὲ τοῖς ὀρισμοῖς διακρίνειν ἀλλήλων τὰ πράγματα. διὸ κἀνταῦθα ὁ Ἀριστοτέλης βουλούμενος τὸν ἐκ τοῦ εἶδους αὐτῶν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι οὐκ [23.10] εἶπε 'τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶφ εἶναι' (τοῦτο γὰρ τὸ συναμφοτέρον σημαίνει, τὴν τε ὕλην καὶ τὸ εἶδος), ἀλλὰ τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶφ εἶναι, τοῦτ' ἐστὶ τί ἐστὶν ἑκατέρῳ αὐτῶν καθ' ὃ ζῶφ εἰσιν, ἵνα τὸν ἐκ τοῦ εἶδους ὀρισμὸν δηλώσῃ· κατὰ τοῦτο γὰρ ζῶφ εἰσιν. ἀποδιδοὺς δὲ τις κατὰ τί ἑκάτερον τούτων ζῶφον λέγεται, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει, ὡς ἀνωτέρω ἡμῖν εἴρηται.

p. 1a6 Συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶφον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς.

Μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν περὶ τῶν ὁμωνύμων λόγον ἐξῆς περὶ τῶν [23.20] συνωνύμων διαλαμβάνει. ἐκ δὲ τῶν ὁμωνύμων δῆλη καὶ ἡ περὶ τῶν συνωνύμων διδασκαλία· τὰ αὐτὰ γὰρ δεῖ εἰπεῖν, ὅσα καὶ ἐπὶ τῶν ὁμωνύμων εἴρηται, ὅτι οὐ μόνον ἐν ὀνόμασι ἀλλὰ καὶ ἐν ῥήμασιν ἐστὶν ἡ συνωνυμία καὶ ὅτι ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς συμβεβηκόσιν ἡ συνωνυμία· τὸ γὰρ ἀλλοιοῦν ῥῆμα συνωνυμὸν ἐστὶ· λέγεται γὰρ ἀλλοιοῦν καὶ ὁ λευκαίνων καὶ ὁ μελαίνων. καὶ τὸν αὐτὸν δὲ ὀρισμὸν ἐπιδέχονται· ὀριζόμενοι γὰρ τὸ ἀλλοιοῦν φαμεν ὅτι τὸ ἔχον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν μεταβλητικὴν ἄλλου, ἢ ἄλλο. τοῦτο δὲ ἀρμόσει λέγειν καὶ ἐπὶ τοῦ λευκαίνοντος καὶ ἐπὶ τοῦ μελαίνοντος· ἕκαστον γὰρ τῶν ἀλλοιούντων ἀρχὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ μεταβλητικὴν τῶν ἀλλοιουμένων, ἄλλο ὃν παρὰ τὰ ἀλλοιούμενα· εἰ γὰρ μὴ ἦν ἄλλο, οὐκ ἂν [23.30] οὐδὲ ἡλλοίου· διὸ προσετέθη τὸ 'ἢ ἄλλο'. τῷ αὐτῷ δὲ παραδείγματι κέχρηται ἐπίτηδες τῷ τοῦ ζῶφου, ἵνα δείξῃ ὅτι τὸ αὐτὸ δύναται καὶ [24.1] ὁμώνυμον εἶναι καὶ συνωνυμον κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο· ἐπὶ μὲν γὰρ ἀνθρώπου τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τοῦ γεγραμμένου ὁμώνυμον τὸ ζῶφον, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπου καὶ βοῶς συνωνυμον.

p. 1a12 Παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει.

Μετὰ τὴν τῶν ὁμωνύμων καὶ συνωνύμων διδασκαλίαν διαλέγεται περὶ τῶν παρωνύμων εἰκότως, ἐπειδὴ ταῦτα σκολιωτέραν τὴν συμπλοκὴν ἔχει· τῶν γὰρ ὁμωνύμων κατὰ τὸ ὄνομα μόνον κοινωνούντων διαφερόντων δὲ κατὰ τὸν ὀρισμὸν, καὶ τῶν συνωνύμων καὶ κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὸν [24.10] ὀρισμὸν κοινωνούντων, ταῦτα οὔτε κατὰ τὸ ὄνομα καθάπαξ κοινωνεῖ οὔτε καθάπαξ διαφέρει, ὁμοίως καὶ κατὰ τὸν ὀρισμὸν κατὰ τι μὲν κοινωνεῖ κατὰ τι δὲ διαφέρει. οὐκ ἀνάγονται δὲ ταῦτα ὑπὸ τὴν συμπλοκὴν τῶν εἰρημένων τεσσάρων συζυγιῶν, τὴν τῶν ὁμωνύμων λέγω καὶ πολυωνύμων καὶ συνωνύμων καὶ ἑτερονύμων· ἐκείνων γὰρ χαρακτηριζομένων ἦτοι κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ ἢ κατὰ τὴν διαφορὰν ἀμφοτέρων ἢ κατὰ τὴν καθ' ἕτερον μὲν κοινωνίαν καθ' ἕτερον δὲ διαφορὰν, ταῦτα οὔτε καθάπαξ κοινωνεῖ κατ' ἀμφοτέρω οὔτε καθάπαξ διαφέρει, ἀλλ' οὐδὲ καθ' ἕτερον ἀκριβῶς κοινωνεῖ, καθ' ἕτερον δὲ διαφέρει, ἀλλὰ πῆ μὲν κοινωνεῖ πῆ δὲ διαφέρει κατ' ἀμφοτέρω. τινὲς δὲ ἀξιοῦσιν αὐτὰ [24.20] τάττεσθαι μεταξύ τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων, διότι τῶν ὁμωνύμων κατὰ τὸ ὄνομα μόνον κοινωνούντων κατὰ δὲ τὸν ὀρισμὸν διαφερόντων, τῶν δὲ συνωνύμων κοινωνούντων κατ' ἀμφοτέρω, ταῦτα οὔτε κατὰ τὸ ὄνομα ἀπλῶς κοινωνεῖ οὔτε κατὰ τὸν ὀρισμὸν. βέλτιον δὲ μεταξύ τῶν συνωνύμων καὶ τῶν ἑτερονύμων αὐτὰ τάττειν· τῶν μὲν γὰρ κοινωνούντων κατ' ἀμφοτέρω τῶν δὲ κατ' ἀμφοτέρω διαφερόντων, ταῦτα μεταξύ πῶς εἰσι, πῆ μὲν κοινωνούντα πῆ δὲ διαφέροντα κατ' ἀμφοτέρω.

Ἀνάγκη δὲ ἐπὶ τῶν παρωνύμων τέσσαρα ταῦτα παρεῖναι, κοινωνίαν πράγματος καὶ διαφορὰν πράγματος, κοινωνίαν ὀνόματος καὶ διαφορὰν περὶ τὴν τελευταίαν συλλαβὴν· εἰ γὰρ

<sup>336</sup> ἀποδιδῶ] ἀποδιδῶ Busse : ἀποδιδῶ ex Arist.

ἐν τι τούτων ἐλλείπει, οὐκέτι ἔσται [24.30] παρώνυμον· ἔστω γὰρ περὶ τὸ ὄνομα κοινωνία καὶ διαφορὰ, ἔστω δὲ καὶ ἡ περὶ τὸ πρᾶγμα κοινωνία, διαφορὰ δὲ μὴ ἔστω, λέγω ὅτι οὐκ ἔστι παρώνυμον, ὡς ἐπὶ τοῦ πλάτανος καὶ πλατάνιστος καὶ παρθένος καὶ παρθενική· τὸ αὐτὸ γὰρ πρᾶγμα ὑπ' ἀμφοτέρων σημαίνεται, καὶ ἔστι ποιητικὸν μὲν τὸ παρθενική καὶ τὸ πλατάνιστος, πεζολόγων δὲ τὸ πλάτανος καὶ παρθένος. πάλιν ἔστω τὰ ἄλλα πάντα ἀκολούθως, κοινωνία δὲ μὴ ἔστω περὶ τὸ πρᾶγμα, [25.1] καὶ ὁμοίως οὐκ ἔσται παρώνυμα, ὡς ἐπὶ τῆς Ἑλένης καὶ Ἑλένου. πάλιν ἔστω τὰ ἄλλα πάντα ἀκολούθως, διαφορὰ δὲ μὴ ἔστω κατὰ τὴν τελευταίαν συλλαβὴν, ὡς ἐπὶ τῆς μουσικῆς <ἐπιστήμης> καὶ μουσικῆς γυναικός· ὁμώνυμα γὰρ ταῦτα καὶ οὐ παρώνυμα. πάλιν τὰ μὲν ἄλλα ἔστω, μὴ ἔστω δὲ κοινωνία τις περὶ τὸ ὄνομα, καὶ οὐκ ἔσται παρώνυμα, ὡς ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ σπουδαίου· οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς λέγεται ἐνάρετος, διότι οὐδὲ ἐν ὀνειρώδῳ ἴχνει τούτου οἱ παλαιοὶ μέμνηται, ἀλλὰ τούναντίον καὶ κακόσημον ἴσασιν οἱ ποιηταὶ τὸ ὄνομα·

αἰναρέτη, τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ;

[25.10] φησὶν Ὅμηρος ἀντὶ τοῦ ὅ ἐπὶ κακῷ τὴν ἀρετὴν ἔχων· ἀλλ' οὐδὲ ἀπὸ τῆς σπουδῆς ὁ σπουδαῖος, ἥτις ὁμοίως ἐπὶ τε κακίας καὶ ἀρετῆς λέγεται, ὁ δὲ σπουδαῖος μόνος ὁ ἐνάρετος· ὥστε κατὰ μὲν τὴν φωνὴν ἐκ τοῦ σπουδῆ παρῆκται τὸ σπουδαῖος, κατὰ δὲ τὸ σημαίνονμενον οὐκέτι, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρετῆς. \* \* διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν τὴν κατὰ τὸ ὄνομα προσηγορίαν ἔχει τὴν κοινωνίαν ἐδήλωσε τοῦ ὀνόματος· ἡ οὕτως· εἰρηκῶς ἀπὸ τινος τὴν κατὰ τὸ πρᾶγμα κοινωνίαν καὶ ἑτερότητα ἐδήλωσεν· εἰ γὰρ ἀπὸ τινος, δῆλον ὅτι ἔχει τινὰ κοινωνίαν πρὸς ἐκεῖνο, εἰ δὲ ὅλως ἀπὸ τινος, δῆλον ὅτι καὶ διαφέρει· εἰ γὰρ μὴ διέφερον, οὔτε ἀπὸ τινος ἐλέγετο, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα. εἰπὼν δὲ διαφέροντα τῇ πτώσει ἐδήλωσε τὸν μετασχηματισμὸν [25.20] τῆς τελευταίας συλλαβῆς. διδάσκει δὲ περὶ τῶν παρωνύμων ὁ Ἀριστοτέλης ὡς χρησιμευόντων καὶ αὐτῶν εἰς τὴν περὶ τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν.

p. 1a16 Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

Ἐντεῦθεν εἰσβάλλει εἰς τὴν τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ τῆς κατηγορίας ὄνομα λέγεται καὶ ἐπὶ πραγμάτων καὶ νοημάτων καὶ [26.1] φωνῶν (λέγεται γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα κατηγορία καὶ τὸ νόημα τὸ περὶ τοῦ πράγματος καὶ αὐτὴ ἡ φωνή), πρότερον παραδίδωσι τὴν τῶν φωνῶν διαίρεσιν. εἰ δὲ ἐνταῦθα μὲν περὶ φωνῶν διαλέγεται καὶ φωνῶν οὐκ ἀσήμων, μικρὸν δὲ ὕστερον περὶ πραγμάτων, ὅταν λέγῃ "τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου λέγεται", δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῶν μεταξὺ νοημάτων ποιεῖται τὸν λόγον· ὥστε καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ῥητῶν πρόδηλος ὁ τοῦ βιβλίου σκοπός. διαιρεῖ δὲ τὰς φωνὰς εἰς τε τὰς ἀπλᾶς καὶ τὰς συνθέτους, καὶ ἀπλᾶς μὲν φησι τὰς ἀπλοῦν σημαίνουσας πρᾶγμα, ἢ οὐσίαν ἢ ἐνεργεῖαν ἢ πάθος, συνθέτους δὲ τὰς σύνθετόν τι σημαίνουσας καὶ συμπλεκούσας [26.10] οὐσίαν ἐνεργεῖα ἢ πάθει, ὡς Σωκράτης τρέχει (τοῦτο γὰρ σύνθετον) καὶ Σωκράτης ἢ βοῦς (ταῦτα γὰρ ἀπλᾶ). οὐ πᾶσα δὲ ἀπλῆ φωνὴ ἀπλοῦν πρᾶγμα σημαίνει, οὐδὲ σύνθετος διπλοῦν. σύνθετος μὲν οὖν φωνὴ ὡς τὸ Ἄρειος πάγος καὶ Κόρακος πέτρα, ἀλλὰ τὸ ὑπ' αὐτῶν σημαίνονμενον ἀπλοῦν, φωνὴ δὲ ἀπλῆ ὡς τὸ τρέχω τρέχει καὶ πάντα τὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου προσώπου ῥήματα, καὶ τοῦ τρίτου ὅσα ἐπὶ ὠρισμένου προσώπου φέρονται, ὡς τὸ βροντᾶ καὶ ἀστράπτει καὶ ὕει (ὁ Ζεὺς γὰρ δηλονότι)· ταῦτα γὰρ πάντα τῇ φωνῇ ἀπλᾶ, τῷ δὲ σημαινομένῳ σύνθετα· οὐσίαν γὰρ τινα σημαίνει συμπεπλεγμένην ἐνεργεῖα. φασὶ δὲ ἐπὶ τῶν τρίτων προσώπων μὴ πάνυ ἐμφαίνεσθαι τὴν οὐσίαν διὰ τὴν ἀοριστίαν τοῦ [26.20] ῥήματος, διὸ μόνον τὰ ὠρισμένον πρόσωπον σημαίνοντα παρέλαβον. ἀλλ' εἰ καὶ μὴ ὠρισμένην οὐσίαν τὰ τρίτα πρόσωπα τῶν ῥημάτων σημαίνει, ἀλλ' οὖν πάντως οὐσίαν τινα δηλοῖ τὴν ἐνεργοῦσαν ἢ πάσχουσαν· ὥστε πάντως τὰ τρίτα πρόσωπα τῶν ὀριστικῶν ῥημάτων φωνῇ μὲν ἀπλᾶ ἔστι σημαινομένη δὲ σύνθετα· ὁ γὰρ λέγων 'τρέχει' ἢ 'νικᾷ' δῆλον ὅτι τινὸς κατηγορεῖ τὸ νικᾶν ἢ τὸ τρέχειν. πάντως οὖν καὶ ἐν τοῖς τρίτοις ἢ οὐσία συνεμφαίνεται, εἰ καὶ ἀορίστως. ὅμως γοῦν ὁ Ἀριστοτέλης διὰ τὸ μὴ ὠρισμένως ἐμφαίνεσθαι τὴν οὐσίαν ὡς ἀπλᾶ τὰ τοιαῦτα παρείληψε. κυρίως δὲ ἀπλᾶ ἂν εἴη ῥήματα τὰ ἐνεργεῖαν μόνην ἢ πάθος δηλοῦντα, ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος ἢ πάσχοντος, οἷον τύπτειν τύπτεσθαι. οὐ δεῖ οὖν τῇ [26.30] συνθέσει ἢ τῇ ἀπλότητι τῶν φωνῶν τὰ ἀπλᾶ ἢ σύνθετα κρίνειν πράγματα, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν σημαινομένων. ἀλλὰ καὶ αὐτὰς τὰς φωνὰς κἂν σύνθετοι εἴεν, ἐὰν ἀπλοῦν πρᾶγμα σημαίνωσιν, ἀπλᾶς λεκτέον, ὁμοίως καὶ τὰς ἀπλᾶς συνθέτους, ἐὰν σύνθετον σημαίνωσιν· εἰ μὲν γὰρ περὶ φωνῶν μόνων διελεγόμεθα καὶ τοῦ ποσοῦ τῶν συλλαβῶν, εἰκότως κατὰ τὸ ποσὸν τὴν σύνθεσιν ὠριζόμεθα, ὡς καὶ οἱ γραμματικοί, εἰ δὲ ὡς περὶ σημαινουσῶν [27.1] διαλεγόμεθα, κατὰ τὰ σημαινομένα δεῖ κρίνειν καὶ τὰς φωνὰς· τὸ γὰρ ἵππεύς οὐκ ἀπλοῦν

τι δηλοῖ· σημαίνει γὰρ τὸν τε ἵππον καὶ τὸν ἐπικαθήμενον ἄνθρωπον καὶ τὴν ἵππικὴν τέχνην. οὐχ ἀπλὴν οὖν λεκτέον τὴν φωνὴν ἀλλὰ σύνθετον, ὡς καὶ τὸ Νεάπολις, ἐπειδὴ ἓν τι σημαίνει, οὐ σύνθετον ἀλλ' ἀπλὴν.

Τὸ δὲ λέγεται ἀρμόζει καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων καὶ ἐπὶ τῶν νοημάτων καὶ ἐπὶ τῶν φωνῶν· λέγονται γὰρ καὶ τὰ πράγματα λέγεσθαι, ἀλλ' ὡς σημαίνοντα, καὶ τὰ νοήματα ὁμοίως λέγεσθαι, ἀλλ' ὡς ἐξαγγελλόμενα, λέγονται δὲ καὶ αἱ φωναὶ λέγεσθαι, ἀλλ' ὡς προφερόμενα.[27.10]

Διὰ ποίαν δὲ αἰτίαν τὰ κατὰ συμπλοκὴν προτάττει τῶν ἄνευ συμπλοκῆς; λέγομεν ὅτι ἀγαπητὸν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐκ τῶν ἀτελεστέρων καὶ συνθέτων ἐπὶ τὰ ἀπλούστερα καὶ τελειότερα προΐεναι· τὰ γὰρ σύνθετα μᾶλλον συνήθη ἡμῖν καὶ γνωριμώτερα. οὕτω γοῦν καὶ ὁ πᾶς εἶραι μὲν λόγον καὶ εἰπεῖν 'Σωκράτης περιπατεῖ' οἶδε· τοῦτον δὲ ἀναλῦσαι εἰς τὸ ῥῆμα καὶ τὸ ὄνομα καὶ ταῦτα εἰς συλλαβὰς κάκεινας εἰς τὰ στοιχεῖα οὐκέτι. οὕτως οὖν καὶ ἡμεῖς ἄνθρωπον περιπατοῦντα ἰδόντες πρότερον ἔγνωμεν τὸ ὅλον τοῦτο, ἄνθρωπον περιπατοῦντα, καὶ οὕτως ἀναλύομεν αὐτὸν εἰς οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν. καὶ πῶς οὖν ἐλέγομεν ἀνωτέρω δεῖν ἄρχεσθαι ἐκ τῶν ἀπλουστέρων, ὡς τῶν συνθέτων οὐ γνωσθησομένων [27.20] μὴ προεγνωσμένων τῶν ἀπλῶν, καὶ διὰ τοῦτο δεῖν προηγεῖσθαι τὴν τῶν ἀπλῶν φωνῶν διδασκαλίαν τῆς τῶν συλλογισμῶν; λέγομεν οὖν ὅτι ἐφ' ὧν ὁμοίως ἀγνοοῦνται καὶ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ σύνθετα, δεόν ἐκ τῶν ἀπλουστέρων ἀρχεσθαι· ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁμοίως καὶ ὁ συλλογισμὸς ἠγνοεῖτο καὶ αἱ ἀπλᾶ φωναί, ἐνταῦθα δὲ γνωριμώτερα τὰ συνθετώτερα, διὸ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἀρχεσθαι δεῖ τῆς διδασκαλίας· ὥστε ἐκεῖ μὲν ἐλέγομεν ἐκ τῶν ἀπλουστέρων ἀρχεσθαι διὰ τὸν τρόπον τῆς διδασκαλίας, ἐνταῦθα δὲ ἐκ τῶν συνθετωτέρων διὰ τὸν τρόπον τῆς γνώσεως. ἔστι δὲ καὶ ἄλλη αἰτία τοῦ προτετάχθαι ἐνταῦθα τῶν ἀπλῶν τὰ σύνθετα· ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἄνευ συμπλοκῆς μέλλει διαιρεῖν, διὰ τοῦτο ὕστερον ταῦτα εἶπεν, ἵνα εὐθέως αὐτῶν [27.30] ποιήσῃ τὴν διδασκαλίαν. μέλλει δὲ ταῦτα διαιρεῖν, ὅταν εἶπῃ "τῶν ἄνευ συμπλοκῆς λεγομένων". ἐξεπίτηδες δὲ ἐπὶ τούτων δύο ὀνόματα τάττει καὶ δύο ῥήματα ἐφεξῆς, ἵνα μή τις ὕστερον παρακολουθήσῃ πλάνη.

[28.1] p. 1a20 Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν.

Μέλλον τὴν εἰς δέκα διαίρεσιν τῶν πραγμάτων ἡμῖν παραδοῦναι πρότερον ἐκτίθεται τὴν εἰς τέσσαρα τούτων διαίρεσιν· παραδοὺς γὰρ πρότερον τὴν εἰς δύο τῶν φωνῶν διαίρεσιν πρόεισιν ἐπὶ τὴν τετραδικὴν ταύτην τομὴν εἰκότως· ὁ γὰρ δύο ἀριθμὸς ἐφ' ἑαυτοῦ πολυπλασιαζόμενος ποιεῖ τὸν τέσσαρα. μετὰ δὲ ταύτην τὴν διαίρεσιν παραδώσει τὴν εἰς δέκα· ὁ γὰρ ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος ἀριθμὸς συντιθέμενος μέχρι τοῦ τέσσαρα ποιεῖ τὸν δέκα· α' β' γ' δ', καὶ γίνονται δέκα. ἄλλως τε ἐνταῦθα μὲν [28.10] συμπεπλεγμένην τὴν τῶν πραγμάτων ποιεῖται διαίρεσιν (συμπλέκει γὰρ τὸ καθόλου τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ συμβεβηκότι, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μερικὸν τοῖς αὐτοῖς), ἐκεῖ δὲ κατὰ ἄρθρα καὶ ἀπλουστάτην ποιεῖται τὴν τομὴν μηδὲν μηδενὶ συμπλέκων, ἀλλ' ἕκαστον ὅπως ἔχει φύσεως διδάσκων, ἰδίᾳ μὲν περὶ τῆς οὐσίας, ἰδίᾳ δὲ καὶ οὐ κοινῶς περὶ τῶν συμβεβηκότων ἐκάστου. κατὰ διαφόρους οὖν ἐπιβολὰς τῆς τῶν ὄντων γινομένης διαιρέσεως εἰκότως καὶ τὰ τῆς διαιρέσεως τμήματα διάφορα γέγονεν. ἔστιν οὖν ἡ προκειμένη τῶν ὄντων διαίρεσις τοιαύτη· τῶν ὄντων, φησί, τὰ μὲν ἐστὶν οὐσίαι τὰ δὲ συμβεβηκότα, πάλιν τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ καθόλου τὰ δὲ μερικά. τεσσάρων οὖν τούτων ὄντων τμημάτων καὶ σύνδυο λαμβανομένων ἐκ τῆς [28.20] τούτων συμπλοκῆς γίνονται συζυγίαι ἕξ, δύο μὲν ἀνυπόστατοι, αἱ τὰ ἐναντία ζευγνύουσαι, αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες συνιστάμεναι· τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν εἰσι καθόλου οὐσίαι τὰ δὲ καθόλου συμβεβηκότα, καὶ τὰ μὲν μερικαὶ οὐσίαι τὰ δὲ μερικὰ συμβεβηκότα, ὡς τὸ ὑποκείμενον ἔχει διάγραμμα·

[29.1] ἀλλ' εἰ μὲν ταύταις ταῖς φωναῖς ἐχρήσατο ὁ Ἀριστοτέλης, σαφὲς ἂν ἦν τὸ λεγόμενον, ὁ δὲ τὴν ἀσάφειαν ἐπιτηδέων διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν ἐτέροις ἐχρήσατο ὀνόμασιν, οἰκειότεροις μὲν τῇ τῶν σημαυνομένων φύσει, ἀσυνήθεσι δὲ τοῖς πολλοῖς καὶ ταύτη ἀσαφεστέροις. τὸ μὲν οὖν συμβεβηκὸς καλεῖ ἐν ὑποκειμένῳ, τὴν δὲ οὐσίαν οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ μερικὸν οὐ καθ' ὑποκειμένου. καὶ διὰ τί μὲν τὸ συμβεβηκὸς καλεῖ ἐν ὑποκειμένῳ, δῆλον (αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ὑποστῆναι οὐ δύναται, δέεται δὲ ἄλλου πρὸς ὑπαρξιν, τοῦτ' ἐστὶν οὐσίας), τὴν δὲ οὐσίαν οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ (οὐ γὰρ δέεται ἐτέρου [29.10] πρὸς ὑπαρξιν), τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου, διότι δέεται τῶν μερικῶν οὐ πρὸς ὑπαρξιν ἀλλὰ πρὸς κατηγορίαν (μὴ γὰρ ὄντων τῶν μερικῶν οὐκ ἔχει τὸ καθόλου κατὰ τινος κατηγορηθῆναι), τὸ δὲ μερικὸν οὐ καθ' ὑποκειμένου, διότι τὰ κατὰ μέρος κατ' οὐδενὸς

ἄλλου κατηγορεῖται.

Διὰ τί τὴν οὐσίαν ἐκάλεσεν οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ καὶ μὴ [29.15] ὑποκείμενον, εἴ γε ὑπόκειται τοῖς συμβεβηκόσι πρὸς ὑπαρξιν; ἐροῦμεν οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι πρῶτον μὲν οὐ πᾶσα οὐσία ἐστὶν ὑποκείμενον· οὐ γὰρ δήπου ἡ θεία οὐσία ἐστὶν ὑποκείμενον· οὐδὲν γὰρ αὐτῇ συμβεβηκεν· οὐκοῦν οὐκ ἂν κληθεῖη ὑποκείμενον. εἰ οὖν κοινῶς ὠνόμασε τὴν οὐσίαν ὑποκείμενον, οὐ συμπεριέλαβε τὴν θεϊαν οὐσίαν. δευτέρου δὲ ὁ καὶ μάλιστα κυριωτάτη [29.20] ἐστὶν αἰτία, διότι τῶν διαιρέσεων εἰς τὰ ἀντικείμενα γινομένων αἱ μὲν εἰσι φυκταὶ αἱ δὲ ἄφυκτοι, καὶ φυκταὶ μὲν αἱ εἰς τὰ ἐναντία γινόμεναι ἄφυκτοι δὲ αἱ κατὰ ἀντίφασιν· ἐπειδὴ γὰρ τῶν ἐναντίων τὰ μὲν ἐστὶν ἕμμεσα τὰ δὲ ἄμεσα, ἀνάγκη τὴν εἰς τὰ ἐναντία γινομένην διαίρεσιν ἐπὶ τῶν ἕμμεσων μὴ ἄφυκτον εἶναι. ἕμμεσα δὲ ἐστὶν ἐναντία οἶον λευκὸν καὶ μέλαν, ὑγεία καὶ νόσος· ἔστι γὰρ μεταξὺ λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ φαιὸν τὸ ἐρυθρὸν καὶ πάντα τὰ ἄλλα χρώματα, μεταξὺ δὲ ὑγείας καὶ νόσου τὸ παρὰ τοῖς ἰατροῖς λεγόμενον οὐδέτερον· τὰς γὰρ ἐκ νόσου ἀναλήψεις οὔτε ὑγείας εἶναι φασιν (οὐ γὰρ τὰ τῶν ὑγιαινόντων ἐνεργοῦσιν) οὔτε νόσους (τῆς γὰρ νοσοποιῦ αἰτίας ἀπηλλαγμένοι εἰσὶν οἱ ἀναλαμβάνοντες)· οὐκοῦν [29.30] μέσον τί ἐστὶ νόσου καὶ ὑγείας ἢ ἀνάληψις, ἄμεσα δὲ τὸ περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον, εἴπερ ὅλως ὡς ἐναντία ταῦτα ἀντίκειται (ἐδείξαμεν γὰρ ἡμεῖς ἐν ἄλλοις ὅτι οὐκ ἔστιν ἐναντία), πάλιν τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον ἄμέσως ἀντίκεινται, οὐδ' αὐτὰ ἐναντία ὄντα. ὥστε τὰ κυρίως ἐναντία πάντα ἐστὶν [30.1] ἕμμεσα. εἴ τις οὖν εἰς τὰ ἐναντία διέλοι τὰ ὄντα λέγων τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι λευκὰ τὰ δὲ μέλανα, ἀνάγκη διαφεύγειν αὐτὸν πάντα τὰ ἐν μέσῳ χρώματα, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὰς οὐσίας τὰς ἀνεπιδέκτους χρωμάτων, οἶον ἀέρα ψυχὴν ἄγγελον. ἀλλ' οὐδὲ αἱ εἰς τὰ λοιπὰ τῶν ἀντικειμένων εἶδη διαιρέσεις τὸ ἄφυκτον ἔχουσι, πλὴν τῶν κατὰ ἀντίφασιν μόνων γινομένων, οἶον εἴ τις λέγοι τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι δεξιὰ τὰ δὲ ἀριστερά, ἢ τὰ μὲν δεσπότης τὰ δὲ δούλους, τὰ μὲν πατέρας τὰ δὲ υἱούς· ἔστι γὰρ ἂ καὶ τούτων οὐδὲν ἐστὶν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ εἰ κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν ἢ διαίρεσιν γίνοιτο, οἶον εἴ τις λέγοι τῶν ὄντων τὰ μὲν [30.10] τυφλὰ εἶναι τὰ δὲ βλέποντα, ἢ τὰ μὲν σοφὰ τὰ δὲ ἄσοφα· ἔξιν γὰρ καὶ στέρησις ἐπὶ τῶν δεκτικῶν μόνων λέγεται, τὸ δὲ τὴν ἔξιν μὴ πεφυκὸς δέχεσθαι οὐδὲ ἐστερῆσθαι λέγεται ταύτης. ὥστε οὐ πάντα τὰ ὄντα διαιρεῖ ἢ ἔξιν καὶ ἢ στέρησις, χωρὶς εἰ μὴ ἰσοδυναμοίη ἐπὶ τινων τῇ ἀντιφάσει, ὡς ἔχει τὸ σῶμα καὶ ἀσώματον· οὐδὲν γὰρ ἐστὶ τούτων μεταξὺ· ταῦτον γὰρ δύναται τῇ ἀποφάσει τῇ οὐ σῶμα τὸ ἀσώματον. μόνως οὖν ἢ κατὰ ἀντίφασιν διαίρεσις (οἶον εἴ τις λέγοι τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι λευκὰ τὰ δὲ οὐ λευκὰ) πάντα τὰ ὄντα περιλαμβάνει· καὶ γὰρ τὸ φαιὸν οὐ λευκόν, καὶ τὸ ξανθὸν καὶ τὸ ἐρυθρὸν ὁμοίως, ἀλλὰ καὶ ψυχὴ οὐ λευκὴ καὶ ἄγγελος οὐ λευκός· οὐδὲ γὰρ ὅλως χρῶμα πέφυκεν ὑποδέχεσθαι. καὶ ὁ [30.20] Πλάτων δὲ τὴν διαιρετικὴν ἐξυμνεῖ μέθοδον τὴν κατὰ ἀντίφασιν γινομένην· οὐδὲν γὰρ, φησί, τῶν ὄντων καυχῆσεται αὐτὴν ἐκφυγεῖν. διὰ τοῦτο τοίνυν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης εἰρηκῶς τὸ συμβεβηκὸς ἐν ὑποκειμένῳ διὰ τῆς τούτου ἀποφάσεως ἐσήμανε τὴν οὐσίαν, εἰρηκῶς αὐτὴν οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, ἵνα πᾶσαν οὐσίαν περιλάβῃ.

Πρὸς τούτοις ἐροῦμεν ὅτι τὸ ὑποκείμενον διττόν, τὸ μὲν πρὸς ὑπαρξιν ὑποκείμενον τὸ δὲ πρὸς κατηγορίαν· πρὸς ὑπαρξιν μὲν ἡ οὐσία (αὕτη γὰρ ὑπόκειται πρὸς ὑπαρξιν τοῖς συμβεβηκόσι), πρὸς κατηγορίαν δὲ τὰ μερικὰ· ταῦτα γὰρ ὑπόκειται πρὸς κατηγορίαν τοῖς καθόλου, οὐ πρὸς ὑπαρξιν· οὐ γὰρ δέονται τὰ καθόλου τῶν μερικῶν, ἵνα ὑποστῶσιν, ἀλλ' ἵνα [30.30] ἔχωσι καθ' ὃν κατηγορηθῆσονται. τοῦναντίον δὲ τὰ μερικὰ δέονται τῶν καθόλου, οὐ πρὸς κατηγορίαν, ἀλλὰ πρὸς ὑπαρξιν· οὐκ ἂν γὰρ εἴη Σωκράτης καὶ Πλάτων μὴ ὄντος τοῦ ἀπλῶς ἀνθρώπου. τῶν δὲ πρὸς κατηγορίαν ὑποκειμένων τὸ μὲν ἐστὶν οὐσία τὸ δὲ συμβεβηκός· ὑπόκειται γὰρ καὶ ἡ μερικὴ οὐσία τῇ καθόλου πρὸς κατηγορίαν, ὡς εἴρηται, ὡς Σωκράτης τῷ ἀπλῶς [31.1] ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ἀπλῶς ζῷῳ, καὶ τὸ μερικὸν συμβεβηκός τῷ καθόλου, ὡς τὸ ἐν τῷδε τῷ λίθῳ λευκὸν τῷ ἀπλῶς λευκῷ καὶ τῷ χρώματι· λέγομεν γὰρ καὶ τόνδε τὸν λίθον λευκὸν εἶναι καὶ τὸ ἀπλῶς λευκὸν χρῶμα εἶναι. ἐπειδὴ οὖν ὡσαύτως ἐκάτερον λέγεται ὑποκείμενον, εἰ εἶπε 'τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐν ὑποκειμένῳ τὰ δὲ ὑποκείμενα', περιέλαβεν ἂν καὶ τὰ μερικὰ συμβεβηκῶτα, ἅτινα καὶ αὐτὰ ὑποκείμενά ἐστιν, εἰ καὶ μὴ πρὸς ὑπαρξιν, ἀλλὰ πρὸς κατηγορίαν· βούλεται δὲ διὰ τοῦ εἰπεῖν οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ τὴν πρὸς ὑπαρξιν ὑποκειμένην οὐσίαν εἰπεῖν καὶ ἀντιδιαστεῖλαι αὐτὴν τοῖς συμβεβηκόσι. τῶν δὲ δύο διαιρέσεων τούτων ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ [31.10] τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἢ δὲ ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς κατηγορίας, καὶ ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἢ λέγουσα τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι ἐν ὑποκειμένῳ τὰ δὲ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, ἀπὸ τοῦ τρόπου δὲ τῆς κατηγορίας ἢ λέγουσα τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τὰ δὲ οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται· τὰ μὲν γὰρ εἶναι φησι κατηγορούμενα τὰ δὲ ὑποκείμενα πρὸς κατηγορίαν. καὶ σκοπεῖ τὴν ἀκρίβειαν τοῦ Ἀριστοτέλους, πῶς ἐπὶ μὲν τῆς σημαίνουσης τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως εἶπε τὸ ἐστίν, ἐπὶ δὲ τῆς σημαίνουσης τὸν τρόπον τῆς κατηγορίας εἶπε

τὸ λέγεται· φησὶ γὰρ καθ' ὑποκειμένου<sup>337</sup> ἀντὶ τοῦ κατηγορεῖται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔστιν ἀντὶ τοῦ 'οὐκ ἐν ἑτέρῳ ὑπάρχει'. τῶν δὲ τεσσάρων συζυγιῶν προτάττει τὴν καθόλου οὐσίαν ὡς τιμιωτέραν [31.20] καὶ ὅτι κατὰ τὰ καθόλου ἐπιστήμονες γινόμεθα· ἐν γὰρ τοῖς κατὰ μέρος οὐδὲν διαφέρομεν τῶν ἀλόγων ζῶων, ἕνια δὲ αὐτῶν καὶ ὀξυτέρας ἡμῶν ἔχουσι τὰς αἰσθήσεις, αἷς τῶν κατὰ μέρος ἀντιλαμβανόμεθα. ἔπειτα δευτέραν τίθησι τὴν ἀντικειμένην ταύτην, ἔστι δὲ τὸ μερικὸν συμβεβηκός· ἀντίκειται γὰρ τῇ μὲν οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκός τῷ δὲ καθόλου τὸ μερικόν. εἶτα προετίμησε τὸ καθόλου συμβεβηκός τῆς μερικῆς οὐσίας, διότι περὶ τῶν καθόλου τοῖς φιλοσόφοις ὁ λόγος.

p. 1a24 Ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν.

Ἐπειδὴ ἦσθετο ἑαυτοῦ ὁ φιλόσοφος φωναῖς τισὶ χρησαμένου ἀγνώστοις [31.30] ἡμῖν ἐκ τῆς συνηθείας, τῷ τε καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐ καθ' ὑποκειμένου καὶ ἐν ὑποκειμένῳ καὶ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, βούλεται λοιπὸν διδάξαι ἡμᾶς περὶ αὐτῶν. ἐξηγεῖται δὲ οὐ πάσας, ἀλλὰ τὰς δύο μόνας, τὴν τε ἐν ὑποκειμένῳ καὶ τὴν καθ' ὑποκειμένου· τούτων γὰρ γνωσθεισῶν δήλη ἔσται καὶ ἡ τῶν λοιπῶν σημασία· ὁ γὰρ εἰδὼς τί ἔστι τὸ ἐν ὑποκειμένῳ [32.1] εἴσεται καὶ τί ἔστι τὸ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, καὶ ὁ ἐγνωκὼς τὸ καθ' ὑποκειμένου οἶδε καὶ τὸ οὐ καθ' ὑποκειμένου. καὶ πρότερον διδάσκει περὶ τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ, καὶ διδάσκει δι' ὀρισμοῦ· οἱ γὰρ ὀρισμοί, ὡς πολλάκις εἶπομεν, παριστῶσιν ἡμῖν τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν. τοῦ δὲ ὀρισμοῦ ἐκ γένους ὄντος καὶ τῶν συστατικῶν διαφορῶν παραλαμβάνει ἐνταῦθα ὁ Ἀριστοτέλης τὸ μὲν ἐν τινὶ ἀναλογοῦν γένει, τὰ δὲ λοιπὰ ὡς διαφορὰς· λέγεται γὰρ τὸ ἐν τινὶ ἐνδεκαχῶς· ἢ ὡς μέρος ἐν ὄλῳ, ὡς λέγεται ἡ χεὶρ ἐν ὄλῳ τῷ σώματι εἶναι, ἢ ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν, ὥσπερ λέγεται ἡ ὀλότης τοῦ σώματος ἐν κεφαλῇ εἶναι καὶ χερσὶ καὶ τοῖς ἄλλοις (οὐ λέγεται [32.10] δὲ ἐν μέρει τὸ ὅλον, ἀλλ' ἐν μέρεσι, διότι ἡ ὀλότης οὐκ ἐν ἐνὶ μέρει ἀλλ' ἐν πᾶσι θεωρεῖται· ἐνὸς γοῦν τῶν μερῶν ἀφαιρεθέντος κολοβὸν τὸ ὅλον γίνεται καὶ οὐκ ἂν κληθεῖη ὅλον), ἢ ὡς εἶδος ἐν γένει, ὡς λέγομεν τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ ζῴῳ εἶναι, ἢ ὡς γένος ἐν εἴδει, ὡς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ζῶον (οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἐνταῦθα λέγειν τὸ γένος ἐν τοῖς εἴδεσιν, ὡς ἐλέγομεν τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν· ἢ μὲν γὰρ ὀλότης οὐκ ἐξήρηται τῶν μερῶν ἀλλ' ἐν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι, τὸ μέντοι γένος ἐξηρημένην ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ ὅλον ἐν ἐκάστῳ γίνεται εἶδει), ἢ ὡς ἐν χρόνῳ, ὡς λέγομεν ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ γεγονέναι τὰ Ἰλιακά, ἢ ὡς ἐν τόπῳ, ὡς λέγομεν ἐν Λυκείῳ ἢ ἐν ἀγορᾷ, ἢ ὡς ἐν ἀγγείῳ, ὡς ὁ οἶνος ἐν κεράμῳ ἢ [32.20] οἱ πυροὶ ἐν μεδίμνῳ (ἰσοστροφοῦσι δὲ πως ὁ τε τόπος καὶ τὸ ἀγγεῖον· τὸν τε γὰρ τόπον ἐρεῖς ἀμεταφόρητον ἀγγεῖον καὶ τὸ ἀγγεῖον τόπον περιφορητόν), ἢ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ, ὡς τὸ τοῦ ἀνδριάντος εἶδος ἐν τῷ χαλκῷ, ἢ ὡς τὰ τῶν ἀρχομένων ἐν τῷ ἄρχοντι, ὡς λέγομεν τὰ πράγματα τῶν πολιτῶν ἐν τῷ ἄρχοντι κεῖσθαι, ἢ ὡς ἐν τέλει, ὡς λέγομεν τὸν ἰατρὸν ἐν τῇ ἰατρικῇ ἔχειν τὰς ἐλπίδας ἢ τὸν στρατιώτην ἐν τῇ στρατείᾳ, ἢ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, ὡς τὸ συμβεβηκός ἐν οὐσίᾳ. τοῦτο οὖν τὸ ἐν τινὶ παραλαμβάνει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς γένος κατὰ πλείονων λεγόμενον. προστίθησι δὲ ὡς διαφορὰς τὰ ἐξῆς, ἵνα διακρίνη αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὧν τὸ ἐν τινὶ κατηγορεῖται. καὶ διὰ μὲν τοῦ εἰπεῖν μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον διακρίνει [32.30] αὐτὸ τοῦ τε ὡς μέρος ἐν ὄλῳ ὑπάρχοντος καὶ τοῦ ὡς εἶδους ἐν γένει (καὶ γὰρ τοῦτο δοκεῖ πως ὡς μέρος εἶναι τοῦ ὅλου ζῴου καὶ τὸ ζῶον ὅλον τι εἶναι· καὶ τοῦτο καὶ ὁ Πορφύριος ἐν ταῖς Εἰσαγωγαῖς φησιν, ὅτι τριῶν [33.1] ὄντων τούτων, <τῶν> γενικωτάτων γενῶν καὶ τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν καὶ τῶν ὑπαλλήλων, τὸ μὲν γενικώτατον μόνως ἔστιν ὅλον, τὸ δὲ εἰδικώτατον μόνως μέρος, τὸ δὲ ὑπάλληλον καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις), διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστι τῶν λοιπῶν ἐχώρισε.

Κακίζουσι δὲ τινες τὸν ὀρισμὸν τοῦτον, οἱ μὲν ἐκ τοῦ πλεονάζειν οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἐλλείπειν· αὕτη γὰρ κακία ὀρισμοῦ τὸ μὴ ἀντιστρέφειν πρὸς τὸ ὀριστὸν ἀλλ' ἢ πλείονα περιλαμβάνειν ἢ ἐλάττονα. καὶ οἱ μὲν πλεονάζειν λέγοντές φασὶ μὴ μόνον τὰ συμβεβηκῶτα περιλαμβάνειν τὸν ὀρισμὸν ἀλλὰ [33.10] καὶ τὰ σώματα· φασὶ γὰρ ὅτι ὁ Σωκράτης ἐν τόπῳ ὧν καὶ ἐν χρόνῳ ἐν τινὶ ἔστι, καὶ οὐχ ὡς μέρος ἐν ὄλῳ (οὐ γὰρ μέρος ἔστι τοῦ τόπου ἢ τοῦ χρόνου), καὶ ἀδύνατον χωρισθῆναι αὐτὸν τοῦ τόπου ἢ τοῦ χρόνου. φασὶ οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν ὁμοία ἢ παραβολή· τὸ μὲν γὰρ συμβεβηκός χωρισθῆναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν ἀδύνατον, ἀλλ' ἅμα τῷ χωρισθῆναι καὶ ἔφθαρται, τὰ μέντοι σώματα εἰ καὶ παντὸς τόπου χωρισθείη, οὐδὲν ἦττον ἔστι· τὸ γὰρ σῶμα ἢ σῶμά ἔστιν οὐ δέεται τόπου ἢ χρόνου πρὸς τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν, ἔχει μέντοι ταῦτα

<sup>337</sup> φησὶ γὰρ καθ' ὑποκειμένου] defectum Busse : φησὶ γὰρ καθ' ὑποκειμένου Busse in apparatu.

παρακολουθήματα, ὥσπερ ὁ ἐν φωτὶ βαδίζων ἔχει τὴν σκιὰν παρακολούθημα μηδὲν εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῷ συντελοῦσαν. τῷ μέντοι γε συμβεβηκότι εἰς αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν συντελεῖ τὰ σώματα· ἄνευ [33.20] γὰρ αὐτῶν οὐκ ἂν συσταίη. ἄλλως τε οὐδὲ ἀνάγκη πᾶν σῶμα ἐν τόπῳ εἶναι· τὴν γὰρ ἀπλανῆ σφαῖραν ἀποδείκνυσιν ὁ Ἀριστοτέλης μὴ οὔσαν ἐν τόπῳ· εἰ γὰρ τόπος ἐστὶ τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον, οἷον ὁ κέραμος τόπος ἐστὶ τοῦ οἴνου τοῦ ἐν αὐτῷ, οὐ καθ' ὅλον ἑαυτὸν ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐντὸς ἐπιφάνειαν, ὅπερ αὐτοῦ ἐστὶ πέρασ (ἀμέλει εἰ ἔξωθεν ἐγκολαφθείη, οὐδὲν ἦπτον συνέχει τὸν οἶνον, ἅτε δὴ κατὰ μόνην τὴν ἐντὸς ἐπιφάνειαν ὦν τόπος)· εἰ οὖν τοῦτό ἐστιν, ὡς εἴρηται, τόπος, δείκνυσι δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ἔξωθεν τῆς ἀπλανοῦς σφαίρας οὐδὲν ἐστίν, ἵνα καὶ τῷ τούτου πέρατι περιέχοιτο, οὐ τόπος οὐ χρόνος οὐ σῶμα οὐ κενὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν, οὐκ ἄρα ἐν τόπῳ ἐστὶν ἡ ἀπλανής. ὥστε [33.30] οὐκ ἀνάγκη πᾶν σῶμα ἐν τόπῳ εἶναι, ἀλλ', ὡς εἴρηται, παρακολούθημα μᾶλλον ἐστὶν ὁ τόπος καὶ ὁ χρόνος τῶν σωμάτων.

Ἀποροῦσι δὲ καὶ τοῦτο, πῶς οὐχὶ ὁ ὀρισμὸς περιλαμβάνει καὶ τὸ ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι· καὶ γὰρ ἐν τινὶ ἐστὶν (ἐν τοῖς μέρεσι γὰρ), καὶ οὐχ ὡς μέρος ὑπάρχει καὶ ἀδύνατον αὐτὸ χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶ. λέγομεν [34.1] οὖν ὅτι εἰ καὶ κατ' ἄλλο κοινωνεῖ, ἀλλ' οὐκέτι κατὰ τὸ ἐν τινι· οὐ γὰρ λέγεται τὸ ὅλον ἐν τινι εἶναι (οὐ γὰρ ἐν μέρει τὸ ὅλον), ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τισιν· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσιν. οὕτω καὶ ὁ Ποφύριος ἔλεγε "τὸ δὲ ὅλον οὐκ ἄλλο, ἀλλ' ἐν ἄλλοις"· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον. εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς σημεινομένοις τοῦ ἐν τινι παρελαμβάνομεν καὶ τὸ ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν, ἀλλ' οὐ καθὼ ἐν ἐνὶ ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ μόνην τὴν σημασίαν τοῦ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑπεστηκέναι ἐλέγομεν καὶ αὐτὸ τῶν ἐν τινι εἶναι. ἔτι πρὸς τοῖς εἰρημένοις κάκεινο ἀποροῦσιν, ὅτι περιλαμβάνει ὁ ὀρισμὸς καὶ τὸ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· καὶ γὰρ τὸ εἶδος, φασίν, ἐν τινὶ ἐστὶ τῆ ὕλης καὶ οὐ μέρος αὐτῆς ὑπάρχει [34.10] καὶ ἀδύνατον χωρὶς εἶναι αὐτὸ τῆς ὕλης, φασὲν οὖν ὅτι τὸ εἶδος εἰ καὶ μὴ τῆς ὕλης μέρος ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου. οὕτως ἄρα καὶ τὴν χειρᾶ φασιν οὐ τοῦ λοιποῦ σώματος μέρος εἶναι, ἀλλὰ τοῦ παντός. ἔπειτα δὲ ὅτι τὸ μὲν εἶδος συμπληρωτικόν ἐστὶ τῆς οὐσίας ἐκάστου, καὶ τούτου φθαρέντος φθείρεται τὸ ὑποκειμένον· τὸ δὲ συμβεβηκὸς οὔτε συμπληροῖ τὴν οὐσίαν τοῦ ὑποκειμένου, καὶ φθαρέντος οὐδὲν ἐβλάβη τὸ ὑποκειμένον. ἄλλως τε λέγομεν ὅτι ὁ σκοπὸς ἐνταῦθα τῷ Ἀριστοτέλει διαλαβεῖν περὶ τῶν ὄντων, οὐχ ἢ ὄντα ἐστίν, ἀλλ' ἢ σημαίνονται ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐ κατὰ τὰ δοκοῦντα αὐτῷ διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν. καὶ ὅτι τοῦτό ἐστὶν ἀληθές, σαφῶς αὐτὸς δείκνυσιν ἐν τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ [34.20] πρῶτην μὲν λέγων οὐσίαν εἶναι τὴν κατὰ τὰ ἄτομα θεωρουμένην, δευτέραν δὲ τὴν κατὰ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη, τῶν πραγμάτων ἀνάπαλιν ἐχόντων· ἡ μὲν γὰρ κατὰ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη θεωρουμένη πρώτη ἐστίν, ἅτε δὴ καὶ αἰτία οὖσα τῶν ἀτόμων καὶ ἀσώματος καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα, ἡ δὲ κατὰ τὰ ἄτομα δευτέρα ἐστὶν ὡς αἰτιατή. ἀλλ' ἐπειδὴ ταύτης ἔχει γνῶσιν ὁ πολὺς ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο κατὰ τὴν τούτων δόξαν τὴν διδασκαλίαν ποιούμενος πρῶτην αὐτὴν εἶπεν. ἐπειδὴ οὖν τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης ἔννοιαν οὐκ ἔχει ὁ πολὺς ἄνθρωπος, μόνον δὲ οἶδε τὸ ἐκ τούτων σύνθετον καὶ τοῦτο ὡς ἐν, διὰ τοῦτο ὁ Ἀριστοτέλης καὶ εἰ κατηριθμεῖτο τὰ τοῦ ἐν τινι σημαινόμενα, οὐκ ἂν ἐμνήσθη τοῦ ὡς εἶδους [34.30] ἐν ὕλῃ, ἅτε δὴ μὴ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ διαλεγόμενος, ἀλλὰ κατὰ τὰ τῷ πολλῷ ἀνθρώπῳ δοκοῦντα περὶ αὐτῶν. ὥσπερ οὖν ὁ γεωμέτρης ὀριζόμενος τὸ σημεῖον λέγει ὅτι σημεῖόν ἐστὶν οὐ μέρος οὐδὲν καὶ ὁ ὀρισμὸς οὗτος περιλαμβάνει οὐ μόνον τὸ σημεῖον ἀλλὰ καὶ τὴν μονάδα καὶ τὸ νῦν (ἐκαστον γὰρ τούτων ἀμερές ἐστὶ) καὶ οὐκ ἂν τις ἐγκαλέσειε τῷ [35.1] γεωμέτρῳ ὡς διὰ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ σημείου περιλαμβάνοντι καὶ ταῦτα (ἐρεῖ γὰρ πάντως ὅτι εἰ καὶ ἡ μονὰς καὶ τὸ νῦν ἀμερῆ εἰσιν, ἀλλὰ τῶν ἐμοὶ ὑποβεβλημένων πραγμάτων οὐδὲν ἐστὶν ἄλλο ἀμερές ἢ τὸ σημεῖον), οὕτως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης κατὰ τὸν σκοπὸν τῆς προκειμένης αὐτῷ διδασκαλίας οὐκ οἶδεν ἐν τινὶ τὸ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· οὐ γὰρ ἔχει τούτου ἔννοιαν ὁ πολὺς ἄνθρωπος. βούλεται δέ, ὡς εἶπομεν, οὐ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ διαλεχθῆναι, ἀλλὰ ἢ σημαίνονται ὑπὸ τῶν τοιῶνδε φωνῶν κατὰ τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα. καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τοὺς λέγοντας πλεονάζειν τὸν ὀρισμὸν.

[35.10] Οἱ δὲ ἐλλείπειν εἰρηκότες φασὶ μὴ πάντα τὰ συμβεβηκότα περιειληφέναι τὸν ὀρισμὸν, ἀλλὰ μόνον τὰ ἀχώριστα· εἶπε γὰρ, φασίν, ὅτι ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶ· τὰ δὲ χωριστά φασιν οὐκ ἀδύνατον χωρισθῆναι, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον. τί οὖν φασιν; ὅτι εἰ μὲν εἶπεν 'ἀδύνατον χωρισθῆναι', καλῶς ἂν ἐλέγετε· νῦν δὲ λέγει ἀδύνατον χωρὶς εἶναι ἀντὶ τοῦ ὑπάρξαι καὶ συστήναι· καὶ γὰρ καὶ τὰ χωριστά ἀδύνατον ὑποστήναι δίχα τῆς ὑποκειμένης αὐτοῖς οὐσίας. ἔτι ἀποροῦσὶ τινες λέγοντες 'πᾶς εἶπεν ὅτι οὐ δύναται τὸ συμβεβηκὸς χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν; ἰδοὺ γὰρ ἡ ὁσμὴ συμβεβηκὸς ἐστὶ καὶ χωρισθεῖσα τοῦ ὑποκειμένου ἐστὶν ἔτι· μήλου γὰρ πολλὰκις πόρρω ἡμῶν ὄντος διαβαίνει πρὸς ἡμᾶς ἢ τούτου εὐωδία· ὥστε [35.20] δύναται καὶ ἡ εὐωδία τοῦ μήλου, συμβεβηκὸς αὐτοῦ οὔσα, χωρὶς εἶναι τῆς οὐσίας τοῦ μήλου. καὶ ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τοιούτων ὁμοίως'. διχῶς οὖν τοῦτο ἐπιλυόμεθα. πρῶτον μὲν ὅτι οὐκ εἶπεν ὁ

Ἀριστοτέλης ἐν ᾧ ἦν, ἀλλ' ἐν ᾧ ἐστίν· ἀδύνατον οὖν χωρὶς εἶναι τὴν εὐωδίαν τοῦ μήλου τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν· ἢ γὰρ ἐν τῷ μήλῳ ἐστίν ἢ ἐν ἀέρι. ἔπειτα δὲ ὅτι οὐ μόνη ἡ τοῦ μήλου εὐωδία χωρεῖ πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ μετὰ τινος λεπτομεροῦς τοῦ μήλου οὐσίας. καὶ τοῦτο δῆλον ἐξ ὧν πολλάκις παριόντες δυσώδη τόπον ῥάκει τοὺς μυκτῆρας περιφράζαντες τὸν μὲν ἀέρα ἀναπνέομεν (ἀδύνατον γὰρ τοῦτον μὴ ἀναπνεῖν), τῆς δὲ δυσωδίας οὐκ ἀντιλαμβανόμεθα, ἄτε παχυμερεστέρας οὔσης τῆς ἀπορρυσίσης οὐσίας ἐκείνης ἢ κατὰ τὸν [35.30] ἀέρα καὶ μὴ δυναμένης διεισδύναι τοὺς πόρους τοῦ ῥάκου· ὁ δὲ ἀῆρ διεισδύνει διὰ τὴν λεπτομέρειαν. εἰ δὲ χρόνῳ πολλάκις καὶ τοῦ ῥάκου ἐπικειμένου τῆς δυσωδίας ἀντιλαμβανόμεθα, οὐδὲν θαυμαστόν· ἴσως γὰρ καὶ παρὰ τὴν θέσιν τοῦ ῥάκου τοῦτο γίνεται παρακεκλιμένου καὶ διεισδυσιν δεδωκότος τῆ παχυμερεστέρα οὐσία, ὁπότε καὶ ἐπὶ πολὺ τῆ κινήσει [36.1] ἀναρριπιζομένη μᾶλλον λεπτύνεται καὶ διεισδύνει· ἀμέλει ἐπὶ πολὺ ἀναρριπισθεῖσα καὶ λεπτομερῆς γινομένη διεισδύνει. τεκμήριον δὲ μέγιστον τοῦ μετὰ τινος οὐσίας ἀπορρυσίσης, ὅτι ἐν χρόνῳ πλείονι ῥυτιδοῦται τὸ μήλον, ἄτε τῆς οὐσίας αὐτοῦ διαφορομένης, ἐν ἣ ἡ εὐωδία ὑπῆρχε. δηλοῦσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ ἐκ τοῦ θυμιάματος ἀναδιδόμενοι ἀτμοὶ αὐτόθεν τῆ αἰσθήσει ὑποπίπτοντες διὰ τὴν παχύτητα τῆς ὑποκειμένης οὐσίας, ὅθεν καὶ ταῖς χερσὶ πολλάκις τὸν ἀέρα κινοῦντες ὠθοῦμεν πρὸς τοὺς μυκτῆρας, ὀπηνίκα παχυμερέστερος ὢν ὁ ἀπὸ τοῦ θυμιάματος ἀναδιδόμενος ἀτμός μὴ δεικνύεται ῥαδίως πρὸς τὸ αἰσθητήριον, ὅπερ οὐκ ἂν ἐδεόμεθα ποιεῖν, εἰ ἀσωμάτως αἱ ποιότητες ἐκ [36.10] τῶν θυμιαμάτων εἰς τὸν ἀέρα ἐχώρουν· τοῦτο γοῦν ἐπὶ τῶν ψόφων οὐ ποιοῦμεν. εἰ δὲ τις εἴποι 'πῶς οὖν ἐν τῷ δένδρῳ ὄντα τὰ μήλα καὶ τῆς ὀσμῆς ἡμῖν μεταδιδόσιν καὶ μείωσιν οὐχ ὑπομένει;', λέγομεν ὅτι ἐνταῦθα πλείον ἐστὶ τὸ ἐπιρρέον καὶ τρέφον τοῦ διαφορομένου.

[37.1] p. 1b6 Ἀπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δ' ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἢ γὰρ τις γραμματικῆ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.

Ἐπειδὴ προσεχῶς τῶν μερικῶν οὐσιῶν ἐμνημόνευσεν ὡς μὴ καθ' ὑποκειμένου λεγομένων, λέγων τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος, οὐ μόναι δὲ αἱ μερικαὶ οὐσίαι λέγονται οὐ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καὶ τὰ μερικὰ συμβεβηκότα, διὰ τοῦτο ἐνταῦθα καθολικὸν ποιεῖται τὸν [37.10] λόγον καὶ φησὶν ἀπλῶς δὲ (ἀντὶ τοῦ καθολικῷ δέ τινα λόγῳ) πάντα τὰ ἄτομα, ἃ καὶ ἐν ἐστὶ τῷ ἀριθμῷ, εἴτε οὐσίαι εἴεν εἴτε συμβεβηκότα, κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται. τὸ δὲ ἀπλῶς λέγεται τριχῶς· ἢ τὸ καθόλου, ὡς λέγομεν 'ἀπλῶς πᾶς ἄνθρωπος' ἀντὶ τοῦ καθόλου, ἢ τὸ μοναχῶς ὡς τὸ

ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφην ἀντὶ τοῦ οὐ ποικίλος,

ἢ τὸ κυρίως, ὡς ὅταν λέγωμεν 'ἢ ἀπλῶς ἀρετή' ἀντὶ τοῦ 'ἢ κυρίως ἀρετή'. καὶ τὸ ἐν δὲ λέγεται τριχῶς, καὶ ὅλως ἢ ταυτότης καὶ ἢ ἑτερότης· λέγομεν γὰρ ἢ τῷ γένει ἐν ὡς ἄνθρωπον καὶ [38.1] ἵππον, ἢ τῷ εἶδει ἐν ὡς Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, ἢ τῷ ἀριθμῷ ὡς Πλάτωνα· ἐν γὰρ τι τῷ ἀριθμῷ ὁ Πλάτων. ἀλλὰ καὶ τὰ ἕτερα ὁμοίως ἢ τῷ γένει φασὲν ὡς ἵππον καὶ συκῆν, ἢ τῷ εἶδει ὡς ἵππον καὶ ἄνθρωπον, ἢ τῷ ἀριθμῷ ὡς Πλάτωνα καὶ Σωκράτην. ἐνταῦθα οὖν τὸ τῷ ἀριθμῷ ἐν παρέλαβεν. ἰστέον δὲ ὅτι τὰ μὲν τῷ ἀριθμῷ ἕτερα ἐνδέχεται εἶναι τῷ γένει καὶ τῷ εἶδει ἐν, ὡς Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, τὰ δὲ τῷ εἶδει ἕτερα πάντα μὲν καὶ τῷ ἀριθμῷ ἕτερα, οὐ πάντως δὲ τῷ γένει, ἀλλ' ἐστὶν ὅτε ταυτά, ὡς ἵππος καὶ ἄνθρωπος, τὰ δὲ τῷ γένει ἕτερα πάντα καὶ τῷ εἶδει καὶ τῷ ἀριθμῷ, ὡς ἵππος καὶ συκῆ ἢ ὡς ἄνθρωπος καὶ λευκόν.

[38.10] Ἐν ὑποκειμένῳ δ' ἔνια, φησὶν, οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἐπειδὴ <γὰρ> καθολικὸν τὸν λόγον ἐποίησατο εἰπὼν μηδὲν τῶν ἀτόμων, ἃ καὶ ἐν ἐστὶ τῷ ἀριθμῷ, εἶναι καθ' ὑποκειμένου, οὐ μόναι δὲ αἱ μερικαὶ οὐσίαι ἀλλὰ καὶ τὰ μερικὰ συμβεβηκότα ἄτομά εἰσιν, ὡς ἢ τις γραμματικῆ, ὡς αὐτός φησιν, ἐπήγαγε τὸ ἐν ὑποκειμένῳ δέ τινα οὐδὲν κωλύει εἶναι, τὰ μερικὰ συμβεβηκότα δηλῶν οὕτως.

p. 1b10 Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται.

Διαλεχθεὶς περὶ τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ νῦν τρέπεται ἐπὶ τὴν τοῦ καθ' [38.20] ὑποκειμένου διδασκαλίαν καὶ τρόπον τινὰ τοῦτο φησὶν, ὅτι ἄλλο ἐστὶ τὸ κατηγορεῖσθαι κατὰ τινος καὶ ἄλλο τὸ ὡς καθ' ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, τούτῳ δὲ πάντως παρακολουθεῖ τῷ ὡς καθ' ὑποκειμένου κατηγορουμένῳ τὸ πάντα ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτῳ λέγεσθαι· οἷον κατηγορεῖται Σωκράτους ὡς καθ' ὑποκειμένου ὁ ἀπλῶς ἄνθρωπος, τοῦ δὲ ἀπλῶς ἀνθρώπου κατηγορεῖται τὸ ζῶν, τοῦτο οὖν καὶ κατὰ τοῦ Σωκράτους

κατηγορηθήσεται· διαβιβάζει γὰρ διὰ μέσου ἑαυτοῦ ὁ ἀπλῶς ἄνθρωπος ἐπὶ Σωκράτην τὴν τοῦ ζῆου κατηγορίαν. τί δὲ αὐτῷ βούλεται τὸ ὡς καθ' ὑποκειμένου; τὸ οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς. εἰ γὰρ τι κατὰ τοῦ κατηγορουμένου κατὰ [38.30] συμβεβηκὸς κατηγορεῖται, οὐκ ἀνάγκη τοῦτο καὶ κατὰ τοῦ υποκειμένου λέγεσθαι· οἷον τοῦ Ἀγαμέμνονος πραγματικῶς κατηγορεῖται καὶ ὡς καθ' ὑποκειμένου ὁ ἄνθρωπος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου οὐσιωδῶς μὲν κατηγορεῖται [39.1] τὸ ζῆον, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ τρισύλλαβον· διὰ τοῦτο τὸ μὲν ζῆον κατηγορεῖται κατὰ τοῦ Ἀγαμέμνονος, οὐκέτι δὲ τὸ τρισύλλαβον. πάλιν τοῦ μὲν ζῆου ὡς καθ' ὑποκειμένου μὲν καὶ ὡς πράγματος κατηγορεῖται τὸ ἔμψυχον τὸ αἰσθητικόν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ σχετικῶς τὸ γένος ἢ τὸ δισύλλαβον\*. ὁμοίως ἔχει καὶ ἐπὶ συμβεβηκῶν· τῶν γὰρ τριῶν, εἰ τύχοι, ὡς πράγματος κατηγορεῖται ὁ ἀριθμὸς, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ ὡς μὲν πράγματος τὸ ποσόν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ τρισύλλαβον· διὰ τοῦτο τῶν τριῶν ὁ μὲν ἀριθμὸς κατηγορεῖται, τὸ δὲ τρισύλλαβον οὐκέτι. ἵνα οὖν σημάνη τὰ οὐσιωδῶς καὶ ὡς πραγμάτων κατηγορούμενα, εἶπε τὸ ὡς καθ' [39.10] ὑποκειμένου· τοῦ γὰρ ζῆου τὸ δισύλλαβον οὐχ ὡς καθ' ὑποκειμένου κατηγορεῖται, ἀλλ' ὡς φωνῆς καὶ τοῦ ποσοῦ τῶν συλλαβῶν, καὶ τὸ γένος ὡς σχέσεως. ὅσα οὖν, φησί, καθ' ἑτέρου λέγεται ὡς καθ' ὑποκειμένου (ἀντὶ τοῦ ὡς πράγματος ὑφ' ἑστώτος), ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται (προσυπακουστέον δὲ καὶ ἐνταῦθα τὸ ὡς καθ' ὑποκειμένου), πάντα καὶ κατὰ τοῦ υποκειμένου ῥηθήσεται.

[40.1] p. 1b16 Τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων ἕτεροι τῷ εἶδει καὶ αἰ διαφοραί.

Λημμάτια τινα προλαμβάνει χρήσιμα αὐτῷ ἐσόμενα πρὸς τὴν προκειμένην διδασκαλίαν· ἐπειδὴ γὰρ αἱ κατηγορίαι καὶ γενικώτατά εἰσι γένη καὶ ἐφ' ἑκάστης σειρᾷ τις ἐκδίδεται τῶν ὑπαλλήλων γενῶν, κανόνα διακριτικὸν ἡμῖν ἐνταῦθα παραδίδωσιν ὁ φιλόσοφος τῶν τε πάντη ἑτέρων γενῶν καὶ τῶν ὑπαλλήλων καὶ φησιν ὅτι τῶν ἑτέρων γενῶν πάντως ἕτεροι καὶ αἰ διαφοραὶ αἶ τε συστατικαὶ καὶ αἰ διαιρετικαί, οἷον ζῆου καὶ ἐπιστήμης· ζῆου μὲν γὰρ διαφοραὶ συστατικαὶ τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν, διαιρετικαὶ δὲ [40.10] τὸ λογικόν καὶ τὸ ἄλογον, τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον, τῆς δὲ ἐπιστήμης συστατικαὶ μὲν διαφοραί, εἰ τύχοι, τὸ ἄπταιστον τῶν λόγων καὶ βέβαιον τῷ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν τὰ τῆ ἐπιστήμη ὑποκείμενα πράγματα, διαιρετικαὶ δὲ τὸ θεωρητικόν καὶ πρακτικόν. ἕτεροι οὖν [41.1] ὑπάρχουσιν αἱ διαφοραὶ ἑτέρων ὄντων τῶν γενῶν. ἐπειδὴ δὲ τὰ ἕτερα γένη πολλαχῶς λέγεται (λέγεται γὰρ ἕτερα ἢ τὰ πάντη διεστηκότα ἀλλήλων, ὡς ἡ οὐσία καὶ τὸ ποσόν, ἢ τὰ μὴ πάντη κεχωρισμένα ἀντιδιηρημένα μέντοι ἀλλήλοις ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαιρέσεως, οἷον τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἔνυδρον· ἔχει γὰρ ταῦτα κοινὸν γένος τὸ ζῆον· λέγεται δὲ καὶ τὰ ὑπάλληλα ἕτερα, ὡς ἡ οὐσία καὶ τὸ σῶμα), διὰ τοῦτο εἶπε καὶ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων· τούτων μὲν γὰρ ἐνδέχεται τὰς αὐτὰς εἶναι διαφοράς, οἷον τοῦ τε ἀπλῶς ζῆου καὶ τοῦ λογικοῦ ζῆου· ἀμφοτέρων γὰρ αἱ αὐταὶ διαφοραὶ αἶ τε συστατικαὶ καὶ αἰ διαιρετικαί· συστατικαὶ γὰρ ἀμφοτέρων τὸ [41.10] ἔμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν· ἀλλὰ καὶ αἰ διαιρετικαὶ αἱ αὐταί, τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον. τῶν δὲ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων ἀλλ' ἑτέρων οὔτε αἰ συστατικαὶ οὔτε αἰ διαιρετικαὶ αἱ αὐταί, ὡς ἐπὶ τοῦ ζῆου εἶπομεν καὶ τῆς ἐπιστήμης. τῶν δὲ γε ὑπαλλήλων, ὡς εἴρηται, αἱ μὲν συστατικαὶ πάντως αἱ αὐταί, αἱ δὲ διαιρετικαὶ οὐ πάντως αἱ αὐταί, ἀλλ' ἐνδέχεται εἶναι καὶ ἑτέρας, ὡς ἐπὶ τοῦ ζῆου καὶ τοῦ ἀλόγου ζῆου· συστατικαὶ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, ὡς εἴρηται, διαιρετικαὶ δὲ οὐχὶ αἱ αὐταί· τοῦ μὲν γὰρ ἀπλῶς ζῆου τὸ λογικόν καὶ τὸ ἄλογον, τὸ θνητὸν καὶ τὸ ἀθάνατον, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ πτηνὸν τὸ ἔνυδρον τὸ χερσαῖον. ὁ αὐτὸς δὲ λόγος ἀρμόσει καὶ ἐπὶ τῶν ἀντιδιηρημένων ἀλλήλοις γενῶν· καὶ τούτων γὰρ συστατικαὶ [41.20] μὲν αἱ αὐταί, διαιρετικαὶ δὲ ἕτεροι· ἀλόγου μὲν γὰρ αἱ εἰρημέναι, λογικοῦ δὲ θνητὸν ἀθάνατον οὐράνιον χθόνιον.

Καλῶς δὲ τῷ εἶδει προσέθηκε, τοῦτ' ἔστι τῷ πράγματι· ἐνδέχεται γὰρ τῶν ἑτέρων γενῶν κατὰ ἀναλογίαν τὰς αὐτὰς εἶναι διαφοράς· λέγομεν γὰρ τῶν σκευῶν τὰ μὲν εἶναι ὑπόποδα τὰ δὲ ἄποδα· ἄποδα μὲν θυία καὶ δοῖδυξ καὶ τὰ τοιαῦτα, ὑπόποδα δὲ θρόνος καὶ κλίνη· ἀλλὰ καὶ τῶν ζῶων τὰ μὲν λέγομεν ὑπόποδα εἶναι τὰ δὲ ἄποδα. ἀλλ' αὐταὶ αἱ διαφοραὶ [42.1] οὐκ εἰσὶν εἰδοποιοί· οὐ γὰρ τῷ εἶναι δίπους ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται. ἀλλ' οὐδὲ εἰ τῆ φωνῆ αἱ αὐταὶ εἶναι δοκοῦσι διαφοραί, ἤδη καὶ κατ' εἶδος αἱ αὐταὶ εἰσὶν· οὐδὲ γὰρ τοῦ αὐτοῦ εἶδους οἱ τε τῆς κλίνης πόδες καὶ οἱ τοῦ ζῆου, ἐπεὶ μηδὲ ἡ ἐνέργεια ἢ αὐτή. ἐξ ἀναλογίας δὲ εἶπερ ἄρα ἢ ὁμοιότης· τὰ γὰρ κάτω μέρη οἷον ἐρείσματα καὶ τοῦ ζῆου καὶ τῆς κλίνης πόδες καλοῦνται· ὡς γὰρ πρὸς ζῆον οἱ πόδες, οὕτω καὶ πρὸς κλίνην οἱ ἐρμῖνες· ἀλλ' οὐκέτι καὶ τὰς λοιπὰς χρεῖας τῶν ποδῶν ἀποδιδόασιν, τὸ βαδίζειν φέρε καὶ συμμετάγειν τῇ ἰδίᾳ κινήσει τὸ σῶμα καὶ τὰ παραπλήσια· ὥστε οὐκ εἶδει οἱ αὐτοί, ἀλλὰ φωνῆ καὶ ἀναλογία.

[42.10] p. 1b18 Ζφου μὲν γὰρ διαφοραὶ οἶον τὸ πεζὸν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ τὸ ἔνυδρον.

Αἱ τῶν γενῶν διαφοραὶ πολλαχῶς δύνανται διαιρεῖσθαι, οἶον τοῦ ζφου διαφοραὶ οὔσιώδεις μὲν τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον, ἀπὸ τοῦ χρόνου δὲ τῆς ζωῆς ὡς θνητὸν καὶ ἀθάνατον, καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ διατρέβουσιν ὡς τὸ πτηνὸν καὶ τὸ πεζὸν καὶ τὸ ἔνυδρον, καὶ ἀπὸ τῶν μορίων τοῦ σώματος ὡς τὰ ὑπόποδα καὶ τὰ ἄποδα, καὶ ἕτεροι δὲ εἰσι διαφοραὶ ἐξ ἄλλων ὑπαρχόντων αὐτοῖς. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης παραδείγματι χρησάμενος τῷ ἀπὸ τοῦ τόπου ἐπίτηδες ἐν μέσῳ καὶ ἀπὸ ἑτέρας διαιρέσεως παρενέβαλε τῆς ἀπὸ τῶν μορίων παράδειγμα, διδάξαι βουλόμενος ὡς [42.20] ἀδιάφορον καὶ ἑτέρας παραλαμβάνειν διαφορὰς ἐπὶ τῶν προκειμένων εἰς ἐξέτασιν γενῶν· οὔτε γὰρ κατὰ πρώτην διαίρεσιν οὔτε κατὰ δευτέραν οὔτε κατ' οὐδεμίαν ἀπλῶς κοινωνοῦσιν ἀλλήλοις τὰ ἕτερα γένη.

p. 1b20 Τῶν δὲ γε ὑπ' ἄλληλα γενῶν οὐδὲν κωλύει τὰς αὐτὰς διαφορὰς εἶναι.

Καλῶς εἶπεν οὐδὲν κωλύει· οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταὶ εἰσι διαφοραὶ τῶν ὑπαλλήλων γενῶν, ὡς εἰρήκαμεν, πολλάκις μέντοι συμβαίνει τὰς αὐτὰς εἶναι· αἱ μὲν γὰρ συστατικαὶ αἰεὶ αἱ αὐταὶ ὑπάρχουσιν, εἰ καὶ μὴ μόναι (πλείονες γὰρ αἱ τῶν ὑποκάτω), ἔστι δ' ὅτε καὶ αἱ διαιρητικαὶ, ὡς εἴρηται ἀνωτέρω.

[43.1] p. 1b25 Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιόν.

Παραδοὺς τῶν φωνῶν τὴν εἰς δύο διαίρεσιν, τὴν τε εἰς τὰς ἀπλᾶς καὶ τὰς συμπεπλεγμένας, ἠβουλήθη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν τῶν πραγμάτων διαίρεσιν ποιήσασθαι καθ' ἑκάτερον τμήμα. παραδοὺς οὖν ἡμῖν πρότερον τὴν εἰς τέσσαρα τῶν ὄντων διαίρεσιν ὡς συμπεπλεγμένων νῦν τὴν εἰς δέκα διαίρεσιν παραδίδωσιν ὡς ἀπλῶν, καὶ πρότερον διὰ παραδειγμάτων οἶονεὶ σκιαγραφεῖ ἡμῖν αὐτά, ἵνα εἰς ἔννοιάν τινα αὐτῶν ἡμᾶς ἀγάγη, ὕστερον δὲ διηρθρωμένως ἡμᾶς περὶ ἑκάστου διδάξει. διὰ τί δὲ εἶπε [43.10] τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν; τί γὰρ; εἰσι πλείους συμπλοκαί; λέγομεν ναί· ἢ γὰρ ἡ μὲν φωνὴ ἀπλῆ ἐστὶ τὸ δὲ σημαίνονμενον σύνθετον, ὡς τὸ τρέχω, ἢ τὸ μὲν σημαίνονμενον ἀπλοῦν ἢ δὲ φωνὴ σύνθετος, ὡς τὸ Ἄρειος πάγος καὶ Κόρακος πέτρα καὶ ὡς οἱ ὀρισμοὶ καὶ τὰ ὀριστά, ἢ καὶ τὸ σημαίνονμενον καὶ ἢ φωνὴ σύνθετα, ὡς ὅταν εἶπω Ἰσωκράτης περιπατεῖ, ἢ ἀμφοτέρω ἀπλᾶ, ὡς αἱ κατηγορίαι. ἐνταῦθα οὖν τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων τὴν διαίρεσιν ποιεῖται τῶν μήτε κατὰ φωνὴν μήτε κατὰ τὸ σημαίνονμενον συμπεπλεγμένων. καλῶς δὲ εἶπε λεγομένων διὰ τοὺς συνδέσμους καὶ τὰ ἄρθρα καὶ τὰς προθέσεις, ἅτινα καθ' αὐτὰ οὐ λέγεται οὐδὲ σημαίνει τι, ἀλλ' ἀπλῶς φωναὶ εἰσι [43.20] συνεκφωνούμεναι μετὰ ἄλλων καὶ οὕτως συσσημαίνουσαι ἐκεῖναις πράγματα. καὶ ἐντεῦθεν δὲ πάλιν πρόδηλος ὁ σκοπὸς τοῦ βιβλίου· τῶν γὰρ κατὰ μηδεμίαν, φησί, συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει· ὥστε περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διαλαμβάνει· δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ τῶν μεταξὺ νοημάτων. ὅτι δὲ καὶ [44.1] περὶ ἀπλῶν τούτων, προφανές· τῶν κατὰ μηδεμίαν γὰρ φησι συμπλοκὴν λεγομένων.

p. 2a3 Ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεται ὀπλισται.

Ζητοῦσί τινες τί δὴ ποτε μὴ ὥσπερ τῷ ποιεῖν τὸ πάσχειν ἀντίκειται καὶ κατηγορίαν μίαν μὲν ἔταξε τὴν τοῦ πάσχειν, ἑτέραν δὲ τὴν τοῦ ποιεῖν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τοῦτο ποιεῖ· τῷ γὰρ ἔχειν τὸ ἔχεσθαι ἀντίκειται, καὶ οὐκ εἶπε κατηγορίαν τὴν τοῦ ἔχεσθαι, ἀλλὰ μόνην τὴν τοῦ ἔχειν. φημὲν οὖν ὅτι ὑπὸ τὸ κείσθαι τοῦτο ἀναχθῆναι δύναται, λέγω δὴ τὸ ἔχεσθαι· ἔχεσθαι γὰρ λέγομεν τὸ κείμενόν που, ὡς ἐν κήπῳ, εἰ τύχοι, δένδρα ἢ [44.10] ὡς ἐν σώματι ὄπλον ἢ ἱμάτιον· τὸ σῶμα γὰρ ἔχειν λέγεται ὄπλον ἢ ἱμάτιον.<sup>338</sup> οὐκοῦν ταῦτα ἔχεσθαι κληθεῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ὁ κήπος ἔχειν δένδρα, οὐκοῦν καὶ ταῦτα ἔχεσθαι ὑπ' αὐτοῦ. ταῦτα δὲ καὶ κείσθαι, ὡς εἴρηται, φήσομεν. ὅθεν καὶ οὕτω πολλάκις φημὲν ὅτι περίκειται ἱμάτιον ἢ περίκειται ὁ δεῖνα τὰ ὄπλα. ὥσπερ οὖν ἐπὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἀμφοτέρω αἱ κατηγορίαι τῷ μὲν ὑποκειμένῳ αἱ αὐταὶ εἰσι, τῇ δὲ σχέσει διαφέρουσιν (ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ποιοῦντος ἄρξώμεθα, ποιεῖν

<sup>338</sup> τὸ σῶμα γὰρ ἔχειν λέγεται ὄπλον ἢ ἱμάτιον] defectum Busse : τὸ σῶμα γὰρ ἔχειν λέγεται ὄπλον ἢ ἱμάτιον Busse in apparatu.

λέγομεν, ὅταν δὲ ἀπὸ τοῦ πάσχοντος, πάσχειν), [45.1] οὕτως καὶ ἐνταῦθα τὸ ἔχειν καὶ τὸ κείσθαι ἤτοι ἔχεσθαι τῷ μὲν ὑποκειμένῳ ταῦτά εἰσι, τῇ δὲ σχέσει διαφέρουσιν· ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἔχοντος ἀρξώμεθα, ἔχειν λέγομεν, ὅταν δὲ ἀπ' ἐκείνου ὃ ἔχειν τις λέγεται, κείσθαι ἤτοι ἔχεσθαι.

p. 2a4 Ἐκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίνεται.

Ἐντεῦθεν διακρίνει τὸν σκοπὸν τοῦ προκειμένου βιβλίου τοῦ ἐφεξῆς, λέγω δὴ τοῦ Περι ἐρμηνεύσεως, ὅτι ἐν τούτῳ μὲν διδάσκει περὶ ἀπλῶν [45.10] φωνῶν, ἐν ἐκείνῳ δὲ περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως· διακρίνει δὲ συλλογισμῷ χρώμενος ἐν δευτέρῳ σχήματι, μέσον ὅρον λαμβάνων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος· φησὶ γὰρ 'πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνει, ἀλλὰ μὴν οὐδεμία ἀπλῆ φωνὴ ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνει· οὐδεμία ἄρα ἀπλῆ φωνὴ κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν σημαίνει'. οὐδὲ γὰρ ἐὰν εἴπω μυριάκις ἄνθρωπος ἄνθρωπος, οὔτε ἀληθεύω οὔτε ψεύδομαι. ὁμοίως δὲ ἐὰν μυριάκις εἴπω 'περιπατεῖ περιπατεῖ', οὔτε ἀληθεύω οὔτε ψεύδομαι. εἰ δὲ τις εἴποι ὅτι ἐὰν εἴπη τις 'περιπατῶ', ἢ ἀληθεύει ἢ ψεύδεται (εἰ γὰρ τύχοι περιπατῶν, ἀληθεύει, εἰ δὲ μὴ, ψεύδεται), λέγομεν ὅτι ὁ εἰρηκῶς 'περιπατῶ' δυνάμει περιέλαβε τὸ ἐγώ, ὡς ἂν εἰ ἔλεγε [45.20] 'περιπατῶ ἐγώ'· ὥστε πᾶς ὁ λέγων 'περιπατῶ' δυνάμει περιλαμβάνει πρὸς ὑπόστασιν καὶ τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψευδοῦς τὸ ἐγώ καὶ οὐχὶ κατηγορίαν μόνην αὐτὴν καθ' αὐτὴν λέγει οὐδὲ ἀπλῆν φωνήν· εἶπομεν γὰρ ἤδη ὅτι οὐ τῇ φωνῇ μόνῃ κριτέον τὰς τε ἀπλᾶς καὶ τὰς συνθέτους, ἀλλ' ὅτι καὶ συμπεπλεγμένοι φωναὶ εἰ ἀπλοῦν τι σημαίνουσιν, ἀπλᾶ εἰσι, καὶ ἀπλᾶ τινες εἰ συμπεπλεγμένοι καὶ μὴ ἀπλοῦν ἔχοιεν τὸ νοητόν, σύνθετοι· ὥστε τὸ τρέχω οὐχ ἀπλοῦν, ἐπεὶ μὴδὲ τὸ σημαίνον ἐπὶ ἀπλοῦν. εἶπε δὲ ὁ Ἀριστοτέλης, αὐτὴν ταύτην τὴν ἀπορίαν προαναπέλλων, ὅτι τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων, τοῦτ' ἔστι τῶν μὴδὲ κατὰ τὸ σημαίνον ἐπὶ ἀπλοῦν. αἱ μὲν οὖν ἀπλᾶ φωναὶ, ὡς εἴρηται, [45.30] οὐδεμίαν ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνουσιν αὐτὰ καθ' αὐτὰς λεγόμενα, πᾶσα μὲντοι κατάφασις ἢ ἀπόφασις πάντως ἤτοι ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνει, οἷον ἐὰν εἴπω 'Σωκράτης περιπατεῖ', εἰ μὲν τύχοι περιπατῶν, ἠλήθευσα, εἰ δὲ καθήμενος, ἐψευσάμην, καὶ πάλιν ἐὰν εἴπω 'Σωκράτης οὐ περιπατεῖ', εἰ μὲν τύχοι μὴ περιπατῶν, ἠλήθευσα, εἰ δὲ περιπατῶν, [46.1] ἐψευσάμην. αἱ οὖν κατηγορίαι, ὡς εἴρηται, ἀπλᾶ φωναὶ οὐσαι οὐδεμίαν ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνουσι, συμπλεκόμενα δὲ πρὸς ἀλλήλας ποιοῦσι κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν, ἐν αἷς ἢ ἀλήθεια καὶ τὸ ψεῦδος, οἷον ἄνθρωπος τρέχει' ἔκ τε οὐσίας καὶ τοῦ ποιεῖν <γένεσε κατάφασις>, προσλαβοῦσα δὲ ἢ κατάφασις μέσον τὸ ἀρνητικὸν μόριον γίνεται ἀπόφασις, οἷον ἄνθρωπος οὐ περιπατεῖ'.

p. 2a5 Ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει.

Τὰ πολλὰ τῶν βιβλίων καὶ δοκοῦντα καλῶς ἔχειν οὐκ ἔχει τὸ ἢ ἀποφάσει, ἀλλὰ μόνον τὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται· εἰ γὰρ [46.10] κατάφασιν οὐ σημαίνει οὐδεμία τῶν κατηγοριῶν, πολλῶ μᾶλλον οὐδὲ ἀπόφασιν, ἐπεὶ δὴ δέεται καὶ τοῦ ἀρνητικοῦ μορίου καὶ μᾶλλον ὑποπτεῦσαι τις <τὸ> ποιεῖν <ἢ> τινα τῶν ἄλλων κατηγοριῶν κατάφασιν εἶναι, ἢ περὶ ἀπόφασιν.

Ζητοῦσι δὲ τινες ὑπὸ ποίαν κατηγορίαν δεῖ ἀνάγειν τὸ τε σημεῖον καὶ τὸ νῦν καὶ τὴν μονάδα. ὑπὸ μὲν τὴν οὐσίαν οὐκ ἐνδέχεται· ἢ γὰρ οὐσία αὐθυπόστατόν τί ἐστι, τούτων δὲ οὐδὲν ἰδίαν ἔχει ὑπόστασιν· τὸ τε γὰρ σημεῖον ἐν γραμμῇ ἔχει τὸ εἶναι πέρασ ὃν γραμμῆς καὶ ἀρχή, καὶ τὸ νῦν ἐν χρόνῳ· ἀρχὴ γὰρ ἐστὶ καὶ πέρασ χρόνου καὶ οὐ χρόνος (νῦν δὲ λέγω τὸ ἀκαριαῖον, οὐ τὸ πλατυκῶς λεγόμενον), καὶ ἡ μονὰς ἀρχὴ [46.20] ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ οὐδαμῶς, διὸ οὐδὲ ἰδίᾳ ἐστὶν ἀριθμὸς, ἀλλ' ἐν ἀριθμῷ ἔχει τὸ εἶναι· ἀρχὴ γὰρ ἐστὶν, ἢ δὲ ἀρχὴ ἐν ἐκείνοις ἔχει τὸ εἶναι ὧν ἐστὶν ἀρχή. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ποσὰ ταῦτα λέγειν δυνατόν· τοῦ γὰρ ποσοῦ ἴδιον τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ σημεῖον ἢ τὸ νῦν τίνοι ἂν εἴη ἴσον; οὔτε γὰρ σημεῖον σημείῳ λέγεται ἴσον οὔτε τὸ νῦν ὁμοίως, ἀλλ' οὐδὲ ἡ μονὰς μονάδι ἢ μονὰς ἐστὶν· ἴσα γὰρ λέγομεν τὰ τὸ ποσὸν ἔχοντα τὸ αὐτὸ καὶ μέρη ὁμοίως τὰ αὐτά, ταῦτα δὲ οὔτε ποσὰ ἐστὶ καὶ ἀμερῆ· ἀλλ' οὐδὲ ἄνισον ἐπὶ τούτων λεχθῆναι δύναται, εἰ καὶ συγχωρήσει τις ἐπὶ τούτων [47.1] τὸ ἴσον λέγεσθαι· χρόνῳ γὰρ χρόνος ἢ ἴσος ἢ ἄνισος καὶ ἀριθμὸς ἀριθμῷ καὶ γραμμῇ γραμμῇ, ἅτε ποσὰ ὄντα (κατὰ γὰρ τὴν ταυτότητα τῶν μερῶν ἢ ἴσα φαιμέν ἢ ἄνισα), ταῦτα δὲ ἀμερῆ τε ὄντα καὶ μὴδὲν τῶν εἰρημένων ὑπάρχοντα τὴν πρὸς ἕτερον παραβολὴν ἐκπέφευγεν. ἄλλως τε τοῦ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ συνεχὲς τὸ δὲ διωρισμένον, ταῦτα δὲ οὔτε συνεχῆ ἐστὶν οὔτε διωρισμένα ἀμερῆ ὄντα· συνεχὲς γὰρ λέγομεν τὸ ἔχον τὰ μέρη ἡνωμένα, διωρισμένον δὲ τὸ ἔχον τὰ μέρη κεχωρισμένα. ἰστέον δὲ ὅτι τινὲς ὑπὸ τὰ πρὸς τι βούλονται ἀνάγειν αὐτά, λέγοντες ὅτι ταῦτα ἀρχαὶ εἰσι τῶν μετὰ ταῦτα, τὸ μὲν

σημείον τῆς γραμμῆς, ἡ δὲ μονὰς [47.10] τοῦ ἀριθμοῦ, τὸ δὲ νῦν τοῦ χρόνου· εἰ οὖν αἱ ἀρχαὶ τινῶν ἀρχαί, τοιαῦτα δὲ τὰ πρὸς τι (πατὴρ γὰρ υἱοῦ πατὴρ καὶ τὸ ἡμισυ διπλασίου ἡμισυ), καὶ ταῦτα ἄρα ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀνάγονται. ἀλλὰ λέγομεν ὅτι τὰ πρὸς τι, ὡς αὐτὸς ὑποκατιῶν λέγει, σχέσεις τινές εἰσι μόνον καὶ οἰκείαν ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσιν, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις τὸ εἶναι ἔχουσιν· ἡ γὰρ ἐν οὐσίᾳ ἢ ἐν ποσῶ ἢ ἐν ποιῶ ἢ ἐν τινι ἄλλῃ τῶν κατηγοριῶν, διὸ καὶ παραφυάσιν αὐτὰ ἀπεικάζει, αἴτινες ἐν ἑτέροις φυτοῖς τὸ εἶναι ἔχουσιν· ἔστι γοῦν θεωρῆσαι ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις τὰ πρὸς τι· ὅταν μὲν γὰρ εἴπω 'ὁ πατὴρ υἱοῦ πατὴρ', εἶπον ἐν οὐσίᾳ πρὸς τι, ὅταν δὲ εἴπω 'τὸ διπλάσιον ἡμίσεος διπλάσιον', εἶπον ἐν ποσῶ πρὸς τι, ὅταν δὲ εἴπω 'τὸ [47.20] λευκότερον λευκοῦ λευκότερον', εἶπον ἐν ποιῶ, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμοίως. δεῖ οὖν αὐτὰ ταῦτα καθ' ἑαυτὰ εἰπεῖν τί εἰσι καὶ ὑπὸ ποίαν τελοῦσι κατηγορίαν, καὶ τότε τὴν σχέσιν αὐτῶν τὴν πρὸς ἄλληλα λέγειν. τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι κατὰ ἀλήθειαν ὑπ' οὐδεμίαν τῶν κατηγοριῶν ἀνάγονται ταῦτα, ὅσον ἐκ τοῦ σκοποῦ τῆς προκειμένης πραγματείας· πρόκειται γὰρ αὐτῶ, ὡς πολλάκις εἴρηται, περὶ τῶν ὄντων οὐχ ἢ ὄντα ἐστὶ διαλαβεῖν, ἀλλ' ἢ σημαίνονται ὑπὸ τοιῶνδε φωνῶν ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων· βούλεται γὰρ ἐν τούτοις περὶ τῶν τοῖς πολλοῖς γνωρίμων διδάξαι· ἐπεὶ οὖν τούτων οὐδεμίαν ἔχει γνώσιν ὁ πολὺς ἄνθρωπος, εἰ καὶ ἐνῆν αὐτὰ ἀνάγειν ὑπὸ μίαν τῶν κατηγοριῶν, λέγω δὴ ὑπὸ τὸ ποσόν, λέγοντα τοῦ ποσοῦ τὸ μὲν [47.30] εἶναι ἀμερὲς τὸ δὲ μεριστόν καὶ τοῦ μεριστοῦ τὸ μὲν συνεχές τὸ δὲ διωρισμένον, καὶ ταῦτα ὑπὸ τὸ τμήμα τάττειν τοῦ ποσοῦ τὸ ἀμέριστον, οὐκ ἀνήγαγε διὰ τὸ μὴ συνεπίπτειν τὴν περὶ τούτων διδασκαλίαν τῶ [48.1] σκοπῶ τοῦ προκειμένου βιβλίου. καὶ ὅτι οὐ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ διαλαβεῖν βούλεται, δῆλον, ὅτι ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει τριττὴν τὴν οὐσίαν εἰρηκῶς, τὴν μὲν κατὰ τὴν ὕλην τὴν δὲ κατὰ τὸ εἶδος τὴν δὲ κατὰ τὸ συναμφότερον, ἐνταῦθα οὐδαμοῦ οὔτε τὴν ὕλην καθ' ἑαυτὴν οὔτε τὸ εἶδος ἀξιοῖ καλεῖν οὐσίαν, ἅτε δὴ τῶν πολλῶν μηδεμίαν τούτων ἔννοιαν ἐχόντων ὡς ἀπλῶν, ἀλλὰ μόνον τὸ ἐκ τούτων σύνθετον ἐγνωκότων.

Ζητοῦσι δὲ κάκεῖνο ὅτι τὰς στερήσεις ὑπὸ ποίαν τῶν κατηγοριῶν ἀνακτέον, ἔτι δὲ καὶ τὰς ἀποφάσεις. λέγομεν ὅτι μάλιστα μὲν ὑπ' οὐδεμίαν τῶν κατηγοριῶν, ἐπειδὴ οὐδὲ ὠρισμένον τι δηλοῦσιν, αἱ δὲ κατηγορίαι [48.10] ὠρισμένων εἰσὶ πραγμάτων δηλωτικά. εἰ δὲ ὅλως δεῖ αὐτὰς ὑπὸ κατηγορίαν ἀνάγειν, ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἀναχθήσονται αἱ στερήσεις ὑφ' ἣν καὶ αἱ ἕξεις, καὶ αἱ ἀποφάσεις ὑφ' ἣν καὶ αἱ καταφάσεις· τῶν γὰρ ἐναντίων τὸ αὐτὸ ἐστὶ γένος, ὡς λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν τοιούτων. πάλιν ζητοῦσι τὰς κινήσεις καὶ τὰς μεταβολὰς ὑπὸ ποίαν ἀνάγειν δεῖ κατηγορίαν. καὶ φημι ὑπ' οὐδεμίαν· ὑφ' ἑστώτων γὰρ καὶ τὸ ἑαυτῶν εἶδος τελείως ἀπειληφότων αἱ κατηγορίαι, πᾶσα δὲ μεταβολὴ ἀτελές τί ἐστίν· ὁδὸς γὰρ ἐστίν ἐπὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ὄν ἢ μεταβολή, οὐκ αὐτὸ ὄν. ἄλλως τε οὐδὲ οἶόν τέ ἐστίν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν πᾶσαν μεταβολὴν ἀνάγειν· ἐν πλείοσι γὰρ θεωροῦνται, ὡς αὐτὸς διδάξει· καὶ γὰρ ἐν οὐσίᾳ ὡς γένεσις [48.20] καὶ φθορὰ καὶ ἐν ποσῶ ὡς αὔξεις καὶ φθίσις καὶ ἐν ποιῶ ὡς λεύκανσις καὶ μέλανσις καὶ ἐν τῶ ποῦ ὡς ἀνάβασις καὶ κατάβασις δίνησις· ὥστε ὁδοὶ εἰσιν αἱ μεταβολαὶ ἐπὶ τὰς κατηγορίας ἄγουσαι, ἄλλη ἐπὶ ἄλλην, καὶ οὐκ αὐταὶ συμπληροῦσι κατηγορίαν· τὸ μὲν γὰρ κινεῖν καὶ ὅλως τὸ μεταβάλλειν ὑπὸ τὸ ποιεῖν ἀναχθήσεται, τὸ δὲ κινεῖσθαι καὶ ὅλως μεταβάλλεσθαι ὑπὸ τὸ πάσχειν· αὐτὰ δὲ αἱ κινήσεις καὶ αἱ μεταβολαὶ ὁδοὶ οὔσαι καὶ γενέσεις τινὲς ἐπὶ τὰς κατηγορίας τὰς εἰρημένας εἰς αὐτὰς οὐδένα ἀναχθήσονται τρόπον.

#### [49.1] Περὶ οὐσίας.

p. 2a11 Οὐσία δὲ ἐστίν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

Εἰρηκῶς τὰ συντελοῦντα πρὸς τὴν διδασκαλίαν τῶν κατηγοριῶν διδάξας τε ἡμᾶς προσεχῶς ὀλοσχερέστερον καὶ ὡς ἐπὶ παραδειγμάτων περὶ αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν, νῦν τρέπεται ἐπὶ τὴν ἀκριβῆ αὐτῶν ἐξήγησιν καὶ διδάσκει πρότερον περὶ τῆς οὐσίας· πρώτην γὰρ ἔχει τάξιν ἡ οὐσία ἐν ταῖς κατηγορίαις καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως τῶν ἄλλων αὐτὴν προετίμησεν· [49.10] αὕτη γὰρ συνεισφέρεται μὲν ταῖς ἄλλαις (εἰ γὰρ τι τῶν συμβεβηκότων εἴη ὁποιοῦν, πάντως καὶ οὐσία ἔσται ἢ συμβέβηκεν), οὐ συνεισφέρει δὲ τὰς λοιπὰς (οὐδὲ γὰρ οὐσίας οὔσης πάντως καὶ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἕκαστον), καὶ συναναιρεῖ μὲν ἑαυτῇ τὰς ἄλλας οὐ συναναιρεῖται δέ· τὰ δὲ συναναιροῦντα μὲν μὴ συναναιρούμενα δὲ καὶ συνεισφερόμενα μὲν μὴ συνεισφέροντα δὲ πρῶτα εἶναι τῇ φύσει ὁμολόγηται· ὥστε πρώτη ἡ οὐσία φύσει τῶν λοιπῶν. καὶ ἄλλως δὲ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν καθ' αὐτὸ λέγεται τὰ δὲ ἐν αὐτῶ τὰ δὲ περὶ ἐκεῖνο, καὶ καθ' αὐτὸ μὲν αὕτη ἡ οὐσία, ἐν αὐτῶ δὲ τὸ τε ποσόν καὶ τὸ ποιόν (ἐν γὰρ τῇ οὐσίᾳ θεωροῦνται), περὶ ἐκεῖνο δὲ τὰ λοιπὰ ἐπτά. καὶ ἄλλως αὕτη μὲν αὐθυπόστατός ἐστι καὶ [49.20] οὐ δεομένη τῶν ἄλλων εἰς

ὑπαρξιν, αἱ δὲ ἄλλαι ἐν ταύτῃ τὸ εἶναι ἔχουσιν· οὐσίας γὰρ οὐσης ἀνάγκη τὰς ἄλλας εἶναι κατηγορίας, μὴ οὐσης δὲ ἀδύνατόν ἐστι τὰς ἄλλας ὑποστῆναι.

Ταύτης δὲ τῆς οὐσίας ἡ μὲν ἐστὶν ἀπλή ἢ δὲ σύνθετος, τῆς δὲ ἀπλῆς ἡ μὲν χείρων τῆς συνθέτου ἢ δὲ κρείττων· ἐστὶ δὲ σύνθετος μὲν οὐσία ἄνθρωπος καὶ τὰ τοιαῦτα, ἀπλή δὲ καὶ κρείττων τῆς συνθέτου ἢ ἀγγελικὴ καὶ ἡ ψυχικὴ καὶ αἱ τοιαῦτα, ἀπλή δὲ καὶ χείρων τῆς συνθέτου ἢ ὕλη ἢ πρώτη καὶ τὸ εἶδος. διαλέγεται δὲ ἐνταῦθα ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε περὶ τῆς ἀπλῆς καὶ κρείττωνος τῆς συνθέτου (οὐ γὰρ πρόκειται αὐτῷ θεολογεῖν) οὔτε περὶ τῆς ἀπλῆς καὶ χείρωνος τῆς συνθέτου [50.1] (οὐ γὰρ φυσιολογεῖν αὐτῷ πρόκειται), ἀλλὰ περὶ τῆς συνθέτου μόνης, καὶ ταύτης φησὶ τὴν μὲν εἶναι πρώτην τὴν δὲ δευτέραν, πρώτην μὲν τὴν μερικὴν καλῶν δευτέραν δὲ τὴν καθόλου τὴν κατὰ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη· ὡς γὰρ πολλάκις εἴρηται, οὐ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ διαλαμβάνει, ἀλλὰ κατὰ ποίου σημασινομένου ἐκάστην τῶν κατηγοριῶν οἱ πολλοὶ λέγοντες φέρουσιν, ἐπεὶ εἴ γε ἠκολούθει τῇ φύσει τῶν πραγμάτων, πρώτην ἂν εἶπε τὴν τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἀτόμων, ὡς ἐκείνη μὲν αἰτίαν, ταύτην δ' αἰτιατὴν· κρείττων δὲ τὸ αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ καὶ τὸ καθολικὸν τοῦ μερικοῦ. καὶ ἄλλως τὰ τῇ φύσει πρότερα ἡμῖν [50.10] ὕστερα καὶ τὰ ἡμῖν πρότερα τῇ φύσει δεύτερα· ἐπεὶ οὖν ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς εἰσαγομένους, εἰκότως τὴν μερικὴν οὐσίαν πρώτην εἶπεν (ἐναργαστέρα γὰρ αὐτὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν), δευτέραν δὲ εἶπε τὴν κατὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη· ἀπὸ γὰρ τῶν μερικῶν ἐπὶ τὰ καθόλου ἀναγόμεθα ὅψε τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος, διὸ ὡς μὴ ἀρεσκόμενος τῷ δόγματι οὐκ εἶπεν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα οὔσα' ἀλλὰ λεγομένη, καὶ ἵνα σαφέστερον ἡμῖν γένηται τὸ λεγόμενον, μικρὸν ὑπερβιβάσαντες τὸ ῥητὸν οὕτως εἶπωμεν 'οὐσία δὲ ἡ λεγομένη κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα αὕτη ἐστὶ', τοῦτ' ἐστὶν ἡ λεγομένη παρὰ τοῖς πολλοῖς. ὅπου δὲ ὡς ἀπὸ οικείας δόξης προφέρει τὸν λόγον, οὐκέτι λέγει τὸ λέγεται, ἀλλ' [50.20] ἐστὶν· ἢ μήτε γὰρ φησι καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται (ἀντὶ τοῦ κατηγορεῖται) μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστι, καὶ οὐκ εἶπε 'μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί λέγεται' τῷ γὰρ δόγματι αὐτὸς ἀρέσκειται.

Ὅτι δὲ οἶδεν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ νοητὴν οὐσίαν καὶ κρείττονα τῶν συνθέτων, δείκνυσι σαφῶς καὶ ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ καὶ ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ καὶ ἐν τῷ ὀγδόῳ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως, ἐνθα φησὶ δεῖν πρὸ τῶν ἑτεροκινήτων τὰ αὐτοκίνητα ὑπάρχειν καὶ τῶν ἀεικινήτων τὰ ἀκίνητα· εἰ μὴ γὰρ ἦν τις ἀκίνητος τῶν ἀεικινήτων αἰτία, οὐκ ἂν ἐμεινεν ἐκεῖνα ἀεικινήτως, ἵνα οὕτως εἶπω, κινούμενα. δείκνυσι δὲ ταύτην ἀσώματον οὔσαν καὶ ἀμερῆ καὶ ἀδιάστατον τοιοῦτῳ τινὶ θεωρήματι (οὐδὲν γὰρ ἴσως ἀπεικὸς [50.30] ὡς ἐν παρεκβάσει μνησθῆναι τοῦ θεωρήματος)· λέγει γὰρ ἀπειροδύναμον εἶναι ταύτην τὴν αἰτίαν· εἰ δὲ τοῦτο, πάντως καὶ ἀσώματον· πᾶν γὰρ σῶμα, ὡς αὐτὸς πρὸς τῷ τέλει τοῦ ὀγδοῦ λόγου τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως [51.1] ἔδειξε, πεπερασμένην ἔχει τὴν δύναμιν· εἰ γὰρ ἄπειρον· δεδόςθω, φησίν, ἄπειρον εἶναι· ἐπειδὴ οὖν πᾶν σῶμα διαιρετόν ἐστι, διέλωμεν, φησὶ, τόδε τι τὸ σῶμα εἰς τρία, εἰ τύχοι· ἕκαστον οὖν τῶν τμημάτων πότερον ἄπειρον ἔχει τὴν δύναμιν ἢ πεπερασμένην; εἰ μὲν οὖν ἄπειρον, τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἰσοδύναμον ἔσται, ὅπερ ἄτοπον καὶ ἀδύνατον· εἰ δὲ πεπερασμένην, καὶ τὸ ἐκ τῶν πεπερασμένων συγκείμενον δῆλον ὅτι καὶ αὐτὸ πάντως πεπερασμένον ἐστὶν· ὥστε καὶ ἡ τοῦ ὅλου σώματος δύναμις πεπερασμένη ἔσται καὶ οὐκ ἄπειρος· οὐδὲν ἄρα σῶμα πεπερασμένον ἄπειρον ἔχει δύναμιν· οὐδὲν δὲ σῶμα μεγέθει ἐστὶν ἄπειρον (ἔδειξε γὰρ [51.10] αὐτὸς ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ τοῦτο)· οὐδὲν ἄρα σῶμα ἄπειρον ἔχει δύναμιν· εἰ δὲ τοῦτο, ὅπερ ἄρα ἄπειρον ἔχει δύναμιν, οὐκ ἐστὶ σῶμα· οὐκοῦν ἀσώματος ἢ πρώτη οὐσία, ἐπειδὴ καὶ ἀπειροδύναμος. οὐ μόνον δὲ τὴν νοητὴν οὐσίαν κρείττονα οἶδε τῶν συνθέτων, ἀλλὰ καὶ τὴν διανοητὴν, καὶ δείκνυσι τοῦτο ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ· λέγει γὰρ ὅτι ὡς ἔχει ἢ αἴσθησις πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτως ἔχει καὶ ἡ ἀπόδειξις πρὸς τὰ ἀποδεικτά· οὐκοῦν καὶ ἐναλλάξ, ὡς αἴσθησις πρὸς ἀπόδειξιν ἔχει, οὕτως ἔξει καὶ τὰ αἰσθητά πρὸς τὰ ἀποδεικτά· εἰ οὖν χείρων ἢ αἴσθησις τῆς ἀποδείξεως, διότι ἢ μὲν αἴσθησις περὶ τὰ μερικὰ ἢ δὲ <ἀπόδειξις> περὶ τὰ καθόλου καταγίνεται, καὶ τὰ αἰσθητὰ ἄρα τῶν ἐπιστητῶν χείρω· ὥστε οἶδεν οὐ μόνον τὴν νοητὴν [51.20] κρείττονα τῶν συνθέτων, ἀλλὰ καὶ τὴν διανοητὴν. ἐνταῦθα δέ, ὡς εἶπωμεν, τὰς δευτέρας καλεῖ πρώτας διὰ τὰς πολλάκις εἰρημένας αἰτίας.

p. 2a12 Ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστι.

Ζητοῦσι δὲ τί δὴ ποτε τὴν τιμιωτέραν τῶν κατηγοριῶν, τὴν οὐσίαν, δι' ἀποφάσεως ὠρίσατο, εἶπερ τῶν καταφάσεων ἀτιμωτέρας εἶναι φάμεν τὰς ἀποφάσεις. λέγομεν οὖν ὅτι τὸναντίον μὲν οὖν οἱ δι' ἀποφάσεως ὀρισμοὶ μᾶλλον σεμνύνουσι τὸ ὑποκείμενον· οὕτω γοῦν καὶ τὸ θεῖον σημάνα βουλόμενοι οὐ καταφάσκομέν τι περὶ αὐτοῦ, ὡς φησὶν ὁ θεῖος Πλάτων, ἀλλ' εἰς ἀποφάσεις ἐρχόμεθα· ἐρωτῶντος γὰρ Σωκράτους τὸν [51.30] Τίμαιον τί ἐστὶ ὁ θεός,

λέγει εκείνος ότι τί μὲν οὐκ ἔστιν οἶδα, τί δὲ ἔστιν οὐκ οἶδα· ὅτι μὲν γὰρ οὔτε σῶμα οὔτε χρῶμα οὔτε ἄγγελος οὔτε τι τῶν τοιούτων ἐστὶ, κρείττων δὲ ἢ κατὰ ταῦτα οἶδα, τί δὲ ἔστιν οὐκ [52.1] οἶδα. ὥστε κοσμοῦσι μᾶλλον οἱ ὀρισμοὶ οἱ τοιοῦτοι ἔστιν ὅτε τὸ ὑποκειμένον χωρίζοντες αὐτὸ πάντων τῶν καταδεστέρων. καὶ ἐπὶ τῆς ὕλης δὲ τὸν ὀρισμὸν δι' ἀποφάσεως εἰώθασιν ἀποδιδόναι, ἥτις μήτε ἀνθρώπος ἐστὶ λέγοντες μήτε λίθος μήτε πῦρ μήτε ὅλος σῶμα, χεῖρον δὲ τι ἢ κατὰ ταῦτα· διὸ φασὶ τὴν ὕλην τῷ θεῷ ἀνομοίως ὁμοιωσθαι, ὁμοιωσθαι μὲν ὅτι δι' ἀποφάσεως τῶν ἄλλων σημαίνεται ἐκότερον, ἀνομοίως δὲ ὅτι τοῦ μὲν κρείττονος ὄντος ἢ κατὰ πάντα τὰ ὄντα ἀποφάσκομεν πάντα, τῆς δὲ ὕλης χείρονος οὔσης ἢ κατὰ πάντα τὰ ὄντα ἀποφάσκομεν πάντα.

Ζητητέον δὲ εἰ ἐφαρμόζει ὁ ὀρισμὸς οὗτος καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν [52.10] οὐσιῶν, οἷον ἀγγέλου καὶ τῶν τοιούτων, ὡς δύνασθαι ταῦτα λέγειν μήτε ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι· δοκεῖ γὰρ πως καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐφαρμόζειν ὁ λόγος, ἀλλὰ λέγομεν ὅτι οὐκ ἐφαρμόζει· αἱ γὰρ εἰλημμένοι ἀποφάσεις ἐν τῷ ὀρισμῷ οὐ μόνον ἄρσιν σημαίνουσι, ἀλλὰ καὶ θέσιν· πρὸς ἀντιδιαστολήν γὰρ ἐτέρων λέγονται· τὸ μὲν γὰρ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, ὃ ἐστὶν ἡ οὐσία, πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ, τοῦτ' ἔστι τῶν συμβεβηκότων, εἴρηται, τὸ δὲ οὐ καθ' ὑποκειμένου πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ καθ' ὑποκειμένου· ὥσπερ δὲ τὸ φῶς διττὸν ἐστὶ, τὸ μὲν πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ σκοτούς, λέγω δὴ τὸ ἐν τῷ ἄερι, τὸ δὲ ἄσχετον καὶ μηδὲν ἔχον ἀντικείμενον ὡς τὸ ἡλιακόν, οὕτω καὶ τὰς [52.20] ἐνταῦθα ἀποφάσεις ποτὲ μὲν φήσομεν καθ' ἑαυτὰς καὶ μὴ πρὸς ἀντιδιαστολήν λέγεσθαι ποτὲ δὲ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῶν ἀντικειμένων. εἰ μὲν οὖν ἐνταῦθα μὴ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῶν ἀντικειμένων παρελαμβάνοντο αἱ ἀποφάσεις, εἶχέ πως λόγον τὸ καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν οὐσιῶν ἐφαρμόζειν τὸν ὀρισμὸν, διότι οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ὑπάρχουσιν οὔτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς κατηγοροῦνται· νῦν δὲ πρὸς ἀντιδιαστολήν παραληφθεισῶν τῶν ἀποφάσεων τὰς μὲν μερικὰς οὐσίας σεμνύνομεν εἰκότως διὰ τοῦ ὀρισμοῦ, διὰ μὲν τοῦ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ χωρίζοντες αὐτὰς τῶν συμβεβηκότων διὰ δὲ τοῦ μὴ καθ' ὑποκειμένου τῶν καθ' ὑποκειμένου, κἀνταῦθα δὲ τὸ σεμνὸν αὐταῖς προσάπτομεν λέγοντες αὐτὰς μὲν ἐτέροις χρεῖαν [52.30] παρέχειν μηδενὸς δὲ δέεσθαι (τὰ γὰρ καθόλου τῶν μερικῶν δέονται πρὸς κατηγορίαν, ταῦτα δὲ ἐκείνων οὐκέτι), ταῖς δὲ νοηταῖς οὐσίαις οὐδεμίαν προσοίσομεν ἀξίαν διὰ τούτων· οὐδὲν γὰρ μέγα, εἰ ταύτας εἴπομεν μὴ εἶναι ἐν ὑποκειμένῳ· οὐδὲ γὰρ ἀντιδιήρηται αὐταῖς συμβεβηκός τι· οὐδὲ γὰρ ὅλος δεκτικαὶ εἰσι συμβεβηκότων. καὶ τί λέγω περὶ τῶν νοητῶν [53.1] οὐσιῶν, ὅπου γε οὐδὲ ἐπὶ ψυχῆς μόνης ἀρμόσει ὁ λόγος, ὅταν θεωρῶμεν αὐτὴν ἀπολελυμένην τῆς σχέσεως τῆς πρὸς τὸ σῶμα καὶ ἐξομοιωθεῖσαν θεῷ καὶ τὸ κοσμικὸν ἐπισκοποῦσαν ἀγαθόν; ὀπηνίκα δὲ ἐν γενέσει θεωρεῖται καὶ τοῖς σάμασι συμπεπλεγμένη, τότε καὶ ἐπ' αὐτῆς ἀρμόσει ὁ ὀρισμὸς ἅτε ὑποκειμένης συμβεβηκόσιν· ὑπόκειται γὰρ τῇ φιλοσοφίᾳ ἢ γραμματικῇ ἢ ἄλλῃ τινὶ ἐπιστήμῃ, ἅτινα περὶ αὐτὴν συμβέβηκε.

Τῶν δὲ δύο τῶν εἰλημμένων ἐν τῷ ὀρισμῷ τὸ μὲν ἐστὶ τῇ φύσει πρῶτον τὸ δὲ τῇ διδασκαλίᾳ· οὐσίας γὰρ οὔσης καὶ συμβεβηκός καὶ καθολικῆ καὶ μερικῆ, φύσει μὲν πρότερον ἢ οὐσία, διότι αὐτὴ μὲν [53.10] αὐθυπόστατος ἐκεῖνα δὲ ἐν ταύτῃ ἔχει τὸ εἶναι. κατὰ δὲ τὸν σκοπὸν τῆς προκειμένης διδασκαλίας πρότερον τὸ μερικόν· καὶ γὰρ τὸ καθόλου τῇ φύσει πρότερον. τῶν οὖν εἰλημμένων ἐν τῷ ὀρισμῷ τὸ μὲν ἐστὶ πρῶτον ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, τὸ δὲ ἐκ τοῦ σκοποῦ τῆς διδασκαλίας. καὶ σκόπει ὅτι οὐ μάλιστα προέλαβε τὴν περὶ τοῦ καθ' ὑποκειμένου καὶ ἐν ὑποκειμένῳ διδασκαλίαν, ἐπεὶ ἔμελλεν ἡμῖν ἀσαφῆς εἶναι ὁ ὀρισμὸς τῶν ἐν αὐτῷ παραλαμβανομένων φωνῶν ἀγνώστων οὐσῶν.

p. 2a14 Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται.

Ἄξιον δὲ ζητῆσαι ἐνταῦθα ποίῳ τρόπῳ κέχρηται διαιρέσεως ἐν τῇ οὐσίᾳ· τῶν γὰρ διαιρουμένων τὰ μὲν ὡς γένος εἰς εἶδη διαιροῦνται ὡς [53.20] τὸ ζῷον εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὰ δὲ ὡς ὅλον εἰς μέρη ὡς τὸ σῶμα εἰς χεῖρας καὶ πόδας καὶ κεφαλὴν καὶ τὰ λοιπά, τὰ δὲ ὡς ὁμώνυμος φωνὴ εἰς διάφορα σημαίνόμενα ὡς ὁ μῦς εἰς τε τὸν θαλάσσιον καὶ τὸν γηγενῆ. ἴδωμεν οὖν εἰ κατὰ μίαν τῶν διαιρέσεων τούτων διαιρεῖ τὴν οὐσίαν εἰς τε τὴν πρώτην καὶ τὴν δευτέραν. φασὲν οὖν ὅτι πρῶτον μὲν οὐκ ἔστιν ἡ διαίρεσις αὕτη τῶν ὡς γένος εἰς εἶδη διαιρουμένων· παρακολουθεῖ γὰρ τῇ τοιαύτῃ διαιρέσει τὸ ἀναιρεθέντος ἐνός εἶδους μὴ συναναιρεῖσθαι τὰ λοιπά· ἀναιρεθέντος γὰρ ἀνθρώπου οὐ συναναιρεῖται τὰ λοιπά ζῆα, ἅπερ εἰσὶν εἶδη τοῦ ζῶου· ἐνταῦθα μέντοι ἀναιρεθείσης τῆς δευτέρας οὐσίας συναναιρεῖται καὶ ἡ πρώτη· γένους γὰρ καὶ εἶδους [53.30] μὴ ὄντος οὐδὲ ἄτομα ἔσται. ἄλλως τε οὐδὲν εἶδος ἕτερον εἶδος περιέχει δύναται τῶν κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν ἀντιδιαιρεθέντων ἀλλήλοις· οὐδὲ γὰρ περιέχει ὁ ἀνθρώπος τὸν ἵππον, εἰ εἰς ταῦτα διαιρεθῆι τὸ ζῷον, ἀλλ' [53.33] οὐδὲ τὸ λογικὸν ζῷον πάλιν περιέχει τὸ ἄλογον ἢ ἔμπαλιν, εἰ ἢ τοῦ ζῶου [54.10] διαίρεσις εἰς αὐτὰ πάλιν

γίνεται. ἀλλ' οὐδὲ ὅλως οὕτως διαιρεῖν δυνατὸν ὡς θάτερον ἐν θατέρῳ περιέχεσθαι, οἷον ὅτι τοῦ ζῴου τὸ μὲν ἄλογον τὸ δὲ ἵππος· περιέχεται γὰρ ἐν τῷ ἀλόγῳ καὶ ὁ ἵππος· οὔτε γὰρ ἀντιδιαιρεῖται τῷ περιέχοντι τὸ περιεχόμενον. λέγομεν δὲ τοῦ ζῴου τὸ μὲν ἄλογον εἶναι τὸ δὲ λογικόν, ἐπειδὴ ἴσην ἀπόστασιν τοῦ γένους ἀφεστηκότα ταῦτα οὐδέτερον ἐν ἑτέρῳ περιέχεται. ἐνταῦθα μέντοι γε ἡ δευτέρα οὐσία τὴν πρώτην περιέχει· περιεκτικὸν γὰρ τὸ εἶδος τῶν ἀτόμων καὶ ἐτι μᾶλλον τὸ γένος. οὐκ ἄρα ὡς γένος εἰς εἶδη διεῖλε τὴν οὐσίαν εἰς πρώτην καὶ δευτέραν. ἀλλὰ μὴν οὔτε ὡς ὅλον εἰς μέρη οὔτε ὁμοιομερῆ [54.10] οὔτε ἀνομοιομερῆ· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἐν ταύτῃ τῇ διαιρέσει ἀντιδιαιρεῖν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὰ μέρη τοῖς μέρεσιν· οὐδὲ γὰρ λέγομεν 'τῆς χειρὸς τὸ μὲν ἐστὶ χεῖρ τὸ δὲ δάκτυλος'· περιέχεται γὰρ ἐν τῇ χειρὶ καὶ ὁ δάκτυλος. ἐνταῦθα δὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀντιδιαιρεῖται· καὶ γὰρ περιέχεται ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἡ δευτέρα. ἄλλως τε ἐπὶ τῶν ὡς ἀνομοιομερῶν διαιρουμένων οὐ μεταδίδωσι τὸ ὅλον τῷ οἰκείῳ μέρει τοῦ ὀνόματος, ὥσπερ ἔχει ἐπὶ τοῦ προσώπου· οὐ γὰρ τὸ μέρος, εἰ τύχοι τὸ στόμα, λέγεται πρόσωπον. ἐνταῦθα δὲ ἐκάτερον τῶν μερῶν τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι οὐσία κέκληται. πάλιν τὰ ὡς ὁμοιομερῆ διαιρούμενα τὴν τοῦ ὅλου ἔχουσιν ὀνομασίαν καὶ τὸν ὀρισμὸν, ὡς ἐπὶ τῆς σαρκὸς· ὁμοίως γὰρ τὸ τῆς [54.20] σαρκὸς μέρος σὰρξ κέκληται καὶ τὸν ὀρισμὸν δὲ τὸν τῆς σαρκὸς ἐπιδέχεται. ἐνταῦθα δὲ εἰ καὶ κοινωνεῖ ἡ πρώτη τῇ δευτέρῃ κατὰ τοῦνομα, ἀλλ' οὐχὶ καὶ κατὰ τὸν ὀρισμὸν· οὐ γὰρ ἓνα ὀρισμὸν ἀποδώσει ζῴου ἢ ἀνθρώπου καὶ Σωκράτους· ὅλως γὰρ τῶν καθ' ἕκαστον οὐδὲ ὀρισμὸς ἐστίν, ἀνθρώπου δὲ καὶ ζῴου ἐστὶν ὀρισμὸς. οὐκοῦν οὐδὲ ὡς ὅλον εἰς μέρη διήρηται ἡ οὐσία οὔτε εἰς ἀνομοιομερῆ οὔτε εἰς ὁμοιομερῆ. ἀλλ' οὐδὲ ὡς ὁμώνυμος φωνὴ εἰς διάφορα σημαίνοντα· ἡ γὰρ τοιαύτη διαίρεσις τοῦ ὀνόματος μεταδιδούσα μόνον τοῦ αὐτοῦ τοῖς τμήμασι τῆς τοῦ πράγματος κοινωνίας οὐ μεταδίδωσιν, ὡς ἄνθρωπος ὁ ἀληθινὸς τε καὶ ὁ γεγραμμένος. ἐνταῦθα μέντοι γε ἔστι τις κοινωνία τῆς τε πρώτης καὶ τῆς [54.30] δευτέρας οὐσίας καὶ κατὰ τὸν ὀρισμὸν· κοινὸν γὰρ ἐπ' ἀμφοῖν τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. τί οὖν φαμεν; ὅτι οὐκ ἔστι διαίρεσις ὅλως ἢ ἐνταῦθα ἡμῖν παραδιδόμενη, τάξις δὲ μόνη τῶν ἀπηριθμημένων, ὡς εἴ τις λέγει τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου τὰ μὲν εἶναι στοιχεῖα τὰ δὲ συλλαβὰς τὰ δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα, ἢ τινῶν ἀνθρώπων ἐφεξῆς καθημένων τὸν μὲν εἶναι [55.1] πρῶτον λέγει τὸν δὲ δευτέρον· τάξεως γὰρ ἐστίν, οὐ διαιρέσεως τὸ τοιοῦτον.

p. 2a14 Ἐν οἷς εἶδεν αἱ πρῶται οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι.

Διὰ τί μὴ εἶπε 'δευτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη τὰ καθόλου', ἀλλὰ εἶπεν ἐν οἷς εἶδεν αἱ πρῶται οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν; ἐροῦμεν ὅτι πάνυ ἀκριβῶς· εἰ γὰρ εἶπε τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, ἐπειδήπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις εἰς γένη καὶ εἶδη (οἷον ἐν τῷ ποιῷ γένος τὸ χρῶμα εἶδος δὲ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν), εἴχομεν ὑπολαμβάνειν τὰς δευτέρας οὐσίας εἶναι καὶ ἐν τοῖς συμβεβηκόσι, διὰ τοῦτο οὐ [55.10] τὰ τυχόντα εἶδη εἶπεν, ἀλλ' ἐν οἷς εἶδεν εὐρίσκονται αἱ πρῶται οὐσίαι. σημειωτέον δὲ κἀνταῦθα ὅτι ἃ μὲν οὐκ ἐξ οἰκείας δόξης προφέρεται, εἶπε λέγονται (δευτεραι γὰρ φησὶν οὐσίαι λέγονται, οὐκ εἶπεν 'ὑπάρχουσιν'), ἃ δὲ δοκεῖ αὐτῷ, οὐκ εἶπεν λέγονται, ἀλλ' ὑπάρχουσιν· ἐν οἷς γὰρ εἶδεσιν φησὶν αἱ πρῶται οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι (καὶ οὐ μόνον ἐπὶ τῶν δευτέρων εἶπε τὸ λέγονται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν πρῶτων· αἱ πρῶται γὰρ φησὶν οὐσίαι λεγόμεναι, δοκεῖ δὲ αὐτῷ ἐν τοῖς εἶδεσι καὶ γένεσιν ὑπάρχειν τὰς πρώτας οὐσίας ὡς ἐν καθολικωτέροις, πλὴν δυνατὸν λαβεῖν καὶ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ὡς ἐν ἀτόμοις ὑπάρχοντα· ὅταν μὲν γὰρ ὡς κοινότητος αὐτὰ λάβωμεν, τότε εἰς καθολικώτερα ἅτε [55.20] δὴ ἐν αὐτοῖς τὰ ἄτομα περιέχοντα, ὅταν μέντοι τὸ ἐν Πλάτῳ ἢ Σωκράτει λάβωμεν γένος ἢ εἶδος, τότε ὡς στοιχεῖα αὐτὰ λαμβάνοντες τῶν ἀτόμων ἐν τοῖς ἀτόμοις φήσομεν αὐτὰ περιέχεσθαι ὡς μέρη ἐν ὅλοις.

p. 2a19 Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου.

Βούλεται μὲν οὖν ἐντεῦθεν ἐξυμνησαί τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ δεῖξαι ὅτι καλῶς πρώτως εἶναι οὐσία εἴρηται καὶ κυριώτατα καὶ μάλιστα, διότι αὕτη μὲν οὐδενὸς τῶν μετ' αὐτὴν δεῖται, πάντα δὲ τὰ μετὰ τὴν πρώτην οὐσίαν δεῖται ἐκείνης, τὰ μὲν εἰς ὑπαρξιν τὰ δὲ εἰς κατηγορίαν. ὁ [56.1] μὲν οὖν σκοπὸς οὗτος· προλαμβάνει δὲ ταῦτα εἰς κατασκευὴν τοῦ προτεθέντος καὶ φησὶν ὅτι ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλόν ἐστιν ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου κατηγορουμένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου. ποίων εἰρημένων; ἡ δῆλον ὅτι τῶν ἀνωτέρω αὐτῷ λεγομένων περὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου, ἐν οἷς ἔλεγεν ὅτι "ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ

κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται". ἐξυμνήσαι δὲ βουλόμενος, ὡς εἶπον, τὴν πρώτην οὐσίαν ταῦτα προλαμβάνει ὅτι τὰ καθ' ὑποκειμένου κατηγορούμενα καὶ τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ μεταδίδοσι [56.10] τοῖς ὑποκειμένοις, τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένοις ὄντα ἐν αὐτοῖς μὲν τὸ εἶναι ἔχει ἢ τοῦ ὀνόματος δὲ μόνου μεταδίδοσι τοῖς ὑποκειμένοις ἢ οὔτε τοῦ ὀνόματος οὔτε τοῦ ὀρισμοῦ. κατηγοροῦνται δὲ πάντα κατὰ τῆς πρώτης οὐσίας τὰ παρ' αὐτήν· οὐκοῦν αἱ πρώται οὐσίαι πᾶσι τοῖς παρ' αὐτάς χρεῖαν παρέχουσι, τοῖς μὲν πρὸς ὑπαρξιν τοῖς δὲ πρὸς κατηγορίαν· πάντα γὰρ τὰ παρὰ τὴν πρώτην οὐσίαν ἦτοι καθ' ὑποκειμένης αὐτῆς λέγονται, ἃ καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτῆ μεταδίδωσι καὶ τοῦ ὀρισμοῦ, ὥσπερ εἰσὶ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη· ταῦτα γὰρ συνωνύμως αὐτῆς κατηγορεῖται· καὶ γὰρ καὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ αὐτοῦ μετέχει ἡ πρώτη οὐσία (ὁ γὰρ Σωκράτης καὶ ἄνθρωπος καὶ ζῷον λέγεται) καὶ τοῦ ὀρισμοῦ τούτων μετέχει· ἔστι γὰρ καὶ οὐσία [56.20] ἔμψυχος αἰσθητικὴ καὶ ζῷον λογικὸν θνητόν. τὰ δὲ λοιπὰ τὰ παρὰ τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ τὰ συμβεβηκότα, ἅπερ τῇ πρώτῃ οὐσίᾳ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ, τοῦ μὲν ὀρισμοῦ οὐδέποτε αὐτῆ μεταδίδωσιν, ἐνίοτε δὲ τοῦ ὀνόματος μόνου· ἡ γὰρ λευκότης ἐν τῷ σώματι ἐστὶ καὶ τοῦ μὲν ὀρισμοῦ οὐδέποτε τῷ σώματι μεταδίδωσιν (οὐ γὰρ ἂν εἴποιμεν τὸ σῶμα χρώμα εἶναι διακριτικὸν ὄψεως, ἀλλ' εἰ ἄρα, τριχῆ διαστατὸν δεκτικὸν χρώματος διακριτικοῦ ὄψεως), τοῦ μὲντοι ὀνόματος μεταδίδωσι· λέγομεν γὰρ λευκὸν σῶμα. ἡ δὲ ἀρετὴ οὔτε τοῦ ὀνόματος οὔτε τοῦ ὀρισμοῦ μεταδίδωσι τῷ ὑποκειμένῳ· οὐ γὰρ λέγεται ἀρεταῖος ὁ ἀρετῆς μετέχων, ἀλλὰ σπουδαῖος. τῶν τοῦ ὀνόματος μεταδιδόντων τὰ μὲν ὁμωνύμως μεταδίδωσιν, ἅπερ ἐστὶ καὶ [57.1] σπάνια, τὰ δὲ παρωνύμως· ὁμωνύμως μὲν ὡς ἡ γραμματικὴ γυνὴ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς καὶ ἡ μουσικὴ ἀπὸ τῆς μουσικῆς, παρωνύμως δέ, ἅπερ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ εἰσιν, ὡς ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς λευκότητος ὁ λευκὸς καὶ ὅσα τοιαῦτα.

p. 2a34 Ἦτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν.

Καλῶς εἶπε τὸ λέγεται· οὐ γὰρ δέεται τὰ καθόλου τῶν μερικῶν, ἵνα ὑποστῆ, ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνων κατηγορηθῆ.

p. 2a35 Ἦ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστὶ.

[57.10] Καλῶς εἶπε τὸ ἐστὶ· τὰ γὰρ συμβεβηκότα ἐν ταῖς μερικαῖς οὐσίαις τὸ εἶναι ἔχει.

p. 2a35 Φανερόν δὲ<sup>339</sup> ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα προχειριζομένων.

Δι' ἐπαγωγῆς βούλεται πιστώσασθαι, ἐπειδὴ καθολικῶ οὐκ ἠδύνατο λόγῳ, ὅτι τὰ ἄλλα πάντα τὰ παρὰ τὴν πρώτην οὐσίαν ἦτοι καθ' ὑποκειμένου αὐτῆς λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμένῳ αὐτῆ ἐστὶ. δείκνυσι δὲ οὐκ ἐπὶ τῶν εἰδῶν ποιούμενος τὸν λόγον (ταῦτα γὰρ πᾶσιν ἐναργῆ ὅτι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται· ἀμέλει ἐστὶν ὅτε τοῦ κυρίου ἀποροῦντες ὀνόματος ἐκ τοῦ εἶδους καλοῦμεν αὐτὰ τὰ ἄτομα λέγοντες 'τὸν ἄνθρωπον ἐκείνον κάλεσον'), ἀλλ' ἐπὶ τῶν γενῶν ποιεῖται τὴν ἀπόδειξιν διὰ μέσων τῶν εἰδῶν· [57.20] εἰ γὰρ ἐδείχθη ὅτι τὰ ὡς καθ' ὑποκειμένου κατηγορούμενα ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου, τούτου δὲ πάλιν τὸ γένος, ὁμολογουμένως τὸ γένος καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορηθήσεται, οἷον εἰ Σωκράτους ὁ ἄνθρωπος, ἀνθρώπου δὲ τὸ ζῷον, οὐκοῦν καὶ Σωκράτους τὸ ζῷον. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν συμβεβηκότων ποιεῖ· οὐ γὰρ δείκνυσιν ὅτι τὸ λευκὸν ὑπάρχει τοῖς σώμασιν ἢ τὸ μέλαν (τοῦτο γὰρ ἐναργές), ἀλλ' ὅτι τὸ χρώμα ὑπάρχει ἐν σώματι· εἰ γὰρ ὁμολόγηται ὅτι πᾶν χρώμα ἐν σώματι ἔχει τὸ εἶναι, οὐκοῦν ὁμολογηθήσεται ὅτι καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος σώμασιν ὑπάρχει· τὸ γὰρ [57.30] ἀπλῶς σῶμα τῶν κατὰ μέρος κατηγορεῖται σωμάτων· εἰ τοίνυν τὸ χρώμα ἐν σώματι, τὸ δὲ σῶμα τῶν κατὰ μέρος σωμάτων, καὶ τὸ χρώμα ἄρα [58.1] τῶν κατὰ μέρος κατηγορηθήσεται, διότι ἐπὶ πάντων τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτῳ ῥηθήσεται.

p. 2b5 Μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστὶν.

Ὅρα ὡς εἰκότως προέλαβε τὰ εἰρημένα ἐγκώμιον βουλόμενος εἰπεῖν τῆς πρώτης

<sup>339</sup> φανερόν δὲ] δὲ φανερόν MP.

ουσίας· τῶν γὰρ παρ' αὐτήν, φησί, πάντων ἤτοι καθόλου οὐσιῶν οὐσῶν ἤτοι συμβεβηκότων πᾶσι  
χρεῖαν παρεχομένη, ὡς πολλάκις [58.10] εἴρηται, ἀναιρεθεῖσα συνανεῖλεν ἑαυτῇ τὰ παρ'  
ἑαυτὴν πάντα· ἀναιρεθείσης γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας τὰ συμβεβηκότα ἐν τινι ὑποστῆναι οὐκ  
ἔχοντα συνανήρηται, ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ καθόλου μὴ ἔχοντα κατὰ τινων κατηγορηθῆναι.  
καθόλου δὲ λέγομεν κατηγορεῖσθαι οὐ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς· καὶ  
ταῦτα μὲν γὰρ συναναιρεῖται ὁμολογουμένως ταῖς πρώταις οὐσίαις· οὐ γὰρ ἔστι τὸ ζῶον καθ'  
ἑαυτὸ ἐν ὑπάρξει, ὃ μήτε ἀνθρώπος ἔστι μήτε Πλάτων μήτε τις τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων· ἐν  
γὰρ τοῖς πολλοῖς καὶ καθ' ἕκαστον τὰ κοινὰ θεωρεῖται. οὐ μέντοι ταῦτα κατηγορεῖσθαι  
εἰώθασι τῶν ἀτόμων (αὐτὸ γὰρ τοι ἑαυτοῦ οὐδὲν κατηγορεῖται), μόνα δὲ εἰώθασι  
κατηγορεῖσθαι τῶν ἀτόμων τὰ ἐπὶ τοῖς [58.20] πολλοῖς καὶ ἐννοηματικά· τὴν γὰρ ἐννοίαν ἦν  
ἔχομεν περὶ τῶν πραγμάτων ταύτην εἰώθαμεν καὶ κατηγορεῖν αὐτῶν. ἄπερ καὶ αὐτὰ τῶν  
μερικῶν ἀναιρεθέντων συναναιρεῖται· τῶν γὰρ πραγμάτων μὴ ὄντων οὐδ' ἂν αἱ περὶ αὐτῶν  
ὑπάρξιεν ἐννοιαί· μὴ οὐσῶν οὖν τῶν μερικῶν οὐσιῶν οὐδὲ τὰ καθόλου ἔσται οὐδὲ τὰ  
συμβεβηκότα· εἰκότως οὖν αἱ μερικαὶ οὐσίαι [59.1] πρῶται λέγονται. καλῶς δὲ πάλιν κἀνταῦθα  
ἐν μὲν τοῖς καθόλου τὸ λέγεται ἑταξεν, ἐν δὲ τοῖς συμβεβηκόσι τὸ ἔστι.

p. 2b7 Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους.

Σύγκρισιν ποιεῖται τῶν δευτέρων οὐσιῶν πρὸς ἀλλήλας, τοῦ τε εἶδους καὶ τοῦ γένους,  
καὶ φησι μᾶλλον εἶναι οὐσίαν τὸ εἶδος τοῦ γένους, καὶ δείκνυσι τοῦτο διὰ δύο ἐπιχειρημάτων,  
ἐνὸς μὲν ἀπὸ τῆς σχέσεως τῆς πρὸς τὴν πρώτην οὐσίαν, τοῦτ' ἔστι τῆς ἐγγύτητος τῆς πρὸς  
αὐτήν, ἐτέρου δὲ ἀπὸ τῆς ἀναλογίας. καὶ ἀπὸ μὲν τῆς σχέσεως τῆς πρὸς τὴν πρώτην οὐσίαν, ὅτι  
ἐγγύτερον τὸ εἶδος τῆς πρώτης οὐσίας, τοῦτ' ἔστι τῶν ἀτόμων, ἢ περὶ τὸ γένος· ἐκ δὲ τῆς  
ἀναλογίας, ὅτι ὡς ἔχει ἡ πρώτη οὐσία πρὸς τὸ εἶδος, οὕτω τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος· εἰ γὰρ  
πρῶτην αὐτὴν ἐκαλέσαμεν, διότι πᾶσι τοῖς μετ' αὐτὴν χρεῖαν παρέχει, τοῖς μὲν πρὸς ὑπαρξιν  
τοῖς δὲ πρὸς κατηγορίαν, εἰκότως καὶ τὸ εἶδος μᾶλλον οὐσία τοῦ γένους κληθήσεται  
ὑποκείμενον αὐτῷ πρὸς κατηγορίαν· μὴ ὄντος γὰρ εἶδους οὐκ ἔχει τὸ γένος κατὰ τινος  
κατηγορηθῆναι· διὰ μέσου γὰρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται.

p. 2b8 Ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἔστι, γνωριμότερον καὶ οικειότερον  
ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδιδούς ἢ τὸ γένος.

Τοῦτο τὸ ἐκ τῆς σχέσεως ἐπιχείρημα· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶμεν, φησί, τί ἔστι Σωκράτης,  
ὕγιᾶς μὲν λέγομεν καὶ ἀνθρώπον ἀποδιδόντες καὶ ζῶον, οικειότερον δὲ ἀνθρώπον ἢ περὶ ζῶον  
ἀποκριθέντες· τὸ γὰρ ζῶον εἰπόντες οὐκ ἐσημίναμεν εἴτε λογικὸν εἴτε ἄλογον καὶ εἴτε θνητὸν  
εἴτε ἀθάνατον, ἀνθρώπον δὲ ἀποκριθέντες προσεχέστερον τὴν φύσιν αὐτοῦ ἀποδώσομεν.

p. 2b12 Τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ δὲ κοινότερον.

Τοῦ γὰρ Σωκράτους ἴδιόν ἔστι μᾶλλον τὸ ἀνθρώπον εἶναι, τὸ δὲ ζῶον κοινότερόν ἔστι·  
καὶ γὰρ κατὰ ἄλλων πλειόνων εἰδῶν.

[60.1] p. 2b15 Ἐτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν<sup>340</sup> ὑποκεῖσθαι καὶ τὰ ἄλλα  
πάντα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν αὐταῖς εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι πρῶται  
λέγονται. ὡς δὲ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ  
γένος ἔχει.

Τοῦτο τὸ δεύτερον ἐπιχείρημα τὸ ἐκ τῆς ἀναλογίας· ὡς γὰρ ἔχουσι, φησίν, αἱ πρῶται  
οὐσίαι πρὸς τὰ παρ' αὐτάς, τοῖς μὲν πρὸς ὑπαρξιν ὑποκείμεναι τοῖς δὲ πρὸς κατηγορίαν, οὕτως  
ἔχουσι τὰ εἶδη πρὸς τὰ γένη ὑποκείμενα αὐτοῖς πρὸς κατηγορίαν· τὰ δὲ γένη οὐκέτι τοῖς  
εἶδεσιν [60.10] ὑπόκεινται· ὥστε εἰκότως μᾶλλον οὐσίαι τὰ εἶδη, ἀκριβῶς δὲ προσέθηκε καὶ  
πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι· αἱ γὰρ πρῶται οὐσίαι  
ὑπόκεινται πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως· τοῖς μὲν γὰρ πρὸς ὑπαρξιν, τοῦτ' ἔστι τοῖς συμβεβηκόσι,  
τοῖς δὲ πρὸς κατηγορίαν, τοῦτ' ἔστι ταῖς καθόλου οὐσίαις, ἀπορήσειε δ' ἂν τις διὰ τί τὸ εἶδος  
οὐκ εἶπε δευτέραν οὐσίαν, τρίτην δὲ τὸ γένος. λέγομεν ὅτι διὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν αἰτίαν  
καλέσας ταύτας δευτέρας οὐσίας, λέγω δὴ διὰ τὸ δέεσθαι τῆς πρώτης πρὸς κατηγορίαν, οὐκ

<sup>340</sup> πᾶσιν] ἅπασιν Minio-Paluello.

ἡβουλήθη τούτων ἐπιδιαίρεσιν ποιήσασθαι, ἀλλ' ἠρκέσθη σύγκρισιν μόνον αὐτῶν ποιῆσαι καὶ τὴν μὲν εἰπεῖν μᾶλλον τὴν δὲ ἦττον οὐσίαν.

[60.20] p. 2b22 Αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μὴ ἐστὶ γένη οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστί·

Ποιησάμενος τὴν κατὰ βάθος τῶν οὐσιῶν διαίρεσιν, τοῦτ' ἐστὶ τὴν ἀπὸ τῶν ἀτόμων ἐπὶ τὸ εἶδος καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ γένος, καὶ εἰπὼν τὴν μὲν εἶναι πρώτην τὴν δὲ δευτέραν, τῆς δὲ δευτέρας τὴν μὲν μᾶλλον οὐσίαν τὴν δὲ ἦττον, νῦν ποιεῖται τὴν κατὰ πλάτος αὐτῶν διαίρεσιν καὶ παραβολήν, λέγω δὴ εἶδους πρὸς εἶδος καὶ ἀτόμου πρὸς ἄτομον. καὶ καλῶς εἶπεν ὅσα μὴ ἐστὶ γένη, ἵνα μὴ παραβάλλῃς τὰ ὑπάλληλα εἶδη καὶ τὰ εἰδικώτατα οἷον ζῶον καὶ ἄνθρωπον. ἀλλὰ ἐκεῖνά φησι δεῖν παραβάλλειν τὰ τὴν αὐτὴν ἀπόστασιν τῶν γενῶν ἀφεστηκότα ἢ τῶν ἀτόμων, οἷον [60.30] ἄνθρωπον καὶ ἵππον ἢ βοῦν· ταῦτα γὰρ, φησὶν, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστί· τοῦ τε γὰρ γένους ὁμοίως ἀφεστήκασιν· μετὰ γὰρ τὸ ζῶον εὐθύς τὸ ἄλογον καὶ τὸ λογικὸν ζῶον τέτακται, μεθ' ἃ ἵππος, εἰ τύχοι, καὶ ἄνθρωπος καὶ βοῦς· ὥσπερ γὰρ τοῦ ἵππου κατηγορεῖται τὸ ζῶον, [61.1] οὕτω καὶ ἀνθρώπου καὶ βοός. ὁμοίως δὲ καὶ ἀμπέλου καὶ ἐλαίας τὸ φυτὸν γένος ὃν αὐτῶν τὸ προσεχές, ὡς καὶ τοῦ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων τὸ ζῶον. διὰ τοῦτο ταῦτα πάντα οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία· τὸ τε γὰρ προσεχές γένος ὁμοίως αὐτῶν ἀφέστηκε, καὶ μετ' αὐτὰ εὐθύς τὰ ἄτομα τέτακται. ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἄτομα, φησὶν, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστίν· ὁμοίως γὰρ πάντα τοῖς τε εἶδεσι καὶ τοῖς γένεσιν αὐτῶν ὑπόκειται πρὸς κατηγορίαν καὶ τοῖς συμβεβηκόσι πρὸς ὑπαρξιν· ὃν γὰρ λόγον ἔχει ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει καὶ ὁ ἵππος πρὸς τὸν τινὰ ἵππον· ὥσπερ γὰρ τοῦ Σωκράτους κατηγορῶν τὸν [61.10] ἄνθρωπον οὐδὲν ἂν κατηγορήσῃς οἰκειότερον, οὕτως οὐδὲ Ξάνθου τὸν ἵππον ἢ Ἄργου τὸν κύνα. καὶ ἐντεῦθεν δὲ δῆλός ἐστιν ὁ Ἀριστοτέλης πρὸς τὴν τῶν πολλῶν γνῶσιν τὴν διδασκαλίαν ποιούμενος· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἄτομον ἀτόμου φησὶν εἶναι πρώτην οὐσίαν, ἀλλὰ τόνδε τὸν μύρμηκα, εἰ τύχοι, καὶ τόνδε τὸν ἀστέρα ὁμοίως εἶναι οὐσίας· ὁ γὰρ πολὺς ἄνθρωπος ὁμοίως ἕκαστον τούτων ὑπάρχον οἶδε. διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁμοίως ταῦτα οὐσίας ἐκάλεσεν ἀκολουθῶν ταῖς τῶν πολλῶν ἐννοίαις.

p. 2b29 Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέραι οὐσίαι λέγονται.

[61.20] Νῦν τὴν αἰτίαν λέγει δι' ἣν τὰ μὲν γένη καὶ τὰ εἶδη δευτέραι οὐσίαι λέγονται, οὐκέτι δὲ τρίτας οὐσίας λέγει τὰ συμβεβηκότα. τοῦτο δὲ πάλιν κατασκευάζει διχῶς, ἐκ τε τῆς σχέσεως τῆς πρὸς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ ἐκ τῆς ἀναλογίας, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς σχέσεως, ὅτι τὰς πρώτας οὐσίας ἀποδιδόντες οἰκειῶς ἀποδώσομεν διὰ μόνου τοῦ γένους ἢ τοῦ εἶδους ἀποδιδόντες· τὸν γὰρ Σωκράτην ἄνθρωπον εἰρηκότες ἢ ζῶον οἰκειῶς ἀποδώσομεν καὶ γνωριμώτερον, ἐὰν δὲ ὅτι λευκὸς ἢ τρέχει ἢ τι τοιοῦτον εἴπωμεν, ἀλλοτρίως καὶ ἀγνώστως ἀποδώσομεν. εἰκότως οὖν τὰ μὲν εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέρας οὐσίας λέγομεν ἅτε μόνα σημαίνοντα τὰς πρώτας οὐσίας, τὰ δὲ συμβεβηκότα ὅλως οὐ φάμεν οὐσίας ἅτε μὴ δηλοῦντα τὴν [61.30] πρώτην οὐσίαν.

[62.1] p. 2b37 Ἔτι αἰ πρώται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται.

Τοῦτο τὸ δεύτερον ἐπιχείρημα τὸ ἐκ τῆς ἀναλογίας. φησὶ δὲ ὅτι ὃν τρόπον αἰ πρώται οὐσίαι ὑπόκεινται πᾶσι τοῖς παρ' αὐτάς, οὕτως καὶ αἰ δεύτεραι τοῖς συμβεβηκόσιν· ὥσπερ γὰρ λέγομεν Σωκράτην φιλόσοφον, οὕτω δὲ καὶ ἄνθρωπον φιλόσοφον λέγομεν καὶ ζῶον φιλόσοφον. ὥστε καὶ αἰ δεύτεραι οὐσίαι ὑπόκεινται τοῖς συμβεβηκόσι, καὶ τὰ συμβεβηκότα κατ' αὐτῶν κατηγορεῖται, ἀλλὰ προηγουμένως μὲν τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται, ὡς φησὶ καὶ ὁ Πορφύριος, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν [62.10] γενῶν. τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐδέποτε ταῖς οὐσίας ὑπόκεινται· ἰστέον γὰρ ὅτι τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν κατὰ φύσιν κατηγορεῖται τὰ δὲ παρὰ φύσιν τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός. κατὰ φύσιν μὲν οὖν κατηγοροῦνται τὰ συμβεβηκότα τῶν οὐσιῶν, οἷον Σωκράτης φιλόσοφός ἐστιν ἢ φαλακρὸς ἢ σιμὸς ἢ τι τοιοῦτον· φυσικῶς γὰρ ὑποκεῖσθαι εἴθε τοῖς συμβεβηκόσιν ἢ οὐσία, τὰ δὲ συμβεβηκότα κατ' αὐτῆς κατηγορεῖσθαι. ἀλλὰ καὶ τὰ καθόλου τῶν μερικῶν κατὰ φύσιν κατηγορεῖται, ὡς Σωκράτους τὸ ζῶον· καὶ γὰρ τοῖς καθόλου τὰ μερικὰ ὑποκεῖσθαι πεφύκασιν. παρὰ φύσιν δὲ ἐστὶ κατηγορία ἢ τὸ ἀνάπαλιν ποιούσα καὶ κατηγοροῦσα κατὰ συμβεβηκός οὐσίαν, οἷον ἢ λέγουσα ὅτι τὸ φιλόσοφον τοῦτο Σωκράτης ἐστὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον (οὐ [62.20] γὰρ ἔχουσι φύσιν τὰ συμβεβηκότα ταῖς οὐσίαις

υποκεισθαι), καὶ ἔτι ἢ τὸ μερικὸν κατὰ τοῦ καθόλου κατηγοροῦσα, οἷον ἢ λέγουσα ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὗτος Σωκράτης ἐστὶν ἢ τὸ χρῶμα λευκὸν ἐστὶ. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἐστὶ κατηγορία ἢ συμβεβηκὸς κατὰ συμβεβηκῶτος ἄλλο κατ' ἄλλου κατηγοροῦσα, ἑτερογενές φημι ἑτερογενεῖς, οἷον ἢ τὸ ἐν Σωκράτει φιλόσοφον τοῦ ἐν αὐτῷ τούτῳ σιμοῦ κατηγοροῦσα ἢ τοῦ φαλακροῦ ἢ ἀνάπαλιν καὶ λέγουσα, εἰ τύχοι, ὅτι τὸ σιμὸν τοῦτο φαλακρὸν ἐστὶν ἢ τὸ φαλακρὸν τοῦτο φιλόσοφόν ἐστὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται, ὅτι περὶ τὸ αὐτὸ υποκειμένον συμβεβηκῶτων πλειόνων ἑτερογενῶν εὐρεθέντων ἢ μὴ [63.1] πεφυκῶτων ἀλλήλων κατηγορεῖσθαι διὰ τὴν πρὸς τὸ υποκειμένον σχέσιν ἕτερον ἐτέρου κατηγορήθη καὶ οὐ διὰ τὴν πρὸς ἄλληλα συγγένειαν· οὐ γὰρ πέφυκεν υποκεισθαι τὸ σιμὸν τῷ φαλακρῷ· ὑφ' ἕτερον γὰρ ἑκάτερον τούτων τελεῖ γένος, τὸ μὲν ὑπὸ τὸ ποσὸν τὸ δὲ ὑπὸ τὸ ποιόν. παρὰ φύσιν δὲ οὐ φαινομένην τὴν τοιαύτην κατηγορίαν, διότι ὅπως πέφυκε συμβεβηκὸς συμβεβηκῶτος κατηγορεῖσθαι τὸ καθολικώτερον τοῦ μερικωτέρου. εἰκότως οὖν ἄρα οὐκ ἐκλήθησαν τρίται οὐσίαι τὰ συμβεβηκῶτα ἅτε μὴ υποκειμένα τινι πρὸς ὑπαρξιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν οὐσία κατὰ συμβεβηκῶτος κατηγορήται, παρὰ φύσιν «φαινομένη» εἶναι τὴν τοιαύτην κατηγορίαν.

[63.10] p. 3a7 Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν υποκειμένῳ εἶναι.

Διελὼν τὴν οὐσίαν εἰς τὴν πρώτην καὶ τὴν δευτέραν καὶ παραβαλὼν πρὸς ἀλλήλας, νῦν εὐτάκτως ποιῶν τῆς οὐσίας τὸν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι βούλεται. ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ οὐσία γένος ἐστὶ γενικώτατον, ὀρισμὸν αὐτῆς οὐ δύναται ἀποδοῦναι διὰ τὸ τοὺς ὀρισμοὺς ἐκ γενῶν καὶ διαφορῶν λαμβάνεσθαι, τῆς δὲ ἀπλῆς οὐσίας οὐκ ἐστὶ γένος εὐρεῖν διὰ τό, ὡς εἴρηται, γένος εἶναι αὐτὴν γενικώτατον. διὰ τοῦτο τοίνυν τὸ ἴδιον αὐτῆς ἀποδίδωσιν· εἴκει γὰρ τοῦτο ὀρισμῷ· ὥσπερ γὰρ ὁ ὀρισμὸς μόνῳ καὶ παντὶ ὑπάρχει, οὐ ἐστὶν ὀρισμὸς, καὶ πρὸς τὸ ὀριστὸν ἀντιστρέφει, οὕτως καὶ τὸ ἴδιον [63.20] μόνῳ καὶ παντὶ ὑπάρχει, οὐ ἐστὶν ἴδιον, καὶ ἀντιστρέφουσι πρὸς ἀλλήλα. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ἴδιον τῆς οὐσίας ἀποδοῦναι βούλεται. οὐ παραδίδωσι δὲ εὐθὺς τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ ἴδια, ἀλλ' ἂν τις ὑποπτεύσειεν ἴδια εἶναι, ἵνα μὴ ὑστερον ἐξῆ τι νιν λέγειν ὅτι καὶ ταῦτα ἴδια ἐστὶ τῆς οὐσίας. βουλευθεὶς δὲ τὸ ἴδιον ἀποδοῦναι τὸ κοινὸν ἀποδέδωκε· φησὶ γὰρ κοινὸν κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν υποκειμένῳ εἶναι. τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι δεῖ πάντως τῷ ἴδιῳ δύο τινὰ ὑπάρχειν, τὸ μόνῳ ὑπάρχειν ἐκείνῳ καὶ παντί, οὐ ἐστὶν ἴδιον· διὰ οὖν τοῦ εἰπεῖν κοινὸν ἐστὶν ἐσήμανεν ὅτι πάση τῇ οὐσίᾳ τοῦτο ὑπάρχει· δεῖ γὰρ τὸ ἴδιον καὶ μόνῳ ἐκείνῳ τῷ πράγματι ὑπάρχειν, οὐ ἐστὶν ἴδιον, καὶ παντί, ὡς τὸ γελαστικὸν καὶ μόνῳ ἀνθρώπῳ ὑπάρχει καὶ παντί. κοινὸν οὖν φησὶ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν υποκειμένῳ εἶναι. καὶ ὅτι μὲν ἡ πρώτη οὐσία οὐκ ἐστὶν ἐν υποκειμένῳ, οὐδὲ κατασκευάσαι ἀξιοῖ· φανερόν γὰρ ἐκ τῆς ἐναργείας τοῦτο· ὁ [64.1] γὰρ Σωκράτης οὐκ ἐν ἄλλῳ ἔχει τὸ εἶναι. κατασκευάζει δὲ ὅτι οὐδὲ αἱ δευτέραι οὐσίαι εἰσὶν ἐν υποκειμένῳ, καὶ κατασκευάζει συλλογισμῷ χρώμενος ἐν δευτέρῳ σχήματι τοιοῦτῳ· αἱ δευτέραι οὐσίαι τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ μεταδιδόασιν τῷ υποκειμένῳ, τὰ δὲ ἐν υποκειμένῳ ὄντα ἢ οὔτε τοῦ ὀνόματος οὔτε τοῦ ὀρισμοῦ μεταδιδόασιν τῷ υποκειμένῳ ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου· αἱ ἄρα δευτέραι οὐσίαι οὐκ εἰσὶν ἐν υποκειμένῳ.

p. 3a21 Οὐκ ἴδιον δὲ οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν υποκειμένῳ ἐστὶ.

Τὸ ἀποδοδομένον τῆς οὐσίας ἴδιον ἐκβάλλει ὡς μὴ μόνῳ ταύτῃ ὑπάρχον ἀλλὰ καὶ ταῖς διαφοραῖς. δοκεῖ δὲ ἐκ τούτων καὶ διακρίνειν τὰς διαφορὰς τῶν οὐσιῶν καὶ συνάπτει αὐτὰς ταῖς οὐσίαις· διὰ μὲν γὰρ τοῦ εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἴδιον τοῦτο τῆς οὐσίας ἀλλὰ καὶ τῶν διαφορῶν δοκεῖ διακρίνειν αὐτὰς τῶν οὐσιῶν, πάλιν δὲ διὰ τοῦ εἰπεῖν ὅτι καὶ αἱ διαφοραὶ καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγονται ἐν υποκειμένῳ δὲ οὐκ εἰσὶ συνάπτει αὐτὰς ταῖς οὐσίαις· τὰ γὰρ οὐκ ἐν υποκειμένῳ, φησὶ, καὶ τοῦ ὀνόματος μεταδιδόασιν καὶ τοῦ ὀρισμοῦ τούτοις ὧν καθ' ὑποκειμένου λέγεται· τοιαῦτα δὲ, φησὶ, καὶ αἱ διαφοραὶ· τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ τὸ λογικὸν οὐ μόνον τοῦ ὀνόματος μεταδιδόασιν τῷ ἀνθρώπῳ (πεζὸν γὰρ ζῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ λογικὸν καὶ δίπουν), ἀλλὰ καὶ τοῦ ὀρισμοῦ. [64.20] ὅπως ἂν τις ἀποδῶ τούτων ἑκάστου τὸν λόγον. τοῦτο δὲ ἴδιον τῶν οὐσιῶδῶς κατὰ τῆς πρώτης οὐσίας κατηγορουμένων. ὥστε οὐσίας εἶναι τὰς διαφορὰς πάλιν ἐκ τούτων τῶν λόγων βούλεται. τινὲς οὖν πρὸς τοῦτο φασὶν ὅτι τρίτῃ εἰσὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἶδη, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν εἰσὶ μᾶλλον οὐσίαι ἢπερ συμβεβηκῶτα, αἱ δὲ μᾶλλον συμβεβηκῶτα ἢπερ οὐσίαι, αἱ δὲ μέσως πῶς ἔχουσιν ὡς ἄδηλον εἶναι πότερον συμβεβηκῶτα μᾶλλον αὐτὰς εἴπωμεν ἢ οὐσίας· οἷον μᾶλλον μὲν οὐσίαι εἰσὶν ἢπερ συμβεβηκῶτα τὸ λογικὸν τὸ ἄλογον καὶ τὰ τοιαῦτα (μᾶλλον μὲν οὐσίαι ὅτι συμπληρωτικαί εἰσὶ τῶν υποκειμένων εἰδῶν, συμβεβηκῶτα δὲ ὅτι ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστὶν κατηγοροῦνται, ὥσπερ καὶ τὰ συμβεβηκῶτα), μᾶλλον δὲ συμβεβηκῶτα [64.30] ἢ οὐσίαι τὸ ἐν κύκλῳ λευκὸν καὶ τὸ ἐν Σκύθῃ καὶ

ἔτι τὸ ἐν τῷ κόρακι μέλαν καὶ τὸ ἐν τῷ Αἰθίοπι (ταῦτη γὰρ διαφέρει ὁ Σκύθης τοῦ Αἰθίοπος, τῷ λευκῷ καὶ τῷ μέλανι)· συμβεβηκὸς μὲν, ὅτι γίνεται καὶ ἀπογίνεται [65.1] χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς· τῶν γὰρ πτερῶν ἀφαιρεθέντων τοῦ κόρακος οὐδὲν ἦττον κόραξ ἔσται, κἂν τὸν Σκύθην μελανθέντα ἐπινοήσης, οὐδὲν ἦττον ἔστι καὶ ἄνθρωπος καὶ Σκύθης. πάλιν δὲ οὐσίαι δοκοῦσιν ὡς εἶναι τὰ τοιαῦτα, διότι παντὶ τῷ εἶδει τῶν κοράκων καὶ τῶν Αἰθιόπων ὑπάρχει τὸ μέλαν, ὁμοίως καὶ τὸ λευκὸν κύκνοις τε καὶ Σκύθαις. αἱ δὲ ἐν τοῖς στοιχείοις ποιότητες μέσως πῶς ἔχουσιν, οἷον τὸ ἐν τῷ πυρὶ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ἐν τῷ ὕδατι ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν.

Ἴνα δὲ σαφέστερα ἡμῖν γένηται τὰ περὶ τούτων, λέγω δὴ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις διαφορῶν, λεγόμενα, μικρὸν ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀγάγωμεν. [65.10] τὴν πρώτην ὕλην φασὶν οἱ φιλόσοφοι ἀσώματον εἶναι τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἀσχημάτιστόν τε καὶ ἀμεγέθη καὶ πάσης ποιότητος κεχωρισμένην· ὅτι γὰρ ἀνείδεός ἐστι, δεικνύται σαφῶς τῷ πάντων τῶν φυσικῶν εἰδῶν αὐτὴν εἶναι δεκτικὴν· ὥσπερ γὰρ τὰ ξύλα ὕλης λόγον ἐπέχοντα τοῖς σκεύεσιν ἐστέρηνται παντὸς εἶδους τοῦ κατὰ τὰ σκευή θεωρουμένου (οὔτε γὰρ θρόνου εἶδος ἔχει οὔτε ἀβακίου οὔτε οὐδενὸς ἄλλου τοιούτου), οὕτω καὶ ἡ ὕλη ὑποβάθρα τις οὔσα καὶ δεκτικὴ πάντων τῶν εἰδῶν τῶν ἐν τοῖς σώματι θεωρουμένων, οὐδὲ ἐν ἑξεί οἰκεῖον εἶδος. αὕτη οὖν ἐξογκωθεῖσα κατὰ τὰς τρεῖς διαστάσεις ποιεῖ τὸ δεύτερον ὑποκείμενον κατὰ Ἀριστοτέλην, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἄποιον σῶμα· ἐπειδὴ γὰρ αἱ ποιότητες καθ' ἑαυτὰς ὑποστῆναι οὐχ οἷαί τε ἦσαν (πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν σώματι ἔχει τὸ εἶναι), ἐδεήθησαν τοῦ σώματος τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἀποίου ὄντος, ἵνα ἐν τούτῳ ὑποστῶσι. τούτῳ οὖν κατὰ τι μὲν μέρος προσγενομένη ἡ θερμὴ καὶ ξηρὰ ποιότης ἐποίησε τὸ πῦρ, κατὰ τι δὲ ἡ ψυχρὰ καὶ ὑγρὰ ἐποίησε τὸ ὕδωρ, κατὰ τι δὲ πάλιν ἡ ξηρὰ καὶ ψυχρὰ ἐποίησε τὴν γῆν, κατὰ τι δὲ ἡ θερμὴ καὶ ὑγρὰ ἐποίησε τὸν ἀέρα. οὐχ ὅτι ἦν ἐνεργεία ποτὲ ἡ ὕλη ἀσώματος ἢ τὸ σῶμα ἄποιον, ἀλλὰ τὴν εὐτακτον τῶν ὄντων γένεσιν θεωροῦντες ταῦτά φαμεν, τῇ ἐπινοίᾳ διαιροῦντες τὰ τῇ φύσει ἀχώριστα. αἱ οὖν ποιότητες αἱ ἐπιγεγόμεναι τῷ σώματι, λέγω δὲ τῷ δευτέρῳ ὑποκειμένῳ, ἧ μὲν ἀποίῳ ὄντι αὐτῷ ἐπεγένοντο, συμβεβηκότα εἰσίν, ἧ δὲ συμπληρωτικαὶ εἰσι πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων, οὐσίαι· τῷ γὰρ πυρὶ ὡς μὲν σώματι ἐπισυμβέβηκεν ἡ θερμὴ καὶ ξηρὰ ποιότης, ὡς δὲ πυρὶ οὐκέτι ταῦτα λέγονται ἐπισυμβαίνειν, ἀλλὰ μᾶλλον συμπληροῦν τὴν τούτου οὐσίαν. ὥστε αὗται μέσως πῶς ἔχουσιν, οὐδὲν μᾶλλον οὐσίαι ἢ συμβεβηκότα· τῷ μὲν γὰρ ἀπλῶς σώματι, λέγω δὴ τῷ τριχῇ διαστατῷ, [66.1] συμβεβήκασιν, τοῖς δὲ στοιχείοις οὐσιωδῶς ὑπάρχουσι συμπληρωτικαὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν οὔσαι. ἐπειδὴ οὖν, φασὶν, οὐχ ἐν εἰδός ἐστι τῶν διαφορῶν, ὡς δέδεικται, ὡς πρὸς ὅλον τὸ πλάτος τῶν διαφορῶν ἀποβλέψας ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε ὡς περὶ οὐσιῶν ἀπλῶς ἀποφαίνεται τῶν διαφορῶν οὔτε ὡς περὶ συμβεβηκῶν.

Τί οὖν ἡμεῖς πρὸς ταῦτά φαμεν; ὅτι οὗτοι εὐφυῶς μὲν ἐπέβαλον, οὐ πάντη δὲ ἀληθῶς· εἰ γὰρ μεταξὺ οὐσίας καὶ συμβεβηκῶν τὰς διαφορὰς ἐβούλετο εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης, ἔδει αὐτὸν ποιῆσαι καὶ ἑνδεκάτην κατηγορίαν, ἣτις μεταξὺ ἦν οὐσίας καὶ συμβεβηκῶς, καὶ ὑπὸ ταύτην τὰς διαφορὰς [66.10] ἀναγαγεῖν. εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλη παρὰ τὰς δέκα καὶ τούτων μία μὲν ἐστὶν ἡ οὐσία αἱ δὲ ἄλλαι πᾶσαι συμβεβηκότα καὶ οὐδὲν μεταξύ, ἀνάγκη πάντα τὰ ὄντα ἢ οὐσίας εἶναι ἢ συμβεβηκότα, μεταξὺ δὲ μηδέν. ὅτι δὲ οὐσίαι εἰσὶν ὁμολογουμένως αἱ διαφοραὶ, δῆλον μὲν ἐκ τοῦ συμπληρωτικῆς αὐτὰς εἶναι τῶν εἰδῶν καὶ οὐσιωδῶς κατ' αὐτῶν κατηγορεῖσθαι· εἰ γὰρ συμπληροῦσι τὰς οὐσίας, καὶ οὐσίαι εἰσὶ δηλονότι· οὐ γὰρ συμπληροῖ τὴν οὐσίαν τὰ συμβεβηκότα. ὅτι δὲ καὶ αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει δοκεῖ οὐσίας εἶναι αὐτάς, δῆλον μὲν καὶ ἐξ ὧν μέρη αὐτὰς οὐσιῶν βούλεται εἶναι λέγων "μὴ ταρატτέω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν" καὶ πάλιν "ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν [66.20] λέγεσθαι". δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων τῷ Πορφυρίῳ· ἐκεῖνος γὰρ κατὰ τὰ δοκοῦντα τοῖς Περιπατητικοῖς διαλαμβάνων περὶ αὐτῶν φησὶ "διαφορὰ ἐστὶν ἢ περιττεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους". περιττεύει δὲ πάντα τῷ οἰκείῳ μέρει· οὐκοῦν καὶ τὸ μέρος οὐσία, ἐπειδὴ καὶ τὸ εἶδος, ὥστε καὶ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἐκ τῶν οἰκείων λόγων καὶ ἐκ τῶν τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὰ Ἀριστοτέλει δοκοῦντα εἰρημένων οὐσίας βούλεται εἶναι τὰς διαφορὰς.

Πῶς οὖν φησὶν οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τῶν διαφορῶν, ὡς τῶν διαφορῶν δηλονότι ἐτέρων οὐσῶν παρὰ τὴν οὐσίαν; φαμέν οὖν ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τῆς μονάδος εἰρήκαμεν καὶ τοῦ σημείου καὶ τοῦ νῦν, ὅτι ταῦτα οὐκ ἀνήγαγεν ὑπ' οὐδεμίαν τῶν κατηγοριῶν [66.30] ὁ Ἀριστοτέλης διὰ τὸ μὴ συνενεῖσθαι τῷ πολλῷ ἀνθρώπῳ (καὶ γὰρ κάκεινα ἀναγαγεῖν ἐνήν ὑπὸ τὸ ποσὸν λέγοντα τοῦ ποσοῦ τὸ μὲν εἶναι ἀμεριστόν τὸ δὲ μεριστόν καὶ τοῦ μεριστοῦ τὸ μὲν συνεχές τὸ δὲ διωρισμένον, [63.33] ὅμας οὐκ ἀνήγαγε διὰ τό, ὡς πολλάκις εἴρηται, μὴ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶν ἐνταῦθα διαλαμβάνειν, ἀλλ' ἢ δοκεῖ τῷ πολλῷ ἀνθρώπῳ [67.1] περὶ αὐτῶν), οὕτω καὶ νῦν οὐσίας μὲν οἶδε τὰς διαφορὰς, οὐκ ἀνήγαγε δὲ αὐτάς ὑπὸ τὴν κατηγορίαν τῆς οὐσίας διὰ τὸ μὴ ἐνεῖσθαι τῷ πολλῷ ἀνθρώπῳ. εἰ δὲ τις εἴποι 'καὶ μὴν πρόδηλον τυγχάνουσιν αἱ διαφοραὶ τοῖς πολλοῖς· λέγουσι γὰρ λογικὸν καὶ θνητὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον', λέγομεν ὅτι οὐχ

ὡς περὶ ἀπλῶν ἔχουσιν ἔννοιαν τῶν διαφορῶν, οἷον αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν τῆς λογικότητος ἢ τῆς ἀλογίας, ἀλλ' ὡς συνθέτων· λογικὸν γὰρ ζῶον τὸ ὅλον ὡς ἐν τι ἴσασι καὶ ἄλογον ὁμοίως. ἐλέγομεν δὲ καὶ ἀνωτέρω ὅτι τῆς οὐσίας τῆς μὲν οὐσης ἀπλῆς τῆς δὲ συνθέτου καὶ τῆς ἀπλῆς τῆς μὲν κρείττονος τῆς συνθέτου τῆς δὲ χείρονος, περὶ μόνης διαλαμβάνει τῆς συνθέτου [67.10] τῆς κατὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ ἄτομα θεωρουμένης· ἀμέλει τοίνυν παραβάλλον τὰς οὐσίας πρὸς ἀλλήλας μόνον παρέβαλλε τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, ἔτι δὲ καὶ τὰ ἄτομα, ἐπειδήπερ καὶ περὶ τούτων μόνων πρόκειται αὐτῷ διδάξαι. τῶν δὲ διαφορῶν οὐδὲ μνήμην ἐποιήσατο, ἐπειδήπερ ἀπλαῖ αὐται. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι οὐκ ἴδιον τῆς οὐσίας ὑπάρχει τοῦτο, οὐκ ἀπλῶς δὲ πάσης, ἀλλὰ τῆς συνθέτου· ὑπάρχει γὰρ οὐ μόνον τῇ συνθέτῳ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τῇ ἀπλῇ, τοῦτ' ἔστι ταῖς διαφοραῖς.

Τετραδικῆς δὲ τῆς τῶν ὄντων διαιρέσεως παραδεδομένης ἀνωτέρω, ζητητέον ὑπὸ ποῖον τμήμα τῆς διαιρέσεως ἀνακτέον τὰς διαφοράς. λέγομεν [67.20] οὖν ὅτι εἰ μὲν τὰς πρὸ τῶν πολλῶν διαφοράς παραλάβοιμεν, ταύτας ὑπὸ τὸ πρῶτον τακτέον τμήμα, τό τε καθ' ὑποκειμένου καὶ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ (αὐται γὰρ καθολικαὶ οὐσίαι εἰσίν), εἰ δὲ τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς, πρῶτον μὲν φάμεν ὅτι οὐδὲ διαφοραὶ αὐται λέγονται, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἐν αὐτοῖς ζῶον γένος· εἰ γὰρ γένος ἔστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, τὸ δὲ ἐν Σωκράτει ζῶον οὐ λέγεται κατὰ πλειόνων, οὐκ ἂν εἴη γένος. καὶ τὸ εἶδος δὲ ὁμοίως τὸ ἐν τῷ ἀτόμῳ οὐκ ἂν λεχθείη εἶδος, τοῦ εἶδους κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ὀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. οὕτω καὶ τὸ λογικὸν τὸ ἐν τῷ Σωκράτει οὐκ ἂν τις κυριολεκτῶν εἴποι διαφορὰν· καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ [67.30] κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι κατηγορεῖται· τὸ δὲ ἐν τῷ ἀτόμῳ λογικὸν αὐτοῦ μόνου κατηγορεῖται· οὐκ ἂν οὖν εἴη διαφορὰ. ἀλλὰ ταῦτα μέρη φάμεν εἶναι τῶν ἀτόμων· ὡς γὰρ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ μέρη εἰσὶ τῶν εἰδῶν, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἀτόμῳ ζῶον καὶ λογικὸν μέρη εἰσὶ τοῦ ἀτόμου. διὸ οὔτε ὑπὸ ὀρισμὸν πίπτουσιν ὡς ἄτομα· φησὶ γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ τῶν ἀτόμων μὴ εἶναι ὀρισμὸν [68.1] μὴδ' ἀπόδειξιν· εἰ γὰρ ὀρισμὸς ἐκ γενῶν ἔστι καὶ διαφορῶν, ἐν ἀτόμοις δὲ οὐκ ἔστι γένος οὐδὲ διαφορὰ, δῆλον ὅτι οὐδὲ ὀρισμὸς αὐτῶν ἔστιν. εἰ δὲ ὀρισμὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπόδειξις· ἐκ γὰρ τῶν ὀρισμῶν αἱ ἀποδείξεις. εἰ δὲ τις καὶ διαφορὰς αὐτὰς ἀξιώσειε καλεῖσθαι, οὐκ ἀπλῶς διαφορὰς ἐροῦμεν, ἀλλ' ὡς ἐν ἀτόμῳ διαφορὰς, καθ' ἃς διαφέρει ὁδε ὁ ἄνθρωπος τοῦδε τοῦ ἵππου καὶ τοῦδε τοῦ ἀγγέλου. διὸ ἀνάξομεν αὐτὰς ὑπὸ τὸ τέταρτον τμήμα, τὸ μήτε καθ' ὑποκειμένου μήτε ἐν ὑποκειμένῳ, διότι καὶ οὐσίαι εἰσὶ συμπληρωτικαὶ τοῦ ἀτόμου καὶ μερικαί· κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου κατηγοροῦνται.

[68.10] p. 3a29 Μὴ ταρρατέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μήποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι.

Ὅπερ ἔμελλε τῷ Ἀριστοτέλει <τις> ἀπορίαν ἐπενεγκεῖν, τοῦτο φθάσας ἠπόρησέ τε καὶ ἐπελύσατο· ἠπόρησε γὰρ ἂν τις 'ἐπειδὴ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ἐν τινι (ἐν ταῖς οὐσίαις γὰρ), καὶ τὰ συμβεβηκότα δὲ ἐν τινι (ἐν γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ \* \*), τὰ μέρη ἅρα τῶν οὐσιῶν συμβεβηκότα ἔστιν, ὅπερ ἄτοπον'. λύων οὖν τοῦτο λέγει ὅτι ἀπεδόθη πῶς εἰρήκαμεν τὸ συμβεβηκὸς ἐν τινι· οὐ γὰρ ὡς μέρος τοῦ ὑποκειμένου ὑπάρχον, ἀλλ' ὡς οὐκ ἄνευ τούτου συστήναι δυνατόμενον. αἱ δὲ διαφοραὶ χρεῖαν τῷ ὅλῳ παρέχουσι καὶ [68.20] συμπληρωτικαὶ εἰσι τοῦ ὑποκειμένου. ὥστε εἰ καὶ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ ἐν τινι, ἀλλ' οὖν ἔστι τις ἐν αὐτοῖς διαφορὰ τῷ τὰς μὲν συμπληροῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ ἀχωρίστους αὐτοῦ εἶναι τὰς δὲ μήτε συμπληροῦν μήτε ἀεὶ συνυπάρχειν. τινὲς δὲ τῶν ἐξηγητῶν τοῦτο τὸ ῥητὸν ἀξιοῦσι προτάττεσθαι τοῦ περὶ τῶν διαφορῶν τοῦ λέγοντος οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν· ἔδει γὰρ, φασί, δεῖξαντα διὰ τούτων ὅτι οὐδὲν μέρος τῆς οὐσίας ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν, ἔστι δὲ <μέρος> τῆς οὐσίας καὶ ἡ διαφορὰ, οὕτως ἐπαγαγεῖν ὅτι οὐκ ἴδιον τῆς οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, ἐπειδὴ καὶ τῆς διαφορᾶς. μήποτε δὲ καὶ ἡ τάξις αὕτη καλῶς ἔχει· δεῖξαντος γὰρ μήτε τὰ εἶδη μήτε τὰ γένη [68.30] μήτε τὰς διαφοράς, ἅτινα μέρη ἔστι τῶν οὐσιῶν, ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, ἔδει ἐπαγαγεῖν καθολικὸν τινα λόγον, ὅτι οὐδὲ ὅλως ἄλλο τι μέρος τῆς οὐσίας ἐν ὑποκειμένῳ ἔστι. δοκεῖ δὲ αὐτῷ ὁ λόγος περὶ μερῶν, χειρὸς λέγω [69.1] καὶ κεφαλῆς καὶ ποδός, καὶ περὶ τῶν νοητῶν δὲ διαλαμβάνειν, λογικοῦ καὶ θνητοῦ· τῶν γὰρ μερῶν τὰ μὲν ἔστιν αἰσθητὰ τὰ δὲ νοητά. περὶ μέντοι τῶν νοητῶν νῦν διαλαμβάνει· οὕτω γὰρ καιρὸν ἔχει τοῦ θεωρήματος τούτου ἢ τάξις· ἐπειδὴ γὰρ ἔφησεν οὐκ ἴδιον οὐσίας εἶναι τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, ἐπειδὴ καὶ αἱ διαφοραὶ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἰσίν, ἵνα μὴ νομίση τις τοῦτο αὐτὸν εἰρηκέναι ὡς τῶν διαφορῶν μὴ οὐσιῶν οὐσιῶν, αἰτινὲς εἰσι κυρίως οὐσίαι, διὰ τοῦτο εἶπε μὴ ταρρατέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, ἐπεὶ ἀκαίρως δόξει τοῦτο τὸ θεώρημα ἐμβελῆσθαι, εἰ μὴ ἀποδεξόμεθα αὐτὸν [69.10] λέγειν περὶ τῶν νοητῶν μερῶν, τοῦ λογικοῦ τοῦ θνητοῦ, ἅπερ

ιδίως μέρη εἰσὶ τοῦ ἀνθρώπου· ἐκ γὰρ αὐτῶν ὁ ἄνθρωπος.

p. 3a31 Οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγγοτο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἐν τινι.

Τοῦτ' ἔστιν εἰ καὶ ἐλέγομεν ἐν τινι εἶναι τὰ συμβεβηκότα, ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· εἰ μὲν γὰρ πᾶν τὸ ἐν τινι ἀνάγκη ἦν ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, καὶ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ἐν τινι ὄντα (ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ εἰσὶν) ἐν ὑποκειμένῳ ἂν ἦσαν· νῦν δὲ τοῦ ἐν τινι καθολικωτέρου ὄντος τὸ μὲν τῶν ἐν τινι ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ τὸ δὲ ὡς μέρος ἐν ὅλῳ τὸ δὲ κατ' ἄλλον τοῦ ἐν τινι τρόπον.

[69.20] p. 3a33 Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίας καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι.

Ἐπὶ δευτέρον παρακολούθημα μεταβαίνει τῆς οὐσίας καταγνοῦς τοῦ προτέρου. καὶ νῦν δὲ τὸ κυρίως ἴδιον ζητεῖ τῆς οὐσίας. εὐθύς δὲ κατέγνω καὶ τούτου. δῆλον δὲ ἐστὶ τοῦτο τῷ συνάψαι τὰς διαφοράς, ἵνα ἢ δῆλον ὅτι οὐ μόνη τῇ οὐσία ὑπάρχει. καὶ τὸ μὲν πρότερον ἐκβέβλητο ὡς πάση μὲν οὐσία ὑπάρχον οὐ μόνη δέ, τοῦτο δὲ ὡς μήτε μόνη μήτε πάση· οὔτε γὰρ τῇ πρώτῃ ὑπάρχει (οὐ γὰρ ἔχει κατὰ τινων κατηγορηθῆναι) οὔτε μόνη, ἐπειδὴ καὶ ταῖς διαφοραῖς.

[70.1] p. 3a34 Πᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων κατηγορίαι ἦτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν.

Πρῶτον διδάσκει τίνα εἰσὶ τὰ δεχόμενα τὴν ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν κατηγορίαν, εἴθ' οὕτως τὴν συνώνυμον ἐπ' αὐτῶν ἐφαρμόζει κατηγορίαν· τὰ μὲν γὰρ ἄτομα, φησί, κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν ἀτόμων, τὰ δὲ γένη κατὰ ἀμφοτέρων, ὡσαύτως καὶ αἱ διαφοραὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων. ταῦτα δὲ καὶ συνωνύμως καθ' ὧν κατηγορεῖται λέγεται· ὁ γὰρ Σωκράτης καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῶν λογικὸν θνητόν ἐστι καὶ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική. ἀλλὰ [70.10] καὶ τῶν διαφορῶν καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον ἐπιδέχεται· λέγεται γὰρ καὶ λογικὸν εἶναι, ὅπερ ἐστὶν ὄνομα τῇ διαφορᾷ, τὸ λογικὸν καὶ τὸν ὄρισμόν αὐτῆς ὑποδέχεται· λογικὸν γὰρ ἐστὶ τὸ τῷ λόγῳ χρώμενον· τοῦτον δὲ τὸν λόγον καὶ ὁ Σωκράτης ἐπιδέχεται. καὶ τοῦ εἴδους δὲ ὁμοίως συνωνύμως καὶ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ κατηγορεῖται. πρόδηλον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ὅσα συνωνύμως κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται. εἰκότως οὖν τὸ μὲν γένος καὶ ἡ διαφορὰ κατὰ τῶν εἰδῶν συνωνύμως κατηγορούμενα καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται, καθ' ὧν καὶ τὰ εἶδη, τὰ δὲ εἶδη κατὰ μόνων τῶν ἀτόμων, τὰ δὲ ἄτομα κατ' οὐδενός, ἐπειδὴ οὐδὲ ἐστὶ τι αὐτοῖς ὑποκείμενον. σκόπει δὲ ἐνταῦθα [70.20] πῶς γέγονεν αὐτῷ χρήσιμος ἢ περὶ τῶν συνωνύμων διδασκαλία, ὃ καὶ αὐτὸς δηλῶν φησι συνώνυμα δὲ γε ἦν ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός.

Κάντεῦθεν δὲ σκόπει πῶς διαρρήδην τὰς διαφορὰς οὐσίας φησὶν εἶναι· εἰ γὰρ τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου μεταδιδόσιν ἢ οὔτε τοῦ ὀνόματος μεταδιδόσιν οὔτε τοῦ ὀρισμοῦ, αἱ δὲ διαφοραὶ συνωνύμως κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται, οὐσίαι ἄρα αἱ διαφοραὶ καὶ οὐ συμβεβηκότα· τοῦτο γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὐσιωδῶς κατηγορουμένοις τὸ καὶ τοῦ ὀνόματος μεταδιδόναι τοῖς ὑποκειμένοις καὶ τοῦ ὀρισμοῦ. τίνος οὖν ἔνεκεν ἀνωτέρω δοκῶν αὐτὰς διακρίνειν τῶν οὐσιῶν ἐν τοῖς ἐξῆς [70.30] συντάττει; διὰ τὴν πολλάκις εἰρημένην αἰτίαν, ὅτι σκοπὸς ἐστὶν αὐτῷ ἐνταῦθα οὐ περὶ πάσης οὐσίας διδάξαι, ἀλλὰ περὶ μόνης τῆς συνθέτου, ἧς καὶ τὴν γνῶσιν ἔχει ὁ πολὺς ἄνθρωπος· οἱ γὰρ πολλοὶ οὐ μόνον Σωκράτην ἴσασι τὸν Σωκράτην, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπον αὐτὸν ἴσασι καὶ ζῶν. καὶ ἐπὶ [71.1] πάντων δὲ τῶν κατὰ μέρος κοινῶς φέρουσι τὸ τοῦ ἀνθρώπου ὄνομα, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων καὶ ἵππων καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων τὸ τοῦ ζῴου· τῆς δὲ λογικότητος αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν ἔννοιαν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ κἂν λέγωσι λογικόν, τὸ σύνθετον λέγουσι· λογικὸν γὰρ ζῶν τὸ ὅλον τοῦτο γινώσκουσι. καὶ ἐπὶ τοῦ ἀλόγου ὡσαύτως καὶ τῶν λοιπῶν διαφορῶν. διὰ τοῦτο οὖν ἐνταῦθα οὐ λέγει μὲν ἀντικρὺς τὰς διαφορὰς οὐσίας εἶναι, ἀλλὰ βούλεται μὲν αὐτὰς οὐσίας εἶναι καὶ τὸ βούλημα ἐκκαλύπτει πανταχοῦ, οὐ τοιαύτας δὲ οὐσίας, οἷαί εἰσιν αἱ σύνθετοι, περὶ ὧν αὐτῷ ἐνταῦθα ὁ λόγος, οὕτως οὖν καὶ ἐν τῇ Φυσικῇ τριττὴν τὴν οὐσίαν εἰρηκώς, τὴν τε [71.10] κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος (τὸ ἐν ὕλῃ λέγω, οὐ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς) καὶ ἔτι τὴν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ εἴδους, συγκεκλιμένην, ἐνταῦθα μόνον τὸ σύνθετον οὐσίαν εἶπεν, οὔτε δὲ τὴν ὕλην οὔτε τὸ εἶδος, ἐπειδὴ μηδὲ περὶ τῶν ἀπλῶν αὐτῷ ὁ λόγος.

p. 3b10 Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.

Ἀπωσάμενος τὰ πρότερα δύο παρακολουθήματα, τό τε μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι καὶ τὸ συνωνύμως πάντα ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι, ἐπὶ τρίτον μεταβέβηκεν ἴδιον, τὸ τόδε τι σημαίνειν· σημαίνει μὲν οὖν αὐτῷ τὸ τόδε τὸ ὑποκείμενον (δείξεως γὰρ ἐστὶ τοῦτο), τὸ δὲ τί τὸ μερικόν. δι' ἀμφοτέρων οὖν σημαίνει τὸ μερικόν ὑποκείμενον, οἷον τὸν τινὰ ἄνθρωπον ἢ [71.20] τόδε τὸ ξύλον· ἐπὶ τούτων γὰρ αἰεὶ ὁ Ἀριστοτέλης φέρει τὸ τόδε, λέγω δὴ τῶν ἀτόμων τῶν φαινομένων καὶ αἰσθητῶν· ταῦτα γὰρ ἐστὶ τὰ καὶ τὴν δεῖξιν μόνα καταδεχόμενα καὶ μόνως ὑποκείμενα πᾶσι. καταγινώσκει δὲ [72.1] καὶ τούτου τοῦ ἴδιου ὡς οὐ πάση τῇ οὐσίᾳ παρακολουθοῦντος, εἰ καὶ μόνη· τὰ γὰρ εἶδη, φησί, καὶ τὰ γένη, οἷον ἄνθρωπος καὶ ζῷον, δοκεῖ μὲν τόδε τι σημαίνειν διὰ τὸν ἐνικὸν χαρακτηριστῆρα τῆς φωνῆς, ἐμφαίνει δὲ μᾶλλον πλῆθος καὶ κοινότητα πλειόνων τινῶν περιεκτικὴν καὶ ποιότητά τινα. [73.1] οὐ ποιότητα δὲ φησιν, οἷα ἐστὶν ἢ κατὰ τὸ συμβεβηκός· ἐκείνη γὰρ οὔτε προσγινομένη τῷ ὑποκειμένῳ οὔτε ἀπογινομένη συμβάλλεται τι ἢ λυμαίνεται, τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἶδη συμπληρωτικά ἐστὶν ἐκείνων ὧν λέγονται εἶναι καὶ καθ' ὧν ἂν κατηγορῶνται καί, ὡς φησιν αὐτός, περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, τοῦτ' ἐστὶ τὴν τοιάνδε ἢ τοιάνδε οὐσίαν ἀφορίζει καὶ διαστέλλει καὶ συγκεχυμένην αὐτὴν διακρίνει, τὴν οὐσιώδη ἐκάστης οὐσίας ποιότητα εἰλικρινῆ φυλάττοντα· τῆς γὰρ οὐσίας περιεχούσης τὸ σῶμα καὶ ἄσῶματον καὶ συγκεχυμένων ὄντων τούτων καὶ ἀδιακρίτων, ἢ τῶν εἰδῶν τούτων διαίρεσις τὴν ἐκάστου ποιότητα ἀφώρισε. πάλιν τοῦ [73.10] σώματος πλείονα πράγματα περιέχοντος (τὸ γὰρ ἔμφυχον καὶ ἄψυχον) διακρίνει τὰ συγκεχυμένα καὶ ἀφορίζει ἐκάστῳ τὸ ἴδιον. ὁμοίως τοῦ ἔμφυχου πλείονα περιέχοντος τὰ τούτου εἶδη ἐκάστῳ τὸ ἴδιον ἀφορίζουσιν. ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν· τὸ γὰρ ζῷον καὶ τὸ φυτόν, γένη ὄντα τῶν ὑπ' αὐτὰ ὑπὸ δὲ τὸ ἔμφυχον σῶμα τεταγμένα, δι' ἑαυτῶν τοῖς οικείοις εἶδεσι τὴν οὐσιώδη ποιότητα ἀφορίζουσι.

Καὶ πῶς οὖν, φασίν, ἐλέγετο τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖσθαι, νῦν δὲ φησιν ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ποιὸν αὐτὰ περὶ τὴν οὐσίαν ἀφορίζει; λέγομεν ὅτι ἢ μετέχουσι τῶν διαφορῶν τὰ μὲν εἶδη ἐνεργεῖα τὰ δὲ γένη εἴτε δυνάμει κατὰ τοὺς Περιπατητικούς εἴτε ἐνεργεῖα κατὰ τοὺς [73.20] Πλατωνικούς, ταῦτα λέγονται τὸ ποιὸν περὶ τὴν οὐσίαν ἀφορίζειν· αἱ γὰρ διαφοραὶ ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστὶν κατηγοροῦνται. ζητητέον δὲ πῶς φησι τὴν οὐσίαν σημαίνειν, καίτοι γε αὕτη σημαίνεται μᾶλλον καὶ οὐ σημαίνει. λέγομεν οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι, ὡς πολλάκις εἴρηται, πρόκειται τῷ Ἀριστοτέλει περὶ φωνῶν καὶ πραγμάτων καὶ νοημάτων διαλαβεῖν· ἢ τοίνυν οὐσία ὡς μὲν φωνὴ σημαίνει καὶ οὐ σημαίνεται (αἱ γὰρ φωναὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶ σημαντικά), ὡς δὲ πρᾶγμα σημαίνεται καὶ οὐ σημαίνει· τὰ γὰρ πράγματα ὑπὸ μὲν φωνῶν σημαίνεται, αὐτὰ δὲ ἄλλων σημαντικὰ οὐκ ἐστὶν· ὥσπερ γὰρ τὰ ὀνόματα αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ σημαντικά εἰσι τῶν πραγμάτων, συμπλεκόμενα δὲ τινι μέρει τοῦ λόγου σημαίνεται πῶς μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ, [73.30] οὕτω καὶ ἐνταῦθα· οἷον ὅταν εἴπω 'Σωκράτης', διὰ τοῦ ὀνόματος τὴν οὐσίαν τοῦ Σωκράτους ἐσήμανα, ὅταν δὲ εἴπω 'Σωκράτης ὁ φιλόσοφος' ἢ 'Σωκράτης ὁ περιπατῶν', τότε τὸ ὄνομα σημαίνεται μᾶλλον ἢ σημαίνει διὰ τοῦ φιλόσοφος ἢ διὰ τοῦ περιπατῶν, καὶ οὐκ αὐτὸ σημαίνει, ἀλλ' ἄλλο τι. [74.1] οὕτω δὲ οὖν κἀνταῦθα αὐτὸ μὲν καθ' ἑαυτὸ τὸ τῆς οὐσίας πρᾶγμα λαμβανόμενον οὐ σημαίνει τι, ὅταν δὲ τῇ φωνῇ συμπλακῆ, τότε ὑπ' ἐκείνης σημαίνεται.

p. 3b21 Ἐπὶ πλείον δὲ τῷ γένει ἢ τῷ εἶδει τὸν ἀφορισμὸν ποιεῖται· ὁ γὰρ ζῷον εἰπὼν ἐπὶ πλείον περιλαμβάνει ἢ ὁ τὸν ἄνθρωπον.

Τοῦτ' ἐστὶν εἰ καὶ ἡ δευτέρα πᾶσα οὐσία τὴν οὐσιώδη τῶν πραγμάτων ἀφορίζει ποιότητα, ἀλλ' οὖν τὸ γένος τοῦ εἶδους τὴν καθολικωτέραν μᾶλλον καὶ κοινοτέραν ποιότητα διακρίνει, τὸ δὲ εἶδος τὴν [74.10] μερικωτέραν.

p. 3b24 Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν ἐναντίον αὐταῖς<sup>341</sup> εἶναι.

Ἐπὶ τέταρτον παρακολούθημα μεταβέβηκε καὶ τοῦ τρίτου καταγνοῦς ὡς μόνη μὲν ὑπάρχοντος οὐ πάση δέ. ἐστὶ δὲ τοῦτο τὸ μηδὲν ἐναντίον εἶναι τῇ οὐσίᾳ· τῷ γὰρ Σωκράτει, φησί, οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ἀτόμων. ἀλλὰ μὴν οὔτε τῇ δευτέρῃ· τῷ γὰρ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῷῳ τί ἐστὶν ἐναντίον; εἰ δέ τις εἴποι 'τί οὖν; οὐκ ἀντίκειται τὸ πῦρ τῷ ὕδατι καὶ ἡ γῆ τῷ ἄερί;', λέγομεν ὅτι ταῦτα ἀντίκειται ἀλλήλοις οὐχ ἢ οὐσίαι εἰσίν, ἀλλ' ἢ πεποίωται· ἢ γὰρ ἐν πυρὶ θερμὴ καὶ ξηρὰ ποιότης τῇ τοῦ [74.20] ὕδατος ψυχρᾶ καὶ ὑγρᾶ ἀντίκειται ποιότητι. τάχα

<sup>341</sup> ἐναντίον αὐταῖς] αὐταῖς ἐναντίον Minio-Paluello et Bodéüs.

δὲ ἐάν τις ἀκριβῶς ἐξετάσειεν, οὐδὲ κατὰ τὰς ποιότητας φήσομεν ἀντικεῖσθαι τῷ πυρὶ τὸ ὕδωρ· τὰ γὰρ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑφίστανται ὑποκείμενον καὶ οὕτω τὸν πρὸς ἄλληλα ἀναδέχονται πόλεμον, ἑκατέρου αὐτῶν τὸ ὑποκείμενον καταλαβεῖν σπεύδοντος καὶ θάτερον ἐξωθοῦντος. εἰ τοίνυν τὸ πῦρ οὐχ ὑπόκειται παρὰ μέρος θερμότητι καὶ ψυχρότητι, οὐδὲ κυρίως φήσομεν τῇ ὡς ἐν πυρὶ θερμότητι ἀντικεῖσθαι τι, εἰ γε τὰ ἀντικείμενα, ὡς ἔφαμεν, περὶ τὸ αὐτὸ πολεμεῖ ὑποκείμενον. καταγινώσκει δὲ καὶ τούτου ὡς μὴ μόνη τῇ οὐσία ὑπάρχοντος, εἰ καὶ πάση τῷ γὰρ ποσῷ, φησίν, οὐδὲν ἔστιν ἐναντίον, οἷον [75.1] τοῖς δέκα ἢ τῷ διπλήχει· τούτοις γὰρ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οὐ γὰρ τὸ τετράπηχυ τῷ διπλήχει ἐναντίον· τὰ γὰρ ἐναντία φθείρουσιν ἄλληλα, ἐνταῦθα δὲ αὐξήσις ἔστι τοῦ διπλήχεος τὸ τετράπηχυ. εἰ μὴ τις τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ, φησί, φαίη ἐναντίον εἶναι ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ, καίτοι οὐδὲ ταῦτα ἐναντία ἔστι ποσά, καὶ δείξει μικρὸν ὕστερον ὅτι οὐδὲ ποσά ἔστιν ἀλλὰ πρὸς τι· ἀλλ' οὖν εἰ καὶ κατὰ συγχώρησιν, φησί, δοίη τις αὐτὰ ποσά εἶναι, οὐδὲν ἡμῖν διοίσει· ἀρκεῖ γὰρ ἡμῖν πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι οὐ μόνη τῇ οὐσία ὑπάρχει τὸ μηδὲν ἐναντίον, εἰ γε καὶ τοῖς ἀφωρισμένοις ποσοῖς τοῦτο ὑπάρχει. ἀφωρισμένα δὲ ποσά λέγουσιν ὅσα ὠρισμένην τινα [75.10] ἔχουσι ποσότητα καὶ μὴ τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει λέγονται.

p. 3b33 Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

Ἐπὶ πέμπτον παρακολούθημα μετήλθε, λέγω δὴ τὸ τὴν οὐσίαν μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. τοῦτο δὲ τῷ πρὸ αὐτοῦ ἔστιν ἀκόλουθον καὶ ἐξ ἐκείνου ἔσχε τὴν γένεσιν τοῦ λέγοντος τῇ οὐσία μηδὲν εἶναι ἐναντίον· ἐν τούτοις γὰρ πέφυκε γίνεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐν οἷς καὶ ἡ ἐναντιότης, καὶ τοῦτο οὐχ ἀπλῶς· οὐ γὰρ ὅσα ἔστιν ἐναντία, δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἀλλ' ὅσα τῶν ἐναντίων πέφυκε μίγνυσθαι ἀλλήλοις· τὸ γὰρ ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν ἐναντία ὄντα οὐκ [75.20] ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἐπειδὴ οὐδὲ μίγνυσθαι πέφυκεν· οὔτε γὰρ ἔστιν ἄρτιον ἀρτίου μᾶλλον ἄρτιον οὐδὲ περιττὸν περιττοῦ μᾶλλον περιττόν. λευκὸν δὲ εἶναι λέγεται λευκοῦ μᾶλλον λευκόν, ἐπειδὴ τῷ μέλανι πέφυκε μίγνυσθαι· ἐκεῖνο γὰρ λέγεται μᾶλλον λευκόν τὸ πλείονα τὴν ἀπόστασιν ἔχον τοῦ μέλανος, ἥττον δὲ λευκὸν λέγεται τὸ πλείονα τὴν μῖξιν τὴν πρὸς τὸ μέλαν ὑποδεξάμενον. καὶ αὐτὸ δὲ ἑαυτοῦ τι μᾶλλον λευκότερον λέγεται· νῦν γὰρ ὅν τι λευκὸν ἑαυτοῦ λευκότερον γίνεται διακριθέντος τοῦ ἐμμιχθέντος ἐν αὐτῷ μέλανος. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, εἰ τοίνυν οὐδὲ πάντα τὰ ἐναντία τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεται, ἀλλὰ μόνως τὰ μίγνυσθαι πεφυκότα, πολλῷ μᾶλλον τὰ μηδὲ ὅλως ἔχοντά τι [75.30] ἐναντίον οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

[76.1] p. 3b34 Λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον οὐσία.

Ἐπειδὴ γὰρ ἀνωτέρω εἶπεν μᾶλλον εἶναι οὐσίαν τὴν πρώτην τῆς δευτέρας (οὐσία γὰρ ἔστιν, φησίν, ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη) καὶ αὐτῆς δὲ τῆς δευτέρας τὴν κατὰ τὸ εἶδος μᾶλλον οὐσίαν εἶναι τοῦ γένους λέγων τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσίαν εἶναι τὸ εἶδος τοῦ γένους, εἰκότως ἀπορεῖ πῶς ἀνωτέρω λέγων οὐσίαν οὐσίας μᾶλλον εἶναι οὐσίαν νῦν φησὶ δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. ὅπερ ἐπιλυόμενός φησιν ὅτι οὐ κατὰ ταῦτόν εἴρηται ἐκεῖ μὲν εἶναι μᾶλλον καὶ ἥττον ἐνταῦθα δὲ οὐ· ἐκεῖ μὲν γὰρ [76.10] τὴν κατὰ βάθος τῶν οὐσιῶν παραβολὴν καὶ τάξιν σκοπῶν ἔλεγε τὴν [77.1] πρώτην τῆς δευτέρας μᾶλλον εἶναι οὐσίαν ὡς μᾶλλον τῷ πολλῷ συνεγνωσμένην ἀνθρώπων, καὶ τῆς δευτέρας μᾶλλον τὸ εἶδος διὰ τὸ ἐγγυτέρω εἶναι μᾶλλον τῆς πρώτης τὸ εἶδος ἢ περὶ τὸ γένος· ἐνταῦθα δὲ τὴν κατὰ πλάτος ποιούμενος παραβολὴν φησιν ὅτι οὐδὲ τὸ ἄτομον μᾶλλον καὶ ἥττόν ἔστιν οὐσία, οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερον ἑτέρου· τὸν γὰρ Σωκράτην οὔτε αὐτὸν ἑαυτοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον ἀνθρώπων εἶποι τις ἂν οὔτε Σωκράτην Πλάτωνος μᾶλλον ἀνθρώπων. ἀλλ' οὐδὲ τὸ εἶδος οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῦ οὔτε ἄλλο ἄλλου μᾶλλον οὐσία ἔστιν, οἷον ἵππος ἀνθρώπου οὐδὲν μᾶλλον οὐσία. καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν ὡσαύτως.

[77.10] Τοῦτο δὲ τὸ ἴδιον ἦτοι παρακολούθημα πάση μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσία, οὐ μέντοι γε μόνη· καὶ γὰρ τὸ ποσὸν οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἐπεὶ μηδὲ ἔχει τι ἐναντίον, ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρτιον οὐδὲ τὸ περιττόν, ἐπειδὴ μηδὲ πέφυκε ταῦτα μίγνυσθαι. διὰ τί δὲ μὴ ὡς περὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἰδίων ἔλεγε πρὸς τῷ τέλει 'οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἐπειδὴ εἰ καὶ πάση φέρε ὑπάρχει, οὐ μέντοι γε μόνη, ἦγουν μόνη μὲν οὐ πάση δέ', οὕτω καὶ ἐνταῦθα πεποίηκε καὶ εἶπεν ὅτι οὐκ ἴδιον τοῦτο τῆς οὐσίας, εἰ καὶ πάση ὑπάρχει, καὶ γὰρ τὸ ποσὸν οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον; λέγομεν ὡς ἐναργῆς ὃν ἐκ τῶν εἰρημένων τοῦτο κατέλιπεν· ἐπειδὴ γὰρ συνημμένα ἔστιν, ὡς εἶπον, τὰ παρακολουθήματα [77.20] καὶ ἠκολούθει πάντως τὸ μὴ εἶναι τι μᾶλλον καὶ ἥττον τῷ μὴ ἔχειν ἐναντίον, ἔδειξε δὲ μικρῷ πρόσθεν μήτε τῇ οὐσία μήτε τῷ ποσῷ

ὑπάρχειν τι ἐναντίον, ἡμῖν κατέλειψε τὸ συναγαγεῖν καὶ προσυπακοῦσαι ὅτι οὐ μόνη τῆ οὐσία ὑπάρχει τὸ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἀλλὰ καὶ τῷ ποσῷ.

p. 4a10 Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

Τοῦτο ἔκτον παρακολούθημα ἴδιον ὑπάρχον τῆς οὐσίας ἀποδέδωκεν, ὅπερ καὶ τῶν ἄλλων μᾶλλον ἐκκρίνει, λέγω δὴ τὸ μίαν τῷ ἀριθμῷ καὶ τὴν αὐτὴν μένουσαν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴν· Σωκράτης γὰρ εἰς καὶ [77.30] ὁ αὐτὸς μένων ποτὲ μὲν θερμαίνεται ποτὲ δὲ ψύχεται, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ποιότητων ὁμοίως καὶ τῶν λοιπῶν συμβεβηκότων. τοῦτο δὲ μόνη μὲν ὑπάρχει τῆ οὐσία, οὐ μέντοι γε πάση· οὐδὲν γὰρ ἄλλο τῶν παρ' αὐτὴν πέφυκεν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ μένον τῷ ἀριθμῷ τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, λέγω δὴ τὰ συμβεβηκότα· πάντα γὰρ τὰ παρ' αὐτὴν συμβεβηκότα ἐστίν· [78.1] οὐδὲ γὰρ πέφυκεν ὅλως συμβεβηκὸς συμβεβηκότη ὑποκεῖσθαι πρὸς ὑπαρξιν· οὐχ ὑπόκειται γὰρ τὸ λευκὸν τῷ μέλανι ἢ τῷ θερμῷ οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβεβηκότων ὁ αὐτὸς λόγος. οὐκοῦν οὐδὲ τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικόν· μόνη μὲν οὖν τοῦτο ὑπάρχει, οὐ μέντοι γε πάση· τῆ γὰρ δευτέρῃ οὐδαμῶς τοῦτο ὑπάρχει· οὐδὲ γὰρ κυρίως ἂν λεχθεῖται οὔτε τὸ γένος οὔτε τὸ εἶδος ἐν καὶ ταῦτόν τῷ ἀριθμῷ· τὸ γὰρ ἐν τῷ ἀριθμῷ περὶ τὰ ἄτομα κυρίως θεωρεῖται. ἄλλως τε εἰ καὶ ἐν εἴῃ, οὐκ ἐστὶ τῶν ἐναντίων δεκτικόν· οὐ γὰρ σῶμά ἐστιν, ἵνα ἐπιδέξῃται θερμότητα ἢ ψύξιν ἢ τι τῶν τοιούτων. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ γένος. [78.10] ἀλλ' εἰ ἄρα, ταῦτα λέγονται τῶν ἐναντίων εἶναι ποιητικὰ ἢ εἰς τὰ ἐναντία διαιρεῖσθαι, τὸ θνητὸν λέγω καὶ τὸ ἀθάνατον, τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον. εἰ δέ τις ἀκριβέστερον ἐπιβλέψειεν, οὐδὲ ἐναντία ταῦτά ἐστι· τὰ γὰρ ἐναντία φθαρτικὰ ἐστὶν ἀλλήλων, ταῦτα δὲ ὑποστατικὰ ἀλλήλων μᾶλλον ἐστὶν ἢ φθαρτικὰ· τὸ γὰρ ἀπλῶς λογικὸν καὶ ἀθάνατον ὑφίστησι τὰ ἄλογα καὶ τὰ θνητά.

Εἰ τοίνυν μὴ πάση ὑπάρχει τῆ οὐσία, τί δὴ ποτε μάλιστα αὐτῆς φησὶν αὐτὸ εἶναι ἴδιον; λέγομεν οὖν ὅτι ἕξ τινων ὡς ἰδίων τῆς οὐσίας ἀποδοδομένων τὸ μὲν πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον καὶ τὸ πέμπτον πάση μὲν ὑπῆρχον τῆ οὐσία, οὐ μέντοι γε μόνη, λέγω δὴ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ [78.20] εἶναι, ὅπερ καὶ τῆ διαφορᾷ ὑπῆρχε, καὶ τὸ τέταρτον τὸ μηδὲν ἐναντίον αὐτῆ εἶναι, ὅπερ καὶ τοῖς ποσοῖς ὑπῆρχεν, ἔτι τε καὶ τὸ πέμπτον, λέγω δὴ τὸ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ὅπερ καὶ αὐτὸ τοῖς ποσοῖς ὑπῆρχε. τὸ μέντοι γε δεύτερον, ὅπερ ἦν τὸ συνονύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι πάντα, οὔτε μόνη οὔτε πάση· οὔτε γὰρ τῆ πρώτῃ, ἐπειδὴ καὶ ταῖς διαφοραῖς· τὸ δὲ τρίτον τὸ τόδε τι σημαίνειν καὶ πρὸς τούτῳ τὸ ἔκτον, λέγω δὴ τὸ ἐν καὶ ταῦτόν τῷ ἀριθμῷ μένον τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, μόνη τῆ οὐσία ὑπῆρχεν, εἰ καὶ μὴ πάση. τῶν μὲν οὖν τεττάρων οὐδὲ ἐν ἐκκρίνει εικότως, διότι οὐ μόνη ὑπῆρχον· οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη ἴδιόν τινος εἶναι, εἰ καὶ παντὶ πρόσεστι τῷ ὑποκειμένῳ, τὸ καὶ ἄλλῳ [78.30] ὑπάρχον, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μόνῳ, εἰ καὶ μὴ παντί. διὰ τί δὲ τῶν δύο, τοῦ τε τρίτου καὶ τοῦ ἔκτου, προκρίνει τὸ ἔκτον; διότι ἐκεῖνο μὲν κατὰ μόνην τὴν φωνὴν ἐδόκει τῆ δευτέρῃ οὐσία ἐφαρμόζειν, λέγω δὴ τὸ τόδε τι σημαίνειν, τοῦτ' ἐστὶν ἐνικὸν ἀριθμόν, <τὸ> ἐνταῦθα δὲ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα δοκεῖ ἐφαρμόζειν. διόπερ ἵνα δεῖξωμεν καὶ πάση τῆ οὐσία ἐφαρμόζον [79.1] τὸ ἀποδοθὲν ἴδιον, μικρὸν ἐναλλάξαντες τὸ εἰρημένον οὕτως εἴπωμεν 'μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς κατηγορίας τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ τὰ ὑπ' αὐτὴν ἄτομα παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικά· οὕτω γὰρ καὶ πάσης τῆς οὐσίας κατηγορηθήσεται τοῦτο τὸ ἴδιον καὶ οὐδεμιᾶ τῶν ἄλλων ἀρμόσει· οὔτε γὰρ τὰ τοῦ ποσοῦ ἄτομα, τὰ δέκα εἰ τύχοι, οὔτε τὰ τοῦ ποιοῦ, οἷον τὸ ἐν τῷδε τῷ λίθῳ λευκόν, παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά.

p. 4a10 Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

Ἐν μὲν ἀριθμῷ, ἵνα τὸ αὐτὸ φυλάττηται ὑποκείμενον, ταῦτόν δέ, [79.10] ἵνα μὴ μεταβάλλῃ καθ' ὑπόστασιν· τὸ γὰρ χροῶμα ἀπὸ λευκοῦ μέλαν γίνεται μεταβάλλον καθ' ὑπόστασιν (ἐν γὰρ τῷ λευκόν εἶναι ἔχει τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν, ὥστε μεταβάλλον εἰς μέλαν μετέβαλλε καθ' ὑπόστασιν), ὁ δὲ Σωκράτης μένων εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ποτὲ μὲν θερμὸς γίνεται ποτὲ δὲ ψυχρὸς, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, δεκτικόν δὲ τῶν ἐναντίων, ἵνα ἐνδείξῃται τὴν δύναμιν τοῦ παρὰ μέρος δέχεσθαι τὰ ἐναντία· οὐ γὰρ εἶπε 'δέχεσθαι τὰ ἐναντία' (ἦν γὰρ ἂν ἐν τῷ αὐτῷ τὰ μαχόμενα), ἀλλὰ δεκτικόν, ἵνα τὴν δύναμιν, ὡς εἶπον, ἐνδείξῃται. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν οὐδὲν τῶν τοιούτων φαίνεται. ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις 'τί οὖν; καὶ ὅδε ὁ κόραξ δεκτικὸς ἐστὶ λευκότητος ἢ ὁ κύκνος μελανίας; πῶς οὖν εἶπε τῶν [79.20] ἐναντίων εἶναι δεκτικόν;' ἀλλὰ λέγομεν ὅτι εἰ μὲν εἶπε πάντων τῶν ἐναντίων δεκτικὴν εἶναι πᾶσαν οὐσίαν, εἶχεν ἂν λόγον ἢ

ἀπορία καὶ ἐπὶ κόρακος καὶ ἐπὶ ἄλλων μυρίων· οὐδὲ γὰρ τὸ ψιμμύθιον μέλαν γένοιτο ἂν μένον ψιμμύθιον, οὐδὲ τὸ πῦρ μένον πῦρ ψύξεως ἢ ὑγρότητός ἐστι δεκτικόν, οὐ τὸ ὕδωρ <ξηρότητος>, οὐχ ἢ γῆ κουφότητος. νῦν δὲ οὐκ εἶπε πάντων ἀλλ' ἀπλῶς τῶν ἐναντίων, ὥστε καὶ ὁ κόραξ εἰ καὶ μὴ δέχεται λευκότητα ἢ ὁ κύκνος μελανίαν, ἀλλ' οὖν θερμότητα καὶ ψυχρότητα δέχονται καὶ ἄλλας ἐναντίας ποιότητας. [80.1] καὶ τὸ πῦρ οὖν εἰ καὶ μὴ δέχεται ψῦξιν ἢ ὑγρότητα ἢ τι τῶν ἑαυτῷ ἐναντίων, ἀλλ' οὖν δέχεται τὴν ἐπὶ τὸ κάτω φορὰν βία, πεφυκός ἐπὶ τὸ ἄνω φέρεσθαι. τί δὲ ἂν εἴπομεν περὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀπλῶς τῶν οὐρανίων; ἕκαστον γὰρ τούτων ἐν ὄν καὶ ταῦτον τῷ ἀριθμῷ ὅμως τῶν ἐναντίων οὐκ ἔστι δεκτικόν, εἰ μὴ τις ἐνταῦθα τὰς ἀντικειμένας λάβοι κινήσεις, διότι φέρονται μὲν σὺν τῷ παντὶ τὴν ἀπ' ἀνατολῶν, αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ τὴν ἐναντίαν. ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἑπτὰ πλανωμένων λαβεῖν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν νοτίων ἐπὶ τὰ βόρεια καὶ πάλιν ἀπὸ τούτων ἐπὶ τὰ νότια λαβεῖν μετάβασιν καὶ ἐπὶ τὴν κατὰ τὸ ἀπόγειον αὐτῶν καὶ περὶγειον [80.10] ἐναντίωσιν συνόδους τε καὶ ἀποστάσεις αὐτῶν, ἐπὶ δὲ τῆς σελήνης καὶ τοὺς φωτισμούς αὐτῆς καὶ τὰς ἐκλείψεις, ὡς μόνην τὴν ἀπλανῆ δοκεῖν τῶν ἐναντίων ἀνεπίδεκτον εἶναι. ἄλλως τε φθάσαντες εἴπομεν ὅτι μόνῃ τῇ οὐσία τοῦτο ὑπάρχει, οὐ πάσῃ δέ· οὐδὲ γὰρ τοῖς εἶδεσί τε καὶ γένεσιν, ἀλλὰ τοῖς ὑπὸ ταῦτα ἀτόμοις. τὰ δὲ μοναδικὰ οὐδὲ ὅλως γένους εἰσὶν ἢ εἶδους τινὸς ἄτομα, οἷον ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ οὐρανός δὲ ὅλος μοναδικόν τί ἐστιν. οὐκ ἐλέγχεται οὖν ὁ Ἀριστοτέλους λόγος, κἂν τὰ οὐράνια μὴ εἴη τῶν ἐναντίων δεκτικά· ὁ γὰρ λόγος περὶ τῶν ὑπὸ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἀτόμων, οὐ περὶ πάσης οὐσίας, καὶ ὅτι μόνῃ τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει τοῦτο, εἰ καὶ μὴ πάσῃ, κἂν μηδὲ τοῖς ἀτόμοις ἅπασιν ὑπάρχη.

[80.20] p. 4a22 Εἰ μὴ τις ἐνίσταται τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν φάσκων τῶν τοιούτων εἶναι.<sup>342</sup> ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἀληθής τε καὶ ψευδῆς δοκεῖ εἶναι, οἷον εἰ ἀληθής εἴη ὁ λόγος, τὸ καθῆσθαι τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος ψευδῆς ἔσται.

Ἀπορίαν τινὰ ἑαυτῷ ἐπάγει, ἣν εἰκὸς ἦν τινα ἀπορῆσαι, καὶ ταύτην ὡς οἶόν τε ἦν ἐπιλύεται· ἠπόρησε γὰρ ἂν τις πῶς μόνῃς τῆς [81.1] οὐσίας φησὶ εἶναι ἴδιον τὸ ταῦτον καὶ ἐν ἀριθμῷ οὔσαν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴν· ἰδοὺ γὰρ καὶ ὁ προφορικὸς λόγος καὶ ἡ δόξα ἐν καὶ τὸ αὐτὸ μένοντα ἀληθείας καὶ ψεύδους παρὰ μέρος εἰσὶ δεκτικά· ὁ γὰρ λόγος ὁ λέγων 'Σωκράτης καθῆται,' εἰ μὲν τύχοι καθήμενος ὁ Σωκράτης, ἀληθεύει, ἀναστάντος δὲ πάλιν αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψεύδεται. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δόξα ἢ περὶ καθημένου Σωκράτους, εἰ μὲν τύχοι καθήμενος, ὀρθῶς δοξάζει, ἀναστάντος δὲ αὐτοῦ ἢ αὐτῆ ψευδῶς δοξάζει. ὥστε ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἡ αὐτὴ δόξα ἐν καὶ ταῦτον μένοντα δεκτικά εἰσὶ ἀληθείας καὶ ψεύδους. ἐπιλύεται οὖν τὴν ἀπορίαν διχῶς, κατὰ τε τὴν λεγομένην ἀντιπαράστασιν [81.10] καὶ τὴν ἔνστασιν. ἀντιπαράστασις δὲ ἐστὶ τὸ καταδέξασθαι μὲν τὴν ἀπορίαν δεῖξαι δὲ ὅτι καὶ οὕτως ἔχουσα οὐδὲν λυμαίνεται τὸ λεγόμενον, ἔνστασις δὲ ἐστὶ τὸ μηδὲ ὅλως τὴν ἀπορίαν δέξασθαι, ἀλλὰ ἀνατρέψαι αὐτὴν ὡς οὐχ οὕτως ἔχουσαν ὡς ἠπορήθη. καὶ πρῶτον μὲν ἐπιλύεται διὰ τῆς ἀντιπαράστασεως λέγων οὕτως· εἰ δὲ τις καὶ τοῦτο παραδέχοιτο, ἀλλὰ τῷ γε τρόπῳ διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα δεκτικά τῶν ἐναντίων ἐστὶ· ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλλεν<sup>343</sup> (ἡλλοίωται γάρ) καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ καὶ σπουδαῖον ἐκ φαύλου. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον τῶν ἐναντίων [81.20] δεκτικόν ἐστιν. ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ δόξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντη πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίνεται. εἰ δὲ καὶ συγχωρήσομεν, φησί, τὸν λόγον τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τῇ οὐσίᾳ δέξεται τὰ ἐναντία· ἢ μὲν γὰρ οὐσία αὐτὴ κινουμένη ἐκ θερμῆς ψυχρὰ γίνεται καὶ ἐκ λευκῆς μέλαινα, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐναντίων ὡσαύτως· ὁ δὲ λόγος ἀκίνητος μένων τῷ τὸ πρᾶγμα κινήθηναι τὴν ἀλήθειαν ἢ τὸ ψεῦδος ἐδέξατο· Σωκράτους γὰρ καθεσθέντος ὁ λόγος ὁ λέγων αὐτὸν καθῆσθαι ἀληθής γίνεται, ἀναστάντος δὲ ψευδής· ὥστε Σωκράτης ἐστὶν ὁ κινούμενος, ὁ δὲ λόγος ἀκίνητος μένει. καὶ εἰκότως· ἢ γὰρ ἀλήθεια [81.30] καὶ τὸ ψεῦδος οὔτε ἐν τοῖς λόγοις ἐστὶ μόνοις οὔτε ἐν τοῖς πράγμασι μόνοις ἀλλ' ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τῶν λόγων πρὸς τὰ πράγματα· ὥσπερ γὰρ ἡ ὑπόδεσις οὔτε ἐν τῷ ποδὶ μόνῳ θεωρεῖται οὔτε ἐν τῷ ὑποδήματι, ἀλλ' ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τοῦ ὑποδήματος πρὸς τὸν πόδα, οὕτω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τῶν λόγων πρὸς τὰ πράγματα. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἐπὶ τῆς [82.1] δόξης ἐροῦμεν· καὶ γὰρ κάκεινῃ ἀκίνητος μένουσα τοῦ πράγματος κινήθηναι ἢ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς λέγεται. ὥστε τῷ τρόπῳ ἴδιον τῆς οὐσίας ἐστὶ τοῦτο· ἄλλῳ γὰρ τρόπῳ ἢ οὐσία τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικὴ καὶ ἄλλῳ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα.

<sup>342</sup> εἶναι] post εἶναι add. δεκτικά Bodéüs.

<sup>343</sup> μετέβαλλεν] μετέβαλεν Minio-Paluello.

p. 4b4 Εἰ καὶ τις<sup>344</sup> ταῦτα παραδέχοιτο, τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι.

Καὶ οὕτω μὲν διὰ τῆς ἀντιπαραστήσεως. διὰ δὲ τῆς ἐνστάσεως οὕτως ἐπιλύεται τὴν ἀπορίαν·

p. 4b5 Οὐκ ἔστι δὲ ἀληθὲς τοῦτο.

[82.10] Τοῦτ' ἔστιν οὐκ ἀληθὲς ἔστι τὸ λέγειν τὸν λόγον ἢ τὴν δόξαν δέχεσθαι τὰ ἐναντία· ἀπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ δόξα. ὥστε οὐκ ἂν εἶη δεκτικὰ τῶν ἐναντίων· ἢ μὲν γὰρ οὐσία ἐν τῷ δέχεσθαι τὰ ἐναντία τὴν κατὰ τὸ ποιὸν κινεῖται κίνησιν, ταῦτα δὲ οὐδέτερον ὑφ' ἑτέρου κινεῖται· οὔτε γὰρ ὁ λόγος αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν τὸ πρᾶγμα καὶ εἰς τὰ ἐναντία κινήθηναι οὔτε τὸ πρᾶγμα κινήθην παρακεκίνηκέ τι τοῦ λόγου· ὁ αὐτὸς γὰρ ἔμεινε λόγος ἀκίνητος· οὐδὲ γὰρ πέπονθέ τι· τὰ γὰρ δεχόμενα τὰ ἐναντία πάσχει (πάθος γὰρ ἔστιν ἢ εἰς τὰ ἐναντία μεταβολή), τὰ δὲ πάσχοντα κινεῖται· τὸ πάθος γὰρ κίνησις ἔστιν. εἰ τοίνυν ὁ προφορικὸς λόγος οὐχ ὑπομένει, ἀλλ' ἅμα τῷ ῥηθῆναι καὶ [88.20] ἔφθαρται, δῆλον ὅτι οὐδὲ κινεῖται (τὸ γὰρ μὴ ὄν πῶς κινήθεται;), εἰ μὴ κινεῖται, οὐδὲ πάσχει, εἰ μὴ πάσχει, οὐδὲ τὰ ἐναντία ἐπιδέχεται, ἀλλ' εἰ ἄρα, τὸν αὐτὸν τῷ εἶδει λόγον φήσομεν ἐπιδέχεσθαι τὰ ἐναντία καὶ οὐ τὸν αὐτὸν τῷ ἀριθμῷ. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης ἐροῦμεν.

p. 4b17 Ὡστε ἴδιον ἂν εἶη τῆς οὐσίας τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν<sup>345</sup> τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

Συμπεραίνει διὰ τούτων τὸν λόγον, δείξας ὅτι οὐχ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς μένων ὁ λόγος τῶν ἐναντίων ἔστι δεκτικὸς, ὅτι μόνη τῇ οὐσίᾳ τοῦτο [83.1] ὑπάρχει. καὶ καλῶς προσέθηκε κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν· ἐκεῖνα γὰρ οὐ κατὰ τὴν ἑαυτῶν μεταβολὴν ἐπιδέχονται τὰ ἐναντία, ὁ λόγος φημί καὶ ἡ δόξα, ἀλλὰ τῷ τὸ πρᾶγμα μεταβάλλεσθαι, ἢ δὲ γε οὐσία αὐτὴ κατὰ τὸ ποιὸν μεταβάλλουσα δεκτικὴ τῶν ἐναντίων γεγένηται.

Περὶ ποσοῦ.

p. 4b20 Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἔστι διωρισμένον τὸ δὲ συνεχές.

Τίνος μὲν ἔνεκα ἢ οὐσία πασῶν τῶν κατηγοριῶν προτέτακται, ἤδη φθάσαντες ἀποδεδώκαμεν, δευτέραν δὲ ἔχει τάξιν ἐν ταῖς κατηγορίαις τὸ ποσὸν δι' αἰτίας πλείους, καὶ πρῶτον μὲν, ὅτι ἐν τῷ περὶ τῆς οὐσίας [83.10] λόγῳ ἐμνήσθη τοῦ ποσοῦ, ἔνθα ἔλεγεν οὐκ ἴδιον τῆς οὐσίας εἶναι τὸ μὴδὲν ἐναντίον εἶναι αὐτῇ, ἐπειδὴ καὶ τοῦ ποσοῦ (ἴνα οὖν μὴ ἐπὶ πολὺ ἔαση ἡμᾶς ἀγνοοῦντας τὴν τοῦ ποσοῦ φύσιν, ἐπίτηδες εὐθύς μετὰ τὴν οὐσίαν τὸν περὶ τούτου λόγον ποιεῖται), δευτέρον δέ, ὅτι καὶ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων δευτέραν ἔχει τάξιν τὸ ποσόν· ἢ γὰρ πρώτη ὕλη, ὡς πολλάκις εἴρηται, ἀσώματος οὐσα καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος πρότερον ἐξογκωθεῖσα τὰς τρεῖς διαστάσεις δέχεται καὶ γίνεται τριχῆ διαστατόν, ὃ φησιν ὁ Ἀριστοτέλης δευτέρον ὑποκείμενον, εἴθ' οὕτως δέχεται τὰς ποιότητας καὶ ποιεῖ τὰ στοιχεῖα, ὥστε τρίτην τὸ ποιὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τάξιν, τετάρτην δὲ τὰ πρὸς τι· τὰ γὰρ πρὸς τι σχέσις τίς ἔστιν ἑτέρων [83.20] κατηγοριῶν, ὃ δὲ τόπος καὶ ὁ χρόνος καὶ τὰ λοιπὰ ἀπὸ τούτων σεσύληται. τρίτη δὲ αἰτία, ὅτι ἐπειδὴ διηρεῖτο ἢ οὐσία εἰς τὴν πρῶτην καὶ δευτέραν, τὸ δὲ πρῶτον καὶ δευτέρον ἔστι τοῦ ἀριθμοῦ, ὃ δὲ ἀριθμὸς τοῦ ποσοῦ, εἰκότως μετὰ τὴν οὐσίαν τέτακται τὸ ποσόν. καὶ ἄλλως αὐτὸ τὸ ζητεῖν [84.1] ποτέραν δεῖ τῶν κατηγοριῶν πρότερον τετάχθαι ἢ δευτέραν τοῦ ποσοῦ ἔστι. πάλιν ὁ τοῦ σώματος ὅρος τῷ ἀριθμῷ προσκέρχεται (τῷ γὰρ τριχῆ διαστατῷ), τὸ δὲ σῶμα οὐσία ἔστιν, ὃ δὲ ἀριθμὸς τοῦ ποσοῦ. ὥστε διὰ πάντα εἰκότως δευτέρον τὸν περὶ τοῦ ποσοῦ λόγον ποιεῖται ὁ Ἀριστοτέλης.

Διαιρεῖ δὲ τὸ ποσὸν εἰς τὸ συνεχές καὶ τὸ διωρισμένον. συνεχές δὲ ἔστι ποσὸν τὸ ἔχον τὰ μόρια ἠνωμένα καὶ συμπεφυκότα πρὸς ἄλληλα, διωρισμένον δὲ τὸ ἐναντίως ἔχον, λέγω δὴ τὸ ἔχον τὰ μόρια διηρημένα ἀλλήλων. τοῦ δὲ συνεχοῦς πέντε φησὶν εἶδη, γραμμὴν ἐπιφάνειαν σῶμα τόπον χρόνον, τοῦ δὲ διωρισμένου δύο, ἀριθμὸν καὶ λόγον. δεῖ δὲ διὰ [84.10] τοὺς ἀμύητους γεωμετρίας εἰπεῖν περὶ τούτων βραχέα. ἰστέον τοίνυν ὅτι σῶμα καλοῦσιν οἱ

<sup>344</sup> εἰ δὴ τις καὶ Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>345</sup> κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν Bodéüs : om. Minio-Paluello.

γεωμέτραι τὸ ἔχον τὰς τρεῖς διαστάσεις, μῆκος πλάτος βάθος. τὸ δὲ σῶμα ἢ πεπερασμένον ἔστιν ἢ ἄπειρον. ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄπειρον, δέδεικται ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει τῷ φιλοσόφῳ. οὐκοῦν ἀνάγκη πᾶν σῶμα πεπερασμένον εἶναι, εἴπερ ἐδείχθη μηδὲν ἄπειρον εἶναι δύνασθαι. τὸ δὲ πεπερασμένον ὑπὸ περάτων περατοῦται· ἕτερον ἄρα ἔστι τὸ πέρασ παρὰ τὸ περατούμενον, ἐπεὶ ἀνάγκη ἢ ἀμφοτέρω πέρατα καλεῖν ἢ ἀμφοτέρω περατούμενα· εἰ γὰρ τὸ μὲν ἔστι πέρασ τὸ δὲ περατούμενον, ταῦτον δὲ τὸ πέρασ τῷ περατούμένῳ καὶ οὐκ ἕτερον, ἀνάγκη τὸ εἰρημένον ἀκολουθεῖν· ὡς γὰρ ὁ Σωκράτης καὶ ἡ τούτου εἰκὼν ἕτερα ὄντα οὐ ταυτὰ [84.20] ἔστιν (εἰ γὰρ ταυτὰ εἶεν, ἢ ἀμφοτέρω ἔσονται εἰκόνες Σωκράτους ἢ ἀμφοτέρω Σωκράτης), οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ πέρατος ἔχει καὶ τοῦ περατούμενου· ἐπειδὴ ἕτερα ταῦτα εἶναι ὁμολόγηται (ἕτερον γὰρ ἔστι τὸ περατοῦν καὶ ἕτερον τὸ περατούμενον), ἀνάγκη μὴ εἶναι ταυτὰ. εἰ τοίνυν τὸ σῶμα ἔχει τρεῖς διαστάσεις, τὸ τούτου ἄρα πέρασ οὐκ ἔξει τρεῖς· ἢ οὖν δύο ἢ μίαν. ἀλλὰ μίαν μὲν ἀδύνατον· οὐ γὰρ περατώσει καθόλου αὐτὸ τὸ σῶμα. δεῖ δὲ τὸ πέρασ ὅλον ἀποτεραματίζειν ἔξωθεν τὸ περατούμενον· δεῖ ἄρα τὸ τοῦ σώματος πέρασ ἔξωθεν ὅλον αὐτὸ περιέχειν, τοῦ βάθους οὐκ ἀπτόμενον. εἰ δὲ τοῦτο, μῆκος ἔξει μόνον καὶ πλάτος τὸ τοῦ σώματος πέρασ· ὥστε μιᾷ ἐλλείψει τοῦ σώματος, ἵνα μὴ εἴη ταῦτον τῷ [84.30] σώματι· ὅπερ ἔστιν ἢ ἐπιφάνεια περατοῦσα τὸ σῶμα καὶ περιγραφούσα κατὰ τε μῆκος καὶ πλάτος. ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ αὕτη ἄπειρος, ἀνάγκη καὶ τὸ ταύτης πέρασ κατὰ τὸν εἰρημένον ἐπὶ τοῦ σώματος λόγον μιᾷ διαστάσει αὐτῆς λείπεσθαι. ταύτης οὖν κατὰ τε μῆκος καὶ πλάτος θεωρουμένης [85.1] ἐκείνο μίαν τὴν κατὰ τὸ μῆκος μόνον ἔξει διάστασιν. τοῦτο δὲ ἔστιν ἡ γραμμὴ μῆκος οὔσα ἀπλατές, ὡς καὶ ὁ ταύτης ἔχει ὀρισμός. ἐπειδὴ δὲ που καὶ ἡ γραμμὴ πεπερασμένη ἔστιν, ἀνάγκη τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τὸ ταύτης πέρασ μιᾷ διαστάσει αὐτῆς λείπεσθαι. ταύτης οὖν κατὰ μῆκος μόνον θεωρουμένης τὸ πέρασ ταύτης ἀδιάστατον ἔσται παντελῶς, ὅπερ ἔστι τὸ σημεῖον. διόπερ καὶ ὀριζόμενος αὐτὸ ὁ γεωμέτρης φησὶ 'σημεῖόν ἐστιν οὐ μέρος οὐδέν'.

Ὅτι δὲ οὐκ ἀνάπλασμα τῆς ἡμετέρας τυγχάνει διανοίας τὸ εἶναι τι μῆκος ἀπλατές, ἀλλ' ἔστι τοῦτο καὶ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων, δεικνύουσι [85.10] σαφῶς καὶ οἱ διορισμοὶ τῶν πεφωτισμένων τόπων ἀπὸ τῶν ἐσκιασμένων· τοῦ γὰρ ἡλίου εἰς τοῖχον, εἰ τύχοι, προσβάλλοντος καὶ μέρος τοῦτου φέρε φωτίζοντος, ἀνάγκη τὸ διορίζον μεταξὺ τοῦ πεφωτισμένου καὶ τοῦ ἐσκιασμένου τόπου μῆκος εἶναι ἀπλατές μόνον· εἰ γὰρ ἔχει πλάτος, ἢ πεφωτισμένον ἔστι τοῦτο πάντως ἢ ἐσκιασμένον· οὐ γὰρ ἔστι τούτων μεταξὺ τι. ἀλλ' εἰ μὲν εἴη πεφωτισμένον, τῷ πεφωτισμένῳ συνταγήσεται, εἰ δὲ ἐσκιασμένον, τῷ ἐσκιασμένῳ. ἀλλὰ μὴν ἐναργῶς ὁρᾶται μεταξὺ γραμμῆ, ἥτις κατὰ μῆκος ἐπιτεταμένη μόνον διορίζει τὸ ἐσκιασμένον ἀπὸ τοῦ πεφωτισμένου· εἰ γὰρ διάρισται ταῦτα ἀλλήλων, ἀνάγκη εἶναι τι παρ' αὐτά, τὸ διορίζον αὐτά, ὅπερ οὔτε πεφωτισμένον ὑπάρχον οὔτ' ἐσκιασμένον οὐδὲ [85.20] πλάτος ἔξει· πλάτος γὰρ ἔχον ἢ πεφωτισθαι ἢ ἐσκιασθαι ἀνάγκη. οὐδέτερον δὲ ἔστι τούτων, διορισμὸς ὃν ἑκατέρου. ὥστε ἀνάγκη πᾶσα τὸν διορισμὸν τοῦ πεφωτισμένου τε καὶ ἐσκιασμένου τόπου μῆκος εἶναι μόνον ἀπλατές, ἥτις ἔστι γραμμὴ. καὶ ἡ κοινὴ δὲ συνήθεια φυσικῶς ἔννοιαν ἴσχει τῆς γραμμῆς, ὀπηνίκα τὰς ὁδοὺς μετροῦμεν (μόνον γὰρ τὸ μῆκος λαμβάνομεν ἄνευ πλάτους), πάλιν δὲ αὐτῆς ἐπιφανείας ἔννοιαν, ὅταν τὰ χωρία μετροῦμεν· τὸ μῆκος γὰρ αὐτῶν καὶ τὸ πλάτος μόνον προσλογιζόμεθα. ὅταν δὲ τὰ φρεάτια μετροῦμεν καὶ τοὺς τοίχους καὶ τὰ ξύλα, τοῦ σώματος λαμβάνομεν ἔννοιαν μετὰ τοῦ μήκους καὶ τοῦ πλάτους καὶ τὸ βάθος παραλαμβάνοντες. πάλιν οὖν εἰ ἡ γραμμὴ οὐκ ἔστιν ἄπειρος ἀλλὰ [85.30] πεπερασται, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὸ ταύτης πέρασ μιᾷ διαστάσει αὐτῆς λείπεσθαι· ἐπεὶ οὖν ἐφ' ἐν διαστατὸν ἢ γραμμῆ, τὸ ταύτης πέρασ ἀδιάστατόν ἐστιν, ὅπερ ἔστι τὸ σημεῖον. διὸ καὶ οὕτως αὐτὸ ὀρίζονται 'οὐ μέρος οὐδέν'. καὶ οὕτω μὲν κατὰ ἀνάλυσιν ἐδείξαμεν ἐφεξῆς ταῦτα ἀλλήλοις [86.1] κείμενα. καὶ κατὰ σύνθεσιν δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο δείξομεν πάλιν· τὸ γὰρ σημεῖον ὀυῖσκόμενον ποιεῖ τὴν γραμμὴν· ἀρχὴ γὰρ ἔστι τῆς γραμμῆς, ὥσπερ τὸ νῦν τοῦ χρόνου καὶ τὸ κίνημα τῆς κινήσεως. διὸ καλῶς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης ἀναλογεῖν ταῦτα ἀλλήλοις, τό τε σημεῖον καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ κίνημα· ὃν γὰρ λόγον ἔχει τὸ σημεῖον πρὸς τὴν γραμμὴν ἀρχὴ ὃν γραμμῆς ἀδιάστατος, τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει καὶ τὸ νῦν πρὸς τὸν χρόνον καὶ τὸ κίνημα πρὸς τὴν κίνησιν ἀρχαὶ ὄντα τῶν μετ' αὐτὰ ἀδιάστατοι. ἢ δὲ γραμμὴ εἰς πλάτος κινήθεισα ποιεῖ τὴν ἐπιφάνειαν, αὕτη δὲ εἰς βάθος κινουμένη ποιεῖ τὸ σῶμα. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ γνωρίζειν ἡμᾶς τί [86.10] ποτέ ἔστι γραμμὴ καὶ ἐπιφάνεια καὶ σῶμα.

Ὅτι δὲ ταῦτα συνεχῆ, δῆλον· συμπέρυκε γὰρ τὰ μόρια αὐτῶν καὶ ἴνωται πρὸς ἄλληλα. ὁ δὲ τόπος καὶ ὁ χρόνος οὐκ οἴκοθεν ἔχει τὸ συνεχές, διὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμησάμενος τὰ πρότερα τρία, τὴν γραμμὴν τὴν ἐπιφάνειαν τὸ σῶμα, ὡς ἀπὸ ἐτέρας ἀρχῆς ἐπήγαγεν ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος, ὡς ἐκείνων μὲν οἴκοθεν ἐχόντων τὴν συνέχειαν, τούτων δὲ οὐκ οἴκοθεν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων αἰτιῶν· ὁ γὰρ χρόνος οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ μέτρον κινήσεως· ἡμέραν γὰρ φημεν εἶναι τὴν ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ ἀνατολᾶς πάλιν τοῦ ἡλίου ἀποκατάστασιν, καὶ μῆνα πάλιν

ὅταν ἡ σελήνη εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον ἐπανέλθῃ ὅθεν καὶ ἤρξατο, [86.20] μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσα τοῦ ἡλίου πάλιν εἰς ταῦτὸν αὐτῷ κατὰ μῆκος συνέλθῃ σημεῖον, καὶ ἐνιαυτὸν ὁμοίως τὴν ἐπὶ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου τοῦ ἡλίου περίοδον. ὥστε ὁ χρόνος μέτρον ἐστὶ κινήσεως. ἡ δὲ κίνησις ἐν μεγέθει γίνεται· δείκνυσι γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης μηδεμίαν κίνησιν διὰ κενοῦ δύνασθαι γίνεσθαι· εἰ γὰρ τις, φησί, βούλοιο διὰ κενοῦ τὴν κίνησιν γίνεσθαι, οὐκ ἔχει λόγον δοῦναι, τί δὴ ποτε τὰ σφαιροειδῆ τῶν σωμάτων θᾶπτον καταφέρονται τῶν πεταλοειδῶν, κἂν ἰσόογκα ἦ, καὶ ἄλλας πρὸς τούτῳ λέγων ἀποδείξεις. ὥστε τριῶν ὄντων τούτων ἐφεξῆς, μεγέθους κινήσεως χρόνου, ὡς ἂν ἔχη τὸ μέγεθος, οὕτως ἔχει καὶ ἡ κίνησις, καὶ ὡς ἂν ἔχη ἡ κίνησις, οὕτως ἔχει καὶ ὁ χρόνος· ἐὰν μὲν γὰρ συνεχὲς ἦ τὸ [86.30] μέγεθος, συνεχὴς ἔσται καὶ ἡ ἐπὶ τούτου γινομένη κίνησις, συνεχοῦς δὲ οὕσης τῆς κινήσεως συνεχῆς καὶ ὁ χρόνος. ὁμοίως καὶ εἰ διηρημένον εἶη τὸ μέγεθος, διηρημένη ἔσται καὶ ἡ κίνησις καὶ ὁ χρόνος· οἷον εἰ ἐπὶ ξύλου ἡ κίνησις γίνεται, εἰ μὲν διήρηται τὰ τούτου μέρη, διηρημένως γενήσεται καὶ ἡ κίνησις, εἰ δὲ ταῦτα συνεχῆ ἔστιν, συνεχῆς ἔσται καὶ ἡ [87.1] κίνησις. εἰ οὖν συνεχῆς ἡ οὐρανία σφαῖρα, συνεχῆς καὶ ἡ ἐπὶ ταύτης γινομένη κίνησις. συνεχῆς δὲ καὶ ὁ χρόνος· οὐδὲν γὰρ ἄλλο χρόνος ἐστὶν ἄλλ' ἢ μέτρον κινήσεως τῆς ἐν ταύτῃ γινομένης. ὥστε ὁ χρόνος οὐκ οἴκοθεν ἔχει τὸ συνεχὲς ἀλλὰ διὰ τὴν κίνησιν, ἡ δὲ κίνησις διὰ τὸ σῶμα, ἐφ' οὗ καὶ ἡ κίνησις. ὥστε καὶ ὁ χρόνος διὰ τὸ σῶμα τὸ συνεχὲς ἔχει.

Ἄλλ' οὐδὲ ὁ τόπος οἴκοθεν ἔχει τὸ συνεχὲς· τόπος γὰρ ἐστίν, ὡς ἤδη εἶπομεν, τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον, οἷον ὁ κέραμος τόπος ἐστὶ τοῦ οἴνου, οὐ καθ' ὅλον αὐτὸν ἀλλὰ κατὰ [87.10] μόνην τὴν κοίλην αὐτοῦ ἐπιφάνειαν· ὡς ἂν οὖν ἔχη τὸ περιεχόμενον, οὕτως ἔξει καὶ ὁ τόπος· παντὸς οὖν σώματος συνεχοῦς ὄντος καὶ ἐξ ἀνάγκης ὄντος ἐν τόπῳ, συνεχῆς ἔσται καὶ ὁ τόπος. ὥστε καὶ ὁ τόπος διὰ τὸ ἐν αὐτῷ σῶμα ἔχει τὸ συνεχὲς· ἢ μὲν γὰρ πέρασ ἐστὶ τοῦ περιέχοντος, ἐπιφάνεια λέγεται οὐχὶ τόπος καὶ συνεχῆς ἐστίν, ἢ δὲ περιέχει, τόπος καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ περιεχομένου καθ' ὃ τόπος ἐστὶ τὸ συνεχὲς ἔχει. ὅτι δὲ πᾶς τόπος συνεχῆς ἐστίν, καὶ ἐντεῦθεν δῆλον· εἰ γὰρ διέλοις τὸν κέραμον καὶ μηδὲν ὑποθείης ἐξῴθεν τοῦ οἴνου, μήτε ἀέρα μήτε ἄλλο τι σῶμα, εὗρεθῆσεται τὸ μέρος ἐκεῖνο τοῦ οἴνου τὸ κατὰ τὴν διαίρεσιν ἐπιφαινόμενον μὴ ὄν ἐν τόπῳ, ὅπερ ἄτοπον· πᾶν γὰρ σῶμα ἐν τόπῳ ἀνάγκη [87.20] εἶναι. ταῦτα μὲν οὖν τὰ πέντε τοῦ συνεχοῦς εἶδη.

Διὰ τί δὲ τὴν κίνησιν οὐ συναριθμεῖ τοῖς εἶδεσι τοῦ συνεχοῦς; φαμὲν ὅτι ἡ κίνησις ἀόριστόν τι πρᾶγμα ἐστίν· ὁδὸς γὰρ ἐστίν ἀπὸ τοῦ δυνάμει ἐπὶ τὸ ἐνεργεῖα. διὰ τοῦτο οὖν οὐκ ἐμνημόνευσεν αὐτῆς, καὶ ἔτι ὡς πρὸς εἰσαγομένους ποιούμενος τὸν λόγον· πλείονος γὰρ διδασκαλίας ὁ περὶ αὐτῆς δεῖται λόγος, ἢ μᾶλλον λεκτέον ὅτι οὐδὲ κυρίως ἐστὶ ποσὸν ἢ κίνησις· ἐστὶ γὰρ ἐνεργεῖα τις τοῦ κινουμένου· πᾶς γὰρ ἂν εἶποιμι ποσὸν τὴν ἀλλοίωσιν ἢ τὴν αὐξήσιν ἢ τὴν μείωσιν; ὡς οὖν οὐδὲ γένεσις ποσόν, οὐδὲ τῶν κινήσεων οὐδεμία· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἢ κατὰ τὸν κίνησιν ποσὸν ἀλλ' ἐνεργεῖα τις, διὰ δὲ τὸ ὑποκείμενον περὶ ὃ γίνεται τὸ συνεχὲς ἔχει [87.30] καὶ οὐ καθ' αὐτήν. ὥστε, ὅπερ καὶ πρόσθεν ἔλεγον, καθόλου τὰς μεταβολὰς ὁδοὺς ἐπὶ τὰς κατηγορίας λεκτέον, οὐ κατηγορίας, ἢ ἄλλην ὑπ' ἄλλην ἀνακτέον, ὡς ἐν ἐκείνοις εἴρηται. ὁ δὲ χρόνος ἀριθμὸς ὢν καὶ μέτρον [88.1] κινήσεως κυρίως ἐστὶ ποσόν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς καὶ τὸ μέτρον τοῦ ποσοῦ· ποσὸν οὖν ὁ χρόνος, εἰ καὶ τὸ συνεχὲς «ἐτέρωθεν» ἔχει.

Ζητεῖται δὲ πᾶς τὸ σῶμα εἰς τὰ εἶδη τοῦ ποσοῦ συγκατηρήθησε, καίτοι τὸ σῶμα οὐσία ἐστὶ. φημὶ οὖν ὅτι, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν εἶπομεν, καὶ ποιὸν καὶ ποσὸν ἐστὶν οὐσιῶδες, ὡσπερ ἐν πυρὶ μὲν τὸ θερμὸν ποιὸν οὐσιῶδες ἐν σώματι δὲ τὸ τριχῆ διαστατὸν ποσὸν οὐσιῶδες, ὡσπερ οὖν εἴ τις τὸ ἐν πυρὶ θερμὸν ὡς ποιότητα ἀπλῶς σκοποῖ καὶ μὴ ὡς πῦρ, ὑπὸ τὴν ποιότητα τοῦτο ἀνάξει, οὕτω δὴ καὶ τὸ σῶμα, καθὸ ἀπλῶς μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχει, θεωροῦντες ὡς ποσοῦ τι θεωρήσομεν [88.10] εἶδος καὶ οὐκ οὐσίαν.

Τοῦ δὲ διωρισμένου εἶδη, ὡς εἴρηται, ὁ λόγος καὶ ὁ ἀριθμὸς· ὁ γὰρ λόγος καὶ ποσόν ἐστὶ καὶ διωρισμένον ποσόν, ποσὸν μὲν ὅτι καταμετρεῖται, φησί, συλλαβῆ βραχεία καὶ μακρᾶ, διωρισμένον δὲ ὅτι ἐκάστη τῶν συλλαβῶν ἰδίαν ἔχει περιγραφὴν καὶ δυνάμεθα τὴν μίαν συλλαβὴν εἰπόντες τὴν ἑτέραν σιωπῆσαι. καὶ ὁ ἀριθμὸς δὲ τῶν διωρισμένων ἐστὶ· καὶ τούτου γὰρ ἐκάστη μονὰς ἰδίαν ἔχει περιγραφὴν.

Οὕτω μὲν οὖν τῆ διαιρέσει χρησάμενος καὶ τῆ ὑποδιαίρεσει, πάλιν ἐπιδιαίρει τὸ ποσὸν κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον λέγων ὅτι τοῦ ποσοῦ τὰ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων [88.20] συνέστηκε, τὰ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν. ἐκ θέσιν δὲ ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων ἐκεῖνα λέγεται ἂ κεῖται που καὶ δεικτά ἐστὶ καὶ συνεστηκότες ὅλα ἅμα τὰ μόρια ἔχει, οἷον λίθος· καὶ γὰρ κεῖται (ἐν τοίχῳ γὰρ, εἰ τύχοι) καὶ δεικτός ἐστίν (ὑποπίπτει γὰρ τῆ αἰσθήσει) καὶ πάντα ἅμα τὰ μόρια αὐτοῦ συνέστηκε. τὰ μὲν οὖν ἐκ θέσιν ἐχόντων ἐστὶ τό τε σῶμα καὶ ἡ ἐπιφάνεια καὶ ἡ γραμμὴ καὶ ὁ τόπος. ταῦτα γὰρ πάντα καὶ δεικτά ἐστὶ καὶ κεῖται που καὶ συνεστηκότες πάντα ἔχει τὰ μόρια. ὁ μὲντοι γε χρόνος καὶ ὁ λόγος οὔτε δεικτά

ἔστιν (οὐδὲ γὰρ τῆ αἰσθήσει ὑποπίπτει) οὔτε δὲ ἅμα συνεστηκότα τὰ μόρια ἔχει· οὐδὲ γὰρ ὁ χρόνος ὅλος ἅμα ὑφίσταται, ἀλλ' ἢ κατὰ μόνον τὸ νῦν (ἐν γὰρ τῷ γίνεσθαι [88.30] καὶ φθείρεσθαι εὐθὺς τὸ εἶναι ἔχει), ἀλλ' οὔτε ὁ λόγος ὅλος ἅμα ὑφίσταται· ἢ γὰρ ῥηθεῖσα συλλαβὴ οὐχ ὑπομένει τὴν ῥηθησομένην, ἀλλὰ φθάνει [89.1] ἢ πρώτη φθαρεῖσα πρὶν τὴν ἑτέραν λεχθῆναι. ὁ οὖν οὐχ ὑπομένει, πῶς ἂν ἔχοι θέσιν τινά; ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινά εἴποις ἂν ἔχειν ταῦτα φυσικὴν· πρότερον γὰρ τὸ νῦν τοῦ μέλλοντος, οὐκέτι δὲ τὸ μέλλον τοῦ νῦν πρότερον. καὶ τοῦτό ἐστι τάξις φυσικὴ, ὅταν μὴ ἀνακάμπτη, πρὸς ἡμᾶς δὲ τάξις ἐστίν, ὅταν ἀδιαφόρως ἀνακάμπτη, οἷον ὅταν ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἀρξάμενοι πρῶτον εἴπωμεν τὸν δεξιόν, πάλιν δὲ εἰ βουληθῆμεν ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀρξασθαι, τὸν ἀριστερόν πρῶτον εἴπωμεν. καὶ ὁ λόγος δὲ ἔχει τὴν φυσικὴν τάξιν· ὁ γὰρ λέγων 'Σωκράτης' λόγος ἔχει τὴν μὲν πρῶτην συλλαβὴν τὴν δὲ δευτέραν. καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ δὲ ἐστὶν ἡ τάξις τῷ τὸ [89.10] ἐν πρότερον ἀπαριθμεῖσθαι τῶν δύο. ἐπειδὴ δὲ ὁ ἀριθμὸς διττός, ὁ μὲν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἀριθμῶν ὁ δὲ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς (ὥσπερ καὶ ὁ ξέστης διττός, ὅ τε μετρῶν καὶ ὁ μετρούμενος), ὁ μὲν ἐν τῇ ψυχῇ ἀριθμὸς δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἐκ θέσιν ἐχόντων μορίων (οὐ γὰρ ἔχει τινὰ θέσιν τὰ μόρια αὐτοῦ· ἔστι γὰρ νοητός), ὁ δὲ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς, οἷον ἐν τοῖς δέκα ἵπποις, ἐξ ἐχόντων θέσιν ἐστί· τὰ γὰρ μόρια αὐτοῦ κεῖται πού καὶ θέσιν τινὰ ἔχει πρὸς ἄλληλα. διὰ τοῦτο οὕτως εἶπε θέσιν δὲ οὐ πάνυ λάβοις ἂν, καὶ οὐκ εἶπεν 'οὐδαμῶς', εἰδῶς ὅτι ὁ μὲν τις τῶν ἀριθμῶν ἐξ ἐχόντων θέσιν ἐστίν, ὁ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν. ἀλλὰ γὰρ ἀξιὸν καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως ἐξετάσαι τὰ εἰρημένα.

[89.20] p. 4b25 Τῶν μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ μορίων οὐδεὶς ἐστὶ κοινὸς ὅρος, πρὸς ὃν συνάπτει τὰ μόρια αὐτοῦ.

ἽΟτι μὲν ποσὸν ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς, οὐδὲ κατασκευάσαι ἀξιοῖ· ὁ γὰρ μὴ βουλόμενος τὸν ἀριθμὸν ποσὸν εἶναι, οὐδὲ ἄλλο τι ἀξιώσειεν. ὅτι δὲ διωρισμένον ποσὸν, τοῦτο κατασκευάζει· οὐ γὰρ ἔχει, φησί, κοινὸν ὅρον, πρὸς ὃν συνάπτει τὰ μόρια αὐτοῦ· τὸν γὰρ δέκα ἀριθμὸν εἰ διέλοιμεν εἰς δύο πεντάδας, ἑκατέραν εὐρήσομεν διωρισμένην καὶ οἰκείαν ἔχουσαν περιγραφὴν· οὐδὲ γὰρ ἔστι τις μονὰς ἑκατέροις συνημμένη τοῖς μέρεσι καὶ δι' ἑαυτῆς τὴν συνέχειαν αὐτοῖς χαριζομένη. καὶ ἐπὶ τοῦ ἐπτὰ ἀριθμοῦ ὁμοίως· ἢ γὰρ τετάρτη μονὰς οὐδεμίαν τῶν τριάδων οὔτε πρὸς ἑαυτὴν [89.30] οὔτε πρὸς ἄλληλας συνάπτει, ἀλλ' ἐν ἰδίᾳ καὶ αὐτὴ θεωρεῖται περιγραφῆ. ὥστε διωρισμένον ποσὸν ὁ ἀριθμὸς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος, φησί, διωρισμένον ποσὸν διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· οὔτε γὰρ τὰ τοῦ λόγου μόρια, λέγω δὴ [90.1] τὰς συλλαβάς, ἐστὶν ἰδεῖν διὰ τινος κοινοῦ ὅρου συναπτόμενα, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν περιγέγραπται. λέγω δέ, φησί, τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γινόμενον· ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος ὁ μὲν τίς ἐστὶ προφορικὸς ὁ δὲ ἐνδιάθετος ὁ ἐν τῇ ψυχῇ θεωρούμενος, διὰ τοῦτο ἐπισημαίνεται ὅτι περὶ τοῦ προφορικοῦ λόγου φησὶν· ὁ γὰρ ἐνδιάθετος οὐδὲ ποσὸν ὅλως ἐστίν, ἀλλ' εἶπερ ἄρα, ποιότης ἐστὶ τῆς ψυχῆς, εἶπερ διάθεσις ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἕξις, διάθεσις δὲ καὶ ἕξις ποιότητες, ὡς εἰσόμεθα.

p. 5a1 Ἡ δὲ γραμμὴ συνεχῆς ἐστίν· ἔστι γὰρ λαβεῖν κοινὸν ὅρον, πρὸς ὃν τὰ μόρια αὐτῆς συνάπτει, στιγμὴν, καὶ τῆς [90.1] ἐπιφανείας γραμμῆν.

Εἰκότως ἡ γραμμὴ συνεχῆς· ἕκαστον γὰρ τῶν μορίων αὐτῆς συνάπτει πρὸς ἄλληλα κοινὸν ἔχοντα ὅρον τὸ σημεῖον· τὸ δὲ σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἀδιάστατον· εἰκότως ἄρα καὶ τὰ μέρη αὐτῆς συνεχῶς τε καὶ ἀδιαστάτως ἠνωμένα ἐστί· κατὰ γὰρ σημεῖον ἡ γραμμὴ διαιρεῖται, καθ' ὃ καὶ συνάπτει τὰ μόρια αὐτῆς. δεῖ δὲ λαβεῖν τὸ σημεῖον ἥτοι τὴν διαίρεσιν δυνάμει καὶ μὴ ἐνεργείᾳ· ἐὰν γὰρ ἐνεργείᾳ λάβῃς, οὐκ ἔσται συνεχῆς ὅλη ἡ γραμμὴ. καὶ τῆς ἐπιφανείας δὲ τὰ μέρη κοινῷ ὄρῳ συνάπτεται τῇ γραμμῇ. ὥστε καὶ ἡ ἐπιφάνεια συνεχῆς· γραμμῇ γὰρ διαιρεῖται. εἰ δὲ ἡ γραμμὴ μῆκός ἐστὶν ἀπλατές, κατὰ μῆκος διαιρουμένης τῆς [90.20] ἐπιφανείας ἀδιαστάτως ἔξουσι τὰ μέρη κατὰ πλάτος, ἐπεὶ μηδὲ ἔχει ἡ γραμμὴ τὴν κατὰ πλάτος διάστασιν. δυνάμει δὲ κἀναυθὰ τὴν γραμμῆν ληπτέον, καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ.

p. 5a3 Τὰ γὰρ τοῦ ἐπιπέδου μόρια πρὸς τινὰ κοινὸν ὅρον συνάπτει.

Οἱ μὲν παλαιότεροι πᾶσαν ἀπλῶς ἐπιφάνειαν ἐπίπεδον καλοῦσιν ἐν ἀνθ' ἑνὸς λέγοντες (ἀδιάφορον γὰρ αὐτοῖς ἐπιφάνειαν ἢ ἐπίπεδον λέγειν), οἱ δὲ νεώτεροι οὐ πᾶσαν ἐπιφάνειαν ἐπίπεδον καλοῦσιν, ἀλλὰ τὴν ἀποτεταμένην μόνως· γένος γὰρ ἴσασι τὴν ἐπιφάνειαν καὶ ταύτην διαιροῦσιν εἰς τε τὴν ἐπίπεδον καὶ κυλινδρικήν καὶ σφαιρικήν καὶ εἴ τις ἄλλη εἴη.

[91.1] p. 5a4 Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος ἔχοις ἂν λαβεῖν κοινὸν ὅρον, γραμμῆν ἢ

ἐπιφάνειαν, πρὸς ὄν<sup>346</sup> τὰ τοῦ σώματος μόρια συνάπτει.

Συνάπτει γὰρ τὰ μέρη τοῦ σώματος πρὸς κοινὸν ὄρον, τὴν ἐπιφάνειαν, διὰ ταύτην δὲ καὶ πρὸς τὴν γραμμὴν· τῆς γὰρ ἐπιφανείας κατὰ βάθος διαιρούσης τὰ σώματα, αὐτῆς δὲ παντελῶς ἀδιαστάτου οὔσης κατὰ βάθος, ἀδιαστάτως ἐξ ἀνάγκης καὶ τὰ μέρη τοῦ σώματος συνάπτουσι πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν. ἀνταῦθα δὲ δυνάμει πάλιν τὴν διαίρεσιν ἤτοι τὴν ἐπιφάνειαν λαμβάνομεν. διὰ δὲ τὴν ἐπιφάνειαν καὶ πρὸς [91.10] γραμμὴν συνάπτουσι τὰ τοῦ σώματος μέρη· ἐπειδὴ γὰρ, ὡς εἵπομεν, ῥυεῖσα ἢ γραμμὴ ποιεῖ τὴν ἐπιφάνειαν, τὸν διαιροῦντα τὸ σῶμα κατὰ ἐπιφάνειαν δεῖ ἄρξασθαι ἀπὸ γραμμῆς καὶ ταύτην οἰοῦν ἐπισύροντα ποιεῖν ἐπιφάνειαν καὶ δι' αὐτῆς τέμνειν τὸ ὑποκείμενον. ὥστε ἐπειδὴ καθ' ὅλην ἑαυτὴν ἢ ἐπιφάνεια τέμνει τὸ σῶμα, ἀνάγκη καὶ κατὰ τὸ πέρασ αὐτῆς, λέγω δὴ τὴν γραμμὴν, συνάπτειν τὰ τοῦ σώματος ἄκρα.

p. 5a6 Ἔστι δὲ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρὸς<sup>347</sup> τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα. πάλιν ὁ τόπος τῶν συνεχῶν ἐστὶ· τόπον γὰρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει, ἂ πρὸς τινα κοινὸν ὄρον [91.20] συνάπτει.

Εἰ γὰρ ἀπεδείχθη τὸ σῶμα συνειλημμένα καὶ συνεχῆ ἔχον τὰ μόρια, πᾶν δὲ σῶμα καθ' ὅλον αὐτὸ ἐν τόπῳ ἐστίν, ὁ τόπος ἄρα ὁ περιέχων τὸ σῶμα συνεχῆς ἐσται, ἐπεὶ μηδὲν τῶν τοῦ σώματος μορίων ἐκφεύγει τὸ ἐν τόπῳ εἶναι. οὐκοῦν διὰ τὴν συνέχειαν τοῦ σώματος καὶ ὁ τόπος ἔχει τὸ συνεχές.

p. 5a15 Ἔτι δὲ<sup>348</sup> τὰ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὰ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν.

Ἐπιβλέπειν χρὴ ὅτι τὸν μὲν χρόνον ἐν τῇ προτέρᾳ διαιρέσει συντάττει τοῖς συνεχέσι ποσοῖς, γραμμῆ ἐπιφανείᾳ σώματι τόπῳ, ἐνταῦθα δὲ [92.1] τοῖς μὴ ἐκ θέσιν ἐχόντων, ἐπεὶ κατὰ τὰ τρία ταῦτα χαρακτηρίζεται τὰ ἐκ θέσιν ἐχόντων, τὸ κεῖσθαί που καὶ τὸ δεικτὰ εἶναι καὶ τὸ συνεστηκότα ἔχειν τὰ μόρια, τοῦτ' ἐστὶν ἅμα ὅλα ὑφεστηκότα, ὧν οὐδὲ ἐν ὑπάρχει τῷ χρόνῳ. τὸν δὲ ἀριθμὸν ἐν τῇ πρώτῃ διαιρέσει τοῖς διωρισμένοις συγκαταριθμήσας, δοκεῖ πως ἐνταῦθα τοῖς ἐκ θέσιν ἐχόντων. εἰρήκαμεν δὲ ἀνωτέρω περὶ οὗ ἀριθμοῦ αὐτῷ ὁ λόγος.

p. 5a38 Κυρίως δὲ ποσὰ ταῦτα μόνον λέγεται τὰ εἰρημένα, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ συμβεβηκός· εἰς ταῦτα γὰρ ἀποβλέποντες<sup>349</sup> καὶ τὰ ἄλλα ποσὰ λέγομεν, οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ γε<sup>350</sup> [92.10] τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι.

Ἔργον ἐπιστήμονος μὴ μόνον τὰ ὑποβεβλημένα τῇ ἐπιστήμῃ αὐτοῦ πράγματα σκοπεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ δοκοῦντα μὲν εἶναι, κατὰ ἀλήθειαν δὲ μὴ ὄντα, ἐπεξέρχεσθαι καὶ διελέγγειν. τοῦτο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ποιεῖ· ἀπαριθμησάμενος γὰρ τὰ ἑπτὰ τοῦ ποσοῦ εἶδη, πέντε τοῦ συνεχοῦς καὶ δύο τοῦ διωρισμένου, οὐκ ἔσθη μέχρι τούτου, ἀλλὰ ζητεῖ εἰ καὶ τι ἄλλο δύναται ἀνάγεσθαι ὑπὸ τὸ ποσόν. ἐπεὶ οὖν δοκεῖ τὸ λευκὸν καὶ πολὺ καὶ ὀλίγον, τὸ δὲ πολὺ καὶ ὀλίγον τοῦ ποσοῦ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τὴν προᾶξιν λέγομεν καὶ μακρὰν καὶ βραχεῖαν, φησὶν ὅτι οὐ κυρίως ἐστὶ ταῦτα ποσὰ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· τῷ γὰρ ἐν ποσοῖς εἶναι λέγονται ποσὰ καὶ αὐτά· [92.20] ἐπειδὴ γὰρ τὸ λευκὸν ἐν ἐπιφανείᾳ ἐστίν, ἐκείνης πολλῆς οὔσης ἢ ὀλίγης ἐκ μεταλήψεως ταύτης λέγομεν τὸ λευκὸν πολὺ ἢ ὀλίγον εἶναι. καὶ ἡ προᾶξις ὁμοίως κατὰ συμβεβηκός ἔχει τὸ μακρὰ εἶναι ἢ βραχεῖα· ἐπειδὴ γὰρ ὁ πόλεμος ὁ Ἰλιακός, εἰ τύχοι, ἐν τινι χρόνῳ γέγονεν, οἷον ἐν δέκα ἔτεσι, λέγομεν δὲ τὸν χρόνον μακρόν, διὰ τοῦτο καὶ τὴν προᾶξιν τὴν ἐν μακρῷ χρόνῳ γενομένην κατὰ συμβεβηκός μακρὰν λέγομεν εἶναι. ὥστε κυρίως μὲν ποσὰ ἐστὶ τὰ εἰρημένα, τὰ δὲ ἄλλα κατὰ συμβεβηκός δι' ἐκεῖνα ποσὰ λέγεται. καὶ ἡ κίνησις πολλὴ λέγεται εἶναι τῷ τὸν χρόνον πολὺν εἶναι ἐν ᾧ γέγονεν· ὁ γὰρ χρόνος μέτρον ἐστὶ κινήσεως· μῆνα [93.1] γὰρ λέγομεν τὴν τῆς σελήνης ἀποκατάστασιν, ἐνιαυτὸν δὲ τὴν τοῦ ἡλίου.

<sup>346</sup> ὄν Bodéüs : ἦν Minio-Paluello.

<sup>347</sup> post πρὸς add. τε Minio-Paluello.

<sup>348</sup> δέ Bodéüs : om. Minio-Paluello.

<sup>349</sup> ἀποβλέποντες Bodéüs : βλέποντες Minio-Paluello.

<sup>350</sup> γε om. Minio-Paluello et Bodéüs.

p. 5b5 Τῷ χρόνῳ ὀριεῖ ἐνιαυσιαίαν.

Ἐὰν γὰρ τις ἐρωτηθῆ πόση τίς ἐστὶν ἡ πρᾶξις, τὸν χρόνον ἀποκρίνεται, οἷον δεκαετής.

p. 5b7 Ὅση γὰρ ἂν ἡ ἐπιφάνεια ἦ, τοσοῦτον καὶ τὸ λευκὸν φήσειεν<sup>351</sup> εἶναι.

Ἐὰν γὰρ ἐρωτηθῶμεν πόσον ἐστὶ τὸ λευκόν, λέγομεν ὅτι δίπηχυ τυχόν ἢ τρίπηχυ, ὅση ἐστὶ καὶ ἡ ἐπιφάνεια ἢ ἔχουσα τὸ λευκόν. ὥστε [93.10] οὐκ αὐτὸ τὸ λευκὸν λέγομεν πολὺ εἶναι ἢ ὀλίγον, ἀλλὰ τὴν ἐπιφάνειαν· δύναται γὰρ τὸ ἐν πηχυαία ἐπιφανεία λευκὸν μᾶλλον λευκὸν εἶναι τοῦ ἐν διπήχει. τότε δὲ οὐ λέγομεν λευκὸν λευκοῦ πλεῖον, ἀλλὰ λευκὸν λευκοῦ μᾶλλον λευκόν.

p. 5b11 Ἔτι τῷ ποσῷ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον.

Παραδοὺς ἡμῖν τὴν διαίρεσιν τοῦ ποσοῦ καὶ εἰπὼν ποῖά τέ ἐστὶ τὰ κυρίως ποσὰ καὶ ποῖα τὰ κατὰ συμβεβηκός, βούλεται νῦν, ὥσπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐποίησεν, ἴδιον ἀποδοῦναι τοῦ ποσοῦ· ὀρισμὸν γὰρ ἀποδοῦναι αὐτοῦ οὐκ ἐνήν διὰ τὴν ἐν τοῖς ἐμποσθεν εἰρημένην ἡμῖν αἰτίαν, ὅτι τῶν γενικωτάτων γενῶν οὐκ ἐστὶν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι· τὸ γὰρ ὄν οὐχ ὡς γένος [93.20] κατηγορεῖται τῶν δέκα κατηγοριῶν, ὡς ἐν Εἰσαγωγαῖς ἀπεδείχθη· εἰ μὲν γὰρ περὶ τοῦδε τινος τοῦ ποσοῦ ἦν αὐτῷ ὁ λόγος, οἷον τοῦ διπήχεος, δυνατόν ἦν δι' ὀρισμοῦ παραστήσαι αὐτοῦ τὴν φύσιν, γένος λαμβάνοντα τὸ ἀπλῶς ποσόν. νῦν δὲ περὶ τοῦ ἀπλῶς ποσοῦ ἐστὶν αὐτῷ ὁ λόγος, οὗ γένος γενικώτερον εὐρεῖν οὐκ ἦν, δι' οὗ τὸν ὀρισμὸν αὐτοῦ ἀποδώσειεν. ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῆς οὐσίας εἶπε πρότερον τὰ δοκοῦντα αὐτῆς ἴδια εἶναι, καὶ ἐλέγξας ἔπειτα τὸ ὄντως ἴδιον αὐτῆς ἡμῖν παρέδωκεν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ καὶ ἐξελέγξας πρότερον ὅσα δοκεῖ ἴδια εἶναι τοῦ ποσοῦ ὕστερον τὸ ὄντως ἴδιον αὐτοῦ παραδίδωσι. καὶ πρότερον μὲν φησιν ἴδιον [94.1] εἶναι δοκεῖν τοῦ ποσοῦ τὸ μηδὲν ἔχειν ἐναντίον· τῷ γὰρ ἀφωρισμένῳ ποσῷ τί ἂν εἴη ἐναντίον, οἷον τῷ διπήχει ἢ τῷ τριπήχει;

p. 5b14 Εἰ μὴ τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ φαίη τις εἶναι ἐναντίον ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ.

Ἐνταῦθα οἰκείως τὸν περὶ τούτων ἐξετάζει λόγον, εἰ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ἐναντία ἐστὶν ἢ ὅλως ποσὰ· ἐν γὰρ τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ μνημονεύσας αὐτῶν μόνον παρήλθε, συγχωρήσας αὐτὰ ἐναντία εἶναι. δείκνυσι δὲ νῦν ὅτι ταῦτα οὐκ εἰσὶ ποσὰ ἀλλὰ τῶν πρὸς τι. καὶ δείκνυσι πάλιν διχῶς, διὰ τε τῆς ἐνστάσεως ὅτι οὐκ εἰσὶ ποσὰ, καὶ τῆς ἀντιπαραστάσεως [94.10] ὅτι εἰ καὶ ποσὰ συγχωρηθεῖν εἶναι, οὐκ ἐστὶν ἐναντία. καὶ πρῶτον μὲν διὰ τῆς ἐνστάσεως λέγων οὕτως· τούτων δὲ οὐδὲν ἐστὶ ποσὸν ἀλλὰ μᾶλλον τῶν πρὸς τι· οὐδὲν γὰρ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μέγα λέγεται ἢ μικρόν, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀναφέρεται· τῶν γὰρ πρὸς τι ἴδιον τὸ ἐνὸς τεθέντος τὸ ἕτερον συνεισάγεσθαι καὶ ἀναιρεθέντος συναναιρεῖσθαι· πατρὸς γὰρ τεθέντος συνεισάγεται πάντως καὶ ὁ υἱός, καὶ ἀναιρεθέντος συναναιρεῖται. οὕτω δὲ καὶ τὸ πολὺ οὐ λέγεται τι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ πολὺ ἀλλὰ πρὸς τὸ ὀλίγον ἀναφερόμενον, καὶ τὸ ὀλίγον ὡσαύτως πρὸς τὸ πολὺ. καὶ ἐπὶ τοῦ μικροῦ δὲ καὶ τοῦ μεγάλου ὁμοίως· ἐκάτερον γὰρ πρὸς τὸ ἕτερον τὴν ἀναφορὰν ἔχει καὶ οὐδὲν τούτων αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ [94.20] ὀρισμένην τινὰ ἔχει φύσιν. καὶ δήλον ἐντεῦθεν· ὅρος γὰρ, φησί, μικρὸν λέγεται, κέγχρος δὲ μεγάλη, καίτοι εἰ ἕκαστον τούτων καθ' ἑαυτὸ ἐλέγετο καὶ μὴ πρὸς ἕτερον ἀναφερόμενον τῇ πρὸς ἐκεῖνο παραβολῇ, οὐκ ἂν ὅρος μὲν μικρὸν ἐλέγομεν τὴν δὲ κέγχρον μεγάλην· καταγέλαστον γὰρ τοῦτο. νῦν δὲ τὸ μὲν ὅρος μικρὸν λέγομεν δηλονότι ἄλλου ὅρους [94.25] μικρότερον, τὴν δὲ κέγχρον μεγάλην ἄλλης δηλονότι μείζονα. οὕτω καὶ ἐν Ἀθήναις μὲν ὀλίγους φημὲν εἶναι ἀνθρώπους, ἢ αὐτὴν πρὸς ἑαυτὴν παραβάλλοντες ἢ πρὸς ἕτερον πόλιν, ἐν τῇ κώμῃ δὲ πολλούς, ὀλιγωτέρους ὄντας τῶν ἐν Ἀθήναις, πρὸς ἄλλην κώμην τὴν σύγκρισιν δηλονότι ποιούμενοι. ὥστε ἢ δεῖ λέγειν τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τοῦ πρὸς τι κατηγορίαν μίαν [49.30] καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι ἢ εἰ διωρισμένοι εἰσὶν αἱ κατηγορίαι, οὐχ ὑπὸ τὸ ποσὸν ταῦτα ἀνακτέον, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπὸ τὰ πρὸς τι.

[95.1] p. 5b26 Ἔτι τὸ μὲν δίπηχυ καὶ τρίπηχυ καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων ποσὸν σημαίνει, τὸ δὲ μέγα ἢ μικρὸν οὐ σημαίνει ποσὸν ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τι.

Τὸ γὰρ κυρίως, φησί, ποσὸν καὶ περὶ ὅσον ἐστὶ σημαίνει, οἷον ἤδε ἡ γραμμὴ καὶ ποσόν

<sup>351</sup> φήσει Minio-Paluello et Bodéüs.

ἔστι τῆ αὐτῆς φύσει καὶ περὶ ὅσον ἐστὶ σημαίνει· τρίπηχυς γὰρ φέρε εἰπεῖν ἢ δίπηχυς ἐστίν. ὥστε καὶ τὸ περὶ ὅσον ποσὸν καταγίνεται σημαίνουσι τὰ κυρίως ποσά. τὸ δὲ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον οὐκ ἔχει ὠρισμένον ποσόν· ἀόριστον γὰρ ἐστὶν ἕκαστον τούτων. ὥστε ταῦτα ποσὰ οὐκ ἔστι. τί οὖν, εἴποι τις ἂν ἴσως, [95.10] οὐκ ἔστι ποσὸν ἀόριστον; ὅταν γὰρ εἴπω συνεχῆς ἢ ἀριθμὸν ἢ γραμμὴν ἢ τῶν τοιούτων τι, ποσὸν μὲν τι λέγω, οὐ μὴν ἔτι καὶ τὸ περὶ ὅσον ἐστὶν ἀφορίζω, ὥσπερ ὅταν λέγω τρία ἢ πέντε ἢ τρίπηχυ. λέγω οὖν ὡς 'οὐδὲ ἐν τούτοις ἢ αὐτῇ ἀοριστία θεωρεῖται, ἥτις καὶ ἐν τῷ μικρῷ καὶ μεγάλῳ καὶ πολλῷ καὶ ὀλίγῳ;' ἀεὶ μὲν γὰρ τὰ γένη ἀοριστότερα ἐστὶ τῶν ἰδίων εἰδῶν· ζῶν γοῦν εἰπὼν οὐχ οὕτως ὀρίζω τὸ ὑποκείμενον ὡς ὅταν εἴπω ἄνθρωπον ἢ ἵππον. πλὴν ἐπεὶ μὴ φωνὴ ἐστὶν ἀπλῶς ὁμώνυμος τὸ ζῶν, ἀλλ' οὐσία τις ἐστὶ κοινῶς πλείοσιν ὑπάρχουσα, ἔστιν ἀφορίσαι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ ζῶου φωνῆς σημαίνον καὶ εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ καὶ ἔστιν ὠρισμένη τις φύσις ἢ ὑπὸ τοῦ ζῶου [95.20] σημαίνουμένη. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τῶν προκειμένων· τὸ γὰρ τοῦ συνεχοῦς ὄνομα, γενικώτερον ὄν, ἔστι μὲν ἀοριστότερον τοῦ ἀφορισμένου ποσοῦ οἷον τοῦ τριπήχεος (τοῦτο γὰρ ἤδη ἄτομον ἐστίν, ὥσπερ κακεῖ Σακράτης ἄτομον ἐστίν), ὁμοίως καὶ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ γενικώτερον τοῦ τρία καὶ πέντε ἀτόμου ὄντος, ἀλλ' ὅμως κἀν τούτοις ἔστι τι ὠρισμένως δηλούμενον συνεχῆς γὰρ ἐστὶν οὐτὰ μόρια πρὸς τινα κοινὸν ὅρον συνάπτει, διωρισμένον δὲ τὸ μὴ οὕτως ἔχον, καὶ γραμμὴν μὲν λέγων τὸ ἐφ' ἐν λέγω διαστατὸν μέγεθος, ἐπιφάνειαν δὲ τὸ ἐπὶ δύο καὶ σώμα τὸ τριχῆ διαστατόν. καὶ τούτων ἕκαστον ὠριμαίται ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ οὐχὶ πρὸς διάφορον σχέσιν διάφορον ἀναδέχεται φύσιν, ὥσπερ τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ τὸ πολὺ [95.30] καὶ ὀλίγον· εἰ γὰρ μέγα τις λέγει φέρε τὸ ὑπερέχον ἐτέρου καὶ διὰ τοῦτο φέρε μέγα τις τὸ ὅρος λέγει τὸν Ὀλυμπον ὡς τοῦ Ὑμηττοῦ ὑπερέχοντα, [96.1] ἀλλὰ τὸν αὐτὸν τοῦτον πρὸς τὴν γῆν παραβάλλον μικρὸν ἐρεῖ ὡς ἐλλείποντα αὐτῆς. οὐκ ἄρα τὸ λεγόμενον εἶναι μέγα ἀφορισμένον τί ἐστὶ ποσόν, ὥσπερ τῶν εἰρημένων ποσῶν ἕκαστον οὐ μόνον ποσόν ἐστὶν ἀλλὰ καὶ περὶ ὅσον ἐστὶν ἀφορίζει, οἷον ἢ ὅτι ἐφ' ἐν διαστατόν ὡς ἢ γραμμῆ, ἢ ὅτι ἐπὶ δύο ὡς ἢ ἐπιφάνεια, ἢ ὅτι ἐν τῇ τῶν μερῶν ἐνώσει θεωρεῖται ὡς τὸ συνεχῆς, ἢ ἐν τῇ τούτων διαιρέσει καὶ διακρίσει ὡς τὸ διωρισμένον. ἄλλως τε τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐν τοῖς μερικοῖς ποσοῖς ἤδη καταγίνεται, οἷον ἐν τῇδε τῇ γραμμῇ ἐν τῷδε τῷ σώματι ἐν τῇδε τῇ ἐπιφανείᾳ, ὁμοίως καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον ἐν τῷδε τῷ ἀριθμῷ. ὥστε τούτων [96.10] ἕκαστον ἐν τοῖς ἀτόμοις ποσοῖς καταγίνεται· οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀπλῶς γένος τι μεγάλου ἢ μικροῦ. εἰ οὖν δεῖ ἄτομα ἀτόμοις συγκρίνειν καὶ μὴ ἄτομα γένεσι, τὸ δὲ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐν ἀτόμοις ποσοῖς καταγίνεται, τὰ δὲ ἄτομα ποσὰ οὐ μόνον ὅτι ποσὰ σημαίνει ἀλλὰ καὶ περὶ ὅσον ἕκαστον αὐτῶν καταγίνεται, οἷον ὁ τρία ὁ πέντε, οὐκ ἄρα ποσὸν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν. ὅθεν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τοιούτοις ἐχρήσατο τοῖς ὑποδείγμασιν εἰπὼν ὅτι τὸ μὲν δίπηχυ καὶ τρίπηχυ καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων, τοῦτ' ἐστὶ τῶν ἐν ὑπάρξει ἀτόμων ποσῶν· εἶπερ γὰρ ὅλας ποσὸν ἐστὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν, πάντως γε ἄτομον ἐστίν, ἐπεὶ μὴ ἐστίν, ὅπερ εἶπον, ἀπλῶς τι μέγα, ἀλλ' <ὸ> λέγομεν εἶναι μέγα, ἐν ὑπάρξει ἐστὶ καὶ [96.20] ἄτομον μέγεθος. οὐκοῦν εἰ πᾶν μὲν ἄτομον ποσὸν καὶ περὶ ὅσον ἐστὶν ἀφορίζει, τὸ δὲ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον ἄτομα ὄντα ἀοριστά τινά ἐστίν, οὐκ ἄρα ποσὰ ἐστὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν. καὶ οὕτω μὲν διὰ τῆς ἐνστάσεως οὐδὲ συγχωρεῖ αὐτὰ ποσὰ εἶναι, διὰ δὲ τῆς ἀντιπαραστάσεως συγχωρήσας αὐτὰ εἶναι ποσὰ δείκνυσιν αὐτὰ μὴ ὄντα ἐναντία. ἀρχεται δὲ τῆς ἀντιπαραστάσεως ἐντεῦθεν·

p. 5b30 Ἔτι ἐάν τε τιθῆ τις αὐτὰ ποσὰ εἶναι ἐάν τε μὴ τιθῆ, οὐκ ἔστιν αὐτοῖς ἐναντίον οὐδέν· ὁ γὰρ μὴ ἐστὶν αὐτὸ καθ' αὐτὸ λαβεῖν ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀναφέρεται,<sup>352</sup> πῶς ἂν εἴη<sup>353</sup> τούτῳ τι ἐναντίον;

[96.30] Ὁ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· τὰ ἐναντία πρῶτόν ἐστι καθ' αὐτὰ ἀπολελυμένην ἔχοντα τὴν ὑπόστασιν, εἴθ' οὕτως τὸν πρὸς ἄλληλα ἀναδέχεται πόλεμον· οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν πρότερον ἄλλα τινὰ ὄντα (ποιότητες [97.1] γὰρ εἰσιν) οὕτω τὴν πρὸς ἄλληλα μάχην ἀνεδέξαντο· ταύτη γὰρ τὰ πρὸς τι τῶν ἐναντίων διαφέρει, ὅτι τὰ μὲν ἐναντία πρῶτον καθ' αὐτὰ ἐστίν (ἐξὸν γὰρ τὸ λευκὸν εἰπόντα μὴ παραλαβεῖν τὸ μέλαν μὴ εἶναι ὅλας τοῦ λευκοῦ ὄντος καὶ ἔμπαλιν τὸ μέλαν εἶναι τοῦ λευκοῦ μὴ ὄντος), ἐπειτα πρὸς ἄλληλα μάχεται, τὰ δὲ πρὸς τι ἀλλήλοις συντίκτεται καὶ συναπόλλυται· τὸν γὰρ πατέρα εἰπὼν καὶ τὸν υἱὸν συνεισηγάγον, καὶ τούτου πάλιν ἀφαιρεθέντος συνοίχεται καὶ ὁ υἱός, ἐπεὶ οὖν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστιν οὐδ' ἂν ὑπισταίη τι τούτων αὐτὸ καθ' αὐτὸ χωρὶς τῆς πρὸς ἕτερον σχέσεως, [97.10] δῆλον ὡς οὐκ εἰσιν ἐναντία ἀλλὰ τῶν πρὸς τι· τὰ γὰρ ἐναντία

<sup>352</sup> ἀναφέρεται : Minio-Paluello.

<sup>353</sup> φαίη τις : Minio-Paluello.

ἐλέγομεν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ πρότερον ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχειν, εἴθ' οὕτως ἀλλήλοις μάχεσθαι.

p. 5b33 Ἔτι εἰ ἔσται τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐναντία, συμβήσεται τὸ αὐτὸ ἅμα τὰ ἐναντία ἐπιδέχεσθαι καὶ αὐτὰ αὐτοῖς εἶναι ἐναντία.

Ἐκ τούτων διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς δείκνυσιν αὐτὰ μὴ ὄντα ἐναντία· φησὶ γὰρ 'εἰ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐναντία, συμβήσεται ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι τὰ ἐναντία· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔσται καὶ μέγα καὶ μικρὸν καὶ πολὺ καὶ ὀλίγον, οἷον ἡ κέγχρος πρὸς μὲν κύαμον [97.20] παραβαλλομένη λέγεται μικρά, πρὸς δὲ σίνηπι μεγάλη, καὶ τοὺς ἐν Ἀθήναις πρὸς μὲν τοὺς ἐν τῇ κόμῃ πολλοὺς ἔρεις πρὸς δὲ τοὺς ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι ὀλίγους, ὥστε τῶν ἐναντίων ἔσται ταῦτα δεκτικὰ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον, ὅπερ ἀδύνατον. ἡ δὲ οὐσία δεκτικὴ μὲν τῶν ἐναντίων ἐλέγετο εἶναι, οὐ μέντοι κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον τὰ ἐναντία ἐπιδέχεσθαι· οὐδέποτε γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον θερμὸν καὶ ψυχρὸν, λευκὸν καὶ μέλαν. οὐ μόνον δέ, φησί, τὰ ἐναντία ἐπιδέξεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ ἑαυτοῖς ἔσται ἐναντία· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ μικρὸν καὶ μέγα λέγεται καὶ πολὺ καὶ ὀλίγον, ὅπερ ἄτοπον· οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων αὐτὸ ἑαυτῷ μάχεται.

[97.30] p. 6a8 Οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ μέγα τῷ μικρῷ ἐναντίον, οὐδὲ τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ.

Πρότερον ὑπέθετο αὐτὰ ἐναντία καὶ ἔδειξεν ὅτι ποσὰ οὐκ εἰσιν, ἔπειτα ὑπέθετο ποσὰ καὶ ἔδειξεν ὅς οὐκ εἰσιν ἐναντία· κατὰ γὰρ τὸ ἀληθές [98.1] οὔτε ποσὰ ἔστιν οὔτε ἐναντία, ἀλλὰ τῶν πρὸς τι. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστι ποσὰ διὰ τῆς ἐνστάσεως ἔδειξεν, ὅτι δὲ οὐδὲ ἐναντία διὰ τῆς ἀντιπαραστάσεως. εἰσὶν οὖν, ὅπερ εἶπον, τῶν πρὸς τι ἐν ποσοῖς ἔχοντα τὸ εἶναι. λέγεται δὲ τὸ μὲν μέγα καὶ μικρὸν κυρίως ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς (μέγα γὰρ σῶμα καὶ μικρὸν λέγομεν, ὁμοίως καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ ἐπιφάνειαν ὡσαύτως, καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ συνεχοῦς εἶδη μεγάλα ἢ μικρὰ ἢ μακρὰ ἢ βραχέα κυρίως λέγομεν), τὸ δὲ πολὺ καὶ ὀλίγον ἐπὶ τοῦ διωρισμένου καὶ θέσιν μὴ ἔχοντος· πολὺς γὰρ ὁ χρόνος καὶ ὀλίγος λέγεται, ὁμοίως καὶ ὁ ἀριθμὸς. ὅθεν καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῶν ὑποδειγμάτων γυμνάσας [98.10] τὸν λόγον τὸ μὲν μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐπὶ τοῦ ὄρους καὶ τῆς κέγχρου παρέλαβεν, ἅπερ ἦν τοῦ συνεχοῦς (σῶμα γὰρ ἐκάτερον), τὸ δὲ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ, λέγω δὴ τῶν ἐν Ἀθήναις ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν τῇ κόμῃ, ἅπερ ἦν τοῦ διωρισμένου· ὁ γὰρ ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν. πολλάκις δὲ καταχρηστικῶς τὸ μὲν μικρὸν καὶ τὸ μέγα ἐπὶ τοῦ διωρισμένου φέρομεν, τὸ δὲ πολὺ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς· λέγομεν γὰρ μικρὸν εἶναι τὸν λόγον Δημοσθένους ἢ μέγαν τῷ περὶ ἓνα καὶ συνεχῆ σκοπὸν βλέπειν. ὥστε τὸ μικρὸν καὶ τὸ μέγα καὶ ἐπὶ τούτου διὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἠνωμένον τοῦ σκοποῦ φέρειν εἰθώαμεν· ἀμέλει οὐκ ἂν εἴποιμεν τοὺς ἑννέα λόγους τῶν δημοσίων μακρὸν λόγον (οὐ γὰρ ἔστιν εἷς καὶ συνεχῆς ὁ [98.20] τούτων σκοπός), οὐδ' ἔτι τοὺς ἑνδεκα κατὰ Φιλίππου, ἀλλὰ πολλοὺς αὐτοὺς λέγομεν. καὶ τὸ ὕδωρ δὲ πολὺ λέγομεν συνεχές ὃν ἴσως διὰ τὸ εὐδιαίρετον. λέγομεν δὲ καὶ τὴν ὁδὸν πολλάκις πολλὴν συνεχῆ οὖσαν διὰ τὸ εἰς πολλὰ διηρηθῆσαι στάδια καὶ τοῖς ποσὶν ἐν τῇ βαδίσει τροπὸν τινὰ διηρηθῆσαι.

Ἀπορήσαι δὲ κἀνταῦθα εἰκότως ἄξιον, πῶς μικρῷ μὲν πρόσθεν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ποσὰ εἶναι ἔλεγεν, ἐν οἷς ἔλεγεν ὅτι κυρίως μὲν ποσὰ ταῦτα μόνον λέγεται, ἅπερ ἔφθη προδιδάξας, τὰ τε πέντε τοῦ συνεχοῦς εἶδη, γραμμῆν ἐπιφάνειαν σῶμα χρόνον καὶ τόπον, καὶ τὰ δύο τοῦ διωρισμένου, λόγον τε καὶ ἀριθμόν, τὰ δὲ ἄλλα, φησί, πάντα κατὰ [98.30] συμβεβηκός· εἰς ταῦτα γὰρ βλέποντες, φησί, καὶ τὰ ἄλλα ποσὰ λέγομεν, οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ γε τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι· πῶς οὖν ταῦτα πρότερον εἰπών, δι' ὧν σαφῶς τὸ πολὺ [99.1] καὶ τὸ ὀλίγον ποσὰ εἶπεν, ἐν τούτοις φησὶ μὴ εἶναι τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον τοῦ ποσοῦ ἀλλὰ τῶν πρὸς τι; καὶ εἰ ἐνταῦθα ἀληθῶς δέδεικται τὸ μὴ εἶναι αὐτὰ τοῦ ποσοῦ, κακῶς ἀνωτέρω ποσὰ εἶναι αὐτὰ εἴρηκε. τί οὖν πρὸς τοῦτό φαμεν; ὁ πολλάκις ἡμῖν εἴρηται, ὅτι τὰ πρὸς τι οὐκ ἔχει φύσιν ἀφωρισμένην, ἀλλ' ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις συνίσταται. καὶ ἔστι τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον καὶ μέγα καὶ μικρὸν καὶ διπλάσιον καὶ ἡμισυ καὶ τὰ παραπλήσια πρὸς τι ἐν ποσῷ συνιστάμενα, οὐκ ἐν ποιῷ, ὅπερ καὶ τὸ λευκότερον καὶ γλυκύτερον καὶ βαρύτερον πρὸς τί ἐστιν ἐν ποιῷ τὴν ὑπαρξίν ἔχοντα. ὅταν οὖν λέγωμεν πολὺ τὸ λευκόν, ἐπεὶ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον [99.10] πρὸς τι ὄντα περὶ τὸ ποσόν καὶ οὐ περὶ τὸ ποιὸν καταγίνεται, οὐ κυρίως δηλονότι λέγομεν οὐδὲ καθ' αὐτά, ἀλλὰ διότι ἡ ἐπιφάνεια πολλή, ἥτις ἦν τοῦ ποσοῦ. οὐ τοῦτο οὖν ἔλεγεν ἀνωτέρω ὅτι τὸ πολὺ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ποσόν ἐστιν, ἀλλ' ὅτι ἐν ποσῷ πρὸς τι. καὶ οὐ δεῖ γε τοῦτο ἐπὶ τοῦ ποσοῦ φέρειν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, τῷ ἐν ποσῷ εἶναι ἐπιδεχομένῳ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον.

p. 6a12 Μάλιστα δὲ ἡ ἐναντιότης τοῦ ποσοῦ περὶ τὸν τόπον δοκεῖ ὑπάρχειν· τὸ γὰρ ἄνω τῷ κάτω ἐναντίον τιθέασιν.

Ἐπειδὴ περ ἀπέδειξε τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μήτε ποσὰ ὄντα μήτε ἐναντία, φησὶν ὅτι εἰ ὅλως βούλεται τις ἐπὶ τοῦ ποσοῦ ἐναντιότητα [99.20] θεωρῆσαι, λαμβανέτω τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω· ταῦτα γὰρ καὶ πλεῖστον διεστήκασιν ἀλλήλων καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸν ὀρισμὸν τῶν ἐναντίων ἐπιδέχεται· οὕτως γὰρ ὀρίζονται τὰ ἐναντία 'τὰ πλεῖστον ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἀλλήλων διεστῶτα'. τοῦτῳ δὲ αὐτὸς οὐκ ἀρέσκειται· κατὰ ἀλήθειαν γὰρ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, ἀλλὰ τὸ περίξ καὶ τὸ μέσον, ἃ οὐκ ἔστιν ἐναντία ἀλλὰ τῶν πρὸς τι· τὸ γὰρ περίξ μέσου ἐστὶ περίξ, τὸ δὲ ἄνω καὶ τὸ κάτω τὴν κατὰ διάμετρον διάστασιν ἀφροστάναι ὀφείλουσιν ἀλλήλων· ἡ δὲ γῆ κέντρου λόγον ἐπέχει πρὸς τὸ πᾶν, ἐν ἣ τὰ βαρῆα πάντα φέρεται· πῶς οὖν τὸν τῆς γῆς τόπον, τοῦτ' ἔστι τὸ τοῦ παντὸς κέντρον, ἐναντίον ἐροῦμεν τῷ τοῦ πυρὸς τόπῳ, τοῦτ' ἔστι τῇ κοίλῃ τῆς [99.30] σελήνης περιφερεία; οὐ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς διάμετρον ταῦτα διεστήκασιν ἀλλήλων. ὥστε οὐ πλεῖστον διεστήκασιν· πλεῖστον γὰρ διεστήκασιν [100.1] τὰ πᾶσαν τὴν διάμετρον διεστηκότα. οὐκοῦν οὐδὲ ἐναντία ταῦτά ἐστιν, οὐδ' ἄνω τε καὶ κάτω, ἀλλ', ὡς εἶπον, τῶν πρὸς τι (τὸ γὰρ περίξ μέσου ἐστὶ περίξ), εἰ μή τις κάτω ὑπόθοιτο πᾶσαν ἅμα τὴν γῆν, διότι τοῖς καθ' ὅτι οὐκ αὐτῆς μέρους οἰκοῦσιν ὑπὸ ποσὶ καὶ κάτω ἐστὶν ἡ γῆ, ὃ δὲ οὐρανὸς ἄνω. εἰ δὲ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτῆς βούλεται τις τὸ κάτω λέγειν, ἄνω δὲ τὴν σφαιρᾶν, εὗρεθήσεται τὸ αὐτὸ καὶ ἄνω καὶ κάτω ὄν· ἡ γὰρ ἄνω τῆς γῆς ἐπιφάνεια ὡς μὲν πρὸς τὸν οὐρανὸν κάτω ἐστίν, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὑποκάτωθεν ἑαυτῆς ἐπιφάνειαν ἄνω. ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμισφαιρίων ἐκάτερον ἄνω τε καὶ κάτω ἔσται, κατὰ τὴν διάφορον κίνησιν ἀμείβοντα καὶ τὴν [100.10] σχέσιν. ἀλλ' οὐδέν ἐστιν ἅμα ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ αὐτὸ τὰ ἐναντία ἔχον. ὥστε οὐ δυνατόν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων εἶναι κυρίως τὸ ἄνω καὶ κάτω, εἰ μή τί γε κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον πᾶσαν ἅμα τὴν γῆν κάτω λέγειν τις βούλοιο. θέσει δὲ ἐστὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, ὡς ἡ ὑπὲρ κεφαλῆν ἡμῶν ὀροφή· ὡς γὰρ πρὸς ἡμᾶς ἄνω ἐστίν, ὡς δὲ πρὸς τοὺς ὑπὲρ αὐτὴν κάτω.

p. 6a13 Τὴν πρὸς τὸ μέσον χώραν κάτω τιθέντες<sup>354</sup> διὰ τὸ πλεῖστην τῷ μέσῳ διάστασιν πρὸς τὰ πέρατα τοῦ κόσμου εἶναι.

Οἱ βουλόμενοι, φησί, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων εἶναι διὰ τὸ τὴν γῆν ὡς πρὸς ἕκαστον πέρασ τοῦ κόσμου τὴν κατὰ διάμετρον [100.20] διάστασιν ἀφροστηκέναι, διὰ τοῦτο τὴν γῆν κάτω βούλονται.

p. 6a15 Ἐοίκασι δὲ καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐναντίων ὀρισμὸν ἀπὸ τούτων ἐπιφέρειν· τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται.

Ἐπειδὴ κάτω, φησί, τὴν γῆν ὑπενόησαν εἶναι, αὕτη δὲ ὡς πρὸς ἕκαστον τοῦ κόσμου πέρασ τὴν πλεῖστην διάστασιν διέστηκε, λέγω δὴ τὴν κατὰ διάμετρον, ἐναντίον δὲ τῷ ἄνω τὸ κάτω, ὑφ' ἐν δὲ γένος ἀνάγονται ταῦτα τὸ ποσόν, ἐκ τούτων καὶ πᾶσι τοῖς ἐναντίοις τὸν ὀρισμὸν ἐπιφέρουσιν ἐναντία λέγοντες εἶναι τὰ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος.

[101.1] p. 6a19 Οὐ δοκεῖ δὲ τὸ ποσὸν ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

Εἰπὼν ὅτι ἴδιον τοῦ ποσοῦ τὸ μηδὲν ἔχειν ἐναντίον καὶ δείξας ὅτι παντὶ τοῦτο ὑπάρχει, οὐ προσέθηκεν 'οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τοῦ ποσοῦ, ὅτι καὶ τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει', ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐποίησε· δῆλον γὰρ τοῦτο ἦν ἐκ τῶν περὶ τῆς οὐσίας εἰρημένων· εἰ γὰρ ἐκεῖ ἔλεγεν ὅτι 'οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τὸ μηδὲν ἔχειν ἐναντίον, ὅτι καὶ τῷ ποσῷ ὑπάρχει', δῆλον ὅτι κἀναυθὰ οὐκ ἴδιον ἔσται τοῦ ποσοῦ, ὅτι καὶ τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει. ὥστε τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, ἀλλ' εἰ ἄρα, δεῖ λέγειν ὅτι τὸ ποσόν [101.10] τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικόν, ὥσπερ ἐλέγομεν καὶ τῇ οὐσίᾳ μηδὲν μὲν εἶναι ἐναντίον, αὐτὴν δὲ τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴν. τί οὖν, φασίν, οὐκ ἔστι τὸ παχὺ καὶ τὸ λεπτόν τοῦ ποσοῦ καὶ τὸ πλατὺ καὶ τὸ στενόν, ἄπερ ἐναντία ἐστίν; ἀλλὰ λέγομεν ὅτι ταῦτα οὐκ εἰσι ποσὰ ἀλλ' ἐν ποσοῖς ἔχει τὸ εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν· παχὺ γὰρ λέγομεν τὸ πολλὴν ἔχον τὴν κατὰ βάθος διάστασιν, καὶ πλατὺ τὸ τὴν κατὰ πλάτος, στενὸν δὲ καὶ λεπτόν τὸ ὀλίγην ἔχον τὴν κατὰ τε βάθος καὶ πλάτος διάστασιν. καὶ ὅσα δὲ περὶ τῶν ἄλλων εἰρήκαμεν, μεγάλου λέγω καὶ μικροῦ καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου, ταῦτα καὶ ἐπὶ

<sup>354</sup> λέγοντες Minio-Paluello e Bodéüs.

τούτων ἐροῦμεν· καὶ γὰρ ταῦτα τῶν πρὸς τί ἐστίν.

[101.20] p. 6a19 Οὐ δοκεῖ δὲ τὸ ποσὸν ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

Ἐπ' ἄλλο μεταβέβηκεν ἴδιον τοῦ ποσοῦ, τὸ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. καὶ τοῦτο εἰκότως· εἴρηται γὰρ ὅτι ὅπου ἐστίν ἡ ἐναντιότης, ἐκεῖ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐκ τῆς τῶν ἐναντίων μίξεως γίνεται. ἰστέον δὲ ὅτι καὶ τοῦτο πάλιν ἀποδοκιμάζει ὡς καὶ τῆ οὐσία ὑπάρχον, καὶ ἐφ' ἕτερον ἴδιον μεταβαίνει καὶ φησιν·

p. 6a26 Ἴδιον δὲ μάλιστα τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι.

Τοῦτο κυρίως ἴδιόν ἐστι τοῦ ποσοῦ, ἐπειδὴ καὶ μόνω ὑπάρχει καὶ [102.1] παντί· γραμμὴ γὰρ γραμμῆ ἴση τε καὶ ἄνισος λέγεται καὶ τόπος τόπῳ καὶ ἐπιφάνεια ἐπιφάνειᾳ καὶ σῶμα σῶματι καὶ χρόνος χρόνῳ καὶ λόγος λόγῳ καὶ ἀριθμὸς ἀριθμῷ. ἐὰν δὲ ἐπ' ἄλλου τινὸς λέγωμεν τὸ ἴσον καὶ ἄνισον, οὐ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· οἷον λέγομεν ὅτι ἴσον ἐστὶ τοῦτο τὸ λευκὸν σῶμα τούτῳ τῷ λευκῷ σῶματι, καὶ ἄνισον δὲ ὡσαύτως, οὐ καθὸ δὲ λευκὰ ἀλλὰ καθὸ σῶματα, ἅπερ ἐστὶ τοῦ ποσοῦ. ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον ἐπὶ τῶν τοιούτων ῥηθείη κυρίως· λευκὸν γὰρ λευκῷ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον λέγεται, καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων ὡσαύτως.

[102.10] Περὶ τῶν πρὸς τι.

p. 6a36 Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται.

Πρὸ τῆς τῶν πρὸς τι διδασκαλίας πέντε ταῦτα χρῆσιζομεν· πρῶτον τὴν τάξιν αὐτῶν τὴν πρὸς τὰς κατηγορίας, δεύτερον τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς, τρίτον τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν τίς ἐστὶ, τέταρτον τὴν εἰς τὰ εἶδη διαίρεσιν, πέμπτον τὸν τρόπον τῆς διδασκαλίας. πρῶτον οὖν τὴν τάξιν. διὰ ποίαν αἰτίαν μετὰ τὸν τοῦ ποσοῦ λόγον ἔταξε τὸν περὶ τῶν πρὸς τι καὶ μὴ τὸν περὶ τοῦ ποιοῦ, καίτοι γε τὸ ποῖον εἶδος τι καθ' αὐτὸ ἔχει καὶ ὑπόστασιν, ταῦτα δὲ ἰδίαν οὐκ ἔχει ὑπόστασιν ἀλλ' ἐν ταῖς ἄλλαις [102.20] κατηγορίαις ἔχει τὸ εἶναι, τιμιώτερα δὲ τὰ καθ' αὐτὰ ὑφ' ἑσθιγόντα τῶν ἐν σχέσει μόνῃ τὸ εἶναι ἐχόντων;<sup>355</sup> δεῖ γὰρ αὐτὸ τι πρῶτον καθ' αὐτὸ εἶναι, εἴθ' οὕτως τὴν πρὸς ἕτερον ἀναλαβεῖν σχέσιν. λέγομεν οὖν ὅτι ὡς περὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ ἐποίησε καὶ δευτέραν ἔταξε τὴν περὶ τούτου διδασκαλίαν, διὰ τὸ μνημονεῦσαι αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ, ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺν ἔαση τὸν ἀκροατὴν ἀγνοοῦντα τί ποτέ ἐστὶ τὸ ποσόν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ· ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῷ περὶ τοῦ ποσοῦ λόγῳ ἐμνήσθη τῶν πρὸς τι, ἐνθα ἔλεγε τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον τῶν πρὸς τι εἶναι, ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺν ἔαση ἡμᾶς ἀγνοοῦντας τίς ἡ φύσις τῶν πρὸς τι, εὐθέως τὸν περὶ τούτων ποιεῖται λόγον. διὰ τί δὲ ἐπιγράφεται Περὶ [102.30] τῶν πρὸς τι καὶ μὴ περὶ τοῦ πρὸς τι, ὥστε εἶναι τὴν ἐπιγραφὴν ἐνικὴν; λέγομεν ἐπειδὴ τὰ πρὸς τι σχέσις τίς ἐστίν, ἡ δὲ σχέσις τοῦλάχιστον ἐν δύο πράγμασι θεωρεῖται, διὰ τοῦτο πληθυντικῶς ἐπέγραψε· τὸ γὰρ δεξιόν [103.1] ἀριστερόν ἐστι δεξιόν καὶ οὐκ ἂν τι εἴη αὐτὸ καθ' αὐτὸ δεξιόν, καὶ ὁ πατήρ υἱοῦ πατήρ καὶ οὐκ ἂν τις καθ' αὐτὸν εἴη πατήρ μὴ πρὸς υἱὸν λεγόμενος, ἐπὶ δὲ τῆς οὐσίας δυνατόν, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον ἐν πράγματι καθ' αὐτὸ εἶναι οὐσίαν, οἷον ἀνθρώπον. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ· δυνατόν γὰρ τὸ δίπηχυ μόνον ποσὸν λέγεσθαι. δυνατόν δὲ καὶ αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα 'τὰ περὶ τῶν πρὸς τι' λέγεσθαι πληθυντικῶς, αὐτὴν δὲ τὴν κατηγορίαν ἐνικῶς 'περὶ τοῦ πρὸς τι', ὡς περὶ καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν ἐνικῶς προσφερόμεθα τὴν κατηγορίαν, δηλοῦντες διὰ τῆς ἐπιγραφῆς οὐ τὰ πράγματα τὰ ἐν αὐτῇ, ἀλλὰ τὴν κοινῶς κατ' αὐτῶν [103.10] λεγομένην φύσιν, ἐπεὶ καὶ ἡ σχέσις εἰ καὶ ἐν πλείοσιν ἐστίν, ἀλλ' οὖν μία τίς ἐστὶ τῷ υποκειμένῳ, ὡς καὶ τὸ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς καὶ ἡ ἀνάβασις καὶ ἡ κατάβασις· μία γὰρ ἡ σχέσις τοῦ δούλου πρὸς τὸν δεσπότην, ἡτις ἀρχομένων μὲν ἡμῶν ἀπὸ τοῦ δούλου δουλεία λέγεται ἀπὸ δὲ τοῦ δεσπότητος δεσποτεία. ὁμοίως καὶ ἐπὶ μαθητοῦ καὶ διδασκάλου καὶ τῶν λοιπῶν. ἀλλ' ἵνα, ὡς εἵπομεν, ἐνδείξηται ὅτι ἡ τῶν πρὸς τι κατηγορία οὐδέποτε ἐν ἐνὶ πράγματι ὑφίσταται, διὰ τοῦτο πληθυντικῶς Περὶ τῶν πρὸς τι τὴν ἐπιγραφὴν πεποιήται.

Περὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως ταῦτά φαμεν· τινὲς φασὶ μὴδὲν εἶναι τῶν πρὸς τι φύσει, ἀλλὰ ἀνάπλασμα εἶναι ταῦτα τῆς ἡμετέρας διανοίας, λέγοντες [103.20] ὅτι οὕτως οὐκ ἐστὶ φύσει τὰ πρὸς τι ἀλλὰ θέσει, ὅτι δυνατόν καὶ τὸν δεξιὸν ἀριστερόν γενέσθαι καὶ τὸν ἀριστερόν δεξιόν, καὶ ὁ πατήρ καὶ υἱὸς ἐστὶ καὶ ὁ δοῦλος θέσει δοῦλος· οὐδεὶς γὰρ ἐστὶ φύσει δοῦλος· ὁ αὐτὸς

<sup>355</sup> Sostituisco il punto in alto di Busse con un punto interrogativo che più si adatta al discorso di Filopono.

γὰρ καὶ δεσπότης κατὰ ταῦτὸν ἑτέρου γένοιτ' ἄν. οὗτοι δὲ οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν· οὕτω γὰρ ἔγνωσται ταῦτα τῇ φύσει, ὡς καὶ τὰ μόρια τοῦ σώματος ἐν σχέσει τινὶ τῇ πρὸς ἄλληλα θεωρεῖται· τὸ μὲν γὰρ τι ὑπὸ τῆς φύσεως δεξιὸν τέτακται οἶον τὸ ἦπαρ, τὸ δὲ τι ἀριστερὸν οἶον ὁ σπλήν, καὶ οὐκ ἄν ποτε γένοιτο οὔτε τὸ ἦπαρ ἀριστερὸν οὔτε ὁ σπλήν δεξιός, ἀλλ' εἰ ἀμειψθεῖη τούτων ἡ τάξις, διέφθαρθαι τὸ ζῶον. καὶ ὁ θεὸς ἄρχει μόνως ἡμεῖς δὲ πάντες ὑπ' αὐτοῦ ἀρχόμεθα, καὶ ἡ ψυχὴ [103.30] μόνως κινεῖ τὸ σῶμα καὶ ἡ φύσις, τὸ δὲ σῶμα μόνως κινεῖται ὑπ' αὐτῶν καὶ οὐκ ἀντικινεῖ αὐτά. τινὲς δὲ ἐκ διαμέτρου τούτοις ἔχοντες πάντα τὰ πράγματα πρὸς τι ἔλεγον, ὧν εἷς ἦν Πρωταγόρας ὁ σοφιστής· ἔλεγε γὰρ οὗτος ὅτι οὐδὲν τῶν πραγμάτων ὀρισμένην ἔχει φύσιν, διὸ καὶ ἔλεγεν ὅτι [104.1] οὐκ ἔστι τινὰ ψευδῆ λέγειν· ἕκαστος γὰρ κατὰ τὸ φαινόμενον αὐτῷ καὶ δοκοῦν περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνεται οὐκ ἔχόντων ὀρισμένην φύσιν ἀλλ' ἐν τῇ πρὸς ἡμᾶς σχέσει τὸ εἶναι ἔχόντων· τοιγαροῦν οἱ μὲν ἰκτεριῶντες τὸ μέλι φασὶ πικρὸν εἶναι καὶ ἀληθεύουσί γε (ὃ γὰρ δοκεῖ καὶ φαίνεται αὐτοῖς, τοῦτο καὶ λέγουσιν), οἱ δὲ ὑγιαίνοντες γλυκὺ καὶ αὐτοὶ ὁμοίως ἀληθεύοντες. καὶ ὁ τράχηλος δὲ τῆς μελαίνης περιστρωῆς ἐν ἡλίῳ ἐστώσης τοῖς μὲν φαίνεται ἀλουργὸς τοῖς δὲ χρυσοειδής, καὶ ἄλλοις ἄλλως πῶς πρὸς τὴν διάφορον αὐτῆς τε καὶ τῶν ὀρώντων θέσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· τὸ γὰρ ἄλλω δοκοῦν ἀληθὲς ἄλλος ψευδὲς εἶναι [104.10] οἴεται, καὶ τὸ τῷδε καλὸν εἶναι δοκοῦν ἄλλω φαῦλον νενόμισται, τὸ ἀντικείμενον δὲ ἀληθές. νόμῳ οὖν πικρὸν φασὶν ὀρισμένην φύσιν, θάτερον δὲ οὐδέν. ὥστε οὐδὲν τῶν πραγμάτων ὀρισμένην τινὰ ἔχει ὑπόστασιν, ἀλλὰ τῶν πρὸς τί ἐστι. τοῦτον δὲ ἐλέγχει μὲν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τῆς Μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματείας λέγων ὅτι εἰ πᾶν ὃ οἴεται τις ὅτι ἐστί, τοῦτο καὶ ἀληθές ἐστιν, ἐπειδὴ οἱ μαινόμενοι ὑπολαμβάνουσι τὸ πῦρ τρέφειν καίειν δὲ μὴ, ἐχρῆν αὐτοῖς προσαγόμενον τὸ πῦρ τρέφειν καὶ μὴ καίειν, ἢ ἐπειδὴ τὸν ἄρτον ὑπολαμβάνουσι καίειν, ἐχρῆν τὸν ἄρτον καίειν αὐτοὺς καὶ μὴ τρέφειν. ἐλέγχει δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Θεαιτήτῳ τῷ διαλόγῳ αὐτὸ τοῦτο προθέμενος ἐλέγξει, ἐν ᾧ μετὰ πολλὰς ἀποδείξεις καὶ [104.20] τοῦτον ἐπιφέρει χαριέντως τὸν λόγον· 'ἐπειδὴ ἡμεῖς,' φησὶν, 'ὃ Πρωταγόρα, φασὶν σε μὴ ἀληθεύειν, ἄρα ἀληθεύομεν λέγοντες περὶ σοῦ ὅτι ψευδῆ ἢ ψευδόμεθα; εἰ μὲν οὖν ἀληθεύομεν, ψεύδεται Πρωταγόρας λέγων ὅτι πάντες ἀληθῆ λέγουσιν (ἡμεῖς γὰρ ἀληθεύομεν λέγοντές σε ταῦτα ψευδῆ λέγειν), εἰ δὲ ψευδόμεθα, ἔστιν ἄρα ψευδῆ λέγειν καὶ οὐ πᾶς ὃ λέγων τι ἀληθεύει'. ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους ὀρθῶς εἶπον ὅτι τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἐστί πρὸς τι τὰ δὲ αὐτὰ καθ' αὐτά· πρὸς τι μὲν οἶον δεξιὸν ἀριστερόν, αὐτὰ δὲ καθ' ἑαυτὰ οἶον σῶμα ἄνθρωπος· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθὼ ἄνθρωπος οὐκ ἐστί τῶν πρὸς τι. τὰ δὲ πρὸς τι ταῦτα οἰκείαν μὲν ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ἐν ταῖς ἄλλαις δὲ κατηγορίαις [104.30] ἔχει τὸ εἶναι· ὅταν γὰρ εἴπω πατέρα, εἶπον ἐν οὐσίᾳ πρὸς τι, ὅταν δὲ πολὺ ἢ ὀλίγον, εἶπον ἐν ποσῷ πρὸς τι, ὅταν δὲ λευκότερον ἢ μελανότερον, ἐν ποιῷ, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὡσαύτως. καλῶς δὲ τινες ἀπεικάζουσιν αὐτὰ παραφυάσιν, αἵτινες οὐκ ἰδίαν ἔχουσιν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐν φυτοῖς ἔχουσι τὸ εἶναι. ἀπεικάζουσι δὲ αὐτὰ καὶ τοῖς ἀντερείδουσιν ἄλληλα ξύλοις· τούτων γὰρ τοῦ ἑτέρου ἀναιρεθέντος οὐκ ἔσται τὸ λοιπόν.

[105.1] Ἡ δὲ διαίρεσις αὐτῶν ἐστὶν αὕτη· τῶν πρὸς τι τὰ μὲν καθ' ὁμωνυμίαν λέγεται ὡς τὸ ὅμοιον ὁμοίῳ ὁμοίον, τὰ δὲ καθ' ἑτερονυμίαν. καὶ τῶν καθ' ἑτερονυμίαν τὰ μὲν ἀπὸ τῆς πρὸς ἄλληλα ὑπεροχῆς ἢ ἐλλείψεως ὡς τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν καὶ τὸ μειζῶν καὶ τὸ ἐλαττον, τὰ δὲ κατὰ τὸ ἄρχον καὶ ἀρχόμενον ὡς ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης, τὰ δὲ κατὰ τὸ κρῖνον καὶ κρινόμενον ὡς τὸ αἰσθητὸν αἰσθητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν ἐπιστήμη ἐπιστητὸν, ἢ κατὰ τὸ μετέχον καὶ μετεχόμενον ὡς ὁ ἐπιστήμων τῷ μετέχειν ἐπιστήμης λέγεται ἐπιστήμων, ἢ κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν ὡς ὁ πατήρ υἱοῦ πατήρ, ἢ [105.10] κατὰ τὸ ποιῶν καὶ πάσχον ὡς ὁ τύπτων τυπτόμενον τύπτει, ἢ κατὰ τὴν ἐν τόπῳ διαφορὰν ὡς ὁ δεξιὸς ἀριστεροῦ δεξιός.

Τρόπῳ δὲ διδασκαλίας κέχρηται τοιῷδε· οὐκ εὐθὺς παραδίδωσι τὸν ὑγιῆ τῶν πρὸς τι ὀρισμόν, ἀλλὰ πρότερον ἐκτίθεται ὃν οἱ παλαιοὶ ἔθεντο τῶν πρὸς τι ὀρισμόν, εἶτα δείκνυσιν ἄτοπα πάμπολλα τῷ ὀρισμῷ τούτῳ ἐπόμενα, καὶ οὕτως ἕτερον αὐτὸς ἴδιον ὀρισμόν αὐτῷ ἀποδίδωσιν, ὃς μόνοις τοῖς πρὸς τι καὶ πᾶσιν ὑπάρχει· ἵνα γὰρ μὴ δόξη τῶν παλαιῶν κατατρέχειν, πρότερον τὸν αὐτῶν ὀρισμόν ἐκτίθεται, καὶ δείξας τὰ παρακολουθοῦντα αὐτῷ ἄτοπα ἀνεπαχθῶς λοιπὸν τὸν οἰκεῖον ὅρον κρατύνει.

Δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι τὰ πρὸς τι πάντως μὲν ἀπὸ εὐθείας ἀρχεται [105.20] πτώσεως, ἀποδίδεται δὲ πρὸς μίαν τῶν πλαγίων. καὶ ἔστι μὲν ὅτε πρὸς ἡν ἀποδίδεται, πρὸς αὐτὴν καὶ ἀντιστρέφει, οἶον ὁ πατήρ υἱοῦ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς πατρὸς υἱός, ἔστι δὲ ὅτε οὐ πρὸς ἡν ἀποδίδεται, πρὸς αὐτὴν καὶ ἀντιστρέφει ἀλλὰ πρὸς ἕτεραν, ὡς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ· ἢ γὰρ αἰσθησις αἰσθητοῦ αἰσθήσεως· ἐνταῦθα πρὸς γενικὴν ἢ ἀπόδοσις· ἀλλ' οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς γενικὴν, ἀλλὰ πρὸς δοτικὴν· τὸ γὰρ αἰσθητὸν τῇ αἰσθήσει αἰσθητόν. καὶ πρὸς αἰτιατικὴν δὲ γίνεται πολλάκις ἢ ἀπόδοσις, ὡς ὅταν λέγωμεν ὃ τύπτων τυπτόμενον

τύπτει', καὶ πρὸς γενικὴν αὐτὴ τὴν ἀντιστροφὴν ποιεῖται· ὁ γὰρ τυπτόμενος ὑπὸ τύπτοντος τύπτεται.

[106.1] p. 6a36 Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται.

Τῷ λέγεται ἐχρήσατο ὡς μὴ ἀρεσκόμενος τῷ λόγῳ· ἄτοπα γὰρ πολλὰ δείξει τῷ ὀρισμῷ ἀκολουθοῦντα καὶ αὐτὸς ἄλλον θήσει ὀρισμὸν.

p. 6a36 Ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται.

Οἶον δεξιὸς ἄνθρωπος οὐ καθὸ ἄνθρωπος ἐτέρου λέγεται δεξιός, ἀλλὰ καθὸ δεξιός.

p. 6a37 Ἡ ὀπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.

Ἐπειδὴ πρὸς γενικὴν τὴν ἀπόδοσιν ἐποιήσατο εἰπὼν τὸ ἐτέρων εἶναι λέγεται, ἵνα μὴ ὑπολάβῃς ὅτι πρὸς μόνην γενικὴν ἀποδίδεται τὰ [106.10] πρὸς τι, φησὶν ὅτι ἡ ὀπωσοῦν ἄλλως, τοῦτ' ἐστὶν εἴτε πρὸς δοτικὴν εἴτε πρὸς αἰτιατικὴν ἢ ἀπόδοσις γένηται.

p. 6b2 Ἔστι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν πρὸς τι οἶον ἕξις διάθεσις αἴσθησις ἐπιστήμη θέσις.

Ἐπειδὴ τὰ πρότερα τοῦ ποσοῦ ἐστὶ ταῦτα δὲ τοῦ ποιοῦ, εἰκότως ἔδοξεν αὐτὰ χωρίζειν, εἰρηκῶς ἐστὶ δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ ὅτι τὰ μὲν ἀνωτέρω πρὸς γενικὴν ἀποδέδωκε πτώσιν, καὶ τὴν ἀντιστροφὴν πάλιν εἶχον πρὸς γενικὴν, ταῦτα δὲ πρὸς δοτικὴν ἀντιστρέφει, ἐπίτηδες ὡς ἀπὸ ἐτέρας ἀρχῆς ταῦτα ἐκτίθεται. τὰ δὲ παραδείγματα ἐκτιθέμενος τέχνας ἡμῖν παραδίδωσι τῆς ἀνακρίσεως τῶν πρὸς τι· ταῦτα γὰρ, ὡς ἔφθην [106.20] εἰπὼν, πρὸς γενικὴν ἀποδιδόμενα πρὸς δοτικὴν τὴν ἀντιστροφὴν ποιεῖται· ἢ γὰρ ἕξις ἐκτοῦ ἕξις· ἐνταῦθα πρὸς γενικὴν ἢ ἀπόδοσις, ἢ δὲ ἀντιστροφή πρὸς δοτικὴν· τὸ γὰρ ἐκτὸν ἕξει ἐκτόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ διάθεσις διαθετοῦ διάθεσις καὶ τὸ διαθετὸν διαθέσει διαθετόν, καὶ ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη τὸ δὲ ἐπιστητὸν ἐπιστήμη ἐπιστητόν.

p. 6b11 Ἐτι<sup>356</sup> δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές.

Βουλόμενος καὶ τὴν ἀνάκλισιν καὶ τὴν στάσιν καὶ τὴν καθέδραν τῶν [107.1] πρὸς τι εἰπεῖν, κατασκευάζει τοῦτο ἐκ τοῦ γένους, λέγω δὴ τῆς θέσεως, ἥτις ἐστὶ γένος τῶν εἰρημένων, αὐτὴ δὲ τῶν πρὸς τι· ἢ γὰρ θέσις κειμένου θέσις ἐστίν. εἰ δὲ τὸ γένος τῶν πρὸς τι, δῆλον ὅτι καὶ τὰ τούτου εἶδη, ἄπερ ἐστὶ τὰ εἰρημένα· ἢ γὰρ ὅλον τὸ σῶμα ὀρθόν ἐστὶ καὶ καλεῖται στάσις, ἢ ὅλον πλάγιον κεῖται καὶ καλεῖται ἀνάκλισις, ἢ μέρος μὲν τι αὐτοῦ ἴσταται μέρος δὲ κεῖται καὶ καλεῖται καθέδρα. ζητητέον δὲ εἰ ταῦτα ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀνάγεται, τί ἀνάξομεν ὑπὸ τὸ κεῖσθαι. λέγομεν οὖν ὅτι ἄλλο ἐστὶ στάσις καὶ ἄλλο ἐστάναι, ἄλλο ἀνάκλισις καὶ ἄλλο ἀνακεκλίσθαι, ἄλλο καθέδρα καὶ ἄλλο καθῆσθαι· ἢ μὲν γὰρ στάσις καὶ ἢ [107.10] ἀνάκλισις καὶ ἢ καθῆσθαι αὐτὴν τὴν σχέσιν δηλοῖ, τὸ δὲ ἴστασθαι καὶ ἀνακεκλίσθαι καὶ καθῆσθαι οὐ μόνον τὴν σχέσιν ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν οὐσίαν δηλοῖ, τὴν τε ἀνακεκλιμένην καὶ τὴν ἐν ἣ ἀνακέκλιται. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, ἐκεῖνα οὖν ὡς σχέσιν σημαίνοντα ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀνάγονται, ταῦτα δὲ μετὰ τῆς σχέσεως καὶ τὰ πράγματα περὶ ἃ ἐστὶν ἡ σχέσις δηλοῦντα ὑπὸ τὸ κεῖσθαι ἀνάγονται· ὡς περὶ γὰρ ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἐν χρόνῳ ἄλλο δὲ ὁ χρόνος, καὶ ἄλλο μὲν τὸ ἐν τόπῳ ἄλλο δὲ ὁ τόπος (ὁ μὲν γὰρ χρόνος καὶ ὁ τόπος ποσά ἐστὶ συνεχῆ, τὸ δὲ ἐν τόπῳ ὑπὸ τὸ ποῦ ἀνάγεται καὶ τὸ ἐν χρόνῳ ὑπὸ τὸ ποτέ), οὕτω καὶ ἐπὶ τούτων ἔχει, καθὼς εἴρηται, ὁ καὶ αὐτὸς δηλῶν ἐπήγαγε· τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ [107.20] ἐστάναι ἢ καθέζεσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσι θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων εἴληπται. οὐκ εἴ τι δὲ παρωνύμως λέγεται, ταῦτόν ἐστιν ἐκεῖνῳ τῷ ἀφ' οὗ λέγεται· ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς [107.23] στάσεως τὸ ἐστάναι λέγεται ἀπὸ δὲ τῆς ἀνακλίσεως τὸ ἀνακεκλίσθαι ἀπὸ δὲ τῆς καθέδρας τὸ καθέζεσθαι. ὡς περὶ δὲ ταῦτα ἀπὸ τῶν εἰδῶν τῆς θέσεως μετηνέχθησαν, οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ γένους τούτων, τοῦτ' ἐστὶ τῆς θέσεως, μετενεχθήσεται τὸ κεῖσθαι, ἥτις ἐστὶ μία τῶν κατηγοριῶν γένους οὕσα σύστοιχον τοῦ ἐστάναι καὶ ἀνακεκλίσθαι καὶ καθέζεσθαι. ὥστε ἐν εἶδος τῶν πρὸς τι, τοῦτ' ἐστὶν ἡ θέσις, μίαν ἔτεκε κατηγορίαν τὸ κεῖσθαι. καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ ὁ χρόνος τίκτει τὸ ποτέ καὶ ὁ τόπος [107.30] τὸ ποῦ, τοῦ ποσοῦ ὄντα εἶδη, οὐχ ὅτι αὐτὸς ὁ χρόνος ποτέ ἐστὶν οὐδὲ ὁ τόπος ποῦ, ἀλλὰ

<sup>356</sup> ἔστι Minio-Paluello et Bodéüs.

τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ γινόμενα πράγματα.

p. 6b15 Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης τοῖς<sup>357</sup> πρὸς τι, οἷον ἀρετὴ κακία ἐναντίον, ἐκάτερον τῶν<sup>358</sup> πρὸς τι ὄν, καὶ ἐπιστήμη ἀγνοία.

Διαλεχθεὶς περὶ τῶν πρὸς τι<sup>359</sup> κατὰ τὰ τοῖς παλαιοῖς περὶ αὐτῶν [108.1] δόξαντα, νυνὶ τὸ ἴδιον αὐτῶν<sup>360</sup> βούλεται ἀποδοῦναι, καὶ πρότερον ἐκτίθεται τὰ δοκοῦντα μὲν ἴδια εἶναι τῶν πρὸς τι μὴ ὄντα δὲ κατὰ ἀλήθειαν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐποίησε καὶ τοῦ ποσοῦ, ἵνα μὴ ὁ ἐπιπολῆς προσβάλλων τούτοις οἰηθῆ αὐτὰ ὄντως ἴδια εἶναι. καὶ πρῶτον μὲν ἴδιον αὐτῶν φησι τὸ ἐπιδέχεσθαι τὰ ἐναντία· τῇ γὰρ ἀρετῇ, φησί, ἐναντίον ἢ κακία καὶ τῇ ἐπιστήμῃ ἢ ἀγνοία καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ἢ ἀδικία· ἕκαστον γὰρ τούτων πρὸς ἕτερον λέγεται· ἢ γὰρ ἀρετὴ σπουδαίου ἀρετῆ λέγεται καὶ ἢ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ ἢ ἐπιστήμονος ἐπιστήμη καὶ ἢ κακία κακοῦ κακία, καὶ ἀντιστρέφουσί γε. οὐ πάντα δὲ τὰ πρὸς τι ἐπιδέχεται ἐναντιότητα. [108.10] καὶ τοῦτο εἰκότως· ἐπειδὴ γὰρ παραφυάσιν ἔοικε τὰ πρὸς τι, ὥσπερ ἐλέγομεν, καὶ πράγματα οὐκ ἔχει ἀφωρισμένα πρὸς οἰκείαν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις εὐρίσκονται, μιμεῖται ἐκεῖνας αἷς προσπλέκεται, καὶ ὅσαι μὲν τῶν κατηγοριῶν ἐπιδέχονται τὰ ἐναντία, καὶ τὰ ἐν αὐταῖς συνιστάμενα πρὸς τι ἔχουσιν ἐναντιότητα, ὅσαι δὲ οὐδὲν ἔχουσιν ἐναντίον, οὐδὲ τὰ ἐν αὐταῖς πρὸς τι ἐπιδέχονται ἐναντιότητα· οἷον ἐπειδὴ τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ ποσῷ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ τοῖς πρὸς τι τοῖς περὶ αὐτὰ ὑφισταμένοις ἔσται τι ἐναντίον, οἷον τῷ τριπλασίῳ· τὸ γὰρ τριπλάσιον καὶ πρὸς τί ἐστὶ (τινὸς γὰρ τριπλάσιον) καὶ ὅμως οὐκ ἔχει τινὰ ἐναντιότητα, ἐπειδὴ συμπλέκεται, ὡς εἶπον, κατηγορία μὴδὲν ἐχούση ἐναντίον, λέγω δὴ [108.20] τῷ ποσῷ. ὁμοίως καὶ ἐπὶ οὐσίας, οἷον δεσπότης υἱῷ δεξιῷ ἀριστερῷ· τούτοις γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον διὰ τὸ οἷς συμπλέκεται, λέγω δὴ ἀνθρώποις, ὑπὸ κατηγορίαν ἀνῆχθαι μὴδὲν ἔχουσαν ἐναντίον. ἐπειδὴ δὲ τῇ ποιότητι ἐστὶ τι ἐναντίον, διὰ τοῦτο καὶ τοῖς περὶ αὐτὴν πρὸς τί ἐστὶν ἐναντίον, οἷον ἀρετὴ καὶ κακία ἐναντία καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀγνοία· ταῦτα γὰρ ποιά ἐστὶν. ἰστέον δὲ ὅτι ταῦτα ἄλλοις μὲν ἐστὶν ἐναντία ἄλλοις δὲ ὡς πρὸς τι· οἷον <ἢ> ἀρετὴ σπουδαίου ἀρετῆ καὶ ὁ σπουδαῖος ἀρετῆ σπουδαῖος, ὁμοίως καὶ ἢ κακία κακοῦ κακία καὶ ὁ κακὸς τῇ κακία κακός. τούτοις μὲν οὖν πρὸς τι, ἐναντία δὲ ἀρετῆ μὲν κακία σπουδαῖα δὲ κακός. εἰκότως τοίνυν καὶ ἐναντιότης θεωρεῖται ἐν τοῖς πρὸς τι καὶ οὐ πᾶσι [108.30] τοῦτο παρακολουθεῖ.

Ζητητέον δὲ πῶς τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τῶν πρὸς τι λέγει καὶ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ἀγνοίαν. λέγομεν ὅτι οὐ δογματίζων τοῦτό φησιν, ἀλλὰ λεληθότως, βουλόμενος κακίαι τὸν ἀποδοθέντα ὀρισμόν· εἰ γὰρ τῷ λέγεσθαι ἑτέρων χαρακτηρίζονται τὰ πρὸς τι, καὶ ταῦτα τῶν πρὸς τι ἔσται· πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ αὐτὰ λέγεται· ἢ γὰρ ἀρετὴ σπουδαίου ἀρετῆ [109.1] καὶ ἢ κακία κακοῦ κακία καὶ ἢ ἐπιστήμη ἐπιστήμονος ἐπιστήμη καὶ ἢ ἀγνοία ἀγνοοῦντος ἀγνοία. τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ συμβαίνει καὶ πάσας τὰς ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος κατηγορίας τῶν πρὸς τι εἶναι, λέγω δὴ τὰς ἑννέα· πᾶσαι γὰρ τῆς οὐσίας εἶναι λέγονται· αὐτῇ γὰρ ἐπισυμβεβήκασιν· ἢ γὰρ λευκότης λευκοῦ λέγεται λευκότης καὶ τὸ δίπηχυ ξύλου, εἰ τύχοι, δίπηχυ, καὶ τὸ ποτὲ δὲ καὶ τὸ ποῦ καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ τὰ λοιπὰ τινὸς λέγονται· οὐ γὰρ ἐστὶ τι αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ ποτὲ, ἀλλ' οὐσίας ἐστὶ τι τὸ ποτὲ, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὡσαύτως. καὶ αὐτῇ δὲ ἡ οὐσία ὅταν ὡς μέρος λαμβάνηται, πρὸς ἕτερον λέγεται· τὸ γὰρ μέρος ὅλου λέγεται μέρος καὶ τὸ [109.10] ὅλον τοῖς μέρεσιν ὅλον λέγεται. τοῦτο δὲ ἄτοπον, λέγω δὴ τὸ πάσας τὰς κατηγορίας πρὸς τι λέγεσθαι· ὅτι γὰρ ἐναργῶς διακρίνονται τῶν πρὸς τι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι, ἐντεῦθεν δῆλον· εἰ γὰρ τῶν πρὸς τι ἦσαν, ἔδει ἐν τῷ ὀρισμῷ αὐτῶν παραλαμβάνεσθαι ἐκεῖνα πρὸς ἃ λέγονται· τὰ γὰρ πρὸς τι ὀριζόμενοι ἐξ ἀνάγκης μνημονεύομεν καὶ τῶν πρὸς ἃ λέγεται, οἷον εἰ πατέρα ὀριεῖ, ἀνάγκη μνησθῆναι καὶ υἱοῦ· πατέρα γὰρ φήσεις εἶναι υἱοῦ. τὰς δὲ ἄλλας κατηγορίας ὀριζόμενον οὐκ ἀνάγκη μνησθῆναι πρὸς ὃ λέγονται· τὸ γὰρ δίπηχυ, εἰ τύχοι, ὀριζόμενος οὐκ ἀνάγκη ἐξεῖς μνημονεῦσαι τινος τῶν ἄλλων, ὧν λέγεται δίπηχυ, οἷον ξύλου, καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. εἰ τοίνυν αἱ κατηγορίαι πρὸς ἕτερον μὲν λέγονται (τὰ [109.20] γὰρ συμβεβηκότα τῆς οὐσίας εἶναι λέγεται καὶ τὰ μέρη δὲ τοῦ ὅλου) καὶ τῶν πρὸς τι οὐκ εἰσι, δῆλον ὅτι κακῶς ἀποδέδοται ὁ τῶν πρὸς τι ὀρισμός· περιλαμβάνει γὰρ καὶ τὰς ἄλλας

<sup>357</sup> ante τοῖς Minio-Paluella et Bodéüs add. ἐν.

<sup>358</sup> τῶν] αὐτῶν Minio-Paluella et Bodéüs.

<sup>359</sup> Adotto la lezione dell' *editio aldina*, «τῶν πρὸς τι», posta da Busse soltanto in apparato, dal momento che Filopono ha espressamente sottolineato il carattere plurale della categoria dei relativi.

<sup>360</sup> Anche qui propongo di sostituire i due αὐτοῦ con αὐτῶν, alla luce del fatto che nello stesso periodo, sempre sul proprio dei relativi, Filopono si serve del plurale.

κατηγορίας· οὐ γὰρ τὸ ἐτέρου λεγόμενον ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐτέρου λέγεσθαι, τὰ δὲ πρὸς τι ἐν τούτῳ ἔχουσι τὸ εἶναι ἐν τῷ πρὸς τι εἶναι· εἴ τι μὲν γὰρ ἐστὶν ἐτέρου, τοῦτο καὶ λέγεται ἐτέρου, οὐκ εἴ τι δὲ λέγεται ἐτέρου, ἤδη καὶ ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι τῷ ἐτέρου λέγεσθαι. ἰστέον δὲ ὅτι ὅσοι λέγουσι τὸν Πλάτωνα οὕτως ὀρίζεσθαι τὰ πρὸς τι καὶ ἐν τῷ λέγεσθαι ἐτέρων οἴεσθαι αὐτὸν εἶναι τὴν τῶν πρὸς τι ὑπόστασιν, συκοφαντοῦσι τὸν φιλόσοφον· καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν εἰρημένων ἐν τῷ Γοργία ἐστὶ γινῶναι ὅτι οὐχὶ τῷ λέγεσθαι [109.30] ἀλλὰ τῷ εἶναι ἐτέρων αὐτὰ χαρακτηρίζει· φησὶ γὰρ 'εἰ ἐστὶ τὸ ποιῶν, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ τὸ πάσχον'· εἶναι γὰρ εἶπε, καὶ οὐ λέγεσθαι.

[110.1] p. 6b20 Δοκεῖ δὲ<sup>361</sup> τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεσθαι τὰ πρὸς τι· ὅμοιον γὰρ καὶ ἀνόμοιον μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεται καὶ ἴσον<sup>362</sup> καὶ ἄνισον μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεται.

Ἐφ' ἕτερον ἴδιον παρακολούθημα τῶν πρὸς τι μεταβαίνει καταγνοῦς τοῦ προτέρου, τὸ ἐπιδέχεσθαι τὰ πρὸς τι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον· λέγομεν γὰρ τότε τῷδε μᾶλλον εἶναι ὅμοιον καὶ ἥττον, οἷον τὸ ἐν τοίχῳ λευκὸν μᾶλλον εἶναι ὅμοιον λέγομεν τῷ ἐν ἱματίῳ ἢ τῷ ἐν χιόνι. καὶ τοῦτο δὲ τὸ παρακολούθημα ὅμοιον τῷ πρὸ αὐτοῦ ὑπάρχει· οὐδὲ γὰρ τοῦτο πᾶσι τοῖς πρὸς τι παρακολουθεῖ· ὁ γὰρ πατήρ οὐ λέγεται ἄλλου πατρὸς [110.10] μᾶλλον εἶναι πατήρ, οὐδὲ ὁ υἱὸς ὁμοίως. καὶ τοῦτο εἰκότως· εἴρηται γὰρ ὅτι ὅπου ἡ ἐναντιότης θεωρεῖται, ἐκεῖ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐστὶν, ὅπου δὲ ἐναντιότης οὐκ ἐστὶν, οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. ἐπεὶ οὖν τοῖς πρὸς τι ἐναντιότης ὑπάρχει, ἐστὶν ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἐπειδὴ δὲ οὐ πᾶσιν ὑπάρχει ἡ ἐναντιότης, διὰ τοῦτο οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον πᾶσιν ὑπάρχει. ἴσως δὲ ζητήσκειεν ἂν τις ὅτι εἰ ἐν οἷς τὰ ἐναντία ὑπάρχει, ἐν τούτοις καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τῇ μίξει τῶν ἐναντίων γίνεται, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ποσῷ ἐπειδὴ μὴ ἐστὶ τὰ ἐναντία, διὰ τοῦτο οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, πάλιν δὲ εἰ τὸ ἴσον καὶ ἄνισον εἶναι τοῦ ποσοῦ ἐστὶν ἴδιον, πῶς φησὶν ἐνταῦθα ὅτι ἄνισον μᾶλλον [110.20] καὶ ἥττον λέγεται· ἐλέγομεν γὰρ ὅτι τὰ<sup>363</sup> πρὸς τι εἰ μὲν ἐν κατηγορίᾳ γένηται ἐχούση ἐναντίον, καὶ αὐτὰ<sup>364</sup> τὰ ἐναντία ἐπιδέχεται, εἰ δὲ ἐν κατηγορίᾳ μὴ ἐπιδεχομένη τὰ ἐναντία, οὐδ' αὐτὰ<sup>365</sup> τὰ ἐναντία δέχεται. εἰ οὖν τὸ ἴσον καὶ ἄνισον πρὸς τί ἐστὶν ἐν ποσῷ συνιστάμενον, τῷ δὲ ποσῷ οὐδέν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ τὸ ἴσον καὶ ἄνισον ἐναντία εἰσίν. ὅπου δὲ οὐκ ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. οὐκ ἄρα τὸ ἄνισον μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεται· εἰ γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον τῇ ἐπιμικξία γίνεται τῶν ἐναντίων, οὐ κινῶνται δὲ τῷ ἀνίσῳ τὸ ἴσον, οὐδ' ἂν εἴη μᾶλλον τι καὶ ἥττον ἄνισον· τὸ γὰρ ἥττον ἄνισον τῷ μᾶλλον μετέχειν τοῦ ἴσου ἥττον ἄνισον λέγεται. καὶ ἄλλως εἰ ἐστὶ τι μᾶλλον καὶ ἥττον ἄνισον, ἐστὶ καὶ [111.1] ἥττον ἴσον καὶ μᾶλλον· τὸ γὰρ ἥττον ἄνισον μᾶλλον ἐστὶν ἴσον τοῦ ἀνίσου μᾶλλον, ὥσπερ τὸ ἥττον λευκὸν μᾶλλον ἐστὶ μέλαν τοῦ μᾶλλον λευκοῦ. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται τοῦ ἴσου μᾶλλον εἶναι ἴσον καὶ ἥττον (τὸ γὰρ τοῦ ἴσου ἐξελεθὸν ἐπὶ τὸ πλεόν ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττον οὐκέτι ἴσον), οὐδ' ἄρα ἄνισον μᾶλλον καὶ ἥττον ἐστὶν· ἐστὶ γὰρ τὸ ἄνισον στέρησις μᾶλλον καὶ ἀοριστία, οὐκ ἐναντίον τῷ ἴσῳ. μήποτε οὖν ἡ κατεχρήσατο ἐνταῦθα εἰρηκῶς τὸ ἄνισον μᾶλλον καὶ ἥττον εἶναι οὐκ ἀκριβολογησάμενος ἢ καὶ κατὰ προσθήκην πρὸς τινὼν ὕστερον τοῦτο προσετέθη.

p. 6b28 Πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, [111.10] οἷον ὁ δοῦλος δεσπότης δοῦλος λέγεται<sup>366</sup> καὶ ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης.

Ἐφ' ἕτερον παρακολούθημα μεταβέβηκε τῶν πρὸς τι, ὅπερ καὶ κυρίως αὐτῶν ἐστὶν ἴδιον, τὸ πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεσθαι. ἵνα δὲ μάθωμεν τί ἐστὶ πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεσθαι, μάθωμεν πρότερον τί ἐστὶν ἀντιστροφή, πρὸ δὲ τούτου τί ἐστὶ στροφή. στροφή τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποκατάστασις· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ στρέφεσθαι λέγομεν τὸ πᾶν, ἐπειδὴ κύκλῳ κινούμενον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ πάλιν ἀποκαθίσταται. καὶ ἡμεῖς δὲ στρέφεσθαι λεγόμεθα, ὅταν ἐξ οὗ ἠρξάμεθα τόπου εἰς ἐκεῖνον καταλήξωμεν. ἀντιστροφή δὲ ἐστὶν οἰονεὶ ἰσοστροφή· [111.20] τὸ γὰρ ἀντὶ παρὰ τοῖς παλαιοῖς τὸ ἴσον σημαίνει, ὥσπερ τὸ

<sup>361</sup> καὶ Minio-Paluello et Bodéüs : om. Busse.

<sup>362</sup> Καὶ ἀνόμοιον et καὶ ἴσον] om. Minio-Paluello.

<sup>363</sup> Nonostante che il ms. C segni τὰ πρὸς τι, Busse propone il singolare (a partire da non si sa quale ms. dal momento che l'apparato è soltanto negativo).

<sup>364</sup> In Busse leggiamo αὐτό.

<sup>365</sup> In Busse leggiamo ancora il singolare αὐτό invece del plurale αὐτά.

<sup>366</sup> δοῦλος λέγεται] λέγεται δοῦλος Minio-Paluello et Bodéüs.

ἀντίθεον ἀντὶ τοῦ ἰσόθεον καὶ ἀντιάνειρα ἢ ἰσομένη ἀνδράσι, καὶ ἀντίχειρα δὲ τὸν μέγαν φάμεν δάκτυλον διὰ τὸ ἴσην ἔχειν δύναμιν τοῖς ἄλλοις. ἰσοστροφὴ δὲ ἐστὶν ὅταν μὴδὲν μᾶλλον τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου κατηγορηται ἢ ἐκεῖνο τοῦ λοιποῦ, οἷον ὁ πατὴρ οὐδὲν μᾶλλον πρὸς υἱὸν λέγεται ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. τὰ οὖν πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, οἷον ὁ δοῦλος δεσπότης δοῦλος καὶ ὁ δεσπότης δοῦλου δεσπότης.

p. 6b33 Πλὴν τῇ πτώσει ἐνίστε διοίσει κατὰ τὴν λέξιν.

Ἐπειδὴ γὰρ πρὸς γενικὴν ἀποδέδωκε, διὰ τοῦτο ἐπήγαγεν ὅτι οὐ μόνον πρὸς γενικὴν ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλην ἀποδίδεται πῶσιν τὰ πρὸς τι, [112.1] ὅθεν οὐδὲ πρὸς τὴν αὐτὴν πάντως ἀντιστρέφει. εἴρηται δὲ ἡμῖν ἤδη περὶ τούτων ἔμπροσθεν.

p. 6b36 Οὐ μὴν ἀλλ' ἐνίστε οὐ δόξει ἀντιστρέφειν, ἐὰν μὴ οἰκείως πρὸς ὃ λέγεται ἀποδοθῆ, ἀλλὰ διαμάρτη ὁ ἀποδιδούς.

Τὰ πρὸς τι ἰσότητα τηρεῖν ὀφείλει πρὸς ἄλληλα, ἵνα καὶ ἀντιστρέφῃ, ὥσπερ ἀντιστρέφει ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἄνθρωπινον. ἐὰν δὲ ὦσιν ἄνισα, τῷ μὲν ἐλάσσονι τὸ πλεῖον ἀκολουθεῖ ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ζῶον, τῷ δὲ πλείονι τὸ ἔλασσον οὐκέτι· οὐ γὰρ τῷ ζῷῳ ὁ ἄνθρωπος ἀκολουθεῖ. οὗτος οὖν ὁ κανὼν ἐστὶ τῶν πρὸς τι, ἢ ἰσότης, ὡς πατὴρ υἱοῦ καὶ διπλάσιον [112.10] ἡμίσεος, ἄπερ καὶ ἀντιστρέφει. ἐὰν δὲ ἄνισα ὦσιν, οὐκέτι ἀντιστρέφει, ὃ καὶ αὐτὸς φησὶ· τὸ πτερόν ἐὰν ἀποδοθῆ ὄρνιθος, οὐκ ἀντιστρέφει ὄρνις πτεροῦ· οὐ γὰρ πᾶν πτερόν ὄρνιθος ἐστὶ πτερόν· εἰσὶ γὰρ τινὰ πτηνὰ ἃ οὐκ εἰσὶν ὄρνιθες· τῶν γὰρ πτηνῶν τὰ μὲν εἰσὶ σχιζόπτερα ὡς τὰ παρ' ἡμῖν<sup>367</sup> ἃ καὶ μόνον ὄρνιθες καλοῦνται, ὡς καὶ αὐτὸς ἔφησεν ἐν τῇ Περὶ ζῶων ἱστορίᾳ τὰ σχιζόπτερα ὄρνις καλεῖσθαι, τὰ δὲ ἐστὶν ὑμενόπτερα, ὡς αἱ νυκτερίδες, τὰ δὲ κολεόπτερα ὡς οἱ κύνταροι, ἄπερ οὐκ εἰσὶν ὄρνιθες. ἐπεὶ οὖν τὸ πτερόν καὶ ἡ ὄρνις οὐκ ἐξισάζει, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ πτερόν τῆς ὄρνιθος, δεῖ ταῦτα ἐξισῶσαι, ἵνα καὶ ἀντιστρέφῃ. ἐξισοῦται δὲ τὰ ἄνισα ἢ τοῦ ἐλάττονος ἀυξηθέντος ἢ τοῦ μείζονος [112.20] μειωθέντος. ἐὰν οὖν ἐπὶ τούτων ἀυξήσωμεν τὸ ἐλάττον, τοῦτ' ἐστὶ τὴν ὄρνιν, καὶ ποιήσωμεν οὕτως τὸ πτερόν πτερωτοῦ πτερόν, πτερωτὸν τὴν ὄρνιν προσαγορεύοντες, οὕτως ἀντιστρέφει· τὸ γὰρ πτερωτὸν πτεροῦ πτερωτόν. πάλιν ἐὰν ἀποδοθῆ τὸ πηδάλιον πλοίου πηδάλιον, ἐνταῦθα οὐκ ἀντιστρέφει· οὐ γὰρ δυνατόν λέγειν τὸ πλοῖον πηδάλιον πλοῖον· πολλὰ γὰρ πλοῖα πηδάλια οὐκ ἔχει ὡς τὰ ἀκάτια. ἐπειδὴ οὖν ἄνισα ἐστὶ καὶ ταῦτα (ἐπὶ πλεῖον γὰρ τὸ πλοῖον ἢ τὸ πηδάλιον), ἐὰν τὸ μείζον ἐλαττώσωμεν, λέγω δὴ τὸ πλοῖον, λέγοντες ἀντὶ πλοίου πηδάλιον, τότε ἐξ ἴσης γενόμενα ἀντιστρέφει· [113.1] τό τε γὰρ πηδάλιον πηδάλιον πηδάλιον καὶ τὸ πηδάλιον πηδάλιον πηδάλιον ἐστὶν. ἔτι δὲ καὶ ἡ κεφαλὴ τινὸς λέγεται κεφαλὴ (ζῶου γάρ)· ἐὰν δὲ ἀποδοθῆ πρὸς τὸ ζῶον, οὐκ ἀντιστρέφει, ἐπειδὴ μὴ οἰκεία πάλιν γίνεται ἢ ἀπόδοσις· ἢ μὲν γὰρ κεφαλὴ ζῶου λέγεται κεφαλὴ, οὐκέτι δὲ τὸ ζῶον τῇ κεφαλῇ ζῶον· ἐστὶ γὰρ τινὰ τῶν ζῶων ἃ κεφαλὴν οὐκ ἔχει, οἷον καρκίνοσ, σκώληκες, γῆς ἔντερα. δεῖ οὖν πάλιν μειῶσαι τὸ μείζον, λέγω δὴ τὸ ζῶον, καὶ ποιῆσαι κεφαλωτόν, καὶ οὕτως σωθήσεται ἢ ἀντιστροφῇ· ἢ γὰρ κεφαλὴ κεφαλωτοῦ κεφαλὴ, καὶ τὸ κεφαλωτόν τῇ κεφαλῇ κεφαλωτόν. ἐπὶ μὲν οὖν τῆς ὄρνιθος τὸ ἐλάττον ἠύξησαμεν, λέγω δὴ [113.10] τὴν ὄρνιν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ μείζον ἐμειώσαμεν, τὸ πλοῖον λέγω καὶ τὸ ζῶον.

p. 7a5 Ἐνίστε δὲ καὶ ὀνοματοποιεῖν ἴσως ἀναγκαῖον, ἐὰν μὴ κείμενον ἢ ὄνομα, πρὸς ὃ οἰκείως ἂν ἀποδοθῆ.

Ἴνα γὰρ μή τις εἴπῃ 'τί οὖν; εἰ καινοτομεῖ τὰ ὀνόματα καὶ ἕκαστον ὡς βούλεται τις μετασκευάζει, οὐκ οὐκ οὕτως συμβήσεται πᾶσαν τὴν συνήθειαν τῶν ὀνομάτων ἀφανισθῆναι, ἐκάστου καινοτομοῦντος ὡς βούλεται τὰ ὀνόματα, καὶ λοιπὸν δόξει ἕκαστος ἄσημα φθέγγεσθαι, ἀντὶ μὲν ἀνθρώπου, εἰ τύχοι, κεφαλωτόν λέγων ἀντὶ δὲ πλοίου πηδάλιον, ἢ ὀπωσοῦν ἄλλως τις καινοτομήσει;' λέγει οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι οὐδὲν χαλεπὸν οἷς μὴ [113.20] ἐφρόντισε θεῖναι ὀνόματα ἢ συνήθεια, ἐκείνοις ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπινοεῖν· ἢ γὰρ συνήθεια ἐκείνοις τίθησιν ὀνόματα οἷς γινώσκει, αἱ δὲ τέχναι ἄτε δὴ καινότερων πραγμάτων οὔσαι εὐρέτιδες ὀφείλουσι τοῖς πράγμασι τοῖς ὑπ' αὐτῶν εὐρισκομένοις τιθέναι ὀνόματα πρὸς τὴν τούτων σημασίαν· οἷον ὁ γεωμέτρης εὐρὼν ὅτι τῶν τριγώνων τὸ μὲν ἐστὶν ἔχον τὰς δύο πλευρὰς ἴσας τὸ δὲ τὰς τρεῖς ἴσας τὸ δὲ τὰς τρεῖς ἀνίσους, ἐκάλεσε τὸ μὲν ἰσόπλευρον τὸ δὲ ἰσοσκελὲς τὸ δὲ σκαληνόν, καὶ ὁ μουσικὸς ὁμοίως τοῖς διαφόροις κρούμασιν ἐπέθηκε ὀνόματα καὶ τὸ μὲν

<sup>367</sup> παρ' ἡμῖν] παρ' ἡμῖν, Busse.

ἐκάλεσε χρωματικὸν τὸ δὲ διατονικὸν ἢ ὀπωσοῦν ἑτέρως. κἀνταῦθα τοίνυν ἐπειδὴ ἡμέλησεν ἢ συνήθεια τοῖς τοιούτοις θεῖναι ὀνόματα, ἡμᾶς ἀνάγκη τιθέναι· πλοῖον μὲν [113.30] γὰρ ἐκάλεσεν, οὐκέτι δὲ διέστειλε τὰ πηδαλιωτὰ ἀπὸ τῶν μὴ πηδαλιωτῶν, καὶ ζῶον μὲν ὠνόμασεν, οὐκέτι δὲ διεχώρισε τῇ προσηγορίᾳ τὰ ἔχοντα [114.1] κεφαλὴν ἀπὸ τῶν μὴ ἐχόντων. διὰ τοῦτο, ὡς εἴρηται, ἡμᾶς ὀνοματοποιεῖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐδὲν ἄτοπον. ὅπως δὲ δεῖ τίθεσθαι τὰ ὀνόματα καὶ πόθεν, αὐτὸς ἐφεξῆς ἐδήλωσεν εἰπών·

p. 7a18 Οὕτως δὲ ῥᾶστα ἂν ἴσως τις λαμβάνοι<sup>368</sup> οἷς μὴ κεῖται ὀνόματα, εἰ ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τοῖς πρὸς ἃ<sup>369</sup> ἀντιστρέφουσι τιθεῖται τὰ ὀνόματα.

Κανὸνα ἡμῖν νῦν παραδίδωσι, δι' οὗ δύνησόμεθα ὀνοματοποιεῖν οἰκειῶς, ἐὰν ἐν τῇ κοινῇ συνηθείᾳ ὄνομα μὴ εὐρίσκηται· δεῖ γὰρ, φησὶν, ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ οἰκειῶς κατηγορουμένων παρώνυμον τιθέναι ὄνομα [114.10] ἐκείνοις ὧν κατηγοροῦνται, καὶ οὕτως εὐρήσομεν αὐτὰ ἀντιστρέφοντα, οἷον ἀπὸ τοῦ πηδαλίου καλεῖν τὸ πλοῖον οὗ τὸ πηδάλιον κατηγορεῖται πηδαλιωτῶν, καὶ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς καλεῖν τὸ ζῶον τὸ κεφαλὴν ἔχον κεφαλωτόν. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. καὶ ταῦτα δὲ ἄλιν φησὶ λεληθότως βουλόμενος τὸν ὀρισμὸν κακίσαι εἰ γὰρ πρὸς τι ταῦτά ἐστιν ἄπερ ἑτέρων εἶναι λέγεται, καὶ ἡ κεφαλὴ καὶ τὸ πτερόν ἐσται τῶν πρὸς τι, ὅπερ ἄτοπον· ταῦτα γὰρ ὡς μὲν μέρος οὐσιῶν λέγεται εἶναι πρὸς τι (τὸ γὰρ μέρος ὅλου ἐστὶ μέρος καὶ τὸ ὅλον τοῖς μέρεσιν ὅλον), ὡς μέντοι γε πτερόν ἢ πηδάλιον ἢ κεφαλὴ οὐκ εἰσι πρὸς τι, ἀλλ' οὐσίαι· ἕκαστον γὰρ τούτων αὐτὸ καθ' αὐτὸ θεωρεῖται· ἀμέλει ἐὰν ἀποτιμηθῇ ἢ [114.20] κεφαλὴ ἢ ἡ χεὶρ τοῦ παντός, οὐδὲν ἦττον λέγεται κεφαλὴ καὶ χεὶρ, μέρη μέντοι οὐκέτι λέγεται· τὸ γὰρ μέρος ἐν τῷ ὅλῳ θεωρεῖται. τὰ δὲ πρὸς τι ἐὰν ἀφαιρεθῇ ἐκείνων πρὸς ἃ λέγεται, καὶ τὴν οἰκειᾶν ὀνομασίαν εὐθὺς συναφηρέθη· οἷον ὁ πατήρ λέγεται υἱοῦ πατῆρ, ἀλλ' ἐὰν ἀφαιρεθῇ ὁ υἱός, καὶ τὸ πατήρ εἶναι ὁ πατήρ συναφηρέθη. τὰ δὲ ἑτέρων λεγόμενα κἀν ἀφαιρεθῇ ἐκείνων ὧν λέγεται εἶναι, φυλάττει οὐδὲν ἦττον τὴν ὀνομασίαν· οἷον ἡ κεφαλὴ ζῶου λέγεται κεφαλὴ, καὶ ἐὰν ἀφαιρεθῇ τοῦ ζῶου, οὐδὲν ἦττον λέγεται κεφαλὴ, καὶ τὸ πηδάλιον πλοίου καὶ τὸ πτερόν ὄρνιθος καὶ ἀφαιρεθέντα τούτων ὧν εἶναι λέγεται οὐδὲν ἦττον ἄλιν τῆς οἰκειᾶς ὀνομασίας τετύχηκε.

[115.1] p. 7a25 Λέγω δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν ὁμολογουμένως πρὸς ἀντιστρέφοντα λεγομένων, καὶ ὀνομάτων αὐτοῖς κειμένων, οὐδὲν ἀντιστρέφει, ἐὰν πρὸς τι τῶν συμβεβηκότων ἀποδιδῶται, καὶ μὴ πρὸς αὐτὰ ἃ<sup>370</sup> λέγεται.

Ἐντεῦθεν ἐκ τοῦ μᾶλλον ἢ ἐπιχείρησις· τί γὰρ θαυμαστόν, φησὶν, εἰ ἐπὶ τῶν εἰρημένων οὐ σώζεται ἢ ἀντιστροφή διὰ τὸ μὴ κυρίως ἀποδεδόσθαι, ὅποτε οὐδὲ τὰ ὁμολογουμένως ὄντα πρὸς τι καὶ πρὸς ἀντιστρέφοντα λεγόμενα, οἷς καὶ ὀνόματα κεῖται, οὐκ ἀντιστρέφει, ἐὰν μὴ κυρίως ἢ ἀπόδοσις γένηται; οἷον τὸν δεσπότην ἐὰν μὴ πρὸς δοῦλον ἀλλὰ πρὸς [115.10] ἄνθρωπον τις ἀποδῶ λέγων 'ὁ δεσπότης ἀνθρώπου δεσπότης', οὐ δύνησεται ἀντιστρέφας εἰπεῖν 'ὁ ἄνθρωπος δεσπότης ἀνθρώπος'· τοῦτο γὰρ καταγέλαστον· τὸν μὲν γὰρ δεσπότην ἀνθρώπου εἰπεῖν δεσπότην οὐ χαλεπόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον δεσπότην ἀνθρώπου ἀποπτάτατον. ὥστε καὶ ἐπὶ τούτων ἐπειδὴ μὴ οἰκεία γέγονεν ἢ ἀπόδοσις, οὐδὲ ἢ ἀντιστροφή σώζεται· οὐ γὰρ πρὸς ἴσον ἐποησάμεθα τὴν ἀπόδοσιν· ἐπὶ πλέον γὰρ ὁ ἄνθρωπος. δεῖ οὖν τὰ ἀντιστρέφοντα ἐξισάζειν ἀλλήλοις, ὡσπερ εἴρηται, ἵνα καὶ ἀντιστρέφη· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὰ ἴδια ἀντιστρέφει πρὸς ἐκεῖνα ὧν ἐστὶν ἴδια, ἐπειδὴ καὶ ἐξισάζει ἀλλήλοις. ταῦτα δὲ πάντα φησὶ συναγωνιζόμενος τῷ ὀρισμῷ τῷ λέγοντι τὰ πρὸς τι εἶναι τῷ ἑτέρων λέγεσθαι [115.20] καὶ δεικνύειν πειρᾶται κατὰ τὸν ὀρισμὸν τοῦτον τὰ πρὸς τι ἀντιστρέφοντα, κρατῦναι βουλόμενος αὐτὸν ὡς οἷόν τε, ἵνα μὴ δόξη ἐρήμην αὐτοῦ καταψηφίζεσθαι, εἴθ' ὕστερον εὐλόγως αὐτὸν διελέγξαι δεικνὺς ὅτι καὶ μετὰ τοσαύτην συνηγορίαν ὅμως πολλὰ ἄτοπα αὐτῷ παρακολουθεῖ.

p. 7a31 Ἔτι ἐὰν μὲν οἰκειῶς ἀποδεδομένον ἢ πρὸς ὃ λέγεται, πάντων περιαιρουμένων τῶν ἄλλων ὅσα συμβεβηκότα ἐστί, καταλειπομένου δὲ μόνου τούτου<sup>371</sup> πρὸς ὃ ἀπεδόθη οἰκειῶς, πρὸς αὐτὸ<sup>372</sup> ῥηθήσεται.

<sup>368</sup> λάβοι Busse : λαμβάνοι F Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>369</sup> πρὸς αὐτὰ Minio Paluello et Bodéüs.

<sup>370</sup> πρὸς αὐτὸ ὃ Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>371</sup> τούτου μόνου Ca. Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>372</sup> ante πρὸς αὐτὸ add. ἀεί Minio-Paluello et Bodéüs.

Κανόνα ἡμῖν παραδίδωσι τῶν οικείως κατά τινος ἀποδομένων· λέγει γὰρ ὅτι ἐάν τι ἦ πλείοσιν ὀνόμασι λεγόμενον, εἶτα ὑπάρχει ἄλλο τι [116.1] καθ' ἑνὸς τούτων τῶν ὀνομάτων κατηγορούμενον, καὶ βούλη γνῶναι εἰ οικείως τὸ κατηγορούμενον ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι κατηγορήθη, περιελὼν πάντα τὰ ἄλλα ὀνόματα τὰ συμβεβηκότα τῷ ὑποκειμένῳ, καταλιπὼν δὲ μόνον ἐκεῖνο πρὸς ὃ ἀπεδόθη τὸ κατηγορούμενον, ἐάν εὗρης αὐτὸ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο ὅπερ αὐτοῦ κατηγορεῖται, ἴσθι ὅτι οικείως ἀπεδόθη τὸ πρότερον· οὐ γὰρ ἂν ἀντέστρεφεν, εἰ μὴ οικείως ἀπεδόθη· οἷον ὁ δοῦλος ἐάν ἀποδοθῆ δεσπότης δοῦλος, ἐπειδὴ τῷ δεσπότη συμβέβηκε τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ δίποδι καὶ ἐπιστήμης δεκτικῷ, ἐάν ταῦτα πάντα ἀφέλης αὐτοῦ καὶ ὑποθῆ ὡς μηδὲ ὅλως ὑπάρχοντα, καταλείψης δὲ μόνον τὸ [116.10] δεσπότην εἶναι, οὐδὲν ἦττον εὐρήσεις κυρίως γινομένην τὴν ἀντιστροφὴν· ὁ γὰρ δεσπότης δούλου λέγεται δεσπότης, ἐάν δὲ μὴ πρὸς δεσπότην ἀποδοθῆ ὁ δοῦλος ἀλλὰ πρὸς ἄνθρωπον, περιαιρουμένων τοῦ ἀνθρώπου τῶν λοιπῶν πάντων, λέγω δὴ τοῦ δεσπότη τοῦ δίποδος καὶ τῶν λοιπῶν, οὐ σωθήσεται ἡ ἀντιστροφή· οὐ γὰρ δυνατόν ἀντιστρέψαντα εἰπεῖν 'ὁ ἄνθρωπος δούλου ἄνθρωπος'. ὥστε οὐκ οικείως ὁ δοῦλος πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἀπεδόθη. περιαιρουμένων φησὶν τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα συμβεβηκότα ἐστὶ τῷ δεσπότη, οἷον τὸ δίποδι εἶναι <καὶ> τὸ ἐπιστήμης δεκτικῷ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ, καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν ὅτι ταῦτα συμβεβηκότα εἶπεν· οὐχ ἁπλῶς γὰρ συμβεβηκότα εἶπεν, ἀλλ' ἂ συμβεβηκότα πρὸς τὴν τοῦ [116.20] δούλου σχέσιν εἶεν ἂν καὶ δευτέρως αὐτοῦ κατηγορούμενα, πρῶτως δὲ καὶ καθ' αὐτὸ ὁ δεσπότης· τῇ γὰρ σχέσει τῶν πρὸς τι, ὡς ἔφθην εἰπὼν, αὐτῇ καθ' αὐτὴν οὐχ ὑφεστηκυῖα ποτὲ μὲν συμβαίνει ἐν οὐσίᾳ εἶναι ποτὲ δὲ ἐν ποσῷ ἢ ἐν ποιῷ ἢ ἐν ἄλλῃ τινὶ τῶν κατηγοριῶν. ὥστε οὐκ ἀτόπως τις τῷ διπλασίῳ πρὸς τι ὄντι, ὅταν μὲν ἦ, εἰ τύχοι, ἐν ζύλῳ, λέγει αὐτῷ συμβεβηκέναι τὸ ζύλον, ὅταν δὲ ἐν λίθῳ, τὸν λίθον, καὶ ὅταν ἐν ἐπιφανείᾳ ἢ ἐν χρόνῳ, τὸν χρόνον ἢ τὴν ἐπιφάνειαν, τῆς σχέσεως καθ' αὐτὴν τῇ ἐπινοίᾳ θεωρουμένης.

[117.1] p. 7b15 Δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι. καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων ἀληθές ἐστιν, ἐπ' ἐνίων δὲ οὐκ ἀληθές<sup>373</sup> ἅμα γὰρ διπλάσιόν τέ ἐστι καὶ ἡμισυ, καὶ ἡμίσεος ὄντος διπλάσιόν ἐστι.

Ἔτερον τῶν πρὸς τι παρακολούθημα ἴδιον ἀποδέδωκε μετὰ τὸ πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεσθαι, τὸ ἅμα τῇ φύσει εἶναι. ἅμα δὲ τῇ φύσει ταῦτά ἐστιν ὧν τοῦ ἐνὸς τεθέντος ἀνάγκη συνεισάγεσθαι καὶ τὸ ἕτερον καὶ ἀναιρεθέντος συναναιρεῖσθαι, καὶ μηδέποτε τοῦ ἑτέρου ὄντος τὸ ἕτερον μὴ εἶναι· ἅμα γὰρ τῷ εἰπεῖν δοῦλον ἀνάγκη τὸν δεσπότην συνεπινοεῖν, καὶ διπλασίου ὄντος ἀνάγκη καὶ ἡμισυ εἶναι. καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων [117.10] φησὶν ἀληθές ἐστιν. ἐπὶ τῶν πλείστων εἶπεν, ἐπειδὴ ἐπὶ τινῶν ἄλλων μέλλει ἀπορεῖν δοκούντων μὴ ἅμα τῇ φύσει ὑπάρχειν.

p. 7b22 Οὐκ ἐπὶ πάντων δὲ τῶν πρὸς τι ἀληθές δοκεῖ τὸ ἅμα τῇ φύσει εἶναι· τὸ γὰρ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης πρότερον ἂν δόξειεν εἶναι.

Ἐνστασιν πρὸς τὸ εἰρημένον κομίζει ὅτι οὐ πᾶσι τοῖς πρὸς τι δοκεῖ [117.16] ὑπάρχειν τὸ ἅμα τῇ φύσει εἶναι· ἢ γὰρ ἐπιστήμη καὶ τὸ ἐπιστητὸν τῶν πρὸς τι ὄντα οὐχ ἅμα ὑπάρχει· τῶν μὲν γὰρ ἐπιστητῶν ἀναιρεθέντων ἀναιρεῖται καὶ ἡ ἐπιστήμη· ἐπιστητοῦ γὰρ μὴ ὄντος τίνος ἂν εἴη ἐπιστήμη; ἐπιστήμης δὲ μὴ οὐσίας οὐδὲν κωλύει εἶναι ἐπιστητά· ὥστε οὐχ [117.20] ἅμα τῇ φύσει ταῦτα ὑπάρχουσι τῶν πρὸς τι ὄντα. τὸ δὲ πρότερον διττόν, τὸ μὲν χρόνῳ τὸ δὲ φύσει. καὶ πρότερον μὲν χρόνῳ ἐστὶν οὐ πρὸς τὸ νῦν πλείων ἢ ἀπόστασις, ὡς ἐπὶ τοῦ παρεληλυθότος· διὰ τοῦτο γὰρ λέγομεν τὰ Μηδικὰ πρότερα τῶν Πελοποννησιακῶν, ὅτι αὐτῶν πλείων ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἀπόστασις. ἐπὶ δὲ τοῦ μέλλοντος ἀνάπαλιν οὐ ἐλάττων ἀπὸ [118.1] τοῦ νῦν ἢ ἀπόστασις, τοῦτο πρότερον· πρότερον γὰρ τὸ αὔριον τοῦ μεταύριον. τοιοῦτον μὲν οὖν τὸ τῷ χρόνῳ πρότερον. τῇ δὲ φύσει πρότερον τὸ συναναιροῦν μὲν μὴ συναναιρούμενον δὲ καὶ τὸ συνεισφερόμενον μὲν μὴ συνεισφέρον δέ, ὡς ἐπὶ ζῳοῦ καὶ ἀνθρώπου ἔχει. τὸ οὖν ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης πρότερον ἂν δόξειεν εἶναι φύσει· ἐπιστητοῦ γὰρ μὴ ὄντος ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν, ἐπιστήμης δὲ μὴ οὐσίας τὸ ἐπιστητὸν δύναται εἶναι. ἀμέλει φασὶ Θαλῆν τὸν Μιλήσιον πρῶτον ἐπιστήσαι τῇ αἰτία τῆς σεληνιακῆς ἐκλείψεως κατανοήσαντα ὅτι ἐκ τοῦ ἡλίου ἢ σελήνη δέχεται τὸ φῶς, διότι αἰεὶ τὸ πεφωτισμένον αὐτῆς μέρος πρὸς τὸν ἥλιον [118.10] νεύει, ὅθεν αὐξομένη μὲν τῇ ἀποστάσει τοῦ ἡλίου τὸ μὲν πεφωτισμένον μέρος ἔχει πρὸς δυσμάς,

<sup>373</sup> ἐπ' ἐνίων δὲ οὐκ ἀληθές om. Minio-Paluello et Bodéüs.

δυτικωτέρου ὄντος τότε τοῦ ἡλίου, τὸ δὲ κερατοειδὲς αὐτῆς καὶ ἀφώτιστον νεύει πρὸς ἀνατολάς. ἐπὰν δὲ γένηται ἀντιπρόσωπος ὅλη τῷ ἡλίῳ, κατὰ διάμετρον αὐτοῦ ἀποστᾶσα, τότε πᾶσα φωτίζεται ὅλη ὅλη τῷ ἡλίῳ προσβάλλουσα (ὅλην δὲ λέγω κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς αὐτῆς νενευκὸς μέρος), ἠνίκα δὲ ἄρξῃται μειοῦσθαι τῇ συνόδῳ τῇ πρὸς τὸν ἥλιον, τότε πάλιν τὸ μὲν πεφωτισμένον αὐτῆς μέρος νεύει πρὸς ἀνατολάς, τοῦ ἡλίου τότε ἀνατολικωτέρου ὄντος, τὸ δὲ ἀφώτιστον καὶ κερατοειδὲς πρὸς δυσμάς. ἐντεῦθεν τοίνυν ἐπέστησε τῇ σεληνιακῇ ἐκλείψει, ὅτι ἐπειδὴν ἐμπέση εἰς τὸ καλούμενον σκίασμα τῆς γῆς, τοῦ ἡλίου κατὰ [118.20] κάθετον αὐτῆ ὄντος ἐν τῷ ὑπὸ γῆν ἡμισφαιρίῳ, πάσχειν συμβαίνει αὐτῇ παντελῆ ἐκλείψιν, τῶν ἀκτίνων τῶν ἡλιακῶν μηδαμῶς αὐτῇ προσβαλλουσῶν. ἀμέλει εἰ μὴ ἐν πανσελήνῳ μόνῃ τοῦτο οὐ συμβαίνει. εἰ τοίνυν πρῶτος ὁ Θαλῆς ἐπέστησε τῇ σεληνιακῇ ἐκλείψει, δῆλον ὅτι πρὸ αὐτοῦ τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἦν, λέγω δὴ ἡ σεληνιακῇ ἐκλείψει, ἐπιστήμη δὲ ταύτης οὐκ ἦν. δῆλον οὖν ὅτι προϋπάρχει καὶ χρόνῳ καὶ φύσει τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης καὶ οὐχ ἅμα εἰς ταῦτα τῶν πρὸς τι ὄντα. ὡσαύτως αἰσθητοῦ μὲν μὴ ὄντος οὐδὲ αἰσθησίς ἐστι (τίνος γὰρ ἔσται αἰσθησίς;), αἰσθήσεως μέντοι μὴ οὔσης οὐδὲν κωλύει τὰ αἰσθητὰ εἶναι, οἷον πῦρ γῆν καὶ τὰ τοιαῦτα.

[118.30] p. 7b24 Ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων τὰς ἐπιστήμας λαμβάνομεν.

Τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ αὐτὸς ἐξηγήσατο εἰπὼν ἐπ' ὀλίγων γὰρ ἢ ἐπ' [119.1] οὐδενὸς ἴδιοι τις ἂν ἅμα τῷ ἐπιστητῷ τὴν ἐπιστήμην γινομένην. ταῦτα δὲ εἶπε διὰ τὰ ἀπὸ τινος τέχνης προαγόμενα· ταῦτα γὰρ οὐ προϋπάρχει, ἀλλ' ἅμα τῷ ἐκ τῆς τέχνης προαχθῆναι τὸ εἶναι ἔχει· τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ προϋπάρχει τῆς ἐπιστήμης, τὰ δὲ τεχνητὰ ἅμα τῇ αὐτῶν ἐπιστήμῃ τὸ εἶναι ἔχει· οἷον ἐπενόησέ τις στιβάδα πρὸς τὸ καθεύδειν· ἐνταῦθα ἅμα τῷ ἐπιστητῷ καὶ ἡ ἐπιστήμη τὸ εἶναι ἔχει. ἴδιοις δ' ἂν τοῦτο μάλιστα ἐπὶ τῶν κατὰ μηχανικὴν εὐρημάτων, οἷον πῶς ἂν τις βάρη κινήσειεν ἢ μετεωρίσειεν ὕδωρ ἢ τι τοιοῦτον· δῆλον γὰρ ὅτι ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἅμα τῇ περὶ αὐτῶν ἐπιστήμῃ εὐρηται οὐκ ὄντα πρὸ τῆς περὶ [119.10] αὐτῶν ἐπιστήμης. τάχα δὲ καὶ ἀντιπεπονθότως τοῖς φυσικοῖς ἔχουσι τὰ τεχνητά· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν φυσικῶν, ὡς εἴρηται, αὐτὰ τὰ ἐπιστητὰ προϋπάρχει τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης, ἐπὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς τέχνης συνεστώτων δεῖ πρότερον τὴν περὶ αὐτῶν ὑπάρξει ἐπιστήμην, εἴτα τὸ ἐπιστητὸν γενέσθαι· πρῶτον γὰρ δηλονότι ἡ περὶ τῆς θύρας ἐπίνοια γέγονε καὶ ὅπως ἂν αὐτῇ συσταίη, εἴτα λοιπὸν γέγονε τῆς ἐπινοίας τὸ ἀποτελέσμα· εἰ μὴ τις ἐκεῖνο εἶποι ὅτι ἡ ἐπιστήμη ἢ περὶ τοῦ πλοίου πρὶν τὸ πλοῖον γενέσθαι εἰ καὶ προϋπήρξεν ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ πρῶτον ἐπινενοηκότος, ἀλλ' οὖν οὐπω τὸ εἶναι κυρίως ἐπιστήμη εἶχεν, ἀδήλου τέως ὄντος εἰ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τὸ πρᾶγμα συνακολουθήσει ἢ μὴ· τότε γὰρ μέχρι μόνον φαντασίας προῆλθε [119.20] τὸ τοιοῦτον, εἰς ἔργον δὲ ἐκβῆναι οὐ δύναται, ὡσπερ ὁ μῦθος ὁ περὶ Δαιδάλου ἔχει, ὅτι πτερωσάιν ἐπινενόηκεν ἑαυτὸν καὶ τὸν υἱὸν Ἴκαρον· ὥστε ὅταν ἅμα τῇ περὶ τινος ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ καὶ αὐτὸ εἰς ἔργον ἐκβῆ τὸ ἐπιστητὸν, τότε τῷ ὄντι καὶ ἡ ἐπιστήμη κυρίως ἐστὶν ἐπιστήμη τὸ ἀμφίβολον οὐκ ἔχουσα. ὥστε ἐπὶ τῶν τεχνητῶν ἅμα συνυφίστασθαι ἀλλήλοις τὸ ἐπιστητὸν τε καὶ τὴν ἐπιστήμην συμβαίνει.

[120.1] p. 7b27 Ἔτι τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν ἐπιστήμην.

Ἐκθέμενος τὸ τῷ χρόνῳ πρότερον ἐπὶ τοῦ ἐπιστητοῦ (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ, φησί, προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων τὰς ἐπιστήμας λαμβάνομεν) νῦν πάλιν ἐπὶ τοῦ ἐπιστητοῦ τὸ τῇ φύσει ἐκτίθεται πρότερον διὰ τοῦ συναναιρεῖν μὲν τὴν ἐπιστήμην μὴ συναναιρεῖσθαι δὲ ὑπ' αὐτῆς.

p. 7b31 Οἷον καὶ ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμὸς εἴ γε ἔστιν ἐπιστητὸν, ἐπιστήμη μὲν αὐτοῦ οὐκ ἔστι πω,<sup>374</sup> τὸ<sup>375</sup> δὲ ἐπιστητὸν ἔστιν.

Οἱ γεωμέτραι τετράγωνον εἶναι χωρίον λέγουσιν οὐ τὸ ἀπλῶς τέσσαρας [120.10] πλευρὰς καὶ τέσσαρας γωνίας ἔχον, ἀλλὰ τὸ ἴσας ἔχον τὰς τέσσαρας πλευρὰς καὶ ὀρθὰς τὰς γωνίας. οὕτω δὲ καὶ τὴν ὀρθὴν γωνίαν γίνεσθαι φασιν· ὅταν εὐθεῖα ἐπ' εὐθείαν σταθεῖσα τὰς ἐντὸς καὶ ἐπὶ τὰ αὐτὰ μέρη γωνίας ἴσας ἀλλήλαις ποιῇ, ὀρθὴ ἑκατέρω τῶν γωνιῶν ἐστὶ, καὶ ἡ ἐφεστηκυῖα εὐθεῖα κάθετος λέγεται ἐφ' ἣν ἐφέστηκεν. ὀρθὴ μὲν οὖν γωνία αὕτη. ὀξεῖα δὲ

<sup>374</sup> οὐδέπω Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>375</sup> αὐτὸ δὲ τὸ Minio-Paluello et Bodéüs.

γωνία ἐστὶν ἡ ἐλάττων τῆς ὀρθῆς, ἀμβλεῖα δὲ ἡ μείζων τῆς ὀρθῆς· τῆς γὰρ ἐφεστηκυίας εὐθείας ἐγκεκλιμένης ἢ μὲν τῶν γωνιῶν μείζων γίνεται ἢ δὲ ἐλάττων· τὴν μὲν οὖν ἐλάττονα, ὡς εἴρηται, ὀξεῖαν καλοῦσιν, ἐπειδὴ κατὰ ταύτην γίνονται καὶ οἱ ὀξεῖς τῶν ὄγκων πρὸς τὸ κόπτειν ὄντες ἐπιτήδειοι, οἷον τὸ μαχαίριον, τὴν δὲ μείζονα ἀμβλεῖαν· [120.20] κατὰ γὰρ ταύτην οἱ ἀμβλεῖς τῶν ὄγκων γίνονται, οἷον τὸ ὑπερον πρὸς τὸ ὄθειν ἐπιτήδειον. τῶν δὲ σχημάτων τὰ μὲν φασιν εἶναι εὐθύγραμμα τὰ δὲ περιφερύγραμμα, καὶ τῶν εὐθυγράμμων τὰ μὲν τρίγωνα ἢ τετράγωνα ἢ ἐξάγωνα ἢ ὅσας ἂν ἄλλας ἐπινοεῖν δυνατόν γωνίας, περιφερύγραμμα δὲ φασὶ τοὺς κύκλους, οἱ γεωμέτραι οὖν ζητοῦσι τῷ δοθέντι εὐθυγράμμῳ, πενταγώνῳ εἰ τύχοι ὄντι, πῶς δυνατόν ἴσον τετράγωνον συστήσασθαι· καὶ γοῦν μεθόδῳ τοῦτο ἐδίδαξαν. ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν εὐθυγράμμων ἐζήτησαν, ζητοῦσι καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου πῶς δυνατόν τῷ δοθέντι κύκλῳ [121.1] ἴσον τετράγωνον εὐρεῖν. τοῦτο δὲ πολλοὶ καὶ θεῖοι ἄνδρες ζητήσαντες οὐχ εὔρον. μόνος δὲ Ἀρχιμήδης τὸ σύνεγγυς παντὶ εὔρε, τὸ μέντοι ἀκριβὲς οὐχ εὔρε. φησὶ τοίνυν ὁ Ἀριστοτέλης εἶπερ ἔστιν ἐπιστητὸν ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμός, τῆς ἐπιστήμης αὐτοῦ μήπω μέχρι τοῦ νῦν οὔσης, δῆλον ὅτι πρότερον τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης ἐστὶ· τοῦτο δὲ τὸ ὑπόδειγμα οὐ μᾶλλον τοῦ φύσει πρότερον εἶναι τὰ ἐπιστητὰ τῆς ἐπιστήμης κατασκευαστικόν ἐστιν, ἀλλ' ἢ τοῦ χρόνῳ· ἐπιστητοῦ γὰρ ὄντος τοῦ τετραγωνισμοῦ τοῦ κύκλου οὐπω ἢ περὶ αὐτοῦ ἐπιστήμη εὔρηται. τὸ δὲ ἐπιφερόμενον τοῦ ὅτι καὶ φύσει πρότερον τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης [121.10] δεικτικόν ἐστιν·

p. 7b33 Ἔτι ζῶου μὲν ἀναιρεθέντος οὐκ ἔσται<sup>376</sup> ἐπιστήμη, τῶν δὲ ἐπιστητῶν πολλὰ ἐνδέχεται εἶναι.

Πρότερον ἐπὶ ἐνὸς ὑποδείγματος τῶν πρὸς τι, λέγω δὴ τοῦ ἐπιστητοῦ, σκάζον δείξας τὸ παρακολούθημα, νῦν καθολικῶς ἐπὶ πάντων δείκνυσι· ζῶου γὰρ ἀναιρεθέντος, φησὶν, ἀναιροῦνται καὶ αἱ ἐπιστήμαι (ἐν ψυχῇ γὰρ εἰσιν αἱ ἐπιστήμαι), τὰ μέντοι ἐπιστητὰ οὐδὲν ἥττον ἐστὶ καθ' αὐτά. ὥστε πρῶτον τῇ φύσει τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης.

p. 7b35 Ὅμοίως δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἔχει· τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι.

[121.20] Γυμνάσας τὸν λόγον ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ ἐπιστητοῦ, νῦν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ γυμνάζει καὶ δείκνυσι τοῖς αὐτοῖς λόγοις ὅτι πρότερον τὸ αἰσθητὸν τῆς αἰσθήσεως· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν, ἢ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ· εἰ γὰρ ἢ αἴσθησις ἐν ζῶῳ, τὸ δὲ ζῶον ἔμψυχον σῶμα, πᾶν δὲ σῶμα αἰσθητόν, ἀνάγκη αἰσθητοῦ ἀναιρουμένου συναναιρεῖσθαι καὶ τὸ σῶμα, σώματος δὲ ἀναιρεθέντος μηδὲ ἔμψυχον εἶναι, ἔμψυχου δὲ μὴ ὄντος μηδὲ ζῶον εἶναι, ζῶου δὲ ἀναιρεθέντος μηδὲ αἴσθησιν εἶναι· ἐν γὰρ τοῖς ζῴοις ἢ αἴσθησις τὸ εἶναι ἔχει. αἰσθητοῦ μὲν οὖν ἀναιρεθέντος οὐδὲ αἴσθησις ἔσται, ὡς ἐδείξαμεν, διότι πᾶσα αἴσθησις ἐν σώματι ἔχει τὸ εἶναι καὶ περὶ μόνον αὐτὸ [121.30] θεωρεῖται· τὰ γὰρ ἀσώματα ἐκπέφευγε πᾶσαν αἴσθησιν μήτε αὐτὰ αἰσθήσει [122.1] ὑποπίπτοντα μήτε δεκτικὰ ὄντα αἰσθήσεως. οὐ μὴν γε καὶ ἀντιστρέφει· οὐ γὰρ ἀναιρεθείσης αἰσθήσεως ἀνήρηται καὶ τὸ αἰσθητόν· τί δὴ ποτε; ἐπειδὴ πᾶν ζῶον ἔμψυχον, πᾶν δὲ ἔμψυχον σῶμα, οὐ πᾶν δὲ σῶμα ἤδη καὶ ἔμψυχον ζῶον, πᾶν δὲ σῶμα αἰσθητόν, ὥστε καὶ ζῶου ἀναιρεθέντος οὐδὲν κωλύει πλείονα ἄλλα εἶναι, οἷον πῦρ γῆν ὕδωρ ἀέρα γλυκὺ πικρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα. ἐκ τούτων ἄρα κατασκευάζεται ὅτι φύσει πρότερον τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθήσεων, ὅτι συναναιροῦσι μὲν ἑαυτοῖς τὰς αἰσθήσεις οὐ συναναιροῦνται δὲ ἐκεῖνα, καὶ συνεισάγονται μὲν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ συνεισάγουσι δὲ αὐτάς.

[122.10] p. 8a6 Ἔτι ἢ μὲν αἴσθησις ἅμα τῷ αἰσθητικῷ γίνεται· ἅμα γὰρ ζῶον γίνεται καὶ αἴσθησις. τὸ δὲ γε αἰσθητόν ἐστὶ καὶ πρὸ τοῦ αἴσθησιν εἶναι· πῦρ γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐξ ὧν τὸ ζῶον συνίσταται, ἔστι καὶ πρὸ τοῦ ζῶον ὅλως εἶναι ἢ αἴσθησιν.

Ἐντεῦθεν πάλιν ἐκ τοῦ μᾶλλον ἢ ἐπιχείρησις καὶ ἐκ τοῦ προσεχέστερον πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἀποδιδόμενον, λέγω δὴ τοῦ αἰσθητικοῦ· τὸ γὰρ αἰσθητικὸν αἰσθητοῦ αἰσθητικόν, αἰσθητικὸν δὲ ἐστὶ τὸ μετέχον αἰσθήσεως. τί οὖν λέγω, φησὶν, ὅτι τῆς αἰσθήσεως προϋπάρχει τὰ αἰσθητὰ, ὅποτε τὸ αἰσθητικόν, λέγω δὴ τὸ ζῶον, ᾧ συγγίνεσθαι πέφυκεν ἢ αἴσθησις, ἐκ τῶν [122.20] αἰσθητῶν ἔχει τὸ εἶναι, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων; τὸ δὲ ἔκ

<sup>376</sup> ἔστιν Minio-Paluello et Bodéüs.

τινος γινόμενον, καὶ μάλιστα ὡς ἐξ ὕλης, ὕστερόν ἐστιν ἐκείνου ἐξ οὗ γέγονε καὶ τῆ φύσει καὶ τῷ χρόνῳ· ὥστε πρότερον τὸ αἰσθητὸν τῆς αἰσθήσεως, φησὶν, εἶναι δόξειε. καὶ μέχρι μὲν τοσούτου προέρχεται αὐτῷ ἡ ἀπορία. οὐκ ἐπήγαγε δὲ τῶν εἰρημένων ἐνστάσεων τὴν λύσιν. λεκτέον οὖν πρὸς ταῦτα ὅτι τὸ πρὸς τι διχῶς νοεῖται, ἢ ὡς πράγματα αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀπολελυμένα ἢ ὡς σχέσει τινὶ συνδεδεμένα πρὸς ἄλληλα, οἷον ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός· ἐν τούτοις γὰρ ἐὰν μὲν νοήσωμεν τὸν πατέρα ὡς Σωφρονίσκον τὸν δὲ υἱὸν ὡς Σωκράτην, πρότερος ἐστὶ ὁ Σωφρονίσκος τοῦ Σωκράτους (πρότερος γὰρ Σωφρονίσκος ὡς πράγματα νοούντων ἡμῶν [122.30] τούτους), ἐὰν δὲ ὡς πατέρα καὶ υἱόν, ἅμα ἐστὶ τῆ σχέσει δεσμούμενα. οὕτως οὖν καὶ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὸ ἐπιστητὸν ἐὰν μὲν ὡς πράγματα [123.1] νοήσης, προϋπάρχει τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης, ἐὰν δὲ ὡς σχέσιν, ἅμα ταῦτα ὑφέστηκεν· οὐδὲ γὰρ ἂν εἶη ἐπιστητὸν τι ἐπιστήμης περὶ αὐτὸ μὴ οὔσης· οἷον τὰ ἄστρα ἐπιστητὰ ὄντα ὡς μὲν πράγματα νοούμενα πρότερα ἐστὶ τῆς περὶ αὐτὰ ἐπιστήμης, ἐὰν δὲ ὡς πρὸς τι αὐτὰ νοήσωμεν, φημί δὴ ὡς ἐπιστητὰ, ἅμα ἐστὶ ταῦτα τῆ περὶ αὐτῶν ἐπιστήμῃ· οὐδὲ γὰρ ἂν εἶεν ἐπιστητὰ ἐπιστήμης αὐτῶν μὴ οὔσης, ἐξ ἧς καὶ παρωνύμως λέγονται· τίνι γὰρ ἂν εἶεν ἐπιστητὰ; τὸ γὰρ ἐπιστητὸν ἐπιστήμη ἐστὶν ἐπιστητὸν· τῆς οὖν ἐπιστήμης μὴ οὔσης, πῶς ἐκεῖνα ἐκ τῆς μὴ οὔσης τὴν παρωνυμίαν ἔξουσιν; ἀλλ' ὡς μὲν πράγματα εἰσίν, ὡς δὲ ἐπιστητὰ οὐκέτι. τὰ [123.10] αὐτὰ καὶ περὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἐροῦμεν.

Καὶ ἄλλως δὲ τῶν πραγμάτων τῶν μὲν ὄντων δυνάμει τῶν δὲ ἐνεργείᾳ (δυνάμει μὲν τῶν πεφυκότων τι εἶναι μήπω δὲ ὄντων, ἐνεργείᾳ δὲ τῶν τὴν φυσικὴν δυνάμιν ἐνεργῆ δειξάντων, οἷον ἐνεργείᾳ μὲν ὡς ὁ γραμματικὸς ὁ τέλειος, ᾧ μηδὲν εἰς τέχνην τὴν γραμματικὴν ἐπιλείπει, δυνάμει δὲ ὡς τὸ παιδίον, ὅπερ ἔχει δυνάμιν τοῦ γενέσθαι γραμματικόν), ἐπὶ τῶν πρὸς τι πάντων ὡς ἂν ἔχη τὸ ἕτερον, οὕτως ἔξει καὶ τὸ λοιπόν· ἐὰν μὲν γὰρ τὸ ἕτερον ἐνεργείᾳ ἦ, καὶ τὸ λοιπὸν ἐνεργείᾳ ἐστὶ, ἐὰν δὲ δυνάμει, καὶ τὸ λοιπὸν δυνάμει. ὅταν οὖν τὸ ἐπιστητὸν ἢ τὸ αἰσθητὸν ἐνεργείᾳ ἦ, καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις ἐνεργείᾳ ἐστὶ, ἐὰν δὲ τὰ [123.20] πρότερα δυνάμει, δυνάμει καὶ τὰ δεύτερα. εἰ οὖν τις τὴν ἔκλειψιν τὴν σεληνιακὴν πρὸ τοῦ Θαλοῦ ὡς ἐπιστητὸν προεπινοήσῃ, δυνάμει ἐστὶ ἐπιστητὸν καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ, καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ ταύτης πάντως καὶ αὐτὴ δυνάμει προεπινοηθήσεται· εἰ γὰρ μὴ ἦν πρὸ τοῦ Θαλοῦ ἡ ἐπιστήμη τῆς σεληνιακῆς ἐκλείψεως δυνάμει, οὐδ' ἂν ἐκβεβήκει εἰς ἐνέργειαν ἐπὶ αὐτοῦ· ὁ γὰρ πρότερον οὐκ εἶχε δυνάμιν τοῦ γενέσθαι, τοῦτο ἀδύνατον εἰς ὕστερον γενέσθαι· ὥσπερ γὰρ ὁ ἵππος οὐκ ἔχων δυνάμιν τοῦ γενέσθαι γραμματικὸς οὐδέποτε ἐνεργείᾳ γενήσεται γραμματικὸς, οὕτως εἰ μὴ πρὸ τοῦ Θαλοῦ δυνάμει ὑπῆρχεν ἡ ἐπιστήμη τῆς σεληνιακῆς ἐκλείψεως, οὐδ' ἂν ὑπ' αὐτοῦ εἰς ἐνέργειαν προήχθη. ἐνεργείᾳ δὲ ἐπ' αὐτοῦ γενομένης τῆς ἐπιστήμης [123.30] καὶ τὸ ἐπιστητὸν, ἡ σεληνιακὴ ἔκλειψις, ἐνεργείᾳ γεγένηται. τὰ αὐτὰ πάλιν καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἐροῦμεν. καὶ νῦν δὲ τὸν τοῦ κύκλου τετραγωνισμόν εἰ μὲν οἷον τέ ἐστιν εὐρεθῆναι, νῦν δὴλον ὅτι δυνάμει ἐπιστητός ἐστι καὶ ἡ ἐπιστήμη αὐτοῦ δυνάμει ἐστὶ. εἰ δὲ μὴ [124.1] ἐνδέχεται αὐτὸν εὐρεθῆναι πάποτε ὑπὸ ἀνθρώπων, οὐδὲ δυνάμει ἐστὶ ἐπιστητὸν, ἀλλ' ὡς πρᾶγμα μὲν ἐστὶν, ἐπιστητὸν δὲ οὐδὲ δυνάμει ἐστίν, ὥσπερ οὐδὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστητός ἀνθρώποις ὁ τῆς ψάμμου ἀριθμός. διὰ τούτου δὲ τοῦ λόγου κάκεινο τὸ ἀπορον ἐπιλυόμεθα τὸ ἐπιφερόμενον ἡμῖν παρὰ τῶν νομικῶν· φασὶ γὰρ ἐκεῖνοι εἶναι δοῦλον ἀδέσποτον· οἷον ἀποθνήσκων τις, φασὶν, εἶπε κατὰ διαθήκας ὅτι ὁ δεῖνα ἐὰν τότε ποιήσῃ, λαμβανέτω τόνδε τὸν ἐμὸν δοῦλον οἰκέτην· ἰδοὺ οὖν, φασὶν, ἐνταῦθα ἐν ὅσῳ οὐκ ἐξανύει τὸ προσταχθὲν ὁ κληρονομήσας, ἐστὶν ὁ δοῦλος ἀδέσποτος. φασὶν οὖν ὅτι κἀνταῦθα τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἐπιλύεται [124.10] τὴν ἀπορίαν· οὔτε γὰρ ἐκεῖνος δεσπότης ἐστὶν ἐνεργείᾳ οὔτε οὔτος δοῦλος, ἀλλ' ἐκάτερος δυνάμει. ἐπειδὴν δὲ τὸ προσταχθὲν ὁ κληρονόμος ποιήσῃ καὶ γένηται ἐνεργείᾳ δεσπότης, τότε καὶ ὁ καταλειφθεὶς οἰκέτης ἐνεργείᾳ δοῦλος γενήσεται. ὥστε ὕγιης ὁ λόγος ἐπὶ πάντων ὁ λέγων τὰ πρὸς τι ἅμα τῆ φύσει εἶναι.

p. 8a13 Ἐχει δὲ ἀπορίαν πρότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς τι λέγεται.

Πληρώσας τὸν τῶν παλαιῶν περὶ τῶν πρὸς τι ὄρισμόν καὶ συναγωνισάμενος αὐτῷ ὡς ἐνῆν μάλιστα, εἶτα καὶ τὰ παρακολουθήματα τῶν πρὸς τι εἰρηκῶς καὶ μέλλων τὸν ἴδιον ὄρισμόν ἀποδοῦναι, πρότερον τὸ [124.20] παρακολουθοῦν ἄτοπον τῷ ἀποδομένῳ ὀρισμῷ ἐντεῦθεν ἄρχεται διελέγχειν. ἐστὶ δὲ τὸ ἄτοπον τὸ τὰ μέρη τῶν δευτέρων οὐσιῶν κατὰ τὸν ἀποδοθέντα ὄρισμόν πρὸς τι εὐρίσκεισθαι, τοῦτ' ἐστὶ τὴν οὐσίαν συμβεβηκός· τῶν γὰρ δέκα κατηγοριῶν, ὡς πολλάκις εἴρηται, μία μὲν ἐστὶν οὐσία, αἱ δὲ ἑννέα τοῦ συμβεβηκός, ὧν μία ἢ τῶν πρὸς τι. εἰ οὖν τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν πρὸς τι, δῆλον ὅτι καὶ συμβεβηκὸτα ἂν εἶη εἰ δὲ τὰ μέρη συμβεβηκὸτα, καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἀνάγκης (ἐκ γὰρ τῶν μερῶν τὸ ὅλον συνέστηκεν)· οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία συμβεβηκός ἐστὶ, οὐ τί ἄτοπώτερον; διαίρεσις δὲ τῆς οὐσίας ἡμῖν ἐνταῦθα παραδίδοται

τοιαύτη· ἡ οὐσία ἢ καθόλου ἐστὶν ἢ μερικὴ ἢ ὅλον ἢ μέρος. τεσσάρων οὖν ὄντων τμημάτων ἐξ ἄλλων [124.30] γίνονται συζυγίαι, καὶ αἱ μὲν δύο, ὡς πολλάκις εἴρηται, ἀσύστατοι αἱ τὰ ἐναντία συνάγουσαι (οὐ γὰρ δύναται τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ καθόλου [125.1] εἶναι καὶ μερικόν, καὶ ὅλον καὶ μέρος), συνίστανται δὲ αἱ λοιπαὶ τέσσαρες, αἵ τε ὑπάλληλοι φημι καὶ αἱ διαγώνιοι· ἡ γὰρ τὸ καθόλου τῷ ὅλῳ συμπλεκόμενον ποιεῖ τὸν ἀπλῶς ἄνθρωπον, ὃς καὶ καθόλου ἐστὶ (κατηγορεῖται γὰρ κατὰ τῶν ἀτόμων καὶ περιέχει αὐτά) καὶ ὅλον τί ἐστὶ· τῶν οικείων γὰρ μερῶν ὁλότης τίς ἐστίν, οἷον ζῶου καὶ λογικοῦ. ἄλλιν τὸ καθόλου συμπλεκόμενον τῷ μέρει ποιεῖ τὸ καθόλου μέρος, οἷον ἀπλῶς κεφαλὴν καὶ ἀπλῶς χεῖρα· καθόλου μὲν, ὅτι κατὰ πάσης μερικῆς κεφαλῆς ἢ χειρὸς κατηγορεῖται, μέρος δέ, διότι ἐν τῷ τῶν τοῦ ζῶου μερῶν ἐστὶ. τὸ δε μερικόν συμπλεκόμενον τῷ ὅλῳ ποιεῖ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, οἷον Σωκράτην, [125.10] ὅστις μερικόν ἐστὶ, διότι κατ' οὐδενὸς κατηγορεῖται, ὅλον δὲ ὡς τῶν οικείων μερῶν περιεκτικόν. ἄλλιν τὸ μερικόν συμπλεκόμενον τῷ μέρει ποιεῖ τὴν τινὰ κεφαλὴν ἢ τὴν τινὰ χεῖρα, οἷον Σωκράτους· αὕτη γὰρ μερικὴ μὲν, ὅτι Σωκράτους μόνου, μέρος δέ, ὅτι ἐν τῇ ὁλότῃ αὐτοῦ θεωρεῖται· ἐν τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ μέρος τοῦ μερικοῦ, ὅτι τὸ μὲν μέρος πλείοσιν ὑπάρχει, τὸ δὲ μερικόν ἐνὶ μόνῳ.<sup>377</sup>

Τούτων αἱ μὲν τρεῖς, φησὶν, οὐκ ἂν ὑπονοηθεῖεν τῶν πρὸς τι, ἡ δὲ μία ἢ τοῦ καθόλου μέρους, ὃ ἐστὶ κεφαλὴ χεῖρ, ὅσον ἐπὶ τῷ ἀποδοδομένῳ τῶν πρὸς τι ὀρισμῷ δόξειεν εἶναι τῶν πρὸς τι. καὶ ὅτι μὲν, φησὶν, ἡ πρώτη συζυγία οὐκ ἐστὶ τῶν πρὸς τι, πρόδηλον· ὁ γὰρ Σωκράτης οὐ [125.20] λέγεται ἄλλου τινὸς εἶναι Σωκράτης. ἀλλ' οὐδὲ τὸ τούτου μέρος, λέγω δὴ τὸ μερικόν μέρος, οἷον ἡ τις χεῖρ, οὐδὲ αὕτη δόξειεν εἶναι τῶν πρὸς τι· οὐδεὶς γὰρ ἐρεῖ ὅτι ἡ τις χεῖρ τινὸς ἐστὶ τις χεῖρ· καταγέλαστον γὰρ. ἀλλ' οὐδὲ ἡ δευτέρα ἢ τὸ καθόλου καὶ ὅλον συμπλέκουσα, λέγω δὴ ὁ ἀπλῶς ἄνθρωπος· οὐδεὶς γὰρ ἐρεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος τινὸς ἐστὶν ἄνθρωπος οὐδὲ ὁ βοῦς τινὸς βοῦς, ἀλλὰ κτῆμα μὲν εἶναι λέγεται τινος ὁ βοῦς καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος δὲ τινὸς εἶναι ἄνθρωπος ἢ ὁ βοῦς τινὸς εἶναι βοῦς οὐκέτι. μόνως οὖν, φησὶν, ἡ τὸ καθόλου καὶ μέρος συμπλέκουσα αὕτη δόξει κατὰ τὸν ἀποδοδομένον ὀρισμὸν τῶν πρὸς τι εἶναι, ἢ ἀπλῶς λέγω κεφαλὴ καὶ ἢ ἀπλῶς χεῖρ· ἢ γὰρ κεφαλὴ τινὸς λέγεται κεφαλὴ καὶ ἢ [125.30] χεῖρ τινὸς χεῖρ. ἐμοὶ δὲ καὶ τὸ μερικόν καὶ μέρος δοκεῖ τῶν πρὸς τι εἶναι ὅσον ἐκ τοῦ προαποδοθέντος ὀρισμοῦ· εἰ γὰρ τῶν πρὸς τι ἐκεῖνα εἶναι ἐλέγετο ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται, οὐ μόνον δὲ τὸ καθόλου μέρος οἷον ἢ ἀπλῶς χεῖρ τοῦ ἀπλῶς ἀνθρώπου λέγεται εἶναι, ἀλλὰ καὶ [126.1] ἢ τις χεῖρ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται εἶναι (λέγομεν γὰρ ὅτι ἢδε ἢ χεῖρ Σωκράτους ἐστὶ), καὶ τούτου μεστὴ καὶ ἢ κοινὴ συνήθεια καὶ ἢ τῶν ἀρχαίων χρήσις (φαμέν γὰρ 'τῇ χειρὶ μου ἔγραψα', 'τὴν χεῖρα τοῦδ' ἔπληξα ἢ τὴν κεφαλὴν', 'κείνου γὰρ τοιοῖδε πόδες τοιαῖδε τε χεῖρες', 'πάντες δ' ἐσσίοντο πόδες πολυπιδάκου Ἰδης', 'κεφαλὴ Διὸς οὐκ ἐπινεύει')· ὥστε εἰ καὶ τὸ μερικόν μέρος τινὸς ἐστὶ μέρος, καὶ τοῦτο ἄρα τῶν πρὸς τι ἔσται. τὸ δὲ κατὰ τὴν λέξιν δόξαν ἄτοπον ἐπεσθαι εὐχερὲς λῦσαι· [126.10] οὐδὲ γὰρ ἀνάγκη λέγειν ὅτι ἢ τις χεῖρ τινὸς τίς ἐστὶ χεῖρ, ἐπειδὴ μὴδὲ τὴν καθόλου χεῖρα τινὸς καθόλου χεῖρα λέγομεν, ἀλλὰ ἀνθρώπου χεῖρα. οὕτω δὲ οὖν καὶ τὴν τινὰ χεῖρα τινὸς χεῖρα λέγομεν, οἷον Σωκράτους, ἄνευ τοῦ προσδιορισμοῦ. τὰ οὖν δύο μόρια τοῦ προεκκειμένου διαγράμματος, τό τε καθόλου μέρος καὶ τὸ μερικόν μέρος, τῶν πρὸς τι ἔσται καὶ συμβήσεται, ὡς εἶπον, τὴν οὐσίαν συμβεβηκὸς εἶναι. τοῦτο οὖν, φησὶ, τὸ ἄτοπον, λέγω δὴ τὸ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν εἶναι τῶν πρὸς τι, ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς λῦσαι κατὰ τὸν προαποδοδομένον τῶν πρὸς τι ὀρισμὸν.

Οὕτω μὲν οὖν διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς διαβάλλει τὸν ἀποδοδομένον ὀρισμὸν. ἡ δὲ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή ἐστίν, ὡς ὅταν ἀποδείξαι τι [126.20] βουλόμενοι λάβωμεν τὸ ἀντικείμενον τούτῳ καὶ τούτῳ ἄτοπόν τι ἀκολουθοῦν δείξωμεν, εἶτα ἐκ τούτου συνάγωμεν ὅτι διὰ τοῦτο ἠκολούθησε τὸ ἄτοπον ἡμῖν, ὅτι ψευδῆς ἢ δεδομένη πρότασις· οὐδεμιᾶ γὰρ ἀληθεῖ προτάσει ἄτοπόν τι ἀκολουθεῖ· εἰ δὲ ψευδῆς αὕτη ἢ πρότασις, ἢ ἀντικειμένη ἄρα ταύτη ἀληθῆς, οἷόν τι λέγω, βουλόμενοι δείξαι ὡς ἐστὶν ἢ ψυχὴ ἀθάνατος, λαμβάνομεν τὴν ἐναντίαν ταύτη πρότασιν τὴν λέγουσαν ὅτι θνητὴ, εἶτα δείκνυμεν ἄτοπόν τι ταύτη ἀκολουθοῦν, ἵν' οὕτως τὸ ἐναντίον κρατύνωμεν· εἰ γὰρ θνητὴ ἢ ψυχὴ, οὐκ ἐστὶ τὰ ὑπὸ γῆν δικαιοσύνη, ἀλλὰ μέχρι τοῦ φαινομένου ἡμῖν ὁ βίος καὶ τῷ σώματι ἢ ψυχῇ συναπόλλυται. οὐκ ἐστὶ οὖν οὐδὲ ἀγαθῶν ἔργων ἀμοιβὴ οὐδὲ πονηρῶν ἐκτίσις· εἰ γὰρ ὁρώμεν ὅτι [126.30] πολλοὶ τῶν δικαίων ἐν θλίψεσι τὸν πάντα βίον διέζησαν, ἀμαρτωλοὶ δὲ πλείστοι ἐν εὐδοξίᾳ πολλῇ καὶ εὐπορίᾳ τὸν βίον κατέλυσαν, οὐκ ἐστὶ δὲ [127.1] τις μετὰ τὸν βίον τοῦτον ἐξέτασις τῶν βεβιωμένων, μέχρι τούτου μόνου τῆς τῶν ἀνθρώπων ζωῆς περικλειομένης, οὐδεὶς ἄρα τὸ κατ' ἀξίαν ἀπολήφεται, καὶ εἰ οὐδεὶς τὸ κατ' ἀξίαν ἀπολήφεται, οὐκ ἐστὶ πρόνοια· εἰ γὰρ ἀγαθοῦ ἀρχοντος πόλιν διοικοῦντος ἐστὶν ἰδεῖν πάντα τεταγμένως τὰ ἐν τῇ πόλει γινόμενα καὶ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς

<sup>377</sup> τὸ μὲν μερικόν πλείοσιν ὑπάρχει, τὸ δὲ μέρος Busse.

δωρεαῖς καὶ ἀξιόμασι τιμωμένους, τοὺς δὲ πονηροὺς στηλιτευομένους καὶ ἐν τιμωρίαις διάγοντας, πόσω μᾶλλον τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ οὐσίαν θεοῦ καὶ μιᾷ ἐπιβολῇ τὰ πάντα γινώσκοντός τε καὶ προνοουμένου τῶν ὅλων οὐδὲν ἄτακτον ἐν τῷ βίῳ γενήσεται; τοιγαροῦν οὐκ ἔσται πρόνοια, εἰ μὴ ἔσται τῶν βεβιωμένων [127.10] ἐξέτασις· ταύτης δὲ τῆς ἀτοπίας τί ἀσεβέστερον; εἰ γὰρ οὐκ ἔσται πρόνοια, οὐδὲν ἔσται τῶν ὄντων τεταγμένον· τὸ γὰρ ἀπρονόητον ἄτακτον, ἅτε δὴ ἐκ ταυτομάτου καὶ ὡς ἔτυχε φερόμενον. ὅτι δὲ οὐκ ἐκ ταυτομάτου ὁ βίος οὐδὲ τυχαῖος, δῆλον ἐντεῦθεν· τὰ γὰρ ἐκ ταυτομάτου καὶ τύχης [127.14] σπανιώτατά ἐστι καὶ ἄλλων παρακολουθήματα, τὸ μὲν αὐτόματον τῶν φυσικῶν ὁρμῶν τὸ δὲ τυχαῖον τῶν προαιρετικῶν· οἷον κατηνέχθη τις λίθος ἄνωθεν φυσικῇ ὁρμῇ ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενος καὶ προσραγεῖς τῇ γῆ καὶ τῶν ἐξοχῶν αὐτοῦ περιθραυσθεισῶν γέγονεν εἰς καθέδραν ἐπιτήδειος· τὸ οὖν ἐπιτήδειον αὐτὸν γενέσθαι πρὸς καθέδραν ἐκ ταυτομάτου λέγεται γεγενῆσθαι, διότι τῇ ἐπὶ τὸ κάτω φυσικῇ ὁρμῇ τοῦ λίθου ἐπηκολούθησε. [172.20] σπανίως δὲ καταφερόμενος λίθος ἄνωθεν ἐπιτήδειος γίνεται πρὸς καθέδραν. πάλιν ἵππος διψήσας ἐν πολέμῳ τοῦ δεσπότη ἀποσκιρτήσας ἔδραμε πιεῖν καὶ συμβολῆς γενομένης καὶ τοῦ δεσπότη τετελευτηκότος μετὰ πάντων σώζεται ὁ ἵππος. ἐκ ταυτομάτου οὖν σεσῶσθαι λέγεται ὁ ἵππος. σπανίως δὲ ἵππος ἀποσείεται τὸν δεσπότην ἐν πολέμῳ καὶ σώζεται διὰ τοῦτο. τὸ δὲ τυχαῖον καὶ αὐτὸ σπάνιον καὶ ταῖς προαιρετικαῖς ὁρμαῖς παρακολουθοῦν· οἷον κατῆλθέ τις «ἐπὶ τὸ» λούσασθαι ἢ εὐξασθαι καὶ περιέτυχε βιβλίῳ παλουμένῳ, ὃ πάλα ἐζήτει, καὶ ἠγόρασε. τοῦτο τυχαῖον· οὐ γὰρ ἐκ τίνος προνοίας, οὐδὲ φοιτήσας ἔνθα πιπράσκεσθαι βιβλία εἶωθεν, ἠγόρασε τὸ βιβλίον. καὶ τοῦτο δὲ τῶν σπανιωτάτων. τὰ μὲν οὖν ἐκ ταυτομάτου καὶ [127.30] τυχαῖα σπανιώτατα, τὰ δὲ τεχνητὰ καὶ φυσικὰ καὶ ὅλως τὰ ἐκ προνοίας γινόμενα τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινομένων ἐστὶν ἢ καὶ ὡς ἐπὶ πᾶν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ὁ τέκτων τυγχάνει τοῦ οἰκείου τέλους καὶ ὁ οἰκοδόμος ἢ ἀποτυγχάνει. καὶ ὁ ἰατρὸς μᾶλλον ὑγιάζει ἢ οὐκ ὑγιάζει· εἰ γὰρ ἐξ ἴσης [128.1] ὑγιάζε τε καὶ οὐκ ὑγιάζεν, οὐδ' ἂν τις αὐτὸν μετεκαλεῖτο, καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ ἐπ' ἔλαττον ὑγιάζε. καὶ ἡ φύσις δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πενταδάκτυλον ποιεῖ σπανιώτατα δὲ ἑξαδάκτυλον (καὶ τοῦτο διὰ τὴν πλεονεξίαν τῆς ὕλης), ἀεὶ ἢ σελήνη μειοῦται μὲν τῇ συνόδῳ τῇ πρὸς τὸν ἥλιον αὐξεται δὲ τῇ ἀποστάσει, ἀεὶ ὁ ἥλιος ἐν αἰγοκέρῳ γινόμενος ποιεῖ χειμερινὰς τροπὰς, ἀεὶ ἐν καρκίνῳ τροπὰς θερινὰς, καὶ οὐκ ἄλλοτε ἄλλως, καὶ τὸ πῦρ ἀεὶ ἀνωφερὲς τὸ δὲ ὕδωρ ἐπὶ τὸ κάτω ῥεῖ, καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοίως τῶν τεχνητῶν καὶ φυσικῶν, καὶ ὅλως τῶν ἐκ προνοίας τὸ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐστὶν ἰδεῖν καὶ οὐδέποτε τὸ ἐναντίον. δῆλον οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν [128.10] ἐκ ταυτομάτου ὁ κόσμος, οὐδὲ τὰ τούτου μέρη, εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἐκ ταυτομάτου, ἔχει δηλονότι τινὰ αἰτίαν ἑαυτοῦ προκαθεζομένην καὶ εὐρύθμως τὰ κατ' αὐτὸν τάττουσαν, ἣν περ πρόνοιαν λέγομεν. προνοίας οὖν οὐσης ἕκαστος ἐξ ἀνάγκης τὸ κατ' ἀξίαν ἀπολήφεται. εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὁρῶμεν δέ, ὡς ἔφθην εἰπών, πολλοὺς τὰ ἐναντία τῶν οἰκείων πράξεων ὑπομένοντας ἐν τῷ τῆδε βίῳ ὅσον ἐκ τῶν φαινομένων, οὐκ ἄρα μέχρι τούτου τοῦ βίου ἢ τῶν ἀνθρώπων ζωὴ περιώριστα. ἔσται οὖν τις πάντως μετὰ τὸν τῆδε βίον τῶν βεβιωμένων ἐξέτασις, ἐν ἣ ἢ πρόνοια ἀποκληρώσει ἕκαστῳ τὸ κατ' ἀξίαν. εἰ δὲ τοῦτο, ἀθάνατος ἄρα ἢ ψυχὴ ἐστὶ καὶ οὐ συμφείρεται τῷ σώματι· δεῖ γὰρ αὐτὴν ὑπομεῖναι [128.20] λυομένου τοῦ σώματος καὶ μὴ φθειρεσθαι, ἵνα ἀπολάβῃ μετὰ τὸν τῆδε βίον τὸ κατ' ἀξίαν. σκόπει οὖν ἐνταῦθα πῶς βουλόμενοι δεῖξαι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ὑπεθέμεθα τὴν ἐναντίαν ταύτη πρότασιν τὴν λέγουσαν ὅτι θνητὴ, καὶ ἐδείξαμεν ταύτη ἀτοπὸν τι παρακολουθοῦν τὸ εἰσάγεσθαι ἐκ τούτου μὴ εἶναι πρόνοιαν, καὶ οὕτως ὅτι ἀθάνατος κατεσκευάσαμεν· εἰ γὰρ ἄτοπον ἀκολουθεῖ τῷ λέγειν θνητὴν τὴν ψυχὴν, τῇ δ' ἀληθεῖ προτάσει οὐδὲν ἄτοπον οἷόν τε ἀκολουθεῖν, ψευδὴς ἄρα αὕτη. ἀληθὴς οὖν ἢ ταύτη ἐναντία ἢ λέγουσα ὅτι ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀντικείμενον τῷ ψεύδει ἀληθές ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης.

Αὕτη μὲν οὖν ἐστὶν ἢ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγὴ, ἢ καὶ ἐνταῦθα [128.30] κέχρηται ὁ φιλόσοφος· αὐτὸς μὲν γὰρ βούλεται τὰ πρὸς τι τῷ εἶναι [129.1] ἐτέρων χαρακτηρίζεσθαι, ὑποτίθεται δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ καὶ ἄλλοις δοκοῦν, λέγω δὴ τὸ τῷ λέγεσθαι αὐτὰ ἐτέρων χαρακτηρίζεσθαι, καὶ δείκνυσι τὸ παρακολουθοῦν ἄτοπον· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ καὶ τὰ μέρη τῶν δευτέρων οὐσιῶν πρὸς τι εἶναι· ἐτέρων γὰρ καὶ αὐτὰ λέγεται. καὶ οὕτως ὡς ψευδῆ τὴν δόξαν ταύτην ἀθετήσας τὴν ἰδίαν κρατύνει. συμπεραίνων δὲ ᾧδε πως τὰ εἰρημένα φησίν·

p. 8a28 Εἰ μὲν οὖν ἱκανῶς ὁ τῶν πρὸς τι ὀρισμὸς ἀποδέδοται, ἢ τῶν πάνυ χαλεπῶν ἢ τῶν ἀδυνάτων ἐστὶ τὸ δεῖξαι<sup>378</sup> ὡς οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς τι λέγεται.

[129.10] Τοῦτο δὲ εἶπε, λέγω δὴ τὸ τῶν πάνυ χαλεπῶν, διὰ τὸ δοκεῖν πῶς τινα ἀπολογία ἔχειν· ἔφη γὰρ ὁ ὀρισμὸς 'αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται' ἢ οὖν κεφαλῇ τῶν πρὸς τι

<sup>378</sup> λῦσαι Minio-Paluello et Bodéüs.

ἐστὶν οὐχ ὡς κεφαλὴ ἢ σῶμα, ἀλλὰ καθὸ μέρος· τὸ γὰρ μέρος τοῦ ὅλου μέρος, ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἀληθές· ἢ γὰρ κεφαλὴ οὐ καθὸ μέρος ἑτέρου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ αὐτὸ τοῦτο τὸ εἶναι κεφαλὴ, ὥστε καὶ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν τῶν πρὸς τι εὐρεθῆσονται κατὰ τὸν προαποδοθέντα ὀρισμὸν τὸν λέγοντα τὰ πρὸς τι τῷ ἑτέρων λέγεσθαι χαρακτηρίζεσθαι· καὶ γὰρ ἡ κεφαλὴ τινὸς λέγεται κεφαλὴ, ὥστε ἀδύνατον τὸν ἀποδοθέντα τῶν πρὸς τι ὀρισμὸν ἐκφυγεῖν ταύτην τὴν ἀτοπίαν· διὰ τοῦτο γὰρ ἐπειδὴ εἶπε τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἐπήγαγε καὶ τὸ [129.20] ἀδυνάτων, δεικνύς τὸ ἀναπολόγητον τῆς ἀτοπίας.

p. 8a31 Εἰ δὲ μὴ ἱκανῶς, ἀλλ' ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταυτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἴσως ἂν ῥηθείη τι πρὸς ταῦτα.<sup>379</sup>

Νῦν τὸν ἴδιον τῶν πρὸς τι ὀρισμὸν ἐκτίθεται καὶ φησιν εἰ δὲ μὴ ἱκανῶς, τοῦτ' ἔστιν εἰ μὴ αὐτάρκως καὶ ἀνελλιπῶς ὁ τῶν πρὸς τι ὀρισμὸς ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἡμῖν παρεδόθη, ἀλλ' ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταυτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, τοῦτ' ἔστιν οἷς ἢ ὑπαρξίς ἐν τούτῳ ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἀναδέχεσθαι τινα σχέσιν, ἴσως ἂν, φησί, ῥηθείη τι πρὸς ταῦτα. πρὸς ποῖα; πρὸς τὰς ἀπορίας τὰς εἰρημένας [129.30] ὅτι καὶ τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν τῶν πρὸς τι εἶναι δόξουσιν· εἰ γὰρ οὕτω, [130.1] φησίν, ἀποδοθείη ὁ ὀρισμὸς ὥσπερ νῦν ἀποδεδώκαμεν, εὐχερῶς ἀπαντήσαι δυνάμεθα πρὸς τὰς εἰρημένας ἀτοπίας. τίς δὲ ἢ ἀπάντησις, αὐτὸς ἐπήγαγεν· ὁ δὲ πρότερος ὀρισμὸς παρακολουθεῖ μὲν πᾶσι τοῖς πρὸς τι, οὐ μὴν ταυτό γέ ἐστι τῷ πρὸς τι αὐτοῖς εἶναι τὸ αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἑτέρων λέγεσθαι· οὐ γὰρ εἴ τι, φησί, λέγεται ἑτέρου, τούτου καὶ τὸ εἶναι ἐν τούτῳ ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἕτερον λέγεσθαι· εἴ τι μὲν γὰρ ἐστὶν ἑτέρου, τοῦτο καὶ ἑτέρου λέγεται, οὐκ εἴ τι δὲ ἑτέρου λέγεται, ἤδη τοῦτο καὶ ἑτέρου ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ πατήρ υἱοῦ ὢν πατήρ ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι ἐν τῷ πατήρ υἱοῦ εἶναι, καὶ μέντοι καὶ υἱοῦ λέγεται [130.10] πατήρ. ἢ δὲ κεφαλὴ ζῶου λεγομένη κεφαλὴ οὐκέτι καὶ τὸ εἶναι ἐν τούτῳ ἔχει ἐν τῷ λέγεσθαι ζῶου· καὶ ἀποτιμηθεῖσα γὰρ τοῦ ζῶου ἔτι κεφαλὴ λέγεται τε καὶ ἔστιν. ὁ δὲ πατήρ ἀποτιμηθεὶς υἱοῦ οὔτε ἔστι πατήρ οὔτε πρὸς υἱὸν ἔτι λέγεται. ὥστε εἰκότως εἴρηται παρακολουθεῖν τοῖς πρὸς τι τὸν πρότερον ὀρισμὸν, τὸν δὲ δεύτερον τῷ προτέρῳ μηκέτι. τοῦτο καὶ Ὅμηρος διδάσκει

μηκέτ' ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ κάρη ὅμοισιν ἐπέιη, μηδ' ἔτι Τηλεμάχοιο πατὴρ κεκλημένος εἶην·

μηκέτι γὰρ ὢν πατήρ τῷ μηκέτι εἶναι οὐδὲ καλεῖσθαι δύναται· ὥστε τοῦ εἶναι τὸ λέγεσθαι παρακολούθημα, καὶ οὐκ ἔμπαλιν. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως [130.20] ἔχει, οὐκ ἄρα τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ἑτέρων εἶναι λεγόμενα τῶν πρὸς τι κατὰ τοῦτο ἔσται.

[130.22] Ζητητέον δὲ τί δή ποτε ἐν τῷ ὀρισμῷ τῶν πρὸς τι τὰ πρὸς τι παρέλαβε λέγων τῷ πρὸς τί πως ἔχειν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν τῷ ὀρισμῷ τὸ ὀριστὸν παραλαμβάνειν. λέγομεν τοίνυν πρὸς τοῦτο ὅτι τὰ πρὸς τι διττά ἐστὶ· λέγονται γὰρ πρὸς τι καὶ αὐτὰ τὰ πράγματα ἐν οἷς ἢ σχέσις γίνεται καὶ αὐτὴ δὲ ἢ σχέσις, ὥσπερ καὶ ἡ ποῦ κατηγορία καὶ ἡ ποτε σημαίνει μὲν καὶ αὐτὰ τὰ πράγματα, τὴν τε οὐσίαν λέγω καὶ τὸν χρόνον ἢ τὸν τόπον, σημαίνει δὲ καὶ αὐτὴν ψιλὴν τὴν σχέσιν, ἣν ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὸν χρόνον ἢ τὸν τόπον· ἐπειδὴ οὖν σαφέστερά εἰσι τὰ πράγματα τῆς σχέσεως ἅτε [130.30] αἰσθητὰ ὄντα, διὰ τοῦτο ἐν τῷ ὀρισμῷ αὐτὰ παραλαμβάνει, ἵνα ἐκ τῶν σαφεστέρων τὴν διδασκαλίαν ποιήσῃται.

[131.1] p. 8a35 Ἐκ δὲ τούτων δηλόν ἐστιν ὅτι ἐάν τις εἰδῆ τι ὀρισμένως τῶν πρὸς τι, κάκεινο πρὸς ὃ λέγεται ὀρισμένως εἴσεται.

Τὸν ἴδιον τῶν πρὸς τι ὀρισμὸν ἀποδεδωκῶς ἐκ τούτου πόρισμά τι συνάγει κατὰ τοὺς γεωμέτρως. πόρισμα δὲ λέγουσιν ἐκεῖνοι ὃ τῆ ἑτέρου ἀποδείξει συναναφαίνεται, ὥσπερ πρότερον ζητοῦσιν ἡμῖν ἀποδείξει τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν συναναφανῆ ὅτι ἔστι πρόνοια. κἀνταῦθα οὖν ζητοῦσιν ἡμῖν τὸν ἀληθῆ τῶν πρὸς τι ὀρισμὸν συναναφανῆ τούτῳ ὅτι ἐάν τις τῶν πρὸς τι τὸ ἕτερον εἰδῆ ὀρισμένως, καὶ τὸ ἕτερον ὀρισμένως εἴσεται, κἀν τὸ ἕτερον ἀορίστως οἶδε, καὶ τὸ ἕτερον ἀορίστως εἴσεται· εἰ γὰρ τις [131.10] ἐπίσταται τὸν Σωφρονίσκον πατέρα, καὶ τὸν Σωκράτην εἴσεται ὅτι υἱός· εἰ γὰρ μὴ οἶδε Σωκράτην ὅτι υἱός, οὐδὲ εἰ πατήρ ἐστὶ Σωφρονίσκος εἴσεται. φασὶ δὲ πρὸς τοῦτό τινες ὅτι εἴ τις ὅλον τὸ σῶμα περικαλύπτειτο, τὴν δὲ κεφαλὴν ἢ τὴν χεῖρα ἔχει γυμνήν, ἐπὶ τούτου τὸ μὲν μέρος, τὴν χεῖρα εἰ τύχοι ἢ τὴν κεφαλὴν, ἔστιν ὀρισμένως εἰδέναι (ἴσμεν γὰρ ὅτι πάντως ἐστὶ μέρος), τίνος μὲντοι γε μέρος, οὐκ ἴσμεν· οὐκ ἄρα, φασίν, ὁ τὸ ἕτερον τῶν πρὸς τι ὀρισμένως εἰδὼς καὶ τὸ λοιπὸν ὀρισμένως εἴσεται. ἀλλὰ λέγομεν ὅτι ὡς μὲν κεφαλὴν ἢ ὡς χεῖρα ὀρισμένως γινώσκομεν, ὡς δὲ μέρος

<sup>379</sup> αὐτά Minio-Paluello et Bodéüs.

οὐκέτι ὠρισμένως, ἀορίστως δέ· οὐ γὰρ ἴσμεν τίνος μέρος, ὥσπερ δὲ τοῦτο ἴσμεν ἀορίστως, οὕτω δὴ καὶ οὐ ἔστι μέρος, ἀορίστως [131.20] γινώσκωμεν. δύναται δὲ τοῦτο καὶ ὡς ἐπιλυόμενος τὰς ἀνωτέρω εἰρημένας ἀπορίας προσθεῖναι· ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι τινα τῶν πρὸς τι ἂ μὴ ἔστιν ἅμα τῇ φύσει, τὸ γὰρ ἐπιστητὸν προϋπάρχειν τῆς ἐπιστήμης καὶ τὸ αἰσθητὸν δὲ τῆς αἰσθήσεως φύσει εἶναι πρῶτον (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ, ἔφησε, προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων τὰς ἐπιστήμας λαμβάνομεν), τοῦτο οὖν ἐνταῦθα ἐπιλυόμενός φησιν ὅτι εἰ τὰ πρὸς τι ταῦτά ἐστιν οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἀνάγκη ἄρα ὡς ἂν ἔχη τῶν πρὸς τι θάτερον, οὕτω καὶ τὸ λοιπὸν ἔχειν. ὥστε εἰ μὲν δυνάμει εἴη ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἐπιστητὸν δυνάμει ἔσται, καὶ εἰ ἐνεργεῖα θάτερον, καὶ τὸ λοιπὸν. εἶπομεν δὲ ἤδη ἐντελῶς περὶ τούτου.

[132.1] p. 8b7 Ὡσαύτως δὲ καὶ τόδε τι εἰ οἶδεν ὅτι κάλλιον ἔστι.

Ὁ γὰρ εἰδὼς περὶ τίνος ὅτι κάλλιον ἔστιν ὀφείλει ἀφωρισμένως εἰδέναι καὶ ὅτου κάλλιον ἔστιν καὶ κατὰ τί κάλλιον· εἰ γὰρ μὴ οἶδε κατὰ τί κάλλιον, οὐδὲ εἰ κάλλιον ἔστιν οἶδε· πῶς γὰρ τὴν διαφορὰν οὐκ εἰδὼς καθ' ἣν λέγεται ἐκείνου κάλλιον;

p. 8b9 Οὐκ ἀορίστως δὲ εἴσεται ὅτι τοῦτό ἐστι χείρονος κάλλιον· ὑπόληψις γὰρ τὸ τοιοῦτον γίνεται, οὐκ ἐπιστήμη.

Ἐπόληψιν ἐνταῦθα τὴν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον φησι γινῶσιν τὴν οἶον δόκησιν, ἡ δὲ ἐπιστήμη γινῶσις ἔστιν ἄπταιστος. ὥστε ἀορίστως εἰδὼς [132.10] ὅτι τόδε τι χείρονος ἔστι κάλλιον καὶ μὴ ἐπιστημόνως, ἅτε δὴ πεπλανημένην ἔχων τὴν γινῶσιν, ὑποπτεύσειεν ἂν ποτε καὶ περὶ τοῦ χειρίστου πάντων, λέγω δὴ τῆς ὕλης, ὅτι τίνος κάλλιον ἔστι, τὴν διαφορὰν τὴν κατὰ τί κάλλιον καὶ τίνος κάλλιον ἀγνοῶν, ὅπερ ἄτοπον. ἐκ τούτων οὖν ἀποδείκνυσι τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν χεῖρα καὶ πάντα τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν, ἃ καὶ αὐτὰ οὐσίαι εἰσίν, ὅτι οὐκ εἰσι τῶν πρὸς τι, εἴ γε αὐτὰ μὲν ἀφωρισμένως ἔστιν εἰδέναι, ὧν δὲ λέγονται εἶναι οὐκ ἀναγκαῖον ἀφωρισμένως εἰδέναι. τὰ δὲ πρὸς τι ἐλέγετο ὅτι ὡς ἂν τις εἰδῆ τούτων τὸ ἕτερον, οὕτως καὶ τὸ ἕτερον ἀνάγκη εἰδέναι. ὥστε οὐκ εἰσι τῶν πρὸς τι τὰ τῶν οὐσιῶν μέρη.

[132.20] p. 8b21 Ἴσως δὲ χαλεπὸν ὑπὲρ<sup>380</sup> τῶν τοιούτων σφοδρῶς ἀποφαίνεσθαι μὴ πολλάκις ἐπεσκεμμένον. τὸ μέντοι διηπορηκέναι περὶ ἐκάστου<sup>381</sup> αὐτῶν οὐκ ἄχρηστόν ἐστιν.

Πάνυ ἐμφιλοσόφως τοῦτό φησιν· ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγε τὴν χεῖρα καὶ τὴν κεφαλὴν ὡς μὲν οὐσίας ὠρισμένως γινώσκεισθαι, ὡς δὲ μέρη ἀορίστως, εἰ μὴ γινώσκοντο τίνος εἴη κεφαλὴ ἢ χεῖρ, διὰ τοῦτό φησιν ὅτι οὐ δεῖ τὸν μὴ ἐσκεμμένον πάνυ τὰ τοιαῦτα σφοδρῶς περὶ αὐτῶν ἀποφαίνεσθαι. οὐ μόνον δὲ περὶ τούτου, ἀλλὰ καὶ περὶ ἐκάστου πράγματος. ὅμως δὲ [133.1] τὸ ἀπορεῖν περὶ τῶν τοιούτων ἀναγκαῖον· ἡ γὰρ ἀπορία ἀρχὴ ἔστιν εὐπορίας καὶ ὁδός τις ἐπὶ μάθησιν. ταῦτα δὲ φησι βουλόμενος ἡμᾶς μὴ ἐπαναπαύεσθαι τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς ἡμᾶς ζητεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ μὴ ἕτεροκινήτους εἶναι.

Περὶ ποιῶ καὶ ποιότητος.

p. 8b25 Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται.

Ζητοῦμεν πάλιν ἐνταῦθα περὶ τε τῆς τάξεως τῆς ποιότητος καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς τὴν τε διαίρεσιν τῆς ποιότητος καὶ τὴν τάξιν τῆς διαιρέσεως τῶν εἰδῶν. πρῶτον οὖν περὶ τῆς τάξεως· αὕτη δὲ δήλη ἐκ [133.10] τῶν προειρημένων· ὡς γὰρ ἐλέγομεν, ἔδει μὲν προτετάχθαι τὸν περὶ ποιότητος λόγον τῶν πρὸς τι, ἐπειδὴ αὕτη μὲν αὕτη καθ' αὐτὴν θεωρεῖται, τὰ δὲ πρὸς τι ἐν τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει τὸ εἶναι ἔχει, τιμιώτερα δὲ τὰ καθ' ἑαυτὰ ὑφιστάμενα τῶν μὴ καθ' ἑαυτὰ τὸ εἶναι ἐχόντων, καὶ ὅτι ἀναιρουμένου τοῦ ποιῶ καὶ τὸ ἐν τούτῳ ὑφιστάμενον πρὸς τι συναναιρεῖται, οἷον τὸ λευκότερον καὶ θερμότερον μαθητῆς τε καὶ διδάσκαλος καὶ τὰ παραπλήσια, τῶν πρὸς τι δὲ μὴ ὄντων οὐδὲν κωλύει εἶναι πᾶσαν ποιότητα· εἶπομεν γὰρ ὡς ἰδίαν ὄλως ὑπόστασιν τὰ πρὸς τι οὐκ ἔχει, ἀλλὰ ταῖς ἄλλαις ἐπισυμβαίνει κατηγορίας. ἀλλ', ὡς ἐλέγομεν, διὰ τὸ ἐν τῷ περὶ τοῦ ποσοῦ λόγῳ μνησθῆναι τὸν φιλόσοφον τῶν πρὸς τι, ἀναγκαῖον [133.20] ἦν εὐθὺς τὴν περὶ αὐτῶν ποιῆσαι διδασκαλίαν, ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺ

<sup>380</sup> περὶ ἰ Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>381</sup> ἐφ' ἐκάστου Minio-Paluello : ἐφ' ἐκάστου Bodéüs.

ἀγνοῶμεν αὐτῶν τὴν φύσιν. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῆς τάξεως. τί δὴ ποτε δὲ διπλὴν ποιεῖται τὴν ἐπιγραφὴν περὶ ποιοῦ καὶ ποιότητος, καὶ μὴ ἀπλῆν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν; λέγομεν οὖν ὅτι ἄλλο ἐστὶ ποιὸν καὶ ἄλλο ποιότης· ποιότης μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτὴ ἢ καθόλου ποιότης, ἀφ' ἧς παρωνύμως τὰ μετέχοντα ποιὰ ὀνομάζονται, οἷον ἢ καθόλου λευκότης ἢ μελανία, ποιὸν δὲ ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ μεταλαβὼν τῆς ποιότητος καὶ παρωνύμως ἀπ' αὐτῆς ὀνομαζόμενον, οἷον τὸ λευκὸν σῶμα ἢ θερμόν. ἢ οὖν ποιότης νῶ μόνῳ ἐστὶ ληπτὴ, τὸ δὲ ποιὸν αἰσθήσει ὑποπίπτει. ἐπεὶ οὖν διπλοῦν τὸ τῆς ποιότητος ὄνομα, ἢ ὡς αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ νῶ μόνῳ [133.30] νοούμενον, οἷον ἐστὶν αὐτὸ τὸ τῆς ποιότητος γένος, ἢ ὡς αἰσθήσει ληπτόν, διὰ τοῦτο διπλὴν καὶ τὴν ἐπιγραφὴν ἐποιήσατο. προέταξε δὲ τὸ ποιόν, [134.1] ὅτι γνωριμώτερόν ἐστιν ἄτε αἰσθητὸν ὄν, δεῖ δὲ ἀεὶ ἀπὸ τῶν γνωριμωτέρων ἀρχεσθαι τῆς διδασκαλίας. ἔστι δὲ καὶ ἄλλως φάναι ὅτι καὶ ἡ ποιότης ποιὸν ἐστὶ· τὸ γὰρ ποιὸν κατηγορεῖται ποιοῦ καὶ ποιότητος κοινότερον <ὄν>, ὥστε καὶ τὴν ποιότητα ποιὸν λέγεσθαι, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸ ὄνομα κοινῶς κατηγορεῖται ὀνόματός τε καὶ ῥήματος· κἂν γὰρ περὶ ποιῶν διαλέγηται, οὐ πρώτως περὶ τούτων ποιεῖται τὸν λόγον, ἀλλὰ δι' αὐτὴν τὴν ποιότητα, ἵνα ὡς ἐκ γνωριμωτέρων σαφῆς ὁ περὶ αὐτῆς γένηται λόγος.

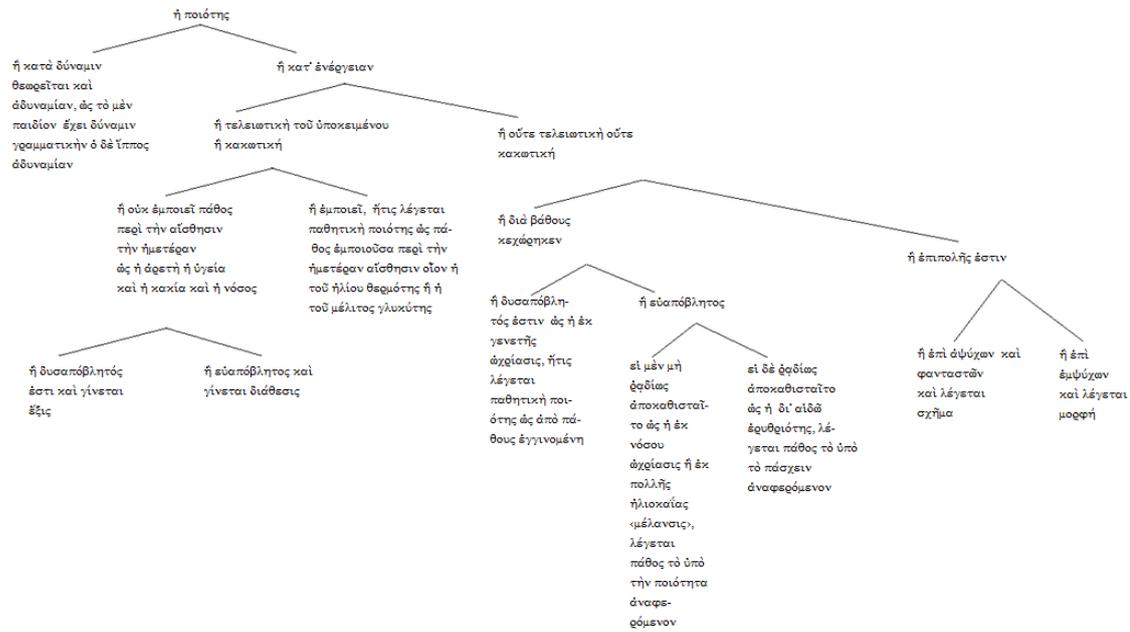
Διαιρεῖ δὲ τὴν ποιότητα εἰς τέσσαρα εἶδη, ὧν τὸ μὲν πρῶτον φησὶν ἔξιν καὶ διάθεσιν, δεύτερον δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν, τρίτον παθητικὰς ποιότητας [134.10] καὶ πάθη, τέταρτον σχῆμα καὶ μορφήν. ἵνα δὲ γνῶμεν τίνας ἔνεκεν τέσσαρα μόνῳ εἶδη ἐστὶ ποιότητος καὶ οὕτε πλείονα οὕτε ἐλάττονα καὶ διὰ τί τοιαύτην τάξιν αὐτοῖς ἐπέθηκε, διαίρεσίν τινα τῆς ποιότητος ποιησόμεθα. ἡ τοίνυν ποιότης ἢ κατὰ δύναμιν ἐστὶ καὶ ἀδυναμίαν ἢ κατ' ἐνέργειαν, κατὰ δύναμιν μὲν ὡς τὸ παιδίον δυνάμει ἐστὶ γραμματικόν, κατὰ ἀδυναμίαν δὲ ὡς ὁ ἵππος ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ δέξασθαι γραμματικὴν. εἰ δὲ κατ' ἐνέργειαν εἴη ἢ ποιότης, ἦτοι τελειωτικὴ ἐστὶν ἢ κακωτικὴ τοῦ ὑποκειμένου ἢ οὔτε τελειωτικὴ οὔτε κακωτικὴ. καὶ εἰ μὲν τελειωτικὴ εἴη ἢ κακωτικὴ, ἢ οὐκ ἐμποιεῖ πάθος περὶ τὴν αἴσθησιν τὴν ἡμετέραν ἢ ἐμποιεῖ. καὶ εἰ μὲν οὐκ ἐμποιεῖ πάθος ἢ δυσαπόβλητός ἐστὶν ἢ εὐαπόβλητος. [134.20] καὶ εἰ μὲν δυσαπόβλητος εἴη, λέγεται ἔξις, εἰ δὲ εὐαπόβλητος, διάθεσις· οἷον κατ' ἐνέργειαν καὶ τελειωτικὴ καὶ οὐκ ἐμποιοῦσα πάθος ἢ υἰγεία καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἢ ἀρετῆ, κακωτικὴ δὲ νόσος καὶ κακία· ἢ γὰρ υἰγεία καὶ ἢ ἀρετῆ καὶ τελειωτικαὶ τῶν ὑποκειμένων εἰσὶν, ἐπεὶ καὶ κατὰ φύσιν, καὶ πάθος οὐκ ἐμποιοῦσιν· οὐδεμιᾶ γὰρ τῶν αἰσθήσεων ὑποπίπτουσι, εἰ μὴ ἄρα τὰ παρακολουθήματα τῆς υἰγείας, οἷον ἢ εὐχροία, ἢ τῆς νόσου κακωτικῆς οὐσης, οἷον ἢ ὥχριασις, αὐτὴ μέντοι ἢ υἰγεία καὶ ἢ νόσος καὶ τὰ τοιαῦτα οὐδεμιᾶ τῶν αἰσθήσεων ὑποπίπτουσι. πολυχρόνιοι μὲν οὖν οὔσαι καὶ δυσαπόβλητοι λέγονται ἔξεις· λεγόμεθα γὰρ ἐν ἔξει ἔχειν τὴν ἀρετὴν ἢ τὴν κακίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν υἰγείαν ἢ τὴν νόσον· διὸ καὶ εὐεκτεῖν [134.30] λεγόμεθα, ὁπόταν ἢ υἰγεία ἢ ἐπιτεταμένη, ἀλλὰ καὶ νόσος τις ἐκτικὴ λέγεται, [135.1] καὶ καχεκτεῖν δὲ πάλιν λεγόμεθα. ὀλιγοχρόνιοι δὲ οὔσαι καὶ εὐαπόβλητοι λέγονται διαθέσεις. τοῦτο δὲ πρῶτον λέγει εἶδος εἶναι ποιότητος, ἔξιν λέγω καὶ διάθεσιν. ἔξιν δὲ λέγουσι τὴν μόνιμον ποιότητα καὶ δυσαπόβλητον, διάθεσιν δὲ τὴν εὐαπόβλητον· οὕτως γὰρ ἔξιν λέγομεν ἔχειν τὸν δεῖνα ῥητορικῆς τὸν εἰδῶτα μὴ μόνον τὰς τῆς ῥητορικῆς μεθόδους ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς ἀπορίας τὰς ἐπιφερομένας αὐτῷ ἐνστήναι δυνάμενον, τὸν δὲ μὴ πάνυ περιγεγονότως κατεσχηκότα τῶν κατὰ τὴν ῥητορικὴν μεθόδων ἄλλως δὲ πεποιωμένον πῶς κατ' αὐτὴν, ἔξιν μὲν τοῦτον ῥητορικῆς οὐ φάμεν ἔχειν, διακείσθαι δὲ πῶς κατὰ ῥητορικὴν. τί οὖν; οὐκ ἐστὶ καὶ ἢ ἔξις διάθεσις; [135.10] ὁ γοῦν τὴν ἔξιν ἔχων διακείταιί πῶς κατ' αὐτὴν. λέγομεν ὅτι τὸ τῆς διαθέσεως ὄνομα διττόν ἐστι, τὸ μὲν γενικώτερον ὁ κατηγορεῖται καὶ κατὰ τῆς ἔξεως, τὸ δὲ εἰδικώτερον ὁ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴν ἔξιν. ἐνταῦθα οὖν διάθεσιν παρέλαβεν οὐ τὴν γενικὴν ἀλλὰ τὴν εἰδικὴν τὴν ἀντιδιαστέλλομένην πρὸς τὴν ἔξιν. ἰστέον δὲ ὅτι τὸ τῆς ἔξεως ὄνομα ἐπὶ τούτων φέρεται, ἐφ' ὧν καὶ τὸ τῆς εὐεξίας· ἢ γὰρ εὐεξία ἐπίτασις ἐστὶ τῆς ἔξεως. εἰ οὖν τὸ τῆς εὐεξίας ὄνομα ἐπὶ μόνων τῶν ἐμφύχων εἰώθαμεν φέρειν (οὐδεὶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ πῦρ εὐεκτεῖν κατὰ τὴν θερμότητα οὐδὲ τὴν χιόνα κατὰ τὴν ψύξιν), καὶ τὸ τῆς ἔξεως ἄρα ὄνομα ἐπὶ μόνων τῶν ἐμφύχων λεχθήσεται.

[135.20] Εἰ δὲ κατ' ἐνέργειαν οὔσα ἢ ποιότης τελειωτικὴ εἴη ἢ κακωτικὴ καὶ ἐμποιεῖ πάθος περὶ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, λέγεται παθητικὴ ποιότης ὡς πάθος ἐμποιοῦσα περὶ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, τελειωτικὴ μὲν ὡς ἢ ἐν τῷ πυρὶ θερμότης ἢ ἢ ἐν τῷ μέλιτι γλυκύτης, κακωτικὴ δὲ ὡς ἢ τοῦ οἴνου ὀξύτης καὶ ἢ ἐν καρποῖς καὶ τοῖς ἄλλοις σώμασι σῆψις. εἰκότως δὲ αἱ μὲν τελειωτικαὶ λέγονται (εἰδοπεποιήνται γὰρ κατὰ ταύτας τὸ τε μέλι καὶ τὸ πῦρ), αἱ δὲ κακωτικαί, ἐπειδὴ φθαρτικαὶ εἰσι τοῦ ὑποκειμένου, πᾶσαι μέντοι πάθος ἐμποιοῦσι περὶ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν. αὗται δὲ ὡς ἀπὸ πάθους οὐ λέγονται γίνεσθαι, ἐπειδὴ μὴ κατὰ τροπὴν τινα τοῦ ὑποκειμένου γεγόνασιν, λέγω δὴ αἱ τελειωτικαί, ἀλλ' οὐσιώδεις αὐτῶν εἰσι ποιότητες, [135.30] καθ' ἃς καὶ χαρακτηρίζονται. οὐκ ἀναγκαῖον δὲ τοῦτο ὑποδιελεῖν τὸ τμήμα εἰς τε τὸ δυσαπόβλητον καὶ εὐαπόβλητον, ὥσπερ τὸ ἕτερον· ἐκεῖνο γὰρ ἐπὶ ἐμφύχων μόνων ἐθεωρεῖτο, ἐν οἷς καὶ αἱ κακωτικαὶ ποιότητες καὶ αἱ τελειωτικαὶ γίνεσθαι πεφύκασιν καὶ ἀπογίνεσθαι τοῦ

ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ μένοντος, διὸ καὶ διηροῦντο εἰς τε τὰς πολυχρόνιους καὶ [136.1] ὀλιγοχρόνιους· τοῦτο μέντοι τὸ τμήμα ἐπὶ ἀψύχων θεωρεῖται, ἐν οἷς καὶ αἱ τελειωτικαὶ τοῦ ὑποκειμένου καὶ αἱ κακωτικαὶ ποιότητες συμπαρεκτείνονται τοῖς ὑποκειμένοις καὶ μαραινόμεναι συναπομαραίνουσιν ἑαυταῖς καὶ τὰ ὑποκείμενα· ἤγουν τοῖς ὑποκειμένοις συναπομαραίνονται, ὡς ἐπὶ τοῦ ῥόδου καὶ τοῦ μήλου ἔχει· ἡ γὰρ τούτων εὐωδία καὶ εὐχροια φθειρομένη συμφθεῖρει ἑαυτῇ καὶ τὸ ὑποκείμενον. ἀλλὰ μὴν καὶ αἱ κακωτικαὶ ὡσαύτως ἔχουσι καὶ αὐταὶ τοῖς ὑποκειμένοις, οἷς ἂν ἐγγένωνται, συμπαρεκτείνόμεναι καὶ συμφθειρόμεναι, οἷον ἢ τοῦ οἴνου ὀξύτης ἢ τῶν καρπῶν σῆψις καὶ τῶν ἄλλων σωματῶν. εἰ δὲ καὶ εὐρεθείη ἐπὶ τινῶν κακωτικῆ ποιότητος [136.10] ὀλιγοχρόνιος, ὡς ὁ ἐν ἀργύρῳ ἰδὸς ἢ τι τοιοῦτον, μάλιστα μὲν τὰ τοιαῦτα ἴσως τις ἂν κυριώτερον ὀνομάσει πάθη τὰ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀναφερόμενα, ἐπειδὴ δὲ ὅλως ἔφθη ἢ κακωτικῆ ποιότητος συνταχθῆναι τῇ τελειωτικῇ, διότι κατὰ τὸ ἕτερον μέρος τῆς ὑποδιαίρεσεως, λέγω δὴ τὸ τὰς τελειωτικὰς ἢ κακωτικὰς παραλαμβάνον καὶ οὐκ ἐμποιούσας πάθος, κατὰ πάντα κοινωνεῖ τῇ τελειωτικῇ (ἐκατέρω γὰρ ἢ ἕξις ἐγένετο ἢ διάθεσις καὶ ἐπὶ μόνων ἐμψύχων ἐθεωρεῖτο), διὰ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐν τῷ ἑτέρῳ μέρει συνταχθεῖσα, τούτῳ δὴ τῷ προκειμένῳ, συναπηνέχθη αὐτῇ κατὰ πάντα, μήτ' εἰς τὸ πολυχρόνιον καὶ ὀλιγοχρόνιον διαιρεθεῖσα καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ἐμποιεῖν χαρακτηριζομένη μᾶλλον ἢ τοῦ ἀπὸ πάθους ἐγγίνεσθαι· συνετάχθησαν [136.20] δὲ αὐταὶ ἀλλήλαις, ἢ τελειωτικῆ λέγω καὶ ἢ κακωτικῆ, ἵνα μὴ ἢ διαίρεσις πολυσχιδῆς γενομένη μήτε ἀσύνοπτος ἢ καὶ εἰς τὰ αὐτὰ τμήματα τέμνεσθαι ἀναγκάζεται.

Εἰ δὲ μήτε τελειωτικῆ εἴη μήτε κακωτικῆ ἢ ποιότητος, ἢ διὰ βάθους κεχώρηκεν ἢ ἐπιπολῆς ἐστὶ, καὶ εἰ διὰ βάθους κεχώρηκεν, ἢ δυσἀπόβλητός ἐστὶν ἢ εὐἀπόβλητος. εἰ μὲν οὖν δυσἀπόβλητος εἴη, λέγεται παθητικῆ ποιότητος ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη, οἷον ἢ ἐν τῷ ζωμῷ γλυκύτης ἢ ἢ ἐκ γενετῆς ὠχρίασις. αὕτη δὲ οὐ λέγεται ὡς πάθος ἐμποιοῦσα περὶ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, καίτοι καὶ αὕτη ἐμποιεῖ, ἀλλ' ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη, διότι ἀπὸ τοῦ μᾶλλον ὑπάρχοντος αὐτῇ κυριώτερον αὐτὴν [136.30] ἐκαλέσαμεν· μᾶλλον γὰρ αὐτὴν χαρακτηρίζει τὸ κατὰ τροπὴν γενέσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τοῦτ' ἐστὶ κατὰ πάθος, ἢ τὸ τῇ αἰσθήσει τῇ ἡμετέρᾳ πάθος ἐμποιεῖν. εἰ δὲ εὐἀπόβλητος εἴη, τοῦτ' ἐστὶν ὀλιγοχρόνιος, εἰ μὲν μὴ ῥαδίως ἀποκαθισταῖτο μὴδὲ ἐκπτύοιτο, λέγεται πάθος τὸ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀναφερόμενον, ὡς ἢ ἐκ μακρᾶς νόσου ὠχρίασις ἢ ἢ ἐκ πολλῆς ἡλιοκαίας μέλανσις· καὶ ταῦτα γὰρ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀνάγονται, διότι σάζεται [137.1] καὶ ἐπ' αὐτῶν τὸ ἴδιον τῆς ποιότητος παρακολούθημα, τὸ παρωνύμως ἀπ' αὐτῆς τὰ μετέχοντα ὀνομάζεσθαι. εἰ μὲντοι ῥαδίως ἀποκαθισταῖτο, λέγεται πάθος τὸ ὑπὸ τὸ πάσχειν ἀναφερόμενον, ὡς εἰ τις διὰ φόβον ὠχρίασεν ἢ δι' αἰδῶ ἐρυθρὸς ἐγένετο· ταῦτα γὰρ οὐδ' ἀξιοῖ ὅλως καλεῖν ποιότητος, διότι μὴ ἐξ αὐτῶν παρωνύμως οἱ μετέχοντες ὀνομάζονται· οὐδεὶς γὰρ ἂν εἴποι, φησί, τὸν δι' αἰδῶ ἐρυθρίασαντα ἐρυθρίαν ἢ τὸν διὰ φόβον ὠχρίασαντα ὠχρίαν. ἐκ δὲ τούτων γίνεται τὸ τρίτον εἶδος τῆς ποιότητος, ὅπερ ἐστὶ παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη, λέγω δὴ ἢ παθητικῆ ποιότητος ἢ ὡς πάθος ἐμποιοῦσα καὶ ἢ ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη καὶ τὸ πάθος τὸ ὑπὸ [137.10] τὴν ποιότητα ἀναφερόμενον καὶ τὸ πάθος τὸ ὑπὸ τὸ πάσχειν ἀναφερόμενον· παθητικαὶ μὲν γὰρ ποιότητες τὰ πρότερα τρία, πάθος δὲ τὸ τέταρτον. πῶς δὲ ταῦτά φαμεν διὰ τοῦ βάθους κεχωρηκέναι, λέγω δὴ τὴν ὠχρίασιν καὶ τὸ ἐρύθημα, καίτοι περὶ τὴν ἐπιφάνειαν μόνην θεωρεῖται; λέγομεν ὅτι οὐκ ἄνευ τῆς κατὰ βάθος τροπῆς γέγονεν ἢ τοιαύτη περὶ τὴν ἐπιφάνειαν ποιότητος· ὥσπερ γὰρ οἱ ἐκ γενετῆς ἐρυθροὶ διὰ τὴν τοιάνδε κρᾶσιν γεγόνασι τοιοῦτοι τοῦ θερμοῦ ἐν αὐτοῖς πλεονάσαντος καὶ περὶ τὴν ἐπιφάνειαν χωρήσαντος, οὕτως καὶ οἱ διὰ φόβον ἢ αἰδῶ ἐρυθροὶ ἢ ὠχροὶ γενομένοι οὐκ ἄνευ τῆς κατὰ βάθος τροπῆς τοιοῦτοι γεγόνασιν.

Εἰ δὲ κατ' ἐνέργειαν ἢ ποιότητος οὔσα μήτε τελειωτικῆ εἴη μήτε κακωτικῆ [137.20] καὶ ἐπιπολῆς ὑπάρχει, εἰ μὲν ἐπὶ ἀψύχων εἴη καὶ φανταστῶν, λέγεται σχῆμα, εἰ δὲ ἐπὶ ἐμψύχων, μορφή· φανταστῶν μὲν ὡς ἐπὶ πάντων τῶν μαθηματικῶν, τριγώνων λέγω καὶ κύκλου καὶ τῶν λοιπῶν σχημάτων (ταῦτα γὰρ ἐν μόνῃ τῇ φαντασίᾳ τὸ εἶναι ἔχει), ἀψύχων δὲ ξύλων καὶ λίθων καὶ τῶν τοιούτων (τὰ γὰρ φανταστά, λέγω δὴ τὰ σχήματα, ἐν ἀψύχοις γινόμενα ποιεῖ καὶ αὐτὰ τοιῶσδε ἢ τοιῶσδε διακεῖσθαι κατὰ τὰς τῶν σχημάτων διαφοράς), ἐπὶ ἐμψύχων δὲ ὡς ἐπὶ πάντων τῶν ζῶων· ἢ γὰρ μορφή περὶ μόνην τὴν ἐπιφάνειαν θεωρεῖται. τί οὖν; οὐ λέγομεν καὶ τὸν ἀνδριάντα μορφήν ἔχειν; ἀλλ' οὐχὶ κατὰ πρῶτον λόγον· προηγουμένως μὲν γὰρ σχῆμα λέγεται ἔχειν, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ μορφήν· διότι [137.30] γὰρ μίμημά ἐστὶν ἐμψύχου, ἐφ' οὗ ἢ μορφή, καὶ ἐπ' αὐτοῦ καταχρηστικώτερον ἢ μορφή φέρεται. ἔχεις καὶ τὸ τέταρτον εἶδος τῆς ποιότητος, τὸ σχῆμα φημί καὶ τὴν μορφήν. καὶ ἢ καταγραφή δὲ τῆς διαίρεσεως εὐληπτοτέραν αὐτῆς ἡμῖν ποιήσει τὴν μέθοδον·



[138.1] Τίνας μὲν οὖν ἔνεκεν τέσσαρα μόνα εἶδη ἐστὶ ποιότητος καὶ οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα, ἢ διαίρεσις ἡμῖν ἐσαφήνισε. περὶ δὲ τῆς τάξεως αὐτῶν ταῦτα λέγομεν· πρῶτον μὲν οὖν ἔταξε τὸ τῆς ἕξεως καὶ τῆς [139.1] διαθέσεως εἶδος εἰκότως· ἐπειδὴ γὰρ αὐταὶ περὶ τὰ ἐμψυχα καταγίνονται, τιμιώτερα δὲ πάντων τῶν ἀψύχων τὰ ἐμψυχα, εἰκότως καὶ ἡ ποιότης ἢ κατὰ ταῦτα θεωρουμένη πρῶτην εἵληχε τάξιν. εἰκότως δὲ δεύτερον εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ δύνωμιν καὶ ἀδυναμίαν· ἐπειδὴ γὰρ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἀδυναμία φυσικὴ τίς ἐστὶν ἐπιτηδειότης (τό τε γὰρ παιδίον φυσικὴν τινα ἔχει δύνωμιν τοῦ δέξασθαι γραμματικὴν ἢ ῥητορικὴν καὶ ὁ ἵππος φυσικὴν ἀδυναμίαν τοῦ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὰ τοιαῦτα, καὶ τὸ πῦρ κατὰ φύσιν ἔχει τὴν τοῦ θερμαίνειν δύνωμιν, καὶ τὰ τοιαῦτα ὁμοίως), τὰ δὲ φυσικὰ δευτέραν τάξιν ἔχει μετὰ τὰ ἐμψυχα, εἰκότως καὶ τὸ κατὰ δύνωμιν καὶ ἀδυναμίαν [139.10] εἶδος τῆς ποιότητος ἐπὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων θεωρούμενον δευτέραν ἔχει τάξιν. ἐπειδὴ δὲ πρότερον δεῖ ἔχειν φυσικὴν τινα ἐπιτηδειότητα, ἔπειτα κατὰ ταύτην ἢ ποιεῖν τι ἢ πάσχειν (εἰ γὰρ μὴ προϋπάρχουσι ἢ ἐπιτηδειότης, οὐκ ἂν οὐδὲ πάθοι τις ἢ ποιήσει, οἷον ἐπειδὴ τὸ ἀμίαντον οὐκ ἔχει ἐπιτηδειότητα τοῦ καίεσθαι, οὐδ' ἂν εἰ μυριάκις τις πῦρ προσαγάγη, καήσεται, τὸ δὲ ξύλον ἔχον δύνωμιν τοῦ καίεσθαι πυρὸς προσαχθέντος καήσεται), διὰ τοῦτο οὖν τρίτην τάξιν ἔχουσιν ἐν τοῖς εἶδεσι τῆς ποιότητος αἱ παθητικαὶ ποιότητες καὶ τὰ πάθη, διότι, ὡς εἴρηται, οὐκ ἂν ποιήσει τις κατ' αὐτὰς ἢ πάθοι μὴ προϋπαρχούσης ἐν αὐτῶν δυνάμεός τινος, ἥτις ἐπιτηδεία ἐστὶ πρὸς τὸ δέχεσθαι τὰ τοιαῦτα. τὸ δὲ σχῆμα καὶ ἡ μορφή [139.20] κατὰ μόνην τὴν ἐπιφάνειαν θεωρούμενα τὴν ἐσχάτην εἵληχε χώραν, τῶν παθητικῶν ποιότητων καὶ τῶν παθῶν μέχρι τοῦ βάθους διικνουμένων. ταῦτα καὶ περὶ τῆς τῶν εἰδῶν τάξεως. ἰστέον δὲ ὅτι ἡ αὐτὴ ποιότης δύναται πλεοναχῶς λέγεσθαι· οἷον ἡ θερμότης ἐν πυρὶ μὲν οὔσα παθητικὴ ποιότης ἐστὶν ὡς πάθος ἐμποιοῦσα περὶ τὴν αἴσθησιν τὴν ἡμετέραν, ἐν ἡμῖν δὲ οἷον ὁ πυρετὸς παθητικὴ ποιότης ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη, ἐν δὲ τῷ πεπυρακτωμένῳ σιδήρῳ καί, εἰ τύχοι, κατ' αὐτὴν διημερεύοντι πάθος τὸ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀναφερόμενον, ἢ δὲ θερμότης ἢ γενομένη ἐν ἡμῖν, εἰ τύχοι, ἐκ τοῦ κατὰ πάροdon προσπελάσαι πυρὶ πάθος τὸ ὑπὸ τὸ πάσχειν ἀναφερόμενον.

[139.30] p. 8b25 Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοὶ τινες εἶναι λέγονται.

Διὰ τί τὴν τῆς ποιότητος διδασκαλίαν διὰ τοῦ ποιοῦ ποιεῖται; φησὶν ὅτι σαφέστερόν ἐστι τὸ ποῖον, ὡς ἤδη εἴρηται, ἅτε τῇ αἰσθήσει ληπτόν, [140.1] καὶ ὅπως ἀπὸ τοῦ ποιοῦ εἰς ἔννοιαν τῆς ποιότητος ἐρχόμεθα· θεασάμενοι γὰρ τὸ ἐν γάλακτι λευκὸν καὶ τὸ ἐν χιόνι καὶ τὸ ἐν ψιμμυθίῳ εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα τῆς λευκότητος, ὁμοίως γευσάμενοι μέλιτος καὶ φοίνικος καὶ ἰσχάδος εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα τῆς γλυκύτητος. ἐκ τοῦ οὖν ποιοῦ σαφέστερου ὄντος τὴν διδασκαλίαν ποιεῖται. ἐστὶ δὲ αὐτὸ τὸ μετέχον ποῖον, ποιότης δὲ τὸ μετεχόμενον.

p. 8b26 Ἔστι δὲ ἡ ποιότης τῶν πλεοναχῶς λεγομένων.

Τοῦτο λέγων σημαίνει οὐχὶ τὸ ὁμωνύμως λέγεσθαι, ἀλλὰ τὸ διαφόρως· τὸ γὰρ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἢ τὸ ὁμωνύμως δηλοῖ ἢ τὸ διαφόρως, [140.10] ὡς ἐνταῦθα· εἰ γὰρ ὁμωνύμως εἴληπτο, εἰς διάφορα ἂν σημαινόμενα ἐγένετο ἢ διαίρεσις· ἐπεὶ δὲ τὸ διαφόρως εἴληπται, διὰ τοῦτο γίνεται καὶ ἡ [140.12] διαίρεσις ὡς γένους εἰς εἶδη. ἄρα οὖν οὐκ ἔστι γένος ἢ ποιότης; διὰ τί οὖν τῶν εἰδῶν αὐτῆς τὸ μὲν πρῶτον λέγεται τὸ δὲ δεύτερον; λέγομεν ὅτι καθὼ ποιότης οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον, ἀλλὰ μόνῃ ἀξιῶματι διαφέρουσιν, ὡς καὶ ἄνθρωπος ἵππου.

p. 8b26 Ἐν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγέσθωσαν.

Πρῶτον εἶδος τῆς ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις. διαφέρει δέ, φησίν, ἡ ἕξις τῆς διαθέσεως τῇ τὴν μὲν διάθεσιν εὐαπόβλητον εἶναι τὴν δὲ ἕξιν [140.20] δυσαπόβλητον, καὶ ὅτι ἡ μὲν ἕξις πάντως καὶ διάθεσις, ἡ δὲ διάθεσις οὐκ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἕξις.

p. 8b29 Τοιαῦται δὲ αἶ τε ἐπιστήμαι καὶ αἶ ἀρεταί.

Ἐπιστήμας ἐνταῦθα λέγει οὐ τὰς ἀπταιστους, ἀλλὰ πᾶσαν ἀπλῶς τέχνην μόνιμον, ὥστε κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον καὶ γραμματικὴν ἐπιστήμην [141.1] εἶναι καὶ τεκτονικὴν καὶ τὰς ἄλλας βαναύσους τέχνας· ἐκάστη γὰρ ἕξις τίς ἐστι μόνιμος. ἡ δὲ ἐπιστήμη τριχῶς λέγεται· λέγεται γὰρ ἐπιστήμη ἢ ὑποκείμενον ἔχουσα ἄπταιστον καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα καταγινομένη, καθ' ὃ σημαινόμενον καὶ ἡ γεωμετρία ἐπιστήμη καὶ ἡ ἀστρονομία καὶ ἡ ἀριθμητική. ἰατρικὴ δὲ κατὰ τοῦτο οὐκ ἐπιστήμη περὶ ῥευστὸν καταγινομένη ὑποκείμενον. λέγεται δὲ ἐπιστήμη καὶ ἡ ἐξ ἀρχῶν αὐτοπίστων ὁρμωμένη, ἡ καὶ ὄντως ἐστὶν ἐπιστήμη, ἣν καλοῦσιν ἀνυπόθετον φιλοσοφίαν παρὰ τὸ ἐκ κοινῶν ἐννοιῶν ὁρμᾶσθαι. κατὰ τοῦτο δὲ οὔτε γεωμετρίαν οὔτε ἀστρονομίαν οὔτε τῶν τοιούτων οὐδεμίαν ἐπιστήμην [141.10] ἐρεῖς, ἐπειδὴ μὴ ἐξ αὐτοπίστων ἀρχῶν ὁρμῶνται ἀλλ' ἀποδείξεως δεομένων· ἀρχαὶ γὰρ γεωμετρίας τὸ σημεῖον ἢ γραμμὴ ἢ ἐπιφάνεια καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ ὀρίζεται μὲν ἕκαστον τούτων ὁ γεωμέτρης, τὸ μὲν σημεῖον λέγων οὐ μέρος οὐδέν, τὴν δὲ γραμμὴν μήκος ἀπλατές, καὶ τὰ ἄλλα ὡς ἔχει· τούτων δὲ τὴν ἀποδείξιν, λέγω δὴ διὰ τί τὸ σημεῖον ἀμερὲς ἢ ἡ γραμμὴ μήκος ἀπλατές, οὐκέτι οἶδεν ἢ γεωμέτρης ἐστίν, ἀλλὰ τῷ πρῶτῳ φιλοσόφῳ ἀναπέμπει τούτων τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι· οὐδεμία γὰρ ἐπιστήμη αὐτῇ τὰς ἐαυτῆς ἀρχὰς ἀποδείκνυσιν. αἶ τοίνυν μὴ ἐξ ἀρχῶν αὐτοπίστων ὁρμώμεναι οὐκ ἂν εἶεν κυρίως ἐπιστήμαι, ὡς καὶ ὁ Πλάτων φησὶν ὅτι γὰρ ἀρχαὶ μὲν ἄς οὐκ οἶδε, μέσα δὲ καὶ τελευταῖα ἐξ ὧν οὐκ [141.20] οἶδε, πῶς ἂν εἴη τοῦτο ἐπιστήμη;· ἔστι δὲ καὶ κατὰ τρίτον τινὰ λόγον ἐπιστήμη ἢ ὁδοποιητική, ἣτις οἶδε τίνα δεῖ προλαμβάνειν καὶ τίνα ἔπεσθαι, καθ' ὃ σημαινόμενον καὶ ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη καὶ πᾶσα βαναυσὸς τέχνη. ὅτι καὶ ἐνταῦθα κέχρηται σημαινόμενῳ τῆς ἐπιστήμης ὁ φιλόσοφος. ἀρετὰς δὲ ἐνταῦθα λέγει τὰς τελείας τὰς καὶ τὸ ὅτι ἐπισταμένας καὶ τὸ διότι· τῶν γὰρ ἀρετῶν αἶ μὲν εἰσι φυσικαί, ὡς οἱ φυσικὴν τινα ἔχοντες σφωροσύνην ἢ πραεῖς ὄντες φύσει ἢ καὶ τίνα τῶν ἀλόγων ἔχειν λέγονται, ὡς ἡ τρυγῶν καὶ ἡ κορώνη τὴν σφωροσύνην καὶ οἱ πελαργοὶ τὴν δικαιοσύνην, αἶ δὲ ἠθικαὶ αἶ εἰδυῖαι ὅτι καλὸν ἢ δικαιοσύνη καὶ ἀπλῶς ἢ ἀρετῇ, διὰ τί μέντοι καλὸν οὐκ εἰδυῖαι, ὀρθοδοξαστικῶς ἐκ πατέρων ἢ διδασκάλων [141.30] τοῦτο γινωσκόντων τῶν κεκτημένων, αἶ δὲ πολιτικά, αἶτινες μετὰ τοῦ ὅτι καὶ τὸ διότι ἴσασιν, αἶ δὲ καθαρτικά. διαφέρουσι δὲ αἶ καθαρτικά τῶν πολιτικῶν, ὅτι αἶ μὲν πολιτικά ἐπιστρέφονται πρὸς τὰ καταδεέστερα καὶ τῶν ἡδονῶν ἀντιποιοῦνται τῶν σεμνοτέρων καὶ χρόνον καὶ τόπον καὶ ποσὸν παραφυλάττουσαι, οἶ μέντοι καθαρτικῶς ἐνεργοῦντες [142.1] ἀνεπίστρεπτοὶ εἰσι πρὸς τὰ χεῖρονα καὶ καθάπαξ τῶν ἡδονῶν ὑπερορῶσιν. αἶ δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσι θεωρητικά. ἐνταῦθα οὖν, ὡς εἴρηται, τὰς τελείας ἀρετὰς λέγει, τὰς τε πολιτικὰς καὶ καθαρτικὰς καὶ θεωρητικάς.

p. 8b31 Ἐάν περ μὴ μεγάλη μεταβολὴ γένηται ὑπὸ νόσου ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου.

Εἰκὸς γὰρ ἐν μακρῇ τινι νόσῳ γενόμενον ἢ ἐν ἄλλοις ἀσχοληθέντα πράγμασι δι' ἀμελετησίαν ἀπολέσαι τὴν ἐπιστήμην.

p. 8b35 Διαθέσεις δὲ λέγονται ἅ ἔστιν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, οἷον θερμότης καὶ κατάψυξις καὶ νόσος καὶ ὑγεία [142.10] καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.

Λέγεται γὰρ διακεῖσθαι πῶς κατὰ ταῦτα ὁ ἄνθρωπος, οὐ μέντοι ἕξις ἔχειν.

p. 9a1 Εἰ μή τις καὶ αὐτῶν τούτων τυγχάνοι διὰ χρόνου πλῆθος ἤδη πεφουσιωμένη καὶ ἀνίατος ἢ πάνυ δυσκίνητος οὖσα, ἦν ἂν τις ἴσως ἔξιν προσαγορεύσοι.<sup>382</sup>

Ἡ γὰρ τοιαύτη οὐκέτι διάθεσις ἀλλ' ἔξις προσαγορεύεται. πεφουσιωμένη δέ φησι, τοῦτ' ἔστιν εἰς φύσιν μεταβληθεῖσα καὶ αὐτὴ φύσις γενομένη διὰ τὸν συνεθισμόν τοῦ πολλοῦ χρόνου.

p. 9a5 Τοὺς γὰρ τῶν ἐπιστημῶν μὴ πάνυ κατέχοντας<sup>383</sup> οὐ φασιν [142.20] ἔξιν ἔχειν.

Τὸν μὲν γὰρ ἔτοιμον ὄντα ἐν ῥητορικῇ ἢ γραμματικῇ ἀποκρίνεσθαι, περὶ ὧν ἂν ἐρωτᾶται θεωρημάτων ῥητορικῆς ἢ γραμματικῆς, καὶ λόγον ὑπέχοντα τούτων καὶ τὰ ὑποπίπτοντα ἄπορα ἐξ ἐτόιμου ἐπιλύομενον τοῦτόν φασιν ἔξιν ἔχειν ῥητορικῆς ἢ γραμματικῆς· ἐὰν δὲ ἄλλος τις πεποιῶται κατὰ ταύτας μετρίως, οὗτος ἔξιν μὲν τούτων οὐ λέγεται ἔχειν, διακειῖσθαι δὲ πως κατ' αὐτάς.

[143.1] p. 9a10 Εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἔξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἔξεις.

Ὡσπερ γὰρ τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ῥήματος κατηγορεῖται τὸ ὄνομα καὶ τὸ μὲν ὀνομά ἐστι γένος ὀνόματος καὶ ῥήματος τὸ δὲ πρὸς τὸ ῥῆμα ἀντιδιαστελλόμενον, οὕτω καὶ τῆς ἐξεως καὶ τῆς διαθέσεως κατηγορεῖται ἢ διάθεσις καὶ ἢ μὲν τίς ἐστι διάθεσις ὡς γένος κατηγορουμένη ἐξεως καὶ διαθέσεως ἢ δὲ ὡς εἶδος ἀντιδιαστελλομένη πρὸς τὴν ἔξιν. ὥστε ἢ μὲν ἔξις πάντως καὶ διάθεσις, ἐπειδὴ γένος αὐτῆς ἢ διάθεσις, ἢ δὲ διάθεσις οὐκέτι καὶ ἔξις· κατὰ ἀντιδιαστολὴν γὰρ αὐτῆς λέγεται ἢ ἔξις.

[143.10] p. 9a14 Ἔτερον δὲ γένος ποιότητος καθ' ὃ πυκτικούς ἢ δρομικούς ἢ ὑγιεινούς ἢ νοσώδεις λέγομεν.

Τοῦτο δεύτερον εἶδος τῆς ποιότητος, τὸ κατὰ δύναμιν λέγω καὶ ἀδυναμίαν. διὰ τί δὲ γένος τῆς ποιότητος αὐτὸ προσηγόρευσεν; αὐτὴ γὰρ ἐστὶ γένος γενικώτατον. φασὶν ὅτι ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν εἶδος γένος εἶπεν, ἵνα μὴ τις ὑπολάβῃ τοῦτο εἶδος εἶναι εἰδικώτατον· ἀμέλει γοῦν οὐκ εἶπε γενικώτατον γένος, ἀλλὰ γένος, ἵνα σημάνῃ ὅτι ὑπάλληλόν ἐστι γένος, ὡς ἂν εἴποιμεν γένος εἶναι τῆς οὐσίας τὸ ζῶον ἀντὶ τοῦ ὑπὸ τὴν οὐσίαν. τὸ οὖν δεύτερον εἶδος, ὡς εἶπον, τῆς ποιότητος παραδίδωσι τὸ κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν, καθ' ὃ πυκτικούς ἢ δρομικούς ἢ ὑγιεινούς ἢ νοσώδεις [143.20] λέγομεν. λέγει δὲ πυκτικούς ἢ δρομικούς τοὺς φύσιν ἔχοντας ἐπιτηδείαν πρὸς τι τῶν τοιούτων, τοῦτ' ἐστὶ τοὺς δυνάμει τοιούτους ὄντας. καὶ τὸ μὲν πρῶτον εἶδος τῆς ποιότητος ἐνεργεία θεωρεῖται, ἢ ἔξις καὶ ἢ διάθεσις, τὸ δὲ δεύτερον δυνάμει· ἔτερον γὰρ ἐστὶ πύκτης εἰπεῖν καὶ ἔτερον πυκτικός, καὶ δρομεὺς καὶ δρομικός· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐνεργεία, ὃ πύκτης καὶ ὃ δρομεὺς, τὸ δὲ δυνάμει, ὃ πυκτικός καὶ ὃ δρομικός, ὃ μήπω μὲν ἐνεργεία ὦν τοιοῦτος δύναμιν δὲ φυσικὴν ἔχων, τοῦτ' ἐστὶν ἐπιτηδειότητα<sup>384</sup> εἰς τὸ γενέσθαι τοιοῦτος. ὃ δὲ ἐνεργεία ὦν πύκτης ἢ δρομικός οὐκέτι κατὰ δύναμιν φυσικὴν λέγεται, ἀλλ' ἔξιν ἔχει ἢ διάθεσιν. πῶς δὲ καὶ τὴν ἀδυναμίαν ποιότητᾶ φησιν; ὅτι διακειμένης πῶς καὶ κατὰ ταύτην· τῷ γὰρ [144.1] τοιῶσδε τὸν ἵππον διακειῖσθαι ἀδυναμίαν αὐτόν φασιν ἔχειν τοῦ δέξασθαι ἐπιστήμην. καὶ ὅλως ἐφ' ὧν θεωρεῖται ἢ δύνამις, ἐπὶ τούτων καὶ ἢ ἀδυναμία· ὃ γὰρ δύναμιν ἔχων τοῦ πᾶσχειν οὗτος ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ μὴ πᾶσχειν, καὶ ὃ δύναμιν ἔχων τοῦ μὴ παθεῖν ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ παθεῖν. καὶ ἄλλως ἐπειδὴ τῶν ἀντικειμένων τὸ αὐτὸ ἐστὶ γένος, εἴτε οὖν ὡς ἐναντία ταῦτά τις βούλεται ἀντικεῖσθαι, ὑφ' ὃ γένος τὸ ἔτερον τῶν ἐναντίων ἀνάγεται, ὑπ' ἐκεῖνο καὶ τὸ ἔτερον ἀναχθήσεται, ἐπειδὴ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ἐναντία ὄντα ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, τὴν ποιότητα, ἀνάγονται (εἰ τοίνυν ἢ δύνამις ὑπὸ τὸ ποιὸν ἀνάγεται, καὶ ἢ ἀδυναμία ὑπὸ τὸ αὐτὸ [144.10] ἀναχθήσεται), εἴτε ὡς τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν ταῦτα ἀντικεῖσθαί τις βούλοιο, καὶ οὕτως ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος αὐτὰ ἀνάξει· οὐ γὰρ λέγεται εἶναι ἢ ἔξις, τούτου καὶ ἢ στέρησις λεχθήσεται, οἷον ὀφθαλμοῦ· αὐτοῦ γὰρ ἐστὶ καὶ ἢ ὄψις καὶ ἢ τύφλωσις, ὑφ' ὃ οὖν γένος ἀνάγεται ἢ ἔξις, ὑπὸ τὸ αὐτὸ καὶ ἢ στέρησις ἀναχθήσεται.

<sup>382</sup> προσαγορεύοι Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>383</sup> ἀλλ' εὐκίνητους ὄντας Minio-Paluello et Bodéüs : sed facile mobiles Boethius.

<sup>384</sup> ἐπιτηδειότητα Busse: ἐπιτηδειότητα correxi.

p. 9a16 Οὐ γὰρ τῷ διακεῖσθαι πως ἕκαστον τῶν τοιούτων ποιὸν<sup>385</sup> λέγεται.

Ἄντι τοῦ τοῦ 'οὐ τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐνεργεῖα τοιούτους λέγομεν, ἀλλὰ τῷ δύναμιν ἔχειν τοιαύτην'. λέγεται δὲ ἡ δύναμις τριχῶς· ἡ γὰρ πρὸς τὸ ποιῆσαι τις δύναμιν ἔχειν λέγεται ἢ πρὸς τὸ παθεῖν ἢ πρὸς τὸ μὴ παθεῖν, [144.20] οἷον ὡς λέγομεν τὸν νοσῶδη δύναμιν ἔχειν τοῦ πάσχειν ὑπὸ πολλοῦ περιπάτου ἢ ἡλιοκαΐας, τὸν δὲ ὑγιεινὸν δύναμιν ἔχειν τοῦ μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τὸν τέκτονα δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιῆσαι θύραν. ὁσαυχῶς δὲ ἡ δύναμις λέγεται, τοσαυταυχῶς καὶ ἡ ἀδυναμία ῥηθήσεται· ὁ γὰρ δυνάμενος παθεῖν ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ μὴ πάσχειν, καὶ ὁ δυνάμενος μὴ παθεῖν ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ παθεῖν, οὐκέτι δὲ ὁ δυνάμενος ποιῆσαι πάντως καὶ ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ μὴ ποιῆσαι. διὰ τί οὖν ὡσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ παθεῖν δυνάμεως παρελάβομεν καὶ τὴν τοῦ μὴ παθεῖν, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ ποιεῖν τὴν τοῦ μὴ ποιεῖν οὐ παρελάβομεν; φαιμέν οὖν ὅτι ἐπειδὴ ἔστι [145.1] τινὰ τῶν πραγμάτων τὴν πρὸς τὸ ποιεῖν μόνως δύναμιν ἔχοντα, οὐδαμῶς δὲ καὶ τὴν πρὸς τὸ μὴ ποιεῖν, ὡς καὶ ἐν τῷ Περὶ ἐρμηνείας φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ἡ δύναμις ἢ μὲν τίς ἐστὶν ἐπαμφοτερίζουσα ἢ δὲ μόνως τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἔχουσα· καὶ ἐπαμφοτερίζει μὲν πᾶσα ἢ λογοειδής, ἢ δὲ μὴ λογοειδής μόνον τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἔχει· οἷον ὁ ἰατρός δύναται ὑγιάζειν, ἀλλὰ καὶ μὴ ὑγιάζειν οὐδὲν ἦττον, καὶ ὁ τέκτων δύναμιν ἔχων τοῦ ποιῆσαι θύραν, οὐδὲν ἦττον καὶ τὴν τοῦ μὴ ποιῆσαι δύναμιν ἔχει. τὸ μέντοι γε πῦρ δύναμιν ἔχων τοῦ θερμαίνειν οὐκέτι καὶ τοῦ μὴ θερμαίνειν ἔχει δύναμιν, καὶ ἡ χιὼν ὁμοίως τοῦ ψύχειν δύναμιν ἔχουσα [145.10] καὶ τοῦ μὴ ψύχειν οὐκέτι ἔχει δύναμιν, καὶ ὁ θεὸς δύναμιν ἔχων τοῦ ποιεῖν ἀγαθὰ οὐκέτι καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχει. καὶ εἰκότως τὰ λογοειδῆ ἐπαμφοτερίζουσαν ἔχει τὴν δύναμιν, ἐπειδὴ ἐπὶ τούτων οὐ συντρέχει τῇ βουλήσει ἢ δύναμις· οὐ γὰρ ἂ βούλονται, ταῦτα πάντως καὶ δύνανται, οὐδὲ ἂ δύνανται, ταῦτα καὶ βούλονται. τὸ μέντοι θεῖον σύνδρομον ἔχει τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν· ἐὰν γὰρ βούλεσθαι μὲν αὐτὸν εἴπωμεν, μὴ δύνασθαι δὲ ἂ βούλεται, ἀνόητος ἢ βούλησις, ὡσπερ καὶ ἄνθρωπος ἀνόητος ἐκεῖνος ὁ βουλόμενος ἂ μὴ δύναται, οἷον ἵπτασθαι ἢ ἀθάνατος εἶναι. πάλιν εἰ δύνασθαι μὲν αὐτὸν εἴπωμεν, μὴ βούλεσθαι δέ, ματαίαν ἔξει τὴν δύναμιν· εἰ γὰρ δυνάμενός τις ποιεῖν τοῦτο μὴ βούλεται ποιεῖν, οὐ ποιήσει [145.20] πάντως οὐδὲ τὴν δύναμιν εἰς ἐνεργεῖαν ἄξει· ὥστε ματαία ἔσται ἡ δύναμις ἀνενέργητος διαμένουσα. διὰ τοῦτο ἐπὶ θεοῦ τὸ δύνασθαι μόνον λέγομεν, οὐκέτι δὲ καὶ τὸ μὴ δύνασθαι, διότι ἂ δύναται ποιεῖν, ταῦτα καὶ βούλεται, βουλόμενος δὲ πάντως καὶ ποιεῖ, καὶ οὐ τάχα μὲν ποιεῖ τάχα δὲ οὐ ποιεῖ, ἀλλὰ πάντως ποιεῖ· πᾶν γὰρ ὁ βούλεται δύναται καὶ ὁ δύναται βούλεται. βούλησιν δὲ λέγομεν ἐνταῦθα τὸ θέλημα, οὐ τὸ βουλευέσθαι ἢ τὴν βουλήν· οὐδὲ γὰρ κυρίως ἐπὶ θεοῦ φέρεται ἡ βουλή, εἴ γε, ὡς φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ βουλή ἢ ἐνδεῖα φρονήσεως· βουλευόμεθα γὰρ ἀγνοοῦντες ὅ τι δεοὶ ποιεῖν καὶ πότερον τότε ἢ τότε ποιητέον ἐστίν· ἐφ' ὧν γὰρ ἡ προαίρεσις ἐστίν, ἐπὶ τούτων καὶ ἡ βουλή, εἴ γε ἡ προαίρεσις [145.30] οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ τότε πρὸ τοῦδε αἰρεῖσθαι, ἢ δὲ βουλή αἰρέσεως τῶν πραγμάτων ἐνεκεν γίνεται. βουλευόμεθα δὲ ἀγνοοῦντες, ἀγνοοῦμεν δὲ ἐνδεεῖς ὄντες φρονήσεως· ᾧ γὰρ φρόνησις πάρεστι, πάντα γνώριμα τὰ [146.1] πρακτέα· τελειοτάτη γὰρ ἐστὶν ἀρετή. εἰ τοίνυν τὸ θεῖον αὐτοφρόνησις ἐστίν, οὐ δεήσει βουλή, εἴ γε αὕτη κατ' ἐνδεῖαν γίνεται φρονήσεως. διὰ ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης τὴν λογοειδῆ δύναμιν μόνην ἐφασκεν ἐπαμφοτερίζειν. εἰ δὲ δεῖ ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἢ μὲν ὀρεκτικὴ πᾶσα δύναμις τὴν ἐπ' ἀμφοτέρα ῥοπήν ἔχει, ἢ δὲ παρὰ τὴν ὀρεκτικὴν πᾶσα, ἢ τε κρείττων οὔσα ταύτης καὶ ἡ καταδεεστέρα, τὸ ἕτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως μέρος κέκτηται, ὡς ἤδη ἐδείξαμεν ἐπὶ τε τοῦ πυρὸς καὶ τῆς χιόνος. εἰ τοίνυν ἐδείχθη ἐπὶ τινῶν πραγμάτων ἢ τοῦ ποιεῖν δύναμις χάραξ ἔχουσα μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ τὸ ἕτερον τῆς ἀντιφάσεως μέρος, [146.10] εἰκότως οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τοῦ πάσχειν ἀντετάξαμεν τὸ μὴ πάσχειν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ποιεῖν τὸ μὴ ποιεῖν, ἐπειδὴ περὶ πάσης δυνάμεως εἰπεῖν βουλόμεθα, οὐ πάση δὲ δυνάμει πάντως ἔπεται ἀδυναμία. δεῖ δὲ καὶ τὴν καταγραφὴν αὐτῶν οὕτως ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἀποφάσεων·

δύναται ποιεῖν	οὐ δύναται ποιεῖν
δύναται πάσχειν	οὐ δύναται πάσχειν
δύναται μὴ πάσχειν	οὐ δύναται μὴ πάσχειν
κατάφασις	ἀπόφασις

διὰ ταῦτα τοίνυν καὶ αὐτὸς τὸ τριττὸν τοῦτο τῆς δυνάμεως εἶδος παραδίδωσι, καὶ τὴν μὲν τοῦ ποιεῖν λέγων οἷον πυκτικοὶ ἢ δρομικοὶ [146.20] λέγονται οὐ τῷ διακεῖσθαι πως ἀλλὰ τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαι τι ῥαδίως (ἐνταῦθα ἢ τοῦ ποιεῖν δύναμις), ὑγιεινοὶ δὲ

<sup>385</sup> ποιόν om. Minio-Paluello et Bodéüs.

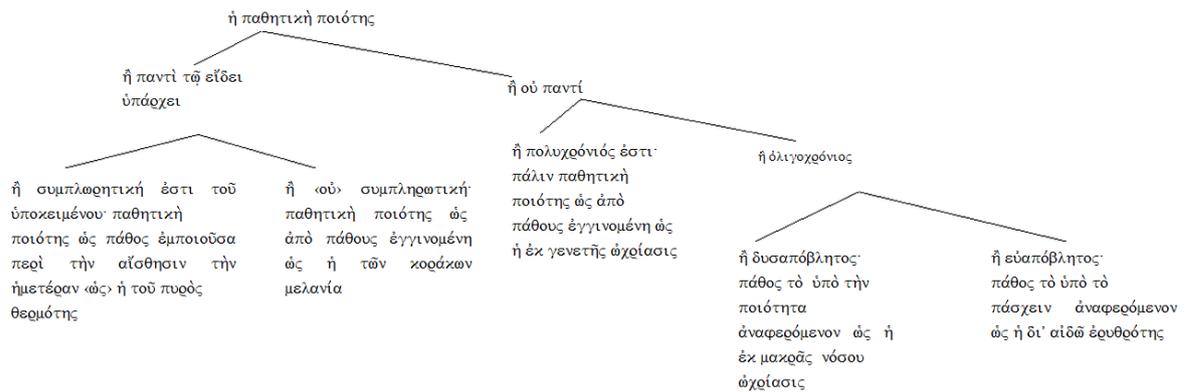
λέγονται τῷ δύνάμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ὑπὸ τῶν τυχόντων ῥαδίως (ἰδοὺ καὶ τὸ δευτέρον), νοσῶδεις δὲ τῷ ἀδυναμίαν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ῥαδίως ὑπὸ τῶν τυχόντων (ἐνταῦθα τὸ τρίτον)· οἱ μὲν γὰρ νοσῶδεις δύνάμιν ἔχουσι τοῦ πάσχειν τι ῥαδίως, ἀδυναμίαν δὲ τοῦ μὴ πάσχειν, οἱ δὲ ὑγιεῖνοι τὸ ἀνάπαλιν. ἀκριβῶς δὲ εἶπεν ὑπὸ τῶν τυχόντων τὰ ὑγιεινὰ μὴ πάσχειν, οἷον ὑπὸ καύματος ἢ ἀνέμου· πάθοι γὰρ ἂν ὑπὸ ξίφους ἢ πυρὸς ἢ ἄλλου τινὸς [147.1] τοιούτου. τὰ δὲ νοσῶδη δύνάμιν ἔχει ὑπὸ τῶν τυχόντων πάσχειν, ἀδυναμίαν δὲ μὴ πάσχειν.

p. 9a24 Ὅμοίως δὲ τούτοις καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακόν.

Τὸ μὲν γὰρ ἔχει δύνάμιν τοῦ μὴ ῥαδίως διαιρεῖσθαι, ἀδυναμίαν δὲ αὐτοῦ τούτου, τὸ δὲ μαλακόν τοῦ μὲν διαιρεῖσθαι ῥαδίως δύνάμιν ἔχει, ἀδυναμίαν δὲ τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι.

p. 9a28 Τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικὰ ποιότητες καὶ πάθη.

Γένος πάλιν εἶπεν ἀντὶ τοῦ εἶδος. τοῦτο δὲ τετραχῶς θεωρεῖται· ἡ [147.10] γὰρ παθητικὴ ποιότης ἢ παντὶ τῷ εἶδει πάρεστιν, ὡς πάση χιόνι τὸ λευκόν, ἢ οὐ παντί, φυσικῶς μέντοι καὶ ἐκ γενετῆς, ὡς τοῖς Αἰθίοψι τὸ μέλαν. καὶ εἰ παντί, ἢ συμπληρωτικὴ ἐστὶ τοῦ ὑποκειμένου ἢ οὐχί· συμπληρωτικὴ μὲν ὡς τῆς χιόνος ἢ λευκότης καὶ ἢ ψυχρότης καὶ τοῦ πυρὸς ἢ θερμότης καὶ ἢ ξηρότης, οὐ συμπληρωτικὴ δὲ ὡς ἢ τῶν [147.15] κοράκων μελανία καὶ ἢ τῶν κύκνων λευκότης· οὐ γὰρ συμπληροῖ τὸν κόρακα ἢ μελανία, ὡς πολλάκις εἴρηται, διότι τῶν πτερῶν ἀφαιρεθεὶς μέλας μὲν οὐκέτι ἐστὶ, κόραξ δὲ οὐδὲν ἥττόν ἐστι. καὶ ἄλλως ἐπειδὴ μηδὲ ἐν τῷ ὀρισμῷ αὐτῶν παραλαμβάνομεν τὰς τοιαύτας τῶν ποιότητων διαφορὰς, εἰ μὴ που δι' ἀπορίαν πολλάκις τῶν οὐσιῶδων διαφορῶν· [147.20] οὐδὲν γὰρ θαυμαστὸν ἀνθρώπους ὄντας μὴ ἐπὶ πάντων εὐρίσκειν τὰς οὐσιώδεις διαφορὰς καὶ διὰ τοῦτο ἀναγκάζεσθαι ἀπὸ τῶν τοιούτων τὰ πράγματα χαρακτηρίζειν. εἰ τοίνυν παντὶ τῷ εἶδει ὑπάρχει καὶ συμπληρωτικὴ εἶη, λέγεται παθητικὴ ποιότης ὡς πάθος ἐμποιοῦσα περὶ τὴν αἴσθησιν τὴν ἡμετέραν, εἰ δὲ παντὶ μὲν τῷ εἶδει ὑπάρχει μὴ συμπληρωτικὴ δὲ εἶη, λέγεται παθητικὴ ποιότης ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη. εἰ δὲ μὴ παντὶ τῷ εἶδει ὑπάρχει, ἢτοι πολυχρόνιος ἐστὶν ἢ ὀλιγοχρόνιος· εἰ μὲν οὖν μὴ παντὶ ὑπάρχει εἶη δὲ πολυχρόνιος, πάλιν λέγεται παθητικὴ ποιότης ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη, ὡς ἢ ἐν ζωμῷ γλυκύτης καὶ ἢ ἐκ γενετῆς ὠχρίασις καὶ τὸ ἐρύθημα, εἰ δὲ μὴ παντὶ τῷ εἶδει ὑπάρχουσα [147.30] ὀλιγοχρόνιος εἶη, εἰ μὲν μὴ ῥαδίως ἀποκαθιστᾷτο μηδὲ εὐαπόβλητος εἶη, [148.1] λέγεται πάθος τὸ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀναφερόμενον, ὡς ἢ ἐκ μακρῶς νόσου ὠχρίασις ἢ ἢ ἐκ πολλοῦ χειμῶνος ἐγγινομένη ψύξις, εἰ δὲ εὐαπόβλητος εἶη καὶ ῥαδίως καὶ παραχρῆμα ἀποκαθιστᾷτο, λέγεται πάθος τὸ ὑπὸ τὸ πάσχειν ἀναφερόμενον, ὡς ἢ ὠχρότης ἢ διὰ φόβον ἄκαιρον ἢ ἢ δι' αἰδῶ ἐρυθρότης· ποιότητας γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης οὐκ ἀξιοῖ καλεῖν τὰ τοιαῦτα, ὅτι μὴ παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγονται οἱ μετέχοντες. πάλιν δὲ ἢ καταγραφή εὐσύνοπτον ποιήσει τὴν διαίρεσιν·



Ταῦτα δὲ τὰ τέσσαρα τῶν παθητικῶν ποιότητων εἶδη οὐ μόνον περὶ σῶμα θεωρεῖται, ἀλλὰ καὶ περὶ ψυχὴν· εἰ γὰρ τις ἕξιν ἀρίστην ἔχει εἰς [148.10] ἐπιστημονικὴν ἢ ἀπλῶς εἰς λογικὴν θεωρίαν, λεχθεῖα ἂν τὸ τοιοῦτον παθητικὴ ποιότης ὡς πάθος ἐμποιοῦσα περὶ τὴν αἴσθησιν τὴν ἡμετέραν καὶ οὐχ ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένη, διότι συμπληρωτικὴ ἐστὶ καὶ τελειωτικὴ ἢ τοιαύτη ἕξις τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς. πάθος δὲ ποιεῖ περὶ τὴν αἴσθησιν, [149.1] οὐ τὴν σωματοειδῆ δῆλον, ἀλλὰ τὴν θείαν λεγομένην καὶ λογικὴν· λεγόμεθα γοῦν αἰσθάνεσθαι λόγων καὶ ὕβρεων, κατὰ ψυχὴν δηλονότι καὶ οὐ κατὰ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις. τοὺς δὲ κατὰ τινὰ κρᾶσιν σωματικὴν μανικοὺς ἢ ὀργίλους ἢ τινὰς τοιούτους εἴποι ἂν τις παθητικὴν ἔχειν ποιότητα ὡς ἀπὸ πάθους ἐγγινομένην, τοὺς δὲ διὰ νόσον τοιούτους γενόμενους πάθος ἔχειν τὸ ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀναφερόμενον. τοὺς δὲ διὰ τινὰ περιστάσιν ἐκ συναρπαγῆς ὀργισθέντας ἢ τι τοιοῦτον παθόντας εἴποιμεν ἂν <sup>386</sup> πάθος ἔχειν τὸ ὑπὸ τὸ πάσχειν ἀναφερόμενον. δῆλον δὲ ὅτι καταχρῶμενοι τοῖς ὀνόμασι ταῦτά φαμεν, ἐπεὶ τοῖ γε κυρίως ὑπὸ τὴν ἕξιν καὶ τὴν διάθεσιν [149.10] ταῦτα πάντα ἀνάγεται.

Διχῶς δὲ ἐκλιπτέον τὰς παθητικὰς ποιότητας· ἢ γὰρ ἀπὸ τοῦ τὸ ὑποκείμενον πεπονθέναί καὶ ἀπὸ πάθους αὐτῷ ποιότητά τινὰ ἐγγενέσθαι παθητικὴν ποιότητα λέγεται ἔχειν ἢ ἀπὸ τοῦ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν πάσχειν κατὰ τὴν τούτων τῶν ποιότητων ἀντίληψιν, αὐτὰς δὲ μὴ κατὰ πάθος ἐγγενέσθαι, οἷς ἂν ὑπάρχωσιν, ἀλλὰ φυσικῶς, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ πυρός· οὐ γὰρ κατὰ πάθος ἐγγέγονε τῷ πυρὶ ἢ θερμότης· οὐσιωδῶς γὰρ ὑπάρχει αὐτῷ καὶ εἰδοποιὸς αὐτοῦ ἐστίν. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ μέλιτος γλυκύτητος ἔχει ἢ τῆς ἐν χιόνι λευκότητος καὶ τῶν τοιούτων. ἢ μέντοι λευκὴ σὰρξ ἀπὸ πάθους τὴν λευκότητα ἔχει· συμβέβηκε γὰρ τὸ λευκὸν [149.20] αὐτῇ καὶ οὐκ οὐσιωδῶς αὐτῇ ὑπάρχει οὐδὲ εἰδοποιὸν αὐτῇ ἐστίν. ὥσαύτως καὶ ἐπὶ τοῦ μέλανος ἐρυθρῶμεν καὶ ἐπὶ τοῦ γλυκέος ζωμοῦ καὶ τῶν τοιούτων. πάσχει μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτων ἢ αἴσθησις, ἀλλ' ἐπειδὴ κυριώτερόν ἐστιν ἐπὶ τούτων τὸ ἀπὸ πάθους ἐγγενέσθαι αὐτοῖς λέγειν ἢ τὸ πάθος ἐμποιεῖν, διὰ τὸ προηγουμένως τοῦτο αὐτοῖς ὑπάρχειν δευτέρως δὲ καὶ τὸ πάθος ἐμποιεῖν, ἀπὸ τοῦ κυριωτέρου αὐτὰ ἐκαλέσαμεν· ἐφ' ὧν γὰρ ἐστίν ἄμφω, ἐπὶ τούτων ἄμεινόν ἐστιν ἴσως ἀπὸ τοῦ κυριωτέρου τὴν ἐπίκλησιν τῆς παθητικῆς ποιότητος γίνεσθαι. καὶ ἐπὶ τοῦ μέλιτος οὖν ἐπειδὴ ἢ γλυκύτης οὐκ ἀπὸ πάθους αὐτῷ γίνεται (χαρκτηριστικὴ γὰρ ἐστίν αὐτοῦ), διὰ τοῦτο ἀπὸ τοῦ τῆ αἰσθήσει πάθος αὐτὴν ἐμποιεῖν παθητικὴ ποιότης [149.30] λέγεται.

[150.1] p. 9b11 Ὅτι μὲν οὖν γίνονται διὰ πάθος πολλὰ μεταβολαὶ χρωμάτων, δῆλον.

Εἰπὼν τὰ χρώματα παθητικὰς ποιότητας εἶναι τῷ ἀπὸ πάθους ἐγγίνεσθαι αὐτάς, κατασκευάζει καὶ δείκνυσιν οὕτως ἔχον.

p. 9b19 Ὅσα μὲν οὖν τῶν τοιούτων συμπτωμάτων.

Τὰ χρώματα συμπτώματα εἶπεν εἶναι διὰ τὸ ἄλλοις πάθεσιν ἐπισυμβαίνειν, ὡς τῇ μακρᾷ νόσῳ ἔπεται ἢ ὠχρίασις. ἐστὶ δὲ καὶ τι χρῶμα οὐσιωδές, ὡς τὸ λευκὸν τῷ ψιμμυθίῳ ἢ τῇ χιόνι καὶ τὸ ἐρυθρὸν τῷ αἵματι καὶ τὸ μέλαν ἐν τῷ τῆς σηπίας χυμῷ.

<sup>386</sup> εἴποιμεν Busse : εἴποιμεν ἂν a.

[150.10] p. 9b27 Ὅμοιος γὰρ ποιὸι κατὰ ταύτας λεγόμεθα.

Ποιότης καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται· εἰ οὖν οὐ λέγονται ποιοί ἀπὸ τῶν εὐαποβλήτων παθῶν, δῆλον ὅτι οὐδὲ ποιότητες ταῦτα λέγονται.

p. 9b33 Ὅμοιος δὲ τούτοις καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη λέγονται.

Οὐ μόνον γὰρ περὶ τὸ σῶμα θεωροῦνται αἱ παθητικαὶ ποιότητες καὶ τὰ πάθη, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ψυχὴν.

[151.1] p. 9b35 Ὅσα τε γὰρ ἐν τῇ γενέσει εὐθὺς ἀπὸ τινῶν παθῶν δυσκινήτων<sup>387</sup> γεγένηται, ποιότητες λέγονται.

Ὡσπερ γὰρ ἡ ἐν τῷ Αἰθίοπι μελανία ἐκ γενετῆς οὔσα παθητικὴ ποιότης λέγεται, οὕτως καὶ ἡ ἐκ γενετῆς ἔκστασις καὶ ἡ ὀργὴ παθητικὴ ποιότης λέγεται.

p. 10a2 Ὅμοιος δὲ καὶ ὅσαι ἄλλαι<sup>388</sup> ἐκστάσεις μὴ φυσικαί, ἀλλ' ἀπὸ τινῶν ἄλλων συμπτωμάτων γεγένηται.

Πάλιν ὥσπερ ἡ ἀπὸ μακρῶς νόσου γενομένη ἄχροια λέγεται παθητικὴ ποιότης, οὕτως καὶ ἡ ἀπὸ τινος συμπτώματος ἔκστασις ἢ ἄλλο τι [151.10] τοιοῦτον παθητικὴ ποιότης λέγεται.

p. 10a12 Τέταρτον δὲ γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή.

Τέταρτον τοῦτο εἶδος ποιότητος. γένος δὲ πάλιν φησὶν ἀντὶ τοῦ εἶδος. ἔστι δὲ σχῆμα καὶ μορφή. ἐπὶ πλεόν δὲ τὸ σχῆμα τῆς μορφῆς· πᾶσα γὰρ μορφή καὶ σχῆμα καὶ μορφήν ἔχει, οὐ πᾶν δὲ τὸ ἔχον σχῆμα καὶ μορφήν ἔχει. διὰ τοῦτο γὰρ προέταξε τὸ σχῆμα τῆς μορφῆς, ἐπειδὴ κυριώτερον καὶ καθολικώτερον. ἐλέγετο δὲ καὶ πρῶην ὅτι τὸ μὲν σχῆμα ἐπὶ ἀψύχων θεωρεῖται ἢ φαντασῶν, ἡ δὲ μορφή ἐπὶ ἐμψύχων ἢ τοι φυσικῶν, καὶ ὅτι εἰ καὶ ἐπὶ ἀψύχων ποτὲ φέρομεν τὸ τῆς μορφῆς ὄνομα, [151.20] καταχρηστικώτερον τοῦτο ποιούμεν διὰ τὸ μιμήματα εἶναι τῶν ἐμψύχων. [151.21] καὶ ταῦτα δὲ ποιότητες εἰκότως, ἐπειδὴ διάκεινται πῶς κατὰ ταῦτα τὰ μετέχοντα καὶ ἀπ' αὐτῶν ὀνομάζεται.

[152.1] p. 10a12 Ἔτι δὲ πρὸς τούτοις εὐθύτης καὶ καμπυλότης, καὶ εἴ τι τούτοις ὁμοίον ἔστι.

Ἀπὸ γὰρ εὐθύτητος παρωνύμως εὐθεῖα γραμμὴ λέγεται, ἀπὸ δὲ τῆς καμπυλότητος ἡ καμπύλη, καὶ ἔστι πάθη τῆς γραμμῆς ἡ εὐθύτης καὶ ἡ καμπυλότης· ἰστέον γὰρ ὅτι τεσσάρων τούτων ὄντων ἐφεξῆς ἀλλήλοις, τοῦ τε σημείου καὶ τῆς γραμμῆς καὶ τῆς ἐπιφανείας καὶ τοῦ σώματος, τὸ μὲν σημεῖον ἄτε ἀμερῆς ὄν οὔτε πάθος ἀνεδέξατο οὔτε σχῆμα, πολλῶ δὲ πλεόν οὐδὲ μορφήν, ἡ δὲ γραμμὴ μίαν ἔχουσα διάστασιν πάθος μόνον ἀνεδέξατο (ἡ γὰρ καμπύλη ἐστὶν ἡ εὐθεῖα ἢ εἴ τις ἄλλη λέγεται), ἡ δὲ [152.10] ἐπιφάνεια δύο διαστάσεις ἔχουσα, τὴν τε κατὰ μῆκος λέγω καὶ πλάτος, καὶ πάθος ἀνεδέξατο καὶ σχῆμα. πάθη μὲν οὖν ἐστὶ τῆς ἐπιφανείας τὸ στενόν τε καὶ τὸ πλατύ, σχήματα δὲ τρίγωνον ἢ τετράγωνον καὶ ὅσα τοιαῦτα· διότι γὰρ πᾶσα ἐπιφάνεια ὑπὸ γραμμῶν περιέχεται (ἐπιφανείας γὰρ, φησὶν Εὐκλείδης, πέρατα γραμμαί), διὰ τοῦτο εἰκότως καὶ σχήματα ἀνεδέξατο· τὰ γὰρ σχήματα ἐκ γραμμῶν σύγκειται. τὸ μέντοι σῶμα τὰς τρεῖς ἔχον διαστάσεις, τὴν τε κατὰ μῆκος καὶ βάθος καὶ πλάτος, καὶ πάθη ἀνεδέξατο καὶ σχήματα καὶ μορφάς· πάθη μὲν τὸ παχύ τε καὶ λεπτόν, σχήματα δὲ διότι ἡ κυβικόν ἐστὶν ἢ κυλινδρικόν ἢ τι τοιοῦτον. ἀλλὰ δὴ καὶ μορφήν ἐπιδέχεται τὸ ἐμψυχον σῶμα.

[152.20] p. 10a16 Τὸ δὲ μανόν καὶ τὸ πυκνόν καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον δόξειε μὲν ἂν ποιόν τι σημαίνειν, ἔοικε δὲ ἀλλότρια τὰ τοιαῦτα εἶναι τῆς περὶ τὸ ποιόν διαίρεσεως· θέσιν γὰρ τινα μᾶλλον φαίνεται τῶν μορίων ἑκάτερον δηλοῦν.

<sup>387</sup> δυσκινήτων om. Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>388</sup> ἄλλαι om. Minio-Paluello et Bodéüs.

Διότι γὰρ διάκειται πῶς κατὰ τὴν μάνωσιν ἢ τὴν πύκνωσιν καὶ τὴν τραχύτητα καὶ τὴν λειότητα καὶ ἀπ' αὐτῶν ὀνομάζεται τὰ μετέχοντα, δόξαν τινὰ ἔχουσι ποιοτήτων, οὐκ ἀληθὲς δὲ τοῦτο, ὑπὸ τὸ κεῖσθαι δὲ μᾶλλον ἀναχθήσεται· θέσιν γὰρ τινὰ σημαίνουσι· πυκνὸν γὰρ ἐστὶν οὐ τὰ μόρια σύνεγγυς κείται ὡς μὴ δύνασθαι δέξασθαι ἑτερογενὲς σῶμα, [153.1] μανὸν δὲ τὸ διεσθηκτότα ἔχον τὰ μόρια ὡς δύνασθαι δέξασθαι ἑτερογενὲς σῶμα. πάλιν λεῖον λέγομεν τὸ ἴσα ἀλλήλοις ἔχον τὰ μόρια καὶ ἴσως ἐξέχοντα, τραχὺ δὲ τὸ ἄνισα ἀλλήλοις κατὰ τὰς ἐξοχὰς ἔχον τὰ μόρια, οἶον λεῖον μὲν τὸ μῆλον (ὀμαλὴ γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ ἐπιφάνεια), τραχὺ δὲ τὸ πρόσωπον, διότι ἐξ ἀνωμάτων καὶ ἀνίσων σύγκειται μορίων, στόματος καὶ ῥινὸς καὶ ὀφθαλμῶν καὶ τῶν λοιπῶν τῶν μὲν προπετῆ ἔχόντων τὴν θέσιν τῶν δὲ κοίλην· οὐκοῦν θέσιν τινὰ μᾶλλον φαίνεται τὰ μόρια αὐτῶν δηλοῦντα. καὶ τὸ μὲν τραχὺ καὶ τὸ λεῖον ὁμολογουμένως ὑπὸ τὸ κεῖσθαι ἀνάγονται διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας, μανὸν δὲ καὶ πυκνὸν ἐνταῦθα [153.10] μόνον ἔλαβε τὸ ἐξ ἐπιτεχνήσεως· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὸ κεῖσθαι ἀναγόμενον, οἶον εἴ τις τὸν ἱμάντα ἐκτείνας μανὸν ποιήσει· οὐ γὰρ ὅλος δι' ὅλου μανούται, ἀλλὰ τινῶν μορίων αὐτοῦ ἢ θέσις ἀμείβεται τῷ μᾶλλον ἀφεστηκέναι ἀλλήλων. πάλιν εἴ τις τὴν χεῖρα πληρώσειε καρῶν, τὸ ἐκ πάντων σῶμα μανὸν λέγεται παρὰ τὸ μὴ ἐν εἶναι· μανὸν γὰρ λέγεται τὸ μὴ ἐν ὄν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ πυκνόν· ἐὰν γὰρ νοήσωμεν τὰ κάρυα συντεθρομμένα, τὸ ἐκ πάντων σῶμα πυκνὸν ἐσται. καὶ πάλιν εἴ τις τὸν πόκον τῶν ἐρίων συνεσφιγμένον καὶ πεπυκνωμένον διαξαιῖον ἀραιὸν ποιήσει, μανὸν λέγομεν. καὶ ταύτην μὲν τὴν τεχνικὴν μάνωσιν ἢ πύκνωσιν ὑπὸ τὸ κεῖσθαι εἰκότως ἐνταῦθα ἀνάγει ὡς πρὸς εἰσαγομένους [153.20] διαλεγόμενος, διότι κατὰ τὴν τῶν μορίων θέσιν ἢ πυκνὰ ἢ ἀραιὰ ταῦτα λέγονται. οὐκ εἰσὶ δὲ ποιότητες, μήτε φυσικὴν ἔχοντα τὴν μάνωσιν ἢ πύκνωσιν μηδὲ ὅλα δι' ὅλων ἢ πυκνὰ ὄντα ἢ μανά, ἀλλὰ κατὰ μόνην τὴν τῶν μορίων θέσιν, οὐχὶ δὲ καὶ αὐτῶν τῶν μορίων ἀναδεξαμένων τὴν ὁμοίαν τῷ ὄλφ μάνωσιν.

Ἐν δὲ τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει ποιότητα εἶναι βούλεται τὴν φυσικὴν μάνωσιν ἢ πύκνωσιν τὴν περὶ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ καταγινομένην ὑποκείμενον· οἶον τὸ ὕδωρ φυσικὴν ἔχον πυκνότητα καὶ ὅλον δι' ὅλου ἑαυτοῦ πυκνὸν ὄν ἐὰν ταύτην ἀποβαλὸν ἀραιωθῆ, ἀήρ γίνεται, διὸ τὸ ξεστιαῖον ὕδωρ ποιήσειε τυχὸν δεκαξεστιαῖον ἀέρα. καὶ τοῦτο γίνεται οὐκ εἰς μικρὰ [153.30] μόρια τοῦ ὕδατος κατακερματιζομένου, ὥσπερ εἴ τις κονιοροῦ τὴν χεῖρα πληρώσας ῥίψειεν ἐν ἀέρι καὶ πλείστον καταλάβοι τόπον ὁ κονιοροῦ τῷ [154.1] ἐξηπλώσθαι τὰ μόρια αὐτοῦ, ἐπεὶ εἰ τοῦτο ἦν, ἔδει καὶ ἡμᾶς εἰς μικρὰ διασκεδαννύοντας τὸ ὕδωρ ἀέρα ποιεῖν. εἰ δὲ τις εἴποι 'ἀλλ' οὐ δυνάμεθα ἡμεῖς εἰς λεπτότατα οὕτω κατακερματίζειν τὸ ὕδωρ', ἀλλ' εἰ καὶ μὴ ἔργῳ δυνάμεθα, οὐδ' ἂν τῷ λόγῳ ὑποθώμεθα, οὐδὲ οὕτως τοῦτο δυνατόν ἐστι; τὰ γὰρ μόρια πάντως τοῦ ὕδατος ὑδάτια ἐστί· τὰ γὰρ μέρη τῷ ὄλφ εἰσὶν ὅμοια κατ' οὐσίαν, καὶ ἐξ ὧν ἕκαστον σύγκειται, εἰς ταῦτα καὶ διαλύεται. εἰ οὖν τὸ ὕδωρ ἐκ τῶν ὁμοίων μερῶν σύγκειται ὑδάτων ὄντων (τὰ γὰρ μέρη, ὡς εἶπομεν, τῷ ὄλφ ὅμοια), καὶ εἰς ταῦτα πάντως ἀναλυόμενον μερίζεται. ἔμελλε δὲ μηδὲ συνεχῆς εἶναι ὁ ἀήρ, ἀλλὰ κεναιῖς [154.10] χώραις μεταξὺ διαλαμβάνεσθαι· ἀνάγκη γὰρ ἢ συνεχῆ εἶναι τὰ μόρια τοῦ ὕδατος ἢ διηρηθῆναι· ἀπτεσθαι γὰρ ἀδύνατον· ἀπτόμενα γὰρ εὐθὺς συνεχῆ γίνεται διὰ τὴν ὑγρότητα. εἰ μὲν οὖν διηρηται, οὐ συνεχῆς ὁ ἀήρ, ὅπερ ἐστὶ ψεῦδος καὶ παρὰ τὴν ἐνάργειαν. εἰ δὲ συνῆπται, ὕδωρ ἐσται πάλιν τὸ ὅλον καὶ οὐκ ἀήρ. ὥστε οὐ κατακερματιζόμενον τὸ ὕδωρ ποιεῖ τὸν ἀέρα, ἀλλὰ πάντη τρεπόμενον καὶ ἀλλοιούμενον. ὅτι δὲ ποιότητες εἰσὶ ταῦτα, σαφῶς δείκνυσιν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Φυσικῇ· λέγει γὰρ ὅτι ὥσπερ τὸ σῶμα ποιότητων ὄν δεκτικὸν μεταβάλλει κατὰ ταύτας καθ' ὅλον ἑαυτὸ ἐκ λευκοῦ μέλαν γινόμενον καὶ ἐκ μέλανος λευκόν, οὕτως ἐπειδὴ καὶ ἡ μανότης καὶ ἡ πυκνότης εἰσὶ ποιότητες, εἰκότως καὶ [154.20] κατὰ ταύτας τὸ σῶμα μεταβάλλει, καὶ δεχόμενον μὲν πυκνότητα γίνεται ὕδωρ, ἔτι δὲ μᾶλλον πυκνούμενον γίνεται γῆ, μεταβάλλον δὲ ἐκ πυκνότητος εἰς μανότητα γίνεται ἀήρ, ἔτι δὲ μᾶλλον μανωθὲν γίνεται πῦρ. ἢ μὲν οὖν φυσικὴ μάνωσις ἢ πύκνωσις ἢ περὶ ἐν καταγινομένη ὑποκείμενον ποιότης ἐστίν, εἰ δὲ μὴ περὶ ἐν ἀλλὰ περὶ πλείονα σώματα καταγίνεται, κὰν φυσικὴ ἦ, οὐ λέγεται ποιότης, ἀλλὰ θέσις, οἶον ἢ τῶν ὀδόντων πυκνότης ἢ μανότης· εἰ γὰρ καὶ ἐκ φύσεώς ἐστίν, ἀλλὰ τῷ μὴ περὶ ἐν γίνεσθαι ὑποκείμενον ἀλλὰ περὶ πλείονα τοὺς ὀδόντας, οὐ λέγεται ποιότης, θέσις δὲ μᾶλλον. ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον.

Τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους τὴν μὲν εὐθύτητα καὶ καμπυλότητα ποιότητος [154.30] εἶναι λέγοντος, τραχύτητα δὲ καὶ λειότητα μηκέτι ποιότητος, θέσιν δὲ μόνην τῶν μορίων εἶναι τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον, ὡς ἔφθηνεν εἰπόντες, ἀποροῦσί τινες ὅτι μήποτε καὶ τὸ εὐθὺ καὶ καμπύλον θέσιν μόνην τῶν [155.1] μορίων δηλοῖ, εἴπερ εὐθεῖα γραμμὴ ἐστὶν ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κείται ἢ πάλιν ἥς τὰ μέσα τοῖς ἄκροις ἐπιπροσθεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι κἀνταῦθα ἢ τοιάδε θέσις τῶν τῆς γραμμῆς μορίων ποιεῖ τὴν εὐθεῖαν, ὥστε μηδὲν αὐτῆς μόριον ἐκτὸς ἢ ἐντὸς νεύειν ἀλλ' ἐπιπροσθεῖν διὰ τὴν ἰσότητά τὰ μέσα τοῖς ἄκροις, καὶ τὸ καμπύλον δὲ μόνη τῇ τῶν μορίων θέσει τῆς εὐθύτητος διαφέρει· τῶν γὰρ μορίων αὐτῆς ἐπικαμπτομένων καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς τῶν δὲ

ἐντὸς νεύοντων συμβαίνει τὴν καμπυλότητα γενέσθαι. ἢ οὖν καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον ποιότητες, ἢ εἰ ταῦτα θέσιν μόνην τῶν μορίων σημαίνει, τὸ αὐτὸ ἂν σημαίνοι καὶ τὸ [155.10] εὐθὺ καὶ τὸ καμπύλον. ἢ μὲν οὖν ἀπορία τοιαύτη. ἐπιλυόμεθα δὲ αὐτὴν τοῦτον τὸν τρόπον· οὐκ ἔστι ταῦτον καμπύλην εἶπεῖν γραμμὴν καὶ κεκλασμένην· ἢ μὲν γὰρ κεκλασμένη γραμμὴ οὐκ ἀμείβει τὸ τῆς εὐθείας εἶδος, ἢ εὐθεῖα εἶη, ἀλλὰ μόνον ἢ μία δύο γίνεται καὶ γωνίαν ποιεῖ, ἢ δὲ καμπύλη ἄλλο τὸ εἶδος ἔχει παρὰ τὴν εὐθεῖαν· τὸ γὰρ καμπύλον τὸ περιφερὲς σημαίνει. ὅτι δὲ κατ' εἶδος ἐξήλλακται ἢ περιφέρεια τῆς εὐθείας, πολλαχόθεν δῆλον. πρῶτον μὲν ὅτι τῆς περιφερείας πᾶν μόριον παντὶ μορίῳ ἐφαρμόζει, ὥσπερ καὶ τῆς εὐθείας πάλιν τὰ μόρια ἅπαντα ἀλλήλοις ἐφαρμόζουσιν· οὐδὲν δὲ μόριον εὐθείας οὐδενὶ μορίῳ περιφερείας ἐφαρμόζει. δεύτερον εἰ τὰ ἐξ εὐθειῶν συγκείμενα σχήματα κατ' εἶδος διενήνοχε [155.20] τῶν ἐκ περιφερείας συγκειμένων, καὶ ἢ εὐθεῖα ἄρα τῆς περιφερείας κατ' εἶδος ἐξαλλάσσει. ἔτι εὐθεῖα μὲν γραμμὴ οὔτε μία σχῆμα ἀποτελεῖ οὔτε δύο, ἀλλὰ τοῦλάχιστον τρεῖς, ὅθεν πρῶτον τῶν εὐθυγράμμων σχημάτων καὶ ἀπλούστατον τὸ τρίγωνον ἐκ τριῶν εὐθειῶν περιεχόμενον· ἢ δὲ περιφερῆς μία οὔσα ποιεῖ τὸ τοῦ κύκλου σχῆμα· κύκλος γὰρ ἐστὶ σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον καὶ τὰ ἐξῆς. εἰ τοίνυν ιδέας διαφόρου ἢ εὐθεῖα τετύχηκε καὶ ἢ περιφέρεια, οὐκ ἄρα τῇ θέσει μόνη τῶν μορίων διενηνόχασι. τὸ μέντοι τραχὺ καὶ τὸ λεῖον μόνη τῇ θέσει τῶν μορίων διαφέρει. ὅθεν οὐδὲ ἐξαλλάσσεται παρὰ ταῦτα κατ' εἶδος τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος εἶδους τῆς ἐπιφανείας ἢ [155.30] αὐτὴ τραχεῖα καὶ λεῖα γίνεται· οἷον εἰ τετράγωνον εἶη χωρίον, εἶτα τὰ μὲν τις ὀρύξας κοιλανεῖ, τὰ δὲ ἐπεγείρει, τραχὺ γίνεται μένον τετράγωνον. καὶ ἐὰν πάλιν τὰ τῶν μορίων ἐξέχοντα περιζέσας τὰς κοιλότητος ἀναπληρώσῃ, λεῖον γίνεται μὴ ἐξαλλάξαν τὸ τοῦ τετραγώνου εἶδος μηδὲ ποιότητά [156.1] τινα προσλαβόν, ἀλλὰ μόνον τὴν τῶν μορίων ἐξαμεῖψαν θέσιν. ὥστε καλῶς τὴν μὲν εὐθύτητα καὶ καμπυλότητα, τοῦτ' ἔστι περιφέρειαν, ποιότητος εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ δὲ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον κατὰ μόνην τὴν τῶν μορίων διαφέρειν θέσιν.

p. 10a25 Ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἂν τις φανείη τρόπος ποιότητος, ἀλλ' οἱ γε μάλιστα λεγόμενοι σχεδὸν οὗτοι<sup>389</sup> εἰσι.

Παραδοὺς ἡμῖν τὰ τέσσαρα τῆς ποιότητος εἶδη ἐπάγει τὸ συμπέρασμα καὶ φησιν ὅτι οὗτοι οἱ τρόποι τῆς ποιότητος. βουλόμενος δὲ ἡμᾶς μὴ ἐπαναπαύεσθαι τοῖς παρ' αὐτοῦ λεγομένοις μηδὲ ἄργους μένειν καὶ ἔτεροκινήτους, [156.10] ἀλλ' ἔχειν τι αὐτοκίνητον καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ζητεῖν, φησὶν ὅτι ἴσως ἂν φανείη καὶ ἄλλος τρόπος ποιότητος. οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἕτερος παρὰ τοὺς παραδεδομένους τρόπους, ὡς ἢ τε διαίρεσις ἔδειξε καὶ ἢ τῶν παλαιότερων καὶ ἐμφρόνων ἀνδρῶν ζήτησις.

p. 10a27 Ποιότητες μὲν οὖν εἰσιν αἱ εἰρημέναι, ποιά δὲ τὰ κατὰ ταύτας παρωνύμως λεγόμενα.

Διαλεχθεὶς περὶ τῆς ποιότητος νῦν περὶ τοῦ ποιοῦ διαλέγεται· καὶ γὰρ περὶ ἀμφοτέρων τὴν ἐπιγραφὴν ἐποιήσατο. ποιότητες μὲν οὖν εἰσιν οἷον ἢ λευκότης ἢ μελανία καὶ τὰ τοιαῦτα, ποῖον δὲ τὸ μετέχον τῶν ποιότητων, οἷον τὸ λευκὸν σῶμα καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ αἱ μὲν ποιότητες [156.20] μετέχονται, τὰ δὲ ποιά μετέχει. παρωνύμως δὲ τὰ ποιά ἀπὸ τῶν ποιότητων λέγονται, ὡς πολλάκις εἴρηται. οὐ πάντα δὲ παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεται, ἀλλὰ τινα καὶ ὁμωνύμως, ἢ οὐδὲ ὅλως ἀπ' αὐτῶν ὀνομάζεται· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ εἶπεν ἢ ὁπωσοῦν

p. 10a29 Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πλείστων καὶ σχεδὸν ἐπὶ πάντων παρωνύμως λέγεται.

Ἐπειδὴ ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ποιότητος εἶπεν ἐκείνην εἶναι ποιότητα ἀφ' ἧς παρωνύμως τὰ μετέχοντα ὀνομάζεται, ὀλοσχερόστερον ἀποφηνάμενος περὶ αὐτῆς καὶ οὐκ ἀκριβῶς (οὐ γὰρ πάση παρακολουθεῖ [157.1] τοῦτο ποιότητι), νῦν ἀναλαμβάνει τὸν λόγον καὶ ἀκριβέστερον ἀποφαίνεται ὅτι ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων ἀληθῆς ὁ λόγος τὸ παρωνύμως ἀπὸ τῆς ποιότητος ὀνομάζεσθαι τὰ μετέχοντα (ἀπὸ γὰρ τῆς λευκότητος ὁ λευκὸς λέγεται καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικός), ἐπ' ἐνίων δὲ ποιότητων διὰ τὸ μὴ κεῖσθαι ὀνόματα ταῖς ποιότησιν οὐ λέγεται παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν τὰ μετέχοντα. τοῦτο δὲ συμβέβηκεν ἐπὶ τοῦ δευτέρου εἶδους τῆς ποιότητος, τοῦ κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν· οὔτε γὰρ ὁ δρομικὸς οὔτε ὁ πυκτικός, οἱ φυσικὴν τινα ἐπιτηδεϊότητα ἐν τούτοις ἔχοντες, παρωνύμως ἀπὸ τούτων τῶν δυνάμεων

<sup>389</sup> τοσοῦτοι Minio-Paluello et Bodéüs.

λέγονται· οὐδὲ γὰρ κεῖται ὀνόματα ταῖς [157.10] δυνάμεσι ταύταις διὰ τὸ τὴν συνήθειαν τοῖς τελείοις τῶν πραγμάτων καὶ κατ' ἐνέργειαν οὖσιν ἐσπουδακέναι θεῖναι τὰ ὀνόματα· τὸ γὰρ πυκτικὸς ἢ δρομικὸς ἀπὸ τῶν κατ' ἐνέργειαν ἐπιστημῶν, τῆς τε πυκτικῆς λέγω καὶ δρομικῆς, ὀνομάζονται. καὶ τί λέγω ἐπὶ τῶν δυνάμεων αἷς οὐ κεῖται ὀνόματα, ὅπου γε καὶ ἐπὶ τινῶν ποιοτήτων ἔχουσῶν ὀνόματα οὐ λέγεται ἀπ' αὐτῶν παρωνύμως τὰ μετέχοντα; ἀπὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς οὐ λέγεται ὁ μετέχων ἐνάρετος ἀλλὰ σπουδαῖος. ἐνίοτε δὲ καὶ ὁμωνύμως ἀπὸ τῶν ποιοτήτων λέγονται τὰ μετέχοντα, ὡς ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ἢ γραμματικὴ γυνὴ καὶ ἀπὸ τῆς μουσικῆς ἢ μουσική. διό, ὡς εἶπον, ἀκριβέστερον ἡμῖν τὸν λόγον παραδιδοῦς ἐνταῦθα τῆς ποιότητος προσέθηκε τὸ ἠ ὀπωσοῦν [157.20] ἄλλως ἀπ' αὐτῶν.

p. 10b12 Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν, οἷον δικαιοσύνη ἀδικία ἐναντίον καὶ λευκότης μελανία.

Ἐπὶ τὸ ἴδιον τῆς ποιότητος μέτεισι τῷ αὐτῷ κανόνι τῆς διδασκαλίας κεχρημένος ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. φησὶν οὖν ἴδιον ποιότητος τὸ ἐπιδέχεσθαι ἐναντιότητα. εἰκότως· κυρίως γὰρ ἡ ἐναντιότης περὶ τὴν ποιότητα θεωρεῖται· καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν ἡ ἐναντιότης κατὰ τὴν ποιότητα ἐθεωρεῖτο· καὶ γὰρ ἡ οὐσία διὰ ταύτην τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικὴ καὶ τῶν πρὸς τι τὰ ἐπιδεχόμενα τὴν ἐναντίωσιν ἐκ τῆς τοῦ ποιῶν ἐλαμβάνοντο κατηγορίας. κυρίως μὲν οὖν, ὡς ἔφθην [157.30] εἰπὼν, ἡ ἐναντιότης περὶ τὴν ποιότητα θεωρεῖται. οὐκ ἐν πάσῃ δὲ τῇ ποιότητί ἐστιν ἐναντιότης· ταῖς γὰρ μεταξὺ τῶν ἐναντίων ποιοτήτων [158.1] ποιότησιν οὐδὲν ἐστιν ἐναντίον, οἷον τῷ πυρρῷ ἢ τῷ ὄχρῳ ἢ τοῖς τοιούτοις. ἀλλ' οὐδὲ τοῖς σχήμασιν οὐδὲν ἐστιν ἐναντίον, τῷ τριγώνῳ λέγω καὶ τῷ κύκλῳ καὶ τοῖς τοιούτοις. ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς ποιῶσι ὑπάρχει ἐναντιότης· λέγεται γὰρ τὸ λευκὸν τῷ μέλανι ἐναντίον καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ.

p. 10b17 Ἔτι ἐὰν τῶν ἐναντίων θάτερον ἢ ποιόν, καὶ τὸ λοιπὸν ἔσται ποιόν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα προχειριζομένων τὰς ἄλλας κατηγορίας.

Δῆλον γὰρ ὅτι ὑφ' ἣν κατηγορίαν ἀνάγεται ἕτερον τῶν ἐναντίων, ὑπὸ ταύτην καὶ τὸ ἕτερον ἀναχθήσεται ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι ἡμᾶς ὑπὸ [158.10] ἄλλην κατηγορίαν αὐτὸ ἀναφέρειν· τῶν γὰρ ἐναντίων τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν.

p. 10b26 Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιά· λευκὸν γὰρ μᾶλλον καὶ ἥττον ἕτερον ἐτέρου λέγεται.

Ἔτερον παρακολούθημα τοῦ ποιῶν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον· λευκὸν γὰρ λευκοῦ μᾶλλον λευκὸν λέγεται καὶ αὐτὸ δὲ ἑαυτοῦ λευκότερον. οὐδὲ τοῦτο δὲ πᾶσι παρακολουθεῖ. εἰκότως· εἴρηται γὰρ ὅτι ὅπου ἐναντιότης θεωρεῖται καὶ ἡ τῶν ἐναντίων μῆξις, ἐκεῖ καὶ τὸ μᾶλλον [158.18] καὶ τὸ ἥττον, ὅπου δὲ ἐναντιότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἡ τῶν ἐναντίων μῆξις, οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

[158.20] p. 10b30 Δικαιοσύνη γὰρ δικαιοσύνης εἰ λέγεται μᾶλλον καὶ ἥττον, ἀπορήσειεν ἂν τις.

Ὅτι οὐκ ἐπὶ πάσης τῆς κατηγορίας ἀρμόσει τὸ λέγειν τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐπιδέχεσθαι, δῆλον ἐξ ὧν τινες περὶ ταῦτα ἀποροῦσι, μὴ βουλόμενοι δικαιοσύνην δικαιοσύνης εἶναι μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ ὑγίαν ὑγείας καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀλλ' ὁ μὲν Ἀριστοτέλης οὐ διήρθρωσεν ἡμῖν τὸν περὶ τούτων λόγον. ἡμεῖς δὲ περὶ αὐτῶν ταῦτα φάμεν· λέγομεν γὰρ ὅτι τὰ μὲν ποιά ὁμολογουμένως τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεται κατὰ τὸν εἰρημένον [159.1] τρόπον, αὐτῇ μέντοι γε ἡ ποιότης ἢ λόγῳ ὀριστὴ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον οὐκ ἐπιδέχεται, οἷον ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγεία καὶ τὰ τοιαῦτα· δικαιοσύνη γὰρ δικαιοσύνης αὐτῇ καθ' αὐτὴν οὐκ ἂν εἴη μᾶλλον καὶ ἥττον· εἰ γὰρ τι μὴ ἐπιδέχοιτο τὸν τῆς δικαιοσύνης ὀρισμὸν, οὐδὲ δικαιοσύνη ὅλως ἐστίν· ὥσπερ γὰρ οἷς ἐφαρμόζει ὁ τοῦ ἀνθρώπου ὀρισμὸς, ἀνθρωποὶ εἰσιν οὐδὲν ἥττον, ἐφ' ὧν δὲ καὶ τὸ βραχύτατον τῶν ἐν τῷ ὀρισμῷ μὴ ἐφαρμόζει, οὐδὲ ὅλως ἀνθρωποὶ εἰσιν, ἢ τὸ λογικὸν ἢ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν ὡς τοῖς ἀλόγοις ἢ τὸ θνητὸν ὡς τοῖς ἀγγέλοις, οὕτως εἴ τι μὴ ἔχοι ἀπαρράλλακτως τὸν τῆς δικαιοσύνης ὀρισμὸν ἢ τὸν τῆς ὑγείας ἢ τινος [159.10] τῶν τοιούτων, οὐδὲ δικαιοσύνη τὸ τοιοῦτόν ἐστιν οὐδὲ ὑγεία οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν. τὰ μέντοι γε ποιά ταῦτα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεται, πρὸς ὃ ἕκαστον μετέχει τῆς

ποιότητα εἴτε πλέον εἴτε ἔλαττον· τὸν γὰρ πλέον τῆς λευκότητος μετεσχηκότα ἢ τοῦ μέλανος μᾶλλον λευκὸν λέγομεν τοῦ πλέον μετεσχηκότος μελανίας ἢ λευκότητος. ὁμοίως δὲ καὶ δίκαιον μᾶλλον λέγομεν τὸν πλείονα τὴν πρὸς τὸ δίκαιον κοινωνίαν ἀσπασάμενον<sup>390</sup> καὶ ὑγιεινὸν τὸν ἄλλου μᾶλλον μετεσχηκότα τῆς ὑγείας, καὶ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων ὁμοίως· ὥσπερ γὰρ τῆς ἐν πυρὶ θερμότητος οὐκ ὁμοίως πάντες οἱ περιεστηκότες, εἰ τύχοι, μεταλαμβάνουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐγγυτέρω μᾶλλον, ὅσῳ καὶ πλείονος ἀντιλαμβάνονται τῆς αὔρας, οἱ δὲ [159.20] πορρωτέρω ἦττον, καίτοι τῆς τοῦ πυρὸς θερμοσίας μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὔσης, οὕτω καὶ ἐπὶ πασῶν τῶν ποιότητων οἶεσθαι χρῆ ὅτι αὐταὶ μὲν καθ' ἑαυτὰς ἀνεπίτατοί εἰσι καὶ ἀνάνετοι, ἐν ὑποκειμένοις δὲ γινόμεναι τοῖς σώμασιν, ἐν οἷς καὶ πεφύκασι μίγνυσθαι, ἢ ἐπιτείνονται ἢ ἀνιένται τῇ τῶν ἐναντίων πλεῖον ἢ ἔλαττον ἐπιμίξει.

p. 11a5 Τρίγωνον δὲ καὶ τετράγωνον οὐ δοκεῖ τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον<sup>391</sup> ἐπιδέχεσθαι, οὐδὲ τῶν ἄλλων σχημάτων οὐδέν.

Ἔτι διὰ τούτων κατασκευάζει ὅτι οὐ πάση ποιότητι ὑπάρχει τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον· οὐδὲ γὰρ τῶν σχημάτων οὐδενί· οὐδὲν γὰρ τρίγωνον τριγώνου μᾶλλον καὶ ἦττον (ἐκότερον γὰρ τούτων ὁμοίως τὸν τοῦ τριγώνου [159.30] λόγον ἐπιδέχεται) οὐδὲ κύκλος κύκλου, κἂν μυριοπλάσιος ἢ· καὶ [160.1] τούτων γὰρ ἐκότερος ὁμοίως τὸν τοῦ κύκλου λόγον ἐπιδέχεται. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὡσαύτως, ἐφ' ὧν ὁ αὐτὸς λόγος ἀπαρράλλακτως ἐφαρμόζει.

p. 11a9 Τῶν δὲ μὴ ἐπιδεχομένων οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου<sup>392</sup> ῥηθήσεται.

Ὁ βούλεται λέγειν διὰ τούτων, τοῦτό ἐστι· δεῖ, φησίν, ἐν οἷς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἦττον θεωρεῖται, ἐν τούτοις τὸν αὐτὸν ἐφαρμόζειν ὄρισμόν, οὐκ ἀπαρράλλακτως μέντοι· εἰ γὰρ ἀπαρράλλακτως ἐφαρμόζει, οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἦττον. οἷον ὑγιεινὸν ἐστὶ τὸ συμμετρῶς ἔχον πρὸς [160.10] ὑγίαν· οὗτος ὁ λόγος ἐφαρμόσει καὶ γυμνασίῳ καὶ σιτίοις καὶ οὔροις καὶ πλείοσιν ἄλλοις. ἐπειδὴ τοῖνυν πάντα τὸν αὐτὸν ὄρισμόν ἐπιδέχονται, οὐκ ἀπαρράλλακτως δέ, ἀλλὰ τὸ μὲν γυμνάσιον ὡς φυλακτικὸν ὑγείας, τὸ δὲ σιτίον ὡς ποιητικόν, τὰ δὲ οὔρα ὡς σημαντικά, εἰκότως καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἦττον ἐπιδέχονται· μᾶλλον γὰρ ἐρεῖς τὸ γυμνάσιον τοῦ σιτίου ὑγιεινόν (τὸ μὲν γὰρ τὴν οὔσαν ὑγίαν φυλάττει, τὸ δὲ τὴν ἀπελθοῦσαν ἀνακαλεῖται), μᾶλλον δὲ τῶν οὔρων τὸ σιτίον· τοσοῦτον γὰρ μόνον τοῦ ὑγιεινοῦ μετέχουσι τὰ οὔρα τῷ σημαίνειν τὴν ὑγιεινὴν διάθεσιν. εἰ δὲ ἐπὶ τινῶν ὑπάρχει ἀπαρράλλακτως ὁ αὐτὸς ὄρισμός ἢ παντελῶς ἕτερος, ταῦτα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἦττον οὐκ ἐπιδέχεται· τὰ μὲν γὰρ πάντη ἕτερά εἰσι, τὰ [160.20] δὲ πάντη ταυτά, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος· οὐδεὶς γὰρ ἂν εἴποι τὸν ἄνθρωπον τοῦ ἵππου μᾶλλον ἄνθρωπον οὐδὲ τὸν ἵππον τοῦ κυνὸς μᾶλλον ἵππον, ἐπειδὴ ἕτερα παντελῶς εἰσιν, ἀλλ' οὐδὲ ἄνθρωπον ἀνθρώπου μᾶλλον ἄνθρωπον κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν οὐδὲ ἵππον ἵππου μᾶλλον ἵππον, ἐπειδὴ πάντη ἀλλήλοισι εἰσὶ ταυτά καὶ τὸν αὐτὸν ὄρισμόν ἐπιδέχονται ἀπαρράλλακτως. ἐπειδὴ δὲ τὸ ἐν χιόνι λευκὸν καὶ τὸ ἐν ἱματίῳ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπιδέχονται, οὐκ ἀπαρράλλακτως δέ, εἰκότως μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου λέγεται· ἐπιδέχονται γὰρ τὸν αὐτὸν ὄρισμόν οὐκ ὁμοίως ἐκότερον, ἀλλ' ἢ μὲν χιὼν ὡς συμπεφυκὸς ἔχουσα τὸ λευκὸν καὶ συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας οὐσίας καὶ ἀνεπίδεκτον τῆς ἐναντίου, τὸ δὲ ἱμάτιον ἐξ ἐπιτεχνήσεως, εἰ τύχοι, [160.30] καὶ οὐ συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας οὐδὲ ἀνεπίδεκτον τοῦ ἐναντίου. καὶ ἐπὶ τοῦ μέλανος δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως, διὰ τοῦτο τοῖνυν τὸ πολύγωνον [161.1] τοῦ τριγώνου οὐ λέγεται μᾶλλον κύκλος, ἐπειδὴ οὐδέτερον τῶν εἰρημένων ἐπιδέχεται τὸν τοῦ κύκλου ὄρισμόν. οὐδὲ μέντοι τῶν ἄλλων κύκλων ἦττον κύκλος λέγεται τὸ πολύγωνον διὰ τὸν αὐτὸν πάλιν λόγον.

p. 11a15 Τῶν μὲν οὖν εἰρημένων οὐδὲν ἴδιον ποιότητος, ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται.

Ὡσπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ τῶν ἄλλων ἐποίησε, πρότερον ἀποδοκιμάσας τὰ δοκοῦντα ἴδια καὶ ὑστερον παραδοὺς τὰ ὄντως ἴδια, οὕτως καὶ ἐνταῦθα ἀποδοκιμάσας τὰ δύο παρακολουθήματα τοῦ ποιοῦ, τὸ τε ὑπάρχειν αὐτῷ ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον ἐπιδέχεσθαι, ὡς μὴ [161.10] παντὶ τῷ ποιῶ παρακολουθοῦντα, ἐκκρίνει τὸ ὅμοιον λέγεσθαι καὶ

<sup>390</sup> σπασάμενον Busse.

<sup>391</sup> καὶ ἦττον om. Minio-Paluella et Bodéüs.

<sup>392</sup> ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον Minio-Paluella et Bodéüs.

ἀνόμοιον· ἐπ' οὐδεμιᾶς γὰρ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν τοῦτο λέγεται. οὐκ αὐτὴ δὲ ἡ ποιότης τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον δέχεται, ἀλλὰ τὰ ποιά· ἐκάστη γὰρ τῶν ποιότητων αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν θεωρουμένη καὶ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ· πῶς οὖν ἂν εἴη αὐτὴ ἑαυτῆ ὅμοιος ἢ ἀνόμοιος; ἐν ὑποκειμένῳ μέντοι γενομένη τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον ἐπιδέχεται, ἢ εἰλικρινῆς ἐπὶ τῶν αὐτῶν φοιτῶσα ἢ ὁμοίως τὴν τοῦ ἐναντίου ἐπιμιξίαν ἀναδεχομένη καὶ οὕτως ὅμοια ἀλλήλοις καθ' αὐτὴν τὰ ὑποκείμενα αὐτῆ ἀποτελοῦσα ἢ ἀνόμοια τῷ μὴ ὁμοίως παραγίνεσθαι ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἤπτον ἐπιδέχεσθαι ἐν τοῖς ὑποκειμένοις τὴν τοῦ ἐναντίου μίξιν. [161.20] διὰ τοῦτο τοίνυν ἵνα ἐφαρμόσωμεν πάσῃ τῇ κατηγορίᾳ τὸ ἴδιον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐποιήσαμεν, προσθέντες τι τῷ ἀποδεδομένῳ αὐτῆς ἰδίῳ καὶ εἰπόντες ἴδιον τῆς κατηγορίας τῆς οὐσίας εἶναι τὸ τὰ ἐν αὐτῇ ἄτομα μένοντα ἐν καὶ ταυτὸν τῷ ἀριθμῷ παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικά, καὶ οὕτως πάσης τῆς οὐσίας ἴδιον ἐποιήσαμεν τὸ παρακολούθημα, οὕτω κἀνταῦθα ποιήσωμεν ἴδιον λέγοντες εἶναι τῆς κατηγορίας τῆς ποιότητος τὸ τὰ ἐν αὐτῇ ἄτομα ὅμοια ἢ ἀνόμοια λέγεσθαι· οὕτω γὰρ ἂν καὶ πάσῃ τῇ κατηγορίᾳ ἐφαρμόσειε τὸ παρακολούθημα καὶ μόνη.

p. 11a20 Οὐ δεῖ δὲ ταράττεσθαι μή τις ἡμᾶς φήσῃ ὑπὲρ ποιότητος τὴν πρόθεσιν ποιησαμένους πολλὰ τῶν πρὸς τι [161.30] συγκαταριθμεῖσθαι.

Ἐπειδὴ περὶ ποιότητος ἦν ὁ λόγος αὐτῶ τὰς δὲ ἕξεις καὶ τὰς διαθέσεις ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀνήγαγεν, ἄπερ ἦν τῶν πρὸς τι (καὶ γὰρ ὑπὸ [162.1] τὰ πρὸς τι αὐτὰ καὶ αὐτὸς πρότερον ἀνήγαγε καὶ τὴν ἕξιν ἐκτοῦ ἕξιν καὶ τὴν διάθεσιν διαθετοῦ λέγων εἶναι διάθεσιν), διὰ τοῦτο αἰσθόμενος τῆς ἀπορίας ἐπιλύεται αὐτὴν διχῶς, καὶ πρῶτον μὲν ἐπιπολαιότερον δεύτερον δὲ ἀκριβέστερον. καὶ ἡ μὲν πρώτη ἐπίλυσις ὧδε ἔχει·

p. 11a23 Σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρὸς τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν.

Αὕτη πρώτη τῆς ἀπορίας ἐπίλυσις· φησὶ γὰρ ὅτι τὰ μὲν γένη τῶν ποιότητων ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀναφέρεται, τὰ δὲ εἶδη ὑπὸ τὸ ποῖον· οἷον ἢ ἐπιστήμη τῶν πρὸς τί ἐστι (γένος γὰρ ἢ ἐπιστήμη) καὶ λέγεται ἐπιστητοῦ [162.10] ἐπιστήμη, ἢ δὲ γεωμετρία οὐκ ἐστὶ τῶν πρὸς τι εἶδος οὔσα τῆς ἐπιστήμης, ἀλλ' ὑπὸ τὸ ποῖον ἀναφέρεται. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς ἕξεως ἔχει καὶ διαθέσεως καὶ πάντων τῶν τοιούτων· ἢ γὰρ ἕξις ἐκτοῦ ἕξις καὶ τὸ ἐκτὸν τῇ ἕξει ἐκτὸν καὶ ἢ διαθέσεις διαθετοῦ διάθεσις καὶ τὸ διαθετὸν τῇ διαθέσει διαθετόν. ἢ μέντοι ὑγεία ἢ ἡ νόσος, εἶδη ὄντα τῆς ἕξεως ἤτοι τῆς διαθέσεως, ποιότητές εἰσι· κατὰ ταύτας γὰρ ποιοί τινές ἐσμεν καὶ παρῶνύμως ἀπ' αὐτῶν λεγόμεθα γραμματικοὶ ἢ ῥητορικοὶ ἢ ὑγεινοὶ ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως, καὶ ἐπιστήμονες δὲ λεγόμεθα οὐ τῷ ἀπλῶς μετέχειν ἐπιστήμης ἀλλὰ τῷ μετέχειν τινὸς τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, γραμματικῆς ἢ μουσικῆς ἢ τινος ἄλλης. ἢ μὲν οὖν ἐπιπολαιότερα λύσις αὕτη. [162.20] ἐπιπολαιότερα δὲ ἐστὶ, διότι τὰ γένη ἐπὶ πασῶν τῶν κατηγοριῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἀνάγονται κατηγορίαν ὑφ' ἣν καὶ τὰ εἶδη. ἢ δὲ γε ἀκριβέστερα ὧδε ἔχει·

p. 11a37 Ἔτι εἰ τυγχάνει τὸ αὐτὸ ποῖον καὶ πρὸς τι ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καταριθμεῖσθαι.

Ὡς γὰρ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς ἀνάγονται μὲν καὶ ὑπὸ τὴν οὐσίαν, ἀνάγονται δὲ καὶ ὑπὸ τὰ πρὸς τι, καθ' ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο, οὕτως οὐδὲν ἄτοπον καὶ τὰς ἕξεις καὶ τὰς διαθέσεις ὡς μὲν πράγματα ἀνάγεσθαι ὑπὸ τὴν ποιότητα, ὡς δὲ σχέσιν τινὰ ἀναδεξάμενα ὑπὸ τὰ πρὸς τι.

[163.1] Περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν.

p. 11b1 Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐναντιότητα. Τῶν κατηγοριῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀπλαῖ αἱ δὲ κατὰ συνδυασμὸν καὶ συμπλοκὴν τῶν ἀπλῶν τὸ εἶναι ἔχουσι. καὶ ἀπλαῖ μὲν εἰσιν αἱ εἰρημέναι τέσσαρες, ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὰ πρὸς τι καὶ τὸ ποῖον, κατὰ συμπλοκὴν δὲ τῆς οὐσίας πρὸς μίαν τούτων ἢ πρὸς ἑαυτὴν αἱ λοιπαὶ ἕξ γίνονται. ἵνα δὲ τοῦτο γνῶμεν, λέγω δὴ ὅτι αἱ μὲν κυρίως κατηγορίαι τέσσαρές εἰσιν αἱ εἰρημέναι αἱ δὲ λοιπαὶ ἕξ ἐκ τῆς πρὸς ἀλληλα συμπλοκῆς [163.10] τούτων γίνονται, ἐκ τῆς διαιρέσεως λάβωμεν τὰ εἰρημένα· τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκεν, ὡς ἡ οὐσία, τὰ δὲ ἐν ἑτέροις ἔχει τὸ εἶναι. τῶν δὲ ἐν ἑτέροις ἐχόντων τὸ εἶναι τὰ μὲν ἐν σχέσει θεωρεῖται, οἷον τὰ πρὸς τι, τὰ δὲ ἄσχετά εἰσι. καὶ τῶν μὴ ἐχόντων σχέσιν τὰ μὲν ἐστὶ μεριστά, οἷον τὰ ποσά (τοῦτο γὰρ ἴδιον ἐλέγομεν τοῦ ποσοῦ εἶναι, τὸ μεριστόν), τὰ δὲ ἀμέριστα, οἷον αἱ ποιότητες. αὗται μὲν οὖν αἱ κυρίως καὶ πρῶτως

λεγόμεναι κατηγορίαί, αἱ δὲ ἄλλαι ἐξ γίνονται τῆς οὐσίας συμπλεκομένης ταῖς λοιπαῖς τρισί, τῷ ποσῷ λέγω καὶ τῷ πρὸς τι καὶ τῷ ποιῷ, «ἢ ἑαυτῆ»· ἡ γὰρ οὐσία τῷ ποσῷ συμπλεκομένη ποιεῖ δύο κατηγορίας, τὴν τε ποτέ καὶ τὴν ποῦ· τῷ μὲν γὰρ χρόνῳ συμπλεκομένη ποιεῖ τὴν ποτέ [163.20] (τὸ γὰρ ποτέ οὔτε οὐσίαν μόνως σημαίνει οὔτε χρόνον, ἀλλ' οὐσίαν ἐν χρόνῳ οὔσαν), τῷ δὲ τόπῳ συμπλεκομένη ποιεῖ τὴν ποῦ· τὸ γὰρ ποῦ οὔτε τόπον μόνον σημαίνει (οὐ γὰρ ἐστὶ τόπος ἐν τόπῳ) οὔτε μὴν οὐσίαν, ἀλλ' οὐσίαν ἐν τόπῳ οὔσαν. πάλιν ἡ οὐσία συμπλεκομένη τῷ ποιῷ ἐτέρας δύο ποιεῖ κατηγορίας, τὴν τε τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν· τὸ γὰρ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κατὰ ποιότητα γίνονται· ὁ γὰρ ποιῶν εἰς τι ἢ τῷ [164.1] θερμαίνειν ποιεῖ ἢ τῷ ψύχειν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ ποιότητα, καὶ ὁ πάσχων δὲ ἢ τῷ θερμαίνεσθαι ἢ μελαίνεσθαι ἢ κατ' ἄλλην τινὰ ποιότητα πάσχει. πάλιν ἡ οὐσία τοῖς πρὸς τι συμπλεκομένη ποιεῖ τὸ κεῖσθαι, τὴν δὲ θέσιν τῶν πρὸς τι ἐλέγομεν εἶναι. αὐτὴ δὲ ἑαυτῆ συμπλεκομένη ποιεῖ τὸ ἔχειν· τὸ γὰρ ἔχειν οὐσίας περὶ οὐσίαν σημαίνει περίθεσιν.

Ἀποδοῦς δὲ ὁ Ἀριστοτέλης τῶν τεσσάρων κατηγοριῶν τοὺς ὅρους καὶ τὰ παρακολουθήματα, τῶν λοιπῶν ἐξ οὔτε τοὺς ὀρισμοὺς ἀποδέδωκεν οὔτε τὴν εἰς τὰ εἶδη διαίρεσιν, ὡς ἡμῶν δυναμένων ἐκ τῶν ῥηθέντων τούτοις ἐπιστῆσαι. δεῖ οὖν ἡμᾶς ἐκάστου τὸν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι καὶ τὴν [164.10] εἰς τὰ εἶδη διαίρεσιν. ἐστὶν οὖν ποιεῖν μὲν τὸ εἰς τι ἐνεργεῖν. τούτου δὲ εἶδη δύο· τὸ γὰρ ποιῶν ἢ εἰς ἑαυτὸ ποιεῖ, ὥσπερ ἡ ψυχὴ ἑαυτὴν γινώσκουσα, ἢ εἰς ἕτερον, ὡς τὸ πῦρ εἰς ἡμᾶς ποιεῖ θερμαίνον ἡμᾶς. πάσχειν δὲ ἐστὶ τὸ ὑπὸ τινος ἀλλοιοῦσθαι. τούτου δὲ εἶδη δύο· ἢ γὰρ ὡς εἰς φθοράν τι ἀγόμενον πάσχει, ὡς τὸ ξύλον ὑπὸ πυρὸς καιόμενον, ἢ ὡς εἰς τελειότητα, ὡς ὅταν εἴπωμεν πάσχειν τὴν ὄρασιν ὑπὸ τοῦ ὄρατοῦ· εἰς τελειότητα γὰρ ἄγεται ἡ ὄρασις ὑπὸ τῶν ὄρατῶν τὴν οἰκίαν ἀπολαμβάνουσα ἐνεργεῖαν. καὶ ὁ μαθητὴς ὑπὸ τοῦ διδασκάλου πάσχει καὶ αὐτὸς οὐ φθειρόμενος ἀλλὰ τελειούμενος. κεῖσθαι δὲ ἐστὶ τὸ θέσιν τινὰ ἔχειν. τούτου δὲ εἶδη τρία, τὸ ἀνακεκλίσθαι<sup>393</sup> τὸ καθῆσθαι τὸ ἐστάναι· ἢ γὰρ, [164.20] ὡς πολλάκις εἴρηται, τὸ ὅλον σῶμα κέκλιται καὶ λέγεται ἀνακεκλίσθαι, ἢ τὸ μὲν τι κέκλιται τὸ δὲ ὀρθόν ἐστὶ καὶ λέγεται καθῆσθαι, ἢ ὅλον ὀρθόν ἐστὶ καὶ λέγεται ἴστασθαι. ποτέ δὲ ἐστὶ τὸ χρόνου δηλωτικὸν ἦτοι τὸ ἐν χρόνῳ ὄν· τούτου δὲ εἶδη τρία, ἐνεστώως παρεληλυθῶς μέλλον. ποῦ δὲ ἐστὶ τὸ τόπου δηλωτικὸν ἢ τὸ ἐν τόπῳ ὄν· τούτου δὲ εἶδη ἕξ, τὸ ἄνω τὸ κάτω τὸ δεξιὸν τὸ ἀριστερὸν τὸ ἐμπροσθεν τὸ ὀπισθεν. εἰκότως δὲ [165.1] ἐξ τοῦ τόπου εἰσὶν αἱ διαφοραί· εἰ γὰρ τόπος ἐστίν, ὡς εἴρηται ἡμῖν, πέρασ τοῦ περιέχοντος καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον, τὸ δὲ περιεχόμενον σῶμά ἐστι, πᾶν δὲ σῶμα τρεῖς ἔχει διαστάσεις, ἐκάστη δὲ διάστασις κατ' εὐθεῖαν γραμμὴν θεωρεῖται ὀρισμένως καὶ οὐ κατ' ἄλλην τινὰ (εἰ γὰρ τις βουληθεῖ τὸ τοῖχος, εἰ τύχοι, τὴν κατὰ μῆκος διάστασιν γνῶναι πόση τις ἐστὶ, κατὰ κάθετον ταύτην μετρήσει, ἢ δὲ κάθετος εὐθεῖα γραμμὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ καὶ εἰ τὴν κατὰ πλάτος ἢ βάθος διάστασιν τις γνῶναι βούλοιο πόση ἐστὶ, σπάρτον ἐκτείνας ταύτην μετρήσει, ἢ τις καὶ αὐτὴ εὐθεῖα γραμμὴ ἐστὶ), πᾶσα δὲ εὐθεῖα γραμμὴ [165.10] δύο πέρατα ἔχει· εἰ τοίνυν πᾶν σῶμα τρεῖς ἔχει διαστάσεις, ἐκάστη δὲ διάστασις κατ' εὐθεῖαν γραμμὴν χαρακτηρίζεται, πᾶσα δὲ εὐθεῖα γραμμὴ δύο ἔχει πέρατα, εἰκότως τὸ σῶμα ἕξ ἔχει πέρατα. εἰ οὖν τὸ σῶμα ἕξ ἔχει πέρατα, καὶ ὁ τόπος ὁ περιέχων αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης ἕξ σχήσει πέρατα, ἐπειδὴ κατὰ πᾶσαν διάστασιν περιέχει ὁ τόπος τὸ σῶμα. καὶ ἐστὶ τῆς μὲν ὡς ἐπὶ ἐμφύχων εἰπεῖν κατὰ μῆκος διαστάσεως πέρατα τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, τῆς δὲ κατὰ πλάτος τὰ δεξιά καὶ τὰ ἀριστερά, τῆς δὲ κατὰ βάθος τὸ ἐμπροσθεν καὶ τὸ ὀπισθεν. ἔχειν δὲ ἐστὶν οὐσίας περὶ οὐσίαν περίθεσις. τοῦτο δὲ ἢ ὅλον περὶ ὅλον περίκειται, ὡς ὁ χιτῶν ὅλον [165.19] περιέχει τὸ σῶμα, ἢ ὅλον περὶ μέρος, ὡς ὁ δακτύλιος ἐν δακτύλῳ.

[165.20] p. 11b1 Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχει ἐναντιότητα.

Ζητητέον ἐνταῦθα τί δή ποτε τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν οὐχ ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀνάγει ὁ φιλόσοφος, ἀλλ' ἐτέρας αὐτὰς εἶναι λέγει κατηγορίας· ὁ γὰρ ποιῶν εἰς πάσχοντα ποιεῖ καὶ ὁ πάσχων ὑπὸ ποιῶντος πάσχει· ὥστε καὶ αὐτὰ τῶν πρὸς τί εἰσι. λέγομεν οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι τὰ μὲν ἀπαρέμματα ῥήματα μόνως εἰσὶ τῆς φύσεως τῶν ἐνεργειῶν ἢ τῶν παθῶν σημαντικά (ἢ γὰρ ἐνεργεῖαν μόνως ἢ πάθος σημαίνει), τὰ μέντοι γε ἄλλα ῥήματα ἦτοι αἱ μετοχαὶ τὴν σχέσιν σημαίνουσι τῶν οὐσιῶν ἦτοι πρὸς τὴν ἐνεργεῖαν ἢ πρὸς τὸ πάθος. τὸ τοίνυν ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν, ἀπαρέμματα [165.30] ὄντα ῥήματα, τῆς ποιήσεως αὐτῆς ἢ παθήσεώς ἐστὶ δηλωτικά καὶ οὐχὶ τῶν πρὸς τι· οὐδεὶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ ποιεῖν εἰς τὸ πάσχειν ποιεῖν ἢ [166.1] τὸ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ποιεῖν πάσχειν. ὁ μέντοι γε πάσχων ἢ ποιῶν ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀναφέρεται· ὁ γὰρ ποιῶν εἰς πάσχοντα ποιεῖ καὶ ὁ πάσχων ὑπὸ ποιῶντος πάσχει. καλῶς δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ

<sup>393</sup> ἀνακεκλίσθαι] ἀνακεκεκλίσθαι Busse. Cfr. *infra* 164,21.

Φυσικῆ ἀκροάσει ζητεῖ ὅτι εἰ ἐκ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν ἢ κίνησις, πότερον ἐν τῷ ποιῶντι θεωρεῖται ἢ ἐν τῷ πάσχοντι, καὶ φησιν ὅτι ἐν τῷ πάσχοντι· ἢ γὰρ κίνησις ὁδός ἐστιν ἀπὸ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα· ἐνεργεῖα δὲ ἐστὶν αὐτὴ ἢ προβολὴ τῆς ἕξεως· ἐκεῖνα οὖν κινεῖται ὅσα ἐνδεᾶ ἐστὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς μεταβάλλει ἐπὶ τὸ τέλειον. ὅσα γοῦν πλειόνων τινῶν δέεται, πλειόνας κινήσεις κινεῖται, τὰ δὲ ὀλιγοδεᾶ ὀλιγοκίνητα· ἀμέλει τὸ θεῖον [166.10] ἀνευδρῆς ὄν καὶ πάντη ἐστὶν ἀκίνητον. εἰ τοίνυν ὁ ποιῶν κατ' αὐτὸ τοῦτο ὁ ποιεῖ τελείαν ἔχει τὴν ἕξιν, οὐ κινήθησεται κατ' ἐκεῖνο ὁ ποιεῖ, ὁ δὲ πάσχων ἅτε δεόμενος τοῦ ποιῶντος, ἵνα τὴν ἐν αὐτῷ ἐνοῦσαν δύναμιν εἰς ἐνεργεῖαν προαγάγῃ, εἰκότως κινεῖσθαι λέγεται, ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα εἶναι, ὃ πέφυκεν εἶναι, προαγόμενος. ὥστε ἢ κίνησις μία ἐστὶν ἐπὶ μόνου τοῦ πάσχοντος θεωρουμένη, ὁ μόντοι λόγος ὁ τῆς κινήσεως δύναται εἶναι διττός· δύναται γὰρ θεωρεῖσθαι καὶ ἐπὶ τοῦ ποιῶντος καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχοντος· ὅταν μὲν γὰρ τὴν κίνησιν θεωρήσωμεν ἀρχομένην ἀπὸ τοῦ ποιῶντος καὶ λήγουσαν ἐπὶ τὸ πάσχον, ποίησιν αὐτὴν λέγομεν. ὅταν δὲ θεωρήσωμεν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ πάσχοντος ἀρχομένην [166.20] τελευτῶσαν δὲ ἐπὶ τὸ ποιῶν, πάθησιν λέγομεν, ὥσπερ καὶ δίδαξιν καὶ μάθησιν ὁμοίως. ὥστε τῷ μὲν ὑποκειμένῳ μία ἐστὶν ἢ κίνησις, διαφέρει δὲ τῷ λόγῳ. τὰ δὲ πρὸς τι οὐ μόνον τῷ λόγῳ διαφέρουσιν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διάφορά ἐστιν. ὥστε τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν περὶ ἐν καταγινόμενα ὑποκειμενον, τὴν κίνησιν, οὐκ ἂν εἴη πρὸς τι, εἴ γε τὰ πρὸς τι οὐ μόνον τὴν σχέσιν διάφορον θέλουσιν ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑποκείμενα.

Διὰ τί οὖν μὴ ἐπέγραψε 'περὶ ποιήσεως καὶ παθήσεως'; λέγομεν ὅτι ἢ ποιήσις διττὴ ἐστὶ· καὶ γὰρ αὐτὴ ἢ ὁδὸς ποιήσις λέγεται, οἷον ἢ τοῦ οἰκοδόμου ἐνεργεῖα, καὶ τὸ τέλος δὲ αὐτὸ τῆς ἐνεργείας, οἷον ἢ οἰκία. [166.30] ἵνα οὖν μὴ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν πλάνη τις γένηται καὶ νομίσωμεν αὐτὸν περὶ τοῦ τέλους διαλέγεσθαι, διὰ τοῦτο οὕτως ἐπέγραψε Περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, τοῦτ' ἐστὶ περὶ αὐτῆς τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς ὁδοῦ. ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. εἰκότως· ἐν γὰρ ταῖς ποιότησι μόνον ἢ ἐναντιότης θεωρεῖται [167.1] τὸ δὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐκ τῆς συμπλοκῆς τῆς οὐσίας πρὸς τὴν ποιότητα συνέστηκε. καὶ τὸ μᾶλλον δὲ καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεσθαι ἐκεῖνα πολλάκις εἰρήκαμεν τὰ καὶ τὴν ἐναντιότητα ἐπιδεχόμενα. ἐπειδὴ δὲ οὐ πᾶσα ποιότης ἐπιδέχεται τὴν ἐναντιότητα οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, οἷον τὰ σχήματα, εἰκότως ἄρα οὐδὲ πάση τῇ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν κατηγορία παρακολουθεῖ τὸ ἐπιδέχεσθαι ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἀλλὰ τῇ μὲν ἐκ ποιότητος εἰλημμένη ἐπιδεχομένης τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ὑπάρχει αὐτὸ τοῦτο, τῇ δὲ ἐκ ποιότητος λαμβανομένη μὴ ἐπιδεχομένης ἐναντιότητα οὐδὲ αὐτῇ ὑπάρχει τι ἐναντίον.

[167.10] p. 11b15 Ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα.

Ἐκ τούτου τοῦ ῥησιδίου ὑπέλαβόν τινες τῶν ἐξηγητῶν τὸν σκοπὸν εἶναι τῶν κατηγοριῶν περὶ νοημάτων μόνων· ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης, φασί, γένη μόνα οἶδε τὰ ὑστερογενῆ καὶ ἐννοηματικά· τὰ γὰρ καθόλου, φησὶν αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς, ἢ οὐδέν ἐστιν ἢ ὑστερον, τὰ δὲ πρὸ τῶν πολλῶν οὐδ' ὅλως βούλεται εἶναι, ἀλλὰ τερετίσματα αὐτὰ λέγει καὶ φλυαρίας περιττάς.

Περὶ τῶν ἀντικειμένων.

p. 11b16 Περὶ δὲ τῶν ἀντικειμένων ποσαχῶς εἴωθεν [167.20] ἀντικεῖσθαι,<sup>394</sup> ῥήτέον.

Πεπλήρωται ὁ τῶν κατηγοριῶν λόγος καὶ ἄρχεται τοῦ μετὰ τὰς κατηγορίας τμήματος· εἰρήκαμεν γὰρ κατ' ἀρχὰς τοῦ βιβλίου ὅτι εἰς τρία μέρη διήρηται τοῦτο τὸ βιβλίον, εἰς τε τὸ πρὸ τῶν κατηγοριῶν καὶ τὸ περὶ αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν καὶ τὸ μετὰ τὰς κατηγορίας, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ πρὸ τῶν κατηγοριῶν περὶ φωνῶν διαλέγεται, αἷς μέλλει χρῆσασθαι ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν κατηγοριῶν, ἀγνώστων ἡμῖν ἐκ τῆς συνηθείας οὐσῶν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τμήματι περὶ αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ, [168.1] τοῦτ' ἐστὶ τῷ προκειμένῳ, περὶ τινῶν φωνῶν ὧν παρέλαβεν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν κατηγοριῶν, ὧν ἐννοίαν μὲν τινα ἔχομεν οὐ μὴν διηρθρωμένην. ὅτι δὲ οὐκ ἔστιν ἀπηρητημένον τὸ τμήμα τοῦτο τοῦ σκοποῦ τῶν κατηγοριῶν, ὡς τινες ἐνόμισαν, δῆλον μὲν καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων, καὶ ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ συνεχοῦς τῆς φράσεως δῆλον· τὸν γὰρ μὲν σύνδεσμον εἰρηκῶς ἐν τῷ τέλει τοῦ τμήματος τοῦ πρὸ τούτου, ἐν τούτῳ τὸν δὲ ἐπίγαγεν· εἰρηκῶς γὰρ ἐν ἐκείνῳ ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἐν τῇ ἀρχῇ τούτου φησὶ περὶ δὲ

<sup>394</sup> ἀντικεῖσθαι] ἀντιτίτεσθαι Minio-Paluello et Bodéüs.

τῶν ἀντικειμένων. ὥστε καὶ ἐκ τούτου δὴλη ἢ τοῦ σκοποῦ συνέχεια. πρῶτον δὲ διδάσκει περὶ [168.10] τῶν ἀντικειμένων· καὶ γὰρ ἐν τῷ Περὶ ποσοῦ λόγῳ μνήμην τούτων ἐποίησατο, ἠνίκα ἔλεγε τὸ μέγα τῷ μικρῷ ἀντικεῖσθαι οὐχ ὡς τὰ ἐναντία ἀλλ' ὡς τὰ πρὸς τι. βούλεται τοίνυν ἐνταῦθα διδάξαι ποσαχῶς τὰ ἀντικείμενα λέγεται. τὰ τοίνυν ἀντικείμενα, φησί, τετραχῶς ἀντίκειται, ἢ ὡς πρὸς τι ἢ ὡς ἐναντία ἢ ὡς στέρησις καὶ ἕξις ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις.

Ζητητέον δὲ τί δὴ ποτε τέσσαρα μόνα τὰ εἶδη τῶν ἀντικειμένων καὶ οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα, καὶ τίς ἢ αἰτία τῆς τοιαύτης αὐτῶν τάξεως. ἵνα οὖν μάθωμεν διὰ τί τέσσαρα μόνα, εἴπωμεν οὕτως· τὰ ἀντικείμενα ἢ ὡς λόγοι ἀντίκεινται ἢ ὡς πράγματα. τὰ δὲ ὡς πράγματα ἀντικείμενα ἢ [168.20] ἐν σχέσει τινὶ θεωρεῖται ἢ ἄσχετά εἰσι. καὶ εἰ ἄσχετά ἐστίν, ἢ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα ἢ οὐ μεταβάλλει. ὡς λόγοι μὲν οὖν ἀντίκεινται κατάφασις καὶ ἀπόφασις, οἷον Σωκράτης περιπατεῖ-Σωκράτης οὐ περιπατεῖ, ὡς πράγματα δὲ καὶ σχέσιν ἔχοντα ἀντίκεινται τὰ πρὸς τι, οἷον πατὴρ καὶ υἱός, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἐπιστήμη καὶ ἐπιστητόν, ὡς πράγματα δὲ καὶ σχέσιν μὴ ἔχοντα καὶ μεταβάλλοντα εἰς ἄλληλα τὰ ἐναντία, οἷον τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκόν, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ὡς πράγματα δὲ ἄσχετα καὶ μὴ μεταβάλλοντα εἰς ἄλληλα ἕξις καὶ στέρησις, οἷον ὄψις καὶ τυφλότης· ἢ μὲν γὰρ ἕξις μεταβάλλει [168.28] εἰς τὴν στέρησιν, οἷον ἢ ὄψις εἰς τὴν τυφλότητα, ἢ μέντοι γε στέρησις οὐ μεταβάλλει εἰς τὴν ἕξιν, οἷον ἢ τυφλότης εἰς τὴν ὄψιν· [168.30] στέρησιν γὰρ ἐνταῦθα λαμβάνει τὴν παντελῆ τοῦ εἴδους φθορὰν καὶ αὐτῆς τῆς δυνάμεως, ἐν δὲ τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει στέρησιν λέγει οὐ τὴν παντελῆ [169.1] τῆς δυνάμεως φθορὰν (βούλεται γὰρ ἐν ἐκείνοις καὶ τὴν στέρησιν εἰς τὴν ἕξιν μεταβάλλειν), ἀλλὰ τῆς ἐνεργείας μόνης τὴν ἀπουσίαν. τίνος μὲν οὖν ἕνεκα τέσσαρα μόνα τὰ εἶδη τῶν ἀντικειμένων ἐστίν, ἢ διαίρεσις ἡμῖν ἐδήλωσεν. διὰ τί δὲ πρώτην ἔταξε τὴν τῶν πρὸς τι ἀντίθεσιν, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων, τρίτην δὲ τὴν τῆς ἕξεως καὶ τῆς στερήσεως, τετάρτην δὲ τὴν τῆς καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, νυνὶ ἐροῦμεν. φαιμέν οὖν ὅτι ἀπὸ τῶν μαλακωτέραν τὴν ἀντίθεσιν ἐχόντων ἤρξατο, λέγω δὴ τῶν πρὸς τι· ταῦτα γὰρ τῷ ἀντικεῖσθαι οὐ μόνον οὐ φθείρει ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ συνεισφέρει· ἐνὸς γὰρ τεθέντος, οἷον πατρός, συνεισάγεται καὶ τὸ [169.10] ἕτερον, οἷον ὁ υἱός, καὶ ἀναιρεθέντος ἐνὸς συνανήρηται καὶ τὸ ἕτερον· ἀλλήλων γὰρ εἰσιν ὑποστατικά. δευτέραν τάξιν ἔχει ἢ τῶν ἐναντίων ἀντίθεσις, οἷον λευκοῦ καὶ μέλανος· ἰσχυροτέρα γὰρ πῶς ἐστίν ἢ τούτων ἀντίθεσις, διότι οὐ μόνον οὐ συνεισφέρει ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ φθείρει· τοῦ γὰρ ἐνὸς παρόντος οὐχ ὑπομένει τὸ ἕτερον. καὶ εἰς ἄλληλα μέντοι γε ταῦτα μεταβάλλει, οἷον θερμὸν καὶ ψυχρόν, λευκὸν καὶ μέλαν. τρίτην ἔχουσι τάξιν τὰ κατὰ ἕξιν καὶ στέρησιν· καὶ γὰρ ἢ τούτων ἀντίθεσις ἰσχυροτέρα ἐστὶ τῆς τῶν ἐναντίων ἀντιθέσεως· τὰ μὲν γὰρ ἐναντία μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, ἢ δὲ στέρησις οὐδέποτε μεταβάλλει εἰς τὴν ἕξιν· οὐδὲ γὰρ ἐκ τυφλοῦ τις ἀναβλέψει κατὰ γε τὸν φυσικὸν ἢ τεχνικὸν λόγον, εἰ μὴ που θεῖα δυνάμει. [169.20] ἐσχάτην ἔχουσι τάξιν τὰ κατὰ ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν ἀντικείμενα· σφοδροτέρα γὰρ τούτων ἢ ἀντίθεσις, διότι ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ μὴ ὄντων διαιρεῖ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος· λέγεται γὰρ Σωκράτης ἢ δεξιὸς εἶναι ἢ μὴ εἶναι δεξιός. καὶ ἀληθής γε αὕτη ἢ διαίρεσις, κἂν μόνος ᾦν τύχη Σωκράτης κἂν μετὰ πλειόνων κἂν μηδὲ ὅλως ἢ· κἂν τε γὰρ μόνος ἦ, ἀληθεύει ἢ διαίρεσις λέγουσα μὴ εἶναι αὐτὸν δεξιόν, κἂν τε μετὰ πλειόνων, ὁμοίως· ἢ γὰρ δεξιός ἐστίν ἐν πλείοσιν ᾦν ἢ οὐκ ἐστὶ δεξιός, ἀλλὰ ἢ μέσος ἢ ἀριστερός, ἀμφοτέρα δὲ τὸ μὴ δεξιὸν σημαίνει. ἀλλὰ κἂν μὴδὲ ὅλως ἦ, ἀληθές τὸ λέγεσθαι ὅτι οὐκ ἐστὶ δεξιός· πῶς γὰρ ὁ μηδὲ ὅλως ᾦν; καὶ ἢ φωνῆ δὲ λέγεται ἢ λευκῆ εἶναι ἢ μὴ [169.30] λευκῆ, καὶ ὁ λίθος ἢ ὄψιν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν. καὶ ἐπὶ πάντων δὲ εὐρήσεις τὴν ἀντίθεσιν ταύτην ἀληθῆ ὑπάρχουσαν, οὐ μόνον ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος ἀντιθέσεων ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν καθόλου· τὰ γὰρ ὄντα ἢ δεξιὰ εἰσιν ἢ οὐκ εἰσι δεξιὰ, ἢ λευκὰ εἰσιν ἢ οὐκ εἰσι λευκὰ, ἢ ὄψιν ἔχει ἢ οὐκ ἔχει ὄψιν. οὐ μόνον δὲ ἐπὶ σωμάτων αὕτη ἢ ἀντίθεσις χώραν ἔχει, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ [170.1] ἀσωμάτων· καὶ γὰρ κἄκεῖνα οὐκ ἔχει τὴν δεξιὰν θέσιν, ἐπειδὴ οὐδὲ σώματά εἰσιν, οὔτε λευκὰ εἰσιν οὔτε ὄψιν ἔχει τὴν ἡμετέραν. καὶ τὸ μὴ ὄν δὲ οὔτε δεξιὸν ἐστίν οὔτε λευκὸν οὔτε ὄψιν ἔχει. ἢ μὲν οὖν κατάφασις καὶ ἀπόφασις, ὡς προείρηται, πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα διαιρεῖ, αἱ δὲ ἄλλαι ἀντιθέσεις οὐδαμῶς· ἢ τε γὰρ τῶν πρὸς τι ἀντίθεσις οὐκ ἐπὶ πάντων λέγεται· ἂν γὰρ τύχη τις μόνος ᾦν, οὐ λέγεται δεξιὸς εἶναι ἢ ἀριστερός. ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἀσωμάτων οὐδέν, οἷον ἢ ψυχῆ· οὔτε γὰρ δεξιὰ ἐστίν οὔτε ἀριστερά. ἀλλ' οὐδὲ ἢ τῶν ἐναντίων· ἢ γὰρ φωνῆ οὐ λέγεται λευκῆ εἶναι ἢ μέλαινα· ἐστὶ γὰρ καὶ ἢ λεγομένη σομφή. οὐδὲ [170.10] ἐπὶ τῶν χρωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ λευκὰ τὰ δὲ μέλανα· εἰσὶ γὰρ καὶ τὰ μεταξύ, τὸ φαιὸν καὶ τὸ ὠχρόν καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀλλ' οὐδὲ ἐπὶ τῆς στερήσεως καὶ τῆς ἕξεως· ὁ γὰρ λίθος οὐ λέγεται τυφλὸς εἶναι ἢ ὄψιν ἔχειν. εἰκότως οὖν πρώτην μὲν εἶπε τὴν τῶν πρὸς τι, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων, τρίτην δὲ τὴν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, τετάρτην δὲ τὴν καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἐκ τῶν μαλακωτέραν τὴν ἀντίθεσιν ἐχόντων ἀρξάμενος καὶ προκόψας ἐπὶ τὰ σφοδροτέρως ἀντικείμενα.

p. 11b19 Ἀντίκειται δὲ ἕκαστον τῶν τοιούτων, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ὡς μὲν τὰ πρὸς τι, οἷον τὸ διπλάσιον τῷ ἡμίσει.

Διὰ τούτων ἐννοιάν τινα ἡμῖν αὐτῶν παραδίδωσιν, ἐπὶ παραδειγμάτων [170.20] γυμνάζων τὸν λόγον, εἶτα οὕτως διακρίνει ἕκαστον ἰδίᾳ ἀπὸ τῶν λοιπῶν, ἵνα μὴ τις ὑπολάβῃ τὴν αὐτὴν τούτων ἀντίθεσιν εἶναι· καὶ γὰρ τινες ὑπενόησαν τὴν αὐτὴν ἀντίθεσιν εἶναι τῶν ἐναντίων τοῖς πρὸς τι· τὸ γὰρ ἐναντίον φασὶ τῷ ἐναντίῳ ἐναντίον. λέγομεν οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι τὰ μὲν πράγματα τὰ ὑποδεχόμενα τὴν ἐναντιότητα ποιότητές εἰσιν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν· οὐδεὶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ λευκὸν τῷ μέλανι λευκὸν οὐδὲ τὸ μέλαν τῷ λευκῷ μέλαν. αὐτὴ μὲντοι ἡ ἐναντιότης τῶν πρὸς τί ἐστι. καὶ οὐδὲν γε ἄτοπον τὴν ἐναντιότητα τῶν πρὸς τι οὔσαν ἐν ἑτέροις πράγμασι θεωρεῖσθαι· τὰ γὰρ πρὸς τι ἐλέγομεν μὴ ἰδίαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις συνίστασθαι.

[170.30] p. 11b21 Ὡς δὲ τὰ ἐναντία, οἷον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ.

Ἀγαθὸν ἐνταῦθα λέγει οὐ τὸ ὑπερούσιον (τούτῳ γὰρ οὐκ ἀντίκειται [171.1] τὸ κακόν), ἀλλὰ τὸ ἐναντίον τῷ κακῷ· διττὸν γὰρ τὸ ἀγαθόν, τὸ μὲν καθ' αὐτὸ τὸ οὐσιωδῶς ὑπάρχον θεῶ, ὅπερ οὐδὲν ἔχει ἐναντίον (τῆ οὐσία γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον), τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ κακοῦ λεγόμενον, λέγω δὴ τὸ ἐν ἡμῖν· ὥσπερ καὶ τὸ φῶς εἰρήκαμεν διττόν, τὸ μὲν ἐν ἡλίῳ, ὅπερ οὐκ ἔχει ἀντικείμενον ἑαυτῷ σκότος, ἐπειδὴ συμπληροῖ τὴν οὐσίαν τοῦ ἡλίου καὶ οὐσιῶδες αὐτοῦ ἐστὶ, τὸ δὲ ἐν ἀέρι κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ γινόμενον, ᾧ ἀντίκειται τὸ σκότος καὶ αὐτὸ ἐπισυμβαίνειν τῆ ἀποστάσει τοῦ φωτὸς τῷ ἀέρι. καὶ ἡ γνῶσις δὲ διττὴ, ὡς φησὶ καὶ ὁ Πλάτων, ἡ μὲν νοερά, ἥτις μόνως τὸ ἀληθές [171.10] οἶδεν, οὐκ ἔχει δὲ τὸ ψεῦδος ἀντικείμενον, ἡ δὲ διανοητικὴ καὶ ἔτι ἡ δόξα, αἵτινες ἔχουσιν ἀντικείμενον τὸ ψεῦδος· ἐστὶ γὰρ καὶ διανοεῖσθαι καὶ δοξάζειν ψευδῆ, νοεῖν μὲντοι ψευδῆ οὐκ ἐστὶν· εἴη γὰρ ἂν ὁ νοῦς ἀνόητος· ἢ γὰρ ἦψατο τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς ἢ οὐκ ἦψατο· φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης· ὥστε ἀναμάρτητος. τούτῳ οὖν ἐνταῦθα τῷ ἀγαθῷ, λέγω δὴ τῷ ἐν τῇ γενέσει, λέγει ἀντικεῖσθαι τὸ κακόν.

p. 11b24<sup>395</sup> Ὅσα οὖν ἀντίκειται ὡς τὰ πρὸς τι, αὐτὰ ἅπερ ἐστὶ ἀντικειμένων<sup>396</sup> λέγεται.

Βούλεται δεῖξαι ὅτι ἡ τῶν πρὸς τι ἀντίθεσις οὐκ ἐστὶν ἡ αὐτὴ τῆ τῶν ἐναντίων ἀντιθέσει, καὶ δείκνυσιν αὐτὸ συλλογισμῷ χρώμενος ἐν [171.20] δευτέρῳ σχήματι τούτῳ· τὰ ὡς πρὸς τι ἀντικείμενα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶ ἑτέρων λέγεται, οἷον τὸ δεξιὸν ἀριστεροῦ δεξιὸν λέγεται, τὰ δὲ ὡς ἐναντία ἀντικείμενα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν οὐ λέγεται ἑτέρων· τὸ γὰρ λευκὸν οὐ λέγεται μέλανος λευκόν. τὰ ἄρα ὡς πρὸς τι ἀντικείμενα ἕτερα ἐστὶ παρὰ τὰ ὡς ἐναντία ἀντικείμενα.

p. 11b38 Ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἀνά μέσον.

Διακρίνας τὴν τῶν πρὸς τι ἀντίθεσιν τῆς τῶν ἐναντίων βούλεται [172.1] νῦν αὐτὴν τῶν λοιπῶν διακρίνειν. καὶ πρότερον διακρίνει τῆς τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντιθέσεως, ἐπειδὴ δὲ συμβάλλεται αὐτῷ πρὸς τοῦτο ἡ τῶν διαφορῶν εἰδῶν τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων ἀπαρίθμησις, πρότερον παραδίδωσιν ἡμῖν τὰς τούτων διαφορὰς. καὶ πρό γε τούτων τὰ διάφορα τῶν ἐναντίων εἶδη παραδίδωσι· μέλλει γὰρ εὐθὺς καὶ ταῦτα διακρίνειν τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων. μετὰ δὲ τὴν ἀπαρίθμησιν τῶν διαφορῶν εἰδῶν τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων ἐκτίθεται καὶ τὰς διαφορὰς τῶν κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἀντικειμένων· τελευταῖον γὰρ καὶ ταῦτα διακρίνει τῶν λοιπῶν· εἰ γὰρ εἰδείημεν [172.10] τὰς διαφορὰς καὶ τὰ παρακολουθήματα ἐκάστης ἀντιθέσεως, ῥαδίως καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλας τῶν ἀντιθέσεων διαφορὰν εἰσόμεθα. πρῶτον οὖν, ὡς εἴρηται, τὴν τῶν ἐναντίων διαίρεσιν παραδίδωσιν. ἔχει δὲ δυνάμει τοῦτον τὸν τρόπον· τῶν ἐναντίων τὰ μὲν ἄμεσα οἷον ἄρτιον καὶ περιττόν, τὰ δὲ ἕμμεσα ὡς τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν· μέσον γὰρ τὸ φαιὸν καὶ τὰ λοιπὰ χρώματα. καὶ τῶν ἐμμέσων τὰ μὲν οὕτως ἔχει ὡς δυνατόν εἶναι ἀμφότερα ἀπεῖναι τοῦ ὑποκειμένου (οὐδὲ γὰρ ἀναγκαῖον πᾶν σῶμα λευκὸν εἶναι ἢ μέλαν· δύναται γὰρ καὶ φαιὸν εἶναι), τὰ δὲ οὕτως ἔχει ὥστε ἐξ ἀνάγκης τὸ ἕτερον ἀφωρισμένως παρεῖναι τῷ ὑποκειμένῳ, καὶ

<sup>395</sup> 11b24] 11b32 Busse.

<sup>396</sup> ἀντικειμένων Minio-Paluello Bodéüs et C : ἑτέρων Busse.

οὐχ ὅπερ ἔτυχεν, ὡς τῷ πυρὶ ἢ θερμότης καὶ οὐδέποτε ἢ ψύξις, τῇ δὲ χιόνι ἢ [172.20] ψυχρότης καὶ οὐδέποτε ἢ θερμότης διὰ τὸ οὕτως ἐκάτερον τούτων πεφυκέναι. καὶ αὕτη μὲν ἢ διαίρεσις τε καὶ ἢ υποδιαίρεσις. καὶ κατὰ ἄλλον δὲ τρόπον ἐπιδιαίρεται τὰ ἔμμεσα ἐναντία· τῶν γὰρ ἐμμέσων ἐναντίων τὰ μὲν ἔχουσι τὰ μέσα ὀνόμασι δηλούμενα, τὰ δὲ λόγῳ καὶ τῇ τῶν ἄκρων ἀποφάσει· τοῦ μὲν γὰρ λευκοῦ καὶ μέλανος τὰ ἐν μέσῳ ὀνόμασιν ἐπικέκληνται, οἷον τὸ φαιὸν τὸ ὄχρον τὸ ξανθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα, τοῦ δὲ φαύλου καὶ σπουδαίου τὸ ἀνά μέσον ὀνόματι μὲν οὐ δηλοῦται, τῇ δὲ τῶν ἄκρων ἀποφάσει σημαίνεται τὸ μήτε φαῦλον μήτε σπουδαῖον.

[173.1] p. 11b38 Ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὄν κατηγορεῖται.

Τῶν ἐναντίων τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ, τὰ δὲ καθ' αὐτό. διὰ μὲν οὖν τοῦ πεφυκέναι γίνεσθαι ἐδήλωσε τὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχοντα τῷ ὑποκειμένῳ, διὰ δὲ τοῦ κατηγορεῖσθαι τὰ καθ' αὐτὸ ὑπάρχοντα. τὸ δὲ καθ' αὐτὸ διττόν, ὡς αὐτὸς φησιν ἐν τοῖς Ἀποδεικτικοῖς· τὸ μὲν ὁ μέρος γίνεται τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ ὑποκειμένου πράγματος, ὡς τὸ ζῶον τὸ λογικόν (ταῦτα γὰρ καθ' αὐτὸ ὑπάρχουσι τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐν τῷ ὀρισμῷ αὐτοῦ παραλαμβάνονται), τὸ δὲ οὐ ἐν τῷ [173.10] ὀρισμῷ τὸ ὑποκείμενον παραλαμβάνεται, ὡς τὸ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, σιμότης καὶ γρυπότης· τὸ τε γὰρ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν ὀριζόμενοι μνημονεύομεν τοῦ ὑποκειμένου, λέγω δὴ τοῦ ἀριθμοῦ· ἄρτιον γὰρ λέγομεν ἀριθμὸν τὸν δίχα τεμνόμενον καὶ περιττόν ἀριθμὸν τὸν μὴ δυνάμενον δίχα διαιρεθῆναι. τὸν μέντοι ἀριθμὸν ὀριζόμενος οὐκ ἀνάγκη μνημονεύσεις ἀρτίου· ἀριθμὸς γὰρ ἐστὶ πλῆθος καὶ συναγωγὴ μονάδων, καὶ εἰ τὰ μάλιστα, πᾶς ἀριθμὸς ἢ ἀρτίος ἐστὶν ἢ περιττός. καὶ τὴν σιμότητα δὲ καὶ τὴν γρυπότητα ὀριζόμενοι ἐξ ἀνάγκης καὶ τοῦ ὑποκειμένου, τῆς ῥίνος, μνημονεύομεν, σιμότητα λέγοντες εἶναι κοιλότητα ἐν ῥινί, γρυπότητα δὲ κυρτότητα ἐν ῥινί.

[173.20] p. 12a1 Ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἀνά μέσον.

Ὁ βούλεται λέγειν ἐν τούτοις, τοιοῦτόν ἐστιν· ὅσα τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὡς ἐξ ἀνάγκης δεῖν τὸ ἕτερον αὐτῶν ὑπάρχειν ἢ ὡς καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκὸς, τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἀνά μέσον, ὅσα δὲ τοιαῦτά ἐστιν ὡς δύνασθαι ἀμφοτέρω τὰ ἐναντία ἀπεῖναι τοῦ ὑποκειμένου, ἐν τῷ ἢ καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχουσι, ταῦτα οὐκ ἄμεσά ἐστιν ἀλλ' ἔχει τι ἐαυτῶν ἀνά μέσον· παράδειγμα τοῦ μὲν προτέρου τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων ἐναντίων τὸ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν [174.1] (τούτων γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ἀνά μέσον), τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς νόσος καὶ υἰεῖα· καὶ γὰρ οὐδὲ τούτων ἐστὶ τι μεταξύ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης δεῖ τὸ ἕτερον αὐτῶν παρεῖναι τῷ τοῦ ζῴου σώματι, ἵνα λάβωμεν πᾶσαν τὴν ὀπωσοῦν ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἔκβασιν. τοῦ δὲ δευτέρου παράδειγμα τῶν μὲν καθ' αὐτὸ ὡς τῷ πυρὶ ἢ θερμότης τῷ ὕδατι ἢ ψυχρότης (ἐστὶ γὰρ τι τούτων ἀνά μέσον τὸ χλιαρόν), τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ὡς ἐν ἡμῖν τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκόν· ἐστὶ γὰρ μεταξύ τὸ φαιόν.

p. 12a6 Καὶ περιττόν δὲ καὶ ἄρτιον ἀριθμοῦ κατηγορεῖται.

Πᾶς γὰρ ἀριθμὸς ἢ περιττός ἐστὶν ἢ ἄρτιος, καὶ οὐκ ἂν ῥηθείη [174.10] ἀριθμὸς μὴ ὄν τοιοῦτος.

p. 12a13 Καὶ φαῦλον δὲ καὶ σπουδαῖον κατηγορεῖται μὲν καὶ κατὰ ἀνθρώπου καὶ ἄλλων πολλῶν.

Οὐ μόνον γὰρ ἐπ' ἀνθρώπου λέγομεν τὸ φαῦλον καὶ σπουδαῖον, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων, οἷον ἵππου.

p. 12a20 Ἐπ' ἐνίων μὲν οὖν ὀνόματα κεῖται τοῖς ἀνά μέσον.

Διὰ τούτων, ὡς ἤδη εἶπον, κατ' ἄλλον τρόπον τὴν τῶν ἐμμέσων ἐναντίων ποιεῖται ὑποδιαίρεσιν, ἤδη πρότερον ὑποδιελὼν αὐτὰ ταῦτα εἰς τε τὰ δυνάμενα ἀμφω ἀπεῖναι τοῦ ὑποκειμένου καὶ εἰς τὰ ἐξ ἀνάγκης πεφυκότεα κατὰ τὸ ἕτερον τῶν ἀντικειμένων ὑπάρχειν τῷ ὑποκειμένῳ.

[174.20] p. 12a26 Στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταυτόν τι.

Ειρηκώς τὰ διάφορα τῶν ἐναντίων σημαινόμενα, τρέπεται νῦν διδάξαι περὶ τῆς στερησεως καὶ τῆς ἕξεως· εἴρηται γὰρ ἤδη<sup>397</sup> ὅτι συμβάλλεται αὐτῷ ἢ τούτων διδασκαλία πρὸς τὴν διάκρισιν αὐτῶν τὴν πρὸς τα πρὸς τι, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν τῶν ἄλλων ἀντικειμένων διάκρισιν.

[175.1] p. 12a27 Καθόλου δὲ εἰπεῖν, ἐν ᾧ πέφυκεν ἡ ἕξις γίνεσθαι, περὶ τοῦτο λέγεται ἐκότερον αὐτῶν.

Τρία δὲ δεῖ παρατηρεῖν ἐπὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς στερησεως, τό τε πεφυκὸς δέχεσθαι καὶ ὅτε πέφυκε δέχεσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ πέφυκε, καὶ ἐν ᾧ μέρει πέφυκε. περὶ ὃ δὲ πρᾶγμα λέγεται ἡ ἕξις, περὶ τοῦτο καὶ ἡ στέρησις θεωρεῖται· οὐ γὰρ λέγομεν τὸν λίθον ἐστερηθῆσθαι ὄψεως, ἐπειδὴ οὐδὲ ὅλως πέφυκεν ἔχειν ὄψιν, οὔτε τὸν ἄνθρωπον κατὰ τοὺς πόδας λέγομεν ἐστερηθῆσθαι ὄψεως, ἐπειδὴ μὴ κατ' ἐκείνο τὸ μέρος πέφυκεν ἔχειν τὴν ὄψιν. ἀλλ' οὐδὲ τὸ σκυλάκιον ἐστερηθῆσθαι ὄψεως [175.10] λέγομεν, ἐπειδὴ μὴ ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ πέφυκεν ἔχειν. λέγομεν δὲ τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὸ πρόσωπον ἐστερηθῆσθαι τῆς ὄψεως, ἐπειδὴ καὶ πέφυκεν ἔχειν ὄψιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐν τῷ μέρει τούτῳ καὶ τῷ χρόνῳ, ὁμοίως καὶ νωδὸν λέγομεν οὐχ ἀπλῶς τὸν μὴ ἔχοντα ὀδόντας (οὐ γὰρ δήπου καὶ τὸν ἄρτι τεχθέντα· οὐ γὰρ τῆνικαῦτα πέφυκεν ἔχειν), ὥσπερ οὐδὲ τυφλὸν τὸ σκυλάκιον, ἀλλὰ νωδὸν λέγομεν τὸν ὑπὸ γήρωσ, εἰ τύχοι, ἢ ὑπὸ πάθους τῶν ὀδόντων ἐστερημένον.

p. 12a35 Τὸ δὲ ἐστερηθῆσθαι καὶ τὸ τὴν ἕξιν ἔχειν οὐκ ἔστι στέρησις καὶ ἕξις.

Βούλεται διὰ τούτων δεῖξαι ὁ φιλόσοφος ὅτι οὐκ ἔστι ταῦτὸν τὸ [175.20] ἐστερηθῆσθαι τῇ στερήσει οὐδὲ τὸ ἕξιν ἔχειν τῇ ἕξει· αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ ἕξις καὶ ἡ στέρησις ποιότητές εἰσι, τὰ δὲ ἔχοντα τὴν ἕξιν καὶ τὴν στέρησιν ποιά εἰσι παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν λεγόμενα, ὥσπερ ἡ λευκότης καὶ τὸ λευκόν· ἡ μὲν γὰρ ἔστι ποιότης, τὸ δὲ ποῖον παρωνύμως ἀπ' αὐτῆς λεγόμενον. δείκνυσι δὲ τοῦτο ὁ φιλόσοφος, λέγων δὴ ὅτι ἕτερόν ἐστιν ἡ [175.25] ἕξις καὶ τὸ ἔχειν ἕξιν, οὐ διὰ τῶν γενῶν, λέγων δὴ τῆς ἕξεως καὶ τοῦ [176.1] τὴν ἕξιν ἔχοντος ἢ διὰ τῆς στερησεως καὶ τοῦ τὴν στέρησιν ἔχοντος, ἀλλὰ διὰ τῶν εἰδῶν, λέγων δὴ τῆς ὄψεως καὶ τῆς τυφλότητος καὶ τοῦ τὴν ὄψιν ἔχοντος καὶ τὴν τυφλότητα· σαφέστερα γὰρ τὰ εἶδη τῶν γενῶν· πρόδηλον γὰρ ἐπὶ τούτων ὅτι ἕτερον μὲν ἐστιν ἡ τυφλότης ἕτερον δὲ τὸ τὴν τυφλότητα ἔχον, καὶ ἡ ὄψις μὲν ἕτερον ὁ δὲ τὴν ὄψιν ἔχων ἕτερος· τὰ μὲν γὰρ ποιότητές εἰσι τινες, τὰ δὲ οὐσίαι μετέχουσαι τούτων. εἰ τοίνυν ταῦτα διάφορα, καὶ τὰ τούτων γένη διάφορα· ὡς γὰρ ἔχει ἡ ὄψις καὶ ἡ τυφλότης πρὸς τὸν ἔχοντα τὴν ὄψιν καὶ τὴν τυφλότητα, οὕτως ἔχει καὶ ἡ ἕξις καὶ ἡ στέρησις πρὸς τὸν ἔχοντα τὴν ἕξιν καὶ τὴν στέρησιν, ἐπειδὴ καὶ ὡς [176.10] ἔχει ἡ ὄψις καὶ ἡ τυφλότης πρὸς τὴν ἕξιν καὶ τὴν στέρησιν, οὕτω καὶ ὁ τὴν ὄψιν ἔχων καὶ ὁ τὴν τυφλότητα πρὸς τὸν τὴν ἕξιν ἔχοντα καὶ τὴν στέρησιν· εἶδη γὰρ αὐτῶν εἰσι. εἰ τοίνυν διάφορα ταῦτα, λέγων δὴ ἡ ὄψις καὶ ὁ τὴν ὄψιν ἔχων καὶ ἡ τυφλότης καὶ ὁ τὴν τυφλότητα ἔχων, καὶ τὰ τούτων γένη διάφορα, λέγων δὴ ἡ ἕξις καὶ ὁ τὴν ἕξιν ἔχων καὶ ἡ στέρησις καὶ ὁ τὴν στέρησιν ἔχων.

p. 12a39 Ἔτι εἰ ἦν ἡ τυφλότης ταῦτὸν τῷ τυφλὸν εἶναι, κατηγορεῖτο ἂν ἀμφοτέρω κατὰ τοῦ αὐτοῦ.

Καὶ ἄλλως δὲ φησιν· εἰ ἦν ταῦτὸν ἡ ὄψις καὶ ὁ τὴν ὄψιν ἔχων, κατηγορεῖτο ἂν ἀμφοτέρω κατὰ τοῦ αὐτοῦ· ὡς γὰρ βροτὸς καὶ ἄνθρωπος [176.20] καὶ μέρος ταῦτὸν ὄντα καθ' ἑνὸς ὑποκειμένου κατηγορεῖται, οὕτω καὶ ταῦτα εἰ ἦσαν ταῦτά, καθ' ἑνὸς ἂν καὶ τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου κατηγοροῦντο. νῦν δὲ τυφλότητα μὲν ἔχειν ἢ ὄψιν ὁ ἄνθρωπος λέγεται, τυφλότης δὲ ἀπλῶς ἢ ὄψις οὐ λέγεται. ὥστε καὶ ἐκ τούτου δήλον ὅτι διάφορα ταῦτά ἐστιν. ἀλλ' εἰ καὶ διάφορα ταῦτά ἐστι, φησίν, ἀλλ' οὖν τὸν αὐτὸν ἔχει τῆς ἀντιθέσεως τρόπον· ὡς γὰρ ἀντίκειται ἡ ὄψις τῇ τυφλότητι, ὡς στέρησις καὶ ἕξις, οὕτω καὶ τὸ ἔχειν ὄψιν τῷ τὴν τυφλότητα ἔχειν ἀντίκειται, καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν.

[177.1] p. 12b6 Οὐκ ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ὑπὸ τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν κατάφασις καὶ ἀπόφασις.

<sup>397</sup> ἤδη α : ἡμίην Busse.

ἽΟτι δὲ οὐδὲ ἡ κατάφασις καὶ ἀπόφασις ταυτὸν ἐστὶ τοῖς ὑπ' αὐτῶν σηματομενοῖς, δείκνυσι τοῦτο ἐκ τοῦ τὴν μὲν ἀπόφασιν καὶ τὴν κατάφασιν λόγους εἶναι, τὰ δὲ ὑπ' αὐτῶν σηματομενα πράγματα· τὸ μὲν γὰρ Ἵσωκράτης κάθηται' λόγος ἐστίν, αὐτὸς δὲ ὁ καθήμενος Σωκράτης πράγμα ἐστίν· οὐσία γὰρ ἐστὶ μετὰ τινος ἐνεργείας, λέγω δὲ τοῦ καθῆσθαι. καὶ ταῦτα μέντοι ἀντίκειται ἀλλήλοις τῷ αὐτῷ τῆς ἀντιθέσεως τρόπῳ· καὶ γὰρ ὡσπερ ἀντίκειται ὁ λόγος ὁ λέγων Ἵσωκράτης κάθηται' [177.10] τῷ λέγοντι Ἵσωκράτης οὐ κάθηται', οὕτως καὶ ὁ καθήμενος Σωκράτης τῷ μὴ καθημένῳ ἀντίκειται· ἐκατέρω γὰρ τῶν ἀντιθέσεων ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται.

p. 12b16 ἽΟτι δὲ ἡ στέρησις καὶ ἡ ἕξις οὐκ ἀντίκεινται ὡς τὰ πρὸς τι, φανερόν.

Διδάξας ἡμᾶς ἰδίᾳ περὶ ἐκάστης ἀντιθέσεως νῦν τὴν διάκρισιν αὐτῶν ποιεῖται καὶ διακρίνει τὰ ὡς πρὸς τι ἀντικείμενα τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων· τῶν γὰρ ἐναντίων ἡδὴ αὐτὰ διέκρινε. πάλιν δὲ ἐπὶ τῶν εἰδῶν γυμνάζει τὸν λόγον ὡς σαφεστέρον, λέγω δὲ τῆς ὄψεως καὶ τῆς τυφλότητος. καὶ πρῶτον μὲν δείκνυσιν οὕτως συλλογισμῷ πάλιν χρώμενος [177.20] ἐν δευτέρῳ σχήματι· τὰ πρὸς τι αὐτὰ ἄπερ ἐστὶ τοῦ ἀντικειμένου λέγεται (ὁ γὰρ πατὴρ υἱοῦ λέγεται πατὴρ καὶ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ δεξιόν), τὰ δὲ καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν οὐ λέγεται τῶν ἀντικειμένων· ἡ γὰρ ὄψις οὐ λέγεται τυφλότητος εἶναι ὄψις, τὰ ἄρα ὡς πρὸς τι ἀντικείμενα ἕτερά εἰσι τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων. καὶ οὕτω μὲν πρῶτον ἔδειξεν ἀπὸ τοῦ σαφεστέρου καὶ ὁμολογουμένου, λέγω δὲ ἀπὸ τοῦ τὴν ὄψιν μὴ λέγεσθαι τυφλότητος ὄψιν, εἴτα ὕστερον δείκνυσι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀμφιβόλου ὅτι οὐδὲ ἡ τυφλότης ὄψεως τυφλότης λέγεται· τοῦτο γὰρ δοκεῖ λέγεσθαι.

p. 12b18 Οὐδὲ ἄλλως οὐδαμῶς ἡ ὄψις<sup>398</sup> πρὸς αὐτὸ λέγεται.

[177.30] ἽΑντὶ τοῦ Ἵὡς δ' ἂν ὀνοματοποιήσης, οὐδαμῶς πρὸς τὸ ἀντικείμενον [178.1] λέγεται, κἂν τε πρὸς δοτικὴν ἢ ἄλλην πτῶσιν ἀποδοῖς· οὐδὲ γὰρ ἡ ὄψις τῇ τυφλότητι ἐστὶν ὄψις'.

p. 12b19 ἽΩσαύτως δὲ οὐδὲ ἡ τυφλότης λέγοιτ' ἂν τυφλότης ὄψεως.

Δείξας ἐπὶ τοῦ ὁμολογουμένου, λέγω δὲ τῆς ὄψεως, ὅτι οὐ λέγεται πρὸς τὸ ἀντικείμενον, νῦν ἐπὶ τοῦ ἀμφιβόλου δείκνυσιν· ἡ γὰρ τυφλότης στέρησις μὲν ὄψεως λέγεται, τυφλότης δὲ ὄψεως οὐδαμῶς. μήποτε δὲ οὐ καλῶς φάμεν τὴν τύφλωσιν μὴ λέγεσθαι ὄψεως τύφλωσιν· εἰ γὰρ, ὡς καὶ αὐτὸς φησι, στέρησιν ὄψεως λέγομεν, τοῦ γένους δὲ κατηγορουμένου τινὸς [178.10] ἀνάγκη πᾶσα καὶ τῶν εἰδῶν τι κατηγορεῖσθαι (οὐ γὰρ οἷόν τε τι εἶναι ζῶον ὃ μὴ πάντως ἢ ἄνθρωπος ἐστὶ ἢ ἵππος ἢ τι τῶν λοιπῶν ζῶων, ὁμοίως δὲ οὐδὲ στέρησιν εἶναι ἐνδέχεται, εἰ μὴ πάντως εἴη τι οὐ εἶναι λέγεται ἢ στέρησις)· ἀνάγκη οὖν πᾶσα καὶ τὴν κατ' εἶδος ἀντικειμένην τῇ ἕξει ἐκείνη στέρησιν <στέρησιν> ἐκείνης εἶναι λέγεσθαι· εἰ γὰρ ἡ τῆς ὄψεως στέρησις οὐκ ἐστὶν ἀπλῶς καὶ καθόλου πάντως στέρησις, ἀλλὰ τίς δηλονότι στέρησις, τοῦτ' ἐστὶ τύφλωσις· εἰ οὖν ἡ τῆς ὄψεως στέρησις τίς ἐστὶ στέρησις, αὐτὴ δὲ ἡ τίς στέρησις οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τύφλωσις, ἡ ἄρα τύφλωσις ὄψεως ἐστὶ τύφλωσις· πῶς γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ γένους τινὸς εἶναι λεγομένου μὴ καὶ τὸ εἶδός τινος εἶναι λέγεσθαι, εἴπερ ἐν [187.20] ὑπάρξει εἶναι τὰ γένη ἄνευ τινὸς τῶν εἰδῶν ἀδύνατον; ἡ οὖν οὐδὲ τὸ γένος, τοῦτ' ἐστὶν ἡ στέρησις, λέγεται ὄψεως εἶναι στέρησις, ἢ εἰ τὸ γένος, πάντως καὶ τῶν εἰδῶν τι. ἀλλ' ἴσως εἴποι ἂν τις πρὸς τοῦτο ὡς εἴπερ λέγομεν γνώσεως στέρησιν, ἀνάγκη ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ τούτῳ εἶναι τι τῶν εἰδῶν τῆς στέρησεως ταύτης ὃ τῆς γνώσεως κατηγορηθήσεται ἢ πρὸς αὐτὴν λεχθήσεται· νῦν δὲ τοῦ γένους κατηγορουμένου τῆς γνώσεως, εἶδός τι τῆς αὐτῆς κατηγορούμενον οὐκ εὐρίσκομεν. ἐστὶν οὖν πρὸς τοῦτο εἰπεῖν ὅτι μὴδ' ἔχομεν τὴν ἀντικειμένην τῇ γνώσει στέρησιν ὀνομασμένην, ὡσπερ ἡ τῆς ὄψεως ἀντικειμένη στέρησις τυφλότης καλεῖται, ὡς εἴπερ ἦν, ἐλέχθη ἂν κακείνη πρὸς τὴν γνώσιν, ὡς ἡ τυφλότης ὄψεως λέγεται [178.30] τυφλότης· ὀπηνίκα γὰρ τὰς στέρησεις κατὰ στέρησεις τῶν ἕξεων ὀνομάζομεν, [179.1] ὡς ἄγνωσίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ τὸ ἄσοφον καὶ τὰ παραπλήσια, οὐκέτι δηλονότι τοῦ ἀντικειμένου τὰ τοιαῦτα εἶναι λέγεται, ἀλλὰ τοῦ δεκτικοῦ· οὐ γὰρ ἡ ἀγνωσία γνώσεως ἀγνωσία λέγεται, ἀλλὰ ψυχῆς ἀγνωσία, καὶ ἀμαθία καὶ τὰ λοιπά· ἔχει γὰρ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀντικείμενον, οὗ τὴν στέρησιν κατηγορεῖ. ἀλλ' εἰ καὶ ἡ στέρησις αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τοῦ ἀντικειμένου εἶναι λέγεται, οὐ μόνον αὐτὸ τὸ γένος, ἀλλ' εἴ τι

<sup>398</sup> ἡ ὄψις] om. Minio-Paluello et Bodéüs.

καὶ τῶν ὑπὸ ταύτην εἰδῶν εἴη ὠνομασμένον, ἀλλ' οὖν οὐκέτι καὶ ἡ ἕξις αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τῆς στερησεως εἶναι λέγεται, τῶν δὲ πρὸς τι ἐκάτερον τῶν ἀντικειμένων αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τοῦ ἀντικειμένου εἶναι λέγεται, ὡς ἐφεξῆς φησὶν ὁ [179.10] Ἀριστοτέλης. ὥστε ταύτη ἂν διακρίνοιτο τὰ καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικείμενα τῶν πρὸς τι. καὶ τοῦτο δ' ἂν τις εἴποι ὅτι οὐχ ὄν τρόπον τὰ πρὸς τι αὐτὰ ἅπερ ἐστὶ τῶν ἀντικειμένων εἶναι λέγεται, οὕτως καὶ ἡ στέρησις [179.13] τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται στέρησις· τὰ μὲν γὰρ πρὸς τι ὡς συναίτια ἀλλήλων οὕτως ἐκάτερον τῶν ἀντικειμένων τοῦ λοιποῦ εἶναι λέγεται, ἡ δὲ στέρησις τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται οὐχ ὡς τοῦ εἶναι αὐτῆς τούναντίον δὲ τοῦ μὴ εἶναι αἰτία οὔσα. μήποτε δὲ ἔστι συνηγορήσαι τῷ Ἀριστοτέλει λόγῳ φάσκοντι τὴν μὲν στέρησιν ὄψεως εἶναι λέγεσθαι στέρησιν τυφλότητα δὲ ὄψεως μηκέτι· ἰδοὺ γοῦν καὶ φωτὸς μὲν στέρησιν φαμεν, σκότος οὐδὲ φωτὸς οὐκέτι, καίτοι τὸ σκότος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ φωτὸς στέρησις, [179.20] ὡς ἡ τυφλότης ὄψεως στέρησις, ὡς ἐν ἑτέροις ἡμῖν διὰ πλειόνων δέδεικται. ἀλλ' ὥσπερ πῆρωσιν μὲν σκελῶν φέρε λέγομεν, οὐκέτι δὲ πῆρωσιν ἀριότητος ἢ ὀρθότητος ἢ εὐθύτητος, ἢ ὅπως ἂν τις τὴν τῶν σκελῶν κατὰ φύσιν θέσιν καλῆ, ὀνομάσειεν, οὕτω δηλονότι καὶ σκότος μὲν ἄερος λέγομεν, σκότος δὲ φωτὸς οὐκέτι. οὐδ' ἄρα τύφλωσιν ὄψεως, ἀλλ' εἶπερ ἄρα, ὀφθαλμῶν τύφλωσιν, ὡς καὶ πῆρωσιν ὀφθαλμῶν· ὁ μὲν γὰρ ὀφθαλμὸς τὸ μόριον σημαίνει τὸ μετέχον τῆς ὄψεως, ἡ δὲ ὄψις αὐτὴν τὴν δύναμιν. ἀλλ' ἐπειδὴ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ποιότητων πολλάκις ὁμωνύμως τῇ ποιότητι τὸ πεποιωμένον ὀνομάζομεν, λευκὸν λέγοντες καὶ τὸ λελευκασμένον σῶμα καὶ αὐτὴν τὴν λευκότητα, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν [179.30] ὁμοίως καὶ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ τὰ λοιπά, οὕτω δὲ καὶ ὄψιν οὐ μόνον ἐπὶ τῆς δυνάμεως ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν ὀργάνων φέρομεν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ὄψιν καλοῦντες, τὴν δὲ τύφλωσιν τῶν ὀφθαλμῶν εἶναι λέγομεν κυρίως, λέγονται δέ, ὡς εἶπον, οἱ ὀφθαλμοὶ ὄψις· διὰ τοῦτο ἄρα καὶ τύφλωσιν ὄψεως λέγομεν οὐκ ἐπὶ τῆς δυνάμεως ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὀργάνων φέροντες τὸ τῆς ὄψεως ὄνομα. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης φησὶ πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν μὴ λέγεσθαι τὴν τύφλωσιν, ὅπερ ἐστὶν ἀληθές.

[180.1] Λεῖπεται ἄρα ἐκεῖνο ἡμᾶς ἐπιλύσασθαι, πῶς τοῦ γένους αὐτῆς, λέγω τῆς στερησεως, τῆς ἕξεως εἶναι λεγομένης οὐχὶ καὶ τῶν τῆς στερησεως ἕκαστον εἰδῶν τινὸς ἀντικειμένης ἕξεως λέγεται, εἶπερ ἀληθές ὡς ἐφ' ὧν τὸ γένος λέγεται, πάντως καὶ τῶν ὑπὸ τὸ γένος εἰδῶν τι κατηγορεῖται. φημί οὖν ὅτι αἱ μὲν ἕξεις πράγματά τινά εἰσιν εἰδοπεποιημένα καὶ ὑφεςτηκότα, καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως γένος οὔσα ἢ ἕξις ἔχει καὶ τὰ ὑποκείμενα εἶδη ὑπάρχοντα καὶ εἶδος τι φυσικὸν ἔχον ἕκαστον, ἡ δὲ στέρησις οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀπουσία τῆς ἕξεως, ὥστε αὐτὴ κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον τὸ μὴ ὄν ἐστὶ. πῶς οὖν τοῦ μὴ ὄντος ὡς ὑπάρχοντός τινος εἶδη [180.10] ζητοῦμεν; ὥστε εἰ καὶ ἔστι τις εἰδικωτέρα τινὴ ἕξει στέρησις ἀντικειμένη, οὐχ ὡς ὄν τι ἀντίκειται ἀλλὰ πάλιν ὡς μὴ ὄν κατὰ ἀπόφασιν τῆς ἕξεως, οἷον τῷ σοφῷ τὸ ἄσοφον καὶ τῷ ὀδόντας ἔχοντι τὸ νωδόν, παρὰ τὸ νω στερητικὸν καὶ τὸν ὀδόντα. καὶ αὗται μὲν οὖν αἱ μερικαὶ στερησεις ὁμοίως τῷ γένει κατὰ ἀπόφασιν τῆς ἕξεως λέγονται. εἴ που δὲ εὐρεθείη στερήσει τινὴ κείμενον ὄνομα, ὡς ἡ ἀπουσία τῆς ὄψεως τύφλωσις ὀνομάζεται ἢ ἡ τοῦ φωτὸς ἀπουσία σκότος, οὐ τῆς ἀπουσίας τῆς ἕξεως κατηγορεῖται τὸ τοιοῦτον ὄνομα, ἀλλὰ τοῦ πάθους τοῦ περὶ τὸ δεκτικὸν γενομένου ἢ ἄλλου τινὸς ἐπισυμβαίνοντος τῇ ἀπουσίᾳ τῆς ἕξεως, ὥσπερ τὸ σκότος παρὰ τὸ σκιαζέειν εἴρηται ἢ δὲ σκία ἐπιπρόσθησις ἐστὶ φωτὸς, ἥτις ἐν τῷ ἀέρι ἢ [180.20] ἀπλῶς ἐν τῷ διαφανεῖ συμβαίνει, ἢ, ὡς Ἡρωδιανός φησι, παρὰ τὸ σχέθειν· ἐπέχει γὰρ ἡμῶν τὸ εἰδέσθαι ἢ τῶν προόδων καὶ τῶν πολλῶν ἐνεργειῶν ἐπιχείρησις. καὶ ἡ τύφλωσις δὲ ἴσως παρὰ τὸ τύφειν καὶ ὁ τυφλὸς οἰονεῖ τυφλὸς ὁ ὑποκεκαυμένος τὰς ὄψεις ἔχων ("κενεαὶ γὰρ," φησὶν ὁ ποιητής, "ὑποσμύχονται ὀπωπαί"), ὡς καὶ ὁ πηρὸς παρὰ τὸ πῆθω-πῆσω-πηρός, ὡς παρὰ τὸ ὀκνῶ-ὀκνήσω-ὀκνηρός. εἰκότως ἄρα τὰ τοιαῦτα τῶν ὀργάνων εἶναι λέγεται καὶ οὐχὶ τῶν ἕξεων· πάθη γὰρ τῶν ὑποκειμένων σωμάτων εἰσι ταῖς ἕξεσι καὶ οὐχὶ αὐτῶν τῶν ἕξεων.

p. 12b21 Ἔτι τὰ πρὸς τι πάντα πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται.

Πάλιν ἑτέρῳ συλλογισμῷ δείκνυσιν ὅτι ἕτερά εἰσι τὰ ὡς πρὸς τι ἀντικείμενα [180.30] τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν ἀντικειμένων· λέγει γὰρ δυνάμει οὕτως· [181.1] τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται (ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ υἱοῦ πατήρ, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς πατρὸς υἱός), τὰ δὲ καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν οὐ λέγεται πρὸς ἀντιστρέφοντα· οὐ γὰρ λέγεται ἢ ὄψις τυφλότητος εἶναι ὄψις. τὰ ἄρα πρὸς τι ἕτερά εἰσι τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων.

p. 12b26 Ὅτι δὲ οὐδὲ ὡς τὰ ἐναντία ἀντίκειται τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν λεγόμενα, ἐκ τῶνδε δῆλον.

Διέκρινε τὴν τῶν πρὸς τι ἀντίθεσιν τῆς τῶν ἐναντίων ἀντιθέσεως <καὶ τῆς> τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν· εἶτα νῦν διακρίνει τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν ἀντικείμενα τῶν ὡς ἐναντίων ἀντικειμένων. καὶ ὄφειλε μὲν ὅσον ἐπὶ [181.10] τῇ ἀκολουθίᾳ τὰ πρὸς τι διακρίναι τῶν κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἀντικειμένων, ἐπειδὴ δὲ μέλλει ἐνί τινι λόγῳ διακρίνειν τὰ κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἀντικείμενα τῶν λοιπῶν, διὰ τοῦτο νῦν ὑπερτίθεται διακρίναι τὰ πρὸς τι τῆς καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ λέγειν ἀναγκάζεται. πάλιν δὲ ἀναλαμβάνει τὴν ἀπαρίθμησιν τῶν εἰδῶν τῶν ἐναντίων· βούλεται γὰρ ἀντικείμενα πάντων τῶν ἐναντίων τὰ καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν.

p. 12b27 Τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων, ὧν μηδὲν ἐστὶν ἀνὰ μέσον, ἀναγκαῖον, ἐν ᾧ<sup>399</sup> πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται, θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν.<sup>400</sup>

[181.20] Πάντως γὰρ ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν ἢ ἄρτιον εἶναι ἢ περιττὸν καὶ νοσεῖν ἢ ὑγιαίνειν τὸ ζῶον.

p. 12b32 Ὡν δὲ ἐστὶ τι ἀνὰ μέσον, οὐδέποτε ἀνάγκη παντὶ ὑπάρχειν θάτερον.

Οὐδὲ γὰρ ἐξ ἀνάγκης πᾶν σῶμα ἢ λευκὸν ἐστὶν ἢ μέλαν (ἐστὶ γὰρ καὶ τὸ φαιόν) ἢ πάλιν θερμὸν ἢ ψυχρόν· ἐστὶ γὰρ καὶ τὸ χλιαρόν.

p. 12b35 Ἔτι δὲ καὶ τούτων ἦν τι ἀνὰ μέσον, ὧν μὴ ἀναγκαῖον ἦν θάτερον ὑπάρχειν τῷ δεκτικῷ, εἰ μὴ οἷς φύσει τὸ ἐν ὑπάρχει.

Τοῦτο ἦν τὸ τρίτον τῶν ἐναντίων εἶδος, ὅπερ ἔχει μὲν τι ἀνὰ μέσον, πλὴν τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐξ ἀνάγκης πάρεστι τῷ δεκτικῷ διὰ τὸ [182.1] κατὰ φύσιν αὐτῷ ὑπάρχειν, οἷον τῷ πυρὶ τὸ θερμὸν, τῇ χιόνι τὸ λευκόν. οὐδέποτε δὲ ἐκάτερον τῶν ἐναντίων ἐνδέχεται ἀπεῖναι τοῦ δεκτικοῦ· ἀδύνατον γὰρ τὸ πῦρ μὴ θερμὸν εἶναι ἢ τὴν χιόνα μὴ ψυχρὰν ἢ μὴ βαρεῖαν τὴν γῆν ἢ τὸ πῦρ μὴ κοῦφον.

p. 13a3 Ἐπὶ δὲ τῆς στερήσεως καὶ τῆς ἕξεως οὐδέτερον τῶν εἰρημένων ἀληθές.

Ἄναμνήσας ἡμᾶς τῶν διαφόρων τρόπων τῆς τῶν ἐναντίων ἀντιθέσεως νῦν δείκνυσιν ὅτι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων δύναται ἢ αὐτὴ εἶναι τῶν ἐναντίων ἀντίθεσις τῇ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν· καὶ πρότερόν γε αὐτὴν [182.10] διακρίνει τῶν ἀμέσων ἐναντίων· φησὶ γὰρ οὕτως·

p. 13a4 Οὐ γὰρ ἀεὶ τῷ δεκτικῷ ἀναγκαῖον θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν.

Ἐπὶ γὰρ τῶν ἀμέσων ἐναντίων ἐξ ἀνάγκης τὸ ἕτερον ὑπῆρχε τῷ ὑποκειμένῳ, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης τὸ ἕτερον πάρεστι τῷ ὑποκειμένῳ, ἀλλ' ἐνδέχεται ἐκάτερον ἀπεῖναι· τὸ γὰρ σκυλάκιον οὔτε τυφλὸν ἐστὶν οὔτε ὄψιν ἔχει, καὶ τὸ ἄρτι τεχθὲν παιδίον οὔτε νωδὸν ἐστὶν οὔτε ὀδόντας ἔχει· ὁ δὲ ἀριθμὸς πάντως ἢ ἄρτιός ἐστὶν ἢ περιττός, καὶ τὸ ζῶον ἐξ ἀνάγκης ἢ νοσεῖ ἢ ὑγιαίνει. ὥστε οὐκ ἐστὶν ἢ [182.19] τῶν ἀμέσων ἐναντίων ἀντίθεσις ἢ αὐτὴ τῇ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν.

[182.20] p. 13a8 Ἄλλ' οὐδὲ ὧν τί ἐστὶν ἀνὰ μέσον· ἀναγκαῖον γὰρ ποτε παντὶ τῷ δεκτικῷ θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν.

Νῦν διακρίνει τῶν ἐμέσων ἐναντίων τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, καὶ πρότερόν γε τῶν πεφυκότων κατὰ ἀμφοτέρω τὰ ἐναντία ἀπεῖναι τοῦ ὑποκειμένου· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἀντικειμένων, ὅταν ἢ τὸ ὑποκείμενον τούτων δεκτικόν, ἐξ ἀνάγκης αὐτῷ τὸ ἕτερον πάρεστι· ὁ γὰρ Σωκράτης ἐξ ἀνάγκης ἢ τυφλός ἐστὶν ἢ ὄψιν ἔχει, οὐκ ἐξ ἀνάγκης δὲ ἢ λευκός ἐστὶν ἢ μέλας· δυνατὸν γὰρ αὐτῷ μηδέτερον τούτων ὑπάρχειν καὶ πεφυκότα γε δέχεσθαι τῶν ἐναντίων ἐκάτερον.

<sup>399</sup> ᾧ οἷς Minio-Paluella et Bodéüs (cfr. Minio-Paluella, *Categoriae*, p. 37).

<sup>400</sup> post ὑπάρχειν add. ἀεὶ Minio-Paluella et Bodéüs.

[183.1] p. 13a11 Καὶ τούτων οὐκ ἀφωρισμένως θάτερον, ἀλλ' ὀπότερον ἔτυχεν· οὐ γὰρ ἀναγκαῖον ἢ τυφλὸν ἢ ὄψιν ἔχον εἶναι, ἀλλ' ὀπότερον ἔτυχεν.

Διὰ τούτων πάλιν διακρίνει τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν τῶν ἐμμέσων ἐναντίων, ἐφ' ὧν πέφυκεν ὠρισμένως τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων παρεῖναι τῷ δεκτικῷ· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς στέρησεως, φησί, καὶ τῆς ἕξεως οὐκ ἀφωρισμένως τὸ ἕτερον πάρεστι τῷ ὑποκειμένῳ, ὁπότεν<sup>401</sup> πέφυκε δέχεσθαι, ἀλλ' ὀπότερον ἔτυχεν (οὐ γὰρ ἀφωρισμένως Σωκράτης ἢ τυφλὸς ἐστὶν ἢ ὄψιν ἔχει, ἀλλ' ὡς ἂν ἔτυχεν), ἐπὶ δὲ τῶν ἐμμέσων ἐναντίων, ἐφ' ὧν τὸ ἕτερον πέφυκε [183.10] παρεῖναι τῷ ὑποκειμένῳ, ἀνάγκη ἀφωρισμένως τὸ ἐν παρεῖναι καὶ οὐδέποτε τὸ ἐναντίον· τῷ γὰρ πυρὶ ἀφωρισμένως πάρεστι ἡ θερμότης καὶ τῇ χιόνι ἡ λευκότης καὶ ἡ ψύξις, τὸ δὲ ἐναντίον οὐδέποτε. καὶ τοῦτο διὰ τὴν τοῦ ὑποκειμένου φύσιν, ἐπεὶ καθ' αὐτὴν ἡ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης <τῷ πυρὶ καὶ τῇ χιόνι πάρεσιν. ἡ δὲ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης><sup>402</sup> ἕμμεσα ἐστὶν· ὥστε κατ' οὐδέτερον τρόπον τῶν ἐμμέσων ἐναντίων ἢ τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν ἀντίθεσις ἢ αὐτὴ ἐστὶν.

p. 13a17 Ἔτι ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ δυνατὸν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν γενέσθαι.

Διελὼν τὰ ἐναντία καὶ δεῖξας κατὰ μέρος ὡς οὐδενὶ τῶν ἐναντίων εἶδει ἢ αὐτὴ ἐστὶν ἀντίθεσις ἢ τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, νῦν καθολικῶς λόγῳ [183.20] ταῦτα ἀλλήλων διακρίνει λέγων οὕτως· τὰ ἐναντία μεταβάλλει εἰς ἄλληλα (τὸ γὰρ θερμὸν εἰς ψυχρὸν μεταβάλλει καὶ τὸ ψυχρὸν εἰς θερμὸν καὶ τὸ μέλαν εἰς λευκὸν καὶ τὸ λευκὸν εἰς μέλαν), τὰ δὲ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν οὐ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὄψις εἰς τύφλωσιν μεταβάλλει, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἡ τύφλωσις εἰς τὴν ὄψιν· τὰ ἄρα ἐναντία οὐκ ἐστὶ τὰ αὐτὰ τοῖς κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν. καλῶς δὲ εἶπεν ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἡ τῶν ἐναντίων εἰς ἄλληλα μεταβολὴ γίνεται, ἐπεὶ καθ' ἑαυτὰς αἱ ποιότητες ἀμετάβλητοί εἰσιν, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ γινόμεναι τὴν μεταβολὴν ὑπομένουσι. καλῶς δὲ εἶπε καὶ τὸ δυνατὸν· οὐ γὰρ αἰεὶ τὰ ἐναντία τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν ποιοῦνται· ὅσα γὰρ [183.30] ἀφωρισμένως φύσει τινὶ ὑποκειμένῳ ὑπάρχουσι, ταῦτα οὐδέποτε εἰς τὰ ἐναντία μεταβάλλει· οὔτε γὰρ ἡ ἐν πυρὶ θερμότης μεταβάλλοι ἂν εἰς ψυχρότητα οὔτε ἡ ἐν χιόνι ψυχρότης ἢ λευκότης εἰς θερμότητα ἢ μελανίαν μεταβάλλοι.

[184.1] p. 13a22 Καὶ ἐκ σπουδαίου γε φαῦλον καὶ ἐκ φαύλου σπουδαῖον δυνατὸν γενέσθαι.

Ὅτι μὲν ἐκ σπουδαίου φαῦλον δυνατὸν γενέσθαι οὐ δείκνυσιν, ὅτι δὲ ἐκ φαύλου σπουδαῖον κατασκευάζει. σπουδαῖον δὲ ἐνταῦθα λέγει οὐ τὸν τέλειον καὶ ἐν ἐπιστήμῃ τὸ καλὸν ἔχοντα· οὗτος γὰρ ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ἕξιν, ἅτε δὴ μὴ μόνον ὅτι καλὸν ἢ ἀρετὴ εἰδῶς ἀλλὰ καὶ διότι καλόν. οὐ τοῦτον τοίνυν λέγει μεταβάλλειν, ἀλλὰ τὸν ὀρθοδοξαστικόν· οὗτος γὰρ μεταβάλλοι ἂν ἐπὶ τὸ φαυλότερον παραλογιζόμενος καὶ ἀπατῶμενος ὑπὸ μοχθηρῶν ἀνδρῶν τὸ διότι καλὸν ἢ ἀρετὴ μὴ ἐπιστάμενος.

[184.10] p. 13a29 Καὶ τοῦτο αἰεὶ γινόμενον τελείως εἰς τὴν ἐναντίαν ἕξιν ἀποκαταστήσειεν ἂν,<sup>403</sup> εἴπερ μὴ χρόνῳ ἐξείργηται.

Εἰκὸς γὰρ ἡ νόσφ μεταξὺ διακοπῆναι τὴν συνέχειαν ἢ πραγμάτων φροντίσιν ἢ διατριβὴν φαυλοτέρων ἀνδρῶν. καὶ ἄλλως δὲ εἴ τις ἐν ἐσχάτῳ γήρᾳ ἄρξηται φιλοσοφεῖν, εἴτα μεταξὺ θανάτῳ διακοπῇ, πρὶν ἢ εἰς τὴν τελείαν τῆς ἀρετῆς ἕξιν μεταβάλλοι.

p. 13a34 Οὔτε γὰρ τυφλὸς γενόμενός τις πάλιν ἀνέβλεψε.<sup>404</sup>

Κατὰ γε ἰατρικὸν λόγον καὶ φυσικὸν οὐδεὶς ποτε τυφλὸς ὧν ἀνέβλεψεν, εἰ μὴ ἄρα κατὰ τινα θεῖαν ἔλλαμψιν.

<sup>401</sup> ὁπότεν *haud sanum esse scripsit* Busse in apparatu.

<sup>402</sup> τῷ πυρὶ καὶ τῇ χιόνι πάρεσιν. ἡ δὲ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης *ex* Busse in apparatu scripsi.

<sup>403</sup> ἀποκαταστήσειεν ἂν] ἀπακαθίστησιν *Minio-Paluello et Bodéüs*. *Cfr. Arist. Cat.* 10, 13a23-31.

<sup>404</sup> ἀνέβλεψε] ἔβλεψε *Minio-Paluello*.

p. 13a37 Ὅσα δὲ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται, φανερόν [184.20] ὅτι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων ἀντίκειται.

Διέκρινε τὰ πρὸς τι τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν καὶ τῶν ἐναντίων καὶ ταῦτα τῶν κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν· γίνονται οὖν συζυγίαι τρεῖς· λείπονται τοίνυν ἄλλαι τρεῖς συζυγίαι κατὰ τὴν παραδεδομένην ἐν τῇ Εἰσαγωγῇ μέθοδον. ἡ δὲ μέθοδος ἦν τοιαύτη· δεῖ πολλαπλασιάζειν τὸ προτεθὲν πλῆθος ἐπὶ τὸν μονάδι ἐλάττονα ἀριθμὸν καὶ τοῦ συναχθέντος ἀριθμοῦ λαβεῖν τὸ ἥμισυ, καὶ τοσαύτας ἀποφαίνεσθαι τὰς συζυγίας· οἷόν ἐστι τὰ προτεθέντα ἡμῖν πράγματα τέσσαρα, ταῦτα πολλαπλασιάζομεν ἐπὶ [185.1] τὸν μονάδι ἐλάττονα, τοῦτ' ἐστὶ τὸν τρία, καὶ γίνονται τετράκις τρία-δώδεκα, τούτων τὸ ἥμισυ ἕξ· τοσαῦται οὖν εἰσιν αἱ συζυγίαι. τῶν τριῶν τοίνυν ἡμῖν παραδεδομένων, ὡς εἴρηται, λείπονται αἱ λοιπαὶ τρεῖς, ἃς νῦν κοινῶ λόγῳ παραδίδωσι· τὰ γὰρ κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν τῶν λοιπῶν τριῶν κοινῶ λόγῳ διακρίνει· ἐπὶ μόνων γὰρ τούτων ἀναγκαῖον αἰεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτῶν τὸ δὲ ψεῦδος εἶναι· ἐὰν γὰρ εἴπω 'Σωκράτης κάθηται-Σωκράτης οὐ κάθηται', τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτῶν τὸ δὲ ψεῦδος ἐστὶ. τῶν δὲ ἄλλων τριῶν οὐδὲν οὔτε ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος σημαίνει· ἐὰν γὰρ μυριάκις εἴπω 'πατήρ ἢ υἱός' ἢ 'λευκὸν ἢ μέλαν' ἢ 'ὄψις ἢ τυφλότης', [185.10] οὐδεμίαν οὔτε ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος ἐσήμανα· τὰ γὰρ ὀνόματα αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ἄνευ ῥημάτων λεγόμενα οὐδεμίαν οὔτε ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος σημαίνουσι, συμπλεκόμενα δὲ ῥήμασι τότε ἀληθείας ἢ ψεύδους εἰσὶ σημαντικά. καὶ αὐτὰ δὲ τὰ ῥήματα καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα οὔτε ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος σημαίνουσι, μετὰ δὲ ἀντωνυμιῶν λεγόμενα ἢ ἀληθείας ἢ ψεύδους εἰσὶ δηλωτικά, οἷον 'περιπατῶ ἐγώ'. καὶ αὐτὸ δὲ τὸ περιπατῶ δυνάμει τὴν ἀντωνυμίαν ἐν ἑαυτῷ περιέχει· καὶ γὰρ προσώπου ἐστὶ δηλωτικόν· ἀμέλει τὰ ἀπαρέμματα μὴ σημαίνοντα πρόσωπα οὐ σημαίνουσιν ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος, οἷον περιπατεῖν ἢ τρέχειν· ψιλὸν γὰρ ἐστὶν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ ῥῆμα, οὐδὲ δυνάμει περιέχον τὴν ἀντωνυμίαν, ὥσπερ τὸ περιπατῶ. [185.20] εἰ τοίνυν τὰ μὲν κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἀληθείας ἢ ψεύδους εἰσὶ δηλωτικά, τῶν δὲ ἄλλων τριῶν οὐδὲ ἐν ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνει, οὐδενὶ ἄρα τούτων ἢ τῶν κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἀντίθεσις ἢ αὐτὴ ἐστὶν.

p. 13b3 Οὔτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐναντίων ἀναγκαῖον αἰεὶ θάτερον ἀληθές<sup>405</sup> εἶναι, θάτερον δὲ ψεῦδος.

Τὸ αἰεὶ προσέθηκε, διότι τοῖς ὑποκειμένοις ταῦτά ποτε συμπλεκόμενα ἀληθείας ἢ ψεύδους δεκτικὰ γίνονται, οἷον ὑγιαίνει Σωκράτης-οὐχ ὑγιαίνει Σωκράτης.

[186.1] p. 13b10 Ὅλως δὲ τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος ἐστὶ.

Τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος δηλοῖ, τὰ δὲ πρὸς τι καὶ τὰ ἐναντία καὶ τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν ἄνευ συμπλοκῆς λέγεται· ταῦτα ἄρα οὐδὲν ἀληθὲς οὐδὲ ψεῦδος δηλοῖ· ὥστε οὐκ εἰσὶ τὰ αὐτὰ τοῖς κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν λεγομένοις.

p. 13b12 Οὐ μὴν ἀλλὰ μάλιστα ἂν δόξειε τὸ τοιοῦτον συμβαίνειν ἐπὶ τῶν κατὰ συμπλοκὴν ἐναντίων λεγομένων.

Ὁ ἂν τις ἠπόρησεν αὐτῷ, τοῦτο προλαβὼν αὐτὸς καὶ ἀπορεῖ καὶ [186.10] ἐπιλύεται· φησὶ γὰρ ὅτι τὰ ἐναντία τὰ μετὰ συμπλοκῆς τοῦ ὑποκειμένου λεγόμενα διαιρεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος· τὸ γὰρ ὑγιαίνειν Σωκράτην ἢ νοσεῖν τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος ἐστὶν. ἀλλὰ δὴ καὶ τὸ ὄψιν ἔχειν ἢ τυφλὸν εἶναι ἢ πατέρα ἢ υἱὸν καὶ ταῦτα ἀληθείας ἢ ψεύδους εἰσὶ δεκτικά. πρὸς τοῦτο τοίνυν φησὶν ὅτι εἰ καὶ κατὰ συμπλοκὴν δοκεῖ διαιρεῖν ταῦτα τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ ψεύδους, ἀλλὰ καὶ οὕτως πολὺ διενηνόχασι καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως· ἡ μὲν γὰρ κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἰεὶ καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ μὴ ὄντων διαιρεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος· τὸ γὰρ τυφλὸν εἶναι Σωκράτην ἢ μὴ εἶναι τυφλὸν ἢ λευκὸν εἶναι ἢ μὴ εἶναι λευκὸν ἢ πατέρα εἶναι ἢ μὴ εἶναι πατέρα ὄντος τε αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ [186.20] τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος μὴ ὄντος τε αἰεὶ τὸ ἕτερον ἀληθές· ὁ γὰρ μηδὲ ὄλως ὄν οὔτε πατήρ ἐστὶν οὔτε τυφλὸς οὔτε λευκός. καὶ τὴν ψυχὴν ὁ λέγων λευκὴν εἶναι ἢ μὴ εἶναι λευκὴν καὶ ὄψιν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν ὄψιν καὶ δεξιάν

<sup>405</sup> ante ἀληθές add. μέν Minio-Paluello et Bodéüs.

εἶναι ἢ μὴ εἶναι δεξιᾶν τὸ μὲν ἀληθεύσει τὸ δὲ ψεύσεται. τὰ μέντοι γε ἐναντία οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὄντος μὲν Σωκράτους ἀνάγκη τὸ μὲν ἀληθές εἶναι τὸ δὲ ψεῦδος (ἢ γὰρ ὑγιαίνειν αὐτὸν ἢ νοσεῖν ἀνάγκη) μὴ ὄντος δὲ ἀμφοτέρω ψευδῆ· ὁ γὰρ μὴδὲ ὅλως ὦν πῶς ἂν ὑγιαίνειν δύναιτο ἢ νοσεῖν; ἐπὶ δὲ τῆς στερησεως καὶ τῆς ἕξεως καὶ ὄντος οὐκ αἰεὶ ἀληθές ἕτερον τῶν ἐναντίων, ἀλλ' ἔστιν ὅτε ἀμφοτέρω ψευδῆ, μὴ ὄντος τε αἰεὶ ἀμφοτέρω ψευδῆ· τὸ γὰρ νωδὸν εἶναι Σωκράτην ἢ ὀδόντας ἔχειν ὄντος [187.1] τε οὐκ αἰεὶ τὸ ἕτερον ἀληθές, ἀλλ' ἔστιν ὅτε ἀμφοτέρω ψευδῆ (ὅτε μὴδὲ πέφυκεν ὅλως ἔχειν), καὶ μὴ ὄντος αἰεὶ ἀμφοτέρω ψευδῆ· ὁ μὴδὲ ὅλως γὰρ ὦν τὸ παράπαν πῶς ἂν ἢ νωδὸς εἴη ἢ ὀδόντας ἔχοι; καὶ ἐπὶ τοῦ σκυλακίου ὁμοίως ἀμφοτέρω, καὶ ἡ ἕξις καὶ ἡ στέρησις, καὶ ὄντος καὶ μὴ ὄντος ψευδῆ, τό τε ὄψιν ἔχειν καὶ τὸ τυφλὸν εἶναι. καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς τι ὁμοίως· τό τε γὰρ δεξιὸν εἶναι ἢ ἀριστερὸν καὶ ὄντος οὐκ αἰεὶ τὸ ἕτερον ἀληθές, ἀλλ' ἔστιν ὅτε ἀμφοτέρω ψευδῆ (εἰ μόνος τις εἴη), μὴ ὄντος τε πάλιν ἀμφοτέρω ψευδῆ. καὶ τὸ πατέρα ἢ υἱὸν εἶναι ὁμοίως καὶ μὴ ὄντος ἀμφοτέρω ψευδῆ καὶ ὄντος ἔστιν ὅτε ἀμφοτέρω ψευδῆ· εἰ γὰρ μήτε πατέρα [187.10] τις ἔχει μήτε υἱόν, τίνας ἂν πατῆρ ἢ υἱὸς κληθεῖ; εἰ μὴ τί γε κατὰ μνήμην, ἐπεὶ τῇ ἀληθείᾳ οὐδενὸς ἂν κληθεῖ. ὥστε καὶ οὕτω πολὺ γε διενήνοχε τῶν ἄλλων τὰ κατὰ ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν· εἰ γὰρ ταῦτα μὲν αἰεὶ καὶ ἐπὶ ὄντων καὶ μὴ ὄντων διαιρεῖ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος τὰ δὲ λοιπὰ ἐπὶ τε τῶν ὄντων οὐκ αἰεὶ ἐπὶ τε τῶν μὴ ὄντων οὐδέποτε διαιρεῖ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος, οὐκ ἄρα ταῦτον κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν τοῖς ἄλλοις. καὶ ἄλλως δὲ τὸ ὅλως ἐπιδέξασθαι ταῦτα ποτε ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος οὐκ ἄλλοθεν αὐτοῖς ἐπισυνέβη ἢ ἐκ τοῦ γενέσθαι καταφάσεις, ἐπεὶ καθ' ἑαυτὰ γε οὐδενὸς τούτων εἰσὶ δεκτικά· τὸ γὰρ 'Σωκράτης ὑγιαίνει ἢ τυφλὸς ἔστιν ἢ πατῆρ ἢ τι τῶν τοιούτων' κατάφασιν ἔστιν· ὥστε διὰ τὴν κατάφασιν [187.20] καὶ τό ποτε ὅλως διαιρεῖν τὸ ἀληθές ἢ τὸ ψεῦδος εἰλήφασιν. ἰστέον δὲ ὅτι πάλιν ἐπὶ τούτων μέσην ἔχουσι τάξιν τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν καὶ τὰ πρὸς τι τῶν ἐναντίων καὶ τῆς καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως· τῆς μὲν γὰρ καταφάσεως <καὶ ἀποφάσεως> ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ μὴ ὄντων διαιρούσης αἰεὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος \* \*

p. 13b36 Ἐναντίον δὲ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης ἀγαθῷ μὲν κακόν<sup>406</sup> τοῦτο δὲ δῆλον τῇ καθ' ἕκαστον ἐπαγωγῇ.

Πληρώσας τὸν τῶν ἀντικειμένων λόγον νῦν θεωρήματα τινα τῶν ἐναντίων ἡμῖν παραδίδωσι, καὶ πρῶτον μὲν θεώρημα ὅτι τῷ μὲν ἀγαθῷ τὸ ἀντικείμενον πάντως κακόν ἔστι, τῷ δὲ κακῷ οὐ πάντως τὸ ἀντικείμενον [188.1] ἀγαθόν ἔστιν, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ κακόν· οἷον τῇ δικαιοσύνῃ ἀγαθῷ οὕση ἀντίκειται ἢ ἀδικία κακόν οὕσα καὶ τῇ σωφροσύνῃ ἢ ἀκολασία, τῇ μέντοι πλεονεξία κακῷ οὕση οὐ πάντως ἢ δικαιοσύνη ἀντίκειται, ἀλλὰ καὶ ἡ μειονεξία ὡς ὑπερβολῇ ἔνδεια. τί οὖν; οὕτως ἀδικος ἢ φύσις ὡς δύο ἐνὶ ἀντιτάξει; πανταχοῦ γὰρ ὀρθῶμεν ἐν ἐνὶ ἀντιτεταγμένον, οἷον πῦρ ὑδατι τῷ βαρεῖ τὸ κοῦφον τῷ ξηρῷ τὸ ὑγρὸν. λέγομεν οὖν ὅτι τῷ μὲν κακῷ ἀντίκειται τὸ ἀγαθόν ὡς συμμετρία ἀσυμμετρία, τὸ μέντοι κακόν οὐκέτι ὡς συμμετρία ἀσυμμετρία (ἀμφοτέρω γὰρ ἀμετρία) ἀλλ' ὡς ἔνδεια ὑπερβολῇ· τῆς γὰρ ἀρετῆς ἐν συμμετρίᾳ θεωρουμένης ἐκατέρωθεν κακία μία [188.10] θεωρεῖται, ἢ μὲν καθ' ὑπερβολὴν ἢ δὲ κατ' ἔνδειαν ἀντικειμένη· οἷον τῆς δικαιοσύνης ἐν συμμετρίᾳ θεωρουμένης ὑπερβολῇ μὲν ἔστιν ἢ πλεονεξία ἔνδεια δὲ ἢ μειονεξία, ἐκατέρω ἀμετρία οὕσα· ὡς γὰρ ἀμετρία συμμετρία ἀντίκειται. πάλιν τῆς σωφροσύνης ὑπερβολῇ μὲν ἢ ἠλιθιότης ἔνδεια δὲ ἢ ἀκολασία<sup>407</sup> καὶ ἀνδρείας ἢ δειλία καὶ ἢ θρασύτης φρονήσεως ἢ πανουργία καὶ ἢ ἄνοια. ἐκατέρα οὖν τῶν ἐκτροπῶν τῇ μὲν ἀρετῇ ἀντίκειται ὡς κακόν ἀγαθῷ καὶ ὡς ἀμετρία συμμετρία, ἀλλήλοις δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὡς ἔνδεια ὑπερβολῇ. ὥστε ἐν ἐνὶ ἔστιν ἀντικείμενον καὶ οὐ δύο ἐνί.

p. 14a7 Ἐτι ἐπὶ<sup>408</sup> τῶν ἐναντίων οὐκ ἀναγκαῖον, ἂν θάτερον ἦ, καὶ τὸ λοιπὸν εἶναι.

[188.20] Τοῦτο δεύτερον τῶν ἐναντίων θεώρημα· φησὶν ὅτι ἐνὸς τῶν ἐναντίων ὄντος οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἕτερον εἶναι· ἐὰν γὰρ ὑποθώμεθα πάντας ὑγιαίνειν ἀνθρώπους, ὑγεία μὲν ἐξ ἀνάγκης ἔσται, νόσος δὲ οὐ. ὁμοίως καὶ ἐπὶ νόσου καὶ λευκότητος καὶ μελανίας καὶ τῶν τοιούτων. ταῦτα δὲ φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ τὰ πράγματα ἐξετάζων τὰ τὴν ἐναντίωσιν ἀναδεξάμενα, οὐκέτι δὲ ὡς ἐναντία· τὸ γὰρ λευκὸν ὡς μὲν πρᾶγμα δύναται εἶναι καὶ δίχα τοῦ μέλανος, ὡς μέντοι ἐναντίον τούτῳ οὐκέτι καθ' ἑαυτὸ δύναται θεωρεῖσθαι, διότι τὰ ἐναντία τῶν πρὸς τί ἔστι καὶ ἐν σχέσει ἐτέρων τὸ εἶναι ἔχουσι· τὸ γὰρ ἐναντίον ἐστὶ τῷ

<sup>406</sup> ἐναντίον δὲ ἔστιν ἀγαθῷ μὲν ἐξ ἀνάγκης κακόν Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>407</sup> ὑπερβολῇ μὲν ἢ ἠλιθιότης ἔνδεια δὲ ἢ ἀκολασία] ὑπερβολῇ μὲν ἢ ἀκολασία ἔνδεια δὲ ἢ ἠλιθιότης : Busse.

<sup>408</sup> ἐπὶ om. Minio-Paluello. Cfr. Bodéüs p. 63.

ἐναντίῳ ἐναντίον.

[189.1] p. 14a10 Ἔτι εἰ τὸ Σωκράτην ὑγιαίνειν τῷ Σωκράτην<sup>409</sup> νοσεῖν ἐναντίον ἐστί, μὴ ἐνδέχεται δὲ ἅμα ἀμφοτέρω τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν, οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο τοῦ ἑτέρου τῶν ἐναντίων ὄντος καὶ τὸ λοιπὸν εἶναι.

Εἰδέναι δὲ δεῖ ὅτι τοῦτο ἢ πρὸς κατασκευὴν εἴρηται τοῦ προτέρου ἢ ὅτι ἐπὶ τῶν ἐναντίων τὰ μὲν ἐλέγομεν εἶναι ἀπλᾶ τὰ δὲ κατὰ συμπλοκὴν τῶν ὑποκειμένων θεωρεῖσθαι, δείξας διὰ τῶν προτέρων ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν δυνατὸν ἐνὸς τῶν ἐναντίων ὄντος τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, νῦν δείκνυσιν ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ συμπλοκὴν θεωρουμένων τοῦτο δυνατὸν· εἰ γὰρ ὁ νοσῶν [189.10] Σωκράτης ἐναντίος ἐστὶ τῷ ὑγιαίνοντι Σωκράτει, ἀδύνατον δὲ τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, πᾶσα ἀνάγκη τοῦ ἐνὸς τῶν ἐναντίων ὄντος τὸ ἕτερον μὴ εἶναι· Σωκράτους γὰρ ὑγιαίνοντος οὐ δυνατὸν κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτὸν νοσεῖν.

p. 14a15 Δῆλον δὲ ὅτι καὶ περὶ ταυτὸν ἢ εἶδει ἢ γένει πέφυκε γίνεσθαι τὰ ἐναντία.

Τρίτον τοῦτο θεώρημα περὶ τῶν ἐναντίων· λέγει δὲ ὅτι τὰ ἐναντία ἢ [189.17] περὶ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ γένος πέφυκε γίνεσθαι ἢ περὶ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἶδος· οἷον ἢ λευκότης καὶ ἢ μελανία περὶ ἐν καὶ ταυτὸν τῷ γένει καταγίνονται, λέγω δὴ ἐν λίθῳ καὶ ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἀπλῶς ἐν τε ἐμφύχῳ καὶ [189.20] ἀψύχῳ σώματι, ἅπερ ἐστὶ τῷ γένει ταυτά (γένος γὰρ τούτων τὸ ἀπλῶς σῶμα), ἢ μέντοι ὑγεία καὶ ἢ νόσος περὶ ἐν καὶ ταυτὸν τῷ εἶδει, οἷον ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ καὶ ἀπλῶς παντὶ ζῴῳ, ἅτινα ταυτὰ τῷ εἶδει ἐστί· τὸ γὰρ τοῦ ζῴου σῶμα εἶδος ἐστὶ τοῦ ἀπλῶς σώματος. ὁμοίως καὶ ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ ἀδικία ἐν τῇ ἀνθρωπείᾳ ψυχῇ πέφυκε γίνεσθαι, αὕτη δὲ εἶδος ἐστὶ τῆς ἀπλῶς ψυχῆς, ἦτοι τῆς ἀσωμάτου. διὰ τί δὲ εἰρηκῶς περὶ ταυτὸν ἢ εἶδει ἢ γένει οὐ προσέθηκεν ἢ ἀριθμῷ; τὸ γὰρ ταυτὸν, ὡς ἐλέγομεν πρότερον, ἢ γένει ἐστὶ ταυτὸν ἢ εἶδει ἢ ἀριθμῷ, ὥσπερ καὶ ἢ ἑτερότης· γένει μὲν ὡς ἀνθρώπος καὶ ἵππος, εἶδει δὲ ὡς Σωκράτης καὶ Πλάτων, ἀριθμῷ δὲ ὡς ἄορ ξίφος καὶ τὰ τοιαῦτα. λέγομεν [189.30] οὖν ὅτι ἢ ὡς ὁμολογούμενον τοῦτο παρήκεν, ὡς ἡμῶν δυναμένων τοῦτο [190.1] προσυπακοῦσαι, ἢ ἐπειδὴ εἰ καὶ περὶ ταυτὸν τῷ ἀριθμῷ καταγίνονται τὰ ἐναντία, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ αὐτὸ μέρος· καθ' ἕτερον γὰρ μέρος λευκὸς ὢν ὁ Σωκράτης καθ' ἕτερον μέλας ἐστὶ καὶ καθ' ἕτερον μὲν θερμὸς καθ' ἕτερον δὲ ψυχρὸς· ἅμα γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ μέρει ἀδύνατον συστῆναι τὰ ἐναντία.

p. 14a19 Ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν ἢ αὐτὰ γένη εἶναι.

Τέταρτον τοῦτο τῶν ἐναντίων θεώρημα· ἐστὶ δὲ ὅτι τὰ ἐναντία ἢ ὑπὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ τελεῖ γένος, ὡς τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν (ὑπὸ τὸ χρῶμα [190.10] γὰρ), ἢ ὑπὸ τὰ ἐναντία, οἷον ἀδικία καὶ δικαιοσύνη (ἢ μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἀρετὴν ἢ δὲ ὑπὸ τὴν κακίαν· ἐναντίον δὲ ἀρετῆς κακία), ἢ αὐτὰ γένη εἶναι, ὡς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· ταῦτα γὰρ οὐχ ὑπὸ ἄλλο τελεῖ γένος, μόνως δὲ γένη εἰσὶ. τί οὖν; δεῖ προσθεῖναι ταῖς δέκα κατηγορίαις ἑτέρας δύο, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὡς μηκέτι δέκα εἶναι τὰς κατηγορίας ἀλλὰ δώδεκα; φαιμέν οὖν ὅτι γένη ταῦτα ἐκάλεσεν οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ σημαινόμενον ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις, λέγω δὴ ὡς καθ' ἑαυτὰ τούτων ὑπεστηκῶτων, ὥσπερ καὶ αἱ κατηγορίαι, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ὁ Πλάτων γένη τῶν ὄντων εἶπε τὰ πέντε ἐκεῖνα, φημί δὴ τὸ ὄν τὴν ταυτότητα τὴν ἑτερότητα τὴν κίνησιν τὴν στάσιν, διὰ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι θεωρεῖσθαι, οὐχὶ δὲ τῷ [190.20] αὐτῷ καθ' ἑαυτὰ ταῦτα ὑπεστηκέναι. οὕτως δὴ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐνταῦθα γένη εἶπεν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν οὐχ ὡς αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀλλ' ὡς ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις θεωρούμενα· ἐστὶ γὰρ τι καὶ ἐν οὐσίᾳ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἐν ποσῷ καὶ ἐν ποιῷ καὶ ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις· ἐν οὐσίᾳ μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ καθ' αὐτὴν τελειότης, τὸ ἀπηρητισμένον ἔχει τὸν λόγον τῆς φύσεως καὶ μὴ τέρας εἶναι ἢ τῷ πλεονάζειν κατὰ τὸν λόγον ἢ ἐλλείπειν, ἐν ποσῷ δὲ ἢ σύμμετρος ἐκάστῳ πράγματι ποσότης καὶ ἐν ποιῷ τὸ σύμμετρον ἐκάστῳ χρώματι, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. ἀκριβολογουμένοις δὲ οὐδὲ ἐναντία τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν φανήσεται, ἀλλὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν ἀντικεῖσθαι· δεῖ γὰρ τῶν ἐναντίων [190.30] ἐκάτερον εἰδοπεποιησθαι καὶ ὠρισμένην ἔχειν φύσιν, ὥσπερ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν· τὸ δὲ κακὸν οὐκ ἔχει ὠρισμένην ὑπόστασιν· ἀμετρία γὰρ τίς ἐστίν, ἢ δὲ ἀμετρία πῶς ἂν εἶδος σχοίη ὠρισμένον; ὅθεν οὐδὲ ὀρισμῷ [191.1] ὑποπίπτει ἢ κακία, ἀλλ' ὥσπερ ἢ στέρησις τῇ ἀπουσίᾳ τῆς ἕξεως παραγίνεται αὕτη οὐκ ἔχουσα ὠρισμένην τινὰ φύσιν, οὕτω καὶ ἢ κακία

<sup>409</sup> Σωκράτην] Σωκράτη Minio-Paluello et Bodéüs.

τῆ ἀπουσία τῆς ἀρετῆς παραγίνεται ἢ καθ' ὑπερβολὴν ἢ κατ' ἔλλειψιν· ἐκείνης γὰρ ἐν συμμετρίᾳ θεωρουμένης ἢ τοῦ μετρίου παρατροπὴ κακίαν ἐποίησε κατὰ τε τὸ πλεονάζον καὶ τὸ ἐλλεῖπον. ἰστέον δὲ ὅτι εἰ καὶ ὑπὸ τὰ ἐναντία τελεῖν γένη ἔφη τὰ ἐναντία, οὐ κατὰ τὸ γενικώτατον αὐτῶν γένος εἶρηκεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ προσεχές καὶ ὑπάλληλον· ἀνάγκη γὰρ πάντα τὰ ἐναντία ὑπὸ τὸ αὐτὸ τελεῖν γένος· εἰ γὰρ καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ὑπὸ τὴν κακίαν καὶ τὴν ἀρετὴν τελουῖσιν, ἀλλὰ καὶ αὗται ὑφ' ἐν τι κοινὸν [191.10] τελουῖσι γένος, τὴν ἕξιν λέγω καὶ τὴν διάθεσιν, αὗται δὲ ὑπὸ τὴν ποιότητα, ἥτις ἐστὶ γένος γενικώτατον πάντων τῶν ἐναντίων. καὶ εἰκότως ὑφ' ἐν τὰ ἐναντία τελουῖσι γένος· ἐσπούδασε γὰρ ἄνωθεν τε καὶ κάτωθεν ἢ φύσις τὸν πρὸς ἄλληλα αὐτῶν εἰδυῖα πόλεμον ἄνωθεν τε καὶ κάτωθεν αὐτὰ συνδῆσαι, ἄνωθεν μὲν τῷ κοινῷ γένει κάτωθεν δὲ τῷ κοινῷ ὑποκειμένῳ.

Περὶ τοῦ προτέρου.

p. 14a26 Πρώτερον ἕτερον ἐτέρου λέγεται τετραχῶς.

Ἐμνημόνευσε τοῦ προτέρου ἐν τῷ περὶ τῶν πρὸς τι λόγῳ, ἔνθα ἔλεγε τὸ ἐπιστητὸν τῆς ἐπιστήμης πρότερον εἶναι καὶ τὸ αἰσθητὸν τῆς αἰσθήσεως, διὰ τοῦτο τοῖνυν ἐνταῦθα τὰ διάφορα αὐτοῦ σημαίνοντα [191.20] ἀπαριθμεῖται καὶ φησὶν εἶναι τὸν ἀριθμὸν τέσσαρα, καὶ πρῶτον μὲν τὸ τῷ χρόνῳ πρότερον δεύτερον δὲ τὸ τῆ φύσει τρίτον τὸ τῆ τάξει τέταρτον τὸ τῆ ἀξία. καὶ πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατά φησι πρότερον λέγεσθαι τὸ τῷ χρόνῳ πρεσβύτερον καὶ παλαιότερον ὄν· λέγομεν γὰρ Σωκράτην πρότερον εἶναι τῷ χρόνῳ Ἀριστοτέλους. πρῶτον δὲ καὶ κυριώτατα τοῦτο τὸ σημαίνοντα τοῦ προτέρου φησί, διότι καὶ ἡ συνήθεια μάλιστα πρότερον εἴθε λέγειν τὸ κατὰ χρόνον πρεσβύτερον. ἰστέον δὲ ὅτι τὸ μὲν παλαιότερον [192.1] καὶ ἐπὶ ἀψύχων εἴθε λέγεσθαι, τὸ δὲ πρεσβύτερον ἐπὶ μόνων τῶν ἐμψύχων.

p. 14a29 Δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν.

Δεύτερον τοῦτο τοῦ προτέρου σημαίνοντα τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν, τοῦτ' ἐστὶν ἐφ' οὗ μὴ ἀντιστρέφει ἢ τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν· ταῦτα γὰρ λέγεται ἀντιστρέφειν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν ἐφ' ὧν μηδὲν μᾶλλον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ ἀκολουθεῖ ἢ τὸ λοιπὸν τῷ λοιπῷ, ὡς ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ἐπὶ τούτων [192.10] γὰρ ὁπότερον ἂν τεθῆ, ἀκολουθεῖ καὶ τὸ ἕτερον. αὕτη μὲν οὖν ἡ ἀντιστροφή. ἐνταῦθα δὲ φησὶ πρότερον εἶναι τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν, οἷον δύο τεθέντων ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τὸ ἐν· ἀλλ' αὕτη ἡ ἀκολουθήσιν οὐκ ἀντιστρέφει ἐπὶ τοῦ ἑνός· τοῦ γὰρ ἑνός τεθέντος οὐκ ἀνάγκη τὰ δύο ἀκολουθεῖν. ὡσαύτως καὶ ἐπὶ ζῳου καὶ ἀνθρώπου· ἀνθρώπου μὲν γὰρ ὄντος ἀκολουθεῖ τὸ ζῳον εἶναι, ζῳου δὲ τεθέντος οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τὸ ἀνθρώπον εἶναι· πρότερον γὰρ τὸ ζῳον τοῦ ἀνθρώπου οὐ τῷ χρόνῳ ἀλλὰ τῆ φύσει.

p. 14a36 Τρίτον δὲ κατὰ τινα τάξιν τὸ πρότερον λέγεται, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν λόγων.

[192.20] Τρίτον σημαίνοντα τοῦ προτέρου τὸ τῆ τάξει πρότερον, ὡσπερ ἔχει, φησὶν, ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν· ἐν τε γὰρ τῆ ἀποδεικτικῆ ἐπιστήμῃ [193.1] προηγούνται μὲν αἱ προτάσεις ἔπονται δὲ τὰ συμπεράσματα καὶ ἐπὶ τῆς γεωμετρίας τὰ στοιχεῖα, φησί, πρότερα τῶν διαγραμμάτων. στοιχεῖα δὲ καλοῦσιν οἱ γεωμέτραι τὸ σημεῖον τὴν γραμμὴν τὴν ἐπιφάνειαν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅσα τῆς τῶν θεωρημάτων ἀποδείξεως προλαμβάνεσθαι εἴθε, διαγράμματα δὲ αὐτὰ τὰ θεωρήματα. καὶ ἐπὶ τῶν γραμμάτων δὲ τῶν μὲν λέξεων πρότερα αἱ συλλαβαί, τῶν δὲ συλλαβῶν τὰ στοιχεῖα. τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἐροῦμεν· προηγούνται μὲν γὰρ τὰ προοίμια, ἀκολουθεῖ δὲ ἡ προκατάστασις, εἶτα ἡ κατάστασις, τούτοις δὲ ἔπονται τὰ διηγήματα, εἶτα οἱ ἀγῶνες. ταῦτα δὲ πάντα τῆ τάξει μόνη τὸ πρότερον ἔχουσι, [193.10] οὔτε δὲ τῆ φύσει οὔτε τῷ χρόνῳ· δυνατὸν γὰρ καὶ τὸν ἄτεχνον ῥήτορα πρῶτον μὲν χρήσασθαι τοῖς ἀγῶσιν εἶτα τοῖς προοιμίοις καὶ τότε τῷ διηγήματι, καὶ τὸν γεωμέτρην πρότερον ἐκθεῖναι τὸ θεωρήμα εἶτα τὰ στοιχεῖα· ὥστε ταῦτα τῆ τάξει μόνη τὸ πρότερον ἔχουσι. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἴσως τις ἂν συγχωρήσειε μόνη τῆ τάξει τὸ πρότερον λέγεσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν γραμμάτων οὐκέτι μόνη τῆ τάξει τὰ στοιχεῖα δοκεῖ τῶν συλλαβῶν ἢ τῶν ὀνομάτων ἢ τῶν λόγων εἶναι πρῶτα· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἀντιστρέψαντα τὴν τάξιν πρῶτον τὰ ὀνόματα μαθεῖν εἶτα τὰς συλλαβάς εἶτα τὰ στοιχεῖα (ἀδύνατον γὰρ τῶν στοιχείων μὴ γνωσθέντων τὰ λοιπὰ γνωσθῆναι) καὶ ἀναιρουμένων μὲν τῶν στοιχείων τὰ λοιπὰ συναναιρεῖται ἐκείνων δὲ [193.20] ἀναιρουμένων τὰ στοιχεῖα μένειν

ἐνδέχεται. ὥστε οὐ μόνον τῇ τάξει, ἀλλὰ καὶ τῇ φύσει τὰ στοιχεῖα πρῶτα τῶν ἐξ αὐτῶν. οὐ καλῶς ἄρα μόνη τῇ τάξει ἐπὶ τῆς γραμματικῆς τὰ στοιχεῖα πρῶτα εἶναί φησιν, εἰ μὴ τι πρὸς ἐκεῖνο ἀπέβλεψεν ὅτι καὶ οἱ τῶν γραμμάτων ἀνεπιστήμονες λόγους μὲν εἴρειν καὶ ὀνόματα δύνανται, τὴν δὲ τῶν στοιχείων ἀγνοοῦσι δύναμιν, ἀλλὰ δηλονότι κἀν ἀπὸ τριβῆς διαλέγωνται, τὰ μὲν σημαίνόμενα τῶν φωνῶν ἴσασι, αὐτὴν μέντοι τὴν κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἀγνοοῦσι, τὰ ἐξ ὧν σύγκριται ἀγνοοῦντες.

p. 14b4 Ἔτι παρὰ τὰ εἰρημένα τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον.

Οὗτος ὁ τέταρτος τοῦ προτέρου τρόπος, λέγω δὴ τὸ τιμιώτερον, ὅπερ [193.30] ἡ συνήθεια πρότερον καλεῖ. ἀλλότριον δὲ τοῦτο παντελῶς τῶν τοῦ προτέρου σημαινομένων, διόπερ καὶ αὐτὸς τοῦτο μὲν ἀθετεῖ, πέμπτον δὲ τινα τρόπον ἐφεξῆς ἀντὶ τούτου φησίν, ἵνα πληρώσῃ τὰ τέσσαρα τοῦ προτέρου σημαινόμενα. διὸ καὶ τὰ διάφορα τοῦ ἅμα σημαινόμενα [194.1] ἀπαριθμούμενος καὶ ἐκάστω τῶν τοῦ προτέρου σημαινομένων ἓνα τῶν τοῦ ἅμα τρόπων ἀντιτάξας, τούτῳ μόνῳ οὐκ ἀντέθηκε παντελῶς ἐξορίζων αὐτὸ τῶν τοῦ προτέρου σημαινομένων.

p. 14b10 Δόξειε δ' ἂν παρὰ τοὺς εἰρημένους καὶ ἕτερος εἶναι προτέρου τρόπος· τῶν γὰρ ἀντιστρέφοντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν τὸ αἴτιον ὁπωσοῦν θατέρῳ τοῦ εἶναι πρότερον εἰκότως τῇ<sup>410</sup> φύσει λέγοιτ' ἄν.

Πέμπτον προστίθησι τοῦτον· ὁ γὰρ τέταρτος, ὡς εἴρηται, ἀλλότριος ἦν τῶν τοῦ προτέρου σημαινομένων, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως [194.10] καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων ὑπῆρχεν. ἔστι δὲ τὸ δεύτερον τῷ πέμπτῳ ἐναντίον· ἐκεῖνου γὰρ μὴ ἀντιστρέφοντος κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν μήτε αἰτίου ὄντος τοῦ ἕτερου τῷ ἕτέρῳ, τοῦτο καὶ ἀντιστρέφει καὶ αἰτιόν ἐστι τοῦ ἕτερου τὸ ἕτερον, οἶον ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός· ταῦτα γὰρ καὶ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν (ὀπότερον γὰρ ἂν τεθῆ, τὸ ἕτερον πάντως ἀκολουθεῖ), ἔστι μέντοι καὶ τὸ ἕτερον αἴτιον τοῦ λοιποῦ, ὁ πατήρ φημι τοῦ υἱοῦ. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ πράγματος καὶ τοῦ ἀληθοῦς περὶ αὐτοῦ λόγου· καὶ τούτων γὰρ ἀντιστρέφοντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν τὸ ἕτερον τῷ ἕτέρῳ αἰτιόν ἐστιν· οἶόν ἐστι Σωκράτης φιλόσοφος καὶ λόγος τις περὶ αὐτοῦ λέγων ὅτι φιλόσοφος [194.20] ἐστιν. ὀπότερον οὖν τούτων τεθῆ, ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ καὶ τὸ ἕτερον· εἰ γὰρ ἀληθὴς ὁ λόγος ὁ λέγων ὅτι φιλόσοφος ἐστιν, ἀνάγκη εἶναι τὸν Σωκράτην φιλόσοφον, καὶ εἰ ἔστι Σωκράτης φιλόσοφος, ἐξ ἀνάγκης ἀληθὴς ὁ λόγος ὁ λέγων ὅτι φιλόσοφος ἐστιν. ἀλλ' εἰ καὶ ταῦτα ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα, αἴτιον μέντοι τοῦ εἶναι τὸν λόγον ἀληθῆ τὸ πρᾶγμα ἐστιν· εἰ μὴ γὰρ ἦν τὸ πρᾶγμα, οὐκ ἂν ἦν ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἀληθής.

p. 14b22 Ὡστε κατὰ πέντε τρόπους πρότερον ἕτερον ἕτερου λέγοιτο ἄν.

Εἰπὼν δὲ περὶ τοῦ προτέρου οὐκέτι τοῦ ὑστέρου ἐμνημόνευσεν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ προτέρου διδασκαλίας σαφὴς ἦν ἡ τοῦ ὑστέρου· ἅμα γὰρ [194.30] ταῦτα ὑπάρχει καὶ τῶν πρὸς τί ἐστι. διὸ καὶ ἐνὸς γνωσθέντος ἐγνωσμένον [195.1] ἐστὶ καὶ τὸ ἕτερον· τὸ γὰρ πρότερον ὑστέρου λέγεται πρότερον καὶ τὸ ὑστέρον προτέρου λέγεται ὑστερον. ὥστε καθ' ὅσους τρόπους λέγεται τὸ πρότερον, κατὰ τοσοῦτους ῥηθήσεται καὶ τὸ ὑστερον· τῶν γὰρ πρὸς τι ὡς ἂν ἔχη τὸ ἕτερον, οὕτως ἔχει καὶ τὸ λοιπόν.

Περὶ τοῦ ἅμα.

p. 14b24 Ἄμα δὲ λέγεται ἀπλῶς μὲν καὶ κυριώτατα, ὧν ἡ γένεσις ἐστὶν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ.

Ἐμνημόνευσε καὶ τοῦ ἅμα ἐν τῷ περὶ τοῦ πρὸς τι λόγῳ, ἐνθα ἔλεγε "δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι", διὸ νῦν εἰκότως τὸν περὶ [195.10] αὐτοῦ ποιεῖται λόγον. ἐπειδὴ δὲ ἀντίκειται τὸ ἅμα τῷ προτέρῳ, παραδίδωσι τριττὴν τοῦ ἅμα διαφορὰν. καὶ τὸν μὲν πρῶτον τρόπον ἀντιτίθησι τῷ πρῶτῳ τοῦ προτέρου τρόπῳ, τὸν δὲ δεύτερον τῷ δευτέρῳ καὶ τῷ πέμπτῳ, τὸν δὲ τρίτον τῷ τρίτῳ, τῷ δὲ τετάρτῳ οὐδένα ἀντιτίθησι τρόπον· καὶ γὰρ ἔφθην εἰπὼν ἀλλοτριώτατον αὐτὸν εἶναι τῶν τοῦ προτέρου σημαινομένων. πρῶτον οὖν τοῦ ἅμα τρόπον

<sup>410</sup> τῇ om. Minio-Paluello.

φησίν, ὃν καὶ κυριώτατον εἶναι λέγει, τὸν κατὰ χρόνον· οἷον εἴ τινες δύο ἢ πλείους ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ τὴν γένεσιν ἔχοιεν. εἰκότως δὲ τοῦτον κυριώτατα φησι· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων μάλιστα ἡ συνήθεια τὸ ἅμα φέρει, ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ὑπαρχόντων. ἀντίκειται δὲ οὗτος, ὡς ἔφαμεν, τῷ πρῶτῳ τοῦ προτέρου σημαυνομένῳ, ὅπερ καὶ αὐτὸ [195.20] μάλιστα καὶ κυριώτατα πρότερον ἐλέγετο εἶναι, λέγω δὴ τὸ κατὰ χρόνον, ὡς Σωκράτης καὶ Ἀλκιβιάδης· πρότερος γὰρ τῷ χρόνῳ ὁ Σωκράτης. εἰ τοίνυν τὸ τῷ χρόνῳ πρότερον μάλιστα ἂν λεχθείη καὶ κυριώτατα πρότερον, ἀντίκειται δὲ τῷ προτέρῳ τὸ ἅμα, καὶ τὸ τῷ χρόνῳ ἅμα κυριώτατον ἂν λεχθείη.

p. 14b27 Φύσει δὲ ἅμα, ὅσα ἀντιστρέφει μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, μηδαμῶς δὲ αἴτιον θάτερον θατέρῳ τοῦ εἶναι ἔστιν.

Οὗτος ὁ δεύτερος τοῦ ἅμα τρόπος, ἀντίκειται δὲ τῷ δευτέρῳ καὶ τῷ [196.1] πέμπτῳ τοῦ προτέρου σημαυνομένῳ, τῷ μὲν δευτέρῳ, ὅτι ἐκεῖ μὲν τὸ πρότερον ἐλέγομεν τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, ὡς τὸ ἐν καὶ τὰ δύο (οὐδὲ γὰρ ὅσπερ ἠκολούθει τὸ ἐν τοῖς δυσίν, οὕτως καὶ τὰ δύο τῷ ἐνί), ἐνταῦθα δὲ ἅμα φησὶ τὸ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, ὡς τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ· ὅσπερ γὰρ διπλάσιον ὄντος ἀκολουθεῖ τὸ εἶναι ἥμισυ, οὕτω καὶ ἥμισυ ὄντος ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τὸ εἶναι διπλάσιον. τῷ δὲ πέμπτῳ ἀντίκειται, ὅτι ἐκεῖ μὲν ἐλέγετο πρότερον εἶναι τὸ ἀντιστρέφον μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, τῷ ἐτέρῳ μὲντοι τοῦ εἶναι αἴτιον ὑπάρχον τὸ λοιπόν, ὡς ἐπὶ [196.10] τοῦ πατρὸς ἐλέγετο καὶ τοῦ υἱοῦ· ταῦτα γὰρ εἰ καὶ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν (ὁποῖου γὰρ οὖν τεθέντος ἀκολουθεῖ καὶ τὸ ἕτερον), ἀλλ' οὖν ὁ πατὴρ αἴτιος τοῦ εἶναι ἔστι τῷ υἱῷ· διὸ καὶ πρότερος ἐλέγετο εἶναι. ἐνταῦθα δὲ ἅμα λέγεται τὰ ἀντιστρέφοντα μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, μηδαμῶς δὲ τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρῳ ἔστιν αἴτιον, λέγω δὴ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ· ταῦτα γὰρ καὶ ἀντιστρέφει (ἐνὸς γὰρ τεθέντος ἐξ [196.16] ἀνάγκης εἰσάγεται καὶ τὸ ἕτερον) καὶ οὐδέτερον τῷ ἐτέρῳ αἴτιον τοῦ εἶναι ἔστι.

p. 14b33 Καὶ τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ δὲ<sup>411</sup> γένους ἀντιδιηρημένα ἀλλήλοις ἅμα τῇ φύσει λέγεται.

[196.20] Οὗτος τρίτος τοῦ ἅμα τρόπος, ὃς ἀντίκειται τῷ τρίτῳ τοῦ προτέρου σημαυνομένῳ τῷ κατὰ τὴν τάξιν προτέρῳ, οἷα ἦν τὰ στοιχεῖα ἐν ταῖς συλλαβαῖς καὶ ἐν ταῖς λέξεσιν αἱ συλλαβαὶ καὶ τὰ προοίμια ἐν τοῖς λόγοις. ἐνταῦθα δὲ ἅμα ἔστι τὰ τὴν αὐτὴν ἐκ τοῦ προτέρου τάξιν ἔχοντα, οἷα ἔστι τὰ ἐκ τῆς αὐτῆς διαιρέσεως εἰλημμένα γένη, ὡς τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀσώματον· ταῦτα γὰρ ἕκ τε τῆς οὐσίας τὴν αὐτὴν ἔχει ἀπόστασιν ἕκ τε τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν, ἀνθρώπου λέγω καὶ ἵππου, ἀγγέλου καὶ ψυχῆς. ὡσαύτως τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ ἄψυχον ἅμα λέγεται· ἐκ γὰρ τοῦ ἀπλῶς σώματος τὴν αὐτὴν ἔχει ἀπόστασιν καὶ ἐκ τοῦ ζῴου. ἔτι τὸ πεζὸν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἐνυδρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἅμα λέγεται· οὐδὲν γὰρ [197.1] αὐτῶν ἕτερον ἐτέρου πρότερον ἔστιν· ἕκ τε γὰρ τοῦ ἀνωτάτου γένους ἴσην καὶ τὴν αὐτὴν ἔχει ἀπόστασιν ἕκ τε τοῦ εἰδικωτάτου εἶδους ὁμοίως. ἐὰν δὲ τις διέλη τὸ πτηνόν, εἰ τύχοι, εἰς ὄρνιθας καὶ ἀκριδας, οὐκέτι ἡ ὄρνις καὶ τὸ πτηνὸν ἅμα λέγεται, ἀλλὰ πρότερον τὸ πτηνόν, διότι ἐκ τῆς διαιρέσεως τοῦ ζῴου εἴληπται, ἡ δὲ ὄρνις ἐκ τῆς τοῦ πτηνοῦ διαιρέσεως· αἰεὶ δὲ πρότερα τὰ γένη τῶν εἰδῶν, ἐπειδὴ μηδὲ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν· τοῦ μὲν γὰρ εἶδους τεθέντος ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τὸ γένος, τῶν δὲ γενῶν τεθέντων οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τὰ εἶδη.

#### Περὶ κινήσεως.

[197.10] p. 15a13<sup>412</sup> Κινήσεως δὲ ἔστιν εἶδη ἕξ· γένεσις φθορὰ αὔξησις μείωσις ἀλλοίωσις ἢ<sup>413</sup> κατὰ τόπον μεταβολή.

Ὁ περὶ κινήσεως λόγος πρέπων μὲν ἔστιν ἀνδρὶ φυσιολόγῳ· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ πράγματα ἐν κινήσει ἔχει τὸ εἶναι· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ φύσις, ὡς αὐτὸς ὠρίσατο, ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας. διόπερ καὶ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει πολὺν περὶ αὐτῆς ἀποτείνει λόγον καὶ ἀκριβέστατον. ζητητέον δὲ τίνας ἔνεκεν ἐνταῦθα ταύτης ἐμνήσθη. τινὲς μὲν οὖν εἰρηγάσιν ὅτι

<sup>411</sup> δέ om. Minio-Paluello et Bodéüs.

<sup>412</sup> 15a13] 15a33 Busse.

<sup>413</sup> ἢ om. Minio-Paluello.

ἐπειδὴ τῶν κατηγοριῶν αἱ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν κινήσεις ἦσαν, οὐδὲν δὲ εἶπε περὶ αὐτῶν, διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐνταῦθα τὸν περὶ τῆς κινήσεως ποιεῖται λόγον· μήποτε γὰρ, φασίν, ἡ μὲν κινήσις ἐστὶ γένος, εἶδη δὲ τῆς [197.20] κινήσεως ἄλλα τε πολλὰ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν. τινὲς μὲν οὖν οὕτω περὶ τούτων διωρίσαντο. οὐκ ἀποδεκτόν δὲ τὸν τοιοῦτον λόγον· οὐ γὰρ προήρηται ὁ φιλόσοφος περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν πλέον τι τῶν ἐξ ἀρχῆς εἰρημένων εἰπεῖν. ἄλλως τε καί, ὡς ἐν ἀρχαῖς ἐλέγομεν, τὸ μὲν κινεῖν ὑπὸ τὸ ποιεῖν ἀνάγεται καὶ τὸ κινεῖσθαι ὑπὸ τὸ πάσχειν, αὕτη μὲντοι ἡ κινήσις οὐκέτι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ κινήσις ποιεῖν· ἐλέγομέν γε ὅτι [198.1] αἱ κινήσεις οὐ κατηγορίαι εἰσὶν ἀλλ' ὁδοὶ εἰς τὰς κατηγορίας. τί οὖν ἡμεῖς λέγομεν; ὅτι ὡσπερ τῶν προλαβουσῶν φωνῶν τὴν διδασκαλίαν ἐποιήσατο διὰ τὸ μεμνημονευκέναι αὐτῶν ἐν τῇ τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίᾳ, οὕτω δὴ κατὰ τῆς κινήσεως ἐροῦμεν· ἐμνημόνευσε γὰρ τῆς κινήσεως ἐν τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ· ἀποδεδωκὼς γὰρ τὸ τῆς οὐσίας ἴδιον τὸ ἐν καὶ ταῦτόν τῳ ἀριθμῷ παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὸν καὶ πρὸς τοῦτο ἠπορηκὼς ὅτι μήποτε οὐκ ἐστὶ τοῦτο ἴδιον τῆς οὐσίας (οὐδὲ γὰρ αὐτῇ μόνῃ ὑπάρχει, ἀλλὰ καὶ τῷ λόγῳ καὶ τῇ δόξῃ· καὶ ταῦτα γὰρ ἐν καὶ ταῦτόν μένοντα τῷ ἀριθμῷ παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά, [198.10] ἀληθείας λέγω καὶ ψεύδους), ἐπήγαγεν ἐπιλυόμενος τὴν ἀπορίαν ὅτι οὐ κατὰ ταῦτόν τῃ οὐσίᾳ ταῦτα τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά· ἡ μὲν γὰρ οὐσία αὐτῇ κινουμένη τῶν ἐναντίων γίνεται δεκτικῆ, ἐκεῖνα δὲ οὐκ αὐτὰ κινούμενα ἀλλ' ἑτέρων κινουμένων ἐπιδέχονται ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος. διὰ τοῦτο τοῖνον ἐπειδὴ ἐμνήσθη ἐκεῖσε τῆς κινήσεως, ἀναγκαῖον ἐνόμισεν ἐκδιδάξαι ἡμᾶς περὶ αὐτῆς. ὡς μὲν οὖν φθάσας εἶπον, φυσικῶ ἀνδρὶ ὁ περὶ τῆς κινήσεως προεπώδης ἐστὶ λόγος καὶ αὐτὸς γοῦν τῶν ὀκτὼ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως λόγων τοὺς ὑστέρους τέσσαρας εἰς τὸν περὶ κινήσεως κατηνάλωσε λόγον· ἐνταῦθα δὲ τοσοῦτον περὶ αὐτῆς διαλέγεται, ὅσον λογικῶ ἀνδρὶ πρέπει ζητεῖν, εἰς πόσα εἶδη διαιρεῖται ἡ κινήσις καὶ τίνα ἐστὶν [198.20] αὐτῆς τὰ εἶδη καὶ τίνα τίσιν ἐπονται ἢ οὐ.

p. 15a13 Κινήσεως δὲ ἐστὶν εἶδη ἕξ· γένεσις φθορὰ αὐξήσις μείωσις ἀλλοίωσις ἢ κατὰ τόπον μεταβολή.

Ἐν τῷ τῆς κινήσεως λόγῳ τρία ταῦτα ζητοῦνται· πόσα τὰ εἶδη τῆς κινήσεως εἰσι καὶ τίνοι διακρίνονται ἀλλήλων καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις ποῖον εἶδει κινήσεως ποῖον ἀντίκειται. πόσα μὲν οὖν εἶδη κινήσεως, αὐτὸς φθάσας ἀπηριθμήσατο ἕξ εἶναι λέγων. ἀλλ' ἵνα καὶ ἐπιστημονικῶς τοῦτο γινώσκωμεν ἡμεῖς διὰ τί ἕξ εἰσι τὰ εἶδη τῆς κινήσεως καὶ οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα, ἐκ διαιρέσεως παραγάγωμεν τὸν λόγον. λέγομεν οὖν ὅτι τρία τινὰ ἐστὶ περὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν θεωρούμενα, αὕτη ἡ οὐσία [199.1] τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν· τὰ μὲν ἐν αὐτῇ, ὡς εἰς μεγάλα μέρη διελεῖν, εἰσι τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν (εἰς μεγάλα δὲ εἵπομεν, ὅτι εἰ καὶ ἄλλαι κατηγορίαι εἰσὶν ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ' οὖν ἐκ τούτων ἔχουσι τὴν γενέσιν, ὡς φθάσαντες εἵπομεν), περὶ τὴν οὐσίαν δὲ ἐστὶν ὁ τόπος [καὶ ὁ χρόνος]. τριῶν οὖν τούτων ὄντων τῆς μὲν οὐσίας κινήσις ἐστὶν ἡ γένεσις καὶ φθορὰ, τῆς δὲ ποιότητος ἀλλοίωσις, τῆς δὲ ποσότητος αὐξήσις καὶ μείωσις, τοῦ δὲ τόπου ἢ κατὰ τόπον μεταβολή, ἣτις καλεῖται φορὰ. τῆς δὲ φορᾶς ἢ μὲν καλεῖται εὐθυφορὰ, ἢ ἄνω καὶ κάτω, ἢ δὲ περιφορὰ, ἢ ἐπὶ τὸ πέραξ ὡς ἡ τοῦ οὐρανοῦ. ἐνταῦθα μὲν οὖν ταῦτα τὰ ἕξ φησὶν εἶδη τῆς [199.10] κινήσεως εἶναι, τὴν φορᾶν οὖν διαιρῶν εἰς εὐθυφορίαν καὶ κυκλοφορίαν, ἐν δὲ τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει τὴν μεταβολὴν γένος εἶναι βούλεται καὶ ταύτης εἶναι εἶδη τρία, κινήσιν γένεσιν φθορᾶν· ἀντιδιαιρεῖ γὰρ ἐκεῖ τῇ γενέσει καὶ τῇ φθορᾷ τὴν κινήσιν· οὐ γὰρ βούλεται ἐν ἐκείνοις τὴν γένεσιν μενόντων τινῶν καὶ εἰδοπεποιημένων εἶναι μεταβολὴν κατὰ τι τῶν περὶ αὐτὰ συμβεβηκότων. διὸ φησι τὰ κινούμενα κινεῖσθαι ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιόν ἢ κατὰ τόπον φυλάττοντα τὸ ἐξ ἀρχῆς οὐσιῶδες εἶδος. ἐπὶ δὲ τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς οὐ μένει τὸ ἐξ ἀρχῆς εἶδος ἐν τῷ μεταβάλλοντι, διότι ἡ μὲν γένεσις ὁδὸς ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πῆ μὴ ὄντος εἰς τὸ πῆ ὄν, τοῦτ' ἐστὶν ἀπὸ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, ἢ δὲ φθορὰ ὁδὸς ἐστὶ [199.20] πάλιν ἀπὸ τοῦ ὄντος εἰς τὸ μὴ ὄν. ἐνταῦθα μὲντοι ἐπειδὴ εἰσαγωγικόν ἐστὶ τὸ βιβλίον καὶ λογικὸν μᾶλλον, οὐ φυσικόν, οὐκ ἀκριβολογεῖται περὶ τούτων, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν κινήσεις εἶναι λέγει· οὐ γὰρ ὡς φυσικὸς ἐνταῦθα διαλέγεται, ἀλλ' ὡς λογικός, ζητῶν ἐν τούτοις τίνα τίσιν ἐπεται ἢ οὐχ' ἐπεται.

p. 15a15 Αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κινήσεις φανερόν ὅτι ἕτεραι ἀλλήλων εἰσὶν· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ γένεσις φθορὰ οὐδὲ γε ἡ αὐξήσις μείωσις οὐδὲ ἡ κατὰ τόπον μεταβολή, ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι.

Ἀπαριθμησάμενος τὰ εἶδη τῆς κινήσεως ἐντεῦθεν λοιπὸν διακρίνει ταῦτα ἀλλήλων καὶ δείκνυσι πῶς οὐκ εἰσι τὰ αὐτὰ· οὔτε γὰρ ἡ γένεσις, [200.1] φησί, φθορὰ ἐστὶν οὔτε ἡ αὐξήσις

μείωσις (πῶς γάρ, ὁπότε καὶ ἐναντία ἐστίν;), ἀλλ' οὐδὲ μὴν ἡ αὐξήσις γένεσις (αὐξεται μὲν γὰρ τὸ ὄν, γίνεται δὲ τὸ μὴ ὄν), ἀλλ' οὔτε μὴν ἡ μείωσις φθορά· καὶ ἐπὶ τούτων γὰρ ὁ αὐτὸς λόγος· ἡ μὲν γὰρ μείωσις ὑφ' ἑσίν τινα κατὰ ποσὸν τοῦ ὄντος σημαίνει, ἡ δὲ φθορὰ παντελῆ τοῦ ὄντος ἀφανισμόν. οὔτε δὲ πάλιν ἡ κατὰ τόπον μεταβολὴ ἐνὶ τῶν εἰρημένων συμβαίνει· τὸ γὰρ ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβάλλον οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται οὔτε αὐξεται οὔτε μειοῦται· οὐδὲ γὰρ εἰ ἐξ Ἀθηνῶν τυχὸν ἐπὶ Κόρινθον μεταβαίνοι Σωκράτης, ἐν τι τῶν εἰρημένων πείσεται, ἀλλ' ὁ αὐτὸς μένων κατὰ πάντα μεταβάλλει κατὰ μόνον τὸν τόπον.

[200.10] p. 15a18 Ἐπὶ δὲ τῆς ἀλλοιώσεως ἔχει τινὰ ἀπορίαν, μήποτε ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἀλλοιούμενον κατὰ τινα τῶν λοιπῶν κινήσεων ἀλλοιοῦσθαι.

Ὅτι μὲν, φησὶν, αἱ ἄλλαι πᾶσαι κινήσεις οὐκ εἰσὶν ἀλλήλαις αἱ αὐταί, οὐδεὶς διημφισβήτηκεν· ἐπὶ δὲ τῆς ἀλλοιώσεως ἀπορητέον, μήποτε τὸ ἀλλοιούμενον ἀνάγκη ἦτοι κατὰ γένεσιν ἀλλοιοῦσθαι ἢ κατὰ φθορὰν ἢ αὐξήσιν ἢ μείωσιν ἢ τινα τῶν λοιπῶν. ἀλλὰ τοῦτο, φησὶν, οὐκ ἔστιν ἀληθές· ἐπὶ γὰρ τῶν πλείστων παθῶν, θερμάνσεώς φησι καὶ ψύξεως καὶ τῶν ὁμοίων, ἀλλοιοῦμεθα μὲν πάντως, οὐ μὴν τινα τῶν λοιπῶν κινήσεων ὑπομένομεν· οὔτε γὰρ αὐξεσθαι δεῖ τὸ θερμαινόμενον ἢ ψυχόμενον ἢ [200.20] μειοῦσθαι ἢ γίνεσθαι ἢ φθειρεσθαι ἢ τι τῶν λοιπῶν ὑπομένειν. ὥστε κεχώρισται τῶν ἄλλων κινήσεων ἡ ἀλλοίωσις.

p. 15a25 Εἰ γὰρ ἦν ἡ αὐτή, ἔδει τὸ ἀλλοιούμενον εὐθὺς καὶ αὐξεσθαι ἢ μειοῦσθαι ἢ τινα τῶν ἄλλων ἀκολουθεῖν κινήσεων.

Εἰ ταῦτόν ἦν, φησὶν, ἡ ἀλλοίωσις μιᾶ τῶν ἄλλων κινήσεων, ἔδει πάντως τὸ ἀλλοιούμενον καὶ τινα τῶν λοιπῶν ὑπομένειν κινήσεων. νῦν δὲ τοῦτο οὐ συμβαίνει· ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ σώματα διατρίψαντα ἐν ἡλίῳ, θερμαινόμενά τε καὶ μελαινόμενα, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκεν αὐξεται ἢ μειοῦται ἢ τι τῶν λοιπῶν ὑπομένει. τὰ αὐτὰ δὲ ἔστιν εἰπεῖν καὶ περὶ τῶν ὑπὸ ψύχους ἀλλοιουμένων ἢ ὁποσοῦν ἄλλως.

[201.1] p. 15a28 Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ αὐξανόμενον ἢ τινα ἄλλην κίνησιν κινούμενον ἀλλοιοῦσθαι.

Ἀνάπαλιν κατασκευάζει τὸν λόγον· οὐ μόνον γὰρ, φησὶν, εἴ γε ἦν ταῦτόν ἀλλοίωσις ταῖς ἄλλαις κινήσεσιν, ἔδει τὸ ἀλλοιούμενον εὐθὺς καὶ κατὰ μίαν τῶν ἄλλων κινεῖσθαι κινήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν εἴ τι κινήσει κατὰ αὐξήσιν ἢ μείωσιν ἢ τινα τῶν λοιπῶν, τοῦτο εὐθὺς καὶ ἀλλοιοῦσθαι, εἰ καὶ τὰ μάλιστα προϋπάρχει τῶν λοιπῶν κινήσεων ἢ ἀλλοίωσις ἦτοι παρακολουθεῖ αὐταῖς· δεῖ γὰρ τὸ αὐξανόμενον πάντως καὶ ἀλλοιότερον γενέσθαι· δεῖ γὰρ ἐν τοῖς αὐξανόμενοις πρῶτον ἀλλοιοῦσθαι τὴν τροφήν [201.10] εἰς αἷμα κάκεῖνο εἰς σάρκα, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως αὐξήσις γένοιτο μὴ προηγουμένης ἀλλοιώσεως. ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν γινομένων ἀλλοίωσις προηγείται· τὸ γὰρ σπέρμα ἀλλοιωθεῖ ἂν εἰς αἷμα κάκεῖνο εἰς σάρκα καὶ ὅπως ἂν ἄλλως οἱ τῆς φύσεως ἄγῳσι νόμοι. καὶ ἐπὶ πασῶν δὲ τῶν ἄλλων κινήσεων ἔστι τὴν ἀλλοίωσιν ἦτοι ἐπομένην ἢ καὶ ἡγουμένην θεωρεῖσθαι· τοῖς τὴν κατὰ τόπον κινούμενοις καὶ μάλιστα, εἰ πλείον καὶ συντονώτερον κινήσειεν, ἔπεται ἀλλοίωσις, θερμαινομένων φέρε τῶν κινουμένων. εἰ οὖν, ὅπερ εἶπον, καὶ παρέπεται ταῖς ἄλλαις κινήσεσιν ἢ ἀλλοίωσις, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο ταυτόν φραμεν ἀλλοίωσιν εἶναι ταῖς ἄλλαις κινήσεσιν, ἐπεὶ καὶ ἡ ἐν τόπῳ κινήσις πάσαις ταῖς ἄλλαις παρακολουθεῖ· τό τε γὰρ γινόμενον πάντως [201.20] καὶ τὴν κατὰ τόπον κινεῖται κίνησιν καὶ τὸ φθειρόμενον ὁμοίως, ἔτι τε τὸ αὐξανόμενον καὶ μειούμενον· τούτων γὰρ ἐκάστης ἀνάγκη τὴν κατὰ τόπον προηγήσασθαι, καὶ ταύτης μὴ οὔσης τῶν ἄλλων τινὰ γενέσθαι ἀδύνατον· κοινῶς τε γὰρ πλησιάζοντός τε τοῦ ἡλίου καὶ ἀφισταμένου ἢ καθόλου γένεσις καὶ φθορὰ γίνεται, καὶ ἰδίᾳ δὲ δεῖ τὸ σπέρμα δηλονότι πεσεῖν εἰς τὴν γῆν ἢ καὶ εἰς τὴν μήτραν ἢ καὶ τὸ ἄρρεν τῷ θήλει προσελθεῖν· τοῦτο δὲ κατὰ τόπον ἐστὶ κινήσις, καὶ ἐπὶ φθορᾶς δηλονότι δεῖ τὰ συνελθόντα στοιχεῖα διακριθῆναι ἀπ' ἀλλήλων. ἐπὶ δὲ αὐξήσεως καὶ φθίσεως προφανῆς ἢ κατὰ τόπον μεταβολῆ· δεῖ γὰρ τὸ αὐξανόμενον ἐξ ἐλάττονος μείζονα καταλαβεῖν τόπον καὶ τὸ μειούμενον ἐκ μείζονος [201.30] ἐλάττονα. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ ἀλλοιούμενον· ἀπὸ γὰρ τοῦ βάθους διέρχεται ἢ ποιότης ἐπὶ τὴν ἐπιφάνειαν, ὡς ἐπὶ τῶν ἐρυθριῶντων ἢ ὀχριῶντων, καὶ ὅτι δεῖ πλησιάσαι τὸ ἀλλοιοῦν τῷ ἀλλοιουμένῳ. ἀλλ' εἰ καὶ πάση κινήσει ἢ κατὰ τόπον παρακολουθεῖ, ἀλλ' οὖν προφανές ὡς ἄλλη ἐστὶ [202.1] παρ' αὐτάς, ἐπεὶ καὶ τῷ ἐν φωτὶ σώματι παρακολουθεῖ μὲν πάντως ἡ σκιά, οὐ μὴν διὰ τοῦτο ἤδη καὶ ταυτόν ἐστὶν ἡ σκιά τῷ ἐν φωτὶ σώματι. οὕτως οὖν λέγω καὶ ἐπὶ τῆς ἀλλοιώσεως, ὅτι εἰ καὶ ταῖς ἄλλαις πάσαις παρακολουθεῖ, ἀλλ' οὐχὶ διὰ τοῦτο

καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐκείναις, ὁπότε οὐδὲ πάση κινήσει παρακολουθεῖ ἡ ἀλλοίωσις· τὰ γὰρ κατὰ πρόσθεσιν ἀξανόμενα αὐξεται μὲν (μείζονα γὰρ ἐξ ἐλαπτόνων γίνεται), ὡς εἰ τῇ δεξαμενῇ προστεθεῖ ὕδωρ, ἀλλοιότερα δὲ οὐ γίνεται. τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς δηλῶν ἐπιφέρει καὶ τὸ τετράγωνον, φησί, γνώμονος αὐτῷ περιτεθέντος αὐξεται μὲν ἀλλοιότερον δὲ οὐ γεγένηται· μένει γὰρ καὶ αὐξηθὲν ἐτι τετράγωνον.

[202.10] Ἄλλ' ἐπειδὴ βουλόμενος ὁ Ἀριστοτέλης δεῖξει τὴν ἑτερότητα τῆς ἀλλοιώσεως πρὸς τὰς λοιπὰς κινήσεις τοῦ τετραγώνου καὶ τοῦ γνώμονος ἐμνημόνευσε, φέρε σαφηνίσωμεν τὸ εἰρημένον. γνώμονα τοίνυν φασὶν οἱ γεωμέτραι ἐν τι τῶν περὶ τὴν διάμετρον τετραγώνων, ὅταν ἦ σὺν τοῖς δύο ἅμα παραπληρώμασιν. ἵνα δὲ σαφῆ ποιήσωμεν τὰ λεγόμενα, ἐπ' αὐτοῦ τούτου τοῦ διαγράμματος τὸν λόγον γυμνάσωμεν. τετράγωνον τοίνυν χωρίον λέγεται εἶναι τὸ ὑπὸ τεσσάρων πλευρῶν ἴσων ἀλλήλαις καὶ γωνιῶν ὀρθῶν περιεχόμενον.

ἔστω οὖν τετράγωνον χωρίον  $\alpha\beta\gamma\delta$ , ἴσας ἔχον τὰς τέσσαρας γωνίας καὶ τὰς τέσσαρας πλευράς, καὶ ἦχθω αὐτοῦ διάμετρος [203.1] ἡ  $\beta\gamma$ . ἐπὶ δὲ τῆς  $\alpha\beta$  πλευρᾶς εἰλήφθω τὸ τυχὸν σημεῖον τὸ  $\epsilon$ , καὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ  $\epsilon$  σημείου ὁποτέρᾳ τῶν  $\alpha\gamma$   $\beta\delta$  πλευρῶν γεγραφθῶ παράλληλος γραμμὴ ἡ  $\epsilon\zeta$ , ἀπὸ δὲ τῆς  $\alpha\gamma$  πλευρᾶς ἀφηρήσθω ἴση τῇ  $\epsilon\beta$  ἡ  $\alpha\eta$ , καὶ ἀπὸ τοῦ  $\eta$  σημείου ἦχθω παράλληλος ὁποτέρᾳ τῶν  $\alpha\beta$   $\gamma\delta$  ἡ  $\eta\theta$ . τοῦ οὖν  $\alpha\beta\gamma\delta$  τετραγώνου γίνονται ἐντὸς τέσσαρα χωρία, ὧν τὰ μὲν δύο τὰ περὶ τὴν διάμετρον, τὸ  $\tau\epsilon$   $\epsilon\beta\theta\kappa$  καὶ  $\kappa\eta\gamma\zeta$ , τετράγωνά ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ δύο παραπληρώματα καλεῖται. τῶν οὖν δύο τετραγώνων ὁποιοῦν, οἷον φέρε τὸ  $\eta\gamma\zeta\kappa$ , μετὰ τῶν δύο παραπληρωμάτων, τοῦ  $\tau\epsilon$   $\alpha\epsilon\kappa\eta$  καὶ τοῦ  $\kappa\theta\delta\zeta$ , γνώμων καλεῖται. ἡ δὲ κατασκευὴ, ὅπως [203.10] ἐστὶν ὅμοιον τὸ  $\epsilon\beta\theta\kappa$  τετράγωνον τῷ  $\alpha\beta\gamma\delta$  τετραγώνῳ, δήλη. σκόπει τοίνυν ὅτι περιθεὶς μὲν τὸν γνώμονα τῷ  $\epsilon\beta\theta\kappa$  τετραγώνῳ μείζον ἐποίησα τὸ ὅλον (γέγονε γὰρ τὸ  $\alpha\beta\gamma\delta$  τετράγωνον) ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἠλλοίωσα· αὐξηθὲν γὰρ τὸ μικρὸν τετράγωνον ὁμοίως μεμένηκε τετράγωνον ὑπάρχον. ἀλλὰ δὴ κὰν τοῦ ὅλου τετραγώνου τοῦ  $\alpha\beta\gamma\delta$  ἀφέλης τὸν  $\alpha\epsilon\eta\theta\gamma\delta$  γνώμονα, καταλείπεται τὸ  $\epsilon\beta\theta\kappa$  τετράγωνον· καὶ τὸ μὲν ὅλον τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐμειώθη καὶ ἔλαττον γέγονεν, οὐκ ἠλλοίωται δέ, ἀλλ' ἔμεινε τὸ αὐτὸ τοῦ τετραγώνου εἶδος. εἰ δὲ μήτε ἡ μείωσις μήτε ἡ αὐξησις, κινήσις οὔσα κατὰ ποσόν, τὴν κατὰ τὸ εἶδος τοῦ τετραγώνου ιδιότητα ἐκίνησε, [203.19] δηλὸν ὡς ἄλλη ἐστὶν ἡ κατὰ ποιότητα κινήσις καὶ ἄλλη ἡ κατὰ μείωσιν [203.20] καὶ αὐξησιν. εἰ δὲ αὗται ἕτεροι, πολλῷ μᾶλλον καὶ αἰ κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν.

p. 15b1 Ἔστι δ' ἀπλῶς μὲν κινήσει ἡρεμία ἐναντίον, ταῖς δὲ καθ' ἕκαστα αἰ καθ' ἕκαστα, γενέσει μὲν φθορά, αὐξήσει δὲ μείωσις, τῇ δὲ κατὰ τόπον μεταβολῇ ἢ κατὰ τόπον ἡρεμία. μάλιστα δὲ ἔοικεν ἀντικεῖσθαι ἢ πρὸς τὸν ἐναντίον τόπον μεταβολή, οἷον τῇ κάτωθεν ἢ ἄνω, τῇ ἄνωθεν ἢ κάτω.

Νῦν λοιπὸν τὸ τρίτον, ὧν εἰρήκαμεν, ζητεῖ ἐν τῷ περὶ κινήσεως λόγῳ, [204.1] λέγω δὴ ποῖω εἶδει κινήσεως ποῖον ἀντίκειται. καὶ κοινῶς μὲν, φησί, πάση μὲν κινήσει ἡρεμία ἀντίκειται· εἰ γὰρ ἡ μὲν κινήσις μετὰβασίς τίς ἐστι καὶ ὁδὸς ἦτοι ἐξ ὄντων εἰς τὸ μὴ εἶναι καὶ ἔμπαλιν ἢ ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα ἢ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ἢ ἀπὸ τοῦ ἦττονος εἰς τὸ μείζον καὶ ἔμπαλιν ἢ ἀπὸ τοῦ τοιόνδε εἶναι ἐπὶ τὸ τοιόνδε, οἷον ἀπὸ λευκοῦ εἰς μέλαν, ἢ δὲ ἡρεμία στάσις τίς ἐστιν, εἰκότως πάση κινήσει ἡρεμία ἀντίκειται. εἰδικώτερον δὲ, φησὶν, ἀντίκεινται αἰ ἀντιδιηρημέναι ἀλλήλαις κινήσεις, ἡ μὲν γένεσις τῇ φθορᾷ τῇ δὲ μείωσει ἢ αὐξησιν τῇ δὲ κατὰ τόπον ἐξαιρέτως μὲν ἢ ἡρεμία ἀντίκειται, καὶ εἰκότως, ἐπειδὴ καὶ μάλιστα αὕτη [204.10] γνωριμώτερα τῶν ἄλλων ἢ κινήσις καὶ ἐπὶ ταύτης μάλιστα οἱ πολλοὶ τὸ τῆς κινήσεως φέρουσιν ὄνομα. ἔστι δὲ καὶ εἰδικώτερον ἀντιθεῖναι ταύτῃ τῇ κινήσει αὐτὴν ἑαυτῇ, μερίζοντα αὐτὴν κατὰ τὰς διαφόρους τοῦ τόπου διαστάσεις, ὥστε ἀντικεῖσθαι τὴν μὲν ἐπὶ τὸ ἄνω φορὰν τῇ ἐπὶ τὸ κάτω τὴν δὲ εἰς τὸ ἔμπροσθεν τῇ εἰς τὸ ὀπίσθεν τὴν δ' εἰς τὰ δεξιὰ τῇ εἰς τὰ ἀριστερά.

p. 15b6<sup>414</sup> Τῇ δὲ λοιπῇ τῶν ἀποδοθεισῶν κινήσεων οὐ ῥᾶδιον ἀποδοῦναι τί ποτέ ἐστιν ἐναντίον.

Καὶ ἐν τῇ διακρίσει τῶν κινήσεων αὕτη πάλιν ἦν ἡ ἀμφιβαλλομένη, λέγω δὴ ἡ ἀλλοίωσις. καὶ ταύτῃ τοίνυν, φησὶν, ἀντιθετέον τὴν  $\tau\epsilon$  τοῦ [204.20] ποιοῦ ἡρεμίαν, ὥσπερ καὶ τῇ κατὰ τόπον, καὶ τὴν εἰς τὸ ἐναντίον ποῖον μεταβολὴν, οἷον τὴν ἀπὸ λευκότητος εἰς μελανίαν

<sup>414</sup> 15b6] 15b7 Busse.

μεταβολήν.

Περὶ τοῦ ἔχειν.

p. 15b17 Τὸ δὲ ἔχειν κατὰ πλείονας τρόπους λέγεται.

Τὸ ἔχειν φωνή ἐστιν ὁμώνυμος· οὐ μόνον γὰρ μίαν τῶν δέκα κατηγοριῶν δηλοῖ ἀλλὰ καὶ ἕτερα πλείονα· λεγόμεθα γὰρ ἐπιστήμην ἔχειν καὶ ἀρετὴν καὶ ὅσα ἄλλα ἀπαριθμεῖται. κυρίως δὲ ἢ τοῦ ἔχειν κατηγορία οὐσίας δηλοῖ περὶ οὐσίαν περιίθεσιν, ὡς ὅταν λεγόμεθα ἰμάτιον [205.1] περικεῖσθαι ἢ δακτύλιον ἢ ὑποδήματα. τὸ δὲ γυναῖκα ἔχειν ἢ ἀγρὸν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερόν τί ἐστιν. ἵνα οὖν μὴ ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἀπατάμεθα, διήρθρωσεν ἡμῖν ἐνταῦθα ποσαχῶς τὸ ἔχειν λέγεται. μήποτε δὲ ἐπειδὴ ἀνωτέρω εἰπὼν περὶ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ποσοῦ καὶ τοῦ πρὸς τι καὶ τοῦ ποιοῦ καὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸν περὶ τῶν λοιπῶν κατηγοριῶν παρήκε λόγον ὡς σαφῆ, ὠρίσατο δὲ καὶ τὴν τοῦ ἔχειν κατηγορίαν οὐσίας λέγων εἶναι περὶ οὐσίαν περιίθεσιν, λέγεται δὲ καὶ κατ' ἄλλους τρόπους τὸ ἔχειν, διὰ τοῦτο νῦν ἀναλαμβάνει τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον καὶ λέγει ποσαχῶς ἔχειν τι λεγόμεθα· λέγεται γὰρ, φησί, τὸ ἔχειν ἢ κατὰ ποιότητα [205.10] (λεγόμεθα γὰρ ἕξιν ἔχειν ἢ διάθεσιν ἢ ἐπιστήμην), ἢ κατὰ ποσότητα, ὡς εἰ λέγοιτο τὸ ξύλον τρεῖς φέρε πῆχεις ἔχειν. ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐν τῷ σώματι. καὶ περὶ τὸ σῶμα δὲ ἔχειν λεγόμεθα, ὡς ἰμάτιον ἢ τόπον ἢ τοσόνδε χρόνον. καὶ μόριον δὲ ἔχειν λεγόμεθα, ὡς χεῖρα ἢ πόδα, καὶ ὡς κτήμα, οἶον οἰκίαν. καὶ ὡς ἐν ἀγγείῳ δὲ λέγεται τὸ ἔχειν, ὡς ὁ κέραμος ἔχειν οἶνον λέγεται, καὶ καθ' ὅσους ἄλλους τρόπους ἐγγωρεῖ τὸ ἔχειν λέγεσθαι. εἰκοι δέ, φησί, τὸ λέγειν γυναῖκα ἔχειν ἀλλοτριώτατον εἶναι τῶν τοῦ ἔχειν σημεινομένων· τὸ γὰρ γυναῖκα ἔχειν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ συνοικεῖν γυναικί. ἀλλοτριώτατον δέ φησι, διότι οὐδὲν μᾶλλον ὁ ἀνὴρ λέγεται ἔχειν γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα. ἀλλ' ἐστὶ [205.20] πρὸς τοῦτο εἰπεῖν ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν κτημάτων οὐ μόνον ἡμεῖς ἀγρὸν ἔχειν λεγόμεθα ἢ δοῦλον, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀγρὸς δεσπότην ἔχειν καὶ ὁ δοῦλος καὶ τὸ ἰμάτιον, καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν καὶ τοῦ ὅλου οὐ μόνον τὸ ὅλον μέρη ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέρη ὁλόγητα.

p. 15b31 Ἴσως δ' ἂν καὶ ἄλλοι τινὲς φανείησαν τοῦ ἔχειν τρόποι· οἱ δὲ εἰωθότες λέγεσθαι σχεδὸν πάντες κατηρίθμηται.

Πάλιν δὲ μὴ ἐπαναπαύεσθαι τοῖς αὐτοῦ λόγοις βουλόμενος ἡμᾶς φησὶν ὅτι ἴσως μὲν καὶ ἄλλους εἶναι τοῦ ἔχειν τρόπους, οἳ γε μὴν εἰωθότες λέγεσθαι ἅπαντες ὑφ' ἡμῶν ἠρίθμηται.

*Premessa alla traduzione*

Il mio studio del *Commentario alle Categorie* di Filopono sarebbe, a mio avviso, risultato imperfetto senza il corredo di una traduzione puntuale del testo.

La traduzione di questo *Commentario*, mai tradotto per intero in lingua moderna, ha rappresentato una sfida avvincente e impegnativa. Il lavoro dell'interprete, che in nessun caso deve comunque fare a meno del supporto fedele del testo originale, è talvolta agevolato dalla presenza di una traduzione del testo, che ne garantisce l'immediata comprensione, quantomeno a un privo livello di indagine letterale. Tuttavia, l'interprete che muove da una traduzione altrui nel suo lavoro non potrà fare a meno di leggere l'originale attraverso la lente del traduttore che ne media il pensiero oltre che la forma. Nel caso dell'*In Categorias* filoponiano l'assenza di traduzioni esistenti ha svincolato il mio studio dall'onere del confronto con altre letture del testo, che avrebbero potuto condizionare anche la mia.

Perché, allora, proporre la mia traduzione in questo contesto? Perché se la traduzione è già una prima interpretazione del testo il mio lavoro non avrebbe potuto fare a meno di cominciare proprio da questa. Essa ha rappresentato un primo momento di esegesi fondamentale per far emergere certe criticità del testo: alcune prettamente filologiche che altrimenti avrebbero rischiato di passare inosservate, altre genuinamente teoriche. Soltanto con la traduzione, scontrandomi con la difficoltà di riprodurre il pensiero di Filopono in una lingua assai distante dal greco del VI sec. d.C., ho potuto comprendere profondamente i tecnicismi e la precisione del lessico neoplatonico e apprezzare le abilità linguistiche di Filopono. Le scelte teoriche dell'Autore, infatti, passano spesso da un'attenzione per la duttilità della lingua e della semantica greca, che appare manifesta nel momento in cui si cerca di tradurre il testo. Così la traduzione non è stata soltanto un ausilio per il mio successivo studio dell'opera o un esercizio, ma soprattutto un irripetibile momento di sforzo ermeneutico, che ha segnato il terreno per le necessarie ulteriori indagini che il testo necessitava. In molteplici casi tradurre mi ha permesso di superare momenti di stallo esegetico o di accorgermi di problemi teorici che sarebbero potuti passare inosservati. Ad esempio, l'esigenza di tradurre i verbi *συνεισάγω* e *συνεισφέρω*, dal medesimo significato secondo i lessici moderni, mi ha spinto a cercare nel linguaggio neoplatonico degli indizi per poterli differenziare così da comprendere l'uso che ne fa Filopono e il loro significato nelle dinamiche dottrinali sulle *Categorie*.<sup>415</sup> Lo stesso vale per altri casi in cui la traduzione ha richiesto che io rivedessi il testo edito da Busse e di conseguenza le posizioni di Filopono. Infine, ma ancora molti potrebbero essere gli esempi del valore della traduzione nell'esegesi del testo, è stato possibile solo con il lavoro di traduzione confrontarmi virtualmente con studiosi del calibro di Pierre Pellegrin e Michel Crubellier, Richard Bodéüs, John Lloyd Ackrill e Marcello Zanatta, solo per citarne alcuni, traduttori moderni delle *Categorie*. Nelle loro scelte linguistiche giace il primo nucleo della loro interpretazione del testo delle *Categorie* e il voler seguire le traduzioni e i suggerimenti di uno o dell'altro studioso o il voler proporre una mia traduzione personale è stato sempre conseguenza di riflessioni teoriche. La traduzione e l'indagine ermeneutica procedono così di pari passo.

Accanto a questo fondamentale ruolo, la traduzione ha il non trascurabile merito di rendere maggiormente fruibile questo *Commentario*, ancora ingiustamente poco studiato.

Nell'opera di traduzione ho seguito un criterio di estrema cautela, per non violentare il testo e tradirne l'autore in nessuna parte. Ciò non vuol dire che ci si è fermati a una traduzione "alla lettera" senza proporre una risoluzione moderna e in buona lingua italiana, ma che ho tentato in tutti i casi possibili di plasmare l'italiano sul greco con lo scopo di rendere al meglio la posizione teorica di Filopono. Con questo mezzo, ho potuto a volte risolvere certi passi teoricamente intricati. Il testo che ho seguito è quello edito da Adolf Busse soggetto, in alcuni casi, a una mia parziale revisione, come ho indicato nella prefazione al testo. I simboli utilizzati e la divisione in paragrafi seguono nella maggior parte dei casi le stesse norme che nella citata prefazione ho già indicato. Tra i simboli nuovi si vedano: le parentesi unciniate, tra le quali ho inserito certe mie integrazioni; altre parentesi quadre, dove ho sciolto certe espressioni complesse o certi riferimenti poco chiari; le virgolette basse, le quali significano una citazione esplicita o meno e in altri casi individuano il nome di alcuni concetti notevoli, come la differenza «razionale» o la categoria «giacere». A volte ho inserito, tra parentesi quadre, degli

<sup>415</sup> Cfr. il mio studio, *Sull'utilizzo dei verbi suneisagô e suneispherô nei Commentari neoplatonici alle Categorie*, (in corso di stampa).

elenchi numerati per agevolare il lettore nella comprensione di alcuni lunghi ragionamenti di Filopono. Infine, mi servo del corsivo per evidenziare ulteriormente le citazioni di Aristotele sotto forma di lemma e le traslitterazioni del greco, oltre che, com'è d'uopo, i termini in latino.

## Scoli di Giovanni Filopono alle *Categorie*

[1.2] Come quando ho iniziato <a commentare> l'*Isagoge* ho detto ciò che concerne la filosofia tutta e, in seguito, ho definito lo scopo del libro oggetto di discussione, così anche ora che vado a incominciare, prima <di parlare> dello scritto di Aristotele, dirò quanto concerne tutta la filosofia aristotelica e allo stesso modo definirò lo scopo del libro *Categorie* che qui è in discussione.<sup>416</sup> Dieci sono i punti capitali <della filosofia aristotelica> che giova apprendere per primi: primo, in quanti modi sono chiamate le scuole filosofiche, per conoscere di quale scuola era il Filosofo; secondo, riguardo alla divisione degli scritti aristotelici; [1.10] terzo, da dove si deve iniziare <a studiare> gli scritti di Aristotele; quarto, quale <è> il fine della filosofia aristotelica; quinto, quale <è> il percorso che conduce a <questo> fine; sesto, quale <è> lo stile dell'esposizione di Aristotele; settimo, perché <Aristotele> ha ricercato volontariamente la mancanza di chiarezza <nei suoi scritti>; ottavo, quale dev'essere l'allievo; nono, quale deve essere l'esegeta; decimo, quanti <sono> i punti capitali <che> è necessario enunciare prima del <commento di> ogni trattato aristotelico. Questi, dunque, sono i punti capitali che giova indagare. Occorre indagare, però, anche il motivo per cui indaghiamo solo questi <punti>, né di più né di meno. Potremo sapere il motivo in modo chiaro tramite il <ricorso al> metodo diairetico procedendo col discorso. \*\*

Dal momento che, dunque, le scuole dei filosofi sono chiamate in sette modi [1.20] (o dal capo della scuola come i Platonici e i Pitagorici, o dalla patria del capo della scuola, come i Cirenaici da Aristippono e i Megarici da Euclide, o dal luogo dove <il maestro> insegnava, come gli Accademici dal <luogo in cui insegnava> Senocrate e gli Stoici dal <luogo in cui insegnava> Zenone di Cizio, o dalla scelta nel filosofare come per quelli che sono chiamati Efettici,<sup>417</sup> o dal tipo di vita <condotta>, come i Cinici dei quali era a capo Antistene, o dal fine della filosofia come gli Edonisti Epicurei, o da un dato accidentale come i Peripatetici da Aristotele); gli Efettici [*scil.* gli Scettici], dunque, si chiamavano <così> per questo motivo: Pirrone, il capo della scuola, diceva che negli enti c'è l'acatalessia [*scil.* l'incomprensibilità]<sup>418</sup> servendosi di tale esempio: <egli, alla maniera di Eraclito,><sup>419</sup> dice che come <è> impossibile bagnarsi due volte nello stesso [2.10] fiume (infatti <il fiume> scorre via prima che ci si bagni nello stesso per la seconda volta), così neppure è possibile affermare qualcosa di chiaro sulle cose concrete, dato che la natura di queste è fluente e possiede in ciò il <suo> essere, <cioè> nel nascere e nel morire; di qui <gli Efettici>, quando venivano interrogati, annuivano solamente o negavano, perché ritenevano che le cose cambiavano prima di poter rispondere. L'allievo dello stesso Eraclito,<sup>420</sup> intensificando l'assurdità, diceva che neanche una volta è possibile bagnarsi nello stesso fiume, perché, prima che tutto il corpo possa immergersi, la maggior parte dell'acqua è fluita già via. <Egli diceva che> è così anche la natura delle cose: infatti tutte le cose hanno il <loro> essere nel movimento e nel flusso continuo. Perciò vengono chiamati anche Efettici, per il fatto che si trattengono [2.20] dal dare risposte sulle cose. Platone, che ha confutato con molti ragionamenti questa dottrina, molto tempo dopo

<sup>416</sup> Sullo scopo, cfr. Philop. *In Cat.* 8,23.

<sup>417</sup> Cfr. Hadot (1990a), p. 57, dove «ἀπὸ τῆς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν κρίσεως» (in *Simpl. In Cat.* 4,4-5) è tradotto con «d'une choix philosophique».

<sup>418</sup> Gli enti sono, più precisamente, incoglibili e inafferrabili nel processo conoscitivo, come d'altronde è ben mostrato dal significato letterale del verbo καταλαμβάνω (da cui ἀκαταληψία), cioè afferrare, cogliere.

<sup>419</sup> Ritengo questa integrazione necessaria in ragione della citazione esplicita del filosofo di Efeso (Philop. *In Cat.* 2,15), lezione tra l'altro controversa per la quale rimando al mio commentario. Sembrerebbe altresì possibile leggere diversamente il passo e cioè attribuire a Eraclito la posizione espressa nel primo ramo della similitudine introdotta da ὄσπερ e a Pirrone la posizione espressa nel secondo ramo e introdotta da οὕτως, come a voler dire che Pirrone ha dedotto la sua dottrina dell'acatalessia procedendo dall'*exemplum* eracliteo, senza però farlo suo. In realtà, questa diversa lettura del passo, che appare giustificabile da un punto di vista testuale, entrerebbe in contraddizione con quanto si legge in Philop. *In Cat.* 2,8-9, cioè che Pirrone, secondo la testimonianza di Filopono, si sarebbe servito dell'esempio che segue. È, in effetti, secondo Filopono, Pirrone stesso che costruisce, a partire dall'esempio eracliteo, la sua posizione in ambito gnoseologico ed Eraclito secondo questa interpretazione risulta un presupposto teorico fondamentale delle posizioni efettiche.

<sup>420</sup> È possibile ipotizzare anche che l'esplicitazione del nome di Eraclito sia dovuta a una glossa caduta poi nel testo, riconducibile all'attività di un copista che vuole chiarire di chi fosse allievo il padre dell'intensificazione dell'assurdità eraclitea. Tuttavia preferisco, come mostro nel mio commentario, intervenire il meno possibile sul testo tradito, senza espungere l'eventuale glossa.

aggiunge a questi anche questo argomento confutatorio: <egli dice> «O uomini che dite ci debba essere acatalessia, comprendete voi che ci debba essere acatalessia oppure no? Orbene, se comprendete, allora c'è catalessia, se invece non comprendete, allora non è possibile per voi, in quanto non comprendete, credere che c'è acatalessia».<sup>421</sup> I Cinici, invece, si chiamavano così per la loro schiettezza nel parlare liberamente e per l'attitudine a confutare: infatti si dice che anche il cane abbia qualcosa del filosofo e del critico, da una parte ringhia agli stranieri e dall'altra parte si ingrazia quelli che gli sono familiari, così anche questi perseguivano e amavano le virtù e coloro che vivono secondo virtù, mentre attaccano e ringhiano contro le passioni e contro coloro che vivono secondo le passioni, anche se fossero dei re. Gli Edonisti, invece, venivano chiamati così [3.1] perché ponevano come fine <della loro filosofia> il piacere, non il piacere del corpo, ma quella tranquilla condizione dell'anima priva di turbamenti che segue a una vita <vissuta> secondo la virtù. Questi sostenevano cose sbagliate, in quanto ponevano come fine <della loro filosofia> il sintomo, ovvero l'ombra, della virtù. I Peripatetici si chiamavano così per questo motivo: poiché Platone teneva le <sue> conversazioni con i compagni mentre camminava per tenersi in esercizio, Aristotele, che gli era succeduto, impose il nome <alla sua scuola filosofica> a partire da <quella> attività, ovvero da un dato accidentale.

Ora, quindi, produrrò anche la divisione degli scritti aristotelici. Degli scritti aristotelici alcuni sono particolari, come [3.10] le lettere, altri, invece, sono generali come la *Fisica*, il *Sull'anima* e altri, infine <ci sono> quelli intermedi come le *Costituzioni* e i *Discorsi sugli animali*. E di nuovo tra <quelli> generali <si distinguono gli scritti> esegetici e quelli monografici, ancora tra <gli scritti> esegetici <si distinguono> da una parte quelli uniformi [*scil.* monotematici] e dall'altra parte quelli multiformi [*scil.* politematico]: uniformi <sono> quelli sono stati scritti da lui [*scil.* Aristotele] riguardo a un solo oggetto d'indagine, mentre <sono> multiformi quelli nei quali ha fornito delle note<sup>422</sup> riguardo a più <oggetti d'indagine>. Di quelli monografici alcuni sono <scritti> in prima persona, i quali sono chiamati anche acroamatici, altri <sono> dialogici e essoterici. Tra quelli acroamatici <ci sono gli scritti> teoretici, pratici e strumentali, e tra quelli teoretici <si distinguono gli scritti> fisici, matematici e teologici, tra quelli pratici <ci sono> quelli etici, economici e politici, infine tra gli <scritti> strumentali <ci sono> quelli che precedono il metodo, [3.20] quelli intorno al metodo e quelli che contribuiscono in modo diverso al metodo.

Gli <scritti> particolari sono, invece, quelli che sono stati scritti per qualcuno in particolare, come le lettere e quanto ha scritto perché era interrogato da Alessandro il Macedone sulla monarchia e sul modo in cui occorre fondare le colonie. Generali <sono gli scritti> come i trattati della *Fisica* e quelli del *Sulla generazione e la corruzione*: infatti in questi trattati <Aristotele> spiega con chiarezza le cose generali. <Sono scritti> intermedi <tra quelli universali e quelli particolari> quelli come il *Sulla riproduzione degli animali*: infatti, da una parte questo trattato sugli animali possiede la generalità, dall'altra parte questo trattato intorno a ogni singola generazione possiede la particolarità.<sup>423</sup> Sono chiamati esegetici quegli <scritti> di cui <Aristotele> ha scritto delle note in qualità di commento personale: infatti gli Antichi erano soliti, dopo aver letto gli scritti [4.1] di quelli più antichi di loro, annotare le loro opinioni personali riguardo a ciascuna cosa e le loro argomentazioni costruttive, non solo ma anche annotavano spesso per ricordarsi le cose che gli sembravano opportune, affinché se qualche volta avessero dovuto scrivere intorno a un certo argomento, avrebbero immediatamente avuto <a portata di mano>, come materia per le loro opere, le opinioni di quelli più antichi di loro sull'argomento trattato. Tra gli <scritti> esegetici si chiamano uniformi <quelli> nei quali <gli autori> annotavano su un solo argomento, <quelli> ad esempio sull'anima o sul cielo o su qualcos'altro. Multiformi <sono gli scritti> nei quali annotavano intorno a più argomenti. Monografici si chiamano <quegli scritti> che posseggono un linguaggio adatto all'argomento e una [4.10] divisione dei capitoli ben ordinata. Tra gli scritti monografici <ci sono> quelli dialogici e quelli <scritti> in prima persona. Negli <scritti> in prima persona, i quali si chiamano anche <scritti> acroamatici per il fatto che <Aristotele> ha composto un discorso rivolto ai veri allievi, <il Filosofo> insegnava <parlando> di persona, mentre <sono> dialogici quegli scritti, i quali sono chiamati anche essoterici perché sono stati scritti per l'utilità di molti, che <Aristotele> ha scritto non <come se parlasse> personalmente, ma come

<sup>421</sup> La resa in italiano dell'argomento di Platone contro gli Efecci in Philop. *In Cat.* 2,20-24, risulta, ovviamente, mancante del gioco di parole e delle figure etimologiche a cui fa ricorso Filopono con il rincorrersi delle forme del verbo καταλαμβάνω e dei nomi κατάληψις e ἀκαταληψία.

<sup>422</sup> Il verbo σημειόω, letteralmente “annotare”, significa l'attività da commentatore di Aristotele, il quale scrive esegesi intorno alle opere dei suoi predecessori, come note a margine del testo.

<sup>423</sup> Il riferimento di Filopono va forse ad esempi specifici di riproduzione animale discussi nel trattato.

Platone, interpretando altri personaggi. In base all'utilità <gli scritti> dialogici sono massimamente distinti da quelli <scritti> in prima persona: da una parte, infatti, negli <scritti> in prima persona, poiché <Aristotele> compone il discorso rivolto ai veri allievi, <egli> dice le cose che gli sembrano opportune con le argomentazioni più proprie le quali non molti sarebbero capaci di seguire; dall'altra parte, negli <scritti> dialogici, in quanto scritti [4.20] per l'utilità comune e di molti, li dice le cose che gli sembrano opportune, ma non tramite le argomentazioni dimostrative, bensì tramite quelle più semplici, le quali sono in grado di seguire in molti.

<Gli scritti> in prima persona si dividono in teoretici, pratici e strumentali, poiché anche la filosofia è stata divisa in queste due <branche>, quella teoretica e quella pratica, sono teoretici <gli scritti> nei quali si indaga sul vero e il falso, mentre <sono> pratici <gli scritti> nei quali si indaga sul bene e sul male; ma visto che c'è molto disaccordo fra gli uomini sul bene e il male e sul vero e il falso e che altri considerano in maniera diversa il bene e il male e il vero e il falso, [4.30] Aristotele ebbe bisogno di uno strumento in grado di discernarli, cioè la dimostrazione. La dimostrazione non è nient'altro che un sillogismo dimostrativo: infatti, come il falegname ricorre al regolo come strumento per distinguere i legni curvi e quelli retti, similmente anche l'architetto con il filo a piombo distingue tra le mura quelle dritte e quelle che non sono tali e così anche i filosofi posseggono la dimostrazione come canone infallibile per distinguere gli enti. Gli <scritti> teoretici si suddividono in fisici, matematici e [5.1] teologici. E teologici sono <gli scritti> ordinati da lui oltre la *Fisica*, i quali, perciò, denominò *Metafisica* (perché è proprio della teologia spiegare tutte le cose che stanno oltre la fisica), mentre fisici gli <scritti> chiamati *Fisica*, il *Sulla generazione e la corruzione* e <scritti> simili, matematici, invece, sono gli enti che stanno in mezzo a questi e perciò, sotto un certo aspetto, <sono> separati dalla materia e, sotto un altro aspetto, al contrario, non <sono> separati: <egli> ha anche scritto alcuni trattati. Quelli pratici <si dividono> in etici (infatti possediamo un trattato <chiamato> *Etica*), economici e politici. Tra <gli scritti> strumentali ci sono quelli riguardo ai principi del metodo come le *Categorie*, il *Sull'interpretazione* e i due discorsi degli *Analitici Primi*, [5.10] quelli riguardo al metodo stesso, come gli *Analitici Secondi*, nei quali <Aristotele> insegna sulla dimostrazione. Invece, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche* e la *Retorica*, e come alcuni dicono anche la *Poetica*, per sé non contribuiscono al metodo, ma anche questi in modo diverso collaborano alla dimostrazione, insegnandoci i metodi secondo i quali nascono i paralismi.

Di seguito, il terzo punto capitale <da conoscere intorno alla filosofia aristotelica>: da dove si deve iniziare tra gli scritti aristotelici. Boeto di Sidone, da una parte, dice che bisogna iniziare dalla *Fisica*, in quanto a noi più usuale e nota e bisogna sempre iniziare dalle cose più chiare e note <a noi>. Dall'altra parte, Andronico di Rodi, il maestro di Boeto, con un'osservazione più precisa diceva che fosse necessario [5.20] dapprima iniziare dalla logica, la quale si occupa della dimostrazione. Poiché, dunque, in tutti i suoi scritti il Filosofo si avvale del metodo dimostrativo, è necessario che noi dapprima trattiamo correttamente di questo, per poi comprendere più agevolmente gli altri suoi scritti. Alcuni, invece, dicono che bisogna iniziare con l'etica, perché bisogna predisporre<sup>424</sup> i caratteri e in questo modo procedere agli altri trattati, affinché, con la ragione non turbata dalle passioni, non produciamo giudizi non precisi sulle cose. Se alcuni dicessero che piuttosto <bisogna iniziare> dalla logica per conoscere con la dimostrazione le cose che ci conducono ai primi principi e quale cosa è realmente la virtù, noi diremo che dapprima bisogna conoscere ciò in modo conforme alle opinioni rette e [5.30] in seguito anche in maniera dimostrativa: di conseguenza, se anche non comprendiamo le dimostrazioni, innanzitutto bisogna, dopo aver conosciuto i risultati <dello studio> dell'etica, vivere secondo questi in modo conforme alle opinioni rette e <solo> in seguito passare ai metodi dimostrativi.

E qual è il fine della filosofia aristotelica? Diciamo che è conoscere il principio di tutte le cose, causa produttrice di tutte le cose, che è sempre e allo stesso modo, [6.1] perché <Aristotele> dimostra che il principio di tutte le cose è uno e incorporeo e che da quello tutte le cose sono formate.

Quali cose ci conducono verso questo fine? Diciamo che <ci conduce a questo fine> l'insegnamento delle cose nel tempo e in mutamento. Siffatte cose sono quelle <suscetibili> a generazione e corruzione, infatti da queste, per mezzo degli enti matematici, conduciamo <noi> stessi alle cose che sono sempre e allo stesso modo (tali sono le cose celesti) e così via dopo le sostanze

---

<sup>424</sup> Κατακοσμέω non indica una semplice disposizione ordinata di parti od oggetti, ma sta ad indicare che la virtù adorna l'individuo che assume caratteri belli e buoni.

incorporee fino al principio primo di tutte le cose: visto che ogni movimento è secondo la sostanza o secondo la qualità o secondo la quantità o secondo il luogo,<sup>425</sup> da una parte gli <enti suscettibili> a generazione e corruzione si muovono secondo ogni <tipo di> movimento, dall'altra parte [6.10] quelli celesti si muovono solo secondo il luogo. Perciò è necessario procedere in maniera ben ordinata dalle cose che si muovono in molti modi a quelle che si muovono secondo uno e un solo movimento e così via fino al principio immobile e che è sempre allo stesso modo e non trasgredire secondo <quanto dice> l'oracolo:<sup>426</sup> se, infatti, decidessimo di giungere immediatamente dai corpi al principio primo di tutte le cose, penseremmo che anche quello sia un corpo e possieda una figura. E perciò Plotino dice «è necessario per i giovani applicarsi sugli enti matematici per abituarsi alla natura incorporea».

Lo stile degli scritti aristotelici <è> in ogni parte preciso nell'espressione (infatti il Filosofo rifugge sempre le arguzie retoriche ed è <uno di quelli che> riportano soltanto la natura delle cose) e ben concatenato in ogni sua parte [6.20] ed esposto in maniera poco chiara, non per la natura dello scrittore, ma <Aristotele> l'ha fatto volontariamente: per esempio <egli> ha esposto chiaramente i *Topici*, i *Meteorologica* e altri scritti. Quindi <Aristotele> ha perseguito volontariamente la mancanza di chiarezza <nei suoi scritti> per gli studenti, per portare coloro, che sono ben disposti, a prestare attenzione alle cose che sono dette in modo ordinato e per far ritirare gli allievi negligenti a partire dai proemi: i veri allievi, infatti, tanto le cose dette sono poco chiare quanto più s'impegnano a conquistarne <il significato> e a penetrarle in profondità. Dunque, <Aristotele> ha fatto ricorso alla mancanza di chiarezza come a un velo, coprendo per i profani la nobiltà delle cose con la mancanza di chiarezza.

L'allievo deve essere giusto, di buona natura per quanto concerne la sua capacità razionale, eccellente nei discorsi, [6.30] moderato nel carattere e disciplinato in tutto. Mentre l'esegeta di questo [*scil.* Aristotele] non deve tentare di sostenere con benevolenza cose dette in maniera errata e di accogliere queste cose come affermazioni autorevoli [*scil.* oracoli],<sup>427</sup> né di accogliere con avversione cose buone <dette> in modo sbagliato, ma <deve> essere un giudice imparziale delle cose dette e dapprima chiarire il pensiero del predecessore e interpretare le cose che gli sembrano opportune e in seguito recare come conclusione un giudizio personale.

[7.1] Sei sono <i punti capitali> di ogni trattato aristotelico che conviene dire per primi: [1] lo scopo, [2] l'utilità, [3] il motivo del titolo, [4] l'ordine della trattazione <rispetto agli altri scritti aristotelici>, [5] la divisione in capitoli e [6] se il libro del filosofo sia autentico. E lo scopo modella la natura del trattato e fornisce all'allievo come un *habitus* riguardo al modo in cui bisogna comprendere ciascuno <scritto>, perché prepara ad adattare ciascuna delle cose dette allo scopo dello scritto: chi non conosce lo scopo <dello scritto>, infatti, assomiglia a un cieco che non sa dove <il trattato> lo porta e riterrà che tutte le cose che riguardano lo scopo siano state dette fin dall'inizio invano. L'utilità infonde lo zelo e il desiderio nel lettore, [7.10] perché bisogna che chi si appresta a cominciare qualcosa conosca dapprima l'utilità <che si ricava> da quella, <e che conosca> a cosa gli è utile. <Bisogna dire prima> anche il motivo del titolo <dello scritto>, perché per certi scritti si pone la questione che, quando il titolo non è chiaro, occorre ricercare per quale motivo il titolo è stato scritto così, come nelle *Categorie*, nel *Sull'interpretazione* e in altri <scritti>; infatti, nel *Sul cielo* o nel *Sull'anima* non bisogna ricercare il motivo del titolo, perché <il motivo del titolo> è chiaro a partire dallo stesso titolo. Ricerchiamo anche se il libro dello scrittore è autentico: tre sono i pretesti per cui ritenere spuri gli scritti di Aristotele, primo, l'omonimia degli scrittori (ci sono infatti anche altri Aristotele, i cui gli scritti per l'omonimia alcuni ritengono essere di Aristotele); secondo, [7.20] l'omonimia degli scritti (infatti i suoi allievi Eudemo, Fania e Teofrasto per emulazione del maestro hanno scritto delle *Categorie*, dei *Sull'interpretazione* e degli *Analitici*); il terzo <pretesto> è siffatto, si dice che Tolomeo Filadelfo si

<sup>425</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 14, 15a13 ss. e Philop. *infra* 199,5-7.

<sup>426</sup> L'espressione oracolare ὑπερβάθμιον πόδα πέμπειν che traduco con il verbo «trasgredire» significa letteralmente «mettere il piede oltre la soglia». Cfr. l'uso in Marinus, *Vita Procli sive de felicitate*, 13, 322: qui si dice che Proclo nei suoi studi non doveva trasgredire (ὑπερβάθμιον πόδα τείνοντα) l'ordine che dai Piccoli Misteri va ai Grandi Misteri, «κατὰ τὸν λόγιον», cioè secondo quanto detto dall'oracolo. Tale oracolo è forse l'oracolo 176 della raccolta dei frammenti degli *Oracula chaldaica*, un tempo attribuiti a Giuliano il teurgo.

<sup>427</sup> Filopono dice che non è bene accogliere le affermazioni dell'esegeta acriticamente, letteralmente ὡς ἀπὸ τρίποδος, «come dal tripode», cioè come gli oracoli ineluttabili che, appunto, erano enunciati dalla Pizia invasata assisa sul tripode a Delfi. Questa formula, spesso nella versione τάδε ἐκ τοῦ τρίποδος è diffusamente attestata (lo è anche in latino *ex oraculo* – Cic. *Ep. ad Brutum* VIII, 3,4) e ne spiega bene il significato il lessicografo Pausania (*Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή*, T 1-3).

impegnasse <a raccogliere> gli scritti aristotelici come anche altri e che desse delle ricchezze a coloro che gli portavano i libri del Filosofo. Donde alcuni, volendo arricchirsi, dopo aver intitolato gli scritti al Filosofo <li> portavano <a Tolomeo>: per esempio, dicono che nella grande biblioteca <di Alessandria> si trovassero quaranta libri degli *Analitici* e due di *Categorie*. È stato valutato dagli esegeti che questo <libro> delle *Categorie* è autentico di Aristotele e quattro <sono i libri autentici> degli *Analitici*: e la valutazione è stata condotta <con l'analisi> [7.30] dei pensieri e dell'espressione stilistica e dal fatto che negli altri scritti sempre si menziona questo libro del Filosofo. Cerchiamo poi l'ordine della trattazione, affinché non trattiamo dapprima gli <argomenti> più importanti e per la conoscenza dei quali giova apprendere prima altri <argomenti>, ignorando le cose che ci giova conoscere per prime. [8.1] <Cerchiamo poi> la divisione in parti <dello scritto>, perché bisogna che colui il quale vuole conoscere in modo preciso la natura dell'intero osservi <prima> con precisione le parti di questo, come colui che vuole conoscere precisamente l'uomo deve conoscere la sua testa, le mani e i piedi e similmente le altre parti. Allo stesso modo, dunque, bisogna conoscere innanzitutto anche di ciascuno scritto le parti e in quante e quali parti è diviso.

Occorre poi sapere che non in ogni caso si devono ricercare tutti questi punti, ma solo in quei <scritti> dove l'evidenza è stata nascosta, perché spesso anche l'utilità <dello scritto> appare insieme allo scopo, [8.10] ad esempio nel *Sul cielo* e nel *Sull'anima* sono chiari lo scopo, l'utilità e anche il titolo, però nei *Topici* non è chiaro neppure uno di questi. Ma anche se conoscessimo lo scopo, l'utilità non apparirebbe subito nello stesso tempo <con quello>, perché scopo per Aristotele nei *Topici* è fornirci il metodo dialettico: la dialettica è, come egli la definisce, «un metodo sillogistico che parte da opinioni riguardo a ogni problema proposto». Se, però, <riguarda> ogni problema proposto, ma ci vengono proposte non solo cose vere ma anche cose false, quale <sarà> qui l'utilità? Conoscere un metodo grazie al quale ragioniamo sillogisticamente anche sulle cose false? Egli, dunque, procedendo <con il suo discorso> ci svela l'utilità <dei Topici>, dicendo che lo scritto è utile per tre <motivi>, per l'esercizio, per le conversazioni e per i metodi filosofici. [8.20] Di certo nelle *Categorie* e nel *Sull'interpretazione* l'utilità appare insieme allo scopo, come in seguito dimostrerò. Ed è sufficiente che siano state dette queste cose su tutta la filosofia di Aristotele.

Ora diciamo anche per il libro delle *Categorie* qui oggetto di discussione quale <è> lo scopo, l'utilità, il motivo del titolo, l'ordine della trattazione <rispetto agli altri scritti di Aristotele> e se il libro qui presente del filosofo <è> autentico e <quale è> la divisione in capitoli, perché, come è stato detto,<sup>428</sup> queste sono le cose che occorre dire in anticipo di ogni trattato aristotelico. Alcuni, dunque, sullo scopo delle *Categorie* si sono trovati in disaccordo: da una parte, alcuni hanno sostenuto che lo scopo riguardasse solo le parole, altri, dall'altra parte, solo le cose concrete, altri ancora solo i pensieri. E quelli che dicono [8.30] che lo scopo riguarda solo le parole, come Alessandro, erano indotti in errore dalle sentenze aristoteliche che dicevano che «delle cose che sono dette, alcune sono dette con connessione, altre senza connessione»,<sup>429</sup> ma se le «cose che sono dette», dicevano, <sono solo> parole, è chiaro che per lui<sup>430</sup> lo scopo riguarda le parole. Quelli che [9.1] hanno ritenuto che lo scopo riguarda solo le cose, come Eustazio, dicono che il Filosofo fa una divisione delle cose quando dice «delle cose che sono, alcune sono dette di un soggetto»,<sup>431</sup> ma se le cose che sono, dicono, sono le cose concrete, di certo lo scopo per lui <riguarda> le cose concrete. Quelli che credevano che il Filosofo discutesse soltanto sui pensieri, come Porfirio, dicono che il discorso per lui riguarda i dieci generi: queste cose, le quali sono <solo> nella nostra mente, sono considerate dopo i molti e hanno una natura secondaria, e qui [*scil.* nelle *Categorie*] il discorso per Aristotele <riguarda> di certo i pensieri. Anche quest'ultimo era indotto in errore dalle parole che Aristotele dice alla fine <delle *Categorie*> [9.10] «intorno ai generi che abbiamo precedentemente posto è sufficiente quel che abbiamo detto».<sup>432</sup> Ovunque Aristotele afferma che i generi sono acquisiti nel pensiero e <si ricavano> dopo i molti. Quelli che, invece, parlano in maniera più precisa, tra i quali uno è Giamblico, dicono che per lui il discorso non è solo sui pensieri, né solo sulle parole, né solo sulle cose concrete, ma lo scopo delle *Categorie* riguarda parole che significano cose per mezzo di pensieri. Il fatto che i predecessori non hanno dato una corretta definizione <dello scopo> potremmo apprenderlo così: in effetti, i sostenitori del fatto che Aristotele

<sup>428</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 7,1-3.

<sup>429</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 2, 1a16-17

<sup>430</sup> *Scil.* Aristotele.

<sup>431</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 2, 1a20.

<sup>432</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 10, 11b15.

spiega con chiarezza le sole cose concrete, dal momento che tra le cose alcune consistono semplicemente in un concetto, come l'ippocentauro e l'ircocervo, altre, invece, esistono realmente, dicano riguardo a quali cose <si ha> il discorso? È chiaro che diranno intorno alle cose che esistono realmente. Per prima cosa, dopo aver assunto [9.20] la nozione di queste <cose che esistono realmente> così ce le spiega a parole? «Ma certo» forse diranno: «è impossibile, infatti, significare le cose concrete in un altro modo che non sia con le parole tramite i pensieri», e allora si discuterà su ogni cosa. E i sostenitori del fatto che Aristotele spiega con chiarezza le sole parole o i soli pensieri dicano, poiché le parole e i pensieri da una parte sono significanti di qualcosa, dall'altra parte hanno il loro essere solo nel suono e nel concetto, quali direte che <egli> spiega? Certamente, risponderanno, quelle <parole e quei pensieri> che significano le cose concrete, perché neppure un solo discorso per i filosofi <verte> su parole e pensieri senza significato. E di certo, spiegando le parole che significano le cose concrete <Aristotele> tratta anche di quelle cose concrete tramite i pensieri e facendo [9.30] il < suo > discorso sui pensieri che significano cose concrete discuterà intorno a questi tramite le parole che traducono <in suono> i pensieri: se, infatti, fossero esistite delle anime nude dei corpi avrebbero discusso<sup>433</sup> con i pensieri nudi, ora, invece, quelle <anime> legate ai corpi non possono significare i propri pensieri tra loro se non tramite le parole. Poiché tra le cose concrete <ci sono> quelle semplici e quelle composte (da una parte semplice <è> la cosa “Socrate”, dall'altra parte composta <è> la proposizione) “Socrate [10.1] sta camminando”), e allo stesso modo anche fra i pensieri e le parole ci sono quelli semplici e quelli composti (semplice è la parola “Socrate” presa in senso assoluto e semplice il pensiero intorno a Socrate, mentre composta è la parola<sup>434</sup> che dice “Socrate corre” e composto il pensiero di Socrate che corre), allora <Aristotele> spiega con chiarezza le cose concrete e le parole semplici o quelle composte? Diciamo <che egli spiega> le cose semplici. Perciò definendo lo scopo delle *Categorie* con precisione diciamo che <Aristotele> qui spiega parole semplici che significano cose concrete semplici tramite pensieri semplici.

Affinché ciò che è stato detto sia ancora più chiaro, ci rivolgiamo a ciò che contribuisce a [10.10] una chiara presentazione delle cose dette: poiché, infatti, come abbiamo detto, <parti> della filosofia <sono> quella teoretica e quella pratica e di quella teoretica il fine è la conoscenza della verità, mentre di quella pratica l'acquisizione del bene e i contrari coesistono con entrambi, il falso con il vero e il male con il bene, la nostra anima, in quanto è imperfetta, sceglie spesso il falso invece del vero, ritenendolo essere vero, e il male al posto del bene, ritenendolo un bene, è stato necessario per i filosofi <disporre> di uno strumento che discerne il vero dal falso e il bene dal male. E qual è questo <strumento>? È la dimostrazione: il bene che si può dimostrare <essere> bene è necessariamente bene e il male [10.20] che si può dimostrare essere male è necessariamente male. Lo stesso vale per il vero e il falso: infatti, come il falegname usa la squadra e l'architetto il filo di piombo per distinguere ciò che è dritto da ciò che non lo è, così anche il filosofo ricorre alla dimostrazione per distinguere il vero e il falso e il bene e il male. La dimostrazione è un sillogismo scientifico. Ma il sillogismo in senso assoluto <è> più esteso di un sillogismo scientifico. La materia che si trova nel sillogismo in senso assoluto, se è necessaria [*scil.* infallibile] ed è sempre immobile<sup>435</sup> e allo stesso modo produce un sillogismo dimostrativo. Poiché, però, non è possibile insegnare la dimostrazione senza aver prima insegnato cos'è il sillogismo in senso assoluto, come uno non può [10.30] scrivere la forma <delle lettere> corretta o mutevole se prima non sa semplicemente scrivere, era impossibile trasmettere ancora <il metodo del> sillogismo assoluto senza <la conoscenza> delle proposizioni (perché il sillogismo è composto di queste, perché è un'aggregazione di più [11.1] discorsi, come chiarisce anche il nome), e <non era possibile trasmettere la conoscenza delle> proposizioni senza nomi e verbi (da questi, infatti, <la proposizione> è composta) e dapprima giustamente <Aristotele> discute delle semplici parole: infatti, in generale, la fine della riflessione diviene l'inizio dell'azione e a sua volta la fine dell'azione diviene l'inizio della riflessione. Ad esempio l'architetto a cui è stato ordinato di costruire una casa dice a se stesso «mi è stato ordinato di costruire una casa, la quale è un riparo per la pioggia e per la calura, questa non sarebbe <tale> se non ci fosse un tetto». Allora, dunque, inizia la riflessione, in seguito [11.10] dice «ma questa <casa> non sarebbe <tale> se non ci fossero le mura, e queste non sarebbero tali se non fossero state gettate sotto le fondamenta, e le fondamenta non potrebbero essere gettate se non fosse stata scavata prima la terra»: in quel momento finisce la riflessione. In seguito a ciò, dunque,

<sup>433</sup> Traduco qui con “discutere” il verbo greco προσβάλλω, il quale non è espressamente un *verbum dicendi*. Sui motivi teorici che stanno dietro a questa traduzione vedi il mio commentario.

<sup>434</sup> Nel senso di espressione vocale.

<sup>435</sup> Letteralmente: stando ferma nelle stesse cose.

inizia l'azione: dapprima infatti scava la terra, poi getta le fondamenta, erige le mura e infine vi pone sopra il tetto, il quale è l'atto finale della pratica. Così, dunque, l'inizio della riflessione è la fine dell'azione e l'inizio dell'azione è la fine della riflessione. Così, quindi, fa anche il Filosofo: infatti volendo produrre la dimostrazione dice a se stesso «io voglio parlare della dimostrazione, ma poiché la dimostrazione è un sillogismo scientifico è impossibile dire qualcosa su quello se non ha prima detto [11.20] cosa è il sillogismo in senso assoluto, e il sillogismo in senso assoluto non potremmo conoscerlo se non conosciamo cos'è la proposizione; poiché alcune discorsi sono proposizioni, l'aggregazione di siffatte discorsi è il sillogismo, così senza conoscere le proposizioni non è possibile conoscere il sillogismo (dalle quali è composto), ma non <si possono conoscere neanche> le proposizioni senza nomi e verbi, dei quali consta ogni discorso e <non si possono conoscere> nomi e verbi senza le parole semplici (perché ciascuno di questi [*scil.* nomi e verbi] è una parola che ha significato): bisogna, dunque, dapprima parlare delle parole semplici». A questo punto, quindi, si è conclusa la riflessione e ciò diviene l'inizio dell'azione: infatti nelle *Categorie*, dapprima <Aristotele> discute delle parole semplici, in seguito dei nomi e [11.30] dei verbi e delle proposizioni nel *De interpretatione*, poi del sillogismo in senso assoluto negli *Analitici primi*, allo stesso modo della dimostrazione negli *Analitici Secondi*: qui, dunque, si ha la fine dell'azione che era l'inizio della riflessione. E allora giustamente <Aristotele> spiega con chiarezza per prime le parole semplici: gli uomini, infatti, dopo che riunirono in comunità posero fra loro [12.1] un nome proprio a ciascuna cosa, preoccupandosi di una sola cosa, del poter significare le cose fra loro con le parole, però non <preoccupandosi> di definire [*scil.* dire cosa è] il nome e il verbo. Di queste cose <Aristotele> discute nelle *Categorie*, ma visto che non discute delle parole prive di significato (nessun discorso filosofico infatti <discute> di queste), è chiaro che <nelle *Categorie* si discute> di parole che significano pensieri; è necessario, infatti, che se una cosa è realmente ci sia anche il nome di questa cosa e prima di questo <è necessario che ci sia> la nozione, che ricaviamo dalla cosa concreta: ad esempio, la parola "Socrate" è il nome di Socrate, lo stesso Socrate <è> la cosa concreta, la nozione <di Socrate>, che possediamo nell'anima, <è> la conoscenza di Socrate. Quindi lo scopo <delle *Categorie*> per Aristotele è di [12.10] parlare delle parole semplici che significano cose concrete semplici per mezzo di pensieri semplici. E questo è quanto riguardo allo scopo.

Il perché il libro è utile alla parte teoretica e a quella pratica della filosofia è evidente dalle cose che sono state dette prima, se è vero che, come ho spiegato, non si può conoscere il metodo dimostrativo senza le parole semplici e che <Aristotele> spiega le comunanze dei generi, in cui tutti gli enti si dividono.

Il motivo del titolo è tale: il libro è stato intitolato *Categorie* non perché <Aristotele> spiega con chiarezza le categorie che stanno nei tribunali (perché non è <questo> l'oggetto del suo parlare), ma, come anche abbiamo imparato [12.20] nell'*Isagoge*, duplice è la distinzione dei generi: da una parte quelli che sono soltanto generi e generalissimi, dall'altra quelli subordinati, i quali si dicono sia generi sia specie, specie delle cose che sono prima e generi delle cose che sono dopo, e quelli generalissimi si predicano soltanto, mentre quelli subordinati fanno da soggetto alle cose che vengono prima di loro e si predicano delle cose che vengono dopo. Qui <Aristotele> discute intorno ai dieci generi generalissimi, che si predicano soltanto e che mai fanno da soggetto. Per questo, dunque, <Aristotele> ha intitolato il libro *Categorie*, come se avesse detto «Sui generi che si predicano soltanto».

L'ordine della trattazione <rispetto agli altri scritti aristotelici> si evince dallo scopo, perché, infatti, come ho detto, in questo <libro> si conclude la riflessione e da qui bisogna iniziare l'azione, [12.30] visto che bisogna spiegare le cose più semplici prime di quelle composte: l'insegnamento più semplici <verte> sulle dieci categorie, se è vero che, come è stato detto,<sup>436</sup> <Aristotele> spiega con chiarezza le parole semplici che significano cose concrete semplici tramite pensieri semplici.

Il fatto che il libro del Filosofo sia autentico tutti lo testimoniano. Lo dimostrano sia l'espressione stilistica sia il fatto che il Filosofo ricorda questa scritto [13.1] negli altri trattati. Visto che, come si è detto,<sup>437</sup> sono stati trovati due libri delle *Categorie*, pressoché simili in tutto e nello stesso proemio (infatti l'inizio dell'altro <libro> è «Delle cose che sono, alcune sono omonime, altre sono sinonime»,

<sup>436</sup> Cfr. *supra* 10,7-8 «διαλαμβάνει ἐνταῦθα περὶ ἀπλῶν φωνῶν σημαίνουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσων ἀπλῶν νοημάτων».

<sup>437</sup> Cfr. *supra* 7,26-28.

che è quasi lo stesso nel libro qui oggetto di discussione), è stato deciso da tutti gli esegeti che questo libro fosse quello autentico.

La divisione in capitoli divide <il libro> in tre parti: le cose prima delle categorie, le categorie stesse e le cose dopo le categorie. E nella prima parte <Aristotele> insegna cose utili [13.10] per l'insegnamento delle categorie: come, infatti, i geometri sono soliti insegnare dapprima le cose utili per l'insegnamento dei teoremi, cos'è il punto, cos'è la linea, cos'è il cerchio, per non essere costretti nel mezzo dell'insegnamento <dei teoremi> a ricorrere a termini sconosciuti o, mentre si spiega qualcosa riguardo a loro,<sup>438</sup> a volgersi indietro e interrompere la successione degli argomenti trattati, e così qui anche il Filosofo, poiché era sul punto di menzionare durante l'insegnamento sulle categorie alcuni discorsi e alcune parole a noi sconosciute, spiega dapprima quelle cose<sup>439</sup> per questo, affinché non sembrasse turbare il discorso. Nella seconda parte <Aristotele> insegna ciò che riguarda le categorie. Mentre nella terza parte spiega con chiarezza alcune parole che ha menzionato nell'insegnamento sulle categorie, come i simultanei, gli anteriori e l'avere. E per quale motivo non ha insegnato tutte le cose prima [13.20] delle categorie simultaneamente? Dico che tra le parole alcune sono sconosciute a tutti, come l'omonimo e il sinonimo (perché la maggior parte degli uomini non possiede nessuna nozione di queste <parole>), mentre altre sono note grazie all'uso abitudinale <delle stesse>, ma allo stesso modo hanno bisogno di una chiara definizione, come il simultaneo e l'antecedente. Quindi, <Aristotele>, da una parte, ha posto necessariamente le cose sconosciute del tutto prima dell'insegnamento sulle categorie, perché, se quelle<sup>440</sup> fossero state <totalmente> sconosciute, non avremmo potuto occuparci delle cose da dire sulle categorie (infatti quelle cose <totalmente sconosciute> sono necessarie all'insegnamento delle categorie), dall'altra parte, le cose che restano, intendo quelle conosciute da noi senza essere chiaramente definite, <Aristotele> le spiega dopo le categorie, per non rendere grande il proemio e <addirittura> l'opera secondaria più grande di quella principale. È stata escogitata la divisione in parti per la chiarezza [13.30] dello scritto: conoscendo infatti quanti sono i capitoli del libro e di cosa si discute, più facilmente proseguiamo con le cose da dire e non le accoglieremo confusamente e senza una chiara distinzione.

[14.1] 1a1 *Sono dette omonime <le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma il discorso dell'essenza corrispondente al nome è diverso>.*

Le nostre anime spoglie dei corpi potevano significare le cose fra loro con i pensieri, poiché, però, sono state legate ai corpi che nascondono a mo' di nuvola la loro parte intellettuale, hanno avuto bisogno dei nomi, tramite i quali significare fra loro le cose. Bisogna sapere, inoltre, che significhiamo le cose con i nomi o con le definizioni, ad esempio significhiamo l'uomo con la parola «uomo» ma anche con la definizione che dice, <significando l'uomo>, «animale razionale mortale». Ogniquale volta significhiamo l'uomo con la parola uomo, però. [14.10] mostriamo d'un sol colpo anche la sua natura, quando, invece, <lo significhiamo> con la definizione, osserviamo gli attributi dell'uomo separatamente. Tra le cose, quindi, <ce ne sono> alcune che hanno in comune fra loro il nome e differiscono per la definizione e si chiamano omonimi, quelli, invece, che hanno in comune la definizione e differiscono per il nome si chiamano polinimi, e quelli che hanno in comune sia il nome che la definizione si chiamano sinonimi e invece quelli che differiscono per il nome e per la definizione si chiamano eteronimi.

È necessario sapere che una cosa è «altro» e una cosa «eteronimo»: eteronime sono le cose che si osservano in uno e un solo soggetto ma che partecipano di un nome differente, come ad esempio la salita e la discesa riguardo alla scala e differentemente si definisce la salita e [14.20] la discesa e i nomi sono differenti, cioè «salita» e «discesa». Queste cose, dunque, si chiamano propriamente eteronimi. «Altre» sono le cose diverse in tutto sia nel soggetto sia nel nome, come l'uomo e il cavallo.

Ma <Aristotele> produce l'insegnamento solo delle cose omonime e delle cose sinonime, perciò durante l'insegnamento delle categorie userà solo queste, emulando in questo l'insegnamento della geometria: quelli [*scil.* i geometri] sono soliti apprendere dapprima le sole cose in cui si imbattono nel libro oggetto di discussione o nel teorema. O altrimenti, desiderando sempre la concisione egli ci

<sup>438</sup> Si riferisce a punto, linea e cerchio e a quanti altri concetti della geometria è necessario conoscere per primi.

<sup>439</sup> Le cose da trattare prima delle categorie: omonimi, sinonimi e paronimi.

<sup>440</sup> Cioè gli *antepredicamenta*, cose sconosciute del tutto, utili per il discorso sulle categorie, cfr. Philop. *In Cat.* 70,19-22.

spiega in potenza con queste cose [*scil.* omonimi e sinonimi] anche quelle restanti: anche le cose restanti, infatti, <ci> saranno note dalle cose [14.30] che già conosciamo, come i contrari. La stessa è, infatti, la scienza dei contrari: colui il quale conosce cos'è l'omonimo conoscerà anche il contrario a questo, cioè il polionimo, se l'omonimo è ciò che è in comune <con altro> per il nome e differisce nella cosa <che significa> come il topo (μῦς) marino e quello terrestre, [15.1] polionimo è, invece, il contrario a questo, ciò che è lo stesso nella cosa e differisce nel nome come ἄορ, ξίφος e σπάθη. Similmente anche colui che conosce cos'è il sinonimo, ciò che è in comune sia per la definizione sia per il nome, come l'uomo Socrate e l'uomo Platone, costui conoscerà anche cos'è l'eteronimo, ciò che differisce nel nome e nella cosa <significata>, come la salita e la discesa. E infatti <gli eteronimi> differiscono nel nome e nella cosa <significata> anche se il soggetto è lo stesso per entrambe le cose: come infatti una cosa è l'essere per il cibo e un'altra è l'essere per il seme o il frutto, così una cosa è l'essere per la scala e un'altra l'essere la salita e la discesa, perché questi sono nomi che mostrano una [15.10] qualche relazione dell'attività intorno alla scala.

Aristotele ha posto per primi nell'insegnamento gli omonimi, poiché sono più semplici in quanto hanno in comune una cosa sola, il nome, e per natura gli omonimi vengono prima dei sinonimi, perché l'essere si predica delle categorie omonimamente e non sinonimamente. Non ci sarebbe omonimo se non coesistessero tutte queste cose: l'identità del nome, dell'accento, del genere, del caso, dello spirito e della desinenza. Se, infatti, il nome è diverso è chiaro che <la cosa> non sarà omonima. E se il nome è lo stesso, ma l'accento differente, <la cosa> non sarà omonima, come per «ἄργος» e «ἀργός»: una parola è parossitona e significa un cane, l'altra è [15.20] ossitona e significa «pigro». E se <la parola> «ἄργος» è di genere maschile, come dicevo, significa il cane di Odisseo o il nome dell'eroe, se, invece, <è> neutro significa il nome della città. Similmente anche «βίος» e «βιός»: «βίος» baritono <significa> «vita», mentre «βιός» ossitono <significa> «arco». E se anche ci fossero queste cose, ma il caso non fosse lo stesso, non si otterrebbe un omonimo, come «ὁ ἐλάτης» e «τῆς ἐλάτης»: uno è, infatti, <in caso> diretto e significa «auriga» o qualcos'altro di genere maschile che guida, mentre l'altro di genere femminile e in caso genitivo («ἡ ἐλάτη» <è il nominativo> infatti, e «τῆς ἐλάτης» <è il genitivo>) <significa> il nome di un albero. Ma bisogna che <le parole> abbiano anche lo stesso spirito, perché se lo spirito fosse differente non sarebbero omonime, come nel caso di «οἶος» che significa, infatti, sia «solo» che «quale», e con lo spirito aspro [15.30] <significa> «quale» e con lo spirito dolce <significa> «solo». Ed è necessario che <ci sia l'identità> anche della desinenza. Questo lo ritengo evidente: dato che «ἐλάτη» e «ἐλάτης» differendo nella desinenza non sono omonimi.

Alcuni cercano il perché <Aristotele> non dice <che una cosa è> omonima, ma <che le cose sono> omonime. Dico che omonima non è una <cosa sola> (perché <una cosa> non è detta omonima [16.1] per se stessa) ma molte (infatti, qualcosa è omonimo a qualcos'altro), perciò <egli> ha parlato in plurale. Alcuni fanno sorgere un problema, ancora, sul perché, allora, <Aristotele> ha detto «è detta» e non «sono dette». Dico che <l'ha fatto> perché gli omonimi, anche se sono molti, allo stesso tempo, in quanto omonimi, sono una <cosa> sola (perché un nome si predica di molte cose), per questo <egli> ha detto «è detta» al singolare: «sono dette» è, infatti, plurale. E inoltre è abitudine presso i Greci utilizzare per i nomi neutri il numero singolare al posto del plurale alla terza persona, ad esempio «τρέχει τὰ παιδία» «i fanciulli corrono», «ἔσφαλται τὰ βιβλία» «i libri erano in errore», «οὐκ ἐβλάστησε τὰ δένδρα» «gli alberi non sono cresciuti». È compito dei grammatici dire il motivo <per cui i Greci utilizzano per i nomi neutri il singolare>. Così, dunque, anche qui [16.10] al nominativo plurale, intendo dire «gli omonimi», è stato aggiunto il verbo al singolare «è detto».

Bisogna sapere che queste tre cose sono fra loro differenti: gli omonimi, l'omonimia e <il dirsi> omonimamente. Allora, omonime sono le cose stesse, omonimia è la stessa relazione secondo la quale <le cose> hanno in comune il nome, mentre omonimamente <significa> la stessa predicazione, quella delle cose <omonime>.

Bisogna sapere anche che, in modo corretto, fin dal proemio <Aristotele> proclama lo scopo del libro, perché dice «omonime sono dette»: quando dice «omonime» intende le cose e con «sono dette» le parole e le cose che sono osservate da noi per mezzo dei pensieri.

1a1 *Sono dette omonime <le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma il discorso dell'essenza corrispondente al nome è diverso>.*

[16.20] <Aristotele> ha prodotto l'insegnamento sugli omonimi con parole omonime, perché anche <il termine> «omonimo» è omonimo, infatti è detto in molti modi: da una parte alcune cose <sono> omonime per caso, come quando alcuni, pur avendo lo stesso nome, si trovano in posti differenti, come «Alessandro» <si chiama> Paride e Alessandro il Macedone, dall'altra parte altre cose <sono omonime> a causa di una decisione e della ragione. E tra queste alcune cose <sono omonime> in relazione al ricordo <di qualcuno>, come quando qualcuno chiama il proprio figlio col nome di un antenato, altre in relazione alla speranza <di qualcosa>, come quando qualcuno aspettandosi che il proprio figlio sia un filosofo lo chiama Platone (e spesso coincide <l'essere omonimo> in relazione alla speranza con <l'essere omonimo> in relazione al ricordo come quando si va a scoprire <appositamente> un antenato per perseguire un tale scopo), altre cose <sono omonime> per analogia, come quando chiamiamo qualcosa per analogia a qualcos'altro, [17.1] ad esempio il piede del letto e il capo del monte (infatti il piede del letto ha nei confronti del letto quello stesso rapporto<sup>441</sup> che il piede ha nei confronti dell'uomo), alcune cose <sono omonime> <in quanto derivano> da una cosa, come quando partendo da una cosa chiamiamo tutte le cose che le riguardano con il nome di quella, ad esempio il bisturi medico e il farmaco medico, e poi altre cose <sono omonime> in relazione a una cosa, come quando, definendo ciò che porta ad essere qualcosa, chiamiamo fine le cose <che portano> verso quello, come salutare <chiamiamo> la palestra e salutare il cibo. E <queste ultime> differiscono <dalle cose omonime che derivano> da una cosa perché quelle si dicono a partire da un certo inizio, queste, invece, guardano verso un fine. Di quelle <che derivano> da una cosa alcune sono dette <derivare> come da un principio paradigmatico, ad esempio l'uomo nel quadro dall'uomo vero, altre <sono dette derivare> [17.10] da un <principio> produttivo, come il bisturi medico. È necessario cercare a tal proposito secondo quale significato degli omonimi Aristotele produce l'insegnamento degli omonimi. Dico che <egli produce l'insegnamento> secondo <gli omonimi che sono detti> verso una cosa e da una cosa, perché dal vero uomo è stato chiamato quello dipinto. Alcuni, invece, hanno cercato il perché non ha usato <il senso> per analogia, il quale sembra essere anche il migliore. Dico che l'analogia si osserva in quattro <elementi> (perché, supponiamo, diciamo che due sta a otto come dieci sta a quaranta, infatti ciascuna <coppia> ha un rapporto di quattro), gli omonimi, invece, in due: giustamente, quindi, <Aristotele> non discute degli omonimi per analogia.

[17.20] Alcuni dicono che per questo <motivo Aristotele> non ha menzionato i polionimi, poiché gli omonimi per quanto riguarda il nome si ritrovano identici, mentre differiscono per quanto riguarda le definizioni, i polionimi, invece, al contrario: il Filosofo, dunque, discutendo delle cose non si preoccupa della parole, perché ricercarle spetta ai Grammatici. Ovvero, ciò che ho già detto, ora fa apprendere dapprima le cose che sono gli utili all'insegnamento delle categorie.

p. 1a1 *Sono dette omonime <le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma il discorso dell'essenza corrispondente al nome è diverso>.*

È necessario sottintendere «cose», affinché <si legga> così: «omonime sono dette le cose delle quali solo il nome <è> comune». Allorché <Aristotele> ha detto che «sono dette», è chiaro che per gli Antichi si adottasse <già> il nome «<omonimo>» ma non è sua tale *impositio* [17.30.] del nome. E infatti, anche Platone<sup>442</sup> li ha menzionati [*scil.* gli omonimi] e il poeta<sup>443</sup> dicendo riguardo agli Aiaci «gli omonimi che hanno l'animo uguale», mentre anche egli quando impone un nome dice «chiamo», come negli *Analitici Primi* [18.1] «chiamo termine» e nel *De interpretatione* «e questa sia la contraddizione».

1a1 *Delle quali solo il nome <è> comune.*

Forse nei verbi non c'è l'omonimia? Ma certo che c'è: diciamo infatti «ἐρῶ» e questo <verbo> significa sia «dirò» sia «sono innamorato». In che modo, dunque, <egli> ha chiamato omonime solo le cose che sono in comune per il nome? Diremo a questo riguardo che il nome (ὄνομα) si dice in due modi, da una parte in opposizione al verbo, dall'altra parte come ciò che si dice genericamente in ogni discorso, secondo tale significato ogni parola che significa <qualcosa> si dice nome, come <Aristotele> dice nel *De Interpretatione* [18.10] «i verbi detti per loro stessi sono dei nomi e significano qualcosa». Qui, dunque, chiama il nome non in opposizione al verbo, ma in quanto predicato comune di ogni

<sup>441</sup> Traduco così il greco λόγον, cfr. M. Ugaglia, *Alcune osservazioni sull'uso di λόγος in Aristotele*, in *op. cit.*, pp. 81-117.

<sup>442</sup> Cfr. Plato. *Phdr.* 266a1, *Crat.* 405e1-2 e *Sph.* 218b3 fra i passi con questa occorrenza.

<sup>443</sup> Hom. *Il.* Π 270.

parola che abbia un significato: così il termine «ἐρῶ» che significa «dirò» e quello che significa «sono innamorato» sono omonimi, infatti hanno il nome «ἐρῶ» comune, mentre differente <è> la definizione. C'è, dunque, l'omonimia anche nei verbi.

#### 1a1 *Comune solo <il nome>.*

«Solo» si dice in due modi: o nel senso di ciò che sta da solo, come quando diciamo che <c'è> un solo sole e una sola luna, o in opposizione a un compagno, come quando diciamo «rimasi indietro in battaglia poiché avevo solo la lancia»: per la verità niente [18.20] impedisce di avere i calzari e il mantello, ma in opposizione allo scudo o alle altre armi, e <quando diciamo> «per pranzo avevo solo del pane» di certo nulla impedisce di avere anche il mantello, ma <diciamo solo il pane> in opposizione al condimento. Qui, dunque, <egli> ha usato «solo», e intendo la <sua> definizione, nel senso di <solo> in rapporto a un compagno.

«Comune», invece, si dice in quattro modi: nel senso di come un partecipato impartibilmente come quando chiamiamo uno schiavo comune (costui, infatti, non è partibile nella sua sostanza, ma partibile nel suo utilizzo), o di ciò che è partecipato nelle parti, ad esempio chiamiamo il pranzo e il campo comune (non tutti, infatti, prendiamo parte dell'intero, ma ciascuno di una parte), o <di ciò che è partecipato> in una precedente occupazione, come il luogo comune nel teatro (<comune> è <il luogo> [18.30] di chi lo occupa), o di ciò che è partecipato egualmente da coloro che <ne> partecipano, ad esempio si dice [19.1] comune la voce dell'araldo (infatti, egualmente tutti l'ascoltano e non accade che uno ne senta una sillaba e un altro un'altra) e la natura umana è comune a tutti quelli che ne partecipano: infatti, egualmente gli uomini partecipano singolarmente di quella. Qui, dunque, <Aristotele> ha impiegato «comune» nel senso di ciò di cui si partecipa egualmente.

#### 1a1 *La definizione corrispondente al nome è diversa*

Dopo aver detto quali cose sono <comuni> agli omonimi, ora <Aristotele> aggiunge le cose che non sono <comuni> a loro, affinché riusciamo a conoscerli non solo a partire dalla comunanza ma anche dalla differenza. Si deve cercare anche perché allora non ha detto «delle cose che <hanno> solo il nome comune la definizione è diversa» invece di «la definizione corrispondente al nome è diversa». Dico che è possibile che gli omonimi [19.10] siano per un altro verso anche sinonimi: infatti gli Aiaci, in quanto sono uomini, sono sinonimi (poiché partecipano sia del nome che della definizione di «uomo», ciascuno di questi è un animale razionale mortale), in quanto Aiaci, invece, <sono> omonimi. Quindi, affinché non assumessimo una definizione casuale, ma rispetto al nome, per il quale <gli omonimi> sono in comune, <egli> ha detto giustamente «la definizione corrispondente al nome»: infatti, gli Aiaci da una parte sono in comune per lo stesso nome, dall'altra parte la definizione corrispondente a questo [*scil.* al nome] non <è> la stessa, ma uno è il figlio di Telamone di Salamina che duellò con Ettore, l'altro <è figlio> d'Oileo dalla Locride arciera [19.20] dai piedi veloci.

#### 1a1 *Il discorso <sull'essenza> corrispondente al nome*

Perché allora <Aristotele> non ha detto «la definizione [ὁρισμός] corrispondente al nome», ma «il discorso»? [19.23] Poiché dicono che non di tutte le cose possiamo trovare facilmente la definizione, ma, a volte, avendo difficoltà nello spiegare le cose con le definizioni, ricorriamo a delle descrizioni generiche: dei generi generalissimi, infatti, è impossibile dare<sup>444</sup> una definizione, perché ogni definizione è data dal genere e dalle differenze costitutive<sup>445</sup> e a questi [*scil.* ai generi generalissimi] non

---

<sup>444</sup> Il verbo ἀποδίδωμι è sempre difficile da rendere in una lingua moderna, vista la varietà di significati che può assumere, ma che vengono, con una sintesi invidiabile, ottimamente rappresentati dall'originale greco. Letteralmente «dare via», esso significa anche «consegnare» ai posteri o in eredità e «definire», cioè «dare agli altri la nozione di qualcosa». In questo passo, più che in altri, mi riservo di tradurre il verbo, come ho fatto già in precedenza, ricorrendo di volta in volta ai suoi diversi significati per migliorare la fluidità della versione italiana, nonostante che venga meno il chiaro utilizzo dell'Autore di un termine tecnico. Perciò mi preme invitare il lettore a non perdere di vista l'originale greco e la sua perfezione scientifico-semantiche per non perdere il senso più proprio del discorso di Filopono. Sulla difficoltà che si cela dietro questo verbo si veda quanto ha detto a riguardo Trendelenburg, in Id., *Elementa logices Aristotelae, editio tertia*, Berlin 1845, p. 125: «Ἀποδιδόναι proprie est reddere; [...] nihil enim est aliud quam logice suam cuique naturam reddere». Cfr. *infra* la nota a Philop. In Cat. 105,22.

<sup>445</sup> Visto che Filopono, leggendo Aristotele, menziona per la prima volta nel suo *Commentario* le differenze, mi sembra corretto descrivere molto brevemente cosa esse siano alla luce dell'*Isagoge* porfiriana (cfr. Porph. *Isag.* 8,7-12,11),

si può trovare un genere che gli sia superiore per poter dare la loro definizione da questo <genere> e dalle differenze, perciò è necessario definirli con una descrizione generica. Perciò <lo Stagirita> non ha detto «la definizione corrispondente al nome», poiché [19.30] concedeva che le cose fossero significate con una descrizione generica: infatti, è possibile che <noi>, apprendendola [*scil.* la descrizione generica] da ciò che è accidentalmente nelle cose, la usiamo per tutte le cose. Ma dico che dove è possibile definire le cose con le definizioni è superfluo definire con la descrizione generale. E perché, allora, non dice «la definizione [20.1] o la descrizione generica corrispondente al genere»? Dico che, in quanto amante della concisione, <Aristotele> ha detto ciò che si predica comunemente di tutti, cioè il discorso <sull'essenza>: infatti sia la definizione che la descrizione generica dell'essenza si dicono discorsi.

E forse non c'è omonimia anche negli accidenti? E di certo vediamo ciò: infatti, «acuto» si predica sia per il sapore, sia per la voce, sia per la malattia, sia per il corpo, diciamo infatti un sapore acuto, una voce acuta, una malattia acuta e un corpo acuto. Similmente anche «grave» si predica per la voce, per un corpo, per il carattere dell'anima, come quando diciamo «uomo grave». E in che modo <egli> ha detto «τῆς οὐσίας»? Diciamo che Aristotele conosce un duplice [20.10] significato di οὐσία, da una parte nel senso di ciò che è opposto agli accidenti e sostanziale per sé (mentre quegli altri hanno l'essere in altro, intendo dire nell'οὐσία), dall'altra parte in quanto si chiama οὐσία in maniera assoluta ogni esistenza: ora secondo questo significato <Aristotele> ha usato il nome οὐσία comprendendo <nel suo discorso> anche gli accidenti. E perché allora, in generale, ha aggiunto «sull'essenza» [τῆς οὐσίας]<sup>446</sup> e non ha detto solo «diverso <è> il discorso corrispondente al nome»? Diciamo, quindi, <che Aristotele fa in questo modo> affinché qualcuno dando la definizione di una parola non dica che gli omonimi siano sinonimi: <è>, infatti, possibile che <noi> diamo una definizione o una descrizione generica della parola «Aiace» dicendo che «Aiace» è una parola di due sillabe, con l'accento grave e lo spirito dolce e che termina in -ας pura, e in questo modo<sup>447</sup> gli Aiaci saranno sinonimi. Per [20.20] questo <Aristotele> ha aggiunto con precisione «il discorso dell'essenza corrispondente al nome», cioè di quella che è significata dal nome.

Alcuni dicono che forse gli omonimi sono anche sinonimi,<sup>448</sup> poiché <gli omonimi> sono in comune fra loro per il nome e per la definizione di «omonimo», degli Aiaci si predica non solo lo stesso <nome> «omonimo» ma anche la definizione del <nome> «omonimo»: ciascuno di loro, infatti, è detto avere solo il nome comune all'altro e la definizione corrispondente al nome<sup>449</sup> diversa. Così, dunque, è stato dimostrato che gli omonimi sono sinonimi. Cosa diremo <a riguardo>? Innanzitutto che non <c'è>

---

momentaneamente accantonando le parole Aristotele sulle differenze: la teoria di quest'ultimo a riguardo è non solo molto complessa, ma anche estremamente variegata, mutando alcuni suoi tratti dai *Topici* alla *Metafisica*. Quando si presenterà necessario nel commento ad altri passi di Filopono sarà mio compito integrare con gli opportuni riferimenti alla teoria aristotelica, com'è giusto. Differenza è «ciò che si predica di molte cose differenti per specie nel modo in cui è – *ibid.* 11,6-8». Porfirio distingue tre specie di differenze: quelle separabili, come l'essere a riposo o in moto; quelle inseparabili per accidente come avere un naso camuso; e quelle inseparabili per sé, come l'essere razionale dell'uomo. Sono le qualità inseparabili e per sé le differenze di cui parla Aristotele nelle *Categorie* e sono συμπληροῦσαι, complementari, alle definizioni di ogni cosa e non ammettono il più e il meno, mentre il loro essere rimane uno e lo stesso, ἓν καὶ τὸ αὐτό. Alcune di queste differenze per sé sono differenze costitutive, poiché individuano il genere o la specie, altre sono distintive in quanto distinguono la specie all'interno del genere. Del genere «animale» sue differenze costitutive sono «animato» e «sensitivo», perché costituiscono la sua essenza e la sua definizione, mentre le sue differenze distintive sono «razionale» e «irrazionale», ad esempio, poiché individuano due specie sottoposte al genere «animale». Aggiunge inoltre Porfirio che vengono chiamate semplicemente differenze quelle che producono una modificazione del modo in cui qualcosa è producono un'alterazione (ἄλλοιον), mentre sono dette differenze specifiche (εἰδοποιόι), nel senso che informano le specie delle quali si predicano, solo quelle che producono qualcos'altro (ἄλλο), individuando una specie, appunto (*ibid.* 8,19-21). Sulla differenza in Porfirio cfr. Porphyre, *Isagoge*, texte grec, traduction française en vis-à-vis, texte latin, introduction et notes par A. de Libera, «Sic et Non», Paris 1998, pp. XVIII-XIX, e in generale D. Morrison, *Le statut catégoriel des différences dans l'Organon*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 183 (1993), pp. 147-178.

<sup>446</sup> Traduco in questo momento «οὐσία» come «essenza» e l'intera formula «λόγος τῆς οὐσίας» come «discorso sull'essenza» e non semplicemente «definizione» per rendere chiari i termini del discorso condotto da Filopono – per quanto risulti difficile – in italiano.

<sup>447</sup> *Scil.* dando la definizione di «Aiace» in quanto parola.

<sup>448</sup> Il riferimento corre ancora all'aporia di Nicostato (vedi *supra* 19,10 ss.).

<sup>449</sup> Torno a tradurre λόγος τῆς οὐσίας con «definizione», una volta chiarito cosa si intende con questa locuzione nello specifico nell'*In Categorias* di Filopono.

nulla di assurdo se gli omonimi sono in un certo senso anche sinonimi, piuttosto è anche necessario: gli Aiaci, infatti, in quanto uomini sono sinonimi, [20.30] in quanto Aiaci, invece, omonimi. Di conseguenza, allora, così in quanto Aiaci <sono> omonimi (perché hanno in comune la parola «Aiace» e differiscono nella definizione corrispondente a quella <parola>) e in quanto omonimi <sono> sinonimi, avendo in comune non solo il nome «omonimo», ma anche la definizione corrispondente al nome. Altrimenti non <è> possibile chiamarli sinonimi, infatti il nome e la definizione [21.1] si predicano comunemente dei sinonimi e in modo proprio e incondizionato<sup>450</sup> di ciascuno <dei sinonimi>: ad esempio «animale» si predica comunemente di tutte le cose sotto di lui e propriamente di ciascuna (infatti Socrate è detto essere un animale e il cavallo essere un animale), ma anche la definizione «sostanza animata sensitiva», che è la definizione di animale, si predica comunemente di tutti gli animali separatamente e propriamente di ciascuno, Socrate <è> infatti, sostanza animata sensitiva e similmente <lo è> anche il cavallo. Per gli omonimi, invece, non è così, poiché non è possibile che il nome né la definizione si predicano di ciascuno in modo proprio e incondizionato: infatti «Aiace» non è detto omonimo per se stesso, ma neanche ha <per se stesso> il solo nome comune e [21.10] la definizione corrispondente al nome diversa. Ma <ciò che è> «omonimo» è detto esserlo in relazione a qualcun altro e quantomeno il nome «omonimo» deve essere predicato di due cose, perché è tra le cose <che sono> in relazione a qualcosa. Quindi gli omonimi non <sono> sinonimi.

È possibile dividere <ciò che è> omonimo non solo secondo la divisione precedentemente spiegata<sup>451</sup> ma anche in modo più intricato alla maniera che espongo qui di seguito. Gli omonimi sono <tali> o (1) a partire dal caso o (2) a partire dalla ragione: e a partire dal caso, come quando, supponiamo, alcuni ricorrono allo stesso nome lì ad Atene, a partire dalla ragione, come quando la ragione voltasi verso uno scopo impone dei nomi. E tra ciò <che è omonimo> a partire dalla ragione <alcuni sono> o (2a) omonimi fra loro e [21.20] paronimi a quello da cui <derivano> come gli strumenti medici dall'arte medica (infatti si chiamano paronimamente da qualcosa e omonimamente fra loro), o (2b) omonimi fra loro e <omonimi> a quello da cui <derivano>, come quando qualcuno chiama i figli o i discendenti col nome del padre. Degli omonimi fra loro e paronimi di quello da cui <derivano>, alcuni, che si dicono <paronimamente> da quello, sono chiamate (2a1) da un principio produttivo, come gli strumenti medici dall'arte medica (dalla quale, infatti, sono detti paronimamente), mentre altri (2a2) da un <principio> finale e si dicono <paronimi> verso qualcosa, come un cibo, un modo di vivere, un esercizio salutare: infatti <questi> guardano verso un fine <che è> la salute. Inoltre gli omonimi fra loro e <omonimi> di quello dal quale <derivano>, o (2b1) si trovano entrambi nello stesso tempo e <nello stesso tempo> con quello dal quale <derivano>, o, invece, [22.1] (2b2) si trovano entrambi nello stesso tempo e non con quello dal quale <derivano>. E tra quelli <che si dicono> omonimamente a partire da qualcosa <e si trovano nello stesso tempo con quello da cui derivano>, alcuni si dicono (2b1a) secondo simiglianza e (2b1b) altri secondo analogia, come quando diciamo «capi del monte» e «piede del letto», poiché i piedi si rapportano all'intero animale come le parti basse del letto <al letto>. E tra gli <omonimi> secondo simiglianza alcuni <sono>, da una parte, <detti tali> (2b1a1) secondo l'attività, come quando per il fatto le attività assomigliano a <quelle del> padre chiamiamo qualcuno con il suo nome, dall'altra parte alcuni <sono omonimi> (2b1a2) secondo la forma, come quando chiamiamo un'immagine di Socrate col nome «Socrate». Mentre tra <gli omonimi> che si trovano fra loro nello stesso tempo e non con quello da cui <derivano>, alcuni <sono omonimi> (2b2a) in relazione alla speranza <di qualcosa>, come quando alcuni chiamano i figli «Platone» sperando che vivano alla maniera di Platone, altre, invece, [22.10] (2b2b) in relazione al ricordo <di qualcuno>, come quando alcuni chiamano i figli col nome di un antenato, affinché sia conservato il ricordo di quello. Qui, dunque, Aristotele a quale significato di omonimo ricorre? <Il significato usato da Aristotele è> simile secondo la forma.<sup>452</sup> Alcuni sostengono che <sia> quello <di omonimo> a partire da qualcosa, perché infatti l'immagine <deriva> dal principio, dall'uomo. Ciascuna <di queste opinioni> è vera.

<sup>450</sup> Traduco così il greco «ἀσχετόως», il quale indica la mancanza di una relazione, una σχέσις. Alla luce di quanto dirò in seguito sull'avverbio ἰδίᾳ, è possibile affermare che «ἰδίᾳ καὶ ἀσχετόως» sia un'endiadi, dallo stesso significato della formula κατὰ μέρος che tradizionalmente Filopono utilizza con κοινῶς per spiegare la predicazione sinonima di una natura negli enti.

<sup>451</sup> Cfr. la divisione degli omonimi κατὰ τύχην e κατὰ προαίρεσιν καὶ δῖανοιαν in Philop. *In Cat.* 16,19-17,25 e nelle note gli opportuni riferimenti agli altri Commentatori.

<sup>452</sup> Precedentemente Filopono aveva spiegato che Aristotele con il suo esempio «<produce l'insegnamento> secondo <gli omonimi che sono detti> verso una cosa e da una cosa, perché dal vero uomo è stato chiamato quello dipinto» (*supra* 17,12-13).

1a2 *Come animale <è> l'uomo e il dipinto*

Infatti, il nome di questi <è> comune (poiché chiami ciascuno «ζῷον»), mentre la definizione non <è> la stessa: definendo quello, difatti, dici «sostanza animata sensitiva», invece, <definendo> l'altro «imitazione di sostanza animata sensitiva».

1a4 *Se qualcuno spiegasse che cos'è per ciascuno di essi [scil. l'uomo e il dipinto] l'essere nell'animale [22.20] darebbe una definizione propria di ciascuno.*

Produciamo le definizioni delle cose da queste cose, la materia, la forma e l'unione dei due, a volte dalla <sola> materia, a volte dalla <sola> [23.1] forma, a volte dall'unione dei due, ad esempio Aristotele a volte definisce l'ira dalla materia, a volte dalla forma e a volte da entrambi e a partire dalla materia <definisce> l'ira dicendo che è l'effervescenza del sangue che sta attorno al cuore (perché questa è la materia dell'ira), a partire dalla forma dicendo <che è> «desiderio di restituire dolore» e dall'unione dei due «effervescenza del sangue che sta attorno al cuore a causa del desiderio di restituire dolore». <La definizione> più propria è quella <prodotta> a partire dalla forma: infatti la materia è causa della comunanza tra le cose, mentre la forma <lo è> delle differenze. Vogliamo con le definizioni discernere le cose fra loro. Perciò qui Aristotele volendo dare la definizione delle cose a partire dalla forma non [23.10] ha detto «cosa è per ciascuno di essi è l'essere animale» (ciò, infatti, è il significato di entrambi, materia e forma) ma «cos'è per ciascuno di essi l'essere nell'animale», cioè cos'è per ciascuno di essi ciò per cui sono animali, per mostrare la definizione <che viene> dalla forma: per questo, infatti, sono animali. Qualcuno spiegando per quale <motivo> ognuno di questi si dica animale darà la definizione propria di ciascuno, come ci è stato detto sopra.

1a6 *Sono dette sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima: ad esempio <è detto> animale l'uomo e il bue*

Dopo aver completato il discorso sugli omonimi <Aristotele> spiega, [23.20] di seguito, i sinonimi. Dall'insegnamento degli omonimi si evince anche quello dei sinonimi, perché, necessario dire le stesse cose che sono state dette sugli omonimi: che non solo nei nomi ma anche nei verbi c'è la sinonimia e che la sinonimia appartiene anche agli accidenti, dal momento che il verbo «alterante» è sinonimo, perché sia chi sbianca, sia chi annerisce, è detto alterare. E <chi sbianca e chi annerisce> accolgono la stessa definizione, visto che nella definizione diciamo che ciò che altera <è> ciò che ha in sé il principio del mutamento dell'altro, in quanto altro. Ciò sarà opportuno dire anche per quanto riguarda lo sbiancare e l'annerire: infatti, ciascuna cosa che altera possiede in sé il principio del mutamento di ciò che è cambiato, in quanto altro dalle cose che sono alterate: poiché se non fosse stato altro, <la cosa alterata> non avrebbe potuto [23.30] cambiare, perciò è stato aggiunto «in quanto altro». <Aristotele> ricorre di proposito a questo esempio di «animale», affinché si dimostri che lo stesso <animale> possa essere omonimo [24.1] e sinonimo per un altro verso: infatti, in relazione all'uomo vero e al dipinto animale è omonimo, mentre in relazione all'uomo e al bue <è> sinonimo.

1a12 *Sono dette paronime quelle cose che, pur differendo per la terminazione della parola, derivano da qualcosa la denominazione corrispondente al nome.*

Dopo l'insegnamento degli omonimi e dei sinonimi <Aristotele> discute giustamente dei paronimi, poiché questi sono connessi <fra loro> in modo più tortuoso: mentre gli omonimi hanno in comune solo il nome e sono differenti per la definizione e i sinonimi hanno in comune sia il nome [24.10] sia la definizione, questi<sup>453</sup> non hanno in comune del tutto il nome né differiscono del tutto, e, allo stesso modo, in parte hanno in comune la definizione, in parte <ce l'hanno> differente. Questi non sono ricondotti sotto la connessione dei quattro già detti a coppie, cioè omonimi e polionimi, sinonimi ed eteronimi: poiché mentre <questi quattro> si distinguono o per la comunanza del nome e della definizione o per la differenza di entrambe le cose o per la comunanza in relazione ad altro o per la differenza in relazione ad altro, questi [scil. i paronimi] non differiscono affatto in entrambe le cose e non hanno per nulla in comune entrambe le cose<sup>454</sup> e nemmeno, per precisione, sono in comune in relazione ad altro, né differiscono in relazione ad altro, ma in qualche modo sono in comune e in

<sup>453</sup> Scil. i paronimi.

<sup>454</sup> Ἀμφότερα sono, come è chiaro, nome e definizione.

qualche modo differiscono in relazione ad entrambe le cose. Alcuni,<sup>455</sup> invece, ritengono giusto posizzarli [24.20] tra gli omonimi e i sinonimi, perché mentre gli omonimi sono in comune solo per il nome e differiscono per la definizione e i sinonimi hanno in comune entrambi, questi, invece, non hanno in comune in modo assoluto né il nome né la definizione. Ma è meglio porli tra i sinonimi e gli eteronimi: se i primi hanno in comune entrambe le cose e gli altri differiscono in entrambe le cose, questi sono in un certo senso in mezzo, in un certo modo hanno in comune entrambe le cose e differiscono in entrambe le cose.

È necessario che ci siano queste quattro <condizioni> per la paronimia: la comunanza e la differenza della cosa, la comunanza del nome e la differenza dell'ultima sillaba. Se manca anche una di queste <condizioni> non ci sarà [24.30] il paronimo: qualora ci sia, infatti, comunanza e differenza in relazione al nome, e comunanza in relazione alla cosa ma non differenza, dico che non c'è paronimia come nel caso di πλάτανος e πλατάνιστος<sup>456</sup> o di παρθένος e παρθηνική.<sup>457</sup> perché la stessa cosa è significata da entrambi, da una parte *parthenike* e *platanistos* sono <termini> poetici, dall'altra parte *parthenos* e *platanos* <sono termini> dei prosatori. E di nuovo qualora ci siano tutte le altre cose, di conseguenza, ma non ci sia comunanza in relazione alla cosa [25.1] allo stesso modo non ci sarà il paronimo, come per Elena ed Eleno.<sup>458</sup> E di nuovo qualora ci siano di conseguenza tutte le altre cose, non ci sia la differenza nell'ultima sillaba, come nel caso della scienza musica e della donna musica: questi, infatti, <sono> omonimi e non paronimi. E di nuovo qualora ci siano le altre cose ma non una certa comunanza del nome ancora non saranno paronimi, come nel caso di *arete* e *spoudaios*: Infatti «virtuoso» [*scil.* il nome ἐνόρετος] non è detto <così> per derivazione dalla «virtù», perché neppure per sogno gli Antichi fanno menzione di ciò, anzi al contrario i poeti conoscono il nome <“distruttore” (αἰναρέτης)> che ha un cattivo significato:

«o Achille> terribile! Che bene potrà sperare di avere in seguito un altro da te?»<sup>459</sup>

[25.10] dice Omero invece di «o <Achille> che per il male possiedi la virtù». Ma neanche <si dice> *spoudaios* dalla *spoude* che si dice allo stesso modo del vizio e della virtù, mentre *spoudaios* <significa> solo virtuoso: così il termine *spoudaios* in relazione alla parola è ricavato da *spoude*, mentre non <lo è> in relazione al significato, bensì da *arete*. Con l'aver detto «derivano <da qualcosa> la denominazione corrispondente al nome» <Aristotele> ha chiarito la comunanza del nome.<sup>460</sup> O <diciamo> in questo modo: poiché <Aristotele> ha detto «da qualcosa» ha chiarito la comunanza e la diversità in relazione alla cosa, se infatti <il paronimo si dice> da qualcosa è chiaro che ha qualcosa in comune a quello e se in generale <è detto> da qualcosa, è chiaro che ne è differente: se, infatti, non fosse stato diverso non sarebbe stato detto «da qualcosa», ma <sarebbe stata> la stessa cosa. Col dire che «<i paronimi> differiscono per la terminazione della parola»<sup>461</sup> <egli> ha inteso dire [25.20] il mutamento di forma nell'ultima sillaba. Aristotele ha spiegato i paronimi in quanto sono anch'essi utili all'insegnamento delle categorie.

<sup>455</sup> Ammonio e Simplicio, verosimilmente.

<sup>456</sup> I due termini significano entrambi il *Platanus orientalis*.

<sup>457</sup> I termini significano “vergine”.

<sup>458</sup> Eleno era figlio di Priamo ed Ecuba e fratello gemello di Cassandra. Noto come la sorella per l'arte del vaticinio, ebbe un ruolo di primo piano nel viaggio di Enea verso l'Italia, cfr. Vergil. *Aen.* III. Elena, invece, oggetto di molte e varie tradizioni mitiche, era figlia di Zeus e Leda, regina di Sparta. Fu la donna che con la sua fuga in Asia scatenò la guerra di Troia. Di certo Eleno ed Elena non condividono la stessa definizione corrispondente al nome, né in tutto né in parte.

<sup>459</sup> Cfr. Hom. *Il.* Π 31. Il verso è pronunciato da Patroclo che cerca di provocare Achille affinché scenda nuovamente in battaglia a favore degli Achei e degli Atridi: se neanche la sorte sventurata degli Achei, feriti e abbattuti smuove la pietà di Achille, vinto dall'ira, chi mai potrà in seguito sperare di ricevere aiuto da lui? Inserisco di seguito anche la superba traduzione fornita da Vincenzo Monti: «Chi fia che poscia da te spera aita? Crudel!».

<sup>460</sup> Prima di questa frase Busse individua una lacuna che colma con l'ausilio di Olimpiodoro: «con questo discorso Aristotele ha voluto dire in modo oscuro quattro cose: dicendo ‘da qualcosa’ ci ha significato la comunanza e la differenza della cosa, dal momento che le cose che derivano da qualcosa hanno necessariamente sia una comunanza sia una differenza con quello dal quale derivano [*scil.* traggono il loro essere]. Mentre dicendo ‘che differiscono per la terminazione della parola’ ci ha significato la differenza del nome» (*In Cat.* 40,17-40,22). Questa integrazione è verosimile sia perché chiarisce il passo di Filopono, quanto perché riprende l'osservazione delle quattro condizioni necessarie affinché si possa parlare di paronimi, ma non necessaria

<sup>461</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 1, 1a12-13.

1a16 *Delle cose che sono dette alcune sono dette secondo connessione, altre senza connessione. Alcune, dunque, secondo connessione come «uomo corre», «uomo vince», altre, invece, senza connessione come «uomo», «bue», «corre», «vince».*

Da questo momento <Aristotele> inizia l'insegnamento delle categorie. Poiché, però, il nome «categoria» si dice riguardo alle cose, ai pensieri e [26.1] alle parole («categoria», infatti, viene detta la stessa cosa, il pensiero intorno alla cosa e la parola stessa), dapprima <egli> ci consegna la divisione delle parole. Se qui discute delle parole, ma non di quelle senza significato e poco dopo <discuterà> delle cose, quando dice «delle cose che sono, alcune sono dette di un soggetto», è chiaro che produce il discorso anche per i pensieri che stanno in mezzo: così anche da quanto è stato detto è chiaro lo scopo del libro. <Egli> divide le parole in quelle semplici e in quelle composte, e semplici <sono> quelle che significano qualcosa di semplice, o la sostanza, l'attività o la passività, e composte quelle che significano qualcosa di composto e che connettono [26.10] la sostanza con l'attività e la passività, come «Socrate corre» (infatti questo è un composto) e «Socrate» o «bue» (queste, infatti, sono semplici). Però non ogni parola semplice significa qualcosa di semplice, né <ogni parola> composta <significa> qualcosa di doppio. Composte, quindi, sono le parole come «collina di Ares» e «rupe del corvo», ma da queste è significato qualcosa di semplice, mentre <sono> parole semplici <quelle> come «corro», «corri» e tutti i verbi della prima e della seconda persona, e ancora quelli della terza che sono riferiti a una persona definita, come «tuona», «fulmina» e «piove» (è chiaro, infatti, che <chi compie le azioni è> Zeus); tutte queste cose, infatti, sono semplici a livello linguistico, ma connesse a livello semantico: poiché, infatti, significano una certa sostanza combinata con l'attività. <Alcuni> dicono riguardo alla terza persona che non è manifesta del tutto la sostanza per l'indeterminatezza [26.20] del verbo, perciò ammettono <tra le parole connesse> solo alcune <parole> che significano persone definite. Ma anche se le terze persone dei verbi non significano sostanze definite è assolutamente chiaro che una certa sostanza è attiva o passiva: così le terze persone dei verbi al modo indicativo sono senza dubbio semplici nella parola e composti nel significato. Infatti chi dice «corre» o «vince» è chiaro che predica «vincere» o «correre» di qualcuno, dunque anche nelle terze <persone> la sostanza si manifesta contemporaneamente senza dubbio, anche se in modo indeterminato. Tuttavia, però, Aristotele per il fatto che la sostanza non si manifesta insieme in maniera determinata li ha ammessi come semplici. Propriamente sarebbero semplici i verbi che manifestano solo l'attività o la passività, senza colui il quale agisce o patisce, come «colpire» e «essere colpito». Dunque, non si può distinguere le cose semplici e [26.30] quelle composte in base alla composizione o alla semplicità delle parole, ma <devono essere distinte> in base ai loro significati. Ma anche se fossero composte <le parole>, si dovrebbe dire che le stesse parole sono semplici, se significano qualcosa di semplice e allo stesso modo le <parole> semplici <si dovrebbero dire> composte, qualora significino qualcosa di composto; poiché se avessimo discusso di parole semplici e di quantità delle sillabe, giustamente in relazione alla quantità avremmo determinato la composizione <delle parole>, come <fanno> anche i grammatici, se invece discutiamo [27.1] delle <parole> in quanto hanno significato, in relazione ai significati bisogna distinguere anche le parole, è chiaro, infatti, che «cavaliere» non è qualcosa di semplice: difatti significa il cavallo, l'uomo sedutovi sopra e l'arte ippica. Quindi si deve dire che una parola <in relazione alla quantità> non <è> semplice ma composta, come Neapoli, <mentre> poiché significa una cosa, non <è> composta ma semplice <in relazione al significato>.

«È detto» si adatta sia alle parole che alle cose che ai pensieri: infatti anche le cose «sono dette», ma in qualità di significati, e similmente i pensieri «sono detti», ma in quanto espressi, e le parole «sono dette» in quanto pronunciate. [27.10]

Per quale motivo <Aristotele> colloca prima <nella trattazione> le cose <che sono dette> secondo connessione di quelle <che sono dette> senza connessione? Diciamo che è gradito all'umana natura procedere dalle cose incompiute e composte verso le cose più semplici e perfette: infatti, le cose composte ci sono più familiari e note. In questo modo, appunto, anche un bambino sa pronunciare un discorso e dire «Socrate cammina», ma ancora non <sa> sciogliere questo <discorso> in verbo e nome e questi in sillabe e quelle nelle lettere. Allo stesso modo, dunque, anche noi vedendo un uomo camminare conosciamo dapprima l'intero, cioè l'uomo che cammina, e così sciogliamo questo in sostanza e attività. E in che modo, allora, dicevamo sopra che bisogna iniziare dalle cose più semplici, in quanto non ci saranno conosciute le cose composte [27.20] se prima non sono conosciute quelle semplici, e proprio per questo si deve far precedere l'insegnamento delle parole semplici a quello del sillogismo? Quindi, diciamo che si deve iniziare dalle cose più semplici [*scil.* le parole] delle quali

ignoriamo sia quelle semplici sia quelle composte: <come> lì, da una parte, erano similmente sconosciuti il sillogismo e le parole semplici, qui, dall'altra parte, <sono> più note le cose più composte, perciò bisogna iniziare l'insegnamento dalle cose più note, così lì dicevamo di iniziare dalle cose più semplici secondo le modalità didattiche, mentre qui dalle cose più composte secondo le modalità della conoscenza. Ma c'è anche un altro motivo per collocare per prime qui le cose composte di quelle semplici, perché, infatti, le cose <dette> senza connessione stanno per essere suddivise, per questo le ha citate in un secondo momento, <cioè> per [27.30] produrre subito il loro insegnamento. <Aristotele> sta per dividerle quando dice «delle cose che si dicono senza connessione». E di proposito <egli> annovera tra queste due nomi e due verbi di seguito, affinché non <ne> conseguisse poi qualche errore.

[28.1] 1a20 *Delle cose che sono alcune sono dette di un soggetto, ma non sono in nessun oggetto.*

Mentre è sul punto di trasmetterci la divisione in dieci<sup>462</sup> delle cose concrete, <Aristotele> dapprima espone una divisione di queste in quattro; dopo aver prima consegnato, infatti, la divisione in due delle parole, procede giustamente verso questa distinzione in quattro parti. Il numero due, infatti, moltiplicato per se stesso da quattro.<sup>463</sup> E dopo questa divisione <egli ci> trasmetterà quella in dieci <parti>; in effetti il numero che è composto cominciando da 1 fino a 4 fa dieci: 1, 2, 3, 4, si genera il dieci.<sup>464</sup> E inoltre qui produce una divisione [28.10] complessa delle cose (perché l'universalità e la particolarità nella sostanza e nell'accidente sono similmente connessi), lì,<sup>465</sup> invece, produce la distinzione più semplice in base alle articolazioni non creando nessuna connessione con nulla, ma spiegando ciascuna cosa nel modo in cui è secondo natura, la sostanza per proprio conto e a parte e non comunemente ciascuno gli accidenti. Visto che, quindi, la divisione delle cose che sono è generata in base alle differenti apprensioni, giustamente anche le diverse sezioni della divisione sono differenti. Quindi, la presente divisione è di questo tipo: delle cose che sono, dice <Aristotele>, alcuni sono sostanze, altre sono accidenti e, di nuovo, delle cose che sono alcune sono universali, altre sono particolari. E se i membri <della divisione> delle cose che sono, quindi, vengono presi due per volta, da questa [28.20] connessione si generano sei coppie, due <sono> insussistenti, <cioè> quelle che congiungono i contrari <fra loro>, mentre le altre quattro hanno reale sostanzialità; infatti delle cose che sono alcune <sono> sostanze universali, altre sono accidenti universali e ancora alcune sono sostanze particolari e altre sono accidenti universali, come riporta questo disegno:

[29.1] Tuttavia se Aristotele avesse usato queste parole ciò che ha detto sarebbe stato chiaro, ma, perseguendo di proposito l'oscurità <nei suoi scritti> per il motivo che è stato già detto,<sup>466</sup> ha usato altri nomi più adatti alla natura delle cose significate, ma estranei a molti e per questo oscuri. Dunque, <egli> chiama l'accidente «<ciò che è> nel soggetto», mentre <chiama> la sostanza «<ciò che> non <è> nel soggetto», l'universale «<ciò che si dice> di un soggetto», mentre il particolare «<ciò che> non <si dice> di un soggetto». <È> chiaro perché <egli> chiama l'accidente <ciò che è> in un soggetto (infatti, questo non può sussistere per se stesso, ma ha bisogno di altro per la <sua> esistenza, cioè della sostanza), e perché <egli> chiama la sostanza <ciò che> non <è> in un soggetto (questa, infatti, non ha bisogno di altro [29.10] per la <sua> esistenza), e perché <egli> chiama l'universale <ciò che si dice> di un soggetto, perché ha bisogno dei particolari non per l'esistenza, ma per la <sua> predicazione (se, infatti, non ci fossero le cose particolari non sarebbe possibile che l'universale sia di qualcosa), e perché

<sup>462</sup> *Scil.* delle categorie.

<sup>463</sup> Quella di Filopono è una suggestione aritmetico-pitagorica più che una vera dottrina sulla generazione della divisione in universale, particolare, accidente e sostanza. Tra l'altro a rendere difficile un tentativo di collegamento tra le due διαίρεσεις c'è il fatto che la divisione in due delle parole (τῶν φωνῶν διάκρισις – *In Cat.* 28,5) è quella delle cose dette (λεγόμενα) secondo connessione e senza connessione, mentre quella in quattro è una divisione degli ὄντα. Un tentativo per avvicinare le due διαίρεσεις lo si può fare se leggiamo la seconda da un punto di vista linguistico e identifichiamo universale, accidente, particolare e sostanza rispettivamente con le dizioni aristoteliche (*Cat.* 2) «è detto di un soggetto», «è in un soggetto», «non è detto di un soggetto», «non è in un soggetto». Infatti, la divisione più semplice delle parole in due è quella in cose dette secondo connessione e cose che non sono dette secondo connessione. Il dirsi secondo connessione vuol dire ricoprire un ruolo nell'atto predicativo e cioè: essere detto di un soggetto ed essere in un soggetto, non essere detto di un soggetto e non essere in un soggetto. Cfr. *Simpl.*, *In Cat.* 44,3-44,25.

<sup>464</sup> *Scil.* uno più due più tre più quattro è uguale a dieci.

<sup>465</sup> Cioè nella divisione in dieci parti.

<sup>466</sup> Cfr. Philop. *supra* 6,22-28.

<egli> chiama il particolare <ciò che> non <si dice> di un soggetto, dal momento che le cose particolari non si predicano di nessun'altra cosa.

Per quale motivo <Aristotele> ha chiamato la sostanza <ciò che> non <è> in un soggetto e non [29.15] soggetto, se, infatti, costituisce il fondamento per l'esistenza agli accidenti? Diremo, dunque, riguardo a questo che, innanzitutto, non ogni sostanza è un soggetto: infatti, senza dubbio la sostanza divina non è un soggetto, perché niente le è accidentale e quindi non potrebbe essere chiamata soggetto. Se, allora, <Aristotele> avesse chiamato comunemente la sostanza soggetto, non avrebbe incluso la sostanza divina. Secondariamente [29.20] c'è anche una causa assai più propria, poiché essendo state prodotte le divisioni in base agli opposti alcune sono fallibili, mentre altre <sono> infallibili e fallibili <sono> quelle prodotte in base ai contrari, mentre infallibili quelle in base alla contraddizione: perché, infatti, dei contrari alcuni <ammettono> gli intermedi,<sup>467</sup> altri non <ammettono> gli intermedi<sup>468</sup> e necessariamente la divisione prodotta in base ai contrari che ammettono intermedi non è infallibile. Sono contrari che ammettono gli intermedi ad esempio bianco e nero, salute e malattia: poiché il grigio, il rosso e tutti gli altri colori stanno in mezzo a bianco e nero. E tra la salute e la malattia c'è lo stato detto *neutrum* dai medici, infatti, non dicono che la convalescenza dalla malattia è salute (perché non sono in atto i <sintomi> di chi sta bene), né malattia (perché i convalescenti sono coloro i quali hanno rimosso le cause che producevano la malattia): quindi, [29.30] la convalescenza è ciò che sta in mezzo tra la malattia e la salute. Non ammettono gli intermedi il dispari e il pari, se è vero che questi si oppongono in generale come contrari (abbiamo già spiegato, infatti, che questi non sono contrari), e ancora il razionale e l'irrazionale si oppongono senza intermedi in quanto non sono contrari. Così tutti i contrari in senso proprio sono quelli che ammettono [30.1] intermedi. Se qualcuno, quindi, dividesse gli enti nei contrari dicendo che degli enti alcuni sono bianchi, mentre altri sono neri, necessariamente gli sfuggirebbero tutti i colori intermedi <tra il bianco e il nero> e non solo, ma anche le sostanze che non sono capaci di accogliere i colori, come l'aria, l'anima e l'angelo. Ma neanche le divisioni secondo le rimanenti specie degli opposti sono infallibili eccetto quelle che sono prodotte secondo la contraddizione, ad esempio se qualcuno dicesse che delle cose che sono alcune sono destre, altre sinistre, o alcuni sono padroni altri schiavi, e alcuni padri e altri figli: non esiste, infatti, nulla del genere.<sup>469</sup> E di certo non <sarà infallibile> la divisione neanche se viene prodotta secondo l'*habitus* e la privazione, come se qualcuno dicesse che delle cose che sono alcune sono [30.10] cieche altre vedenti, o alcune sapienti e altre ignoranti, perché *habitus* e privazioni si dicono solo delle cose atte a riceverli: ciò che non accoglie naturalmente un *habitus* non è detto esserne privo. Così l'*habitus* e la privazione non permettono la divisione di tutte le cose, eccetto che non siano equivalenti per alcune cose alla contraddizione, come nel caso di corporeo e incorporeo: infatti, niente c'è di intermedio a questi, perché uno stesso incorporeo non può per la contraddizione essere corporeo. Dunque, solamente la divisione secondo la contraddizione (ad esempio se uno dicesse che degli enti alcuni sono bianchi, mentre altri non sono bianchi) comprende tutti gli enti: e infatti il grigio non <è> bianco, e similmente il fulvo e il rosso, ma anche l'anima non <è> bianca e l'angelo non <è> bianco, perché per natura non accolgono per nulla il colore. E [30.20] Platone celebra il metodo dialettico prodotto secondo la contraddizione, in quanto dice che nulla si può vantare di sfuggirgli. Perciò Aristotele dopo aver detto che l'accidente è «nel soggetto» per mezzo della contraddizione di questo significa la sostanza dicendo che essa «non è nel soggetto», in modo da comprendere ogni tipo di sostanza.<sup>470</sup>

A questo proposito diremo che il soggetto è duplice <nel suo significato>, da una parte quello che costituisce il fondamento per l'esistenza <degli accidenti>, dall'altra parte <quello che è soggetto> per la predicazione; la sostanza <è ciò che costituisce il fondamento> per l'esistenza (infatti, essa costituisce il fondamento per l'esistenza per gli accidenti), mentre i particolari <sono soggetti> per la predicazione, poiché questi soggiacciono alla predicazione da parte dell'universale, non per la <loro> esistenza: le cose universali infatti non necessitano dei particolari per sussistere, ma per poter [30.30] avere delle cose delle quali essere predicati. Al contrario i particolari necessitano delle cose universali non per la predicazione, bensì per l'esistenza: non ci potrebbero essere, infatti, Socrate e Platone se non ci fosse l'uomo in senso assoluto. Tra i soggetti per predicazione ci sono la sostanza e l'accidente: infatti, la sostanza particolare è soggetto per la predicazione da parte delle cose universali, com'è stato

<sup>467</sup> Cfr., oltre Arist. *Cat.* 10, anche Id., *Phys.* I 5, 188b21-26.

<sup>468</sup> *Contra* cfr. Plato, *Tim.* 67e ss., *apud* Busse in Elias, *In Cat.* 181,10-13.

<sup>469</sup> *Scil.* una divisione di tutte le cose secondo i relativi.

<sup>470</sup> *Scil.* le sostanze universali e particolari.

detto, come Socrate <è soggetto per la predicazione> dell'uomo [31.1] in senso assoluto e dell'animale in senso assoluto e l'accidente particolare <è soggetto per la predicazione dell'accidente> universale, come il bianco in questa pietra <è soggetto per la predicazione> del bianco e del colore in senso assoluto: infatti diciamo che esiste sia questa pietra bianca, sia il colore bianco in senso assoluto. Quindi, visto che ciascun soggetto si dice allo stesso modo, se <Aristotele> avesse detto «delle cose che sono alcune sono in un soggetto, altre <sono> soggetti», avrebbe compreso <nel suo discorso> anche gli accidenti particolari, i quali sono anche questi dei soggetti, e se non <in quanto costituiscono fondamento> per l'esistenza, ma <in quanto soggetti> per la predicazione. Quando dice che la sostanza non è nel soggetto <Aristotele> vuole dire che la sostanza costituisce il fondamento per l'esistenza <degli accidenti> e opporla agli accidenti. Delle due divisioni <delle cose che sono> una è <quella prodotta> [31.10] secondo l'esistenza, un'altra <quella prodotta> secondo la predicazione e quella secondo l'esistenza afferma che delle cose che sono alcune sono in un soggetto, altre non <sono> in un soggetto, mentre <la divisione> secondo la predicazione afferma che delle cose che sono alcune si dicono di un soggetto, altre non <si dicono> di un soggetto: infatti <egli> dice che ci sono da una parte cose che si predicano, dall'altra dei soggetti per la predicazione. E <qui> si osserva l'acribia di Aristotele, nel modo in cui ha detto «ci sono» per <la divisione> che significa il modo dell'esistenza, e, invece, ha detto «sono detti» per <la divisione> che significa il modo della predicazione: <infatti, egli dice che le cose universali «sono dette di un soggetto»><sup>471</sup> invece di «si predicano» e «è in nessun soggetto» invece di «non si trova in altro». <Aristotele> delle quattro coppie colloca per prima la sostanza universale in quanto <è> di più valore [31.20] e perché diveniamo scienziati delle cose universali: perché nelle cose particolari in nulla ci distinguiamo dagli animali irrazionali, infatti alcuni di questi posseggono sensazioni più acute delle nostre, con le quali cogliamo <le cose> in modo parziale. Poi pone la seconda coppia che si oppone alla prima, cioè l'accidente particolare: <egli> oppone, infatti, l'accidente alla sostanza e il particolare all'universale. In seguito ha anteposto l'accidente universale alla sostanza particolare, perciò il discorso per i filosofi <verte> sulle cose universali.<sup>472</sup>

1a24 Chiamo «in un soggetto» ciò che, esistendo in qualcosa non come parte, è impossibile che sia separato da ciò in cui è.

Poiché il Filosofo ha percepito di stare facendo ricorso ad alcune parole sconosciute alla nostra abitudine, con «di un soggetto» e «non di un soggetto», «in un soggetto» e «non in un soggetto», vuole completare l'insegnamento su di loro [*scil.* vuole insegnarci quello che ancora non ci ha insegnato sul significato di queste locuzioni]. <Aristotele> spiega non tutte <le locuzioni> ma solo due, «in un soggetto» e «di un soggetto», conosciute queste cose, infatti, sarà chiaro anche il significato delle restanti: infatti, chi conosce il «τί ἐστί» <della locuzione> «in un soggetto» [32.1] saprà cos'è anche <della locuzione> «non in un soggetto» e chi ha conosciuto <il significato della locuzione> «di un soggetto» sa anche <il significato della locuzione> «non di un soggetto». Dapprima <Aristotele> insegna <il significato della locuzione> «in un soggetto» e lo fa con la definizione: infatti, come spesso abbiamo detto le definizioni ci descrivono la natura delle cose.<sup>473</sup> Poiché la definizione è <composta> dal genere e dalle differenze costitutive, qui Aristotele intende «<l'essere> in qualcosa» come analogo a un genere, mentre le cose restanti come differenze, «in qualcosa» infatti si dice in undici modi: (1) o come parte nell'intero, ad esempio si dice che la mano sta nel corpo intero, (2) o come intero nelle parti, come quando si dice che l'interezza del corpo sta nella testa, nelle mani e nelle altre cose (infatti non si dice [32.10] che l'intero sta nella parte, ma nelle parti, perciò l'interezza si osserva non in un parte ma in tutte, allora togliendo una delle parti l'intero diviene mutilato e non potrebbe più essere chiamato intero), (3) o come specie nel genere, quando diciamo che l'uomo sta nell'animale, (4) o come genere nella specie, in quanto nell'uomo <sta> l'animale (non necessariamente, invero, si dice qui il genere nelle specie, come dicevamo l'intero nelle parti, da una parte l'interezza non è priva delle <sue> parti, ma in quelle possiede il <suo> essere, dall'altra parte, di certo, il genere possiede una sostanza che è priva <di parti> e l'intero si trova in ciascuna specie), (5) o come nel tempo, quando diciamo che in questo tempo sono avvenute le vicende dell'*Iliade*, (6) o come nel luogo, quando diciamo <che qualcosa

<sup>471</sup> Integro una lacuna seguendo il consiglio di Busse in apparato: *ante ἀντί suppleveris* φησὶ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται.

<sup>472</sup> Si noti che l'ultima proposizione è identica ad Amm. *In Cat.* 26,19-20: di conseguenza, le parole che vi leggiamo sono letteralmente ἀπὸ φωνῆς.

<sup>473</sup> Cfr. Philop. *supra* 14,5-8, ma anche Amm. *In Porph. Isag.* 1,6-7: «pertanto la definizione è il discorso conciso che mostra la natura della cosa <definita>».

avviene> nel Liceo o in piazza, (7) o come in un contenitore, ad esempio il vino nell'anfora o [32.20] il grano nel medimno<sup>474</sup> (in un certo senso il luogo e il contenitore corrispondono, dirai, infatti, che il luogo è un contenitore immobile e il contenitore un luogo mobile), (8) o come la forma nella materia, ad esempio la forma della statua nel bronzo, (9) o come le cose che devono essere comandate in chi comanda, ad esempio diciamo che gli affari della città stanno nelle mani del magistrato, (10) o come nel fine, quando diciamo che il medico ripone le speranze nell'arte medica o il soldato in quella militare, (11) come nel soggetto, come l'accidente nella sostanza. Quindi, Aristotele impiega questo <modo> per «in un soggetto», in qualità di genere che si dice di molte cose. E aggiunge come differenze le cose seguenti per distinguerlo dagli altri, dei quali si predica l'essere in qualcosa. E col dire «esistendo in qualcosa non come parte» distingue [32.30] questo <modo di essere nel soggetto> da quello che esiste come parte nell'intero e da quello <che esiste> come specie nel genere (perché anche questo sembra in qualche modo essere come una parte dell'intero animale e l'animale essere un certo intero, anche Porfirio lo dice nell'*Isagoge*<sup>475</sup> che delle tre [33.1] cose che sono alcune sono generi generalissimi, altri sono specie specialissime e altre subordinate: il generalissimo <è> soltanto intero, lo specialissimo solamente parte, mentre il subordinato [*scil.* il genere subordinato a un altro genere] <è> sia parte sia intero, ma mentre è parte di qualcos'altro è intero non di quell'altra cosa ma in altre cose) e col dire «è impossibile che sia separato da ciò in cui è» lo ha separato dai restanti <modi di intendere la locuzione «in un soggetto».

Alcuni biasimano questa definizione <dell'accidente>, alcuni perché la trovano in eccesso, altri perché la trovano mancante: il difetto della definizione, infatti, <sarebbe> quello di non convertirsi nel definito, ma di accoglierlo più o meno. E coloro che affermano che <la definizione> eccede dicono che la definizione accoglie non solo gli accidenti ma [33.10] anche i corpi: dicono, infatti, che Socrate quando si trova in un luogo e in un tempo è in qualcosa e non come parte in un intero (perché non è una parte del luogo e del tempo) ed è impossibile che venga diviso dal luogo o dal tempo. Diciamo che non ha senso una simile obiezione: l'accidente, infatti, non può essere separato da ciò in cui è, ma allo stesso tempo con l'essere separato si corrompe anche, e di certo i corpi anche se venissero separati da ogni luogo non sarebbero meno <corpi>, infatti, il corpo in quanto è corpo non ha bisogno del luogo o del tempo per la loro reale sostanzialità, e di certo possiede questi [*scil.* luogo e tempo] come caratteristiche accessorie, come chi cammina alla luce del sole ha l'ombra come accidente che in nulla contribuisce alla sua sostanzialità reale. Di certo, invece, i corpi contribuiscono per l'accidente alla stessa esistenza: infatti, senza [33.20] di loro <l'accidente> non sussisterebbe. E inoltre <diciamo> che non è necessario che un corpo sia in un luogo, Aristotele, infatti, dimostra che la sfera delle stelle fisse non è in un luogo: se il luogo è il limite di ciò che contiene, in quanto contiene il contenuto, come l'anfora è il luogo del vino <che sta> in essa, non nella sua interezza ma nella superficie interna, che è il limite di quello [*scil.* il vino] (certamente se <l'anfora> fosse scolpita dall'esterno non di meno conterrebbe il vino in quanto il luogo sta solo nella superficie interna), se, dunque, come è stato detto, questo è il luogo, Aristotele dimostra che fuori dalla sfera delle stelle fisse non c'è niente, con il quale limite essere delimitato, né un luogo, né il tempo, né un corpo, né il vuoto né niente altro, dunque, la <sfera delle stelle> fisse non è in un luogo. Così [33.30] non è necessario che ogni corpo sia in un luogo, bensì, come è stato detto, il luogo e il tempo dei corpi sono piuttosto degli accidenti.

Alcuni sollevano anche questo dubbio: in che modo la definizione non comprende anche <il significato di essere «in qualcosa»> come intero nelle parti perché <ciò che è come intero nelle parti> è in qualcosa (nelle parti, infatti) e non esiste come parte ed è impossibile che sia separato da ciò in cui è? Diciamo, [34.1] allora, che anche se <l'essere in qualcosa come in un soggetto e l'essere in qualcosa come l'intero nelle parti> sono in comune in un altro senso, non lo sarebbero in relazione all'«essere» <in qualcosa>, infatti non si dice che l'intero è in qualcosa (perché non è in una parte), ma piuttosto <è> in alcune cose, cioè nelle parti. Così anche Porfirio diceva <l'intero non <è> in un'altra cosa, ma in altre cose>, <sup>476</sup> perché l'intero <è> nelle parti. Anche se avessimo inteso <il significato dell'essere in qualcosa> come intero nelle parti tra i significati dell'«in qualcosa», non <lo sarebbe> in quanto è in qualcosa, bensì secondo il solo significato di non sussistere per se stesso [*scil.* nel senso che non è in grado di non sussistere per sé] diciamo che anche questo <essere in qualcosa come l'intero nelle parti> è

<sup>474</sup> Misura ateniese per il grano che corrisponde a 48 chenicis, cioè 52 litri.

<sup>475</sup> Cfr. Porph. *Isag.* 8,1-2: «ὅλον γὰρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις».

<sup>476</sup> Porph. *Isag.* 8,2-3.

tra le cose «in qualcosa». Oltre alle cose appena dette, <alcuni> sollevano problemi anche su questo, <cioè sul fatto> che la definizione comprenda anche <il senso dell'essere «in qualcosa»> come forma nella materia: sostengono, infatti, che la forma è in qualche materia e non è parte di quella [34.10] ed è impossibile che sia separata dalla materia. Quindi, diciamo che la forma se anche non è parte della materia <è> parte dell'unione dei due. Di certo, allo stesso modo diciamo che la mano non è parte del corpo restante ma di tutto il corpo. In seguito <diciamo> che da una parte la forma è complementare alla sostanza di ciascun <oggetto> e se si corrompe questa forma si corrompe anche il soggetto, dall'altra parte l'accidente non è complementare alla sostanza del soggetto e essendosi corrotto <l'accidente> il soggetto è danneggiato in nulla. E inoltre diciamo che per Aristotele lo scopo qui è di spiegare con chiarezza le cose che sono e non il modo in cui gli enti sono, ma in che modo sono significate dalla maggior parte degli uomini e discutere di queste cose non come sembravano a lui. E che questo è vero Aristotele dimostra chiaramente nel discorso intorno alla sostanza, dicendo che la sostanza prima [34.20] si osserva negli individui, mentre la sostanza seconda nelle specie e nei generi, invertendo <l'ordine> delle cose: infatti, da una parte la sostanza prima è quella che si osserva in generi e specie, in quanto è anche causa degli individui e incorporea e sempre secondo se stessa ed è allo stesso modo, dall'altra parte la <sostanza> seconda è <quella che si osserva> negli individui poiché <è> causata. Ma poiché la maggior parte degli uomini hanno conoscenza di questa <sostanza>, <sup>477</sup> per questo quando produce l'insegnamento secondo la loro opinione <Aristotele> ha detto che questa <è la sostanza> prima. Allora, visto che la maggior parte degli uomini non possiede la nozione di forma e di materia, ma conosce solo ciò che è composto da questi e lo <conosce> come uno, <sup>478</sup> per questa ragione Aristotele pur potendo enumerare i significati di «in qualcosa» non ha menzionato <il significato di essere «in qualcosa»> come la forma [34.30] nella materia, in quanto, per davvero, non sta discutendo degli enti nel modo in cui sono gli enti sono, ma <discute> di queste nel modo in cui esse sembrano alla maggior parte degli uomini. Quindi, come il geometra che dà la definizione del punto dice che il punto è ciò di cui non c'è alcuna parte e questa definizione comprende non solo il punto ma anche l'unità e l'istante (perché ciascuna di queste cose è priva di parte) e nessuno potrebbe accusare [35.1] il geometra perché con la definizione del punto comprende anche queste cose <sup>479</sup> (<il geometra> infatti risponderà senza dubbio che anche se l'unità e il presente sono privi di parti delle cose che mi competono non c'è null'altro di privo di parti se non il punto), così anche Aristotele secondo lo scopo che si è prefisso del presente insegnamento non conosce <il significato di essere> «in qualcosa» <inteso> come forma nella materia: infatti, la maggior parte degli uomini non possiede la nozione di questa [scil. della forma]. <Aristotele> vuole, come dicevamo, discutere intorno agli enti non nel modo in cui gli enti sono, ma nel modo in cui sono significati da tali parole secondo l'opinione della maggior parte <degli uomini>. E queste cose <devono essere dette> a coloro i quali sostengono che la definizione <dell'accidente> fosse in eccesso. <sup>480</sup>

[35.10] Coloro che affermavano che <la definizione dell'accidente> manca <di qualcosa> dicono che la definizione non comprende tutti gli accidenti, ma solo quelli inseparabili: <Aristotele> ha detto – affermano – che <è> impossibile che <l'accidente> sia separato da ciò in cui è, mentre gli <accidenti> separabili non <è> impossibile che vengano separati, ma <è> necessario. Perché, allora, diciamo <così>? Per il fatto che se <Aristotele> avesse detto «<è> impossibile che sia separato», avreste detto bene; ora <egli> dice che <l'accidente è> impossibile che «sia separato» al pari di <sup>481</sup> di «esista <separato>» e «sussista <separato>»: infatti è impossibile che gli <accidenti> separabili esistano senza la sostanza che soggiace loro. Ancora alcuni avanzano un problema dicendo «ma in che modo <Aristotele> ha detto che è impossibile che un accidente sia separato da ciò in cui è? Ecco, infatti, l'odore è un accidente, ma pur essendo separato dal soggetto continua a essere, poiché spesso, pur essendo la mela lontana da noi, il suo profumo giunge <attraverso l'aria> <sup>482</sup> fino a noi: così [35.20] è possibile che il profumo della mela, sebbene sia un accidente di quest'ultima, sia separato dalla sostanza

<sup>477</sup> Si riferisce a quella che si osserva negli individui, cioè la sostanza come composto di materia e forma.

<sup>478</sup> La sostanza, com'è noto, dev'essere una e un'unità (cfr. Arist. *Meta.* Z 16), non dev'essere parte né composta di parti, motivo per cui nella *Metafisica* lo Stagirita esclude che in senso proprio sia sostanza il composto di forma e materia, perché in realtà non è uno.

<sup>479</sup> L'istante e l'unità.

<sup>480</sup> Perché comprende anche altri modi dell'essere «in qualcosa» oltre a quello dell'accidente.

<sup>481</sup> *Scil.* nel senso di.

<sup>482</sup> Aggiungo «attraverso l'aria» per rendere il significato del verbo διαβαίνω (*cross over, pass over*, traducono Liddell-Scott-Jones) anche in corrispondenza al costante riferimento che verrà fatto all'aria come *medium* dell'olfatto qui di seguito.

della mela». Allora, duplicemente si può risolvere questa <aporia>. Per prima cosa, da una parte, Aristotele non ha detto «<è impossibile che sia separato da ciò> in cui era» ma da «ciò in cui è», è impossibile, dunque, che il profumo sia separato dalla mela in cui è: perché è nella mela o nell'aria.<sup>483</sup> E in seguito, dall'altra parte, <possiamo dire> che non solo il profumo della mela si diffonde fino a noi ma anche qualcosa composto da particelle della sostanza della mela. E questo è chiaro dalle volte in cui spesso, quando entriamo in un luogo puzzolente, respiriamo l'aria (visto che è impossibile non poterla respirare) proteggendo le narici col mantello e non avvertiamo la puzza in quanto quella sostanza che è dispersa <nell'aria da qualcosa> è <composta> da particelle più spesse di quelle [35.30] dell'aria e non può penetrare i pori del mantello: infatti l'aria penetra per la sottigliezza delle sue particelle. E col tempo spesso nonostante il mantello sia ancora premuto <sulle narici> avvertiamo la puzza, non <c'è> nulla di cui stupirsi: forse, infatti, questo accade poiché il mantello si è scostato<sup>484</sup> e permette la penetrazione alla sostanza composta da particelle più spesse, ma per lo più [36.1] <accade> quando, spargendosi al vento col movimento <la sostanza dell'odore>, diviene più sottile e penetra <il mantello>: senza dubbio di solito divenuta più sottile nelle parti dopo essere stata sparsa dal vento penetra <il mantello>. E grandissima prova del fatto che <l'odore> è disperso da qualche sostanza è il fatto che dopo tanto tempo la mela si raggrinzisce, dal momento che la sua sostanza, nella quale esiste il profumo, si sta disperdendo. Manifestano ciò anche i fumi profumati emessi dall'incenso che subito cadono sotto la sensazione per lo spessore della sostanza che soggiace, perciò anche muovendo con le mani l'aria spingiamo <i fumi profumati> verso le narici, quando il fumo emesso dall'incenso che è composto da particelle più spesse non raggiunge facilmente l'organo sensoriale [*scil.* le narici], il quale non avremmo avuto bisogno di attivare<sup>485</sup> se le qualità [36.10] si fossero diffuse incorporatamente nell'aria dagli incensi:<sup>486</sup>

Invero questo [*scil.* organo sensoriale, *id est* le narici] non lo facciamo agire per i suoni. Se qualcuno dicesse «in che modo, allora, le mele che stanno sull'albero ci trasmettono l'odore e non soffrono la diminuzione <della propria sostanza>?» diremmo che in questo caso è di più ciò che affluisce e nutre di quello che si disperde.

[37.1] 1b6 *In senso assoluto le cose individue e che sono uno per numero non sono dette di nessun oggetto, ma nulla impedisce che alcune siano in un soggetto. Infatti una certa grammatica fa parte delle cose che sono in un soggetto, mentre non è detta di nessun soggetto.*<sup>487</sup>

Dal momento che <Aristotele> ha menzionato direttamente le sostanze particolari in qualità di cose che non si dicono di un soggetto, dicendo che alcune cose non sono in un soggetto né si dicono di un soggetto, come un certo uomo o un certo cavallo,<sup>488</sup> non le sole sostanze particolari non si dicono di un soggetto, ma anche gli accidenti particolari, per tale ragione qui produce un [37.10] discorso generale e dice «in senso assoluto» (per <dire> «in un discorso generale»)<sup>489</sup> tutti gli individui, i quali sono

<sup>483</sup> L'aria tramite la quale l'odore della mela giunge a chi odora seppure si trovi a distanza.

<sup>484</sup> Letteralmente «il mantello è stato alterato riguardo alla posizione» (παρὰ τὴν θέσιν τοῦ ῥάκουσ [...]) παρακεκλιμένου).

<sup>485</sup> A mio avviso il verbo ποιέω qui presente significa l'azione che permette di odorare e, di conseguenza, il passare in atto della sensazione. Cfr. Arist. *DA* 5: l'organo della sensazione non è in atto, altrimenti avrebbe sensazione di se stesso.

<sup>486</sup> Viene segnalata da Busse la presenza di un ampio passo sulle soluzioni offerte da Platone, Aristotele (o, meglio, dai Platonici e dagli Aristotelici) e Plotino dell'aporia del profumo della mela nel ms. *Marc.* 217, passo che non viene integrato nel testo del Commentario ma solo riportato in apparato. Busse non adduce le ragioni per l'espunzione di questo lungo passo in apparato. Le risposte all'aporia ricordate da Filopono in questo passo sono complete ed esaurienti, frutto di un'indagine profonda sul problema (nonostante un errore nell'uso degli esempi, di cui parlerò in seguito), ma soprattutto la stessa digressione dedicata alle λύσεις dell'aporia la troviamo anche in Olimpiodoro (*In Cat.* 48,37-49,23) e in Elia: quest'ultimo dato mi sembra legittimare quanto troviamo nel ms. *Marc.* 217, come parte di una tradizione speculativa ben radicata ad Alessandria. In particolar modo Elia (*In Cat.* 152,7-30), pur con qualche differenza, argomenta e descrive le soluzioni all'aporia prodotte da Platone, Aristotele e Plotino in modo assai simile a quello di Filopono e differente da quello di Olimpiodoro, il quale è riconosciuto come il maestro di Elia. Tuttavia Busse (p. XI del *supplementum praefationis* al *Commentario* alle *Categorie* di Filopono) biasima il *Marc.* 217 proprio di essere a volte fiero di *additamenta* provenienti dai *Commentari* di Ammonio ed Elia a opera di "libidinosi" scolasti.

<sup>487</sup> Filopono scrive nella parte finale di questo lemma le parole «καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται» che sono usualmente escluse dalle moderne edizioni critiche, sebbene oltre che in Filopono sia presente anche in alcuni codici delle *Categorie* (cfr. Bodéüs, *Catégories...*, cit., p. 4).

<sup>488</sup> Si riferisce al passo appena precedente, *Cat.* 2, 1b3-5.

<sup>489</sup> Ovverosia: dire «in senso assoluto» o «in senso generale» è dire la stessa cosa, in questo contesto.

numericamente uno, sia che siano sostanze sia che siano accidenti, non si dicono di nessun soggetto. «In senso assoluto» si dice in tre modi: o <nel senso di> universale, come quando diciamo «ogni uomo in senso assoluto» invece di «<uomo> universale», o <nel senso di> «semplicemente», poiché

«Son della verità semplici i detti»<sup>490</sup>

invece di «non complesso», o <nel senso di> «in senso proprio», come quando diciamo «la virtù in senso assoluto», «la virtù in senso proprio». E anche «uno» si dice in tre modi, e in generale l'identità e la diversità: diciamo, infatti, uno per genere come l'uomo e [38.1] il cavallo, o uno per specie come Socrate e Platone o per numero come Platone, poiché Platone è qualcosa di numericamente uno. Ma anche altre cose allo stesso modo <si dicono> uno, come il cavallo e il fico per genere e il cavallo e l'uomo per specie o Platone e Socrate per numero. Qui, dunque, <Aristotele> ha inteso l'uno per numero. Bisogna sapere che alcune cose che sono diverse per numero ammettono di essere uno per genere e per specie, come Socrate e Platone, mentre le cose <che sono> diverse per specie senza dubbio <sono> diverse anche per numero, ma non di certo per genere, però a volte le stesse cose, come il cavallo e l'uomo, sono senza dubbio diverse per genere, per specie e per numero, come il cavallo e il fico o come l'uomo e il bianco.

[38.10] <Egli> dice che «nulla impedisce che alcune cose siano in un soggetto»,<sup>491</sup> visto che, infatti, aveva prodotto un discorso generale dicendo che nessuna delle cose individue, le quali sono numericamente uno, è <predicata> di un soggetto, e non le sole sostanze particolari sono individui, ma anche gli accidenti particolari, come una certa grammatica, come lo stesso <Aristotele> dice: <egli> ha aggiunto «nulla impedisce che alcune cose siano in un soggetto», riferendosi così anche agli accidenti particolari.

1b10 *Quando una cosa è predicata di un'altra come di un soggetto, quante cose sono dette del predicato, tutte saranno dette anche del soggetto.*

Dopo aver discusso intorno all'«in un soggetto» ora <Aristotele> volge verso l'insegnamento del [38.20] «di un soggetto» e dice in un certo qual modo che una cosa è l'essere predicato di qualcosa e altra cosa <è> l'essere predicato come di un soggetto e senza dubbio segue che tutte le cose che sono dette di un predicato sono dette per mezzo di questo, che è predicato come di un soggetto, anche del soggetto: ad esempio «uomo in senso assoluto» si predica di Socrate come di un soggetto, mentre «animale» si predica di «uomo in senso assoluto», questo, dunque, sarà predicato anche di Socrate, infatti, «uomo in senso assoluto» porta per mezzo di se stesso la predicazione di «animale» a Socrate. Cosa vuole <significare> per lui «come di un soggetto»? <Il significato è quello di> sostanzialmente.<sup>492</sup> Poiché se qualcosa si predica di un soggetto accidentalmente, [38.30] questo necessariamente non <è> dirsi di un soggetto. Ad esempio «uomo» si predica sostanzialmente<sup>493</sup> e come di un soggetto di Agamennone e «animale» si predica sostanzialmente di [39.1] «uomo», mentre «trisillabo» <si predica di «uomo>> accidentalmente: per questo motivo «animale» e non «trisillabo» si predica di Agamennone. E ancora «animato» e «sensitivo» si predicano di «animale» come di un soggetto e nella sostanza, mentre accidentalmente o relativamente «l'essere genere» o «l'essere disillabo» \*.<sup>494</sup> Similmente avviene per gli accidenti, infatti, supponiamo, «numero» si predica sostanzialmente di «tre»

<sup>490</sup> Eurip. *Phoen.* 469, nella traduzione di E. Romagnoli, in Euripide, *Le Tragedie*, vol. I, a cura di E. Romagnoli, Bologna 1963. A parlare è Polinice che invoca l'univocità della verità e della giustizia, le quali con forza sono riconosciute, mentre è l'ingiustizia a dover ricorrere agli inganni. In questo senso ἀπλοῦς è ciò che è così semplice e assoluto da essere uno, non soggetto ad artifici o equivoci. Questo verso delle *Fenicie* euripidee viene citato varie volte nella tradizione filosofica dei *Commentari*, in particolar modo nei commenti all'*Isagoge*, da Ammonio, Elia e David. Filopono li cita, invece, oltre che in questo *Commentario* anche nel suo *De Aeternitate Mundi* insieme ai versi successivi della tragedia per spiegare l'errore dei Platonici che affermano che il cosmo non è stato generato secondo il tempo. L'origine di queste citazioni è, credo, da individuare in Alessandro: in Alex. Aphr. *In Meta.* 818,16-18 afferma che quanto è vero non ha bisogno di molte parole per essere dimostrato, al contrario delle cose false che hanno bisogno, appunto, di artifici.

<sup>491</sup> Tra quelle che non si dicono di nessun soggetto. Cfr. Arist. *Cat.* 2, 1b7-8.

<sup>492</sup> Traduco «οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς» come un'endiadi.

<sup>493</sup> Traduco πραγματικῶς con «sostanzialmente» in virtù di quanto ho spiegato nella nota precedente.

<sup>494</sup> Busse individua qui una lacuna che colma con le seguenti parole: «perciò 'animato' e 'sensitivo' si predicano di animale, mentre non lo fanno il genere o 'disillabo' (διὰ τοῦτο τὸ μὲν ἔμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν κατηγορεῖται τοῦ ἀνθρώπου, οὐκέτι δὲ τὸ γένος ἢ τὸ δισύλλαβον)».

e «quantità» si predica sostanzialmente di «numero», mentre accidentalmente <si predica> «trisillabo»: per questo motivo «numero», ma non «trisillabo», si predica di «tre». Allora, in modo da significare le cose che si predicano sostanzialmente, <Aristotele> ha detto [39.10] «come di un soggetto», poiché «disillabo» non si predica come di un soggetto di «animale», ma <si predica di «animale» come della parola e della quantità delle sillabe, e il genere <si predica di «animale»> come di una relazione. Quante cose, <egli> dice, sono dette di qualcos'altro come di un soggetto (invece di «come di una cosa che sussiste») e quante cose sono dette di un predicato (dev'essere sottinteso anche qui «come di un soggetto»), tutte saranno dette di un soggetto.<sup>495</sup>

[40.1] 1b16 *Quando i generi sono diversi e non sono subordinati l'uno all'altro anche le differenze nella specie <saranno> diverse.*

<Aristotele> fa conoscere dapprima alcune premesse che gli saranno utili per il presente insegnamento. Poiché, infatti, le categorie sono generi generalissimi e per ciascuna deriva una serie di generi subordinati, il Filosofo ci consegna qui un canone per distinguere i generi diversi in tutto <fra loro> e quelli subordinati e dice che dei generi che sono <fra loro> diversi in tutto diverse <sono> anche le differenze, quelle costitutive e quelle distintive, come per «animale» e «scienza»: infatti differenze costitutive di «animale» <sono> «animato» e «sensitivo», mentre distintive [40.10] <sono> «razionale» e «irrazionale», «mortale» e «immortale», di «scienza», supponiamo, invece, differenza costitutiva <è> «l'infallibilità e la certezza dei ragionamenti» in quanto le cose oggetto della scienza sono sempre per loro stesse e allo stesso modo, mentre <differenze> distintive <sono> «teoretico» e «pratico». Esistono, quindi, diverse differenze [41.1] dei generi <fra loro del tutto><sup>496</sup> diversi. Dal momento che i generi diversi si dicono in molti modi (infatti, si dicono diversi o quelli che sono in tutto divisi l'uno dall'altro, come «sostanza» e «quantità», o quelli non separati in tutto ma che si dividono l'uno dall'altro a partire dalla stessa divisione, come «volatile» e «marino», poiché questi hanno il genere «animale» comune, inoltre si dicono diversi anche quelli subordinati come «sostanza» e «corpo»), per questo motivo <Aristotele> ha detto «non sono subordinati l'uno all'altro»; mentre di questi,<sup>497</sup> infatti, <Aristotele> ammette che ci siano le stesse differenze, come nel caso di «animale in senso assoluto» e «animale razionale», perché le differenze sia costitutive che distintive di entrambi sono le stesse: difatti, quelle costitutive di entrambi <sono> [41.10] «animato» e «sensitivo», ma anche quelle distintive <sono le stesse>, «mortale» e «immortale». Dei <generi> che non sono subordinati, ma <sono> diversi né le differenze costitutive, né quelle distintive sono le stesse, come diciamo per «animale» e «scienza». Di quelli subordinati, invece, come è stato detto,<sup>498</sup> mentre le <differenze> costitutive <sono> totalmente le stesse, quelle distintive non <sono> totalmente le stesse, ma <Aristotele> ammette che ci siano anche quelle diverse, come per «animale in senso assoluto» e «animale irrazionale»; infatti, quelle costitutive <sono> le stesse, quelle distintive non <sono> le stesse: visto che di «animale in senso assoluto» <sono differenze distintive> «razionale» e «irrazionale» e «mortale» e «immortale», mentre di «animale irrazionale» <sono> «volatile», «marino» e «terricolo». Lo stesso discorso va bene anche per i generi si dividono l'uno dall'altro <a partire dalla stessa divisione>, perché anche le <differenze> costitutive di questi [41.20] <sono> le stesse, mentre quelle distintive <sono> diverse: di «animale irrazionale» <sono> quelle già dette, mentre di «animale razionale» <sono> «mortale», «immortale», «celeste» e «terrestre».

Giustamente <Aristotele> ha aggiunto «nella specie», cioè nella cosa; infatti, <egli> ammette che di generi diversi ci siano le stesse differenze per analogia: diciamo che tra i suppellettili alcune cose sono dotate di piedi, altre ne <sono> prive, e prive di piedi <sono> il mortaio e il pestello e cose del

<sup>495</sup> Dopo ἡγήσεται, come annota Busse, il ms. *Marc.* 217 riporta un lungo passo sulla divisione in quattro delle categorie: in questo caso, però, l'editore correttamente lo espunge, senza alcun diritto di replica, giacché il passo è copiato quasi del tutto *verbatim* da Elia, *In Cat.* 153,6-33. Per completezza di informazione riporto che in questo passo si afferma che le categorie posseggono anche profondità e larghezza e con profondità si intende il percorso dai generi supremi agli individui e con larghezza la capacità di una categoria di essere predicata accidentalmente da un'altra. Elia/Filopono ricorrono al modello sillogistico per mostrare come il principio della predicazione noto con la formula «nota notae est nota rei ipsius» sia applicabile alle categorie solo secondo la profondità.

<sup>496</sup> Aggiungo io «del tutto» (πάντη) perché il discorso fin qui ha avuto come oggetto proprio i generi diversi del tutto.

<sup>497</sup> Com'è possibile verificare dalla particella μέν in correlazione alla particella δέ che introduceva la proposizione sui generi non subordinati, il «τούτων» si riferisce a «questi» generi fra loro subordinati, in opposizione a «quelli» non subordinati fra loro di cui si è detto.

<sup>498</sup> Cfr. *supra* 41,7-11.

genere, mentre dotate di piedi <sono> il trono e il letto, ma anche tra gli animali chiamiamo alcune cose «dotate di piedi» e altre «prive di piedi». Ma queste differenze non sono [42.1] specifiche: infatti, l'uomo non è caratterizzato dall'essere bipede. Ma anche se le differenze sembrano essere le stesse nel nome non sono senz'altro le stesse anche secondo la specie: difatti, i piedi del letto e dell'animale non <appartengono> alla stessa specie, poiché la <loro> funzione non è la stessa. Se è vero che <c'è> uguaglianza <c'è> per analogia: infatti le parti che stanno sotto come sostegni si chiamano piedi sia per l'animale che per il letto, dato che come per l'animale <ci sono i piedi> così per il letto ci sono le colonnine, ma <queste> non consentono i rimanenti impieghi dei piedi, metti il camminare e portare con sé con un movimento proprio il corpo e cose simili: così non sono gli stessi nella specie, ma nella parola e per analogia.

[42.10] 1b18 *Ad esempio*<sup>499</sup> differenze di «animale» <sono> «terricolo», «volatile», «marino» e «bipede».

Le differenze dei generi possono essere divise in più modi, ad esempio di «animale» <sono> differenze relative alla sostanza «razionale» e «irrazionale», relativamente alla durata della vita «mortale» e «immortale», relativamente al luogo nel quale <gli animali> passano il tempo, come «volatile», «terricolo» e «marino», relativamente alle parti del corpo <si dividono> le cose «dotate di piedi» e quelle «prive di piedi» e diverse sono le differenze relative ad altre cose che esistono in quelli.<sup>500</sup> Aristotele facendo ricorso a un esempio ha frapposto appositamente in mezzo a quello relativo al luogo <in cui gli animali trascorrono il tempo> anche un esempio relativo alle altre divisioni, quella delle parti <del corpo>, dato che vuole insegnare che <è> [42.20] indifferente impiegare anche differenze diverse per l'indagine dei generi oggetto di discussione.<sup>501</sup> infatti, né secondo la prima divisione, né secondo la seconda,<sup>502</sup> né assolutamente secondo nessun'altra i generi diversi hanno qualcosa in comune fra loro.

1b20 *Invece dei generi subordinati uno all'altro nulla impedisce che le differenze siano le stesse.*

Giustamente <Aristotele> ha detto che nulla impedisce <che le differenze siano le stesse>, poiché non necessariamente le differenze dei generi subordinati sono le stesse, come abbiamo detto,<sup>503</sup> ma invero spesso accade che siano le stesse: da una parte quelle costitutive sono sempre le stesse, anche se non <sono> le sole (perché di più <sono> quelle del <genere> subordinato), dall'altra parte a volte anche le distintive <sono le stesse>, come è stato detto sopra.<sup>504</sup>

[43.1] 1b25 *Delle cose che vengono dette secondo nessuna connessione ciascuna significa o sostanza o quantità o qualità.*

Dopo averci consegnato la divisione delle parole, quella in <parole> semplice e connesse, <Aristotele> ha voluto allo stesso modo produrre anche la divisione delle cose secondo ciascuna sezione. Dopo averci consegnato dapprima la divisione in quattro delle cose che sono in quanto sono connesse, ora ci consegna la divisione in dieci delle <cose che sono> in quanto semplici, e dapprima con degli esempi come se <volesse> darci un'impressione abbozzata di queste per condurci verso una certa nozione di queste, successivamente, invece, distinguendo <le> distintamente produrrà per noi un insegnamento intorno a ciascuna.<sup>505</sup> Perché <Aristotele> ha detto [43.10] «secondo nessuna connessione»? Sono molte le connessioni? Rispondiamo sì: infatti, o la parola è semplice e il significato <è> composto, come «corro»,<sup>506</sup> o il significato <è> semplice e la parola composta, come «la collina di Ares» e «la pietra del corvo»<sup>507</sup> e come le definizioni e i definiti,<sup>508</sup> o sia il significato che la parola

<sup>499</sup> La lezione «οἶον τὸ» è presente tra i Commentatori solo in Filopono e, in traduzione in Boezio («ut»). Cfr. Bodéris (2001), p. 5, che adotta «οἶον τὸ τε» rispetto al «τὸ τε» dell'*editio* oxoniense.

<sup>500</sup> *Scil.* gli animali.

<sup>501</sup> L'oggetto di discussione è quello di Aristotele in *Cat.* 3, 1b15-20: mostrare che dei generi del tutto diversi fra loro, e quindi non subordinati, nessuna differenza è in comune.

<sup>502</sup> La prima è quella relativa al luogo, la seconda quella relativa alle parti del corpo.

<sup>503</sup> Cfr. *supra* 41,7-11.

<sup>504</sup> Cfr. *supra* 41,7-11.

<sup>505</sup> Le categorie, cioè le cose che si dicono senza connessione.

<sup>506</sup> Cfr. *supra* 26,14-26.

<sup>507</sup> Cfr. *supra* 26,12-14.

<sup>508</sup> Cfr. *supra* 14,5-11.

<sono> composti, come quando dico «Socrate corre», o <sono> entrambi semplici, come le categorie. A tal proposito, dunque, <Aristotele> produce la divisione delle cose che si dicono secondo nessuna connessione, che non sono connesse né nella parola né nel significato. Giustamente <egli> ha detto delle cose che si dicono per mezzo di congiunzioni, articoli e preposizioni, le quali cose non si dicono per loro stesse<sup>509</sup> né significano qualcosa, che sono semplicemente parole [43.20] che risuonano con le altre e significano insieme a quelle delle cose concrete. E da questo è ancora chiaro lo scopo del libro, infatti «delle cose che vengono dette secondo nessuna connessione – <Aristotele> dice – ciascuna significa o sostanza <o quantità o qualità>», così spiega con chiarezza le parole che significano le cose: è chiaro, dunque, che <egli spiega con chiarezza> anche i pensieri <che si trovano> in mezzo <tra le cose e le parole>.<sup>510</sup> Il perché <egli spieghi> [44.1] anche questi <pensieri> semplici <è> manifesto: infatti, <egli> dice «delle cose che si dicono senza connessione».

2a3 *Avere, ad esempio, «ha i calzari», «è armato».*

Alcuni cercano il perché <Aristotele> allora come ha opposto il patire all'agire e ha ordinato in una categoria il patire e in un'altra l'agire, così qua non si comporta allo stesso modo: all'avere oppone, infatti, l'essere avuto e non ha citato la categoria dell'essere avuto, ma solo quella dell'avere. Allora diciamo che questo, intendo dire «l'essere avuto», può essere ricondotto sotto il «giacere»: infatti, diciamo che è avuto ciò che giace in un luogo, come, supponiamo, l'albero nel giardino o [44.10] come l'armatura o il vestito sul corpo, <perché il corpo è detto avere l'armatura o il vestito>:<sup>511</sup> ebbero queste cose sono dette essere avute da quello, il giardino ha gli alberi e questi, quindi, sono avuti da lui. E diremo, com'è stato detto, che queste cose giacciono. Per questo motivo diciamo spesso anche così che qualcuno indossa<sup>512</sup> il vestito o indossa l'armatura. Come, allora, per il patire e l'agire, entrambe le categorie sono le stesse nel soggetto, ma differiscono nella relazione (perché quando cominciamo <ad osservare> da colui che agisce, diciamo «agire», quando <cominciamo ad osservare> da colui che patisce, <diciamo> «patire»), [45.1] così, anche qui, l'avere e il giacere, o l'essere avuto, nel soggetto sono la stessa cosa, ma differiscono nella relazione: quando, infatti, cominciamo <ad osservare> da colui che ha, diciamo «avere», quando da quello che qualcuno è detto avere, <diciamo> «giacere» o «essere avuto».

2a4 *Ciascuna delle cose che sono dette in sé e per sé non sono dette in nessuna affermazione o negazione,<sup>513</sup> ma è nella connessione di queste cose tra di loro che ha luogo l'affermazione o la negazione.<sup>514</sup>*

In seguito a ciò <Aristotele> distingue lo scopo del libro qui oggetto di discussione da <quello del libro> seguente, intendo il *De interpretatione*, poiché in questo <egli> spiega le [45.10] parole semplici, in quello, invece, <spiega> l'affermazione e la negazione. <Egli> distingue <le parole dalle affermazioni e dalle negazioni> utilizzando un sillogismo di seconda figura, assumendo come termine medio il vero e il falso: <egli> dice, infatti, «ogni affermazione o negazione significa <rispettivamente> il vero o il falso, ma certamente nessuna parola semplice significa il vero o il falso, nessuna parola semplice significa di certo affermazione o negazione». Anche se dicessi mille volte «uomo uomo» non direi il vero né il falso. Similmente, anche se dicessi mille volte «cammina cammina», non direi il vero né il falso. Se qualcuno dicesse che qualora si dica «cammino», si dice il vero o il falso (perché se per caso sta camminando, dice il vero, se non <lo sta facendo>, dice il falso), noi risponderemmo che chi ha detto «cammino» comprende in potenza «io», come se dicesse [45.20] «io cammino»; così ognuno che dice «cammino» comprende in potenza «io» per la reale sostanzialità del vero e del falso e non dice una sola categoria per se stessa né una parola semplice: poiché abbiamo già detto che non è possibile distinguere le <parole> semplici e quelle composte in base alla sola parola,<sup>515</sup> ma che anche le parole connesse, qualora significino qualcosa di semplice, sarebbero semplici e alcune <parole> semplici, se

<sup>509</sup> Non hanno significato per sé.

<sup>510</sup> Busse riporta in apparato un *excerptus* del Marc. 217 dopo νοημάτων.

<sup>511</sup> Quella che qui inserisco fra parentesi uncinata è la traduzione di un supplemento ritenuto necessario dallo stesso editore Busse: «τὸ σῶμα γὰρ ἔχειν λέγεται ὄπλον ἢ ἰμάτιον».

<sup>512</sup> Il verbo è περιίκεμαι, il quale, costruito con l'accusativo relativo, significa "indossare".

<sup>513</sup> Scil. non costituiscono affermazione o negazione.

<sup>514</sup> Bodéüs (2001), p. 6, precisa che in modo corretto sia Waitz che Minio-Paluello (1961) hanno cassato «ἡ ἀποφάσει» nelle loro edizioni delle *Categorie*.

<sup>515</sup> Scil. linguisticamente: infatti alcune parole linguisticamente complesse hanno un significato semplice.

avessero come pensiero qualcosa di connesso e non semplice, <sarebbero> composte: così «corro» non <è una parola> semplice, poiché il significato non <è> semplice. Aristotele, reprimendo in precedenza questa stessa aporia, ha detto che «delle cose che si dicono secondo nessuna connessione»<sup>516</sup> <ciascuna significa o sostanza o quantità o qualità [...]>, cioè delle cose che sono connesse non per il significato <ciascuna significa o sostanza o quantità o qualità [...]>. Come si è detto, le parole semplici [45.30] non significano il vero o il falso dette in sé e per sé, mentre ogni affermazione o negazione senza dubbio significa il vero o il falso, ad esempio qualora dicessi detto «Socrate cammina», se per caso sta camminando direi il vero, se è seduto direi il falso, e ancora se dicessi «Socrate non cammina», se per caso non sta camminando allora direi il vero, se, invece, sta camminando [46.1] direi il falso. Quindi, le categorie, com'è stato detto, poiché sono parole semplici non significano il vero o il falso, mentre connesse le une alle altre producono affermazione o negazione, nelle quali <ci sono> il vero e il falso, ad esempio l'affermazione «uomo corre» è generata dalla sostanza e dall'agire, e l'affermazione aggiungendo in mezzo la particella negativa <<non>> diviene negazione, ad esempio «uomo non corre».

2a5 Non sono dette in nessuna affermazione o negazione.

Molti dei libri <delle Categorie> che sembrano anche essere nel giusto non hanno «o negazione», ma solo «non si dicono in nessuna affermazione», se, infatti, [46.10] nessuna delle categorie significa affermazione, a maggior ragione <nessuna significa> negazione, visto che <la negazione> necessita anche delle particella negativa e ancora di più di qualcuno che sospetti che l'agire o qualcuna delle altre categorie sia affermazione o negazione.

Alcuni cercano sotto quale categoria bisogna ricondurre il punto, l'istante e l'unità. Non è ammesso che <siano ricondotti> sotto la sostanza, perché la sostanza è qualcosa che sussiste per sé, nessuno di questi, invece, ha una sostanzialità reale propria, il punto, infatti, ha il proprio essere nella linea in quanto è limite e principio della linea, e l'istante nel tempo poiché è il principio e il limite del tempo e non il tempo <stesso> (infatti, l'istante è indivisibile e non si dice in modo esteso), è l'unità è il principio [46.20] del numero, per nulla <è> il numero, perciò non è di per sé il numero, ma ha il < suo > essere per numero: infatti, è un principio e il principio ha il <proprio> essere nelle cose delle quali c'è principio. Ma di certo non <è> possibile chiamare queste cose quantità, poiché il proprio della quantità <è l'essere detto> uguale e disuguale<sup>517</sup> e il punto o il presente potrebbero essere uguali in qualcosa? Infatti, il punto non è detto uguale a un punto, né l'istante allo stesso modo, ma neanche l'unità <è detta> uguale a un'unità nel modo in cui è unità, perché diciamo uguali le cose che posseggono la stessa quantità e similmente le stesse parti e queste cose [*scil.* il punto, il presente e l'unità] non sono quantità e <sono> prive di parti. Ma non <è> possibile neanche che la disuguaglianza sia detta di questi anche se qualcuno acconsentisse che l'uguaglianza fosse detta [47.1] di questi: infatti, il tempo <è> uguale o disuguale al tempo e il numero al numero e la linea alla linea, in quanto sono delle quantità (infatti, le chiamiamo uguali o disuguali in base all'identità delle parti), mentre queste cose poiché sono prive di parti e non sono tra le cose dette prima<sup>518</sup> sfuggono al paragone con altre cose. Inoltre, della quantità ci sono il continuo e il discreto e questi<sup>519</sup> non sono né continui né discreti in quanto non hanno parti; dal momento che chiamiamo continuo ciò che ha le parti unite, mentre <chiamiamo> discreto ciò che ha le parti separate. Bisogna sapere anche che alcuni vogliono ricondurre questi sotto i relativi, sostenendo che questi sono principi di cose dopo di loro, il punto della linea, l'unità [47.10] del numero e l'istante del tempo: se, dunque, i principi <sono> principi di qualcosa, tali cose <sono> dei relativi (dal momento che il padre <è> padre del figlio e il mezzo <è> mezzo del doppio), e di certo questi si riconducono sotto i relativi. Ma noi rispondiamo <a questi> che i relativi, come egli dice proseguendo <nel trattato>,<sup>520</sup> sono certe relazioni e non posseggono una propria reale sostanzialità, ma hanno il <loro> essere nelle altre categorie, infatti o nella sostanza o nella quantità o nella qualità o in qualcun'altra delle categorie, perciò li confronta con i rampolli che hanno il <proprio> essere in altre piante:<sup>521</sup> invero bisogna osservare i relativi in tutte le categorie, infatti quando dico «il padre <è> padre del figlio», ho detto il relativo nella sostanza, quando dico «il doppio <è> doppio del mezzo», ho detto il relativo nella

<sup>516</sup> Filopono cita Arist. *Cat.* 4, 1b25.

<sup>517</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 6a26-35 e *Meta.* I 1, 1052b20-24.

<sup>518</sup> *Scil.* tempo, linea e numero.

<sup>519</sup> Ancora l'istante, il punto e l'unità.

<sup>520</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 8a31-33.

<sup>521</sup> Cfr. Arist. *EN* I 6, 1096a21.

quantità, quando dico «il [47.20] più bianco <è> più bianco del bianco»,<sup>522</sup> ho detto <il relativo> nella qualità e allo stesso modo <avviene> nelle altre categorie. Allora, bisogna dire cosa sono questi stessi<sup>523</sup> presi per sé e sotto quale categoria finiscono e dire, in tal caso, la relazione fra loro. Quindi, cosa risponderemo? Che in verità questi non si riconducono sotto nessuna categoria, limitatamente allo scopo della trattazione oggetto di discussione:<sup>524</sup> è <qui> oggetto di discussione per lui,<sup>525</sup> come spesso abbiamo detto,<sup>526</sup> la chiara spiegazione delle cose che sono non nel modo in cui sono, ma nel modo in cui vengono significate da tali parole dalla maggior parte degli uomini perché <egli> in questo momento vuole insegnare le cose note a molti. Poiché, dunque, la maggior parte degli uomini non ha conoscenza di nessuna di queste cose, se anche fosse stato possibile ricondurle sotto una delle categorie, intendo sotto la quantità, dato che si dicono della quantità l'essere [47.30] privo di parti e <l'essere> divisibile e di ciò che è divisibile, da una parte, il continuo e, dall'altra parte, il discreto, e <se anche fosse stato possibile> porre ciò che è indivisibile come sezione della quantità, <Aristotele> non <le> avrebbe ricondotte <sotto la quantità> per non sovrapporre l'insegnamento di questi con lo [48.1] scopo del libro oggetto di discussione. <È> chiaro che <Aristotele> non vuole spiegare le cose che sono (τὰ ὄντα) nel modo in cui le cose che sono (τὰ ὄντα) sono per il fatto che nella *Physica*<sup>527</sup> avendo parlato della sostanza terza, <spiega con chiarezza> quella secondo la materia, secondo la forma e secondo l'unione di entrambi, qui, invece, per nulla è opportuno chiamare sostanza né la materia per se stessa, né la forma, in quanto molti non posseggono nessuna nozione di queste cose come cose semplici, ma conoscono solo il composto di questi [*scil.* materia e forma].

<Alcuni> cercano anche sotto quale delle categorie le privazioni, e inoltre anche le negazioni, devo essere ricondotte. Diciamo che massimamente non <devono essere sussunte> sotto nessuna della categorie poiché <queste cose> non mostrano nessuna cosa definita, le categorie, invece, [48.10] sono capaci di mostrare le cose definite. Ma a ogni modo se in generale bisogna sussumerle<sup>528</sup> sotto una categoria, le privazioni saranno ricondotte sotto quella, sotto la quale <si riconducono> anche gli *habitus*, e le negazioni <sotto quella> sotto la quale <si riconducono> anche le affermazioni, perché dei contrari il genere è lo stesso, come di bianco e di nero, di caldo e di freddo e di siffatti <contrari>.<sup>529</sup> E ancora <alcuni> cercano sotto quale categoria bisogna ricondurre i movimenti e i mutamenti. E io dico <che bisogna ricondurli> sotto nessuna <categoria>, infatti le categorie <sono> tra le cose che sussistono <per sé> e che prendono parte di una forma perfettamente, mentre ogni mutamento è qualcosa di imperfetto: il mutamento, infatti, è la strada che porta alla forma e all'essere e non l'essere stesso. E inoltre, non è possibile ricondurre il mutamento sotto una categoria, <i mutamenti>, infatti, si osservano in molte <categorie>, come <egli> spiegherà.<sup>530</sup> infatti, <il mutamento si presenta> nella sostanza [48.20] come generazione e corruzione, nella quantità come aumento e diminuzione, nella qualità come imbianchimento e annerimento e nel luogo come salita, discesa e rotazione. Così i mutamenti sono le strade che conducono alle categorie, un <movimento è strada verso> una <categoria><sup>531</sup> ed essi stessi non realizzano la categoria, infatti il muovere e in generale il mutare<sup>532</sup>

<sup>522</sup> Qui bisogna intendere, ovviamente, il corpo qualificato bianco e più bianco, dato che non è possibile che il bianco *in sé* sia più bianco del bianco.

<sup>523</sup> Ancora punto, presente e unità.

<sup>524</sup> Cioè le *Categorie*.

<sup>525</sup> Aristotele.

<sup>526</sup> Cfr. *supra* 9,12-19 e 43,23-44,2.

<sup>527</sup> Busse suggerisce che l'insegnamento sui tre modi di intendere la sostanza non si trova nella *Fisica*, bensì nella *Metafisica* o nel *De Anima*. L'editore si riferisce a Arist. *Meta.* Z 10 1035a1-2, dove, in realtà, Aristotele riprende i tre modi di intendere l'οὐσία in quanto ὑποκείμενον come ὕλη, εἶδος e σύνολος ἐκ τούτων, descritti in *Meta.* Z 3 1028b33-1029a7. Ancora in *Meta.* Λ 2 1070a9-13 troviamo traccia di questa teoria, dove la forma è posta come φύσις τοδε τι, εἰς ἧν, καὶ ἕξις τις. Ancora, come Busse fa notare, troviamo la stessa osservazione in Arist. *DA* II 1, 412a7-9. Tuttavia ciò che dice Filopono non è, a mio avviso, sbagliato o poco corretto tanto da preferirgli ciò che Busse propone in apparato. Nella *Fisica* e in particolar modo nei primi due libri proprio questi modi di intendere la sostanza vengono non solo indagati, ma anche presupposti per speculazioni ulteriori. Se nel primo libro Aristotele individua tre principi naturali, forma privazione e materia-sostrato, dal confronto dialettico coi suoi predecessori, è nel secondo libro, dedicato allo studio delle causalità naturali, che Aristotele ricorre a questi principi per spiegare cosa sia la natura: la φύσις è οὐσία, ed è φύσις la forma e lo è la materia-sostrato e lo è il sinolo di entrambi. Cfr. in particolare Arist. *Phys.* II 1.

<sup>528</sup> Privazioni e negazioni.

<sup>529</sup> Cfr. *Dex. In Cat.* 33,8-21; *Amm. In Cat.* 34,5-10; *Simpl. In Cat.* 65,11-13.

<sup>530</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 14.

<sup>531</sup> *Scil.* ogni movimento è tale secondo una determinata categoria.

<sup>532</sup> Giustamente Filopono dice «ὅλως μεταβάλλειν», coerentemente con Arist. *Phys.* V 1.

saranno ricondotti sotto l'agire, mentre l'essere mosso e in generale l'essere mutato saranno ricondotti sotto il patire: i movimenti e i mutamenti, perché sono certe generazioni verso le categorie elencate, in nessun modo saranno sussunti in quelle.

[49.1] *Sulla sostanza*

2a11 *Sostanza è nel senso più proprio e in senso primario e principalmente detta*<sup>533</sup> *quella che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo.*

Dopo aver<ci> detto le cose propedeutiche all'insegnamento delle categorie e averci insegnato direttamente in modo più superficiale le stesse categorie con degli esempi ora <Aristotele> si volge verso un'indagine precisa di queste e spiega come prima cosa la sostanza, perché la sostanza ha il primo posto nelle categorie e per questo motivo <Aristotele> l'ha posizionata giustamente prima delle altre. [49.10] Questa, infatti, è introdotta contemporaneamente alle altre (perché se ci fosse qualche accidente di qualsiasi maniera, ci sarebbe senza dubbio anche la sostanza nella quale è l'accidente), ma non introduce contemporaneamente le rimanenti <categorie> (poiché, essendo la sostanza in senso assoluto, non c'è anche ciascun <accidente> delle altre <necessariamente nella sostanza>), e, da una parte, corrompe con se stessa anche le altre <categorie>, dall'altra parte, non è corrotta <dalla corruzione delle altre categorie>; e le cose che corrompono <con loro stesse delle altre cose> e non sono corrotte <dalla corruzione delle altre cose> e che sono introdotte contemporaneamente <dalle altre cose> ma non introducono contemporaneamente <a loro stesse altre cose> corrispondono per natura alle <sostanze> prime, così la sostanza è per natura prima delle cose che rimangono. E inoltre delle cose alcune si dicono per sé, alcune in questo e altre intorno a quello, e <rispettivamente> la stessa sostanza <si dice> per sé, la quantità e la qualità in questo (infatti si osservano nella sostanza), mentre le restanti sette <si dicono> intorno a quello. E inoltre, da una parte <la sostanza> è sostanziale per sé e non [49.20] necessita delle altre <categorie> per la sua esistenza, mentre le altre hanno il <loro> essere in quella:<sup>534</sup> infatti, necessariamente solo se la sostanza c'è ci saranno anche le altre categorie, se questa non c'è non è possibile che sussistano le altre.

E di codesta sostanza c'è quella semplice e quella composta,<sup>535</sup> e della <sostanza> semplice c'è quella migliore e quella peggiore di quella composta: quella composta è la sostanza dell'uomo e di cose simili, mentre <sostanza> semplice e migliore di quella composta <sono> quella angelica<sup>536</sup> e quella

<sup>533</sup> Traduco in questo modo, diversamente da quanto fa giustamente Zanatta che propone «sostanza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente», per rendere l'ordine delle parti della citazione simile all'originale greco in vista di un riferimento a un possibile iperbatò che condurrà Filopono nelle linee successive.

<sup>534</sup> Le cose che hanno l'essere in altro sono dette ἐτερουπόστατοι in una glossa presente nell'*editio aldina*. Il termine ἐτερουπόστατον in opposizione a αὐθυπόστατον si trova in Elia, *In Cat.* 162,2.

<sup>535</sup> Riporto un'integrazione riprodotta in apparato da Busse tratta dal ms. *Marc.* 217 e come è solito mutuata dal *Commentario* di Elia (*In Cat.* 162,6-10): «οὐσία, infatti, è detta in sei modi: o indica ogni esistenza la quale è riferita anche agli accidenti, poiché anche questi sono detti sostanze per il fatto che sussistono, o la natura non in un soggetto che si oppone agli accidenti, questa natura non in un soggetto o è semplice o è composta». L'integrazione del *Marc.* 217 è peraltro lacunosa degli ultimi due modi della οὐσία.

<sup>536</sup> Affronto qui la questione sulla ricorrenza della nozione di angelo in Filopono, nonostante che sia già stata incontrata prima, perché Busse nella *praefatio* all'*In Cat.* di Ammonio (pp. V-VI) riporta in nota questo passo, insieme a pochi altri, per testimoniare che, mentre Ammonio scrive i suoi *Commentari* da pagano, il suo allievo cristiano Filopono tradisce in alcuni punti il suo Cristianesimo: «scriptor compluribus locis aperte christianum se prodit, in hoc qui sequitur libro nusquam christianae fidei vestigium invenitur». Ora, mi sembra che questa affermazione sia fin troppo netta e poco argomentata, sia per l'esiguità dei passi citati a testimone sia per la loro poca efficacia. Il termine ἄγγελος per indicare un essere vivente immortale non è, invero, esclusivo della tradizione cristiana e lo stesso possiamo dire per i composti e i derivati di questo termine. Se non bastassero le molteplici ricorrenze in Giamblico, in Proclo (ad es. in *Id.*, *In Rsp.* diss. XVI, 255,14-256,2 – dove si rivendica l'autoctonia della nozione di angelo nel *Cratilo* di Platone, 407e-408b) e quelle nell'assai polemico Porfirio (vd. ad es. *In Tim.* 17,1-9), si noti che la *Divisio* 64 del cod. *Marc.* 257 (XIV sec. in.), attribuita ad Aristotele, ma di origine incerta e verosimilmente platonica, propone la distinzione fra animali mortali e immortali come, appunto, gli angeli (cfr. T. Dorandi, *Ricerche sulla trasmissione delle Divisioni Aristoteliche*, pp. 145-165 in A.A. Keimpe-P.W. van der Horst-D.T. Runia (ed.), *Polyhistory: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden 1996). Cfr. il classico studio F.Cumont, *Les anges du paganisme*, «Revue de l'histoire des religions», 12 (1915), pp. 159-182. In realtà, anche Ammonio, che non ha aderito alla religione cristiana (cfr. A. Busse, *Praefatio*, pp. V-VI in *Amm. In Porph. Isag.*, ed. A. Busse, CAG IV.2,3, Berolini 1891), in molti passi (ad es. *In Porph. Isag.* 97,11-16, 103,9-19 e 114,5-7) ricorre alla nozione degli angeli; passi che, però, per Busse sono frutto di interpolazioni. Anche qualora la teoria delle interpolazioni sia valida, tracce di nozione angelica si trovano anche in Asclepio, allievo pagano di Ammonio, redattore delle lezioni del maestro sulla *Metafisica* di Aristotele (cfr. *Ascl. In Meta.* 57,8; 226,3; 257,21; 308,30; 353,11), tracce spesso usate dall'editore per distinguere i passi ammoniani da quelli genuinamente copiati dal *Commentario* di Alessandro di Afrodisia. Mi sembra affrettato e non molto rigoroso affrettare per l'*In Categorias* Filopono un giudizio fortemente condizionato dalla conoscenza della sua biografia e non

psichica e quelle di tal genere, mentre semplice ma peggiore di quella composta è la materia prima e la forma. Qui Aristotele discute né della < sostanza > semplice e migliore di quella composta (perché non è < qui > oggetto di discussione per lui il parlare di dio), né della < sostanza > semplice e peggiore di quella composta [50.1] (perché non è < qui > oggetto di discussione per lui il parlare di natura), ma solo della < sostanza > composta. E di questa < egli > dice che c'è la prima e la seconda, chiamando < sostanza > prima quella particolare e seconda quella universale < che si osserva > nei generi e nelle specie; come, infatti, spesso è stato detto,<sup>537</sup> < egli > non spiega con chiarezza le cose che sono nel modo in cui le cose che sono sono, ma secondo un qual significato < secono il quale > la maggior parte < degli uomini > parlando produce ciascuna categoria, poiché se avesse seguito la natura delle cose, avrebbe chiamato prima < la sostanza > dei generi e delle specie e seconda quella degli individui, in quanto quella è causa, mentre questa è causata: il principio causale è migliore del < suo > effetto causato e l'universale < lo > del particolare.<sup>538</sup> E inoltre le cose che vengono prima per natura per noi vengono dopo e le cose che vengono prima [50.10] per noi < sono > seconde per natura; poiché, allora, il discorso per lui<sup>539</sup> < è volto > verso i principianti, giustamente < egli > ha detto che la sostanza prima < è > quella particolare (infatti questa è manifesta secondo la sensazione) e ha detto che la < sostanza > seconda è quella < che si osserva > nei generi e nelle specie: infatti, solo dopo che la ragione si è illuminata in noi risaliamo dopo molto tempo dalle < sostanze > particolari a quelle universali. Perciò come non accontentandosi dell'opinione comune non ha detto «< sostanza > è quella che è nel senso più proprio e in senso primario e principalmente» ma «quella che è detta». E affinché ci sia più chiaro ciò che è stato detto, cambiando un po' d'ordine<sup>540</sup> il passo < citato delle *Categorie* > così diciamo «sostanza detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente è quella», cioè < la sostanza > è detta dalla maggior parte < degli uomini >. E dal momento che porta avanti il discorso come partendo dall'opinione abituale < degli uomini > non dice «è detta», ma [50.20] «è»; e dice, infatti, < che la sostanza > «né è detta di qualche soggetto» (invece di «si predica») e «né è in qualche soggetto» e non ha detto «né è detta in qualche soggetto», poiché egli si sta accontentando dell'opinione comune.

Il fatto che Aristotele conosca anche la sostanza intelligibile e superiore di quelle composte < lo > mostra chiaramente nella *Metafisica*,<sup>541</sup> nel *De coelo*<sup>542</sup> e nell'ottavo libro della *Fisica*,<sup>543</sup> dove < egli > dice che bisogna che esistano le cose che si muovono da sé prima di quelle mosse da altro, e le cose immobili prima di quelle sempre in movimento: se, infatti, non ci fosse stata una causa immobile dei < corpi > che si muovono sempre, non avrebbero potuto esserci neanche, per così dire, quelli mossi sempre in movimento. < Egli > mostra con una tale teoria che questa < sostanza > è quella degli incorporei ed è priva di parti e atemporale (infatti, non menziona nulla di differente [50.30] come in una trasgressione della teoria). < Egli > dice, infatti, che questa < sostanza > è una causa dalla potenza infinita; se < è vero > questo, senza dubbio < è > anche incorporea, perché ogni corpo, come lo stesso < Aristotele > ha mostrato [51.1] alla fine dell'ottavo libro della *Physica*, ha una potenza limitata. Infatti se fosse illimitata: sia dato – dice – che sia illimitata, poiché ogni corpo è divisibile dividiamo questo corpo qui in tre, supponiamo; ciascuna di queste parti quale potenza avrà, finita o infinita? Se, dunque, la potenza < sarà > infinita, la parte sarà di pari potenza dell'intero, il che è assurdo e impossibile; se invece < accade che la potenza di ogni parte > sia finita, è chiaro che ciò che è costituito da < parti > finite esso stesso è senza dubbio finito, così anche la potenza dell'intero sarà infinita e non infinita. Nessun corpo finito ha

---

sufficientemente attento all'uso di alcune nozioni della tradizione platonica e aristotelica precedente. Del mio parere, è anche H.J. Blumenthal nella revisione critica di Busse in Id., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of De Anima*, Ithaca 1996, p. 169 nota 22 (cfr. Proclus, *In Tim.* III, 165,14-15, I, 131,26-27 e I, 36,20-22). Mi pare opportuno, quindi, concordare col giudizio di K. Verrycken (Id., *The Development of Philoponus' Thought and its Chronology*, in R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed*, cit., pp. 233-274) che, dopo aver distinto due fasi della carriera di Filopono, quella alessandrina (Philoponus 1) e quella "cristiana" (Philoponus 2), afferma: «in *Categorias* and in *Analytica Priora* do not contain anything which clearly belongs to the system of Philoponus 2 (p. 257)». Utilissime per le mie riflessioni sono state alcune pagine di A.P. Johnson, *Religion and identity in Porphyry of Tyre: the limits of hellenism in late antiquity*, Cambridge 2013, pp. 86-88.

<sup>537</sup> Cfr. *supra* 34,28-31.

<sup>538</sup> Il principio è migliore in quanto anteriore a ciò che causa, al suo effetto, la cui esistenza implica necessariamente quella del principio. Cfr. Arist. *Meta.* K 8, 1065a8-11.

<sup>539</sup> Aristotele

<sup>540</sup> Il verbo è ὑπεριβιβάζω è verbo tecnico per indicare l'azione del compiere un iperbatò.

<sup>541</sup> Cfr. Arist. *Meta.* Z 10, 1036a8-12.

<sup>542</sup> Cfr. Arist. *Cael.* I 9, 277b30-278a10.

<sup>543</sup> Cfr. Arist. *Phys* VIII 5, 256a4-21.

una potenza infinita e nessun corpo è infinito nella grandezza (<Aristotele> infatti [51.10] ha dimostrato anche questo nella *Physica*),<sup>544</sup> quindi nessun corpo ha una potenza infinita. E se questo <è vero>, cioè che <la sostanza intelligibile> ha una potenza infinita, non c'è il corpo: quindi la sostanza prima <è> incorporea, poiché ha anche una potenza infinita.<sup>545</sup> <Aristotele> non solo conosce la sostanza intelligibile migliore <della sostanza> dei composti, ma anche quella dianoetica e lo mostra nell'*Apodittica*,<sup>546</sup> infatti <li> dice che come la sensazione sta ai sensibili, così come anche la dimostrazione sta ai dimostrabili: allora alternando<sup>547</sup> <dice> che come la sensazione sta alla dimostrazione, così anche le cose sensibili stanno alle cose dimostrabili. Se, dunque, la sensazione <è> peggiore della dimostrazione, perciò la sensazione si occupa delle cose particolari e le cose sensibili <sono> senza dubbio inferiori di quelle conoscibili scientificamente: così <egli> conosce non solo la sostanza intelligibile [51.20] migliore <di quella> dei composti, ma anche quella dianoetica. In questo caso, come dicevamo,<sup>548</sup> chiama seconde le <sostanze> prime per i motivi spesso elencati.

2a12 Né è detta di qualche soggetto né è in qualche soggetto.

<Alcuni> cercano il perché, allora, <Aristotele> ha definito la più pregiata delle categorie, la sostanza, con una negazione, se è vero che diciamo che le negazioni sono meno pregiate delle affermazioni. Rispondiamo, dunque, che, al contrario, le definizioni negative onorano di più il soggetto; così, invero, volendo significare il divino non affermiamo qualcosa intorno a lui, ma, come dice il divino Platone, ricorriamo<sup>549</sup> alle negazioni; infatti, a Socrate che domanda a [51.30] Timeo<sup>550</sup> cos'è dio, quello risponde: «so cosa non è, ma non so cosa è, perché <so> che non è corpo, né colore, né angelo né qualcosa del genere, ma so <che è> migliore delle cose come queste, e non so [52.1] cosa sia». Così onorano di più <il soggetto> simili definizioni ogni volta che separano il soggetto stesso da tutte le cose inferiori. E anche sulla materia si è soliti dare definizioni negative, dicendo che quella non è uomo, né pietra, né fuoco, né in generale corpo o qualcosa di peggiore delle cose come queste. Per questo motivo alcuni dicono che la materia è dissimilmente simile al divino: sono simili, da una parte, poiché ciascuno dei due è significato per mezzo della negazione delle altre cose, dall'altra parte in modo diverso poiché, essendo uno migliore di tutte le cose che sono, neghiamo <che sia> tutte queste cose, mentre, essendo l'altra peggiore di tutte le cose che sono neghiamo <che sia> tutte queste cose.

Si deve cercare se questa definizione sia adatta anche per le sostanze [52.10] intelligibili, ad esempio <quella> dell'angelo e di cose del genere, così che sia possibile dire che queste cose non sono in un soggetto e né si dicono di un soggetto: sembra, infatti, che in un certo modo questa definizione<sup>551</sup> sia adatta anche per queste <sostanze>. Ma diciamo che non è adatta: infatti, le negazioni prese in considerazione nella definizione non significano solo negazione ma anche affermazione,<sup>552</sup> poiché si dicono in opposizione alle altre [*scil.* alle affermazioni]: infatti «non in un soggetto», cioè la sostanza, è detto in opposizione a «in un soggetto», cioè agli accidenti, mentre «non di un soggetto» in opposizione a «di un soggetto». Come anche la luce è duplice, da una parte in opposizione al buio, intendo quella nell'aria, dall'altra parte quella senza relazioni e priva di opposto come quella solare, così [52.20] a tal proposito diremo che a volte le negazioni si dicono per sé e non in opposizione <a qualcosa> e a volte in opposizione agli opposti. Se, dunque, qui le negazioni fossero state intese non in opposizione agli opposti, avrebbe avuto senso in un certo modo l'adattare la definizione anche alle sostanze intelligibili, perché non esistono in un soggetto e non si predicano di un soggetto; ora, però, essendo state intese le negazioni in opposizione <alle affermazioni opposte, esse> celebrano giustamente con la definizione le sostanze particolari, separandole per mezzo di «non in un soggetto» dagli accidenti e per mezzo di «non di un soggetto» dalle cose <che si dicono> di un soggetto, e a tal proposito attribuiamo nobiltà a quelle

<sup>544</sup> Penso si riferisca ad Arist. *Phys.* III 4-8.

<sup>545</sup> Sicché ciò che ha corpo e possiede grandezza ed è, quindi, finito, non potrà avere una potenza infinita.

<sup>546</sup> Cfr. Arist. *APo.* II 99b35-100b17.

<sup>547</sup> L'avverbio ἐναλλάξ ha un uso specifico in matematica. Esso indica la permutazione di membri di una proporzione, cfr. Arist. *EN* V 6, 1131b5-7.

<sup>548</sup> Cfr. *supra* 50,1-6.

<sup>549</sup> Traduco in questo modo l'ἔρχόμεθα originale modulando il suo significato sulla proposta di Busse in apparato di sostituirlo con il τρεπόμεθα presente nel *Commentario* di Ammonio.

<sup>550</sup> Forse Plato, *Tim.* 28c3-5.

<sup>551</sup> *Scil.* discorso. Traduco in alcuni casi λόγος con "definizione" in accordo con Aristotele, il quale a volte, invece di λόγος τῆς οὐσίας, dice solo λόγος, cfr. alcuni esempi già in *Cat.* 1, 1a6, 1a11, 1a12.

<sup>552</sup> Sull'uso di questi termini cfr. Plot. *Enn.* VI 5, 6.

dicendo che costituiscono [52.30] una necessità per gli altri<sup>553</sup> e non hanno bisogno di niente (poiché le cose universali hanno bisogno delle particolari per la predicazione, mentre queste non <hanno bisogno> di quelle <per la predicazione>), e non attribuiremo nessun valore alle sostanze intelligibili per tramite di queste <formule>. Non <diremmo>, infatti, nulla di grande, se dicessimo <che la sostanza intelligibile> non è in un soggetto: infatti l'accidente non è stato opposto a questi, perché non sono in generale capaci di accogliere gli accidenti. E cosa dico riguardo alle sostanze [53.1] intelligibili, dal momento che la definizione non è adatta all'anima da sola, quando la osserviamo sciolta dalla relazione col corpo,<sup>554</sup> assimilata a dio e mentre riflette il bene cosmico? Quando si osserva nella generazione ed è connessa ai corpi, a volte la definizione è adatta anche a questa<sup>555</sup> in quanto è soggetta agli accidenti: infatti <la sostanza intelligibile> soggiace alla filosofia o alla grammatica o a qualche altra scienza, le quali sono accidenti per questa.

Delle due <caratteristiche><sup>556</sup> prese in considerazione nella definizione, una è prima per natura, l'altra per insegnamento: dato che sia la sostanza che l'accidente sono sia universali che particolari, per natura <viene> prima la sostanza perché è sostanziale [53.10] per sé e quelli hanno il <proprio> essere in questa. Mentre per lo scopo dell'insegnamento oggetto di discussione <viene> prima il particolare: infatti, l'universale <è> anteriore per natura. Dunque, delle cose prese in considerazione nella definizione, una è prima secondo la natura delle cose, l'altra secondo lo scopo dell'insegnamento. E guarda che non invano <Aristotele> ha anticipato l'insegnamento intorno a «di un soggetto» e «in un soggetto», poiché la definizione era sul punto di non essere chiara visto che erano state impiegate in essa delle parole sconosciute <ai più>.

#### 2a14 *Si dicono sostanze seconde*

Convieni cercare quale modo della divisione nella sostanza utilizza qui: infatti delle cose che si dividono, alcune si dividono come il genere in specie, come «animale» [53.20] in «razionale» e «irrazionale»; alcune come l'intero nelle parti, come il corpo in mani, piedi, testa e le parti che restano; altre omonimamente come una parola nelle differenze di significato, come il topo marino e quello terrestre. Vediamo, quindi, se <Aristotele> divide la sostanza in prima e seconda secondo una di queste divisioni. Innanzitutto diciamo che questa non è una divisione delle cose che si dividono come il genere in specie, segue, infatti, a questa divisione che venendo corrotta una specie non si corrompano insieme anche le restanti, perché se viene corrotto l'uomo non si corrompono insieme anche tutti gli altri animali, i quali sono specie di «animale»; qui di certo se viene corrotta la sostanza seconda si corrompe insieme anche la prima: infatti, non essendoci il genere e la specie non [53.30] ci saranno neanche gli individui. E inoltre nessuna specie può contenere un'altra specie tra quelle che sono state opposte fra loro secondo la stessa divisione: infatti, «uomo» non contiene «cavallo», ma neanche [53.33] «animale razionale» comprende ancora «<animale> irrazionale» o viceversa se la divisione [54.1] di «animale» in questi avviene al contrario. Ma in generale non si può dividere così, in quanto qualcosa è contenuto in qualcos'altro, ad esempio «cavallo» e «irrazionale» <non si possono dividere da> «animale»: anche «cavallo» è contenuto in «irrazionale», infatti il contenuto non si oppone a ciò che lo contiene. Diciamo che di «animale» <specie> sono «razionale» e «irrazionale», dal momento che, essendo queste separate per una stessa distanza dal genere, nessuno è contenuto nell'altro. Certamente qui la sostanza seconda comprende la prima, perché la specie e ancor di più il genere può contenere gli individui. Ma, in verità, non <si può dividere> neanche come l'intero nelle parti sia omogenee sia [54.10] non omogenee, poiché in questa divisione non si oppone la parte all'intero, ma le parti alle parti: infatti non diciamo «della mano c'è la mano e il dito», poiché anche il dito è compreso nella mano. Qui, invece, la parte si oppone all'intero: infatti la <sostanza> seconda è contenuta nella prima. E inoltre sulle cose che si dividono in modo non omogeneo l'intero non partecipa con la propria parte del nome, come nel caso del viso: infatti la parte, supponiamo la bocca, non è detta «viso». Qui, invece, ciascuna delle parti è stata chiamata sostanza dal nome dell'intero. Al contrario le cose che sono divise omogeneamente hanno il nome e la definizione dell'intero come per la carne: infatti, la parte della carne [54.20] è chiamata carne e accoglie la stessa definizione della carne. Qui, invece, anche se la sostanza prima e la seconda hanno in comune il nome, <non avranno in comune> anche la definizione, poiché darai una definizione di «animale» o

<sup>553</sup> *Scil.* gli universali e gli accidenti.

<sup>554</sup> Cfr. Proclus, *In Rsp.* II, *diss.* XVI, 125,6-8.

<sup>555</sup> *Scil.* all'anima, sostanza intelligibile.

<sup>556</sup> Cioè che la sostanza né è detta di qualche soggetto né è in qualche soggetto.

<una> di «uomo» e di «Socrate»:<sup>557</sup> infatti in generale non c'è la definizione per ciascuna cosa, ma di «uomo» e «animale» la definizione c'è. Allora la sostanza è stata divisa non come intero nelle parti, sia non omogenee che omogenee. Ma neanche come la parola omonima nei suoi significati <si divide la sostanza in prima e seconda>: tale divisione, infatti, rendendo partecipi solo del nome non rende partecipi della comunanza della cosa nelle sue sezioni, come per «uomo» <che si dice omonimamente> vero e dipinto. Qui, invece, c'è una certa comunanza tra la sostanza prima e [54.30] la seconda anche secondo la definizione: comune a entrambi è, infatti, l'essere non in un soggetto. E quindi cosa diciamo? Che, in breve, non è una divisione quella consegnataci, ma solo un ordine di cose enumerate, come se qualcuno dice che principi del discorso sono le lettere, le sillabe, i nomi e i verbi,<sup>558</sup> o dice che, di alcuni uomini seduti in fila, [55.1] uno è il primo e un altro il secondo: ciò è un tipo di ordine e non di divisione.

2a14 *Specie nelle quali esistono quelle che sono dette sostanze prime.*

Per quale motivo <Aristotele> non ha detto «sostanze seconde si dicono i generi e le specie universali» ma ha detto «<sostanza seconde si dicono> le specie nelle quali esistono quelle che sono dette sostanze prime»? Risponderemo con molta precisione che se, infatti, avesse detto <essere sostanze seconde> i generi e le specie, dal momento che anche nelle altre categorie ci sono generi e specie (ad esempio nella qualità il colore <è> un genere e il bianco e il nero <sono> specie), sarebbe stato costretto a sottintendere che le sostanze seconde sono anche negli accidenti, per questo motivo non ha detto [55.10] genericamente <che sono> specie, ma <specie> nelle quali si trovano le sostanze prime. Bisogna segnalare che anche qui le cose, di cui <egli> parla non secondo la propria opinione, ha detto che «si dicono» (dice, infatti, che le sostanze si dicono seconde, non ha detto che «sono <seconde>»), mentre le cose che sembrano a lui non ha detto che «si dicono» ma che «sono»: infatti, <si dicono sostanze seconde> le specie nelle quali – dice – ci sono le sostanze che si dicono prime (e non solo per le sostanze seconde ha detto che «si dicono», ma anche per le prime, infatti <egli> dice, che si dicono sostanze prime. A lui sembra che le sostanze prime siano nei generi e nelle specie, in quanto <questi ultimi sono> più universali, tuttavia è possibile anche intendere i generi e le specie come presenti negli individui: quando li intendiamo come cose comuni allora sono più universali in quanto [55.20] contengono in loro gli individui, mentre quando intendiamo il genere o la specie in Platone o Socrate, allora intendendo questi come elementi degli individui diremo che questi sono contenuti negli individui come parti nell'intero.

2a19 *È chiaro dalle cose dette che anche il nome e le definizioni delle cose che si dicono di un soggetto è necessario che siano predicati del soggetto.*

Da qui <Aristotele> vuole, dunque, elogiare la sostanza prima e mostrare che correttamente è detta sostanza in modo primario, proprio e principale, poiché essa non ha bisogno di nessuna delle cose che stanno oltre di sé e, d'altra parte, tutte le cose che stanno oltre di quella ne hanno bisogno, alcune per l'esistenza, altre per la predicazione. Allora questo [56.1] è lo scopo: <egli> apprende per prime queste cose per la preparazione di ciò che è <l'argomento> preposto e dice che dalle cose dette è chiaro che anche il nome e le definizioni delle cose che si dicono di un soggetto è necessario che siano predicati del soggetto. Da quali cose? O è chiaro dalle cose dette sopra da lui sulle cose che si dicono di un soggetto, dove ha detto che «quando una cosa è predicata di un'altra come di un soggetto, quante cose sono dette del predicato, tutte saranno dette anche del soggetto».<sup>559</sup> Volendo, come ho detto, elogiare la sostanza anticipa queste cose, <cioè> che le cose che si dicono di un soggetto partecipano coi soggetti [56.10] del nome e della definizione, mentre quelle che sono nei soggetti hanno l'essere in quelli e partecipano del solo nome con i soggetti o né del nome né della definizione. Tutte le cose all'infuori di quella [*scil.* della sostanza prima] si predicano della sostanza prima: dunque, le sostanze prime sono necessarie a tutte le cose all'infuori di quelle stesse, ad alcune per l'esistenza, ad altre per la predicazione; tutte le cose all'infuori della sostanza prima, o si dicono di questa <come di un> soggetto, le quali cose partecipano insieme a quella del nome e della definizione,<sup>560</sup> come fanno<sup>561</sup> i generi e le

<sup>557</sup> Uomo e Socrate sono intesi come endiadi, in quanto, come Filopono spiegherà subito dopo, non esiste la definizione di ogni singola cosa indivisibile: la definizione di Socrate coincide con quella di «uomo». Per questo non traduco sviluppando l'endiadi «l'uomo Socrate».

<sup>558</sup> Cfr. *supra* 27,13-16.

<sup>559</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 3, 1b10-12 e Philop. *supra*, 38,16-39,15.

<sup>560</sup> Sono sinonimi.

specie, i quali, infatti, si predicano sinonimamente di quella, infatti la sostanza prima partecipa del loro<sup>562</sup> nome (poiché Socrate si dice sia uomo sia animale) e partecipa della loro definizione, perché <l'uomo> è una sostanza [56.20] animata sensitiva e un animale razionale mortale. Le cose che rimangono all'infuori della sostanza, intendo gli accidenti, i quali sono nella sostanza prima <come> in un soggetto, non partecipano mai con quella [*scil.* con la sostanza] della definizione, ma a volte solo del nome: infatti la bianchezza è nel corpo ma non partecipa mai della definizione col corpo (non diremo, infatti, che un corpo è un colore dissociatore della vista, ma semmai <è un'estensione> tridimensionale che accoglie il colore dissociatore della vista), ma di certo partecipa del nome, poiché chiamiamo un corpo bianco. La *arete* [*scil.* la virtù], invece, partecipa col soggetto né del nome né della definizione: infatti, non si dice *aretaios* chi partecipa della virtù, ma *spoudaios*. Delle cose che partecipano del nome alcune partecipano omonimamente, le quali sono anche [57.1] rare, altre paronimamente: omonimamente come la donna grammatica dalla grammatica e quella musica dalla musica, mentre paronimamente le cose per lo più, come <l'uomo> forte dalla fortezza e <l'uomo> grammatico dalla grammatica e dalla bianchezza il bianco e cose del genere.

2a34 *O si dicono delle sostanze prime come dei soggetti.*

Giustamente <Aristotele> ha detto «si dicono»: le cose universali, infatti, non necessitano di quelle particolari per sussistere ma per predicarsi di quelle.

2a35 *O sono in quelle come soggetti.*

[57.10] Giustamente <Aristotele> ha detto «è»: infatti, gli accidenti hanno il <loro> essere nelle sostanze particolari.

2a35 <Questo> è chiaro dai singoli casi che si presentano.

Con l'introduzione <egli> vuole provare, dato che non <gli> era possibile in un discorso generale, che tutte le altre cose all'infuori della sostanza prima o si dicono di quella <come> di un soggetto o sono in quella <come> in un soggetto. <Aristotele> non <lo> mostra producendo un discorso intorno alle specie (perché è chiaro a tutti che queste si predicano degli individui, di certo, a volte, avendo dei dubbi sul nome proprio <di qualcuno>, <lo> chiamiamo col <nome> della specie quegli individui dicendo «chiama quell'uomo»), bensì produce una dimostrazione sui generi per mezzo delle specie. [57.20] Se, infatti, si dimostrasse che queste cose che si predicano come di un soggetto, le quali si dicono di un predicato come di un soggetto, si dicono tramite quello<sup>563</sup> anche del soggetto, allora la specie si predicerebbe dell'individuo come di un soggetto e <si predicerebbe> di questa a sua volta il genere: secondo il consenso generale il genere sarà predicato anche dell'individuo, come «uomo» si predica di «Socrate» e «animale» di «uomo». Allo stesso modo <Aristotele> produce <questo discorso> anche sugli accidenti, infatti non mostra che il bianco e il nero sono nei corpi (perché è ovvio), ma che il colore è nel corpo. Se, difatti, è concordato che ogni colore ha il < suo > essere nel corpo, allora si concorderà che <il colore> è anche dei singoli corpi, perché il corpo [57.30] in senso assoluto si predica dei singoli corpi: se, quindi, il colore <è> nel corpo, e il corpo <si predica> dei singoli corpi, anche il colore di certo [58.1] sarà predicato dei singoli <corpi>, perciò di tutte le cose che si predicano come di un soggetto le quali si dicono di un predicato, queste saranno dette tramite quello<sup>564</sup> anche del soggetto.

2b5 *Se, dunque, non esistessero le sostanze sarebbe impossibile che esistesse qualcuna delle altre cose. Infatti tutte le altre cose o sono dette di queste <come di> soggetti o sono in esse <come in> soggetti.*

Vedi che giustamente volendo encomiare la sostanza prima <Aristotele> ha anticipato le cose che sono state dette. Infatti, dal momento che <la sostanza prima > è necessaria per tutte le cose all'infuori di essa – dice – sia che siano sostanze universali, sia accidenti, come spesso [58.10] è stato detto, se viene corrotta corrompe con sé tutte le cose all'infuori di sé: poiché se viene corrotta la sostanza prima

<sup>561</sup> Lett. εἰσί.

<sup>562</sup> Di quello del genere o della specie.

<sup>563</sup> Cioè il predicato. Se il genere è detto della specie e la specie è detta del soggetto allora, per proprietà transitiva, anche il genere è detto del soggetto, come Filopono aveva già chiarito *supra* 38,16-39,15.

<sup>564</sup> Il predicato.

si corrompono insieme gli accidenti che non hanno in cosa esistere e allo stesso modo anche le cose universali non hanno di cosa essere predicati. Diciamo che si predicano non le cose universali prima dei molti, bensì quelle nei molti, e queste, come è riconosciuto comunemente, si corrompono con le sostanze prime: infatti, l'animale, che non è l'uomo, né Platone, né qualcuno degli uomini separatamente, non esiste per se stesso, perché le cose comuni si osservano nei più e secondo ciascuno <separatamente>. Di certo non si è soliti predicare queste cose<sup>565</sup> degli individui (niente, infatti, si predica di se stesso), ma si è soliti predicare degli individui solo [58.20] le cose dopo molti e che sono acquisite nel pensiero: difatti siamo soliti predicare di quelli<sup>566</sup> la nozione che possediamo intorno alle cose. Tali cose,<sup>567</sup> se si corrompessero i particolari, si corromperebbero anche loro, perché se non esistessero le cose concrete<sup>568</sup> non esisterebbero neanche le loro nozioni, quindi non essendoci le sostanze particolari non esisterebbero neanche quelle universali né gli accidenti: allora giustamente le sostanze particolari [59.1] sono dette prime. E di nuovo qui, correttamente, ha posto <il verbo> «è detto» per gli universali, mentre <il verbo> è per gli accidenti.

2b7 *Delle sostanze seconde la specie è maggiormente sostanza del genere.*

<Aristotele> produce un confronto fra le sostanze seconde, la specie e il genere, e dice che la specie è più sostanza del genere e mostra questo per mezzo di due argomentazioni, da una parte una quella <che procede> dalla relazione [59.10] alla sostanza prima, cioè quello della vicinanza verso questa, dall'altra parte l'altro quella <che procede> dall'analogia. E <l'argomentazione che procede> dalla relazione alla sostanza prima <afferma> che la specie è più vicina del genere alla sostanza prima, cioè agli individui; mentre <l'argomentazione che procede> dall'analogia <afferma> che come la sostanza prima sta alla specie, così la specie <sta> al genere: se, infatti, abbiamo chiamato quella <sostanza> prima, poiché è necessaria a tutte le cose dopo di lei, ad alcune per l'esistenza ad altre per la predicazione, anche la specie, soggetta a quello<sup>569</sup> per la predicazione, sarà chiamata più sostanza del genere, dal momento che se non ci fosse la specie il genere non avrebbe di che essere predicato e per mezzo di quella <il genere> si predica anche degli individui.

2b8 *Se, infatti, qualcuno spiegasse che cos'è la sostanza prima, darebbe una definizione più precisa e più propria spiegando la specie [59.20] piuttosto che il genere.*

Questa <è> l'argomentazione <che si ricava> dalla relazione:<sup>570</sup> qualora, infatti, spiegassimo – dice – cos'è Socrate, correttamente diremmo definendo<lo> uomo e animale, rispondendo più propriamente uomo di animale, perché dicendo «animale» non abbiamo significato sia «razionale» che «irrazionale» e sia «mortale» e «immortale», mentre rispondendo «uomo» spiegheremo in modo più vicino la sua<sup>571</sup> natura.

2b12 *Infatti <la definizione «uomo»> è più propria di un certo uomo, mentre <la definizione «animale»> è più comune.*

Infatti, essere uomo è più proprio di Socrate, mentre essere animale è più comune: poiché <«animale» si dice> anche di molte altre specie.<sup>572</sup>

[60.1] 2b15 *Inoltre le sostanze prime per il fatto di essere soggetto di tutte le altre cose e che tutte le altre cose si predicano di esse o sono in esse, per questo sono dette sostanze prime.<sup>573</sup> Ma come le sostanze prime stanno alle altre cose così anche la specie sta al genere.*

<sup>565</sup> Scil. l'uomo, Platone e i singoli uomini.

<sup>566</sup> Gli individui.

<sup>567</sup> Scil. quelle dopo i molti e acquisite nel pensiero, i generi e le specie *post rem*.

<sup>568</sup> Ormai da *supra* 9,18-19 per *πράγματα* intendiamo “cose concrete”, non oggetti dell'intelletto come la chimera.

<sup>569</sup> Scil. al genere.

<sup>570</sup> Dalla relazione che specie e generi intrattengono fra loro e rispetto alla sostanza prima.

<sup>571</sup> Di Socrate.

<sup>572</sup> In questo passo *κοινότερον* sta a *γενικώτερον* come *ἴδιον* sta a *εἰδικώτερον*, cfr. ad es. Alex. Aphrod. *In Apr.* 53,24-25.

<sup>573</sup> Filopono è l'unico fra i Commentatori a parlare di «οὐσία πρῶται», in accordo con alcuni codici delle *Categorie*. Sia Minio-Paluello che Bodéüs (2001), p. 10, rifiutano questa lezione.

Questa è la seconda argomentazione <che procede> dall'analogia; infatti, come le sostanze prime – dice – stanno alle cose all'infuori di loro, visto che sono soggette ad alcune cose per l'esistenza e ad altre per la predicazione, così le specie stanno ai generi, in quanto soggetti per la loro predicazione: infatti i generi non soggiacciono [60.10] alle specie e così giustamente le specie <sono> maggiormente sostanze. In modo preciso <Aristotele> ha aggiunto che «anche tutte le altre cose o si predicano di queste o sono in queste»,<sup>574</sup> poiché le sostanze prime fanno da soggetto a tutte le cose ma non allo stesso modo, ad alcune per l'esistenza, cioè agli accidenti, ad alcune per la predicazione, cioè alle sostanze universali.<sup>575</sup> Qualcuno potrebbe avanzare dei problemi sul perché <Aristotele> non ha chiamato la specie sostanza seconda e il genere <sostanza> terza. Diciamo che per uno stesso motivo dopo aver chiamato questi [*scil.* specie e generi] sostanze seconde, intendo per il fatto che abbiano bisogno della <sostanza> prima per la predicazione, non ha voluto produrre una divisione di questi ma è bastato produrre solo un confronto fra questi e dire che <la specie è> più sostanza e <il genere è> meno <sostanza>.

[60.20] 2b22 *Delle stesse specie quante non sono generi*<sup>576</sup> *non sono in nulla l'una maggiormente sostanza di un'altra.*

Avendo prodotto una divisione della sostanza in profondità, cioè dagli individui alla specie e da questa al genere e dopo aver detto che c'è una sostanza prima e una seconda e che delle seconde una <è> più sostanza, l'altra <è> meno <sostanza>, ora <Aristotele> produce una divisione secondo l'ampiezza e un confronto [60.26] di queste, intendo della specie verso la specie e dell'indivisibile verso l'indivisibile. E giustamente ha detto «quante non sono generi» per non intendere le specie subordinate e quelle specialissime come <rispettivamente> «animale» e «uomo». Ma, dice, che bisogna impiegare quelle che sono separate per una stessa distanza dai generi o dagli individui, come [60.30] «uomo», «cavallo» o «bue». Infatti, <egli> dice che queste cose non sono uno più sostanza dell'altro, perché distano allo stesso modo dai generi: difatti dopo «animale» sono collocati subito «<animale> irrazionale» e «animale razionale», dopo i quali <ci sono>, supponiamo, «cavallo» e «uomo» e «bue», poiché come «animale» si predica di «cavallo», [61.1] così <si predica> anche di «uomo» e «bue». Similmente anche «pianta» <si predica> di vite e olivo, dal momento che è il genere prossimo di questi, come «animale» <lo è> di «cavallo» e di altre cose. Per questo motivo tutte queste cose non <sono> una più sostanza dell'altra, poiché il genere prossimo dista similmente da questi e subito dopo di questi sono collocati gli individui. Ma neanche gli individui, dice, sono uno più sostanza dell'altro visto che tutti allo stesso modo fanno da soggetto alle loro specie e ai loro generi per la predicazione e agli accidenti per l'esistenza; infatti, il cavallo ha un rapporto col cavallo particolare, il quale rapporto ha anche l'uomo con l'uomo particolare: come, infatti, predicando l'uomo [61.10] di Socrate non potresti predicare nulla di più proprio, così <anche predicando> «cavallo» di Xanto<sup>577</sup> o «cane» di Argo<sup>578</sup> <non potresti predicare nulla di più proprio>.<sup>579</sup> E da questo momento Aristotele è chiaro poiché produce l'insegnamento in relazione a quanto è conosciuto dalla maggior parte <degli uomini>: niente c'è, infatti, di più indivisibile, dice, della sostanza prima, ma questa formica e questa stella, ad esempio, sono sostanze, dice, allo stesso modo, perché la maggior parte degli uomini sa che ognuna di queste cose esiste. Per questa ragione anche egli le ha chiamate similmente sostanze, seguendo i pensieri della maggior parte <degli uomini>.

2b29 *A giusta ragione dopo le sostanze prime tra le altre cose soltanto le specie e i generi sono detti sostanze seconde.*

<sup>574</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 2b16.

<sup>575</sup> Cfr. *supra* 29,1-14.

<sup>576</sup> *Scil.* le specie infime, che sono soltanto specie non anche generi.

<sup>577</sup> Xanto fu, insieme a Balio, uno dei cavalli divini figli dell'arpia Podarge donati ad Achille per combattere a Troia. I cavalli assisterono alla vicenda di Patroclo e in seguito si racconta che Hera donò a Xanto la parola affinché potesse profetizzare il futuro ad Achille: il tutto è narrato in più passi dell'*Iliade*; in particolare faccio riferimento a *Il.* T 400-418; cfr. Iles Johnston (1992).

<sup>578</sup> È il celebre cane di Odisseo che aspettò il suo padrone indefessamente per venti anni di cui si parla in *Od.* q 290-327.

<sup>579</sup> Anche qui ciò che è più specifico è ciò che è più proprio.

[61.20] Ora <Aristotele> dice per quale motivo i generi e le specie sono chiamate sostanze seconde, mentre non chiama gli accidenti sostanze terze. Ciò si prova<sup>580</sup> ancora<sup>581</sup> in due modi, dalla relazione nei confronti della sostanza prima o dall'analogia. E <secondo l'argomentazione che procede> dalla relazione <diciamo> che spiegando <cosa sono> le sostanze prime daremo una definizione propria spiegando<le> per mezzo del genere e della specie: infatti, dicendo che Socrate <è> uomo daremo una definizione propria e più familiare, se, invece, dicessimo che <è> bianco o corre o qualcosa del genere, daremo una definizione strana e non comprensibile. Per un giusto motivo chiamiamo i generi e le specie sostanze seconde, in quanto <sono> le sole che significano le sostanze prime, mentre generalmente non chiamiamo gli accidenti sostanze poiché non mostrano la [61.30] sostanza prima.

[62.1] 2b37 *Ancora, le sostanze prime sono dette sostanze nel senso più proprio per il fatto di fare da soggetto<sup>582</sup> a tutte quante le altre cose.*

Questa è la seconda argomentazione, quella <che procede> dall'analogia. <Aristotele> dice che nel modo in cui le sostanze prime fanno da soggetto per tutte le cose all'infuori di esse, così anche le <sostanze> seconde <fanno da soggetto> agli accidenti: infatti, come diciamo che Socrate <è> un filosofo, così diciamo che anche l'uomo <è> filosofo e l'animale <è> filosofo. Così anche le sostanze seconde fanno da soggetto agli accidenti e gli accidenti si predicano di queste, ma principalmente si predicano degli individui, come dice Porfirio,<sup>583</sup> nel secondo discorso delle specie e dei [62.10] generi. Gli accidenti non fanno mai da soggetto per le sostanze: infatti bisogna sapere che delle cose che si predicano alcune <si predicano> secondo natura, altre contro natura e altre accidentalmente. Gli accidenti si predicano delle sostanze, allora, secondo natura, ad esempio «Socrate è filosofo o calvo o camuso o qualcosa del genere»: la sostanza è solita per natura fare da soggetto agli accidenti, mentre gli accidenti si predicano di quella. Ma anche le cose universali si predicano secondo natura di quelle particolari, come «animale» di «Socrate»: infatti le cose particolari fanno per natura da soggetto a quelle universali. Contro natura, invece, è la predicazione che si fa al contrario e che predica la sostanza dell'accidenti, come quando dice che «filosofo è questo Socrate» e cose del genere (infatti [62.20] gli accidenti non hanno natura di fare da soggetto alle sostanze) e anche quella che predica il particolare dell'universale, ad esempio quella che dice che «uomo è questo Socrate» o «colore è il bianco». Accidentale è la predicazione che predica un accidente di un altro accidente, dico qualcosa di genere diverso <si predica> di qualcosa di genere diverso, come quella che predica il filosofo in Socrate del camuso o del calvo in lui stesso o che dice al contrario, supponiamo, che «camuso è questo calvo» o «calvo è questo filosofo» e cose del genere. Accidentale è detta per il fatto che, trovati più accidenti di genere diverso o che non si predicano fra loro [63.1] per natura intorno allo stesso soggetto, l'uno si predica dell'altro non per la loro affinità, bensì per la relazione <che intrattengono> verso il soggetto: infatti, l'essere camuso non è soggetto all'essere calvo, perché ciascuno di questi finisce sotto un altro genere, uno sotto la quantità, l'altro sotto la qualità. E non diciamo che questa predicazione <è> contro natura, perciò per natura, generalmente parlando, l'accidente si predica dell'accidente, quello universale di quello particolare. Allora, giustamente gli accidenti non sono stati chiamati sostanze terze in quanto non <sono> soggetti a qualcosa per l'esistenza, ma anche quando la sostanza si predica di un accidente diciamo che la predicazione è contro natura.

[63.10] 3a7 <Carattere> comune a ogni sostanza è il non essere in un soggetto.

Dopo aver diviso la sostanza in prima e seconda e averle confrontate, ora agendo in buon ordine vuole spiegare la definizione della sostanza. Ma dal momento che la sostanza è un genere generalissimo non può spiegarla traendo le definizioni dai generi e dalle specie, non è possibile trovare il genere della

<sup>580</sup> Provare è tradotto da *κατασκευάζω*, verbo che non significa la produzione di un ragionamento scientifico, bensì di una costruzione logica, con la quale argomentare dialetticamente e retoricamente. Il verbo ricorre più volte nel *Commentario* con questa sua sfumatura, mentre altre volte è specificato che significa un argomentare scientifico (cfr. Philop. *In Cat.* 64,2) e, altre volte, è associato al verbo *δείκνυμι* per significare il duplice sistema argomentativo (cfr. Philop. *In Cat.* 150,4).

<sup>581</sup> *Ἡ πάλιν* invita a cfr. *supra* 59,6-7 «καὶ δείκνυσι τοῦτο διὰ δύο ἐπιχειρημάτων».

<sup>582</sup> Fare da soggetto e non da sostrato, poiché a mio parere il ruolo della sostanza è quello del soggetto, non del sostrato. Soggetto nella predicazione delle sostanze seconde, ma anche soggetto per l'esistenza degli accidenti, inteso come ciò che soggiace ad essi. Il termine "sostrato" è, quindi, meno consono, in quanto si adatterebbe solo al rapporto con gli accidenti: non opporremo mai, infatti, parlando di logica grammaticale, al predicato il sostrato.

<sup>583</sup> Cfr. Porph. *Isag.* 13,20-21.

sostanza in senso assoluto per il fatto che, come si è detto, questa è un genere generalissimo. Per questo motivo, di conseguenza, <Aristotele> spiega <ciò che è> proprio di questa, poiché questo è simile alla definizione: infatti, come la definizione è solo <in quello> del quale è definizione e in ognuna <di quelle cose delle quali è definizione> e si converte nel definito, così anche il proprio [63.20] è solo <in quello> di cui è proprio e in ognuna <di quelle cose delle quali è proprio> e <il proprio e ciò di cui è proprio> si convertono reciprocamente fra loro. Per questo motivo, quindi, <egli> vuole spiegare il proprio della sostanza. <Aristotele> non consegna<sup>584</sup> subito i propri stabiliti da lui, ma <prima> le cose che si potrebbe sospettare siano proprie <della sostanza>, affinché non sia possibile a qualcuno dire, in seguito, che anche questi sono propri della sostanza. E con l'obiettivo di spiegare il proprio <egli> ha spiegato il comune: dice, infatti che «comune a ogni sostanza è il non essere in un soggetto».<sup>585</sup> Cosa diremo, allora? Per il fatto che bisogna che ci siano assolutamente due <caratteristiche> nel proprio, l'essere solo in quello e in ognuna <di quelle cose> delle quali è proprio, allora, <Aristotele> dicendo che «è comune <alla sostanza>» intende dire che questo<sup>586</sup> appartiene a ogni sostanza: è necessario, infatti, che il proprio sia solo in quella cosa della quale è proprio e in ognuna <di quelle cose delle quali è proprio>, come l'abilità di ridere è solo [63.30] nell'uomo e in ogni <uomo>. Dunque, <egli> dice <che> «comune a ogni sostanza <è> il non essere in un soggetto». E il perché la sostanza prima non è in un soggetto, non vale la pena provarlo, perché ciò è chiaramente manifesto: [64.1] Socrate, infatti, non ha il <suo> essere in altro. <Egli>, invece, prova che neanche le sostanze seconde sono in un soggetto e lo fa ricorrendo a un sillogismo di seconda figura: le sostanze seconde, infatti, partecipano col soggetto del nome e della definizione, le cose che sono nel soggetto non partecipano né del nome né della definizione col soggetto o solo del nome, quindi per certo le sostanze seconde non sono nel soggetto.<sup>587</sup>

3a21 *Però questo non è proprio della sostanza, ma anche la differenza è tra le cose che non sono in un soggetto.*

<Aristotele> respinge quello che è stato spiegato come proprio della sostanza, in quanto è <una caratteristica presente> non solo in quella, [64.10] ma anche nelle differenze. Da questi <discorsi egli> sembra distinguere le differenze dalle sostanze e le mette insieme alle sostanze: infatti dicendo che non è proprio della sostanza ma anche delle differenze <non essere in un soggetto> sembra distinguerle dalle sostanze, ma di nuovo per il fatto che dice che le differenze si dicono di un soggetto e non sono in un soggetto le mette insieme alle sostanze. Infatti, tali differenze, intendo quelle non in un soggetto, partecipano del nome e della definizione con quelle <sostanze> delle quali si dicono: «terrestre», «bipede» e «razionale» partecipano con l'uomo non solo del nome (l'uomo infatti si dice «animale terrestre e bipede e razionale»), ma anche della definizione, affinché si possa dare la definizione [64.20] di ciascuno di questi. Questo è proprio delle cose che si predicano sostanzialmente della sostanza prima. Così, ancora, da questi discorsi vuole che le differenze siano sostanze. Alcuni, a questo proposito, dicono, allora, che ci sono tre specie di differenze: alcune che sono più sostanze che accidenti, altre più accidenti che sostanze e alcune che, in un certo senso, stanno in mezzo, dal momento che è poco chiaro quando diciamo che sono accidenti più che sostanze. Ad esempio, sono più sostanze che accidenti «razionale» e «irrazionale» e cose del genere (<sono> più sostanza poiché sono complementari delle specie che fanno da soggetto, mentre <sono più> accidenti quelle che si predicano in qualsiasi cosa, come anche gli accidenti), <sono> più accidenti [64.30] che sostanza il bianco nel cigno e nello Scita e ancora il nero nel corvo e nell'Etiopie (per questo motivo, infatti, lo Scita differisce dall'Etiopie, per il <colore> bianco e nero), <e diciamo che sono più> accidente, perché si genera e si corrompe [65.1] senza la corruzione del soggetto: infatti, private le ali del corvo <del loro colore, il corvo> non sarà per nulla meno corvo, e se concepissi uno Scita nero per niente sarebbe meno uomo e Scita. Ancora queste sembrano essere in un certo qual modo sostanze perché a tutta la specie dei corvi e degli Etiopi appartiene il nero e allo stesso modo anche il bianco <appartiene a tutta la specie> dei cigni e degli Sciti. Mentre le qualità negli elementi stanno in un certo qual modo in mezzo, come caldo e secco nel fuoco e freddo e umido nell'acqua.

Affinché ciò che è stato detto intorno a queste, cioè intorno alle differenze negli elementi, ci risulti più chiaro riconduciamo il discorso a un livello un po' più alto. [65.10] I filosofi dicono che la

<sup>584</sup> Il verbo è παραδίδομι che significa *consegnare* per *trasmettere* ai posteri.

<sup>585</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 3a7.

<sup>586</sup> Ciò che è comune, *scil.* il non essere in un soggetto.

<sup>587</sup> Cfr. *supra* 56,27 ss.

materia prima è incorporea e per sua definizione <è> priva di figura e priva di grandezza e separata da ogni qualità. Il fatto che sia senza forma lo si mostra chiaramente poiché quella è capace di accogliere tutte le forme naturali: come la legna che mantiene lo <stesso> rapporto della materia nei confronti degli oggetti <di legno> è ancora priva di ogni forma che si osserva negli oggetti (infatti non possiede la forma del trono, né della tavoletta né di altro del genere), così anche la materia che è una certa base ed è capace di accogliere tutte le forme che si osservano nei corpi non avrà una forma propria. Essa, estendendosi nelle tre dimensioni, produce per Aristotele il sostrato secondo, cioè il corpo privo di qualificazione: infatti, dal momento che le qualità non erano in grado di sussistere [65.20] per sé (difatti ogni qualità ha il < suo > essere nel corpo) avevano bisogno di un corpo che fosse per una propria ragione privo di qualificazione per sussistere in questo. Allora, la qualità calda e secca sopraggiungendo in parte di questo <sostrato> ha prodotto il fuoco, in <un'altra> parte quella fredda e umida ha prodotto l'acqua, in <un'altra> parte ancora quella secca e fredda ha prodotto la terra e in <un'altra> parte quella calda e umida ha prodotto l'aria. Non per il fatto che allora la materia fosse in atto incorporea o priva di qualificazione, ma osservando la generazione ben ordinata degli enti diciamo queste cose, dividendo nel pensiero le cose inseparabili per natura. Dunque, le qualità che sono aggiunte al corpo, intendo al sostrato secondo, in quanto sono state aggiunte a quello che è privo di qualificazione, sono accidenti, mentre in quanto sono [65.30] complementari dell'acqua e del fuoco e dei restanti elementi, sono sostanze: infatti, nel fuoco come corpo la qualità calda e secca nasce in seguito, mentre <nel fuoco> come fuoco queste non sono dette nascere in seguito, ma, piuttosto, essere complementari alla sua sostanza, perché sono accidenti del corpo in senso assoluto, cioè quello tridimensionale, [66.1] ma sono sostanzialmente negli elementi essendo complementari alla loro sostanza. Dal momento che – dicono – non c'è una sola specie delle differenze, com'è stato mostrato, Aristotele, considerando come un intero le differenze secondo l'ampiezza<sup>588</sup> né fa conoscere le differenze <nel discorso> intorno alle sostanze in senso assoluto, né <in quello> intorno agli accidenti.

Quindi, cosa diciamo su queste cose? <Diciamo> che questi<sup>589</sup> hanno pensato in modo astuto, ma non del tutto con verità:<sup>590</sup> infatti, se Aristotele avesse voluto che le differenze fossero tra le sostanze e gli accidenti egli avrebbe avuto bisogno di produrre l'undicesima categoria, la quale sarebbe tra la sostanza e gli accidenti e sotto la quale si sussumerebbero [66.10] le differenze. E se non c'è un'altra <categoria> all'infuori delle dieci e una è la sostanza e tutte le altre <sono> accidenti e niente <c'è> in mezzo, sarà necessario che tutti gli enti o siano sostanze o accidenti, mentre nulla <c'è> in mezzo <fra sostanza e accidente>. Il fatto che le differenze sono secondo il consenso generale sostanze, è chiaro dall'essere queste complementari delle specie e dal predicarsi sostanzialmente di loro, se, infatti, sono complementari alle sostanze, è chiaro che sono sostanze, mentre se non fossero complementari alle sostanze sarebbero accidenti. E il fatto che anche allo stesso Aristotele queste sembrano essere sostanze è chiaro anche dal fatto che <egli> vuole che queste siano parti delle sostanze quando dice «non ci turbi che le parti delle sostanze» e ancora «appartiene alle sostanze e alla differenze il fatto che da esse tutte le cose [66.20] si dicano sinonimamente». È chiaro anche dalle cose dette da Porfirio: quello, infatti, spiegando con chiarezza le cose come sembravano ai Peripatetici dice «la differenza è ciò per cui la specie supera il genere». Tutte le cose superano <le altre> con una propria parte: allora anche la sostanza <ha> parti, perché <le ha> anche la specie.

In che modo, quindi, <Aristotele> dice che «non è proprio della sostanza <non essere in un soggetto>, ma <è una caratteristica> anche delle differenze»,<sup>591</sup> dal momento che è chiaro che le differenze sono diverse dalle sostanze? Allora diciamo che, come abbiamo detto per l'unità e il punto e il presente, che [66.30] Aristotele non le ha sussunte sotto nessuna delle categorie per il fatto che non è d'accordo con la maggior parte degli uomini (e infatti è possibile ricondurli sotto la quantità dicendo che, da una parte, <c'è> l'essere privo di parti e, dall'altra parte, <l'essere> partibile e di ciò che è partibile, da una parte, il continuo e, dall'altra parte, il discreto [66.33] <sono specie> della quantità, tuttavia <Aristotele> non li ha sussunto <sotto nessuna categoria> perché, com'è stato detto, qui non spiega con chiarezza gli enti nel modo in cui sono, ma come sembrano alla maggior parte [67.1] degli uomini). Così anche ora <egli> conosce le differenze della sostanza ma non le ha ricondotte sotto la

<sup>588</sup> Lett. «l'ampiezza delle differenze».

<sup>589</sup> Coloro i quali sostenevano le tre specie della differenza, come *tertium quid* tra sostanza e accidente: Porfirio, Giamblico e Simplicio.

<sup>590</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 46,17.

<sup>591</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 3a21-22.

categoria della sostanza per il fatto che non è d'accordo con la maggior parte degli uomini. E se qualcuno dicesse «le differenze sono chiare a molti, perché dicono che l'uomo è razionale e mortale», rispondiamo che non posseggono la nozione delle differenze come <enti> semplici, ad esempio di quella razionalità o irrazionalità per sé, ma come composti: <questi> conoscono l'intero animale razionale, e allo stesso modo <l'intero animale> irrazionale, come in qualcosa. E dicevamo anche sopra<sup>592</sup> che mentre della sostanza c'è quella semplice e quella composta, e della <sostanza> semplice <c'è> quella inferiore e quella superiore di quella composta, <Aristotele qui> spiega con chiarezza solo quella composta [67.10] che si osserva in generi, specie e individui: ebbene, senza dubbio <egli> confrontando le sostanze fra loro ha confrontato solo i generi e le specie e anche gli individui, perché per lui è oggetto di discussione solo l'insegnamento di queste cose. E non ha fatto menzione delle differenze, perché esse <sono sostanze> semplici. Allora, per questo motivo Aristotele ha detto che questo non è il proprio della sostanza, non di ogni <sostanza> in senso assoluto, ma di quelle composte: non esiste solo in quella composta il non essere in un soggetto, ma anche in quella semplice, cioè nelle differenze.

Essendo stata consegnata sopra<sup>593</sup> la divisione in quattro delle cose che sono, <ora> bisogna cercare sotto quale sezione della divisione si devono ricondurre le differenze. Allora, [67.20] diciamo che se intendessimo le differenze <come> prima dei molti, dovremmo collocarle sotto la prima sezione, <cioè> quella <delle cose che si predicano> di un soggetto e non <sono> in un soggetto (perché queste sono sostanze universali), se <intendessimo le differenze come> nei molti, dapprima diciamo che queste non sarebbero chiamate differenze, come neanche <ci sarebbe> il genere «animale» in questi, infatti se il genere è ciò che si predica sostanzialmente di molte cose differenti per specie, allora l'animale in Socrate non si direbbe di molti e non sarebbe neanche un genere. E similmente anche la specie, quella nell'individuo, non verrebbe detta più specie, se la specie è ciò che si predica sostanzialmente di molte cose numericamente differenti. Così anche l'essere razionale, quello in Socrate, non si direbbe propriamente parlando una differenza, perché la differenza [67.30] si predica di molte cose differenti per specie nel modo dell'essere:<sup>594</sup> il razionale nell'individuo si predica solo di quello e allora non potrebbe essere una differenza. Ma diciamo che queste cose sono parti degli individui, come, infatti, il genere e la specie sono parti delle specie, così anche l'animale e il razionale nell'individuo sono parti dell'individuo. Perciò, in qualità di individui, non cadono sotto la definizione perché dice Aristotele nell'*Apodittica*<sup>595</sup> che degli individui non c'è né definizione [68.1] né dimostrazione: se, infatti, la definizione si ricava dai generi dalle differenze e negli individui non ci sono né genere né differenza, <allora> è chiaro che non c'è la definizione di questi. E se non c'è la definizione, non ci sono neanche le dimostrazioni, perché le dimostrazioni <si ricavano> dalle definizioni. Se, invece, si ritenesse giusto chiamarle differenze, non le chiameremo differenze in senso assoluto, ma differenze nell'individuo, secondo le quali questo uomo qui differisce da questo cavallo o da questo angelo. Perciò le sussumeremo sotto la quarta sezione, <quella delle cose che> né <si dicono> di un soggetto né <sono> in un soggetto, dal momento che sono sostanze complementari dell'individuo e particolari: infatti, non si predicano di nessun soggetto.

[68.10] 3a29 *Non ci turbi che le parti delle sostanze sono negli interi delle sostanze come in soggetti, <facendo temere> che allora saremmo costretti a sostenere che esse non sono sostanze.*<sup>596</sup>

<Egli> ha avanzato un'aporia in anticipo, che qualcuno avrebbe potuto rivolgergli, e l'ha risolta: se qualcuno avesse creato dei problemi <dicendo> «dal momento che le parti delle sostanze <sono> in qualcosa (nelle sostanze, infatti) e anche gli accidenti <sono> in qualcosa (nell'uomo, infatti \* \*),<sup>597</sup> le parti delle sostanze sono allora accidenti, il che <è> assurdo». Allora, risolvendo questo <problema egli> dice che è stato spiegato in che modo abbiamo detto che l'accidente <è> in qualcosa: infatti <esso è in qualcosa> non come ciò che è parte del soggetto, ma come ciò che non può sussistere senza di lui.

<sup>592</sup> Cfr. *supra* 49,23-50,1.

<sup>593</sup> Cfr. *supra* 28,3

<sup>594</sup> Traduco in questo modo l'espressione «ἐν τῷ ὅποιον τί ἐστί» (Porph. *In Cat.* 95,7-8), per cercare di rendere la presenza della sfumatura qualitativa dell'essere.

<sup>595</sup> Cfr. Arist. *Meta.* Z 14, 1039a28.

<sup>596</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 46,20-13; Simpl. *In Cat.* 96,31-97,23; Olymp. *In Cat.* 70,25-71,6; Elias, *In Cat.* 174,15-26; Boeth. *In Cat.* PL 64, 192d-193a.

<sup>597</sup> Busse individua qui una lacuna che colma da Ammonio, con i sostantivi λευκότης e θερμότης, la bianchezza e il calore che sarebbero, appunto, nell'uomo.

Le differenze, invece, sono necessarie all'intero [68.20] e complementari del soggetto. Così anche se hanno in comune <con l'accidente> il fatto che <sono> in qualcosa, c'è una differenza in loro, perché quelle sono complementari al soggetto e sono inseparabili, mentre queste non <ne> sono complementari né stanno sempre insieme <ad esso>. Alcuni degli esegeti ritengono giusto collocare questo passo prima di quando dice, riguardo alle differenze, «ciò<sup>598</sup> non è proprio della sostanza, ma <che> anche la differenza è tra le cose che non <sono> in un soggetto»: <sup>599</sup> <questi> dicono, infatti, che <egli> avesse bisogno in questo modo, dimostrando con queste parole che nessuna parte della sostanza è in un soggetto mentre anche la differenza è una parte della sostanza, di aggiungere che non è proprio della sostanza il non essere in un soggetto, perché è <un carattere comune> anche alla differenza. Ma forse questo ordine è giusto, infatti, dopo aver mostrato che né i generi né le specie [68.30] né le differenze, che sono parti delle sostanze, sono in un soggetto, <egli> aveva bisogno di aggiungere un discorso universale, <dicendo> che per nulla qualche parte della sostanza è in un soggetto. Il discorso gli sembra spiegare con chiarezza le parti <sensibili>, intendo la mano, [69.1] la testa e il piede, e anche quelle intelligibili, <cioè> l'essere razionale e mortale: infatti, delle parti alcune sono sensibili, altre intelligibili. Ebbene, ora <Aristotele> parla chiaramente di quelle intelligibili, in questo modo l'ordine <del discorso> è opportuno a questa teoria: dal momento che ha detto che non è proprio della sostanza non essere in un soggetto, poiché anche le differenze sono cose che non <sono> in un soggetto, affinché non si pensi che egli abbia detto questo in virtù del fatto che le differenze non sono sostanze che sono propriamente sostanze [*scil.* in senso proprio], per questo ha detto «non ci turbi che le parti delle sostanze sono negli interi delle sostanze come in soggetti», poiché sembrerà che questa teoria sia stata respinta in modo inappropriato se non ammetteremo che egli parla [69.10] delle parti intelligibili, dell'essere razionale e mortale, le quali sono in modo specifico parti dell'uomo, da queste, infatti, <è definito> l'uomo.

3a31 *Infatti non sono state definite così le cose che sono in un soggetto, come cose che stanno in qualcosa come parti.*

Cioè se anche avessimo detto che gli accidenti sono in qualcosa, <questi non sarebbero in qualcosa> come la parte nell'intero: se, infatti, fosse stato necessario che ogni cosa che <è> in qualcosa sia in un soggetto, anche le parti delle sostanze che sono in qualcosa (sono, infatti, nell'intero) sarebbero state nel soggetto. Ora, di ciò che è in qualcosa in senso più universale <c'è> quello che è tra le cose che <sono> in qualcosa come in un soggetto, quello <che è tra le cose che sono in qualcosa> come parte nell'intero e quello <che è detto> secondo un altro modo dell'«essere» in qualcosa.<sup>600</sup>

[69.20] 3a33 *Appartiene alle sostanze e alle differenze che tutte le cose siano dette sinonimamente da loro.*

Dopo essersi già pronunciato contro la prima <caratteristica della sostanza Aristotele> passa alla seconda caratteristica accessoria della sostanza. E ora cerca ciò <che> con precisione <è> proprio della sostanza, e subito si è espresso anche contro questa <caratteristica>. E questo è chiaro per il fatto che <Aristotele> ha messo insieme <alle sostanze anche> le differenze, affinché sia chiaro che <questa caratteristica> non appartiene alla sola sostanza. E questa prima caratteristica è stata rifiutata <come proprio> poiché appartiene a ogni sostanza ma non solo <alla sostanza composta>, mentre questa <seconda caratteristica> poiché non <appartiene> alla sola <sostanza> né a ogni <sostanza>: infatti, non appartiene alla sostanza prima (perché non ha <come sua caratteristica> l'essere predicata di qualcosa) né alla sola <sostanza>, dato che <appartiene> anche alle differenze.

[70.1] 3a34 *Infatti tutte le predicazioni sostanziali [*scil.* che discendono dalle sostanze e dalle differenze] hanno come soggetto o gli individui o le specie.*<sup>601</sup>

<sup>598</sup> Il non essere in un soggetto.

<sup>599</sup> Arist. *Cat.* 5, 3a21-23.

<sup>600</sup> Cfr. *supra* 32,7-26.

<sup>601</sup> Zanatta (1997) traduce «tutti i predicati che vi discendono sono predicati»; Bodéüs (2001) traduce «toutes les imputations qui se font à partir d'elles s'appliquent», mentre Crubellier et alii (2007) ricorre a «prédications»; Ackrill (1963) infine traduce «all the predicates from them are predicated». Traduco con «predicazioni sostanziali» le «predicazioni che si fanno a partire da queste, sostanze e differenze (αὶ ἀπὸ τούτων κατηγοροῦνται)», perché, appunto sostanze seconde e differenze si predicano οὐσιωδῶς dei loro soggetti; cfr. Porph. *In Cat.* 92,12-15 dove le predicazioni

Dapprima <egli> spiega che ci sono alcune cose che ammettono la predicazione <sostanziale> dalle sostanze e dalle differenze, in seguito, così, aggiunge che quella <è> una predicazione a loro sinonima: da una parte, infatti, gli individui, dice, non sono detti di nessun soggetto, mentre le specie <sono detti> degli individui e i generi di entrambi e allo stesso modo anche le differenze <sono dette> delle specie e degli individui. Questi sono detti anche sinonimamente delle cose delle quali sono soggetto:<sup>602</sup> Socrate, infatti, è un uomo e un animale razionale e mortale e sostanza animata e sensitiva. Ma [70.10] <il soggetto della predicazione delle differenze> accoglie anche il nome e la definizione delle differenze; infatti, <l'animale> razionale è detto essere «razionale», che è il nome per la differenza e accoglie la sua<sup>603</sup> definizione, poiché è razionale ciò che usa la ragione: anche Socrate <che è un animale razionale> ospita questa ragione. E allo stesso modo anche il genere e la differenza si predicano sinonimamente della specie. E questo è evidente: quante cose si dicono sinonimamente del predicato, queste saranno dette anche del soggetto. Giustamente, allora, il genere e la differenza predicati sinonimamente delle specie si predicano anche degli individui, dei quali <si predicano> anche le specie, mentre le specie <si predicano> dei soli individui e gli individui di nulla, perché non c'è qualcosa che fa a loro da soggetto. Guarda qui [70.20] in che modo gli è divenuto utile l'insegnamento intorno ai sinonimi, perché egli con chiarezza dice che «sinonime erano le cose delle quali il nome <è> comune e la definizione<sup>604</sup> la stessa».<sup>605</sup>

In seguito a ciò, guarda in che modo in termini espliciti <Aristotele> dice che le differenze sono sostanze, perché se le cose che sono in un soggetto partecipano del solo nome o non partecipano né del nome né della definizione, le differenze, invece, si predicano sinonimamente delle specie e degli individui e di certo sono sostanze e non accidenti: questo, il partecipare del nome e della definizione coi soggetti, appartiene alle cose che si predicano sostanzialmente. Allora perché, più avanti, pur sembrando distinguerle dalle sostanze <le> [70.30] mette assieme una dopo l'altra?<sup>606</sup> Per il motivo più volte detto che lo scopo per lui non è di spiegare ogni sostanza ma solo quella composta della quale anche la maggior parte degli uomini ha conoscenza: molti uomini, infatti, non solo sanno che Socrate <è> Socrate, ma sanno anche che <è> uomo e che <è> animale e a [71.1] tutti <gli uomini> individualmente<sup>607</sup> attribuiscono comunemente il nome «uomo», e allo stesso agli uomini e ai cavalli e ai restanti animali <attribuiscono> il nome «animale». Invece, <molti uomini> non posseggono la nozione della stessa razionalità per sé, ma se dicono «razionale», intendono ciò <che è> composto: infatti conoscono questo, animale razionale, come intero e allo stesso modo <si comportano> per «irrazionale» e le restanti differenze. Per questo motivo, quindi, qui <Aristotele> non dice direttamente che le differenze sono sostanze, ma vuole che esse siano sostanze, e nasconde dappertutto questa volontà, non di quelle sostanze che sono composte, intorno alle quali qui per lui <verte> il discorso. Dunque, in questo modo mentre ha parlato della sostanza triplice anche nella *Physica*, quella secondo la materia [71.10] e secondo la forma (e intendo dire <la forma> nella materia, non quella prima dei molti o quella nei molti) e quella costituita dall'unione di entrambi, la materia e la forma, qui ha parlato solo della sostanza composta, né della materia, né della forma, dal momento che il discorso per lui non <verte> sui <principi> semplici.

3b10 *Ogni sostanza sembra significare un certo questo.*

Dopo aver respinto le prime due caratteristiche accessorie <della sostanza>, il non essere in un soggetto e il dirsi sinonimamente di tutte le cose da quelle [*scil.* sostanze e differenze], <Aristotele> passa al terzo <possibile> proprio <della sostanza>, il significare un certo questo: un questo per lui significa, quindi, il soggetto (perché tale <termine> [*scil.* «questo»] è <un termine> deittico), mentre un certo <significa> il particolare. Dall'unione di entrambi <i significati, un certo questo> significa

---

accidentali «αἱ γὰρ τοιαῦται κατηγορίαι ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων» sono opposte alle predicazioni «ἀπὸ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν γενῶν», le quali mostrano il τὸ τί ἐστὶ del soggetto delle predicazioni (cfr. la trad. di St.K. Strange, in Porphyry, *On Aristotle's Categories*, Ithaca, NY, 1992, p. 83).

<sup>602</sup> Il testo di Filopono dice «συνωνύμως καθ' ὃν κατηγορεῖται λέγεται» e traduco il medio del verbo κατηγορεῖω secondo l'indicazione di H. Bonitz, *Index Arist.* 377a49, per cui in alcuni casi «κατηγορεῖσθαι ἢ ὑποκειμενον εἶναι».

<sup>603</sup> Della differenza.

<sup>604</sup> Si noti che qui come altrove Filopono usa soltanto λόγος senza il genitivo τῆς οὐσίας.

<sup>605</sup> Cfr. *supra* 13,20-13,32 e *Arist. Cat.* 1, 1a5-6.

<sup>606</sup> Differenze e sostanze sono distinte in *Arist. Cat.* 5, 34a21-24 e accomunate in *Cat.* 5, 3b8-9.

<sup>607</sup> Si veda qui l'accostamento della locuzione κατὰ μέρος e dell'avverbio κοινῶς; quanto è attribuito comunemente a degli enti lo è, nel senso aristotelico secondo Filopono, individualmente e separatamente.

«soggetto particolare», come un certo uomo o [71.20] un certo bastone, perché Aristotele attribuisce il <termine> «questo» a tali cose, cioè a quelle individue manifeste e sensibili, perché queste sono le sole che accolgono la deissi e fanno solamente da soggetto a tutte le cose. <Egli> rifiuta [72.1] anche questo <possibile> proprio, dal momento che non è una caratteristica di ogni sostanza, anche se di quella sola: dico, infatti, che le specie e i generi come «uomo» e «animale» sembrano significare un certo questo per il numero singolare della parola, ma <in realtà> significano piuttosto una moltitudine e una comunanza che comprende molte cose e una certa qualità. [73.1] <Egli> non dice <che i generi e le specie significano> una qualità, come quella che è accidentale: quella, infatti, non generandosi nel soggetto o non corrompendosi è di aiuto o rovina qualcosa, mentre i generi e le specie sono complementari <degli individui> dei quali si dicono essere <complementari> e dei quali si predicano e, come dice lo stesso <Aristotele>, <generi e specie> determinano il quale intorno alla sostanza, cioè determinano tale sostanza o tale altra sostanza opponendole e distinguono quella confusa, conservando <solo> la qualità sostanziale pura di ogni sostanza: dal momento che la sostanza comprende il corporeo e l'incorporeo e questi enti erano confusi e indistinti, la divisione di queste specie ha determinato la qualità di ciascuna <sostanza>. E di nuovo dato che il corporeo [73.10] comprende più cose (infatti l'animato e l'inanimato <sono tra le sostanze corporee>) <le specie di questo> distinguono le cose confuse e determinano il proprio di ciascuna. E visto che, allo stesso modo, <il genere> animato comprende più cose, le specie di questo determinano <ciascuna> il proprio per ciascuna cosa. E così via anche per i restanti <generi>: «animale» e «vegetale», essendo generi di quelle <specie le quali sono sussunte> sotto <i generi> subordinati al <genere> «corporeo animato», tramite loro stessi determinano la qualità sostanziale per le proprie specie.

E in che modo, allora, si chiedono <alcuni>, i generi e le specie vengono detti essere predicati sostanzialmente e ora Aristotele dice che loro determinano il quale riguardo alla sostanza? Diciamo che nel modo in cui partecipano delle differenze le specie <sono> in atto, mentre i generi sono per i Peripatetici in potenza, per i [73.20] Platonici in atto: per questo sono detti determinare il quale riguardo alla sostanza, perché le differenze si predicano nel modo dell'essere. E bisogna cercare in che modo <Aristotele> dice che la sostanza significa e purtuttavia quella è in maggior misura significata e non significa. Diciamo, quindi, riguardo a questo che, come spesso è stato detto,<sup>608</sup> per Aristotele è oggetto di discussione <qui> la chiara spiegazione delle parole, delle cose e dei pensieri: pertanto la sostanza come parola significa e non è significata (infatti le parole sono quelle che significano le cose), mentre come cosa è significata e non significa, poiché le cose sono significate dalle parole, mentre non sono capaci di significare altre cose. Come, infatti, i nomi in sé e per sé sono capaci di significare le cose e connessi con un'altra parte del discorso sono significati in un certo modo maggiormente da quell'«altra parte del discorso», così anche qui, [73.30] ad esempio quando dico «Socrate», per mezzo del nome ho significato la sostanza di Socrate, quando, invece, dico «Socrate il filosofo» o «Socrate sta camminando», allora il nome è significato più di quanto significa per mezzo di «filosofo» o «sta camminando» e non significa se stesso ma qualcos'altro. [74.1] Così allora anche qui la sostanza intesa come cosa reale presa in sé e per sé non significa un certo qualcosa, ma quando è connessa ad una parola, quindi, è significata da quella.

3b21 *Però con il genere si produce una determinazione più estesa che con la specie, giacché chi dice «animale» abbraccia più < casi > di chi dice «uomo».*

Cioè, se è vero che la sostanza seconda determina una qualità sostanziale delle cose, allora il genere distingue una qualità maggiormente più universale e più comune della specie, mentre la specie distingue una <qualità> [74.10] più particolare.

3b24 *Appartiene alle sostanze anche il non aver nessun contrario.*

Dopo aver respinto anche la terza caratteristica <come proprio> poiché appartiene alla sola <sostanza> ma non a ogni sostanza, <egli> è passato alla quarta. Questa è <la quarta caratteristica>: non c'è nessun contrario alla sostanza, perché niente è contrario a Socrate o ad altro tra le <sostanze> individue. Ma di certo <niente è contrario> neanche alla sostanza seconda: infatti, cosa è contrario a «uomo» o «animale»? E se qualcuno dicesse «Cosa? Il fuoco non è opposto all'acqua e la terra all'aria?», risponderemmo che queste si oppongono fra loro non in quanto sono sostanze ma in quanto sono qualificate: difatti la qualità calda e secca nel fuoco si oppone a quella [74.20] fredda e umida

<sup>608</sup> Cfr. *supra* 9,14.

nell'acqua.<sup>609</sup> E se si volesse, forse, condurre un esame in modo preciso, diremo che l'acqua si oppone al fuoco neanche per le qualità: i contrari, infatti, sussistono intorno allo stesso soggetto e così accolgono il conflitto fra di loro, ciascuno di questi affrettandosi a prendere il controllo del soggetto, espellendo l'altro. Se è vero che gli opposti, come dicevamo,<sup>610</sup> entrano in conflitto intorno allo stesso soggetto, se, di conseguenza, il fuoco non fa da soggetto in parte al calore e in parte alla freddezza, diremo impropriamente che qualcosa si oppone al calore che si trova nel fuoco. <Aristotele> rifiuta anche questo <come possibile proprio>, perché non appartiene alla sola sostanza, anche se <appartiene> a ogni <sostanza>; infatti, <egli> dice, che neanche alla quantità c'è contrario e ad esempio [75.1] <nulla è contrario> a «dieci» o a «due cubiti»: infatti, cosa potrebbe essere contrario a questi? Difatti «quattro cubiti» non <è> contrario a «due cubiti», ma i contrari si corrompono fra loro, invece in questo caso «quattro cubiti» è un aumento di «due cubiti». «E se qualcuno dicesse – afferma <Aristotele> – che il molto è contrario al poco o il grande al piccolo»,<sup>611</sup> nondimeno <si risponderà che> queste quantità non sono contrarie<sup>612</sup> e mostrerà poco dopo che non sono quantità ma relativi. Ad ogni modo, però, anche se si ammettesse, consensualmente, che queste sono quantità, non ci sarà nessuna differenza per noi: sarà, comunque, sufficiente per mostrarci che il non <avere> contrario non appartiene solo alla sostanza, se è vero che questa <caratteristica> appartiene anche alle quantità determinate. Chiamiamo determinate le quantità che [75.10] hanno una certa quantità definita e non si dicono in relazione ad altro.

### 3b33 La sostanza sembra non accogliere il più e il meno.

<Aristotele> va a cercare <in seguito> la quinta caratteristica, cioè il fatto che la sostanza non accolga il più e il meno. Questa è conseguente a quella di prima e si genera [*scil.* ha ottenuto la <sua> generazione] da quella che afferma che non c'è nessun contrario alla sostanza: infatti, nelle cose nelle quali c'è la contrarietà si genera per natura il più e il meno. Ma questo non <accade> in senso assoluto, perché non <tutti> i contrari accolgono il più e il meno, ma quanti tra i contrari per natura si mescolano fra di loro: infatti pari e dispari sono contrari ma non [75.20] accettano il più e il meno,<sup>613</sup> dal momento che per natura non si mescolano, né il pari è più pari del pari né il dispari <è> più dispari del dispari. Mentre il bianco si dice più bianco del bianco giacché per natura si mescola col nero, quello, infatti, si dice più bianco quanto più è distante dal nero e si dice meno bianco quando accoglie una maggiore mescolanza col nero. E questo<sup>614</sup> si dice anche più bianco di se stesso: ora, infatti, ciò che è bianco diviene più bianco di se stesso se viene distinto il nero che era mescolato in lui. E allo stesso modo <accade> per le altre cose. Se allora non tutti i contrari accolgono il più e il meno, ma solamente quelli che per natura si mescolano, a maggior ragione ancora di più le cose che non hanno in generale un [75.30] contrario non accoglieranno il più e il meno.<sup>615</sup>

<sup>609</sup> L'*editio princeps* riporta subito dopo questo passo un brano, che Busse espunge in modo corretto, sulla contrarietà per la sostanza: «le stesse sostanze, dunque, non si scontrano fra loro dal momento che queste in senso generale non sono contrari: non lo sono, infatti, secondo la materia e il corpo ma soltanto secondo le qualità. Bisogna sapere che *razionale* non è contrario a *irrazionale*: e se *irrazionale* <è> la negazione di *razionale*, la negazione non è contraria, e se, creando e ordinando questa <specie>, <irrazionale> ha una funzione affermativa che indica una certa specie altra dal razionale, neanche così *irrazionale* sarà contrario a *razionale*, <poiché> nessun'altra specie <è> contraria alla specie, ma le contrarietà si vedono nelle differenze e nelle qualità». Il brano è mutuato da Simplicio. *In Cat.* 107,21-25 e presenta degli evidenti errori.

<sup>610</sup> Cfr. *supra* 74,22.

<sup>611</sup> Cfr. *Arist. Cat.* 5, 3b30-31.

<sup>612</sup> L'*editio princeps* riporta un passo di Elia (*In Cat.* 179,30-21) dagli interessanti risvolti teorici: «perciò *grande* è costituito da molti *piccolo* e *molto* da molti *poco*». Sembra così trovare risposta la modalità di interazione fra questi due relativi, da confrontare con i molti modi in cui qualcosa può essere un relativo cfr. Philop. *infra*, 105,1-11.

<sup>613</sup> Riporta, a proposito, l'*editio princeps* una glossa interessante quanto artificiosa: «il *sembra* non significa qua ciò che si è immaginato <che sia> ma <ciò che è> incredibile e improponibile». Con queste parole Filopono avrebbe, qualora la si volesse accogliere, sprezzantemente rifiutato l'esistenza dei contrari delle sostanze non solo scientificamente, ma anche secondo l'opinione comune.

<sup>614</sup> Il bianco.

<sup>615</sup> *Ex Marciانو* 217 si ricava un'interessante disquisizione sulla natura del più e del meno, interpolata in parte da Elias, *In Cat.* 180,32-181,32. All'inizio del passo si dice che proprio come il movimento (cfr. 87,30 ss.), più e meno non sono delle categorie o riconducibili sotto qualcuna di queste, in quanto non sono τέλη, diversamente dai contrari, invece, che sono i fini di un movimento e oggetto di desiderio del soggetto che ne è privo (cfr. *Arist. Phys.* I 5, 188a34 ss.; I 9, 192a16-25 e III 5, 205a6-7 e Id., *Meta.* I 4, 1055a8-18). Essi invece sono dei percorsi che delineano il passaggio dal non-essere all'essere, da un contrario all'altro. Il brano che viene espunto da Busse ha però una certa autorità, perché Michele Psello (*Opuscola*, 51,417-420), il quale sembra essere un attento lettore di Filopono e del suo *Commentario*, lo ripropone

[76.1] 3b34 *Intendo dire non che una sostanza non è maggiormente sostanza di una sostanza.*

Dal momento che sopra aveva detto<sup>616</sup> che la sostanza prima è più <sostanza> della seconda (infatti, <Aristotele> dice, «<la sostanza prima> è quella che si dice in modo più proprio, principalmente e in senso primario sostanza»)<sup>617</sup> e che delle <sostanza> seconda la sostanza nella specie è maggiormente sostanza di <quella> del genere, affermando che «delle sostanze seconde è più sostanza la specie del genere»,<sup>618</sup> giustamente solleva un problema sul modo in cui sopra ha detto che la sostanza è più sostanza della sostanza <mentre> ora «la sostanza sembra non accogliere il più e il meno». Risolvendo questo <problema, Aristotele> dice là è stato detto esserci il più e il meno, mentre qui non <c'è>, non allo stesso modo: da una parte, là cercando il confronto [76.10] in profondità e l'ordine delle sostanze diceva che la prima [77.1] è più sostanza della seconda, in quanto <la prima è> più conosciuta dalla maggior parte degli uomini e della <sostanza> seconda che la specie <è> più <sostanza> per il fatto che la specie è maggiormente più vicina alla <sostanza> prima del genere; dall'altra parte, qui, producendo il confronto <tra le sostanze> secondo l'ampiezza dice che nessun individuo è più o meno sostanza, né esso <è più sostanza> di se stesso, né altro di altro: infatti nessuno potrebbe dire che Socrate <è> più o meno uomo di se stesso, né che Socrate <è> più uomo di Platone. Ma neanche la specie, né essa è più sostanza di se stessa, né un'altra di un'altra, ad esempio il cavallo non è più sostanza dell'uomo. E allo stesso modo anche per i generi <la sostanza non è più o meno sostanza>.<sup>619</sup>

[77.10] Questo proprio o questa caratteristica accessoria sono presenti in ogni sostanza ma per certo non solo in quella: infatti, anche la quantità non accoglie il più e il meno, poiché non ha un contrario, ma neanche il pari né il dispari, dal momento che questi per natura non si mescolano. Perché non ha <Aristotele> qui prodotto <un giudizio> del genere così, come per gli altri <possibili> propri ha detto alla fine «questo non è il proprio della sostanze dal momento che, sebbene appartenga a ogni <sostanza>, non di certo a quella sola», e non ha detto che questa <caratteristica> non è il proprio della sostanza, anche se appartiene a ogni <sostanza>, perché anche la quantità non accoglie il più e il meno? Rispondiamo che, essendo chiaro dalle cose che erano state dette, lo<sup>620</sup> ha tralasciato: dal momento che le <due ultime> caratteristiche, [77.20] infatti, sono state connesse, come ho detto,<sup>621</sup> e il non esserci qualcosa di più e di meno <nella sostanza> conseguiva in senso assoluto per il fatto che <la sostanza> non avesse un contrario e <Aristotele> ha mostrato poco prima che né nella sostanza né nella quantità c'è qualche contrario. Ci ha lasciato dedurre e capire senza che fosse chiaramente espresso che il non accogliere il più e il meno appartiene non solo alla sostanza, ma anche alla quantità.

4a10 *Soprattutto proprio della sostanza sembra l'essere capace, restando identica e numericamente una, di accogliere i contrari.*

Questa sesta caratteristica, intendo dire l'essere capace di accogliere i contrari restando se stessa e numericamente una, <Aristotele> l'ha definita <come> quella che è propria della sostanza, <caratteristica> che <la> distingue maggiormente dalle altre <categorie>: Socrate, infatti, rimanendo uno e [77.30] se stesso a volte si riscalda a volte si raffredda e similmente accade per le altre qualità e i rimanenti accidenti. Questa <caratteristica> appartiene alla sola sostanza, ma non a ogni <sostanza>: niente altro, infatti, all'infuori di questa, intendo dire gli accidenti, perché tutte le cose all'infuori di questa sono accidenti, rimanendo numericamente uno e se stesso è per natura capace di accogliere i contrari. Infatti, per nulla [78.1] l'accidente fa naturalmente da soggetto per l'esistenza all'accidente: il bianco non fa da soggetto al nero o al caldo, né a nessuno di tali <accidenti>. E anche per gli altri accidenti <vale> lo stesso discorso. Allora, nessun <accidente> è capace di accogliere i contrari. Questa <caratteristica> appartiene alla sola <sostanza>, ma non a ogni <sostanza>, infatti non appartiene per nulla alla <sostanza> seconda: difatti non in modo proprio il genere e la specie potrebbero essere detti

---

in parte. Cfr. anche Alex. Aphrod. *In Top.* 328,27-329,2: il fine è contrario al principio, mentre ciò che soggiace a principio e fine non ha contrari.

<sup>616</sup> Il riferimento corre al discorso sulla sostanza, cfr. Philop. *supra* 49,1 ss. e 61,20 ss.

<sup>617</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 2a11-12.

<sup>618</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 2b7-8.

<sup>619</sup> Nonostante Filopono usi indiscriminatamente il verbo εἶμι, nel caso in cui si confronta la sostanza a se stessa, sarebbe più corretto il verbo γίγνομαι: cfr. Porph. *In Cat.* 97,15-17 «[...] ἢ αὐτὸς ἑαυτοῦ γένοιτο [...]».

<sup>620</sup> Di dire che è presente anche in altre categorie.

<sup>621</sup> Cfr. Philop. *supra* 75,11 ss.

uno e identico per numero dal momento che l'uno per numero si osserva propriamente solo negli individui. E inoltre, se anche <la specie> fosse <numericamente> uno non sarebbe capace di accogliere i contrari dal momento che non c'è un corpo per accogliere il calore o il freddo o qualcosa del genere. E similmente neanche il genere <sarebbe capace di accogliere i contrari>. Ma semmai questi sono detti essere produttori di contrari o dividersi nei contrari, intendo «mortale» e «immortale», «razionale» e «irrazionale». [78.10] Ma se si volesse osservare con più precisione neanche questi sono contrari, poiché i contrari si corrompono fra loro e questi producono la sostanzialità reale l'uno dell'altro più che la corruzione reciproca: «razionale» e «immortale» infatti danno di certo una reale sostanzialità alle cose irrazionali e mortali.

Di conseguenza, se <questa caratteristica> non appartiene a ogni sostanza, perché <Aristotele> dice che soprattutto<sup>622</sup> questa è il proprio di quella? Allora, diciamo che delle sei <caratteristiche> che sono state spiegate come <possibili> propri della sostanza la prima la quarta e la quinta sono presenti in ogni sostanza ma non nella sola <sostanza>, intendo dire <rispettivamente> il non essere in un soggetto [78.20] che apparteneva anche alla differenza, e la quarta, il non avere nessun contrario, la quale apparteneva pure alle quantità, e ancora la quinta, intendo il non accogliere il più e il meno, che apparteneva anche alle quantità. E, invero, la seconda, la quale era che tutte le cose si dicono sinonimamente da quelle, non <apparteneva> a ogni sostanza e solo in quella, visto che non <appartiene> alla <sostanza> prima e <appartiene> alle differenze; la terza <caratteristica>, il significare un «certo questo», e dopo questa la sesta, cioè l'essere capace di accogliere i contrari pur rimanendo numericamente una e se stessa, appartengono alla sola sostanza, anche se non in ogni <sostanza>. Delle <prime> quattro <Aristotele> ragionevolmente non ne ha scelta una, per il fatto che non appartengono alla sola <sostanza>: nessuna <caratteristica>, infatti, sembrerebbe essere il proprio di qualcosa se quella, che appartiene anche ad altro, appartiene a ogni soggetto, [78.30] più di <quella che appartiene> solo <a quel soggetto>, anche se non a ogni <soggetto>. Perché tra le <altre> due, la terza e la sesta, <egli> ha preferito la sesta? Poiché quella <caratteristica>,<sup>623</sup> intendo il significare un «certo questo», cioè <essere> di numero singolare, sembrava secondo la sola parola adattarsi alla sostanza seconda, questa <caratteristica> qui,<sup>624</sup> invece, sembra adattarsi <alla sostanza seconda> secondo la stessa cosa reale. Perciò, per mostrare che il proprio che è stato dato [79.1] si adatta anche a ogni sostanza, mutando di poco ciò che abbiamo detto, diremo così «soprattutto proprio della categoria della sostanza sembra essere il fatto che gli individui <che sono sussunti> sotto di essa sono capaci di accogliere *alternativamente*<sup>625</sup> i contrari»;<sup>626</sup> così infatti questo proprio sarà predicato di ogni sostanza e non si adatterà a nessuna delle altre <categorie>: infatti né gli individui della quantità, supponi il dieci, né della qualità, come il bianco in questa pietra qui, sono capaci di accogliere alternativamente i contrari.

4a10 *Soprattutto proprio della sostanza sembra l'essere capace, restando identica e numericamente una, di accogliere i contrari.*

«Numericamente una», affinché il soggetto si mantenga se stesso, e «identica», [79.10] affinché non muti nella reale sostanzialità: infatti, il colore diviene nero dal bianco mutando nella sua sostanzialità (infatti, <dapprima il colore> ha nel suo essere bianco la propria reale sostanzialità, così mutando in nero muta nella sostanzialità reale), mentre Socrate rimanendo uno e identico diviene una volta caldo e una volta freddo, e allo stesso modo <avviene> per gli altri <accidenti>. «Capace di accogliere i contrari», affinché si mostri la potenza di accogliere alternativamente i contrari: infatti,

<sup>622</sup> Aristotele dice anche che questa «sembra» essere il proprio della sostanza.

<sup>623</sup> La terza.

<sup>624</sup> La sesta, l'accogliere contrari rimanendo una e identica.

<sup>625</sup> Cfr. la traduzione di Bodéüs (2008) p. 305 «tour à tour» per la locuzione «ἀνὰ μέγεθος».

<sup>626</sup> Metto le modifiche rispetto al testo aristotelico in corsivo. Aggiungo di seguito la traduzione di un estratto dal *Marcianus* 217, mutuato in parte, come sempre, da Elias, *In Cat.* 182,26-183,8, che in parte complica il discorso: «è aggiunto 'alternativamente' poiché Socrate non diventa bianco <e diventa nero> contemporaneamente, né si ammala né guarisce allo stesso tempo. È aggiunto anche 'una e identica per numero' perché anche il numero accoglie i contrari, pari e dispari, ma non <rimanendo uno> per numero, bensì per specie: allora pari e dispari non sussistono come <contrari> per numero, ma nella materia [*scil.* misurata dal numero] che può dividersi in <parti di materia> pari e dispari. Infatti, un bastone di un cubito si divide in pari e dispari. E un numero di cavalli pari può divenire dispari con l'aggiunta di un altro <cavallo>. E il corpo, se anche accoglie i contrari, ad esempio bianco e nero, non <rimane> uno numericamente, ma uno nella specie. Ma, infatti, da queste parole di Aristotele abbiamo visto quanto è stato detto».

<Aristotele> non ha detto «accogliere i contrari» (dal momento che <i contrari> sarebbero in questo <soggetto> in conflitto), ma «capace di accogliere», affinché fosse mostrata la potenza, come ho detto, <di accoglierli>. Alle altre categorie non pare <riguardare> nessuna di queste cose. Forse, però, qualcuno direbbe: «Cosa? Anche questo corvo qui è capace di accogliere la bianchezza o il cigno la nerezza? In che modo, dunque, <egli> ha detto che <la sostanza> è [79.20] capace di accogliere i contrari?» Ma diciamo che se avesse detto che ogni sostanza è capace di accogliere tutti i contrari, il problema avrebbe riguardato il corvo e il cigno e una miriade di altre cose: infatti, neanche la biacca,<sup>627</sup> rimanendo biacca, potrebbe diventare nera, né il fuoco, rimanendo fuoco, è capace di accogliere il freddo e l'umidità, né l'acqua, <rimanendo acqua, è capace di accogliere> la secchezza, né la terra la leggerezza. <Egli> però ora non ha detto <che la sostanza è capace di accogliere> tutti <i contrari>, ma semplicemente i contrari, sicché anche se il corvo non accoglie la bianchezza o il cigno la nerezza, accolgono, però, il calore e la freddezza e altre qualità contrarie. [80.1] E il fuoco, quindi, anche se non accoglie il raffreddamento e l'umidità o qualcuna <delle proprietà che sono> a lui stesso contrarie, accoglie, però, lo spostamento forzato verso il basso e lo spostarsi verso l'alto per natura. E cosa potremmo dire del sole e della luna e in generale dei corpi celesti? Infatti, ciascuno di questi, pur essendo uno e identico per numero, tuttavia non è capace di accogliere i contrari, se non si considerano, in questo caso, i movimenti opposti, per il fatto che, da una parte, si spostano con l'universo del movimento che parte dall'orizzonte e, dall'altra parte, per se stessi <si spostano> di un <movimento> contrario. C'è da assumere per i sette pianeti anche il movimento dal sud verso il nord e di nuovo bisogna considerare <il movimento> da questo verso il sud, i loro congiungimenti e allontanamenti per l'opposizione secondo il loro apogeo<sup>628</sup> e <il loro> perigeo<sup>629</sup> [80.10] e per la luna le sue illuminazioni [*scil.* le fasi lunari] e le eclissi, in quanto la sola <sfera delle stelle> fisse sembra essere incapace di accogliere i contrari. E inoltre abbiamo già detto<sup>630</sup> che questa <caratteristica> appartiene alla sola sostanza, ma non a ogni <sostanza>: non <appartiene>, infatti, ai generi e alle specie, ma agli individui <sussunti> sotto di loro. Ciò che è unico non è affatto individuo di qualche genere o specie, come il sole e la luna e anche il cielo intero sono qualcosa di unico. Dunque, il discorso di Aristotele non viene confutato, anche se i corpi celesti non fossero capaci di accogliere i contrari: infatti, il discorso <verte> intorno agli individui <che stanno> sotto i generi e le specie, non intorno a ogni sostanza, e <afferma> che questa <caratteristica> appartiene alla sola sostanza, anche se non appartiene a ogni sostanza, e anche se non appartiene neppure a tutti gli individui.

[80.20] 4a22 *A meno che non si sollevi un'obiezione asserendo che il discorso e l'opinione fanno parte delle stesse cose di questo genere.*<sup>631</sup> *Infatti è il medesimo discorso che sembra essere vero e falso: ad esempio, se è vero il discorso che un tale uomo è seduto, quando egli si sia alzato il medesimo discorso sarà falso.*

<Aristotele> solleva questo problema, che era giusto che qualcuno sollevasse, a se stesso e l'ha risolto per quanto fosse possibile. Qualcuno, infatti, potrebbe aver sollevato dei problemi sul modo – dice – [81.1] in cui l'essere capace di accogliere i contrari essendo [*scil.* rimanendo] <la sostanza> identica e una per numero sia il proprio della sola sostanza: ecco, infatti, il discorso pronunciato e l'opinione pur rimanendo identici e uno per numero sono capaci di accogliere alternativamente il vero e il falso, infatti il discorso che afferma «Socrate è seduto», se, supponiamo, Socrate è seduto, è vero, al contrario <se Socrate> sta in piedi lo stesso <discorso> è falso. E allo stesso modo anche l'opinione su Socrate che è seduto, se, supponiamo, è <realmente> seduto ha opinato correttamente, mentre se è in piedi, la stessa <opinione> ha opinato in modo falso. Così, lo stesso discorso e la stessa opinione sono capaci di accogliere il vero e il falso pur rimanendo identici e uno <numericamente>. Dunque, <Aristotele> scioglie questo problema in due modi, secondo la cosiddetta contro-obiezione [81.10] e secondo l'obiezione. La contro-obiezione consiste nell'accettare l'aporia da una parte e nel mostrare, dall'altra parte, che pur essendo così <come sostiene l'aporia> non si inficia ciò che è stato detto,

<sup>627</sup> La biacca o bianco di piombo è un pigmento inorganico il cui costituente principale è il carbonato basico di piombo, usato fin dall'antico Egitto come fondotinta. La biacca è caduta in disuso per la sua elevata tossicità.

<sup>628</sup> Il punto dell'orbita di un pianeta in cui questo si trova alla massima distanza dalla terra.

<sup>629</sup> Il punto dell'orbita di un pianeta in cui questo si trova alla minima distanza dalla terra.

<sup>630</sup> Cfr. Philop. *supra* 78,4-5.

<sup>631</sup> Il testo di Filopono che riporta «φράσεων τῶν τοιούτων εἶναι» è accolto da Minio-Paluello (1961), mentre nell'edizione Bodéüs (2001) troviamo «φράσεων τῶν τοιούτων εἶναι δεκτικά». La *lectio* filoponiana, presente in numerosi mss. e in Boezio («dicens huiusmodi esse»), è notevolmente diversa da quella accolta dagli editori francofoni: cfr. per i *pro* e i *contra* δεκτικά, Crubellier et alii (2007), p. 223 nota 18.

mentre l'obiezione consiste nel non accettare per nulla l'aporia, bensì rivoltandola come se non fosse così come era stata sollevata. E dapprima <la> scioglie con la contro-obiezione dicendo in questo modo «Ma se si accetta questa obiezione, tuttavia vi sarà una diversità nel modo, perché è mutando esse stesse che le sostanze sono capaci di accogliere i contrari: infatti, <la sostanza> mutava diventando fredda da calda, giacché si è alterata, e diventando nera da bianca e buona da cattiva, e parimenti anche negli altri casi ciascuna cosa in se stessa accogliendo un mutamento è capace di accogliere [81.20] i contrari. Invece, il discorso e l'opinione in se stessi permangono immobili assolutamente e in ogni modo, ed è perché si muove la cosa <alla quale discorso e opinione si riferiscono che> si genera il contrario intorno ad essi».<sup>632</sup> Se anche concedessimo, dice <Aristotele>, che il discorso fosse capace di accogliere i contrari, tuttavia accogliere i contrari non allo stesso modo della sostanza: infatti, la sostanza muovendosi diviene fredda da calda e nera da bianca, e così per gli altri contrari. Il discorso, invece, rimanendo immobile ha accolto il vero il falso per il fatto che la cosa <a cui il discorso si riferisce> si è mossa: se Socrate è seduto, infatti, e il discorso dice che Socrate è seduto diviene vero, se invece è in piedi <diviene> falso, così Socrate è ciò che si muove mentre il discorso rimane immobile. Ed <è> giustamente <così>, infatti il vero e il falso non sono [81.30] nei soli discorsi né nelle sole cose ma nell'accordo dei discorsi con le cose: come l'allacciarsi i sandali non si osserva solo nel piede né nel <solo> sandalo ma nell'accordo del sandalo con il piede, così anche il vero <si osserva> nell'accordo dei discorsi con le cose. E diremo le stesse cose [82.1] anche per l'opinione: anche quella, infatti, rimanendo immobile è detta vera o falsa, mentre a muoversi è la cosa. Così in questo modo questa <caratteristica> è il proprio della sostanza: in un modo, infatti, la sostanza è capace di accogliere i contrari, in un altro <lo sono> il discorso e l'opinione.

4b4 *Se si ammette questo, che l'opinione e il discorso sono capaci di accogliere i contrari.*

E così <Aristotele ha sciolto il problema> con la contro-obiezione, mentre in questo modo scioglie l'aporia con l'obiezione:

4b5 *Ma ciò non è vero.*

[82.10] Ciò non è vero dire che il discorso e l'opinione accolgono i contrari: in senso assoluto, in effetti, né il discorso né l'opinione non sono per niente mossi da niente. Così non potrebbero essere capaci di accogliere i contrari: infatti, la sostanza per il fatto di accogliere i contrari si muove di un movimento secondo la qualità, mentre questi, nessuno dei due, non sono mossi da nulla, dal momento che né il discorso è principio del mutamento della cosa e del <suo> essere mossa verso i contrari né la cosa che è mossa ha rivoluzionato parte del discorso. Difatti lo stesso discorso è rimasto immobile, giacché, infatti, non ha patito qualcosa: le cose che accolgono i contrari patiscono (visto che l'affezione è un mutamento verso i contrari) e le cose che patiscono sono mosse, perché l'affezione è un movimento. Se, allora, il discorso pronunciato non permane, ma per il fatto stesso di essere detto [82.20] si corrompe contemporaneamente, è chiaro che non è mosso (infatti, ciò che non è in che modo sarà mosso?), se non è mosso non patisce, se non patisce non accoglie i contrari, tuttavia, semmai, diremo che il discorso accoglie i contrari <rimanendo> lo stesso per specie, ma non lo stesso per numero. E diremo alla stessa maniera anche per l'opinione.

4b17 *Così proprio della sostanza potrebbe essere l'essere capace di accogliere i contrari secondo il mutamento della stessa,<sup>633</sup> pur essendo identica e numericamente una.*

<Aristotele> conclude con queste cose il ragionamento, mostrando che il discorso non è capace di accogliere i contrari rimanendo uno e identico, dal momento che questa <caratteristica> [83.1] appartiene alla sola sostanza. E giustamente ha aggiunto «secondo il mutamento della stessa»: infatti quelle cose, intendo il discorso e l'opinione, non accolgono i contrari secondo il loro stesso mutamento ma con il mutare della cosa <alla quale si riferiscono>, mentre la sostanza mutando essa stessa secondo la qualità è divenuta capace di accogliere i contrari.<sup>634</sup>

<sup>632</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 4b4-10.

<sup>633</sup> Questa formula non viene accolta da Minio-Paluello (1961), mentre viene accolta da Bodéüs (2001), p. 19.

<sup>634</sup> Sul perché si dica uno per numero dà delle risposte un brano tratto dall'*editio princeps* che Busse riporta in apparato: «<Aristotele> ha detto 'numericamente una' per il fatto che il numero è pensato come materia e intorno a questa divengono le contrarietà, ad esempio dispari e pari».

## Sulla quantità.

4b20 *Della quantità una <specie> è discreta, l'altra <è> continua.*<sup>635</sup>

Il motivo per cui la sostanza è stata collocata prima fra tutte le categorie già l'ho spiegato precedentemente,<sup>636</sup> mentre il secondo posto tra le categorie ce l'ha la quantità per molte ragioni e (1) la prima <ragione è> che nel discorso [83.10] sulla sostanza <Aristotele> ha menzionato la quantità, quando ha detto che non era proprio della sostanza il non avere un contrario, dal momento che <è una caratteristica> anche della quantità (quindi, per non lasciarci a lungo ignoranti della natura della quantità, prontamente produce subito il discorso su di questa dopo <quello sulla> sostanza). (2) La seconda <ragione è> che anche nella natura delle cose la quantità ha il secondo posto: infatti la materia prima, come spesso è stato detto,<sup>637</sup> essendo incorporea e priva di forma e di figura dapprima estendendosi accoglie le tre dimensioni e diviene <un corpo> tridimensionale, che Aristotele dice essere il sostrato secondo, in seguito così accoglie le qualità e produce gli elementi cosicché la qualità ha il terzo posto tra le cose che sono, il quarto i relativi, dal momento che le cose relative sono una certa relazione delle [83.20] altre categorie, mentre il luogo e il tempo e le altre cose che restano sono derivate da queste. (3) La terza ragione <è> che quando <egli> ha diviso la sostanza in prima e seconda, «primo» e «secondo» sono dei numeri e il numero è una quantità: giustamente, <allora>, la quantità è stata collocata dopo la sostanza. (4) E inoltre anche lo stesso cercare [84.1] quale delle categorie è stata collocata prima o seconda appartiene alla quantità. (5) Ancora il termine «corpo» ha fatto ricorso <al concetto di> numero (infatti <il termine corpo fa ricorso al concetto di> tridimensionale), ma il corpo è una sostanza e il numero è una quantità. Così per queste <ragioni> giustamente Aristotele produce il discorso sulla quantità per secondo.

<Egli> divide la quantità in continua e discreta. Continua è la quantità che ha le parti unite per natura fra di loro. Discreta è <la quantità> al contrario, intendo dire quella che ha le parti divise fra loro. Della <quantità> continua cinque sono le specie, linea, superficie, corpo, luogo e tempo, mentre di quella discreta sono due, numero e discorso. È necessario [84.10] dire qualcosa brevemente su di questi per coloro che non sono iniziati alla geometria. Bisogna sapere, pertanto, che i geometri chiamano «corpo» ciò che ha tre dimensioni, lunghezza larghezza e profondità. Il corpo o è limitato o è privo di limiti. Ma che non <ci sono corpi> privi di limiti è stato mostrato dal Filosofo nella *Fisica*. Di conseguenza è necessario che ogni corpo sia limitato, se è vero che è stato mostrato che niente può esistere privo di limiti. Ciò che è limitato è limitato da limiti: di certo il limite è altro rispetto al limitato, poiché <senno sarebbe stato> necessario chiamare entrambi limiti o entrambi limitati; se, infatti, il limite fosse il limitato, il limite <sarebbe> identico al limitato e non diverso e <sarebbe> necessario che segua quanto è stato detto; come infatti Socrate e la sua immagine [84.20] essendo diversi non sono identici (se, difatti, lo fossero sarebbero o entrambi immagini di Socrate o entrambi Socrate), allo stesso modo accade per il limite e il limitato, dal momento che è riconosciuto di comune accordo che questi sono diversi (una cosa è ciò che limita e un'altra quella che è limitata) è necessario che non siano identici. Se, di conseguenza, il corpo ha tre dimensioni, di certo il suo limite non ne avrà tre, <ma ne avrà> o due o una. Ma, da una parte, che <ne abbia una è> impossibile: non limiterà, infatti, completamente lo stesso corpo. Bisogna, invece, che tutto il limite definisca da fuori il limitato e bisogna per certo che il limite del corpo lo contiene da fuori per intero, non venendo interessato dalla profondità. Se questo <è vero>, il limite del corpo avrà solo lunghezza e larghezza: così <il limite>, che è una superficie che limita il corpo e <lo> circoscrive in lunghezza e larghezza, è mancante di una <dimensione> rispetto al corpo per non essere identico [84.30] al corpo. Dal momento che questa <superficie> non è priva di limiti, è necessario che il limite di questa secondo la ragione che è stata detta per il corpo sia mancante rispetto a quella di una dimensione. Dunque, visto che <questa superficie> si osserva secondo la lunghezza e la larghezza, [85.1] quel <suo limite> avrà una dimensione secondo la sola lunghezza. Questa è la linea, che è lunga e priva di larghezza, come anche dice la sua definizione. E poiché anche la linea in qualche parte è limitata, è necessario per lo stesso motivo che anche il limite di questa sia mancante di una dimensione rispetto a questa. E giacché questa si osserva nella sola

<sup>635</sup> Sia Bodéüs (2001, p. 103, che Oehler (1984), p. 275 ss., tra gli altri, sottolineano che Aristotele non fornisce una descrizione della quantità nel sesto capitolo delle *Categorie* e rimandano ad Arist. *Meta.* Δ 13, 1020a7-32, dove il quanto è il divisibile in parti che posseggono, ciascuna, una propria unità e realtà.

<sup>636</sup> Cfr. Philop. *supra* 49,1 ss.

<sup>637</sup> Cfr. Philop. *supra* 65,33-66,2.

lunghezza, allora, il suo limite, che è il punto, sarà del tutto privo di dimensione. Perciò anche quando lo definisce il geometra dice «il punto è ciò di cui non ci sono parti».

Che l'essere una certa lunghezza priva di larghezza non è un'immagine della nostra mente, ma è nella natura delle cose <lo> mostrano [85.10] chiaramente le divisioni dei luoghi illuminati da quelli al buio: infatti, quando il sole sbatte, supponiamo, su un muro e, dunque, ne illumina una parte, è necessario che ci sia solo una lunghezza priva di larghezza che divida in mezzo il luogo illuminato e quello al buio, poiché se <ciò che divide> ha larghezza è necessariamente illuminato o al buio e non è ciò che sta fra questi <due luoghi>. Ma se fosse illuminato sarebbe aggiunto<sup>638</sup> <alla parte del muro> illuminata, mentre se fosse al buio <sarebbe aggiunto alla la parte del muro> al buio. Ma invero si vede manifestamente <che> in mezzo <alle due parti del muro c'è> la linea, la quale, collocata secondo la lunghezza, divide <la parte> al buio da quella illuminata: se, infatti, queste sono divise l'un l'altra, è necessario che ci sia qualcosa all'infuori di esse che le divide, che non essendo illuminato né al buio non [85.20] avrà larghezza, perché ciò che ha larghezza è necessariamente o illuminato o al buio. Invece <la linea>, essendo divisore di ciascuno dei due, non è nessuno di questi, <né illuminato né al buio>. Così è assolutamente necessario che ciò che divide il luogo illuminato da quello al buio è solo lunghezza senza larghezza, cioè la linea. Comunemente e abitualmente è posseduta,<sup>639</sup> in modo naturale, la nozione di linea, quando misuriamo le strade (infatti, consideriamo solo la lunghezza <della strada> e non la larghezza) e ancora <è posseduta> anche la nozione di superficie quando misuriamo le piazze: di queste, infatti, consideriamo in aggiunta alla lunghezza anche la sola larghezza. Quando misuriamo le cisterne e le mura e la legna prendiamo la nozione di corpo, utilizzando oltre alla lunghezza e alla larghezza anche la profondità. Di nuovo, allora, se la linea non è priva di limiti, ma [85.30] è limitata, <è> assolutamente necessario che il suo limite sia mancante di una dimensione rispetto a quella: poiché la linea <ha> una dimensione, il limite di questa, che è il punto, è privo di dimensioni. Perciò <i geometri> lo definiscono anche in questo modo «<ciò> di cui non ci sono parti». E così per mezzo di un processo analitico abbiamo mostrato che queste cose giacciono [86.1] in successione. E mostreremo questo stesso di nuovo per mezzo di un processo sintetico: il punto, infatti, scorrendo produce la linea ed è il principio della linea, come l'istante del tempo e il movimento compiuto del movimento. Perciò Aristotele dice giustamente che queste cose sono in rapporto fra di loro, il punto, l'istante e il movimento compiuto: il punto, in qualità di principio adimensionale della linea, sta alla linea come l'istante sta al tempo e come il movimento compiuto sta al movimento, in quanto principi adimensionali di ciò che sta dopo di loro. E la linea mossa in larghezza produce la superficie, mentre questa stessa mossa in profondità produce il corpo. E queste cose <sono state dette> per farci conoscere [86.10] cosa mai sono la linea, la superficie e il corpo.

Che queste cose < siano > continue è chiaro: le loro parti, infatti, sono unite per natura fra di loro. Il luogo e il tempo non hanno originariamente la continuità [*scil.* sono originariamente continui], perciò anche Aristotele dopo aver enumerato le prime tre <quantità> continue, la linea, la superficie e il corpo, ha aggiunto «oltre a queste anche il tempo e il luogo»<sup>640</sup> come <quantità continue> da un principio diverso, poiché mentre quelle sono continue fin dall'origine, questi non <lo sono> in origine ma lo <diventano> da principi diversi: il tempo non è nient'altro che la misura del movimento, infatti diciamo che il giorno è il ritorno del sole dall'alba nuovamente all'alba e ancora <diciamo> mese quando la luna raggiunge lo stesso punto dal quale era partita e [86.20], meglio, <quando> dopo essersi allontanata dal sole si ricongiunge a lui nello stesso punto secondo la lunghezza e, allo stesso modo, anche l'anno <è> la rotazione circolare del sole attorno al circolo dello zodiaco. Così il tempo è misura del movimento. E il movimento avviene nella grandezza, perché Aristotele mostra che nessun movimento può avvenire nel vuoto: poiché se, dice, si vuole che il movimento avvenga nel vuoto, non si può spiegare ragionevolmente perché, allora, i corpi sferici scendono più velocemente di quelli a forma di foglia, qualora abbiano la stessa massa, e dimostrerai anche gli altri <movimenti> riferendoti a questo. Così queste tre cose, grandezza, movimento e tempo, sono in successione, come è la grandezza così è il movimento, e come è il movimento così è anche il tempo: qualora la grandezza sia [86.30] continua, continuo sarà anche il movimento generato a partire da questa <grandezza> ed essendo continuo il movimento anche il tempo è continuo. Similmente, se anche la grandezza è discreta, discreto sarà anche

<sup>638</sup> Da συντάσσω, “ordinare insieme”.

<sup>639</sup> Letteralmente, «la comune abitudine possiede, in modo naturale, la nozione di linea». Il verbo ἴσχω è frequentativo, che ribadisce la naturalezza e la diffusione di questa nozione, proprio perché l'uomo la possiede ripetutamente.

<sup>640</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 4b24.

il movimento e il tempo: ad esempio se avviene il movimento su una trave di legno, se, da una parte, le parti di questo sono divise il movimento avverrà in modo diviso, se, dall'altra parte, queste sono continue, continuo sarà [87.1] anche il movimento. Se, dunque, la sfera celeste è continua, continuo è anche il movimento generato a partire da questa. Continuo <è> anche il tempo: nient'altro, infatti, è il tempo se non che la misura del movimento che avviene all'interno di questa. Così il tempo non è in origine continuo ma <lo diviene> tramite il movimento e il movimento per mezzo del corpo, dal quale anche il movimento <ricava la sua continuità>. Così anche il tempo per mezzo del corpo è continuo.

Ma neanche il luogo è continuo in origine. Infatti, il luogo è, come abbiamo già detto,<sup>641</sup> il limite del contenente in quanto contiene il contenuto, come l'anfora è il luogo del vino non nella sua interezza ma secondo la sola [87.10] superficie concava: se c'è, dunque, il contenuto, così ci sarà anche il luogo. Dal momento che, dunque, ogni corpo è continuo e necessariamente è in un luogo, continuo sarà anche il luogo. Sicché, anche il luogo per mezzo del corpo in lui è continuo: la superficie, da una parte, in quanto è il limite del contenente, non è detta luogo ed è continua, dall'altra parte, in quanto contiene, <è> anche luogo e, in quanto è luogo da ciò che è contenuto da lei, possiede il suo essere continua. Che ogni luogo è continuo anche da queste cose <è> chiaro: se, infatti, rompi l'anfora e non aggiungi niente all'infuori del vino, né aria né un altro corpo, si troverà che quella parte di vino che è stata messa in evidenza con la rottura <dell'anfora> non è in un luogo, il che è assurdo: ogni corpo, difatti, <è> necessario che stia [87.20] in un luogo. Queste cinque, dunque, <sono> le specie del continuo.<sup>642</sup>

Per quale motivo il movimento non viene enumerato con le specie del continuo? Diciamo che il movimento è qualcosa di indeterminato: è, difatti, il percorso da ciò che è in potenza all'atto. Per questo motivo, dunque, <Aristotele> non l'ha menzionato. E <non lo ha menzionato> perché stava producendo un discorso per i principianti, mentre il discorso sul <movimento> necessita di un insegnamento più ampio. O piuttosto si deve dire che il movimento non è in senso proprio una quantità, infatti è un certo atto del mosso: in che modo, infatti, potrei dire che <è> una quantità l'alterazione, l'aumento o la diminuzione? Quindi, come nessuna generazione è una quantità, né nessuno dei movimenti, neanche lo stesso movimento secondo il luogo <lo è>, bensì <è> un certo atto ed è continuo per mezzo del soggetto intorno al quale avviene <il movimento> e [87.30] non per se stesso. Così si deve dire quello che prima dicevo, che in generale i mutamenti sono strade verso le categorie <dell'essere>, non categorie, oppure<sup>643</sup> si deve ricondurre ogni <mutamento> sotto una <categoria>, come è stato detto lì.<sup>644</sup> Il tempo essendo il numero e la misura del movimento è [88.1] propriamente quantità, infatti il numero e la misura sono delle quantità: dunque, il tempo <è> quantità, anche se è continuo non per sé ma per altro.

Si cerca in che modo <Aristotele> ha enumerato il corpo tra le specie della quantità sebbene il corpo sia sostanza. Dico, allora, che, come ho detto prima,<sup>645</sup> la qualità e la quantità sono sostanziali, come nel caso del fuoco il caldo è qualità sostanziale, <così> nel corpo anche la tridimensionalità <è> quantità sostanziale. Quindi, come se si osservasse il calore nel fuoco semplicemente come una qualità e non come fuoco, si ricondurrebbe questo sotto la qualità, così, invero, anche il corpo, in quanto ha semplicemente lunghezza, larghezza e profondità, osservandolo come una quantità osserveremo [88.10] la forma e non la sostanza.

Le specie del discreto, come è stato detto, <sono> il discorso e il numero. Infatti il discorso è sia una quantità che una quantità discreta, quantità perché, dice <Aristotele>, viene misurata in sillabe brevi

<sup>641</sup> Cfr. Philop. *supra* 33,21-26.

<sup>642</sup> *Scil.* linea, superficie, corpo, luogo e tempo.

<sup>643</sup> Difficoltà testuale individuata da Busse in apparato: egli propone di sostituire la congiunzione disgiuntiva con un semplice καί, «ἢ an καί?». Seguendo Busse, però, si porrebbe allo stesso livello di veridicità l'affermazione che vede i mutamenti non riconducibili sotto le categorie e quella che, invece, ammette questa possibilità. La congiunzione ἢ deve esprimere che nel discorso si passa da un'affermazione più precisa a una meno precisa, da accogliere quando non si può fare altrimenti. Cfr. Philop. *supra* 48,14-27, dove le due proposte di classificazione sono gerarchizzate e la riconducibilità dei mutamenti sotto le categorie viene proposta per chiarire ulteriormente che i mutamenti non sono ricondotti sotto una sola categoria: essi, infatti, non sono riconducibili sotto una categoria perché non sono ὑφεστῶτα né ἑαυτὰ τελείως ἀπειληφότα, ma qualora dovessimo compiere quest'operazione di riconduzione non potremmo certo ricondurli sotto una categoria, ma ognuno sotto una specifica categoria. I mutamenti, infatti, sono atti imperfetti e come tali non possono essere sussunti in modo adeguato sotto le categorie, perché conducono all'essere e non sono l'essere essi stessi.

<sup>644</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 48,21-27.

<sup>645</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 65,25-27.

e lunghe e discreta perché ciascuna delle sillabe ha una propria conclusione e possiamo, pur dicendo una sillaba, tacere l'altra. Anche il numero è tra le <quantità> discrete, dal momento che ciascuna sua unità ha una propria conclusione.<sup>646</sup>

In questo modo, dunque, usando una divisione e una sottodivisione, di nuovo <egli> suddivide la quantità in un altro modo dicendo che delle quantità «alcune sono costituite da parti in esse che hanno [88.20] una posizione reciproca, altre da <parti> che non hanno posizione <reciproca>». <sup>647</sup> Sono dette <costituite> dalle parti in esse che hanno una posizione reciproca quelle <quantità> che giacciono in qualche posto e possono essere oggetto di deissi e hanno le parti tutte costituenti allo stesso tempo: ad esempio la pietra, infatti, giace <in un posto> (nel muro, supponiamo), è oggetto di deissi (in quanto cade sotto la sensazione) e tutte le parti la costituiscono allo stesso tempo. Dunque, tra le <quantità> che hanno posizione <reciproca> ci sono il corpo, la superficie, la linea e il luogo. Queste, infatti, sono tutte oggetto di deissi e giacciono in qualche posto e hanno tutte le parti costituenti <allo stesso tempo>. Tuttavia il tempo e il discorso non sono oggetto di deissi (in quanto non cadono sotto la sensazione) né hanno le parti costituenti allo stesso tempo: infatti, non tutto il tempo ha una sostanzialità reale contemporaneamente, ma piuttosto secondo il solo istante (perché ha l'essere nel nascere [88.30] e nel perire subito) e neanche tutto il discorso ha allo stesso tempo una sostanzialità reale, infatti la sillaba pronunciata non permane dietro a quella che sarà pronunciata, ma la prima si è già corrotta prima [89.1] che l'altra venga pronunciata. Quindi, in che modo potrebbero avere una posizione <reciproca>, le cose che non permangono? Bensì, piuttosto, potresti dire che queste cose hanno un ordine naturale: infatti il presente <viene prima> del futuro e il futuro non <viene> ancora prima del presente. E cioè l'ordine <è> naturale quando <ciò che è in ordine> non si inverte, mentre l'ordine <è> nostro quando <l'ordine> si inverte indifferentemente, ad esempio quando iniziando da destra diciamo che la destra viene prima, ma ancora se volessimo iniziare da sinistra diremmo che la sinistra viene prima. Anche il discorso ha un ordine naturale: il discorso che dice «Socrate» ha una prima sillaba e una seconda. E anche per il numero c'è un ordine <naturale> per il fatto [89.10] che si enumera l'uno prima del due. Dal momento che il numero è duplice, da una parte, quello che enumera nell'anima, mentre, dall'altra parte, <quello> nei numerabili (come anche il sestario <è> duplice, quello che misura e quello che è misurato), il numero nell'anima è chiaro che non potrebbe essere <tra le quantità costituite> da parti che hanno una posizione <reciproca> (infatti le sue parti non hanno una certa posizione perché è intelligibile), mentre quello nei numerabili, come in dieci cavalli, sono <tra le quantità costituite> da <parti> che hanno una posizione <reciproca>: le sue parti giacciono in un luogo e hanno una certa posizione reciproca. Per questo motivo,<sup>648</sup> così <Aristotele> ha detto «non potresti concepirne in modo preciso la posizione»<sup>649</sup> ed <egli> non ha detto «<non hanno> in nessun modo <una posizione>», sapendo che uno dei numeri è <tra le quantità costituite> dalle <parti> che hanno una posizione,<sup>650</sup> mentre un altro non <è> tra le quantità costituite dalle <parti> che hanno una posizione. Ma è giusto esaminare le cose dette a partire dalla stessa lettura <delle *Categorie*>.

[89.20] 4b25 *Infatti delle parti del numero non vi è nessun limite comune in relazione al quale le parti di esso sono in contatto.*

Che il numero sia una quantità <Aristotele> non ritiene che valga la pena provarlo: chi infatti non volesse <ritenere> che il numero sia quantità non lo riterrebbe <essere> nient'altro. Invece <egli> prova che questo sia una quantità discreta, dal momento che non ha un limite comune in relazione al quale sono in contatto le parti di esso: infatti, se volessimo dividere il numero dieci in due troveremo due cinque ciascuno dei quali discreto e avente una propria conclusione, poiché non c'è una certa unità, infatti, in contatto con ciascuna parte e che tramite se stessa doni a quei <numeri> la continuità. E allo stesso modo per il numero sette: infatti, la quarta unità non è in contatto né in relazione a se stessa [89.30] né reciprocamente con nessuna delle tre <unità restanti>, ma anche questa è considerata per sé conclusa. Così il numero <è> una quantità discreta. Ma anche il discorso, dice <Aristotele>, per lo stesso motivo <è> una quantità discreta: le parti del discorso, cioè [90.1] le sillabe, non è possibile, infatti, vederle in contatto per mezzo di un certo limite comune, ma ciascuna di loro è conclusa.

<sup>646</sup> Aristotele e Filopono parlano, ovviamente, di numeri razionali.

<sup>647</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5a15 e ss.

<sup>648</sup> Per il fatto che numero, tempo e discorso non hanno posizione reciproca, ma ordine.

<sup>649</sup> Arist. *Cat.* 6, 5a31-32.

<sup>650</sup> Cioè il numero nei numerabili, che ha parti dotate di posizione.

«Intendo – dice – il discorso che si genera con la parola»,<sup>651</sup> perché il discorso, infatti, da una parte è quello pronunciato, dall'altra parte è quello mentale che si osserva nell'anima, per questo <egli> ha evidenziato di stare parlando del discorso pronunciato: infatti quello mentale non è per nulla una quantità, se di certo, come vedremo,<sup>652</sup> ci sono qualità dell'anima, se è vero che la disposizione dell'anima o l'*habitus* appartengono all'anima e disposizione e *habitus* sono qualità.<sup>653</sup>

5a1 *La linea, invece, è una quantità continua: infatti è possibile concepire un limite comune in relazione al quale le sue parti sono in contatto: il punto; e della [90.10] superficie <il limite comune è> la linea.*

A buon diritto la linea <è> continua: ciascuna delle sue parti, infatti, sono in contatto fra loro avente un limite comune, il punto; il punto è privo di parti e adimensionale; allora a buon diritto anche le sue parti sono unite in modo continuo e adimensionale; la linea si divide secondo il punto, secondo il quale anche le sue parti sono in contatto. Bisogna considerare il punto più come divisione in potenza che in atto: se, infatti, considerassi <il punto come una divisione> in atto <della linea>, la linea non sarebbe interamente continua. Così anche la superficie <è> continua perché si divide nella linea. E se la linea è lunghezza priva di larghezza, dividendo [90.20] la superficie secondo la lunghezza le parti saranno adimensionali secondo la larghezza, perché la linea non ha la dimensione della larghezza. Anche qui si deve considerare la linea <come divisione della superficie> in potenza e non in atto.

5a3 *Infatti le parti del piano sono in contatto in relazione ad un certo limite comune.*

Gli Antichi chiamano «piano» ogni superficie in senso assoluto, ricorrendo <indifferentemente> nei discorsi a un <termine> al posto dell'altro (perché dicono indifferentemente superficie o piano), i nuovi, invece, non chiamano «piano» ogni superficie ma solamente quella tesa: infatti <essi> conoscono il genere «superficie» e lo dividono in <superficie> piana, cilindrica e sferica e quant'altro.

[91.1] 5a4 *Allo stesso modo anche per il corpo si potrebbe concepire un limite comune: la linea o la superficie, in relazione a cui<sup>654</sup> le parti del corpo sono in contatto.*

Infatti le parti del corpo stanno in contatto in relazione a un limite comune, la superficie, e per mezzo di questa anche in relazione alla linea: mentre la superficie, infatti, divide i corpi secondo la profondità, visto che essa è del tutto priva della dimensione della profondità, necessariamente in modo adimensionale anche le parti del corpo sono in contatto fra di loro secondo la superficie. E anche qui di nuovo consideriamo la visione in potenza piuttosto che in atto. Per mezzo della superficie le parti del corpo sono in contatto anche in relazione alla [91.10] linea: dal momento che, in realtà, come dicevo, la linea scorrendo produce la superficie, bisogna che chi divide il corpo secondo la superficie inizi dalla linea e <bisogna che> come trascinandola<sup>655</sup> produca la superficie e per mezzo di questa tagliare il soggetto. Cosicché, visto che la superficie taglia il corpo secondo la sua stessa interezza, <è> necessario che gli estremi del corpo siano in contatto anche secondo il suo [*scil.* della superficie] limite, intendo la linea.

---

<sup>651</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 4b34-35.

<sup>652</sup> Cfr. Philop. *infra*, 141,22-142,26.

<sup>653</sup> Un estratto del *Marcianus* 217 riporta in seguito: «il numero è ritenuto di maggior valore rispetto al discorso, per il fatto che per mezzo di questo è misurato il discorso». La scansione sillabica greca, infatti, oltre che delle quantità continue, come la lunghezza, necessita anche del numero delle sillabe stesse, nei casi dei versi isosillabici di tradizione eolica ad esempio, ma anche nel computo dei μέτρα, delle clausole. E più semplicemente, ogni discorso è composto da un numero di parole. Il brano potrebbe essere genuino, perché non sembra essere copiato da *Commentari* altrui.

<sup>654</sup> Traduco seguendo il testo di Filopono che presenta ὅν al posto dell'ἦν dell'*editio* oxoniense a cura di Minio-Paluello (1961). In Filopono, pertanto, ciò che è detto in comune è il limite e la frase si mantiene al di sopra degli esempi particolari della linea e della superficie, a cui, invece, si riferirebbe l'ἦν dell'Aristotele di Minio-Paluello (1961). La lezione filoponiana (presente anche di Anonym. *In Cat.* 21,20 e di Elias, *In Cat.* 192,26) è, invece, ripresa da Bodéus (2001), p. 21: ὅν è *lectio* diffusa anche in alcuni codd. *graeci* oltre che nella traduzione di Boezio («vel lineam vel superficiem, ad quem partes corporis coniunguntur»).

<sup>655</sup> Il verbo usato qui è ἐπισύνω, diverso dal ὀύω, appena precedente e dal οὐίσχομαι incontrato qualche pagina fa: il participio congiunto significa l'azione di chi vuol dividere il corpo e lo fa trascinandolo una linea e generando una superficie che taglia il corpo.

5a6 Anche il tempo e il luogo sono tra le quantità di questo genere. Infatti il tempo presente è in contatto a quello passato e a quello futuro. A sua volta il luogo è tra le quantità continue: difatti le parti del corpo, le quali sono in contatto in relazione a un certo limite comune, [91.20] occupano un certo luogo.

Infatti, se è stato dimostrato che il corpo possiede parti combinate insieme e continue, ogni corpo nella sua interezza è in un luogo, allora il luogo che contiene il corpo sarà continuo, perché nessuna parte del corpo può sfuggire dall'essere in un luogo. Dunque, per mezzo della continuità del corpo anche il luogo è continuo.

5a15 E inoltre<sup>656</sup> alcune <quantità> sono costituite da parti le quali hanno una posizione reciproca, altre, invece, non <sono costituite> da parti che hanno posizione.

Bisogna guardare con attenzione al fatto che nella prima divisione<sup>657</sup> <Aristotele> ha collocato il tempo con le cose continue, la linea, la superficie, il corpo e il luogo, qui, [92.1] invece, <lo colloca> con <le quantità costituite da parti> non aventi posizione <reciproca>, perché le <quantità costituite da parti> aventi posizione <reciproca> sono caratterizzate da queste tre cose: il giacere in qualche posto, l'essere oggetto di deissi e avere le parti costituenti, cioè che <le> danno reale sostanzialità interamente allo stesso tempo,<sup>658</sup> delle quali neanche una appartiene al tempo. E dopo aver enumerato il numero nella prima divisione insieme alle <quantità> discrete, sembra che qui <egli lo collochi> in un certo senso tra <quelle quantità costituite da parti> aventi posizione. Il discorso <verte> per lui intorno al numero, della specie di cui<sup>659</sup> abbiamo già parlato sopra.<sup>660</sup>

5a38 In senso proprio sono dette quantità queste cose che sono state nominate, e tutte le altre sono dette <quantità> per accidente. È, infatti, guardando a queste cose che diciamo quantità anche le altre, ad esempio il bianco è detto molto per il fatto che [92.10] è molta la superficie.

Compito di chi conosce scientificamente <è> di osservare non solo le cose oggetto della sua scienza, ma anche le cose che sembrano esserlo e che in verità non lo sono, di esaminarle accuratamente e confutarle. E anche Aristotele lo fa: dopo aver enumerato, infatti, le sette specie della quantità, cinque continue e due discrete, non si è fermato qui, bensì cerca se qualche altra cosa può essere ricondotta sotto la quantità. Dunque, visto che sembra che il bianco <sia> molto e poco e «molto» e «poco» sono delle quantità, e diciamo anche l'azione essere lunga o breve, <Aristotele> dice che non propriamente queste cose sono delle quantità, ma per accidente, perché sono dette anche loro quantità per il fatto che sono nelle quantità: [92.20] dal momento che, in verità, il bianco è nella superficie, quando questa a causa di un'alterazione è molto o poco <bianca> diciamo che il bianco è molto o poco. E l'azione allo stesso modo possiede l'essere lunga o breve per accidente: giacché, mettiamo, la guerra di Troia si è svolta in un certo tempo, dieci anni, diciamo che il tempo <è> lungo e per tale ragione diciamo che

<sup>656</sup> Il ms. C di Filopono testimonia la particella δέ dopo εἶτι, come a rafforzare il legame di continuità con il discorso precedente: Busse giustamente accoglie la particella nella sua edizione critica, dal momento che la sua presenza serve a introdurre la seconda divisione della quantità. Bodéüs (2001), p. 21, accoglie la lezione filoponica, unica fra i Commentatori, ma in accordo con molti codd. *graeci*.

<sup>657</sup> La divisione tra quantità continue e quantità discrete. Cfr. Arist. *Cat.* 6, 4b20-25 e Philop. *supra* 84,6-88,17.

<sup>658</sup> Cfr. Philop. *supra* 88,20-22.

<sup>659</sup> Filopono sta qui precisando un importante aspetto teorico: οὗ e ancor meglio la variante ποίου che è presente nell'*editio princeps* devono, a mio avviso, significare che si sta parlando di un numero di specie ben precisa. Per questa ragione preferisco tradurre come sopra («della quale specie di numero») e non semplicemente «del quale numero». È opportuno tradurre il pronome in questo modo affinché si capisca che «il numero del quale» si è parlato, e intorno al quale verte per Aristotele il discorso, non è il numero *tout court*, poiché il numero nell'anima non accoglie la caratteristica che Filopono ha appena attribuito al numero nei numerabili, cioè l'essere tra quelle quantità costituite da parti aventi posizione reciproca. Filopono parla, invece, del numero nei numerabili, pertanto tradurrei correttamente «il numero, della specie di cui», in modo da chiarire che solo un tipo di numero è oggetto anche di quest'ulteriore discussione sulle *Categorie*.

<sup>660</sup> L'*editio princeps* in questo punto presenta un argomento (che Busse non manca di inserire in apparato) sul perché Aristotele non ha detto allora che le quantità si dividono in quelle che hanno ordine e quelle che non ce l'hanno. Il motivo starebbe nel fatto che la τάξις si osserva nella quantità e si trova oltre che nel numero, nel tempo e nel discorso, anche in altre cose anche prive di posizione. Il passo, però, è da espungere a ragione. La τάξις è un concetto più ampio della θέσις e la comprende: se Aristotele avesse prodotto una divisione κατὰ τάξιν in realtà non avrebbe diviso nulla, perché tutte le parti delle quantità hanno un ordine, mentre solo alcune hanno una posizione.

anche l'azione svoltasi in un lungo tempo è lunga per accidente. Quindi, da una parte, le cose dette sono propriamente quantità, dall'altra parte, le altre si dicono <quantità> per accidente per mezzo di quelle quantità. E anche il movimento è detto essere molto per il fatto che il tempo nel quale è avvenuto è molto: infatti il tempo è la misura del movimento, infatti chiamiamo mese [93.1] il ritorno <allo stesso punto> della luna e anno quello del sole.

5b5 *Si determinerà con il tempo che dura un anno.*

Difatti, se si è interrogati sulla quantità di una certa azione, si risponde col tempo,<sup>661</sup> ad esempio <dicendo che è durata> dieci anni.

5b7 *Giacché quanta è la superficie, tanto si direbbe che è anche il bianco.*

Infatti, se siamo interrogati su quanto sia il bianco, rispondiamo che, ad esempio, <è> due o tre cubiti, quanta è anche la superficie che possiede il bianco [*scil.* che è bianca]. Dunque, [93.10] non diciamo che lo stesso bianco è molto o poco, ma la superficie: infatti, il bianco in una superficie di un cubito può essere più bianco del bianco di quello in una di due cubiti, in questo caso non diciamo che il bianco <in quella di un cubito> è di più del bianco <in quella di due cubiti>, ma che il bianco è più bianco del bianco.

5b11 *Inoltre alla quantità niente è contrario.*

Dopo averci consegnato la divisione della quantità e aver detto quali sono le quantità in senso proprio e quali quelle per accidente, ora <Aristotele> vuole, come ha fatto anche per la sostanza, definire il proprio della quantità: darne una definizione non è possibile per il motivo che ci è stato detto prima,<sup>662</sup> per il fatto che dei generi generalissimi non è possibile dare una definizione: infatti l'essere [93.20] si predica delle dieci categorie non come genere, come è stato dimostrato nell'*Isagoge*.<sup>663</sup> Se, infatti, per lui [*scil.* Aristotele] il discorso fosse stato intorno a una certa questa quantità, come per i «due cubiti», sarebbe stato possibile attraverso la definizione descrivere la sua natura, prendendo <come> genere la quantità in senso assoluto. Invece, ora per lui il discorso è sulla quantità in senso assoluto, della quale non era possibile trovare un genere più generale e per mezzo della quale avrebbe dato la sua definizione. E come per la sostanza <egli> ha detto prima le cose che sembravano essere suoi propri e, in seguito, dopo aver<li> confutati, ci ha dato quello che è realmente il suo<sup>664</sup> proprio, così si comporta anche qua e così dopo aver confutato dapprima quali sembrano essere i propri della quantità, poi ci consegna quello che è realmente il suo proprio. E dapprima <Aristotele> dice che sembra essere [94.1] proprio della quantità il non avere contrario. Cosa, infatti, potrebbe essere contrario a una quantità determinata, come «di due cubiti» o «di tre cubiti»?

5b14 *A meno che non si dica che «molto» è contrario a «poco» e che «grande» lo è a «piccolo».*

Qui, in modo appropriato, <Aristotele> prende in esame il discorso su queste cose, se il grande e il piccolo sono contrari o, in generale, quantità: dopo aver<li> soltanto menzionati nel discorso sulla sostanza<sup>665</sup> è passato avanti concedendo che loro siano contrari. Ora mostra che questi non sono quantità ma relativi. E <lo mostra> ancora<sup>666</sup> in due modi: per mezzo dell'obiezione che non sono quantità e per mezzo della contro-obiezione [94.10] che se anche fosse concesso che siano quantità non sono contrari. E dapprima per mezzo dell'obiezione dicendo in questo modo: «di questi nessuno è quantità, ma piuttosto un relativo, perché niente è detto grande o piccolo in sé e per sé, ma <grande o piccolo> si riferisce a qualcos'altro». <sup>667</sup> Infatti è proprio dei relativi il fatto che, posto uno, l'altro [*scil.* il relativo] sia introdotto insieme <a quello> e, rimosso <uno, l'altro> venga rimosso insieme <a quello>: posto il padre, infatti, è introdotto insieme necessariamente anche il figlio e rimosso <il padre> viene rimosso <anche il figlio>. Così anche «molto» non è detto essere qualcosa in sé e per sé molto, bensì in

<sup>661</sup> *Scil.* con l'intervallo di tempo necessario per compiere quella determinata azione.

<sup>662</sup> Cfr. Philop. *supra* 63,14.

<sup>663</sup> Cfr. Porph. *Isag.* 6,5-9.

<sup>664</sup> Della sostanza.

<sup>665</sup> Cfr. *Cat.* 5, 3b31.

<sup>666</sup> Cfr. Philop. *supra* 80.20 e ss.

<sup>667</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5b15-18.

riferimento al «poco» e «poco» allo stesso modo in relazione al «molto». E lo stesso <vale> per «piccolo» e «grande»: ciascuno, infatti, ha un riferimento verso l'altro e nessuno di questi in sé e per sé [94.20] ha una natura definita. Ed <è> chiaro da queste cose: infatti, dice, la montagna è detta piccola mentre il grano di miglio<sup>668</sup> <è detta> grande, ma in verità se ciascuno di questi fosse stato detto per sé e non in relazione ad altro per il confronto con quello, non avremmo detto che la montagna è piccola e il grano di miglio grande poiché <sarebbe> assurdo. Ora è chiaro che diciamo una montagna piccola <in quanto è> più piccola [94.25] di un'altra montagna, mentre è chiaro che <diciamo> un grano di miglio grande <in quanto è> più grande di un altro. Così anche ad Atene diciamo che ci sono pochi uomini o paragonandola con se stessa o con un'altra città, mentre <diciamo> che nel villaggio <ce ne sono> molti, pur essendo meno di quelli ad Atene, ma è chiaro che stiamo producendo un confronto con un altro villaggio. Dunque, o bisogna dire che c'è una categoria della quantità e dei relativi e [49.30] che sono la stessa, o, se le categorie sono distinte, queste cose non vanno ricondotte sotto la quantità ma sotto i relativi.

[95.1] 5b26 *Inoltre «di due cubiti» e «di tre cubiti» e ciascuna delle cose di questo genere significano una quantità, mentre «grande» e «piccolo» non significano una quantità, ma piuttosto un relativo.*

Propriamente, infatti, <egli> dice, la quantità significa intorno a quanto è, ad esempio la linea è già una quantità per sua natura e significa intorno a quanto è: infatti, supponi di dire che è di due cubiti o di tre cubiti. Sicché anche la quantità <che significa> intorno a quanto <è> si trova tra quelle che significano propriamente quantità. «Grande» e «piccolo», «molto» e «poco», invece, non hanno una quantità definita: ciascuno di questi è, infatti, indeterminato. Dunque queste non sono quantità <in senso proprio>. Allora, si potrebbe forse [95.10] dire, perché non è una quantità indeterminata? Quando, infatti, dico «continuo», «numero» o «linea» o qualcosa del genere, dico una certa quantità, ma di certo non determino anche quanto è, come quando dico «tre» o «cinque» o «di tre cubiti». Dico, quindi, <in questi non si osserva la stessa indeterminatezza che si osserva in grande e piccolo e molto e poco?>, poiché sempre i generi sono più indeterminati delle proprie specie: dicendo «animale» non definisco, appunto, il soggetto <così> come quando dico «uomo» o «cavallo». Inoltre, poiché «animale» non è semplicemente una voce omonima, ma anche una certa sostanza immanente comunemente nei molti, è <possibile> determinare ciò che è significato dalla parola «animale» e dire che è sostanza animata sensitiva e che è una certa natura definita quella significata da [95.20] «animale». E così anche per le cose qui trattate: il nome «continuo», infatti, essendo più generale, è più indeterminato della quantità determinata come «di tre cubiti» (visto che questa è già una <quantità> individua, come li<sup>669</sup> anche Socrate è individuo), e parimenti anche il <genere> più generale «numero» <è più indeterminato> di «tre» e «cinque» che sono individui, ma tuttavia, anche se in queste <quantità> c'è qualcosa di manifesto in modo determinato, è chiaro che è continuo ciò le cui parti sono in contatto in relazione a un certo limite comune, mentre <è> discreto ciò che non è in questo modo, e dicendo «linea», intendo una grandezza di una dimensione, <dicendo> «superficie» una <grandezza> di due dimensioni e <dicendo> «corpo» una di tre dimensioni. E ciascuna di queste è definita in quanto è sempre allo stesso modo e non accoglie una differente natura in base a una differente relazione, come <accolgono invece> «grande» e «piccolo», «molto» e [95.30] «poco»: se, infatti, qualcuno dice <che è> grande, metti il caso, ciò che supera l'altro e dice che per questo motivo il monte Olimpo <è> grande, visto che supera l'Imetto, ma dirà anche che [96.1] questo stesso [*scil.* l'Olimpo] paragonandolo con la terra <è> piccolo, visto che è ne è inferiore <per grandezza>. Quello che è stato detto essere grande non è di certo una certa quantità determinata, allo stesso modo in cui ciascuna delle quantità dette prima non è solo quantità ma determina anche intorno a quanto è, ad esempio come la linea <significa> ciò che <è> di una dimensione, o come la superficie <significa> ciò che <è> di due <dimensioni>, o come il continuo <significa> ciò che è considerato nell'unione delle parti. E inoltre «grande» e «piccolo» si trovano già nelle quantità particolari, ad esempio in questa linea, in questo corpo, in questa superficie e similmente anche «molto» e «poco» si trovano in questo numero. Dunque, ciascuna [96.10] di queste cose si trovano nelle quantità individuali: infatti, non c'è in senso assoluto un certo genere del «grande» e del «piccolo». Allora, se bisogna confrontare gli individui con gli individui e non gli individui coi generi e il «grande» e il «piccolo» si trovano nelle quantità indivisibili e le quantità <sono> indivisibili non solo per il fatto che significano quantità ma <significano> anche intorno a quanto <è ciò in cui> ciascuna di

<sup>668</sup> «Κέγγρος δὲ μεγάλη», al femminile lo si trova in Arist. *Cat.* 6, 5b18-19 e *Phys.* VII 5, 250a20.

<sup>669</sup> Per la sostanza.

loro si trova, come il «tre» e il «cinque», di certo «grande» e «piccolo» non sono quantità. Per questa ragione anche Aristotele ha usato siffatti esempi, parlando di «di due cubiti e di tre cubiti e di ciascuna quantità del genere», cioè di quelle <quantità> indivisibili nell'esistenza: se è vero che «grande» e «piccolo», infatti, sono in senso generale delle quantità, con certezza sono indivisibili, non perché sono, come avevo detto, semplicemente un certo grande, ma <perché> ciò che diciamo essere grande è una grandezza [96.20] esistente e indivisibile. Ebbene, se ogni quantità indivisibile determina anche intorno a quanto è, «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco» in quanto sono indivisibili sono delle certe cose indeterminate, ma di certo non sono quantità. E così per mezzo di un'obiezione <Aristotele> non ha concesso che questi siano delle quantità, mentre per mezzo di una contro-obiezione, pur concedendo che questi sono quantità, mostra che non sono contrari. <Egli> inizia la contro-obiezione da qui:

5b30 *Inoltre, sia che si ponga, sia che non si ponga che essi sono delle quantità, essi non hanno nessun contrario. Infatti a quello che non è possibile concepire in sé e per sé, ma si rapporta a un'altra cosa, come potrebbe esserci qualcosa di contrario?*

[96.30] Questo è ciò che dice: i contrari dapprima sono nella condizione di avere una reale sostanzialità assoluta per sé e in seguito accolgono il conflitto reciproco, ad esempio il bianco e il nero mentre all'inizio sono delle cose diverse (infatti sono [97.1] qualità) <in seguito> così hanno accolto lo scontro reciproco. Per questo motivo i relativi sono differenti dai contrari, per il fatto che, da una parte, i contrari dapprima sono per sé (giacché è possibile, dicendo «bianco», non paragonare il non essere affatto nero di ciò che è bianco e al contrario <è possibile, dicendo «nero» non paragonare> l'essere nero di ciò che non è bianco) e in seguito si scontrano reciprocamente, i relativi, dall'altra parte, si generano e si distruggono fra loro: infatti, chi dice «padre» ha introdotto insieme anche «figlio» e ancora se viene tolto questo scompare allo stesso tempo anche il figlio. Dunque, poiché «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco» non sono in sé e per sé, né qualcuno di questi potrebbe avere una reale sostanzialità in sé e per sé senza la relazione verso l'altro, [97.10] <è> chiaro che non sono contrari ma relativi: infatti, dicevamo<sup>670</sup> che i contrari all'inizio in sé e per sé hanno una propria reale sostanzialità e in seguito si scontrano reciprocamente in questo modo.

5b33 *Inoltre se «grande» e «piccolo» saranno contrari, seguirà che la medesima cosa accoglie nello stesso tempo i contrari e che quelli sono contrari a loro stessi.*

A partire da ciò tramite una *reductio ad absurdum* <Aristotele> mostra che essi non sono contrari; <egli> dice, infatti, «se grande e piccolo <sono> contrari, seguirà che sono contrari nello stesso <soggetto> nello stesso momento», giacché lo stesso <soggetto> sarà sia grande che piccolo, sia molto che poco, ad esempio il grano di miglio [97.20] paragonato con il fagiolo si dice piccolo, mentre in relazione al seme della senape grande, e diresti molti <gli uomini> ad Atene in relazione a quelli nel villaggio, ma pochi in relazione a quelli in tutta la Grecia. Allora, questi <soggetti> saranno capaci di accogliere i contrari nello stesso momento, il che è assurdo. La sostanza era detta essere capace di accogliere i contrari, ma di certo non di accogliere i contrari nello stesso momento: infatti, mai lo stesso <soggetto> sarà nello stesso momento caldo e freddo, bianco e nero. E non solo, dice, accoglieranno i contrari, ma saranno anche contrari a loro stessi, lo stesso <soggetto> viene detto, infatti, «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco», il che è assurdo, dal momento che nessuno degli enti si scontra con se stesso.

[97.30] 6a8 *Quindi, «grande» non è contrario a «piccolo» né «molto» a «poco».*

Dapprima <Aristotele> ha ipotizzato che essi <fossero> contrari e ha dimostrato che non sono quantità, in seguito <le> ha ipotizzate quantità e ha dimostrato che non sono contrari: infatti, in realtà non sono [98.1] né contrari né quantità, ma relativi. Il fatto che non sono quantità lo ha dimostrato per mezzo di un'obiezione, mentre il fatto che non <sono> contrari per mezzo di una contro-obiezione. Sono, allora, come dicevo,<sup>671</sup> dei relativi che hanno il loro essere nelle quantità <particolari>. «Grande» e «piccolo» sono detti propriamente della <quantità> continue (infatti diciamo un corpo grande e piccolo e allo stesso modo anche «lungo» e «breve» e così anche la superficie e le rimanenti specie della <quantità> continua diciamo <essere> propriamente grandi e piccole e lunghe e brevi), mentre «molto» e «poco» <sono detti> della <quantità> discreta e di <quella costituita da parti> che non hanno

<sup>670</sup> Cfr. Philop. *supra*, 96,30.

<sup>671</sup> Cfr. *supra* 94,12

posizione <reciproca>: il tempo, difatti, è detto molto e poco e parimenti anche il numero. Per questo motivo anche egli insegnando [98.10] il discorso con delle immagini ha inteso «grande» e «piccolo» per la montagna e il grano di miglio, che erano continui (infatti ciascuno dei due <è> corpo), mentre «molto» e «poco» per il numero, intendo dire quello degli uomini ad Atene e di quelli nel villaggio, i quali erano discreti: infatti il numero <è> una quantità discreta. Spesso impropriamente applichiamo «piccolo» e «grande» alla <quantità> discreta e «molto» a quella continua: diciamo, infatti, che il discorso di Demostene <è> piccolo o grande per il fatto che riguarda un solo scopo continuo, cosicché siamo soliti attribuire «piccolo» e «grande» anche a questo scopo per il fatto che è continuo e unico. Di certo non potremmo chiamare i nove discorsi sulle cose pubbliche un discorso lungo (perché il loro scopo non è [98.20] uno né continuo) né inoltre gli undici contro Filippo, ma li chiamiamo molti. Diciamo che l'acqua, pur essendo un continuo, <è> molta per il fatto che <è> facile da dividere. E spesso diciamo anche la strada, che è un continuo, <essere> molta per il fatto che è divisa in molti stadi e in un certo modo in piedi durante il percorso.

E qui è giusto sollevare un problema, <cioè> in che modo poco prima <Aristotele> diceva che «molto» e «poco» sono quantità, dove aveva detto che «propriamente si dicono quantità solo queste»,<sup>672</sup> le quali aveva precedentemente insegnato, <cioè> le cinque specie del continuo, la linea, la superficie, il corpo, il tempo e il luogo, e le due del discreto, il numero e il discorso, «mentre le altre cose – dice – <sono quantità> per accidente, dal momento che – dice – [98.30] osservando queste chiamiamo anche quelle altre quantità, come molto è detto il bianco perché la superficie <bianca> è molta»:<sup>673</sup> in che modo, allora, dopo aver detto queste cose per mezzo delle quali chiaramente <egli> ha detto che «molto» e [99.1] «poco» <sono> quantità, qui dice che «molto» e «poco» non <sono> quantità, ma relativi? Anche se qui è stato dimostrato in modo veritiero che queste non sono quantità, in modo sbagliato sopra ha detto che sono quantità. Cosa diciamo a questo riguardo, allora? Che i relativi, come spesso è stato detto a nostro vantaggio,<sup>674</sup> non hanno una natura determinata ma consistono nelle altre categorie. E «grande» e «piccolo», «molto» e «poco», «doppio» e «mezzo» e simili relativi consistono in quantità, non in qualità, come anche «più bianco», «più dolce» e «più profondo» sono relativi che hanno la <propria> esistenza nella qualità. Quindi, quando diciamo «molto bianco», poiché [99.10] «molto» e «poco» sono relativi che si trovano nella quantità e non nella qualità, non diciamo, è chiaro, <una quantità> in senso proprio né per sé, ma poiché la superficie <è> molta, la quale era una quantità. Non diceva, dunque, sopra, che «molto» è una quantità in sé e per sé, ma che è un relativo nella quantità. Tuttavia non bisogna, appunto, condurre questo [*scil.* «il bianco»] nella quantità se non accidentalmente, per il fatto che sta nella quantità che accoglie «molto» e «poco».

6a12 *Soprattutto la contrarietà della quantità sembra sussistere per ciò che riguarda il luogo: infatti «alto» si pone come contrario a «basso».*

Dal momento che ha dimostrato che «grande» e «piccolo» non sono quantità né contrari, <Aristotele> dice che se si vuole [99.20] osservare in generale una contrarietà nella quantità si deve considerare <la coppia> «alto» e «basso». Questi, infatti, distano massimamente fra loro e per questo motivo accolgono la definizione di contrari: in questo modo, infatti, sono definiti i contrari «le cose che distano massimamente fra loro nello stesso genere».<sup>675</sup> Ma questo per lui non è sufficiente, in verità, infatti, non c'è nella natura degli enti l'alto e il basso ma la periferia e il centro, i quali non sono contrari ma relativi: la periferia, infatti, è la periferia del centro. L'alto e il basso sono obbligati a essere allontanati fra loro secondo la distanza del diametro: la terra, nella quale sono spinte tutte le cose pesanti, si comporta da centro in relazione a tutto <il cosmo>. In che modo, allora, il luogo della terra, cioè il centro di tutto <il cosmo>, <lo> diremo contrario al luogo del fuoco, cioè al cerchio [99.30] concavo della luna? Infatti questi non si distanziano fra loro lungo il diametro di tutto <il cosmo>.

<sup>672</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5a38

<sup>673</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5a39-5b2.

<sup>674</sup> Busse in apparato propone di cfr. *supra* 47,12. Il testo di Filopono presenta un ἤμῦν che non deve far pensare che la dottrina sui relativi che dobbiamo recuperare “ci” è stata detta qualcuno, come da Aristotele, perché quest'ultimo non ha esplicitamente spiegato che tutti i relativi devono essere sussunti sotto altre categorie. A mio avviso, dovremmo intendere ἤμῦν come un dativo di vantaggio, perché questo insegnamento è stato detto già nel *Commentario* a nostro favore, affinché ci troviamo avvantaggiati nello studio delle successive categorie.

<sup>675</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 6a17: Filopono legge διεστώτα, participio aoristo, al posto del participio perfetto διεστηκότα che si legge in Minio-Paluello (1961) e Bodéüs (2001) (che non annotano la variante in apparato, rispettivamente a p.17 e p. 26).

Allora non sono lontani massimamente, giacché sono lontane massimamente [100.1] le cose che distano <fra loro della lunghezza di> tutto il diametro. Dunque essi non sono contrari, «alto» e «basso», ma relativi, come avevo detto,<sup>676</sup> (difatti la periferia è periferia del centro), a meno che si ponga che in basso <sta> tutta la terra allo stesso tempo, perciò la terra sta in basso anche per coloro che abitano sotto ai <nostri> piedi sotto qualunque sua parte, mentre in alto <sta> il cielo. Se si vuole dire che il «basso» <sta> sulla sua superficie e «alto» nell'atmosfera, si troverà che alto e basso sono la stessa cosa: infatti la superficie terrestre da una parte in relazione al cielo è bassa, mentre dall'altra parte in relazione alla superficie sotterranea della stessa <è> alta. Ma anche ciascuno degli emisferi sarà alto e basso, secondo il movimento differente che <li> scambia e la [100.10] relazione <fra di loro>. Ma non c'è nulla che ha in se stesso allo stesso tempo per sé i contrari. Sicché non è possibile che ci sia propriamente nella natura degli enti l'«alto» e il «basso» senonché si voglia dire nel modo che è stato detto che tutta la terra <sta> allo stesso tempo in basso. «Alto» e «basso» sono delle posizioni come nel caso del tetto sopra la nostra testa: infatti, come <il tetto> è sopra di noi, così è sotto quelli sopra di lui.

6a13 *Ponendo la regione che sta nel mezzo <come> bassa, per il fatto che il mezzo ha la medesima distanza rispetto ai limiti del cosmo.*

Coloro che vogliono – dice <Aristotele> – che «alto» e «basso» siano nella natura degli enti, voglio che la terra <stia in> basso per questo motivo: per il fatto che la terra rispetto a ciascuno dei limiti del cosmo sia [100.20] lontana secondo la distanza del diametro.

6a15 *E sembra che da questi contrari sia stata tratta anche la definizione degli altri contrari: infatti, le cose massimamente distanti fra loro sotto lo stesso genere sono definite contrarie.*

Dal momento – dice <Aristotele> – <costoro> hanno ipotizzato che la terra fosse in «basso», perché la stessa rispetto a ciascuno dei limiti del cosmo è lontana secondo la massima distanza, cioè secondo il diametro, «basso» <è> contrario ad «alto» e questi sono ricondotti sotto un genere, la quantità: a partire da queste cose <costoro> attribuiscono la definizione anche a tutti i contrari dicendo che contrari sono le cose massimamente distanti fra loro sotto lo stesso genere.

[101.1] 6a19 *Non sembra che la quantità accoglie il più e il meno.*

Dopo aver detto che è proprio della quantità non avere contrari e aver mostrato che questo <proprio> appartiene a ogni <quantità>, non ha aggiunto «ma questo non <è> il proprio della quantità perché appartiene anche alla sostanza», come aveva fatto anche per la sostanza, perché questo era chiaro dalle cose dette intorno alla sostanza: se, difatti, li <Aristotele> ha detto che «non <è> proprio della sostanza il non avere contrari visto che appartiene anche alla quantità»<sup>677</sup> <è> chiaro che anche qui non sarà proprio della quantità, perché è <una caratteristica> presente anche nella sostanza. Così alla quantità non c'è nessun contrario ma semmai bisogna dire che la quantità [101.10] è capace di accogliere i contrari, come dicevamo anche per la sostanza che niente c'è di contrario <a essa>, ma che essa è capace di accogliere i contrari. Perché, allora, dice che «spesso» e «sottile» e il «largo» e «stretto», che pure sono dei contrari, non sono delle quantità? Ma diciamo che questi non sono delle quantità ma hanno il <proprio> essere nelle quantità, come anche «grande» e «piccolo»: diciamo «spesso» ciò che ha, infatti, molta estensione secondo la profondità e «largo» <ciò che ha molta estensione> secondo la larghezza e «sottile» e «stretto» ciò che ha poca estensione <rispettivamente> secondo la profondità e la larghezza. E su di questi diremo le cose che abbiamo detto anche su quegli altri, intendo «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco»: anche questi, infatti, sono dei relativi.

[101.20] 6a19 *Non sembra che la quantità accoglie il più e il meno.*

<Aristotele> è passato a un altro proprio della quantità, il non accogliere il più e il meno. E questo <lo dice> giustamente: è stato detto<sup>678</sup> che dove c'è contrarietà là nasce anche il più e il meno dal mescolamento dei contrari. Bisogna sapere che <Aristotele> rigetta anche questo <proprio> per il fatto che appartiene anche alla sostanza e passa a un altro proprio e dice:

<sup>676</sup> Cfr. Philop. *supra* 99,25.

<sup>677</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 5, 3b27-28: la citazione, nonostante le virgolette non è letterale.

<sup>678</sup> Cfr. *supra* 73,17.

6a26 Soprattutto proprio della quantità è l'essere detta uguale e disuguale.

Questo è davvero il proprio della quantità, poiché appartiene alla sola <quantità> e [102.1] in ogni <quantità>: la linea, infatti si dice uguale e disuguale alla linea e il luogo al luogo e la superficie alla superficie e il corpo al corpo e il tempo al tempo e il discorso al discorso e il numero al numero. E se anche per qualcos'altro dicessimo «uguale» e «disuguale», non <lo diremmo> per sé ma accidentalmente: ad esempio diciamo che questo corpo bianco è uguale a questo corpo bianco e allo stesso modo <diciamo che è> disuguale, ma non perché questi sono bianchi ma perché sono corpi, i quali sono delle quantità. Ma piuttosto sarà detto per tali cose [*scil.* qualità] «simile» e «dissimile»: il bianco si dice simile e dissimile al bianco e lo stesso anche per <altre> cose del genere.

[102.10] Sui relativi.

6a36 Sono dette relative le cose di questo genere: quelle che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose.

Prima dell'insegnamento sui relativi bisogna cercare queste cinque cose: primo, il loro posto rispetto <all'ordine> delle categorie; secondo, il motivo del titolo; terzo, la loro reale sostanzialità;<sup>679</sup> quarto, la divisione in specie; quinto, il modo dell'insegnamento <sui relativi>. Per prima cosa, dunque, <indaghiamo> sul <loro> posto <nell'ordine delle categorie>. Per quale motivo <Aristotele> ha collocato il discorso sui relativi dopo quello sulla quantità, sebbene la qualità ha una certa forma di per sé e una sostanzialità reale, mentre questi non hanno una sostanzialità reale ma hanno il <loro> essere [102.20] nelle altre categorie e <sono> di maggior valore le cose che hanno una sostanzialità reale per sé di quelle che hanno il <loro> essere nella sola relazione?<sup>680</sup> Infatti, bisogna che dapprima qualcosa sia per sé e così, in seguito, si ottiene la relazione rispetto ad altro. Quindi, diciamo che come ha fatto per la quantità e ha collocato come secondo l'insegnamento intorno a questo per il fatto di averla citata nel discorso sulla sostanza, per non lasciare molto tempo il lettore ad ignorare cosa mai fosse la quantità, e così fa qui: per il fatto che nel discorso sulla quantità, infatti, ha citato i relativi, dove diceva<sup>681</sup> che «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco» sono relativi, per non lasciarci per troppo tempo ignorare quale <fosse> la natura dei relativi, subito <Aristotele> produce il discorso intorno a questi. Perché <il trattato> è stato intitolato *Sui relativi* [102.30] e non *Sul relativo*, in modo che il titolo fosse singolare? Diciamo perché i relativi sono una certa relazione e la relazione si osserva quantomeno fra due cose, per questo motivo <Aristotele> ha scritto in plurale: infatti il destro [103.1] è destro del sinistro e il dextro non potrebbe essere qualcosa in sé e per sé e il padre <è> padre del figlio e non potrebbe essere per sé padre se non viene detto in relazione al figlio. Invece <è> possibile per la sostanza. Piuttosto <è> necessario che sia sostanza una cosa per sé, come l'uomo. Allo stesso modo anche per la quantità: <è> possibile, infatti, che la quantità si dica soltanto «di due cubiti». <È> possibile anche che le stesse cose «quelle relative» si dicano al plurale, mentre la stessa categoria <si dica> al singolare «sul relativo», come pronunciamo al singolare anche la categoria della quantità e le altre categorie, mostrando nel titolo non le cose che stanno in essa, ma la natura che [103.10] si dice di loro comunemente, dal momento che anche la relazione, pur stando nei molti, è comunque una particolare in ogni soggetto, come il seme e il frutto e la salita e la discesa: infatti una è la relazione dello schiavo verso il padrone, la quale se cominciamo dallo schiavo si dice «schiavitù», mentre <se cominciamo> dal padrone <si dice> «dominio». E allo stesso modo anche per l'allievo e il maestro e i rimanenti <relativi>. Ma affinché sia mostrato che, come ho detto,<sup>682</sup> la categoria dei relativi non ha mai sostanzialità reale in una cosa, per questo motivo il titolo *Sui relativi* è stato scritto al plurale.

<sup>679</sup> Post τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν Busse aggiunge inspiegabilmente τίς ἐστὶ, assente dal ms. F. In nessuno degli altri punti da ricercare preliminarmente, infatti, troviamo predicati verbali proprio perché non è richiesto nell'elenco dei κεφάλαια. Inoltre, aggiungere τίς ἐστὶ non cambia di nulla il significato del punto. L'assenza, infine, di un apparato positivo impedisce di verificare se l'aggiunta di Busse sia stata mutuata da qualche altro testimone dell'*In Cat.* di Filopono, di certo, però, nel sinottico *Commentario* di Ammonio non troviamo alcun τίς ἐστὶ.

<sup>680</sup> Nonostante che l'editore Busse ponga un punto in alto, mi sembra che tutto il discorso di Filopono a partire dal διὰ ποίαν iniziale abbia una configurazione interrogativa, motivo per cui aggiungo il punto interrogativo. Cfr. anche la medesima proposizione con punto interrogativo in Amm. *In Cat.* 66,7-10.

<sup>681</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5b27.

<sup>682</sup> Cfr. *supra* 102,31.

Sulla reale sostanzialità <dei relativi> diciamo questo: alcuni dicono che nulla c'è nella natura dei relativi, ma che questi sono una costruzione immaginifica della nostra ragione, affermando [103.20] che i relativi non sono in questo modo per natura ma per posizione, poiché è possibile che il destro diventi sinistro e il sinistro destro e il padre è anche figlio e lo schiavo <è> schiavo per posizione: nessuno è, infatti, per natura schiavo, giacché lo stesso <schiavo> potrebbe divenire anche padrone, allo stesso modo, di un altro. Ma questi non parlano correttamente perché queste cose sono conosciute così nella natura, come anche le parti del corpo si osservano in una certa relazione reciprocamente: infatti, qualcosa è collocato a destra per natura come il fegato, mentre qualcosa a sinistra come la milza e non potrebbe il fegato stare a sinistra né la milza a destra, ma se fosse mutato il loro ordine si sarebbe distrutto l'animale. E dio governa soltanto e tutti noi siamo governati da lui, e l'anima [103.30] e la natura muovono soltanto il corpo e il corpo è soltanto mosso da loro e non li muove in risposta. Alcuni esagerando all'opposto chiamavano tutte le cose relative, uno di questi era Protagora il sofista. Costui diceva, infatti, che nessuna cosa ha una natura definita e perciò diceva che [104.1] non è possibile che qualcuno dica falsità, dal momento che ciascuno esprime un parere sulle cose che non hanno una natura definita, ma hanno il loro essere nella relazione verso di noi, secondo ciò che gli appare e gli sembra: allora, dunque, alcuni, malati di itterizia, dicono che il miele è amaro e dicono la verità (infatti dicono quello che a loro sembra e appare), mentre coloro che sono sani <dicono che il miele è> dolce e questi parimenti dicono il vero. E anche il collo del piccione nero che sta al sole ad alcuni appare color porpora, ad altri del colore dell'oro e ad altri diversamente in un certo senso per la posizione differente di quella e di quelli che <la> osservano. E allo stesso modo per tutte le altre cose: infatti, ciò che pare vero a uno, un altro pensa [104.10] che sia falso e ciò che sembra essere bello a uno, da un altro è considerato brutto, e l'opposto <è> vero. Dunque, diciamo per convenzione <che qualcosa è> amaro e per convenzione <che qualcosa è> dolce e non il contrario. Così nessuna cosa ha una certa reale sostanzialità definita ma è un relativo. Questa <teoria> la confuta anche<sup>683</sup> Aristotele nel terzo libro della *Metaphysica*, affermando che se tutto ciò che si pensa che esista è vero, dal momento che i pazzi suppongono che il fuoco nutre e non brucia sarebbe necessario che il fuoco fosse impiegato da questi per nutrire e non per bruciare, o dal momento che suppongono che il cibo bruci, sarebbe necessario che essi <ricorrono> al cibo per bruciare e non per nutrire. E la confuta anche Platone nel dialogo *Teeteto* nel quale, dopo essersi ripromesso di confutarla,<sup>684</sup> dopo molte dimostrazioni aggiunge anche [104.20] con eleganza questo discorso:<sup>685</sup> «o Protagora, diciamo che tu non stai dicendo il vero: forse, dicendo <questo>, diciamo il vero su di te visto che menti o stiamo mentendo? Se allora stiamo dicendo il vero, Protagora che sta dicendo che tutti dicono il vero sta mentendo (noi, infatti, diciamo il vero dicendo che tu dici queste cose false), se mentiamo, invece, è <vero> che diciamo cose false e non ogni <uomo> parlando dice il vero». Altri, oltre a questi, hanno correttamente detto che delle cose alcune sono relative mentre altre sono in sé e per sé: relative, ad esempio «destro» e «sinistro», in sé e per sé, ad esempio «corpo» e «uomo», perché l'uomo in quanto uomo non è un relativo. Questi relativi non hanno una propria sostanzialità reale, ma hanno l'essere [104.30] nelle altre categorie: difatti quando dico «padre», ho detto un relativo nella sostanza, quando «molto» o «poco», ho detto un relativo nella quantità, quando «più bianco» o «più nero», nella qualità, e così anche per le rimanenti <categorie>. Giustamente alcuni li rappresentano come rampolli, i quali non hanno una propria sostanzialità reale, ma hanno in <altre> piante il <loro> essere. <Alcuni> li rappresentano, invece, come bastoni che si appoggiano fra di loro: infatti, tolto uno di questi non resterà <in piedi> l'altro.

[105.1] La loro divisione è la <seguente>: dei relativi alcuni si dicono secondo l'omonimia come il simile <è> simile al simile, alcuni secondo l'eteronimia. E di quelli <che si dicono> secondo eteronimia alcuni (1) dall'eccesso o dal difetto reciproco come «molto» e «poco», «grande» e «piccolo» e «maggiore» e «minore», (2) alcuni secondo ciò che comanda e il comandato, come il padrone <è> padrone dello schiavo, (3) alcuni secondo ciò che giudica e il giudicato, come il sensibile <è> sensibile per la sensazione e lo scibile <è> scibile per la scienza, (4) o secondo il partecipante e il partecipato, come chi conosce scientificamente si dice conoscitore per il fatto che partecipa della scienza, (5) o secondo la causa e il causato, come il padre <è> padre del figlio, (6) o [105.10] secondo chi agisce e chi patisce chi picchia picchia chi è picchiato, (7) mentre <altri> secondo la differenza nel luogo, come chi sta a destra sta a destra di chi sta a sinistra.

<sup>683</sup> Oltre Platone nel *Teeteto*, di cui Filopono scrive nelle linee seguenti.

<sup>684</sup> Sulla traduzione di  $\pi\rho\omicron\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\alpha\iota$  cfr. anche Philop. *In Phys.* 57,14-20.

<sup>685</sup> Cfr. Plato, *Theaet.* 170c-171c; cfr. Philop. *supra* 2,20-24.

<Aristotele> ricorre a tale modo dell'insegnamento: non consegna subito la giusta definizione dei relativi ma dapprima espone la definizione dei relativi che hanno proposto gli Antichi e poi mostra che numerose cose che seguono questa definizione <sono> assurde e così spiega che la loro propria definizione, che appartiene a tutti i relativi e solo <a quelli, è> un'altra: affinché non sembri tralasciare gli Antichi, dapprima espone la loro definizione e dopo aver mostrato che i suoi corollari <sono> assurdi conferma la propria restante definizione.

Bisogna sapere che in generale i relativi iniziano dal caso [105.20] retto ma si mettono in corrispondenza a uno dei due < casi > obliqui. E a volte in quel < caso >, verso il quale si mettono in corrispondenza, si convertono anche, come il padre < è > padre del figlio e il figlio < è > figlio del padre, mentre a volte non verso quel < caso >, verso il quale si mettono in corrispondenza, si convertono, ma verso un altro, come per la sensazione e il sensibile: infatti la sensazione < è > sensazione del sensibile e qui la corrispondenza < è > al genitivo, ma non si converte al genitivo, ma al dativo, perché il sensibile < è > sensibile per la sensazione. E spesso accade che la corrispondenza < sia > all'accusativo, come quando diciamo «chi picchia picchia chi viene picchiato», ma si compie la conversione < dei termini > al genitivo, infatti chi viene picchiato è picchiato da chi picchia.

[106.1] 6a36 *Sono dette relative siffatte cose.*

<Aristotele> ha usato «sono dette» perché non era soddisfatto della definizione: infatti mostrerà che molti corollari alla definizione <sono> assurdi ed egli stesso darà un'altra definizione.

6a36 < Sono dette relative siffatte cose > che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose.

Ad esempio l'uomo che sta a destra è detto stare a destra di un altro non in quanto uomo, ma in quanto sta a destra.

6a37 < Sono dette relative siffatte cose che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose > o in qualunque altro modo in relazione a un'altra cosa.

Dal momento che <Aristotele> ha prodotto la definizione al genitivo dicendo «si dicono esserlo di altre cose», affinché non si sottintenda che i relativi sono definiti [106.10] solo al genitivo, <Aristotele> dice «o in qualunque altro modo», cioè che la definizione avviene sia al dativo che all'accusativo.

6b2 *Anche cose del genere si annoverano tra i relativi: ad esempio l'habitus, la disposizione, la sensazione, la scienza e la posizione.*

Dal momento che i primi <relativi che ha menzionato> sono delle quantità e questi <sono> delle qualità, <gli> è sembrato giusto separarli dicendo «anche cose del genere si annoverano <tra i relativi>», o perché sopra ha messo in corrispondenza <i relativi> al caso genitivo e si convertono ancora al genitivo, mentre questi si convertono al dativo, appositamente questi <ultimi> sono stati esposti come a partire da un altro principio. Esponendo gli esempi <egli> produce per noi le tecniche dell'inversione dei relativi, giacché questi che si mettono in corrispondenza con il genitivo, come ha detto [106.20] precedentemente,<sup>686</sup> si convertono al dativo. L'*habitus*, infatti, <è> *habitus* di ciò che si può avere: qui la corrispondenza <è> al genitivo ma la conversione al dativo, infatti ciò che si può avere <è> avuto per l'*habitus*. Similmente anche la disposizione <è> disposizione di ciò di cui si può disporre e ciò di cui si può disporre <è> disposto per la disposizione e la scienza <è> scienza dello scibile e lo scibile <è> scibile per la scienza.

6b11 *Inoltre la posizione sdraiata, eretta, seduta <sono> certe posizioni.*

Volendo dire che la posizione sdraiata, eretta e seduta [107.1] <sono> relativi, <Aristotele> lo prova a partire dal genere, cioè la posizione, la quale è il genere delle cose dette ed essa stessa un relativo: difatti la posizione è posizione di ciò che giace. Se il genere è un relativo <è> chiaro che <lo sono> anche le sue specie, che sono quelle dette <sopra>: infatti o l'intero corpo è dritto e <la posizione> si chiamerà eretta, o giace interamente obliquo e si chiamerà sdraiata, o una parte di questo è

---

<sup>686</sup> Cfr. Philop. *supra* 105,19 ss.

dritta mentre un'altra giace <obliqua> e si chiamerà seduta. Bisogna cercare, se queste <posizioni> sono sussunte sotto i relativi, cosa sussumeremo sotto il giacere. Allora diciamo che una cosa è la posizione eretta un'altra lo stare in piedi, una cosa la posizione sdraiata un'altra lo stare sdraiati, una cosa la posizione seduta un'altra lo stare seduti: infatti, mentre da una parte [107.10] la posizione eretta, sdraiata e seduta mostrano la stessa relazione, dall'altra parte lo stare in piedi, lo stare sdraiati e lo stare seduti non solo mostrano la relazione ma anche la stessa sostanza, quella che è sdraiata e quella nella quale è sdraiata. E parimenti anche per le altre cose. Quelle, dunque, che significano come una relazione si riconducono sotto i relativi, mentre quelli che, oltre alla relazione, mostrano anche le cose attorno alle quali <c'è> la relazione si riconducono sotto il giacere: come anche una cosa è lo <stare> nel tempo e una il tempo e una cosa <è> lo <stare> nel luogo e un'altra il luogo (difatti tempo e luogo sono quantità continue, mentre lo <stare> nel luogo si riconduce sotto il dove e lo <stare> nel tempo sotto il quando), così accade anche per queste cose, come è stato detto, quello che anche egli mostrando ha aggiunto: «lo stare sdraiato, [107.20] in piedi o seduto non sono in sé delle posizioni, ma si ottengono paronimamente dalle elencate posizioni». <sup>687</sup> Ma se è detta paronimamente la cosa è non identica a quella dalla quale è detta: infatti, dalla posizione [107.23] eretta si dice lo stare in piedi, da quella sdraiata lo stare sdraiati e da quella seduta lo stare seduti. Come queste sono stare ricavate con una modifica dalle specie della posizione, così anche dal loro genere, cioè dalla posizione, è stato ricavato con una modifica il giacere, il quale è una delle categorie vale a dire <sup>688</sup> il genere corrispondente allo stare in piedi, sdraiati e seduti. Così una specie dei relativi, cioè la posizione, ha generato una categoria, il giacere. E non <c'è> nulla di straordinario dal momento che anche il tempo genera il quando e il luogo [107.30] il dove, pur essendo specie della quantità, non per il fatto che lo stesso tempo è il quando né il luogo <è> il dove, ma <il quando e il dove sono> le cose che sono generate nel tempo e nel luogo.

6b15 *Nei relativi è presente la contrarietà: ad esempio la virtù <è> contraria al vizio, essendo ciascuno di loro relativo, e la scienza <lo è> all'ignoranza.*

Dopo aver discusso sui relativi secondo quanto sembrava [108.1] agli Antichi riguardo a questi, ora <Aristotele> vuole definire il proprio di questi e dapprima espone le cose che sembrano essere propri dei relativi ma non lo sono realmente come ha fatto anche per la sostanza e per la quantità, affinché chi si imbatte superficialmente in questi non pensi che siano loro realmente i propri. E dapprima dice che gli è proprio accogliere i contrari: alla virtù, dice, <è> contrario il vizio, alla scienza l'ignoranza e alla giustizia l'ingiustizia, perché ciascuno di questi si dice in relazione ad altro e infatti la virtù è detta virtù di un virtuoso e la scienza <è detta> scienza dello scibile o di chi conosce scientificamente e il vizio <è detta> vizio del vizioso e certamente si convertono. Ma non tutti i relativi accolgono la contrarietà. [108.10] E questo <lo sostiene> giustamente: dal momento che, infatti, i relativi sono simili ai rampolli, come dicevamo, <sup>689</sup> e non posseggono delle cose determinate per la propria reale sostanzialità, ma si trovano nelle altre categorie, imitano quelle alle quali sono connesse e anche i relativi che esistono in quelle <categorie>, che accolgono i contrari, hanno contrarietà e neanche i relativi in quelle <categorie>, che non hanno contrario, accoglieranno la contrarietà; poiché ad esempio alla sostanza e alla quantità non ci sono contrari, neanche ai relativi che hanno sostanzialità reale in loro ci sarà contrario, come a «triplice», infatti «triplice» è anche un relativo (perché <è detto> triplice di qualcosa) e tuttavia non ha una contrarietà, in virtù del fatto che, come dicevo, è connesso con una categoria che non ha nessun contrario, intendo dire [108.20] con la quantità. <sup>690</sup> Parimenti anche per la sostanza, ad esempio al padrone, al figlio, al destro e al sinistro, perché a questi niente è contrario per il fatto che sono ricondotti con quelli, intendo dire gli uomini, <sup>691</sup> ai quali sono connessi, sotto una categoria che non ha contrario. Poiché anche alla qualità c'è qualcosa di contrario, per questo anche ai relativi attorno a questa c'è contrario, come virtù e vizio <sono> contrari e scienza e ignoranza, giacché queste sono qualità. Bisogna sapere che, da una parte, in alcuni casi sono contrari e, dall'altra parte, in altri casi <si comportano> come relativi: ad esempio la virtù <è> virtù del virtuoso e il virtuoso <è> virtuoso per la virtù, parimenti anche il vizio <è> vizio del vizioso e il vizioso <è> vizioso per il vizio.

<sup>687</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 6b12-14.

<sup>688</sup> Traduco in modo esplicativo il participio οὔσα: a mio parere, traduzioni esplicite del participio («che è», «in quanto è» eccetera) potrebbero essere equivoche, dal momento che il participio non introduce i motivi secondo i quali il giacere è una categoria, ma esplica quale categoria è.

<sup>689</sup> Cfr. *supra* 104,33.

<sup>690</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6, 5b11-6a18.

<sup>691</sup> Questa specificazione, λέγω δὲ ἀνθρώποις, è forse poco opportuna, dal momento che se padrone e figlio possono essere solo gli uomini, destro e sinistro possono essere tutte le sostanze.

Allora, da una parte <sono> relativi a questi, mentre dall'altra parte <sono> contrari il vizio alla virtù e il vizioso al virtuoso. Giustamente pertanto anche la contrarietà si osserva nei relativi ma questa non è una caratteristica [108.30] <che si osserva> in tutti <i relativi>.

Bisogna cercare in che modo <Aristotele> dice che virtù e vizio e scienza e ignoranza <sono> relativi. Diciamo che, sebbene non lo dichiara esplicitamente, non lo dice, ma celatamente, volendo biasimare la definizione <dei relativi> che era stata data: se, infatti, i relativi sono caratterizzati per il fatto che sono detti di altre cose anche questi saranno relativi, poiché anche loro si dicono in relazione ad altre cose, infatti la virtù <è> virtù del virtuoso [109.1] e il vizio vizio del vizioso e la scienza scienza di chi conosce scientificamente e l'ignoranza <è> ignoranza di chi ignora. Con questa definizione sarebbe conseguente che anche tutte le categorie accidentali, intendo dire le nove <categorie>, siano tra i relativi, perché tutte si dicono essere della sostanza e infatti le fanno da accidenti: infatti la bianchezza è detta bianchezza del <corpo> bianco e «di due cubiti», mettiamo, <è detto> «di due cubiti» del bastone e il quando e il dove e l'agire e il patire e le restanti <categorie> si dicono di qualcosa, dal momento che il quando non è qualcosa in sé e per sé, ma il quando è qualcosa della sostanza e allo stesso modo anche per le altre. E la stessa sostanza quando è presa in considerazione come parte si dice in relazione ad altro: infatti la parte è detta parte dell'intero e l'intero [109.10] è detto intero nelle parti. Ciò è assurdo, intendo il fatto che tutte le categorie si dicano in relazione a qualcosa e il fatto che chiaramente le altre categorie si distinguono dai relativi <è> chiaro da queste cose: se, infatti, fossero stati dei relativi ci sarebbe stato bisogno nella loro definizione di paragonarle a quelle in relazione alle quali si dicono, giacché definendo i relativi necessariamente menzioniamo le cose in relazione alle quali si dicono, come se si definisce il padre necessariamente è menzionato anche il figlio, in quanto dirai che il padre è <padre> del figlio. Invece non è necessario menzionare ciò in relazione al quale sono dette le altre categorie per definirle: infatti, quando definisci «di due cubiti» non avrai bisogno di menzionare qualcosa delle altre <categorie>, delle quali è detto «di due cubiti», come il bastone, e parimenti per la quantità e per le altre <categorie>. Se, allora, le categorie sono dette in relazione ad altro (perché [109.20] sono dette essere accidenti della sostanza e parti dell'intero) ma non sono relativi, <è> chiaro che la definizione dei relativi è stata data in modo errato, perché comprende anche le altre categorie: infatti, ciò che si dice di altro non ha il <proprio> essere in questo nel fatto di dirsi di altro, mentre i relativi hanno in questo il <proprio> essere, nel fatto di dirsi di altro, dal momento che se qualcosa è di altro, questa cosa è detta anche di altro, ma se qualcosa è detta di altro non ha già anche in questo il <proprio> essere per il fatto di dirsi di altro. Bisogna sapere che tradiscono il filosofo quanti dicono che Platone aveva definito in questo modo i relativi e che egli credeva che la reale sostanzialità dei relativi stia nel fatto di dirsi di altre cose: anche dalle cose dette nel *Gorgia* è possibile conoscere che quelli [scil. i relativi] sono caratterizzati [109.30] per il fatto di essere di altre cose e non per il fatto di dirsi <di altre cose>, in quanto <Platone> dice «se c'è qualcosa che agisce, è necessario ci sia anche qualcosa che patisce» e ha detto «è necessario ci sia» e non «si dica».

[110.1] 6b20 *Sembra che i relativi accolgano il più e il meno: come, infatti, simile e dissimile si dicono più e meno e uguale e disuguale si dicono più e meno.*<sup>692</sup>

Dopo aver rifiutato il primo <proprio, Aristotele> passa a un'altra caratteristica accessoria propria dei relativi, il fatto che i relativi accolgano il più e il meno: infatti, diciamo che questo è più simile a questo o meno, ad esempio il bianco nel muro diciamo che è più simile a quello nel vestito che a quello nella neve. E questa caratteristica è simile a quella prima di questa, giacché questa non è una caratteristica per tutti i relativi: infatti il padre non si dice [110.10] padre più di un altro padre, né il figlio, allo stesso modo. E questo <avviene> giustamente: abbiamo detto,<sup>693</sup> infatti, che dove si osserva la contrarietà, lì c'è anche il più e il meno e dove non c'è contrarietà, non <ci saranno> neanche il più e il meno. Poiché, dunque, la contrarietà appartiene ai relativi, c'è in loro anche il più e il meno, mentre poiché non appartiene a tutti <i relativi>, per questo motivo neanche il più e il meno <appartengono> a tutti <i relativi>. Forse si potrebbe cercare che se, dove sono presenti i contrari, lì si generano anche più e meno per mescolanza dei contrari, per questa ragione nella quantità, visto che non ci sono i contrari, per questa ragione non <si generano> neanche più e meno, e ancora se essere uguale e disuguale è il

<sup>692</sup> Il lemma è assai diverso dal testo aristotelico, dal momento che qui vengono presentati entrambi i membri delle coppie dei relativi.

<sup>693</sup> Cfr. *supra* 75,17 ss.

proprio della quantità in che modo dice qui che disuguale si dice [110.20] più o meno: dicevamo,<sup>694</sup> infatti, che se i relativi si trovano in una categoria che ha contrario, anche questi accolgono i contrari, se, invece, <si trovano> in una categoria che non accoglie i contrari, neanche questi accolgono i contrari. Allora, se uguale e disuguale sono relativi che consistono in quantità e alla quantità non c'è contrario, neanche uguale e disuguale sono contrari. Dove non c'è contrario, non <c'è> neanche più e meno. Di certo disuguale non è detto più e meno: se, infatti, più e meno si generano per la mescolanza dei contrari ma uguale non si mischia con disuguale, non potrebbe esserci qualcosa di più o meno uguale, dal momento che il meno disuguale si dice meno disuguale per il fatto che partecipa maggiormente dell'uguale <rispetto ad altro>. E inoltre, se c'è qualcosa di più o meno disuguale, c'è anche [111.1] il più o meno uguale: infatti il meno disuguale è più uguale del più disuguale come il meno bianco è più nero del meno bianco. Dunque, se non si accoglie che l'uguale sia più e meno dell'uguale (difatti, ciò che fuoriesce dall'uguale verso il più o il meno non <è> più uguale), di certo neanche il disuguale è più e meno: infatti il disuguale <è> più privazione e indeterminatezza e non contrario all'uguale. Quindi, forse qui è caduto in errore dicendo che disuguale è più o meno perché non ha parlato con precisione o questo è stato aggiunto come un'interpolazione in seguito da altri.

6b28 *Tutte le cose relative sono dette in rapporto ai correlativi: [111.10] ad esempio, lo schiavo è detto schiavo di un padrone e il padrone è detto padrone di uno schiavo.*

<Aristotele> è passato a un'altra caratteristica dei relativi, la quale è propriamente anche il loro proprio, il dirsi in rapporto al correlativo. Affinché impariamo cosa vuol dire dirsi in rapporto al correlativo, dapprima impariamo cos'è la conversione e prima di questo cos'è la rivoluzione. Ebbene, la rivoluzione è il ritorno da un <punto> verso lo stesso <punto>, per questo motivo, infatti, diciamo che tutto si rivolge poiché muovendosi in circolo da un punto ritorna allo stesso punto. E noi diciamo che compiamo una rivoluzione quando torniamo in quel luogo dal quale siamo partiti. La conversione è come una inversione fra eguali: [111.20] infatti ἀντί presso gli Antichi significa ἴσον, ad esempio ἀντίθεον <era usato> al posto di ἰσόθεον e ἀντίανειρα <al posto di> ἰσομένη ἀνδράσι e chiamiamo il dito grande [*scil.* il pollice] ἀντίχειρα per il fatto che possiede una potenza simile a <quella degli> altri. C'è inversione fra uguali quando una cosa non si predica più di un'altra di quanto quella <si predica> di quella che resta, come il padre non è detto di più in rapporto al figlio di quanto il figlio <è detto> in rapporto al padre. I relativi, dunque, si dicono in rapporto ai correlativi, come lo schiavo <è> schiavo del padrone e il padrone <è> padrone dello schiavo.

6b33 *Tuttavia per il caso a volte ci sarà una differenza nell'espressione.*

Dal momento che, infatti, ha concluso la relazione al genitivo, per questo ha aggiunto che non solo al genitivo si conclude, ma anche in altri casi, [112.1] perché <i relativi> non si convertono sempre verso quel <caso>. Ma questo è stato già detto da noi prima.<sup>695</sup>

6b36 *Nondimeno in alcuni casi non sembrerà esserci conversione: se non si è messo in corrispondenza in modo appropriato in relazione alla cosa detta, ma chi mette in corrispondenza ha commesso un errore.*

I relativi devono osservare<sup>696</sup> l'eguaglianza reciproca, affinché ci sia la conversione, come si convertono uomo e capace di ridere. Qualora <i due termini> fossero disuguali, il maggiore conseguirebbe al minore, come «animale» a «uomo», e il minore non <conseguirebbe> al maggiore: infatti «uomo» non conseguirebbe ad «animale». Questo, quindi, è il canone dei relativi, l'uguaglianza, come padre di figlio e [112.10] doppio di mezzo, che si convertono. Se non fossero eguali, non ci sarebbe conversione, ed egli stesso lo dice: «l'ala è messa in corrispondenza <come ala> dell'uccello, <ma> non si converte <mettendo in corrispondenza> l'uccello <come uccello> per l'ala»,<sup>697</sup> perché non ogni ala è ala di uccello, visto che ci sono alcuni volatili che non sono uccelli: infatti, dei volatili, alcuni sono piumati come quelli che sono chiamati presso di noi anche solo uccelli, come anche lo stesso

<sup>694</sup> Cfr. *supra* 108,13.

<sup>695</sup> Cfr. *supra* 105,19 ss.

<sup>696</sup> Il verbo è τηρέω che significa sì l'osservare, ma quello di chi cerca qualcosa o vigila su qualcosa. Qui, traduco "osservare" con la sfumatura di "rispettare", pertanto.

<sup>697</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 6b38-39.

<Aristotele> ha detto nell'*Historia animalium*<sup>698</sup> che <i volatili> piumati sono chiamati «uccello», altri sono imenotteri, come il pipistrello, altri coleotteri, come lo scarabeo stercorario, i quali non sono uccelli. Quindi, poiché ala e uccello non hanno uguale <estensione>, ma ala <ha un'estensione> maggiore di uccello, bisogna che questi abbiano uguale <estensione> per essere correlativi. Le cose disuguali hanno uguale estensione o se si aumenta il <termine> minore o se si diminuisce [112.20] quello maggiore. Qualora, dunque, in questo esempio,<sup>699</sup> aumentiamo il minore, cioè uccello, e rendiamo così l'ala ala dell'alato, dove alato chiamiamo l'uccello e in questo modo si ha la conversione: infatti l'ala <è> ala dell'alato. E ancora se si definisse il timone timone della nave, qui non ci sarebbe corrispondenza: infatti, molte navi non hanno il timone, come i piccoli battelli. Dal momento che, dunque, anche queste sono disuguali (infatti nave <è un termine> maggiore di timone), se diminuiamo quello maggiore, intendo la nave, dicendo timonato<sup>700</sup> al posto di nave, in quel caso, visto che <i termini sono> uguali, c'è conversione: [113.1] difatti, il timone <è> timone del timonato e il timonato <è> timonato per il timone. Inoltre la testa si dice testa di qualcuno (infatti di un animale): qualora <la testa> fosse messa in corrispondenza all'animale, non ci sarebbe conversione, giacché la corrispondenza non sarebbe propria. Infatti la testa è detta testa dell'animale, ma l'animale non <è detto> animale per la testa, perché ci sono alcuni animali che non hanno testa, come il granchio, i vermi e i lombrichi. Bisogna, dunque, di nuovo diminuire il <termine> maggiore, cioè animale, e produrre <il termine> testato e così sarà salva la conversione: infatti la testa <si dice> testa del testato e il testato testato per la testa. Da una parte, per l'uccello abbiamo aumentato il minore, intendo dire [113.10] l'uccello,<sup>701</sup> dall'altra parte, per le altre cose abbiamo diminuito il maggiore, cioè la nave e l'animale.<sup>702</sup>

*7a5 Talvolta è forse necessario coniare un nuovo vocabolo, se non si dispone del nome, in relazione al quale <il relativo> è messo in corrispondenza.*

Affinché, infatti, non si dica «ma cosa? Se si creano nuovi nomi e si cambia ciascuno come si vuole, così non accadrà che tutta la convenzione delle parole venga distrutta, perché ciascuno crea nuovi nomi come vuole e sembrerà, inoltre, che ciascuno pronunci <parole> prive di significato, dicendo testato, mettiamo, invece di uomo o timonato invece di nave o in qualunque altro modo si crei qualcosa di nuovo?»: <Aristotele>, dunque, dice in relazione a questo che non <è> difficile [113.20] che noi stessi inventiamo <nomi> per quelle cose, per le quali la convenzione <umana> non ha pensato di imporre<sup>703</sup> i nomi. Infatti, la convenzione <umana> impone i nomi a quelle cose delle quali ha conoscenza, ma le arti, in quanto per loro natura scoprono<sup>704</sup> nuove cose sono obbligate a imporre dei nomi in relazione al loro significato alle cose scoperte da loro:<sup>705</sup> ad esempio il geometra scoprendo che dei triangoli uno ha due lati uguali, uno tre uguali e uno tre disuguali, li ha chiamati isopleuro, isoscele e scaleno e il musicista similmente ha imposto dei nomi ai differenti suoni e ha <ne> chiamato uno cromatico, un altro diatonico e in ogni altro modo <sono chiamati i suoni>. Anche qui, allora, dato che la convenzione ha trascurato di imporre dei nomi a siffatte cose, <è> necessario che li imponiamo noi stessi: <la convenzione> ha dato il nome alla [113.30] nave e non ha definito precisamente i timonati a partire dal timone e ha dato il nome animale e non ha diviso nella denominazione coloro che avevano [114.1] la testa da quelli che non <la> avevano. Per questa ragione, com'è stato detto,<sup>706</sup> non è assurdo che noi creiamo nuovi <nomi> in queste situazioni. Per quale fine e per quale motivo bisogna imporre <nuovi> nomi lo ha spiegato lo stesso <Aristotele> di seguito, dicendo:

<sup>698</sup> Cfr. Arist. *HA* I 5, 490a12.

<sup>699</sup> Letteralmente «riguardo a questi», cioè ai termini nell'esempio dell'ala dell'uccello.

<sup>700</sup> Entrambi gli esempi sono già in Arist. *Cat.* 7, 6b38 ss.

<sup>701</sup> E lo abbiamo sostituito con «alato».

<sup>702</sup> Ottenendo rispettivamente il «timonato» e il «testato».

<sup>703</sup> Traduco con «imporre» il verbo τίθημι facendo ampia riferimento alla tradizione medievale latina che ha ben codificato il processo di «creazione» di un nuovo nome come *impositio*.

<sup>704</sup> Letteralmente: «in quanto sono scopritrici (ἄτε δὴ [...] οὔσαι εὐρέτιδες)». Il participio vuole, a mio avviso, significare l'essenza delle arti e non è un semplice participio congiunto.

<sup>705</sup> Cfr. Philop. *supra* 20,17-27 e note.

<sup>706</sup> Cfr. Philop. *supra* 113,19 ss.

7a18 Forse si potrebbero assumere<sup>707</sup> in questo modo, nel modo più facile, <i correlativi> per i quali non ci sono nomi a disposizione, se si imponessero i nomi a partire dai primi <termini> anche ai correlativi in relazione a quelli.<sup>708</sup>

Ora <Aristotele> ci consegna il canone per mezzo del quale possiamo creare nuovi nomi, qualora non fosse trovato il nome <adatto> nella convenzione comune. Infatti, dice, bisogna imporre un nome paronimo dai primi <termini><sup>709</sup> e propriamente predicati [114.10] a quelle cose delle quali si predicano <i termini primi> e così troveremo quelli che si correlano: in questo modo chiamiamo la nave della quale si predica il timone a partire dal timone *timonato* e a partire dalla testa chiamiamo l'animale che possiede la testa *testato*. E similmente anche per le altre cose. E queste cose egli le dice di nuovo perché vuole, di nascosto, biasimare la <prima> definizione <dei relativi>. Se, infatti, sono relative le cose che si dicono essere di altre cose, anche la testa, il timone e l'ala saranno relativi, il che è assurdo; questi, difatti, sono detti essere relativi in quanto <sono> parti delle sostanze (perché la parte è parte dell'intero e l'intero <è> intero nelle parti), dal momento che, di certo, l'ala, il timone e la testa non sono relativi, ma sostanze: ciascuna di queste cose, infatti, si osserva in sé e per sé. Senza dubbio se viene tagliata [114.20] la testa o la mano dal tutto, niente di meno <testa e mano> sono dette testa e mano, ma non <sono dette> di certo parti <dell'intero>, perché la parte si osserva nell'intero. Qualora i relativi fossero sottratti di quelli [*scil.* i correlativi] in relazione ai quali si dicono, sarebbero sottratti subito anche del <loro> nome proprio: ad esempio il padre è detto padre del figlio, ma se fosse soppresso il figlio il padre vedrebbe essergli soppresso anche l'essere padre. Le cose che si dicono di altre, invece, se sono private di quelle delle quali si dicono [*scil.* dei correlativi], conservano niente di meno che il nome: ad esempio la testa si dice testa dell'animale e se <la testa> è privata dell'animale, niente di meno si dice testa e il timone della nave e l'ala dell'uccello anche se vengono privati di questi dei quali si dicono, niente di meno ancora posseggono il proprio nome.

[115.1] 7a25 <Quindi [...] se tutti i relativi sono messi in corrispondenza alla prima cosa che capita e non al correlativo, non si ha la conversione>. Intendo dire che neppure delle cose che si dicono concordemente in relazione a dei correlativi, anche se per essi si hanno dei nomi a disposizione, nessuna si converte, se viene messa in corrispondenza in relazione a qualche accidente e non in relazione alle cose che sono dette.

Da queste cose *a fortiori* <si ricava> l'argomentazione <di Aristotele>: cosa <c'è> di stupefacente, dice, se per le cose che sono state dette non è preservata la conversione a causa del non essere state messe propriamente in corrispondenza, dal momento che neppure le cose che sono concordemente in relazione a qualcosa e si dicono in relazione a dei correlativi, per le quali c'è disposizione anche di nomi, non sono in relazione, se la messa in corrispondenza non è avvenuta in modo proprio? Ad esempio, qualora qualcuno mettesse in corrispondenza il padrone [115.10] non in relazione allo schiavo ma all'uomo, dicendo «il padrone <è> padrone dell'uomo», non potrà compiere la conversione e dire «l'uomo <è> uomo del padrone»: questo, infatti, <sarebbe> ridicolo a dirsi, poiché, mentre il padrone si dice padrone dell'uomo senza difficoltà, <è> estremamente assurdo <dire che> l'uomo <è> uomo del padrone. Di conseguenza anche per queste cose poiché la messa in corrispondenza non è avvenuta in modo appropriato non si manterrà neanche la conversione: infatti, non abbiamo prodotto una messa in corrispondenza in relazione all'uguale <estensione fra i due termini>, perché uomo <è termine> maggiore <di schiavo>. Allora occorre che i correlativi si eguagliano l'un l'altro, come si è detto,<sup>710</sup> affinché si convertino anche: per questo motivo, infatti, anche i propri si

<sup>707</sup> Λόβοι è la *lectio* scelta da Busse sulla scorta del ms. C, nonostante che F, al quale com'è noto Busse attribuisce una maggiore autorità, presenti λαμβάνοι in accordo con diversi mss. delle *Categorie*, la cui lezione è poi accolta sia da Minio-Paluello che da Bodéüs (2001), p. 32.

<sup>708</sup> La traduzione di questo passo presso i moderni non è mai univoca e talvolta le diverse traduzioni risultano inconciliabili. Fra le molte traduzioni, ritengo, perciò, più conveniente leggere la traduzione di Boezio alla ricerca di un supporto nella lettura di Aristotele. La mia traduzione, che cerca di essere fedele e semplice allo stesso tempo, ha tratto giovamento, però, dalla lettura di Bodéüs (2001), p. 32 e Crubellier et alii (2007), p. 149. Aristotele vuole dire che sarebbe facile assumere i correlativi per i quali non ci sono nomi a disposizione, se si imponesse anche a loro il nome a partire dai primi termini, in relazione ai quali si convertono. Cfr. la discussione sul passo in Mich. Psellus, *Opuscula logica*... 51,802-807.

<sup>709</sup> Filopono ricava la paronimia in Arist. *Cat.* 7, 7a19 dalla formula ἀπό più genitivo, la stessa di Arist. *Cat.* 1, 1a12 sui paronimi, ἀπό τινοῦ.

<sup>710</sup> Cfr. Philop. *supra* 111,12-26.

convertono in relazione a quelle cose delle quali sono propri, dal momento che si eguagliano <in estensione>. <Egli> dice tutte queste cose combattendo da alleato della definizione che sostiene che i relativi siano <tali> per il fatto che sono detti di altre cose [115.20] e prova a mostrare secondo questa definizione che i relativi si convertono, dal momento che voleva confermarla <dapprima> per quanto possibile, affinché non sembrasse pronunciarsi contro di questa in contumacia, per poi, in seguito, confutarla razionalmente mostrando che dopo questa difesa, tuttavia conseguivano <da questa definizione> molti <corollari> assurdi.

7a31 *Inoltre, se <un relativo> viene messo in corrispondenza in maniera appropriata in relazione al correlativo, se vengono eliminate tutte le altre cose che sono accidentali ed è lasciato soltanto ciò in relazione al quale è stato messo in corrispondenza in maniera appropriata, sarà detto in relazione a quello.*

<Aristotele> ci consegna il canone delle cose che sono state messe in corrispondenza di qualcosa in modo appropriato: dice, infatti, che se c'è qualcosa che si dice con molti nomi e in seguito c'è qualcos'altro che [116.1] si predica di uno di questi nomi e si vuole conoscere se il predicato si predica in modo appropriato per quel nome, togliendo tutti gli altri nomi accidentali al soggetto e lasciando solo quello in relazione al quale è stato definito il predicato, qualora trovi che questo è correlativo a quello del quale è predicato sappi che il primo è stato messo propriamente in corrispondenza, perché non ci sarebbe potuta essere conversione se non fosse stato messo in corrispondenza in modo appropriato: ad esempio lo schiavo se è in corrispondenza schiavo del padrone, dal momento che al padrone è accidentale essere nell'uomo, bipede e capace di accogliere la scienza, se togli tutte queste cose da lui e assumi che sono cose per nulla immanenti<sup>711</sup> <nell'essere padrone> e rimani col solo essere [116.10] padrone, niente di meno troverai che avviene propriamente la conversione, giacché il padrone è detto padrone dello schiavo. Invece, se lo schiavo non fosse stato messo in corrispondenza in relazione al padrone ma in relazione all'uomo, eliminando tutti <gli accidenti> restanti dell'uomo, intendo <l'essere> padrone, bipede e i rimanenti <accidenti>, non sarà garantita la conversione: infatti non è possibile convertire dicendo «l'uomo <è> uomo dello schiavo». Sicché non propriamente lo schiavo è messo in corrispondenza in relazione all'uomo. <Egli> dice «se vengono eliminate tutte le altre cose che sono accidentali al padrone, come l'essere bipede e capace di accogliere la scienza e l'essere uomo»,<sup>712</sup> e niente <c'è> da meravigliarsi per il fatto che li chiama accidenti, perché non li chiama accidenti in senso assoluto, ma <chiama accidenti> i predicati di quello che potrebbero essere accidenti in relazione allo [116.20] schiavo e secondariamente, mentre <chiama accidente> primariamente e per sé anche il padrone: infatti, alla relazione dei relativi, come ho detto prima,<sup>713</sup> che non ha reale sostanzialità in sé e per sé, capita a volte di essere nella sostanza, a volte nella quantità, o nella qualità o in qualcun'altra delle categorie. Sicché, non in maniera assurda qualcuno dice che il bastone è accidentale al doppio che è un relativo, qualora si trovi, supponiamo, nel bastone, mentre quando <si trova> nella pietra, che la pietra <è accidentale al doppio> e quando <si trova> nella superficie o nel tempo, che la superficie o il tempo <sono accidentali al doppio>, dal momento che la relazione si osserva per sé nella mente.

[117.1] 7b15 *Sembra che i relativi siano simultanei per natura e nella maggior parte dei casi questo è vero, ma in alcuni casi non <è> vero.<sup>714</sup> il doppio è simultaneo al mezzo perché se c'è il mezzo c'è il doppio.*

<Aristotele> ha consegnato un'altra caratteristica propria dei relativi oltre al dirsi in relazione ai correlativi, l'essere simultanei per natura.<sup>715</sup> Sono simultanee per natura le cose delle quali se ne è posta una è necessario che sia introdotta anche l'altra insieme e se ne è soppressa una <anche l'altra> è

<sup>711</sup> Cioè che non costituiscono l'essenza dell'essere padrone.

<sup>712</sup> Arist. *Cat.* 7,7a35-37.

<sup>713</sup> Cfr. *supra* 104,28.

<sup>714</sup> Che in alcuni casi non sia vera la simultaneità dei relativi Aristotele lo dice in seguito (*Cat.* 7, 7b22). Sia Minio-Paluello (1961) che Bodéüs (2001) non accolgono, infatti, nelle loro edizioni il filoponiano «ἐπ' ἐνίων δὲ οὐκ ἀληθές».

<sup>715</sup> Traduco un passo che traggio dall'*editio princeps* sul significato di φύσις per quanta riguarda i relativi, a mio parere, importante perché ribadisce il proprio dei relativi e anticipa anche diversi aspetti che verranno affrontati in seguito: «Ma in che modo i relativi sono simultanei per natura? In che modo padre e figlio sono simultanei per natura e il proprietario e la proprietà? Per il fatto che i relativi non guardano la natura delle cose, ma la relazione che hanno verso l'altro. Il padre non in quanto uomo ha il <suo> essere simultaneo per natura, ma in quanto ha una relazione rispetto al figlio». In poche parole, la φύσις per i relativi è l'essere in relazione ad altro.

soppressa insieme a quella e mai se una c'è l'altra non c'è: infatti <i relativi sono> simultanei per il fatto che dicendo schiavo è necessario pensare al padrone e se c'è il doppio necessariamente c'è anche il mezzo. E «nella maggior parte dei casi – dice – [117.10] che questo è vero». <Egli> ha detto «nella maggior parte dei casi» perché sta per sollevare dei dubbi su alcuni altri che sembrano non essere simultanei per natura.

7b22 *Non è vero per tutti i relativi il fatto di essere simultanei per natura: infatti, lo scibile potrebbe essere anteriore alla scienza.*

<Aristotele> passa all'obiezione di quanto aveva detto, perché non a tutti i relativi sembra appartenere [117.16] l'essere simultanei per natura, perché la scienza e lo scibile sono dei relativi non simultanei. Infatti se, da una parte, vengono sottratti gli oggetti della scienza viene sottratta anche la scienza: se non c'è, difatti, un certo scibile, potrebbe esserci scienza? Invece, se non c'è la scienza nulla impedisce che ci siano gli oggetti della scienza: di conseguenza [117.20] questi che sono dei relativi non sono simultanei per natura. Anteriore <è un termine> duplice: nel tempo o per natura. E anteriore nel tempo è quello la cui distanza dal presente <è> maggiore, come rispetto al tempo passato: per questa ragione diciamo, infatti, che le Guerre Persiane <sono> anteriori a quelle del Peloponneso, per il fatto che la distanza di quelle dal presente <è> maggiore. Rispetto al futuro <è> al contrario anteriore quello la cui distanza dal presente [118.1] <è> minore: infatti, il domani <è> anteriore al dopodomani. Dunque, siffatto è l'anteriore nel tempo. Mentre anteriore per natura <è> ciò che sopprime con sé <ciò di cui è anteriore> ma non è soppresso insieme <a ciò di cui è anteriore> ed <è> ciò che è introdotto allo stesso tempo <di ciò di cui è anteriore> ma non introduce allo stesso tempo <ciò di cui è anteriore>, come accade per animale e uomo. Dunque, lo scibile potrebbe sembrare per natura anteriore alla scienza, giacché se non c'è lo scibile non c'è la scienza, mentre se non c'è la scienza lo scibile può comunque esistere. Di certo <alcuni> dicono che Talete di Mileto per primo conobbe scientificamente la causa delle eclissi lunari osservando che la luna riceve la luce dal sole per il fatto che la sua parte illuminata è sempre rivolta [118.10] al sole, donde quando <la luna> è crescente per la distanza del sole la parte illuminata sta a ovest, perché il sole allora è più a occidente, mentre la sua [scil. della luna] parte a forma di corno e non illuminata è rivolta verso est. Quando poi viene a trovarsi interamente di fronte al sole, essendo diametralmente distante da lui, allora tutta intera è illuminata mentre si volge contro il sole nella sua interezza (intendo intera <la luna intesa> secondo la sua parte che si rivolge verso di noi), invece quando inizia a calare per la congiunzione col sole, allora, al contrario, la parte illuminata della luna è rivolta verso est, perché allora il sole è più a oriente, mentre la parte non illuminata e a forma di corno <è rivolta> a ovest. A partire da questi dati, allora, <Talete> ha conosciuto scientificamente l'eclissi lunare, <sapendo> che quando <la luna> cade sotto la cosiddetta ombra della terra, visto che il sole si trova [118.20] perpendicolarmente a quella nell'emisfero sotto la terra, le accade di subire l'eclissi totale, per il fatto che nessuno dei raggi solari la colpisce. Di certo questo non accade se non nel solo periodo di luna piena. Se, allora, Talete ha conosciuto scientificamente per primo l'eclisse lunare è chiaro che lo scibile, cioè l'eclisse lunare, c'era prima di lui ma che di questa non c'era scienza. È chiaro, dunque, che lo scibile è anteriore alla scienza sia per il tempo che per natura e che questi, <pur> essendo relativi, non sono simultanei. Allo stesso modo se non c'è il sensibile non c'è neppure sensazione (infatti, di che cosa ci sarebbe sensazione?), mentre se non c'è la sensazione nulla impedisce che ci siano i sensibili, ad esempio il fuoco, la terra e cose del genere.

[118.30] 7b24 *<Infatti lo scibile sembrerebbe essere anteriore alla scienza,> giacché per lo più noi acquisiamo la scienza delle cose che preesistono.*

<Egli> ha spiegato il «per lo più» dicendo che «in pochi casi o in nessuno [119.1], infatti, si vedrebbe la scienza essere simultanea allo scibile».<sup>716</sup> <Aristotele> ha detto queste cose per il fatto che <ci sono oggetti> scoperti da una qualche tecnica; infatti, questi non preesistono <alla tecnica che li ha scoperti>, ma hanno il <loro> essere simultaneamente all'essere scoperti da una tecnica. In effetti, da una parte, le cose naturali preesistono alla scienza, ma, dall'altra parte, gli oggetti della tecnica hanno il <loro> essere simultaneo alla loro scienza: ad esempio, qualcuno ha pensato al giaciglio per dormire e in questo caso la scienza ha il <suo> essere simultaneo all'oggetto della scienza. Potresti vedere che questo soprattutto <avviene> per le scoperte nell'ambito della meccanica, ad esempio in che modo si

<sup>716</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 7b25-27.

potrebbe muovere ciò che è pesante o sollevare l'acqua a mezz'aria o cose del genere: difatti, è chiaro che queste cose e quelle di questo genere sono state trovate simultaneamente alla scienza su di loro, in quanto non sono anteriori [119.10] alla scienza su di loro. Forse anche gli oggetti della tecnica stanno in reciproca proporzione con quelli naturali: per quelli naturali, come si è detto,<sup>717</sup> gli oggetti della scienza preesistono alla loro scienza, mentre per le cose costituite dalla tecnica bisogna dapprima iniziare la scienza su di loro e in seguito si genera l'oggetto della scienza. Dapprima, infatti, è chiaro che è generato il pensiero della porta e, affinché questa potesse esistere in seguito, allora è generato il risultato della mente: e se non si dicesse quello,<sup>718</sup> il fatto che la scienza della nave <è> anteriore alla nascita della nave, anche se <la nave> è preesistita nell'anima di chi per primo aveva pensato <alla nave>, la scienza, quindi, non avrebbe ancora il <su> essere in senso proprio, visto che in quel momento non è chiaro se alla mente consegua o meno la cosa concreta; allora tale cosa<sup>719</sup> [119.20] è preesistita solo finché <resta> nell'immaginazione, ma non può andare verso il <su> compimento, come narra il mito di Dedalo, per il fatto che aveva pensato se stesso e il figlio Icaro in volo. Sicché, quando simultaneamente alla scienza di un certo scibile anche lo stesso scibile va verso il compimento, allora, in realtà, anche la scienza è propriamente scienza priva di incertezze. Così per gli oggetti della tecnica accade che l'oggetto della scienza e la scienza esistano insieme simultaneamente fra loro.

[120.1] 7b27 *Inoltre lo scibile, se viene soppresso, sopprime con sé la scienza.*

Dopo aver esposto l'anteriorità nel tempo per quanto riguarda lo scibile (perché per lo più, dice, noi acquisiamo le scienze delle cose che preesistono)<sup>720</sup> ora di nuovo per quanto riguarda lo scibile è esposta l'anteriorità per natura per il fatto che sopprime con sé la scienza senza essere soppresso insieme <a lei> da quella.

7b31 *Ad esempio anche la quadratura del cerchio, se è scibile, di essa non vi è ancora scienza, ma lo scibile in sé c'è.*

I geometri dicono che il quadrato è una figura che non ha semplicemente quattro [120.10] lati e quattro angoli, ma che ha i quattro lati uguali e gli angoli retti. E in questo modo dicono che si genera l'angolo retto: quando una retta innalzata su un'altra retta crea angoli, uno interno e uno adiacente, uguali fra loro, ciascuno di questi angoli è retto e la linea innalzata <sull'altra> si dice perpendicolare <a quella> sulla quale si innalza. Retto è, dunque, questo stesso angolo. L'angolo acuto è quello più piccolo di quello retto, mentre quello ottuso è <l'angolo> più grande di quello retto, dal momento che la retta innalzata <su un'altra retta> è inclinata si genera tra gli angoli uno più grande e uno più piccolo: allora quello minore, com'è stato detto, lo chiamano acuto, perché come questo <angolo> sono i corpi acuti veramente adatti a tagliare, come il coltellino, mentre <chiamano l'angolo> più grande ottuso: infatti, [120.20] con questo <angolo> sono i corpi ottusi, come il pestello<sup>721</sup> adatto a schiacciare. Delle figure alcune si dicono rettilinee, altre curvilinee, tra le rettilinee i triangoli, i quadrati, gli esagoni o quanti altri angoli <è> possibile pensare, mentre chiamano curvilinei i cerchi. I geometri, quindi, cercano in che modo è possibile che sia composto un quadrato uguale a una data <figura> rettilinea, mettiamo che sia un pentagono: e questo, allora, l'hanno spiegato con un metodo.<sup>722</sup> Come, quindi, hanno cercato per le <figure> rettilinee, cercano anche per il cerchio in che modo è possibile trovare un quadrato uguale [121.1] a un dato cerchio. Molti uomini, anche divini, pur cercandolo non l'hanno trovato. Solo Archimede ha trovato qualcosa di vicino in tutto, ma non l'ha trovato in modo preciso. Quindi, dice Aristotele, «se è vero che è scibile la quadratura del cerchio, pur non essendoci fino a oggi una scienza su questa, è chiaro che lo scibile è anteriore alla scienza».<sup>723</sup> Questo esempio non serve a provare che gli scibili sono anteriori alla scienza per natura più di quanto <non serva a provare che gli scibili sono anteriori alla scienza> nel tempo: difatti, pur essendo scibile la quadratura del cerchio non è

<sup>717</sup> Cfr. *supra* 118,5.

<sup>718</sup> Quanto è stato detto nelle linee precedenti e che viene esemplificato di seguito, ovverosia che la scienza si anteriore allo scibile.

<sup>719</sup> Lo scibile di una scienza.

<sup>720</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 7b24-25.

<sup>721</sup> Traduco con "pestello" e non con "clava" o "mazza" per analogia al "coltello" di prima, rimanendo così in ambito domestico.

<sup>722</sup> Cercano, quindi, il modo per inscrivere una figura in un'altra figura.

<sup>723</sup> In realtà non una citazione precisa di Aristotele, ma una riproposizione di quanto dice in *Cat.* 7, 7b30 ss.

stata <ancora><sup>724</sup> trovata la scienza a riguardo. E ciò che segue mostra perché anche per natura lo scibile è [121.10] anteriore alla scienza:

7b33 *Inoltre, se viene soppresso <il genere> animale non ci sarà scienza, ma molti fra gli scibili esisterebbero <comunque>.*

Dapprima dopo aver mostrato riguardo a un esempio dei relativi, intendo dire lo scibile <e la scienza>, che <la scelta di considerare proprio a tutti i relativi> la caratteristica <di essere simultanei> era zoppicante, ora lo mostra in modo generale in riferimento a tutti <i relativi>: infatti, dice, se viene soppresso <il genere animale><sup>725</sup> vengono sopprese anche le scienze (giacché le scienze risiedono nell'anima), ma di certo gli scibili non sono di meno per sé. Di conseguenza lo scibile viene prima della scienza per natura.

7b35 *In modo simile a questi stanno anche le cose della sensazione: infatti, il sensibile sembra essere anteriore alla sensazione.*

[121.20] Dopo aver esaminato il discorso sulla scienza e lo scibile, ora <Aristotele> esamina la sensazione e il sensibile e mostra con gli stessi discorsi che il sensibile è anteriore alla sensazione: infatti, il sensibile sopprime con sé la sensazione, mentre la sensazione non sopprime con sé il sensibile. Se, infatti, la sensazione è nell'animale e l'animale <è> un corpo animato e ogni corpo è sensibile, allora è necessario che se viene soppresso il sensibile venga soppresso insieme anche il corpo e se viene soppresso il corpo <è necessario> che non ci sia nulla di animato e se non c'è nulla di animato <è necessario> che non ci sia l'animale e venendo soppresso l'animale non c'è sensazione, perché la sensazione ha il <suo> essere negli animali. Dunque, se viene soppresso il sensibile non ci sarà sensazione, come abbiamo mostrato, per il fatto che ogni sensazione ha nel corpo il <proprio> essere ed è osservata solo riguardo [121.30] a questo: infatti le cose incorporee sfuggono a ogni sensazione, sia perché essi non [122.1] cadono sotto la sensazione sia perché non sono capaci accogliere la sensazione. Ma di certo non c'è conversione: difatti, se viene eliminata la sensazione non viene eliminato anche il sensibile e perché? Perché ogni animale <è> animato e ogni animato <è> un corpo, ma non ogni corpo è conseguentemente un animale animato, mentre ogni corpo <è> sensibile, sicché anche se viene eliminato l'animale nulla impedisce che ci siano molti altri <corpi>, come il fuoco, la terra, l'acqua, l'aria, il dolce, l'amaro e cose del genere. Da queste cose certamente si prova che per natura i sensibili <sono> anteriori alla sensazione, perché sopprimono con loro stessi le sensazioni, ma quelli non sono soppressi insieme <alle sensazioni> e <i sensibili> sono introdotti insieme alle sensazioni ma non le introducono con loro.

[122.10] 8a6 *Inoltre la sensazione si genera simultaneamente al sensitivo – infatti, l'animale e la sensazione si generano simultaneamente – invece, il sensibile vi è anche prima che vi sia la sensazione: il fuoco, infatti, l'acqua e le cose di questo genere, dalle quali anche l'animale è costituito, esistono anche prima che esistano affatto l'animale e la sensazione.*

A partire da ciò <è ricavato> di nuovo un argomento *a fortiori* e a partire da ciò che è stato definito in modo più prossimo in relazione al sensibile, intendo dire il sensitivo: infatti il sensitivo <è> sensitivo del sensibile e il sensitivo è ciò che partecipa della sensazione. Allora perché dico – dice – che i sensibili preesistono alla sensazione, quando il sensitivo, cioè l'animale, nel quale coesiste per natura la sensazione, ottiene il <proprio> essere [122.20] dai sensibili, intendo dal fuoco, dall'acqua e dagli altri elementi? Ciò che è generato da qualcosa, specialmente se dalla materia, viene dopo di quello dal quale è stato generato sia per natura sia nel tempo: sicché dice che il sensibile sembrerebbe essere anteriore alla sensazione. E fino a tal punto procede l'aporia per lui. <Egli> non ha introdotto la soluzione delle obiezioni dette. Quindi, bisogna dire in relazione a queste cose che il relativo si pensa in modo duplice o come cosa libera da vincoli in sé e per sé o come cose legate in una certa relazione reciproca, come padre e figlio: a questo riguardo qualora pensiamo al padre come Sofronisco e al figlio come Socrate, Sofronisco sarà anteriore a Socrate (Sofronisco, infatti, <è> anteriore, se noi pensiamo questi [122.30] come cose), mentre se li pensiamo come padre e figlio saranno cose simultaneamente

<sup>724</sup> Nella prospettiva di Filopono inserisco questo "ancora" per rafforzare la vocazione temporale dell'antiorità dello scibile così come si presenta con questo esempio.

<sup>725</sup> In realtà si potrebbe tradurre direttamente con "uomo", perché è l'unico vivente che può acquisire le scienze.

legate in relazione. Allo stesso modo, quindi, anche la scienza e lo scibile se li pensi [123.1] come cose, lo scibile preesiste alla scienza, se come relazione, queste hanno sostanzialità simultaneamente, giacché non potrebbe esserci un qualche scibile se non c'è la scienza che lo riguarda: ad esempio gli astri che sono degli oggetti di scienza saranno anteriori alla scienza che li riguarda come cose, ma se li pensiamo come relativi, intendo dire in qualità di scibili, questi saranno simultanei alla scienza che li riguarda. Non ci potrebbero, infatti, essere scibili se non ci fosse la scienza che li riguarda e dalla quale sono anche detti paronimamente: infatti, per cosa potrebbero essere scibili? Infatti lo scibile è scibile per la scienza: dunque, se non c'è la scienza, in che modo quelli avranno la denominazione da quella che non esiste. Ma <gli scibili nelle *Categorie*> sono <intesi> come cose e non come scibili [*scil.* relativi]. E diremo [123.10] queste cose anche riguardo alla sensazione e al sensibile.

E inoltre, delle cose che sono alcune sono in potenza e altre sono in atto (in potenza quelle che sono per natura un certo essere ma non lo sono ancora e in atto quelle che hanno mostrato una potenza naturale operante, ad esempio <sono cose> in atto <quelle come> il grammatico perfetto, al quale non manca nulla per l'arte grammatica, mentre <sono cose> in potenza <quelle come> il bambino che ha la potenza di divenire grammatico) e per tutti i relativi nella condizione in cui sta uno, così starà anche l'altro: infatti, se uno è in atto, anche l'altro sarà in atto e se <sarà> in potenza, anche l'altro <sarà> in potenza. Allora, quando lo scibile o il sensibile sono in atto, anche la scienza e la sensazione saranno in atto, mentre se i primi <sono> [123.20] in potenza, anche i secondi <saranno> in potenza. Quindi, se qualcuno ha osservato prima di Talete l'eclissi lunare come scibile, <l'eclissi> è scibile in potenza e non in atto e anche la scienza su questa in senso assoluto e in sé è pensata in potenza: se, difatti, non ci fosse stata prima di Talete la scienza sull'eclisse lunare in potenza, non sarebbe potuta passare in atto presso di lui, dal momento che quello che non aveva prima potenza di divenire, non è possibile che divenga in seguito. Infatti, come il cavallo non ha la potenza di divenire grammatico, mai diverrà grammatico in atto, così se non fosse esistita in potenza prima di Talete la scienza dell'eclissi lunare, <questa scienza> non avrebbe potuto essere stata messa in luce da lui. Se presso di lui<sup>726</sup> la scienza passa in atto [123.30] anche lo scibile, l'eclissi lunare, è divenuto in atto. E queste cose di nuovo diremo anche per la sensazione e il sensibile. Ora è chiaro che, anche la quadratura del cerchio se anche fosse possibile scoprirla, è scibile in potenza e la sua scienza sarà in potenza. Ma se non [124.1] è mai possibile che venga scoperta [*scil.* accogliere l'essere scoperto] dagli uomini, non sarà scibile in potenza, ma è <intesa> come cosa reale e non è scibile in potenza, come non è scibile in potenza per gli uomini il numero dei granelli di sabbia. Per mezzo di questo discorso sciogliamo anche quel dubbio che ci è stato posto in aggiunta dagli avvocati: quelli, infatti, dicono che <può esserci> uno schiavo privo di padrone. Ad esempio se qualcuno che sta per morire, dicono, ha dichiarato nel testamento: «un tale, qualora faccia questa cosa, prenda il mio schiavo domestico»;<sup>727</sup> ecco, dicono, qui nell'eventualità che colui che eredita non adempia ciò che gli è stato ordinato, lo schiavo è privo di padrone. Diciamo, dunque, che anche qui scioglie l'aporia <l'essere> in potenza e [124.10] in atto <degli enti>: infatti, quel padrone non è in atto, né questo schiavo, ma ciascuno dei due <lo è> in potenza. Allorché l'erede facesse ciò che gli è stato ordinato e divenisse padrone in atto, allora anche quello <schiavo> domestico che <gli> era stato lasciato diverrebbe schiavo in atto. Di conseguenza è un discorso corretto riguardo a tutte le cose quello che dice che i relativi sono simultanei per natura.

8a13 Si presenta la <seguito> difficoltà: se nessuna sostanza sia detta far parte dei relativi.

Dopo aver dato soddisfazione alla definizione sui relativi degli Antichi combattendo con questa da alleato per quanto fosse massimamente possibile, dopo aver poi detto le caratteristiche accessorie dei relativi e trovandosi sul punto di dare la definizione propria, dapprima inizia da qui a confutare un'assurdità [124.20] che consegue alla definizione che era stata data <dagli Antichi>. Ed è assurdo che parti delle sostanze seconde siano trovate in relazione, secondo la definizione data, cioè che la sostanza <sia> accidente: infatti, delle dieci categorie, com'è stato spesso detto,<sup>728</sup> una è la sostanza e nove sono accidenti, delle quali una <è> quella dei relativi. Se, allora, le parti delle sostanze <sono> relativi, <è>

<sup>726</sup> Talete.

<sup>727</sup> L'οἰκετής è, appunto, lo schiavo che abita col padrone.

<sup>728</sup> Cfr. *supra* 49,10.

chiaro che potrebbero essere<sup>729</sup> accidenti: e se le parti <sono> accidenti, anche l'intero per necessità <sarà un accidente> (perché l'intero è costituito dalle parti). Quindi, anche la sostanza sarà un accidente, ma che cosa è più assurdo di questo? Qui ci è stata consegnata <da Aristotele> siffatta divisione della sostanza: la sostanza è universale o particolare, intero o parte. Allora, dalle quattro sezioni degli enti si generano [124.30] ancora sei coppie e due, come spesso è stato detto,<sup>730</sup> sono insussistenti poiché congiungono i contrari fra loro (infatti non è possibile essere [125.1] universale e particolare, intero e parte in sé e per sé), mentre hanno sussistenza le restanti quattro <coppie>, intendo quelle di subordinati e quelle di diagonali: o, infatti, l'universale connesso con l'intero produce l'uomo in senso assoluto, il quale è sia universale (giacché si predica degli individui e li contiene) sia un certo intero, dal momento che è una certa interezza delle proprie parti, come di animale e razionale. E ancora, l'universale connesso con la parte produce la parte universale come la testa in senso assoluto e la mano in senso assoluto: da una parte universale, perché si predica di ogni testa o mano particolare, dall'altra parte, parte, per il fatto che è una certa parte dell'animale <in senso assoluto>. E il particolare connesso all'intero produce un certo uomo, ad esempio Socrate, [125.10] il quale è particolare perché non si predica di nessuno, ma intero perché è capace di contenere le proprie parti. E ancora, il particolare connesso alla parte produce una certa testa o una certa mano, come <quelle> di Socrate: la stessa, infatti, <è> particolare, perché <è> solo di Socrate, ed <è> una parte, poiché si osserva nella sua interezza; infatti in questo differisce la parte dal particolare, nel fatto che la parte appartiene a molti, mentre il particolare a uno solo.

Di queste <sostanze>, tre potrebbero essere sospettate, dice, di essere relative, una <è> la parte universale, cioè la testa <e> la mano, in quanto, in base alla definizione data dei relativi, potrebbe sembrare essere tra i relativi. E, dice, il fatto che la prima coppia<sup>731</sup> non sia tra i relativi è assai chiaro: infatti, Socrate [125.20] non è detto essere Socrate di qualcos'altro. Ma neanche la sua parte, intendo dire la parte particolare, come una certa mano, non sembrerebbe essere tra i relativi: nessuno, difatti, dirà che una certa mano è una certa mano di qualcuno, perché <sarebbe> ridicolo. Ma neanche la seconda <coppia>, quella che connette l'intero e l'universale, cioè l'uomo in senso assoluto, <è tra i relativi>: nessuno, infatti, dirà che l'uomo è uomo di qualcuno, né il bue bue di qualcuno, ma il bue e l'uomo, da una parte, <come> possesso sono detti di qualcuno, dall'altra parte, l'uomo non è uomo di qualcuno o il bue non è bue di qualcuno. Quindi, solamente <la coppia> che connette l'universale e la parte, dice, sembrerà secondo la definizione data essere tra i relativi, intendo dire la testa in senso assoluto e la mano in senso assoluto: difatti, la testa è detta testa di qualcosa e [125.30] la mano mano di qualcosa. A me anche la parte particolare sembra essere tra i relativi in base alla definizione data prima: se, infatti, si dicevano essere tra i relativi «quelle cose che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose»,<sup>732</sup> non solo la parte universale, come la mano in senso assoluto, è detta essere dell'uomo in senso assoluto, ma anche [126.1] una certa mano è detta essere di un certo uomo (diciamo, difatti, che questa qui<sup>733</sup> è la mano di Socrate), e <c'è anche> la comune e solida abitudine e l'uso degli Antichi <di dire> questo (infatti diciamo «ho scritto con la mano», «ho colpito la mano o la testa di questo qui»

«<erano> così i suoi piedi e le sue mani»,<sup>734</sup>

«tutte le falde dell'Ida ricco di sorgenti tremavano»,<sup>735</sup>

«la testa di Zeus non dà un assenso»);<sup>736</sup>

di conseguenza, se la parte particolare è parte di qualcosa, anche<sup>737</sup> questa di certo sarà tra i relativi. <È> facile risolvere la conseguenza di <questa> assurda opinione secondo il linguaggio:

<sup>729</sup> Secondo la stretta sequenza logica del trattato, è necessario che ciò che è relativo sia un accidente, per questo motivo non riesco a farmi una ragione di ὅν εἶη e del suo significato potenziale. Converrebbe a mio parere tradurre con «Se, allora, le parti delle sostanze <sono> relativi, <è> chiaro che *saranno* anche accidenti».

<sup>730</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 28,18-23 e seguente grafico.

<sup>731</sup> Cioè l'intero particolare.

<sup>732</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 6a36-37.

<sup>733</sup> Aggettivo dimostrativo deittico.

<sup>734</sup> Cfr. Hom. *Od.* δ 149.

<sup>735</sup> Cfr. Hom. *Il.* Υ 59.

<sup>736</sup> Cfr. Callim. *In Lavacrum Palladis (hymn. V)*, 135.

[126.10] non <è>, infatti, necessario dire che una certa mano è una certa mano di qualcuno, perché non diciamo neanche la mano universale essere mano universale di qualcuno, ma mano di uomo. Così, allora, diciamo anche una certa mano mano di qualcuno, ad esempio di Socrate, senza precisazioni ulteriori. Dunque, due parti del diagramma già presentato, la parte universale e la parte particolare, saranno relative e accadrà, come ho detto,<sup>738</sup> che la sostanza sia un accidente. Dunque, dice, questa assurdità, cioè che le parti delle sostanze sono tra i relativi, è impossibile o difficile confutare secondo la definizione dei relativi che è stata data prima.

Così, allora, per mezzo di questa *reductio* ha messo in cattiva luce la definizione data dagli Antichi. La *reductio* è *ad absurdum*, come quando volendo [126.20] dimostrare qualcosa prendiamo l'opposto a questo e mostriamo ciò che consegue di assurdo a questo, poi da ciò concludiamo che per noi è conseguito per mezzo di questo<sup>739</sup> un'assurdità, perché è falsa la premessa che è stata data: infatti, non segue un'assurdità a una premessa vera, ma se la stessa premessa <è> falsa, l'opposta a questa <sarà> di certo vera. Dico come esempio: volendo mostrare che l'anima <è> immortale, prendiamo la premessa contraria a questa che sostiene che <è> mortale, in seguito mostriamo ciò che consegue a questa <è> una certa assurdità per confermare così il contrario, perché se l'anima <è> mortale non ci saranno luoghi di giudizio sotto terra, ma, per quanto ci appare, la vita e con il corpo anche l'anima periscono insieme. Allora, non ci sarà ricompensa delle buone azioni né punizione delle cattive: se, difatti, osserviamo che [126.30] molti dei giusti hanno trascorso tutta la vita sotto pressione, mentre la maggior parte dei peccatori hanno sprecato la vita alla ricerca di molta buona reputazione e di ricchezza, ma non [127.1] c'è un giudizio dei morti dopo questa vita,<sup>740</sup> poiché la vita degli uomini è limitata a questa sola, certamente nessuno riceverà <qualcosa> in cambio per i propri meriti, e se nessuno riceverà <qualcosa> in cambio per i propri meriti non ci sarà provvidenza. Infatti, se a un buon magistrato che governa la città spetta di vedere che tutte le cose in città avvengono ordinatamente e che, da una parte, i buoni sono ricompensati con privilegi e onori, e che, dall'altra parte, i cattivi sono iscritti sulla stele<sup>741</sup> e condotti alle punizioni, quanto più il buon magistrato è conforme all'essenza di dio e conosce tutte le cose con una sola apprensione e provvede alle cose nella loro interezza nulla di disordinato si verificherà nella vita <della città>? Per questa ragione non ci sarà provvidenza se non ci sarà il giudizio dei [127.10] morti: cosa c'è più empio di questa assurdità? Se, infatti, non ci sarà provvidenza non ci sarà nulla di ordinato tra le cose che sono: infatti <è> disordinato ciò che non è prevedibile, in quanto è causato spontaneamente e fortuitamente. Ma il fatto che la vita non <dipende> dalla spontaneità né dalla fortuna è chiaro da queste cose: difatti, le cose <che avvengono> spontaneamente e fortuitamente [127.14] sono rarissime e accessorie delle altre, la spontaneità <consegue> dagli impulsi naturali, mentre la fortuna dalle decisioni. Ad esempio, una certa pietra condotta verso il basso è caduta dall'alto per impulso naturale e se le estremità sono state appiattite diviene adatta come sedia: dunque, il divenire una sedia di questa pietra è detto essere avvenuto spontaneamente, perciò è conseguito all'impulso naturale verso il basso della pietra. [127.20] Raramente la pietra che cade dall'alto diviene adatta come sedia. E ancora il cavallo assetato in battaglia, dopo essersi ribellato al padrone, è corso a bere e verificatosi uno scontro e morto il padrone, il cavallo fra tutti si salva. Si dice, quindi, che il cavallo si è salvato spontaneamente. Raramente il cavallo disarciona il padrone in battaglia e si salva per questo. Ma anche ciò che è fortuito <è> raro e consegue agli impulsi delle decisioni: ad esempio, se uno è andato a fare il bagno o a pregare e si imbatte in un libro in offerta, che cercava da molto tempo e lo ha comprato. Questo <accade> fortuitamente, perché non per una certa provvidenza ha comprato il libro, né i libri di solito sono venduti lì dove si è recato. E questa <è> tra le cose che avvengono più raramente. Da una parte le cose spontanee e [127.30] fortuite sono le più rare, dall'altra parte, quelle frutto della tecnica e della natura e in generale quelle che accadono per una certa provvidenza sono tra quelle che avvengono per lo più o anche sempre: come, infatti, il falegname e l'architetto raggiungono o non raggiungono il proprio scopo. E anche il medico guarisce più di quanto non guarisce: infatti, se egualmente [128.1] avesse guarito e non avesse guarito, quello non verrebbe chiamato <medico> e ancora di più se avesse guarito meno <di quanto non avesse guarito>. E la natura produce per lo più

<sup>737</sup> Oltre alla coppia costituita da universale e parte, come la mano in senso assoluto, sempre se ammettiamo, come Filopono sta facendo, che la prima definizione dei relativi sia corretta.

<sup>738</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 124,21-22.

<sup>739</sup> L'opposto di ciò che vogliamo provare.

<sup>740</sup> Questa vita è quella degli uomini nel loro corpo mortale sulla terra ed è significata da Filopono con il greco βίος.

<sup>741</sup> Vengono iscritti in una stele pubblica prima di essere puniti per i loro crimini, cfr. Iambl, *De vita Pythagorica* 35,252,5-6.

<l'uomo> con cinque dita, mentre raramente con sei dita (e questo per l'abbondanza della materia), sempre la luna diminuisce in sinodo col sole e aumenta per la distanza, sempre il sole che si trova nel <tropico del> Capricorno produce i solstizi d'inverno, se si trova in quello del Cancro i solstizi d'estate e non a volte in un altro modo, il fuoco sempre si porta verso l'alto e l'acqua scorre verso il basso e similmente anche per tutte le altre cose naturali o frutto di tecnica e in generale per le cose <tali per merito> della provvidenza <accade> di vedere che sono sempre o come per lo più e mai il contrario. Allora è chiaro che il cosmo non <è tale> [128.10] per spontaneità, né le sue parti. E se non è <tale> per spontaneità, è chiaro che <il cosmo> ha qualche causa di se stesso che lo precede e ordina proporzionalmente<sup>742</sup> le cose in lui, la quale chiamiamo provvidenza. E allora, se c'è la provvidenza, ognuno riceverà ciò che merita. E se questo è vero, vediamo, come avevo detto prima,<sup>743</sup> che molti soffrono il contrappasso delle loro azioni nella vita di qui per quanto <sembra> da ciò che appare, di certo la vita degli uomini non si conclude alla fine della vita terrena. Ci sarà senza dubbio, dunque, un certo giudizio dei morti dopo la vita di qui,<sup>744</sup> durante il quale la provvidenza assegna a ciascuno quanto merita. E se questo <è vero>, di certo l'anima è immortale e non perirà insieme col corpo: è necessario, infatti, che questa resti [128.20] e non perisca dopo che si è liberato il corpo, affinché riceva dopo la vita di qui ciò che ha meritato. Guarda, allora, qui in che modo volendo noi mostrare che l'anima <è> immortale abbiamo sottoposto la premessa contraria a questa che sosteneva che <è> mortale e abbiamo mostrato che ciò che consegue a questa, che si ricava da ciò che non c'è provvidenza, <è> qualcosa di assurdo, e così abbiamo provato che <l'anima è> immortale: infatti, se consegue un'assurdità al dire che l'anima <è> mortale, mentre nulla c'è di assurdo che consegua alla premessa vera, allora quella <è> con certezza falsa. Allora <è> vera quella che sostiene che <l'anima è> immortale contraria a questa, giacché il vero è opposto al falso per necessità.

E tale, dunque, è la *reductio ad absurdum* che utilizza il Filosofo [128.30] in questa sede: egli, infatti, da una parte vuole che i relativi siano caratterizzati dall'essere di [129.1] altre cose, ma, dall'altra parte, ipotizza ciò che è contrario a questo e che sembra <giusto> ad altri, cioè che quelli sono caratterizzati dal dirsi di altre cose, e mostra che quanto ne consegue è assurdo, cioè che le parti delle sostanze seconde siano relativi, infatti queste si dicono di altre cose. E in questo modo dopo aver eliminato questa opinione, in quanto falsa, rafforza la propria. Portando così a conclusione, in un certo senso, le cose dette afferma:

8a28 *Se, dunque, la definizione dei relativi che si è data è sufficiente, si annovera o tra le cose molto difficili o impossibili il mostrare che nessuna sostanza è detta tra i relativi.*

[129.10] Allora, <Aristotele> ha detto questo, cioè che <dimostrare che nessuna sostanza si dice tra i relativi si annovera> «tra le cose molto difficili», perché sembra <che questa definizione> sia in qualche modo difendibile: la definizione, infatti, diceva «<si dicono essere relativi> quelle che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose»<sup>745</sup> e di conseguenza la testa è relativo non in quanto testa o corpo, ma in quanto parte, giacché la parte è parte dell'intero. Ma questo non <è> vero: la testa, infatti, non è detta, in quanto parte, di altro, ma secondo il suo stesso essere testa. Di conseguenza, anche le parti delle sostanze saranno trovate tra i relativi secondo la definizione data precedentemente che dice che i relativi sono caratterizzati dall'essere dette di altre cose: infatti la testa si dice testa di qualcuno. Così è impossibile che la definizione dei relativi data sfugga a questa assurdità: per questo, infatti, dal momento che ha detto «tra le cose molto difficili», ha aggiunto anche «impossibili», mostrando la non difendibilità [129.20] di quest'assurdità.

8a31 *Se invece non <è> sufficiente, ma relativi sono quelle cose per le quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché, forse si potrebbe dire qualcosa riguardo a queste <cose appena dette>.*

<sup>742</sup> Traduco in questo modo l'avverbio εὐρύθμως che letteralmente vuol dire “con un buon ritmo” e che è infuso di connotazioni musicali. L'aggettivo corrispondente lo troviamo impiegato ad esempio in Plato, *Prt.* 326b3 accompagnato non a caso a εὐαρμοστότερος. In questa sede traduco l'avverbio con “proporzionalmente”, rifacendomi alla caratteristica peculiare della musica, già messa in luce dai Pitagorici, cioè la proporzione fra i tempi e fra i suoni.

<sup>743</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 126,29 ss.

<sup>744</sup> *Scil.* la vita terrena.

<sup>745</sup> Arist. *Cat.* 7, 6a36-37.

Ora, <Aristotele> espone la definizione propria dei relativi e dice «se invece non <è> sufficiente», cioè se la definizione dei relativi è stata data in modo mancante e non sufficiente di per sé dagli Antichi, ma «sono relativi le cose per le quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché», cioè per le quali l'esistenza sta in questo, nell'accogliere una certa relazione verso qualcos'altro, «forse – dice – si potrebbe dire qualcosa riguardo a queste cose». A quali? <Riguardo> alle difficoltà già dette, [129.30] che anche le parti delle sostanze sembreranno essere tra i relativi: se, infatti, in questo modo, [130.1] dice, è stata data la definizione, come ora abbiamo definito, facilmente possiamo opporci a queste difficoltà. E <c'è> una certa risposta, egli stesso ha aggiunto: «la prima definizione si accompagna a tutti i relativi, ma non è in questo, nell'essere dette quello che sono di altre cose, che consiste il loro essere relativi».<sup>746</sup> Infatti, dice, se qualcosa è detta di altro, anche il suo essere consiste in questo nel dirsi di altro: se, infatti, qualcosa è di altro, questo è detto anche di altro, mentre non se qualcosa è detta di altro, di conseguenza questo è anche di altro: infatti, da una parte, il padre in qualità di padre del figlio in questo ha il < suo > essere, nell'essere padre del figlio e di certo anche il padre è detto [130.10] del figlio. Dall'altra parte, la testa che è detta testa dell'animale non ha anche il proprio essere in questo, nel dirsi dell'animale; e se viene tagliata via dall'animale, infatti, è detta ed è ancora testa.<sup>747</sup> Mentre se il padre viene separato dal figlio né è padre, né è detto più in relazione al figlio. Sicché, ragionevolmente è stato detto che la precedente definizione consegue ai relativi, mentre la seconda non <lo è> alla precedente. E questo lo insegna anche Omero <quando dice>

«e non ci sia più la testa sulle spalle di Odisseo,  
né possa essere chiamato più padre di Telemaco»,<sup>748</sup>

non essendo più padre, per il fatto che non è più, non può nemmeno essere chiamato <padre>: così, l'essere detto <di altro è> una caratteristica accessoria dell'essere <di altro> e non viceversa. Se è [130.20] così, di certo le parti delle sostanze che sono dette essere di altre cose non saranno, da questo punto di vista, dei relativi.

[130.22] Bisogna cercare allora perché nella definizione dei relativi <Aristotele> ha usato i relativi dicendo che «<sono relativi quelle cose per le quali l'essere è identico> all'avere in un certo modo una relazione con alcunché»: <sup>749</sup> non bisogna, invero, nella definizione utilizzare il definito. Quindi, diciamo a questo proposito che i relativi sono duplici: infatti, sono dette relativi le stesse cose nelle quali c'è relazione e la stessa relazione, come anche la categoria del dove e del quando significano anche le stesse cose, intendo la sostanza e il tempo o il luogo, ma significano anche la stessa semplice relazione, che la sostanza intrattiene col tempo o il luogo. Allora, dal momento che le cose sono più chiare della relazione, in quanto <quelle> [130.30] sono sensibili, per questa ragione li ha usati nella definizione, per produrre l'insegnamento a partire dalle cose più chiare.

[131.1] 8a35 *Da queste cose è chiaro che, qualora si conosca determinatamente una delle cose relative, si conoscerà determinatamente anche ciò in relazione a cui è detta.*

Dopo aver dato la definizione propria dei relativi insieme da questa aggiunge anche un certo corollario, alla maniera dei geometri. Quelli dicono che il corollario <è ciò> che si manifesta insieme alla dimostrazione di qualcos'altro, come prima a noi che cerchiamo di dimostrare l'immortalità dell'anima si è manifestato insieme che c'è la provvidenza. Pertanto anche qui a noi che cerchiamo la vera definizione dei relativi si è manifestato insieme a questa che, qualora si conosca determinatamente una delle cose relative, anche l'altra si conoscerà determinatamente e se si conosce una in modo indeterminato, anche l'altra si conoscerà in modo indeterminato: difatti, se qualcuno conosce [131.10] scientificamente il padre Sofronisco, conoscerà anche Socrate in quanto <è suo> figlio, giacché se non conosce Socrate, in quanto <è suo> figlio, non sarà conosciuto neanche se Sofronisco è < suo > padre. Alcuni dicono, invece, riguardo a questo, che se si coprisse l'intero corpo e si lascia la testa o la mano nuda, la parte presso di questo <corpo>, supponiamo la mano o la testa, è possibile conoscer<la> in modo determinato (perché conosciamo con certezza che è una parte), mentre non sappiamo con sicurezza di che cosa <è> parte: non con certezza, dicono, colui il quale conosce uno dei relativi in

<sup>746</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 8a33-35.

<sup>747</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 114,19-29.

<sup>748</sup> Cfr. Hom. *Il.* B 259-260.

<sup>749</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 7, 8a31-33.

modo determinato, conoscerà anche l'altro in modo determinato. Ma diciamo che conosciamo in modo determinato <la testa> come testa o <la mano> come mano, però non in modo determinato come parte bensì in modo indeterminato: infatti, non conosciamo di che cosa <è> parte. Come conosciamo questo<sup>750</sup> in modo indeterminato, così conosciamo in modo indeterminato anche la parte [131.20] di quello. <Aristotele>, mentre risolve le difficoltà dette sopra, può aggiungere questo: dal momento che, infatti, diceva che ci sono alcuni dei relativi che non sono simultanei per natura, giacché il sensibile preesiste alla scienza e il sensibile è precedente per natura alla sensazione (in quanto, difatti, ha detto ricaviamo per lo più le scienze da cose preesistenti), qui, dunque, risolvendo questo <problema> dice che se i relativi sono quelli nei quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché, <è> certamente necessario che se uno sta tra i relativi, ci stia anche l'altro. Così se la scienza è in potenza, lo sarà anche lo scibile, mentre se uno è in potenza lo sarà anche l'altro. E abbiamo già parlato in modo compiuto di quest'argomento.

[132.1] 8b7 *Allo stesso modo anche se si conosce che questa cosa qui è più bella, <è necessario per questi motivi, conoscere in modo determinato di cosa è più bella>.*

Infatti, chi ha conoscenza di qualcosa che è più bello necessita di conoscere in modo determinato anche di cosa e secondo cosa <è> più bello: se non conosce secondo cosa è più bello, non conosce nemmeno se è più bello. In che modo, infatti, <potrà conoscere che è più bello> se non conosce la differenza in base alla quale è detto più bello di quell'altra cosa?

8b9 *Non in modo indeterminato conoscerà che questa cosa è più bella di una più brutta, giacché una tale <asserzione> è una supposizione e non una scienza.*

<Aristotele> chiama qui «supposizione» la conoscenza debole e instabile come se fosse un'opinione, mentre la scienza è una conoscenza infallibile. Così, conoscendo in modo indeterminato e non in modo scientifico [132.10] che questa cosa è più bella di una più brutta, in quanto si possiede evidentemente una conoscenza errata, si potrebbe anche supporre allora intorno alla più brutta di tutte le cose, cioè la materia, che sia più bella di qualcosa, pur non conoscendo la differenza <secondo la quale è più bella> e cioè secondo cosa <è> più bella e di cosa <è> più bella, il che è assurdo. A partire da queste cose <Aristotele> dimostra, allora, che la testa e la mano e tutte le parti delle sostanze, che sono anche loro sostanze, non sono relativi, se, invero, è possibile conoscerle in modo determinato, mentre non è necessario conoscere in modo determinato le cose delle quali si dicono essere. Sono chiamati relativi per il fatto che, appena si conosce uno di questi, <è> necessario così conoscere anche l'altro. Di conseguenza le parti delle sostanze non sono relativi.

[132.20] 8b21 *Senza dubbio è difficile fare delle asserzioni in modo preciso su degli <argomenti> del genere se non si è indagato spesso volte, tuttavia non è inutile aver sviluppato dei problemi intorno a ciascuno di questi.*

<Aristotele> dice questo in modo molto filosofico: dal momento che, infatti, diceva di conoscere in modo determinato la mano e la testa in qualità di sostanze e in modo indeterminato in qualità di parti, qualora non conoscesse di chi è la testa o la mano, per questa ragione dice che non bisogna asserire nulla di preciso riguardo a questi se non si è indagato spesso volte su <argomenti> del genere. E non solo su questo <argomento> ma anche su ciascun argomento. Tuttavia [133.1] è necessario sollevare dei problemi su questo genere di cose: difatti, il problema è il principio della <sua> soluzione e una certa strada verso l'apprendimento. <Egli> dice queste cose, volendo che noi non ci basiamo sui suoi discorsi ma che anche noi stessi cerchiamo tali cose non rimanendo inerti.<sup>751</sup>

### *Sul qualificato e la qualità*

---

<sup>750</sup> Τὸ σῶμα.

<sup>751</sup> Scil. incapaci di muoverci da soli, e, quindi, di cercare da soli le risposte più adatte ai problemi.

8b25 *La qualità è quella categoria secondo la quale alcuni sono detti essere qualificati.*

Qui conduciamo nuovamente una ricerca (1) sulla posizione della qualità <rispetto alle altre categorie nel trattato aristotelico>, (2) sul motivo del titolo <*Sul qualificato e la qualità*>, (3) sulla suddivisione in specie della qualità e (4) sull'ordine delle specie <frutto> della suddivisione. Per prima cosa, dunque, riguardo alla posizione della qualità <rispetto alle altre categorie nel trattato aristotelico: questa stessa <è> chiara [133.10] dalle cose dette prima:<sup>752</sup> come dicevamo,<sup>753</sup> infatti, bisognava porre prima il discorso sulla qualità di <quello sui> relativi, perché mentre quella [*scil.* la qualità] si osserva per se stessa, i relativi hanno il loro essere nella relazione rispetto a qualcos'altro.<sup>754</sup> Le cose che sussistono per loro stesse <hanno> maggior valore delle cose che non hanno l'essere per loro stesse, anche perché soppresso il quale anche il relativo che sussiste in questo viene soppresso insieme,<sup>755</sup> ad esempio <come accade per> il più bianco e il più caldo e anche <per> l'allievo e il maestro e cose simili, mentre niente impedisce che ogni qualità sia tra le cose che non sono relative, infatti abbiamo detto<sup>756</sup> che i relativi non hanno per nulla come una propria sussistenza, ma <la> ottengono in altre categorie. Ma come dicevamo,<sup>757</sup> per aver menzionato il Filosofo i relativi nel discorso sulla quantità era necessario [133.20] produrre subito l'insegnamento riguardo a questi, in modo da non ignorare per molto tempo la loro natura. E queste <sono le cose che bisogna dire> riguardo all'ordine della qualità <rispetto alle altre categorie nel trattato aristotelico>. E perché allora si formula un titolo duplice sul qualificato e la qualità, e non semplice come per le altre categorie? Ebbene diciamo che una cosa è il qualificato (ποιόν) un'altra la qualità (ποιότης): ποιότης è, infatti, la qualità universale, dalla quale i qualificati che vi partecipano sono chiamati paronimamente, per esempio la bianchezza universale o la nerezza, mentre ποιόν è il corpo che partecipa della qualità e paronimamente da quella viene chiamato, ad esempio un corpo bianco o caldo. Quindi la qualità è comprensibile solo con l'intelletto, mentre il qualificato cade sotto la sensazione. Poiché, infine, il nome della qualità è duplice, o si conosce per se stesso e solo nell'intelletto [133.30], e cioè il genere qualità, o è comprensibile con la sensazione, per questo anche il titolo è stato formulato duplice. Inoltre è stato posto prima il qualificato [134.1], perché è più noto in quanto è sensibile e bisogna sempre iniziare l'insegnamento dalle cose più note <a noi>. Tuttavia c'è da mostrare anche che anche la qualità è un quale (ποιόν): infatti il quale si predica del qualificato e della qualità essendo più comune <di essi>, così anche la qualità si dice quale, come senza dubbio anche ὄνομα (nome) si predica comunemente di ὄνομα (nome) e di ῥήμα (verbo): e se si discutesse dei quali, non da subito si produrrebbe un discorso riguardo a questi, ma con l'aiuto della qualità, affinché come <partendo> dalle cose più note <a noi> il discorso intorno a quella si faccia chiaro.

<Egli> suddivide la qualità in quattro specie, delle quali la prima, dice, l'*habitus* e la disposizione,<sup>758</sup> la seconda la potenza e l'impotenza,<sup>759</sup> la terza le qualità affettive e [134.10] le affezioni,<sup>760</sup> la quarta la figura e la forma.<sup>761</sup> Affinché conosciamo il motivo per cui ci sono solo quattro specie della qualità e non di più né di meno e perché egli ha dato loro siffatto ordine, produciamo una divisione della qualità. Pertanto la qualità è o secondo potenza e impotenza o secondo l'atto, da una parte, secondo potenza come un fanciullo è in potenza grammatico, secondo impotenza, dall'altra parte, come il cavallo ha impotenza di accogliere la grammatica. Se la qualità è secondo l'atto, quella è perfetta o produttrice di perdita del soggetto o né perfetta né produttrice di perdita. Se è perfetta o produce perdita, o non produce affezione alla nostra sensazione o <la> produce. E se non produce affezione o è difficile da rimuovere o [134.20] è facile da rimuovere. Se è difficile da rimuovere si chiama *habitus*, se facile da rimuovere disposizione temporanea: ad esempio <qualità> secondo l'atto, perfetta e non produttrice di affezione <è> la salute e la virtù per l'anima, mentre produttrice di perdita <è> la malattia e il vizio, infatti la salute e la virtù sono perfettive dei soggetti, perché <sono> anche secondo natura, e non producono affezione, poiché non sono cadono sotto nessuna delle

<sup>752</sup> Il riferimento va all' inizio della trattazione sui relativi (102,16-29).

<sup>753</sup> Cfr. *supra* 102,17.

<sup>754</sup> Cfr. *Arist. Cat.* 7, 8a31-32.

<sup>755</sup> Cfr. *infra* 162.23 ss.

<sup>756</sup> Cfr. *supra* 102,19.

<sup>757</sup> Cfr. *supra* 102,26.

<sup>758</sup> Cfr. *infra* 140.16 ss.

<sup>759</sup> Cfr. *infra* 143.10 ss.

<sup>760</sup> Cfr. *infra* 147.7 ss.

<sup>761</sup> Cfr. *infra* 151.11 ss.

sensazioni. Se non <fosse per> gli attributi della salute, come un aspetto sano, o <per gli attributi> della malattia che produce perdita, come il pallore, certamente la salute e la malattia e siffatte cose non sarebbero oggetti di nessuna sensazione. Quelle che durano a lungo e sono difficili da rimuovere si chiamano *habitus*: noi, infatti, diciamo di avere come *habitus* la virtù o il vizio, ma anche la salute o la malattia, perciò diciamo anche di [134.30] essere in buone condizioni quando la salute è duratura, ma anche la malattia si dice abituale [135.1] e diciamo, al contrario, essere in cattive condizioni. Quelle che durano poco e sono facili da rimuovere si chiamano disposizioni temporanee. <Aristotele> dice che questa è la prima specie della qualità, intendo dire l'*habitus* e la disposizione temporanea. Da un lato chiamano *habitus* la qualità stabile e difficile da rimuovere, dall'altro lato disposizione temporanea quella facile da rimuovere: sicché, infatti, diciamo che qualcuno possiede l'*habitus* della retorica se conosce non solo i procedimenti della retorica, ma anche se è capace di opporsi a delle aporie che <gli> vengono rivolte; invece se non del tutto ha appreso con successo i procedimenti della retorica e in un certo altro modo è qualificato da questa, non diciamo che costui ha l'*habitus* della retorica, ma che in un certo modo è disposto temporaneamente secondo la retorica. Ma perché? [135.10] L'*habitus* non è anche una disposizione? Di certo chi ha un *habitus* è in un certo modo disposto secondo quello. Diciamo che il nome della disposizione è duplice, quello più generale che si predica anche dell'*habitus*, mentre quello più specifico che si oppone all'*habitus*. Qui ha assunto la disposizione, non quella generale, ma quella specifica che si oppone all'*habitus*. Inoltre, bisogna sapere che il nome «*habitus*» è attribuito a quelle cose alle quali <è attribuito> quello del buon *habitus*: infatti il buon *habitus* è un'intensificazione dell'*habitus*. Se, quindi, siamo soliti attribuire il nome del buon *habitus* ai soli enti animati (nessuno infatti direbbe che il fuoco è in buone condizioni secondo il calore e la neve secondo la freddezza), anche il nome dell'*habitus* sarà detto per gli enti animati.

[135.20] Se la qualità che è secondo l'atto è perfettiva o produce perdita e produce affezione alla nostra sensazione è detta qualità affettiva, in quanto produce affezione alla nostra sensazione: da una parte <può essere> perfettiva come il calore nel fuoco o la dolcezza nel miele, dall'altra parte <può essere> quella che produce perdita come l'acidità del vino e anche la putrefazione nei frutti e negli altri corpi. Ragionevolmente <alcune qualità> sono chiamate perfettive (il miele e il fuoco, infatti, sono specificati secondo queste <qualità>), mentre <altre> produttrici di perdita, perché sono corrottrici del soggetto, nonostante che tutte producano affezione alla nostra sensazione. Queste stesse non sono dette nascere a causa di un'affezione, perché non nascono per una certa variazione dell'ordine interno del soggetto, intendo dire le <qualità> perfettive, ma tra queste le qualità [135.30] secondo le quali si viene anche specificati sono sostanziali. Non è necessario inoltre suddividere questo gruppo in <qualità> difficili da rimuovere e facili da rimuovere, come per l'altro: quello <dell'*habitus* e della disposizione>, infatti, è stato osservato solo negli enti animati, nei quali le qualità perfettive e che producono perdita per natura vivono e muoiono mentre il soggetto rimane se stesso, perciò <quelle qualità><sup>762</sup> sono state divise in quelle che durano molto e quelle che durano poco; [136.1] invece questo gruppo<sup>762</sup> si osserva negli enti inanimati nei quali le qualità perfettive del soggetto o che producono perdita stanno insieme ai soggetti e scomparendo scompaiono con loro anche i soggetti, o, piuttosto, scompaiono con i soggetti come succede per la rosa e la mela, infatti il buon profumo e il buon aspetto corrompendosi corrompono con loro stesse anche il soggetto. Ma invero anche le <qualità> che producono perdita si comportano così e quelle nei soggetti, nei quali insorgono, stando insieme e scomparendo insieme, come l'acidità del vino o la putrefazione dei frutti e di tutti gli altri corpi. Se fosse trovata per quelle<sup>763</sup> una qualità che produce perdita facile da rimuovere, [136.10] come la patina sull'argento o qualcosa del genere, prima di tutto forse qualcuno dovrebbe chiamare tali cose più propriamente affezioni sussunte sotto la qualità, allorché la qualità che produce perdita precedentemente è stata raggruppata con la <qualità> perfettiva, perciò, secondo l'altra parte della suddivisione, intendo quella che comprendeva le <qualità> perfettive o che producono perdita e che non producono affezione, <la qualità che produce perdita> ha tutto in comune con quella perfettiva (perché ciascuna diveniva o *habitus* o disposizione e si osservava nei soli esseri animati), venendo per questo motivo necessariamente collocata insieme nell'altra parte <della suddivisione>, mentre in questa <parte della suddivisione> oggetto di discussione<sup>764</sup> è stata collocata in generale insieme a quella <perfettiva>, non venendo divisa in <qualità> che dura a <lungo> e in <quella> che dura poco e venendo caratterizzata dal produrre affezione piuttosto che dall'insorgere dall'affezione: queste sono state collocate insieme [136.20] le une con le altre, intendo le <qualità>

<sup>762</sup> Si intendono le qualità secondo l'atto, perfettive o produttrici di perdita e che producono affezione.

<sup>763</sup> Intendiamo le qualità secondo l'atto, perfettive o produttrici di perdita che producono affezione.

<sup>764</sup> Si tratta della qualità secondo l'atto, perfettiva o produttrice di perdita che produce affezione.

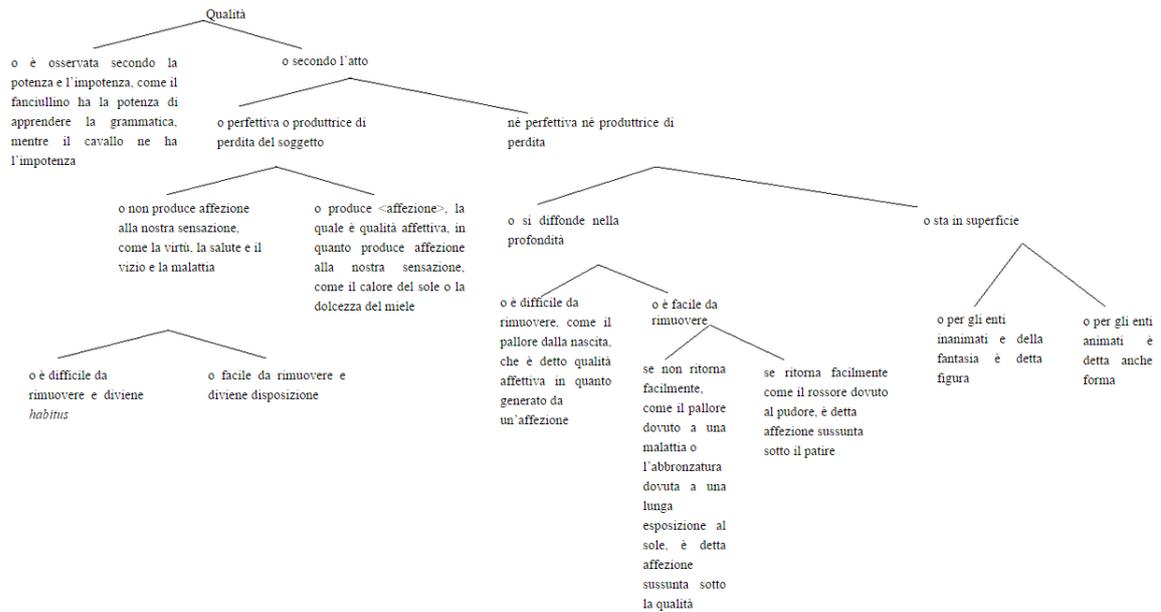
perfettive e <quelle> che producono perdita, affinché la divisione effettuata in troppe parti non fosse difficile da percepire e fosse costretta a frammentarsi in questi gruppi.

Se la qualità non è perfettiva né produce danno o si diffonde nella profondità o è superficiale, e se si diffonde nella profondità è difficile da rimuovere o facile da rimuovere. Se è difficile da rimuovere si chiama qualità affettiva generata dall'affezione, come la dolcezza della salsa e il pallore dalla nascita. Questa stessa non è detta <qualità affettiva> in quanto <qualità> produttrice di affezione alla nostra sensazione, nonostante anche questa produca <affezione>, ma in virtù del fatto che è generata dall'affezione e perciò [136.30] l'abbiamo chiamata nel modo più proprio da ciò che più le appartiene; infatti la caratterizza il nascere per variazione dell'ordine <interno> del soggetto, cioè secondo affezione, piuttosto che il produrre affezione alla nostra sensazione. Da una parte se è facile da rimuovere è di breve durata, dall'altra parte se non può facilmente ritornare o essere espulsa si chiama affezione sussunta sotto la qualità, come il pallore dovuto a una lunga malattia o il diventare nero dovuto a molta esposizione solare: queste <affezioni>, infatti, si riconducono sotto la <categoria della> qualità, perciò è garantita [137.1] anche per questi la caratteristica accessoria propria della qualità, <ovverosia> il chiamare le cose che prendono parte <della qualità> paronimamente da quella. Se ritorna facilmente si dice affezione sussunta sotto il patire come se qualcuno impallidisce per la paura o diventa rosso per il pudore: infatti non è giusto in generale chiamare queste qualità, perché coloro che ne partecipano non sono chiamati paronimamente da quelle, perché nessuno direbbe – dice <Aristotele> – rubicondo chi diventa rosso per pudore o pallido chi impallidisce per paura.<sup>765</sup> Da queste nasce la terza specie della qualità, cioè <la specie delle> qualità affettive e affezioni, e intendo dire la qualità affettiva in quanto produttrice di affezione e in quanto insorta da affezione e [137.10] l'affezione sussunta sotto la qualità e l'affezione sussunta sotto il patire perché sono qualità affettive le prime tre, mentre la quarta <è> un'affezione. In che modo diciamo che queste cose, dico il pallore e il rossore, si diffondono in profondità, sebbene si osservano nella sola superficie? Diciamo che siffatta qualità nella superficie non nasce senza una variazione dell'ordine nella profondità, come, difatti, i rubicondi dalla nascita sono divenuti tali per tramite di una simile mescolanza trovandosi in loro del calore in eccesso e diffondendosi in superficie, così chi è rosso o pallido per pudore o per paura non è divenuto tale senza una variazione dell'ordine nella profondità.

Se la qualità che è secondo l'atto non è perfettiva né produce perdita [137.20] ed è presente nella superficie, se <si osserva> negli enti inanimati e in quelli dell'immaginazione si chiama figura, se <si osserva> negli enti animati <si chiama> forma: <rispettivamente, la prima>, da una parte, negli enti dell'immaginazione come in tutti gli enti matematici, intendo il triangolo, il cerchio e le restanti figure (queste cose, infatti, hanno il loro essere nella sola fantasia) e, dall'altra parte, negli enti inanimati legno, pietre e siffatte cose (perché gli enti dell'immaginazione, intendo dire le figure, che si generano negli enti inanimati producono anche le cose che sono disposte in un modo o in un altro modo secondo le differenze delle figure), <l'altra> negli enti animati come in tutti gli animali, infatti la forma si osserva nella sola superficie. Ma perché? Non diciamo che anche una statua ha forma? Ma non secondo la prima definizione, primariamente <la statua> si dice avere una figura, secondo una seconda definizione anche la forma, perché [137.30] è infatti una copia dell'ente animato, nel quale <si ha> la forma, e a quello impropriamente si attribuisce la forma. Ecco anche la quarta specie della qualità, dico la figura e la forma. E il grafico ci renderà più chiaro il metodo di quella suddivisione:

---

<sup>765</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 9b29-33.



[138.1] Il motivo per cui ci sono solo quattro specie e né di più né di meno la divisione ce l'ha messo in chiaro. Sul loro ordine diciamo queste cose: per prima <Aristotele> ha posto giustamente [139.1] la specie dell'*habitus* e della disposizione, perché, infatti, questi stessi hanno a che fare con gli enti animati e gli enti animati <sono> di maggior valore di tutti gli enti inanimati, ragionevolmente anche la qualità che si osserva in questi [*scil.* gli enti animati] ha ottenuto il primo posto. Ragionevolmente, la seconda specie è quella secondo potenza e impotenza, poiché, infatti, la potenza e l'impotenza naturale sono un'attitudine (perché il fanciullo ha una certa potenza naturale di accogliere la grammatica o la retorica e il cavallo ha una naturale impotenza di non accogliere tali cose, e il fuoco per natura ha la potenza di riscaldare, e similmente le cose di questo genere), gli enti fisici hanno il secondo posto dopo gli enti animati e giustamente anche la specie della qualità secondo potenza e impotenza [139.10] che si osserva nelle cose fisiche ha il secondo posto <dopo *habitus* e disposizione>. Giacché per prima cosa bisogna avere un'attitudine naturale, in seguito secondo questa <si ottiene> o l'agire o il patire (se, infatti, non ci fosse l'attitudine, non ci potrebbe essere qualcuno che patisce o agisce, ad esempio poiché l'amianto non ha l'attitudine del bruciare, neanche se qualcuno appiccasse il fuoco innumerevoli volte prenderebbe fuoco, il legno, invece, poiché ha la potenza di bruciare, se viene appiccato il fuoco brucerà) per questo le qualità affettive e le affezioni hanno il terzo posto tra le specie della qualità, perciò, come è stato detto, nessuno agirebbe secondo quelle o patirebbe se non fosse presente in lui una potenza, la quale è attitudine ad accogliere tali cose [*scil.* agire e patire]. La figura e la forma, invece, [139.20] che si osservano nella sola superficie ottengono l'ultimo posto, dato che le qualità affettive e le affezioni penetrano fino alla profondità <dei corpi>. E queste cose <sono state dette> riguardo all'ordine delle specie <della qualità>. Bisogna sapere che la qualità può dirsi in molti modi: ad esempio il calore che si trova nel fuoco è qualità affettiva <intesa> come produttrice di affezione alla nostra sensazione, invece ad esempio la nostra febbre <è> qualità affettiva <intesa> come generata dall'affezione, mentre <il calore> nel ferro riscaldato e che, supponiamo, dura una giornata in quella condizione <è> affezione sussunta sotto la qualità e il calore generato in noi, supponiamo, dall'accostarsi di passaggio al fuoco <è> affezione sussunta sotto il patire.

[139.30] 8b25 Chiamo qualità <quella categoria> secondo la quale alcuni sono detti qualificati.

Perché <Aristotele> produce l'insegnamento della qualità dopo <quello> del qualificato? Diciamo che il qualificato è più chiaro <a noi>, come è stato già detto,<sup>766</sup> dal momento che <è> comprensibile con la sensazione [140.1] e dal qualificato otteniamo in generale la nozione della qualità: osservando, infatti, il bianco nel latte, quello nella neve e quello nella biacca<sup>767</sup> otteniamo la nozione

<sup>766</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 133,31-,134,2.

<sup>767</sup> Della biacca o bianco di piombo si è detto già.

della bianchezza, similmente assaggiando il miele, i datteri e i fichi secchi otteniamo la nozione della dolcezza. Quindi, a partire dal qualificato che <a noi> è più chiaro <Aristotele> produce l'insegnamento. Ciò che partecipa è il qualificato, mentre il partecipato è qualità.

8b26 *La qualità è tra le cose che si dicono in molti sensi.*

Dicendo questo <Aristotele> non vuole significare l'essere detto omonimamente. Bensì <che è detta> differentemente, perché l'essere detto in molti sensi può manifestarsi o omonimamente o differentemente, [140.10] come <succede> qui: se, infatti, <la qualità> fosse stata compresa <tra le cose che si dicono> omonimamente la divisione sarebbe avvenuta in base alle differenze dei significati, invece, dato che <la qualità> è stata compresa <tra le cose che si dicono> differentemente, la divisione è avvenuta in questo modo, [140.12] cioè <ricavando> dal genere le specie. Ma non è la qualità un genere? Perché allora si dice <che c'è> la prima specie di quella [*scil.* la qualità] e <che c'è> la seconda? Diciamo che rispetto alla qualità non c'è una prima e una seconda <specie>, ma <le specie> differiscono solo per dignità, come l'uomo dal cavallo.

8b26 *Ebbene una specie sola della qualità sia detta habitus e disposizione.*

Prima specie della qualità <sono> *habitus* e disposizione temporanea. Dice <Aristotele> che l'*habitus* differisce dalla disposizione temporanea perché la disposizione temporanea, da un lato, è facile da rimuovere, mentre, dall'altro lato, l'*habitus* è [140.20] difficile da rimuovere. Anche perché l'*habitus* è senza dubbio una disposizione, mentre la disposizione non è necessariamente *habitus*.

8b29 *Di questo genere [*scil.* habitus e disposizioni temporanee] <sono> anche le scienze e le virtù.*

Qui <Aristotele> non parla delle scienze infallibili, ma di tutte quelle tecniche assolutamente stabili, così secondo questo significato anche la grammatica [141.1] è una scienza e anche la tecnica del costruire e le altre tecniche artigianali, perché ciascun *habitus* è qualcosa di stabile. La scienza è detta in maniera triplice: (1) è detta, infatti, scienza quella che possiede contenuti infallibili e ha sempre a che fare sempre con questi <contenuti> e con cose che sono allo stesso modo [*scil.* infallibili], secondo questo significato la geometria è una scienza e l'astronomia e l'aritmetica. La scienza medica, invece, secondo questo <significato> non è una scienza perché ha a che fare con un contenuto incostante. È detta scienza anche (2) quella che prende le mosse dai principi credibili di per sé, la quale è anche realmente una scienza e che <alcuni> chiamano anipotetica perché prende le mosse da nozioni comuni. Secondo questo <significato> né la geometria, né l'astronomia, né alcuna di queste è, [141.10] dirai, scienza, perché non prendono le mosse da principi credibili di per sé, ma <da principi> che necessitano dimostrazione: infatti sono principi della geometria il punto, la linea, la superficie e cose del genere. Il geometra definisce ciascuno di questi, il punto dicendo che di lui non <c'è> nessuna parte, la linea <dicendo che è> una lunghezza priva di larghezza e le altre cose come ritiene <giusto>; ma la dimostrazione di queste cose, intendo il perché il punto <è> indivisibile in parti o il perché la linea <è> lunghezza priva di larghezza, il geometra non sa dove sia, ma rimanda al filosofo primo la produzione delle dimostrazioni di queste, perché nessuna scienza dimostra i suoi stessi principi. Pertanto quelle <scienze> che prendono le mosse da principi non credibili per sé non saranno propriamente scienze, come dice anche Platone <nel momento in cui, infatti, i principi <sono> qualcosa che <il ragionatore> non conosce, e non conosce i passi intermedi e le conclusioni <ricavate> da quelli, [141.20] in che modo questa può essere una scienza?». <sup>768</sup> La scienza (3) è anche, secondo una terza definizione, sistematica, la quale sa le cose che bisogna conoscere prima e <poi> le cose che <bisogna> seguire costantemente: secondo questo significato anche la scienza medica e tutte le tecniche manuali sono scienza. Il Filosofo <si serve> di questo significato della scienza, del quale si è servito anche qui. <Porfirio> a tal proposito dice che le virtù perfette <sono> quelle che conoscono scientificamente il che è e il perché: tra le virtù infatti ci sono le naturali, come <nel caso di> quelli che hanno una certa temperanza naturale o sono miti per natura o che anche alcuni tra gli animali sono considerati avere, come la tortora e la cornacchia <sono considerate avere> la temperanza e le cicogne la giustizia, quelle etiche sono quelle che conoscono che <è> bene la giustizia e in senso assoluto la virtù, ma non conoscono perché <è> bene, <infatti, la virtù etica fa parte> delle cose acquisite con giusta credenza dai padri o dai maestri [141.30] che sono a conoscenza di questo [*scil.* del perché è bene], le <virtù>

<sup>768</sup> Cfr. Plato, *Rsp.* VII, 533c3-5.

politiche, le quali conoscono oltre al che anche il perché, e le catartiche. Le <virtù> catartiche differiscono dalle politiche perché le politiche si rivolgono verso i più bisognosi, perseguono i piaceri più degni d'onore controllando<ne> il tempo e il modo e la quantità, coloro che, invece, agiscono in maniera catartica sono [142.1] indifferenti verso le cose peggiori e trascurano una volta per tutte i piaceri. Infine, alcune tra le virtù sono teoretiche. A tal proposito, quindi, come si è detto,<sup>769</sup> <Porfirio> chiama virtù perfette le politiche, le catartiche e le teoretiche.

8b31 *A meno che non sia abbia un grande mutamento dovuto alla malattia o a qualcos'altro dello stesso genere.*

È verosimile, infatti, che <qualcuno> perché si trova in una lunga malattia o perché è preso da altri affari perda la scienza per mancanza di pratica.

8b35 *Invece sono dette disposizioni quelle che possono essere facilmente rimosse e che mutano in fretta, ad esempio calore, freddezza, malattia, salute [142.10] e le cose di questo genere.*

Un uomo, infatti, è detto stare in un certo modo secondo queste, non <è detto>, di certo, avere *habitus*.

9a1 *Se non che una di queste stesse <disposizioni> per caso, per il molto tempo, sia già divenuta una natura o radicata o molto difficile da rimuovere, <disposizione> che qualcuno potrebbe forse chiamare *habitus*.*

Difatti, una siffatta <disposizione> non è chiamata disposizione temporanea ma *habitus*. <Aristotele> dice «divenuta seconda natura», cioè mutata verso la natura e la stessa natura generata per l'avvezamento di lunga durata.

9a5 *Coloro che infatti non possiedono per nulla le scienze non sono detti [142.20] avere *habitus*.*

Colui che è pronto a rispondere nella retorica e nella grammatica, sulle quali norme della retorica e della grammatica può essere interrogato, ed è in grado di sostenere un discorso su queste e di risolvere prontamente i difficili problemi che <gli> si presentano si dice avere l'*habitus* della retorica o della grammatica. Se, invece, qualcuno è qualificato con moderazione secondo queste [*scil.* retorica o grammatica], questo non è detto avere un *habitus*, ma stare in un certo modo secondo queste.

[143.1] 9a10 *Gli *habitus* sono anche disposizioni, ma le disposizioni non sono necessariamente *habitus*.*

Come infatti “nome” si predica del nome e del verbo e “nome” è genere del nome e del verbo e si oppone al verbo,<sup>770</sup> così anche la disposizione si predica dell'*habitus* e della disposizione e la disposizione è come genere predicata dell'*habitus* e della disposizione, mentre come specie è distinta dall'*habitus*. Così l'*habitus* è assolutamente anche disposizione, perché la disposizione è il suo genere, mentre la disposizione non è anche *habitus*, perché l'*habitus* è detto secondo opposizione.

[143.10] 9a14 *Un altro genere di qualità è quello secondo il quale diciamo che si è atti alla lotta o alla corsa o sani o malati.*

Questo <è> il secondo genere della qualità, e lo chiamo quello secondo potenza e impotenza. Perché ha denominato questo «genere» della qualità? La <qualità> stessa è un genere generalissimo. Si dice che <Aristotele> abbia usato genere al posto di usare specie, affinché qualcuno non pensasse che quella [*scil.* la qualità secondo potenza e impotenza] è una specie specialissima; pertanto non usa indifferentemente genere generalissimo, ma genere, affinché sia chiaro che è un genere sottoposto, come si direbbe che l'animale è un genere della sostanza invece che sottoposto alla sostanza. <Aristotele> pone, dunque, secondo genere della qualità, come ho detto, quello secondo la potenza e l'impotenza, secondo il quale diciamo che si è atti alla lotta o alla corsa o sani o malati. [143.20] <Egli>

<sup>769</sup> Cfr. *supra* Philop. *In Cat.* 141,24.

<sup>770</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 18,4-5.

dice che gli atti alla lotta o alla corsa hanno una naturale attitudine in relazione a qualcosa di siffatto genere, cioè sono tali in potenza. Da una parte la prima specie della qualità, *habitus* e disposizione, si osserva nell'atto, dall'altra parte la seconda nella potenza: una cosa è dire il pugile, altro dire colui che ha predisposizione alla lotta, lo stesso per il corridore e colui che è predisposto alla corsa: ciò che è in atto <è> il pugile e il corridore, ciò che è in potenza <è> colui che è predisposto alla lotta e colui che è predisposto alla corsa, un tale <lottatore o corridore> che non è ancora in atto possiede una naturale potenza, cioè ha un'attitudine verso il divenire tale. Il pugile o il corridore che sono in atto non sono più detti secondo una potenza naturale, ma hanno un *habitus* o una disposizione. In che modo si dice anche l'impotenza una qualità? Perché anche secondo questa siamo in una certa disposizione: infatti [144.1] per l'aver il cavallo una disposizione in tal modo diciamo che questo ha l'impotenza di accogliere la scienza. La potenza, infatti, si osserva nelle stesse cose nelle quali si osserva in generale l'impotenza; chi ha la potenza di patire ha l'impotenza di non patire e chi ha la potenza di non patire ha l'impotenza di patire. Peraltro poiché questo è un genere di due cose che si oppongono, se qualcuno vuole opporre questi come contrari, anche l'altro sarà ricondotto sotto quel <genere>, sotto il quale genere uno dei contrari si riconduce, dato che anche il bianco e il nero in quanto contrari si riconducono sotto lo stesso genere, la qualità, (se pertanto la potenza si riconduce sotto il quale anche l'impotenza sarà [144.10] ricondotta sotto lo stesso), se qualcuno volesse, invece, opporre questi come privazione e *habitus*, anche così li riconurrà sotto lo stesso genere: la privazione sarà detta di quello del quale, infatti, si dice esserci *habitus*. Come dell'occhio perché la vista e la cecità sono dell'occhio. Sotto lo stesso genere, sotto il quale, dunque, si riconduce l'*habitus*, sarà ricondotta anche la privazione.

9a16 *Poiché non per l'essere in una certa disposizione si è detti ciascuna di queste cose, <ma per l'aver la potenza naturale di compiere qualcosa facilmente o di non patire>.*

Invece di «diciamo <alcuni> tali non per l'essere quelli in atto, ma per avere una tale potenza». La potenza, infatti, è detta in tre modi:<sup>771</sup> infatti, o qualcuno è detto avere la potenza di agire, o di patire o di non patire, [144.20] come quando diciamo che il malato ha la potenza di patire a causa di una lunga passeggiata o di una <lunga> esposizione al sole, mentre il sano ha la potenza di non patire a causa di siffatte cose. E <diciamo che> il carpentiere ha la potenza di costruire una porta. Nei modi in cui, da un lato, viene detta la potenza, in tali modi sarà detta anche l'impotenza: infatti chi può patire ha l'impotenza di non patire e chi può non patire ha l'impotenza di patire, mentre non anche chi può agire di certo ha anche l'impotenza di non agire. Perché, dunque, come abbiamo messo insieme alla potenza di patire anche quella di non patire, così non abbiamo messo insieme anche alla potenza di agire la potenza di non agire? Diciamo, quindi, che <il motivo> è che certe cose [145.1] hanno la potenza di agire solamente riguardo alle azioni e in nessun modo <hanno> anche <la potenza> di non agire, come dice anche nel *De Interpretatione*<sup>772</sup> Aristotele che la potenza, da una parte, ammette un doppio senso, dall'altra parte, possiede solamente uno dei contrari: ammette due sensi ogni <potenza> ragionevole, mentre quella non ragionevole possiede solo uno tra i contrari. Ad esempio il medico può curare, ma <può> nondimeno anche non curare, il carpentiere che ha la potenza di costruire una porta, nondimeno ha anche quella di non costruir<la>. Di certo, invece, il fuoco che ha la potenza di riscaldare non ha anche la potenza di non riscaldare e similmente la neve, la quale ha [145.10] la potenza di raffreddare, non ha anche la potenza di non raffreddare, e il dio che ha la potenza di fare cose buone non ha anche <la potenza> di non far<le>. E verosimilmente <gli enti> ragionevoli hanno una potenza che ammette un doppio senso, perché in questi la potenza non coincide con la volontà, perché questi possono senza dubbio le cose che non vogliono e inoltre vogliono le cose che non possono. Invece il divino ha una potenza che è in accordo con la volontà: infatti, se dicessimo che egli [*scil.* il dio], da una parte, vuole e, dall'altra parte, non può ciò che vuole, la volontà <sarebbe> stolta, come anche <è detto> stolto quell'uomo che vuole ciò che non può, ad esempio volare o essere immortale. Ancora se dicessimo che quello [*scil.* il dio], da una parte, può e, dall'altra parte, non vuole, <quello> avrà una potenza vana; se infatti qualcuno può agire ma non vuole agire, non agirà [145.20] del tutto e non porterà la potenza all'atto: così la potenza sarà vana rimanendo inattualizzata. Per questo motivo riguardo a dio diciamo solo che può e non anche che non può, per il fatto che le cose che può fare le vuole anche e volendolo

<sup>771</sup> Cfr. le posizioni degli altri Commentatori, Amm. *In Cat.* 85,6-27; Simpl. *In Cat.* 225,7-10; Olymp. *In Cat.* 122,35-123,10; Elias, *In Cat.* 229,3-15.

<sup>772</sup> Cfr. Arist. *Int.* 13, 22b38-23a20 e Amm. *In Int.* 239,17-246,28.

agisce anche pienamente<sup>773</sup> e da una parte agisce in maniera ineluttabile, dall'altra parte non agisce in modo incerto, ma agisce del tutto: infatti, <il dio> può tutto ciò che vuole e vuole ciò che può. Tuttavia noi qui<sup>774</sup> chiamiamo la volontà volizione, non il deliberare oppure la determinazione [*scil.* l'essere determinato, risoluto ad agire], perché la determinazione non si riconduce a dio in modo appropriato, almeno se, come dice Aristotele, la determinazione non è altro che la mancanza di saggezza [*scil.* conoscenza pratica]; noi infatti deliberiamo quando non sappiamo ciò che occorre fare e se questa cosa o quest'altra si deve fare, perché per le cose per le quali c'è la decisione c'è anche la determinazione, almeno se la decisione [145.30] non è altro che scegliere questo anziché quest'altro, mentre la determinazione della scelta avviene in vista delle azioni [*scil.* ha le azioni come suo fine]. Noi deliberiamo non sapendo <ciò che occorre fare e se questa cosa o quest'altra si deve fare> ed essendo privi di saggezza. Quando c'è la saggezza tutte le cose che si devono fare sono conoscibili [146.1]: <tale> è, infatti, la virtù più perfetta. Se pertanto il divino è pura saggezza, non avrà bisogno della determinazione, se essa è tale per assenza di saggezza. Per queste cose, quindi, Aristotele dice che la sola potenza ragionevole abbia due sensi. Se bisogna parlare in modo più preciso, ogni potenza desiderativa, da una parte, ha un'alternativa in entrambi i sensi, mentre tutto ciò <che sta> oltre la desiderativa, che sia superiore a questa e che ne sia inferiore, possiede solo una parte della contrarietà, come già abbiamo spiegato riguardo al fuoco e alla neve. Se pertanto è stato mostrato che la potenza di agire si trova solo in alcune cose, non <è stata> ancora <mostrata>, però, l'altra parte della contraddizione: [146.10] verosimilmente non <contrapponiamo>, alla stessa maniera con la quale abbiamo contrapposto il non patire al patire, così anche il non agire all'agire, perché vogliamo parlare di tutta la potenza ma non sempre alla potenza consegue per certo l'impotenza. Bisogna, quindi, produrre un grafico di queste <potenze> e delle <loro> negazioni:

Potere agire	Non potere agire
Potere patire	Non potere patire
Potere non patire	Non potere non patire
Affermazione	Negazione

Per queste ragioni anche egli [*scil.* Aristotele] ci ha dato una triplice specie della potenza, e da una parte, parlando della <potenza> di agire «ad esempio si è detti pugili e corridori [146.20] non per lo stare in un certo modo ma per avere la potenza naturale di fare qualcosa facilmente»<sup>775</sup> (qui <c'è> la potenza di agire), «dall'altra parte si è detti sani per avere la potenza naturale di non patire facilmente quanto capita ordinariamente [*scil.* gli accidenti]»<sup>776</sup> (ecco anche la seconda <specie della potenza>), «<si è detti> malati, invece, per l'impotenza naturale di non patire facilmente quanto capita ordinariamente»<sup>777</sup> (qui <c'è> la terza specie della potenza): infatti, i malati, da una parte, hanno la potenza di patire qualcosa facilmente e, dall'altra parte, <hanno> l'impotenza di non patire, mentre i sani al contrario. Precisamente <Aristotele> dice che ciò che è sano non patisce «a causa di quanto capita ordinariamente», come il calore o il vento, perché potrebbe patire per la spada o il fuoco o qualcos'altro del genere [147.1]. Invece ciò che è malato ha la potenza di patire per quanto gli accade e l'impotenza di non patire.

9a24 *Similmente a queste cose [scil. al sano e al malato] anche il duro e il molle <hanno potenza e impotenza>.*

<sup>773</sup> Traduco con «agire pienamente» il greco «ποιεῖν πάντως» per mostrare la compiutezza dell'azione specificata dall'avverbio πάντως: l'azione del dio è, infatti, sempre attualizzata.

<sup>774</sup> In riferimento al divino.

<sup>775</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 9a19-21.

<sup>776</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 9a21-23.

<sup>777</sup> Arist. *Cat.* 8, 9a23-24.

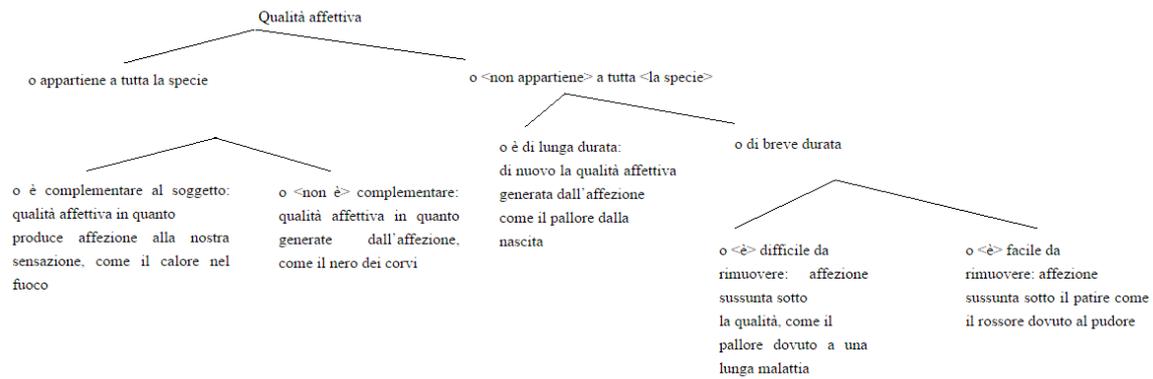
Questo [*scil.* il duro], infatti, ha la potenza di non dividersi facilmente e l'impotenza di questo stesso, mentre il molle ha la potenza di dividersi facilmente e l'impotenza di non dividersi.

9a28 *Il terzo genere della qualità è costituito dalle qualità affettive e dalle affezioni.*

<Aristotele> dice di nuovo genere al posto di specie.<sup>778</sup> Questo <genere> è osservato in quattro modi: [147.10] la qualità affettiva è presente in tutta la specie, come il bianco <è presente> in tutta la neve, o non in tutta <la specie>, naturalmente e dalla nascita, come il nero per gli Etiopi, se <è presente> in tutta <la specie>, o è complementare al soggetto o non <lo è>; da una parte, <è> complementare come la freddezza e il biancore della neve e il caldo e la secchezza del fuoco, dall'altra parte, non <è> complementare [147.15] come il nero dei corvi e il biancore dei cigni, perché la nerezza non è complementare al corvo, come si è detto spesso, perciò tolto il nero dalle ali <il corvo> non è più <nero>, ma non è meno corvo. E inoltre, eppure non impieghiamo tali differenze delle qualità nella definizione di queste cose [*scil.* del corvo e del cigno], eccetto che, spesso, per la difficoltà <di trovare> le differenze sostanziali: [147.20] non c'è da meravigliarsi, infatti, che noi in quanto uomini non troviamo in tutte le cose le differenze sostanziali e per questo abbiamo bisogno che le cose concrete siano caratterizzate da queste < differenze non sostanziali delle qualità >. Se, pertanto, <la qualità> è presente in tutta la specie ed è complementare al soggetto è detta qualità affettiva in quanto produttrice di affezione alla nostra sensazione, mentre se è presente in tutta la specie ma non è complementare al soggetto è detta qualità affettiva in quanto generata da una affezione. Se non è presente in tutta <la specie>, o è di lunga durata o è di breve durata; quindi, da una parte, se non è presente in tutta <la specie> ed è di lunga durata, di nuovo è detta qualità affettiva in quanto generata da un'affezione, come la dolcezza nella salsa e il pallore e il rossore dalla nascita, dall'altra parte, se non è presente in tutta la specie [147.30] ed è di breve durata, se non può ritornare facilmente e non è facile da rimuovere [148.1] è detta affezione sussunta sotto la qualità, come il pallore dovuto a una lunga malattia o il raffreddamento generato da un lungo inverno, mentre se è facile da rimuovere e non ritorna lì per lì facilmente è detta affezione sussunta sotto il patire, come il pallore per una paura intempestiva e il rossore per il pudore: infatti Aristotele non ritiene giusto chiamare qualità queste ultime, per il fatto che chi ne partecipa non è detto paronimamente da esse. Di nuovo un grafico facile da comprendere produrrà la divisione:

---

<sup>778</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 9a14 e Philop. *In Cat.* 143,10-17.



Queste quattro specie di qualità affettive si osservano non solo intorno al corpo, ma anche intorno all'anima: se, infatti, qualcuno ha un ottimo *habitus* verso [148.10] la <contemplazione> scientifica o in senso assoluto verso la contemplazione logica, siffatta cosa potrebbe essere detta qualità affettiva in quanto produttrice di affezione alla nostra sensazione e non in quanto generata da un'affezione, perciò siffatto *habitus* della sostanza dell'anima è perfetto e complementare al soggetto. L'affezione agisce intorno alla sensazione [149.1], è chiaro, non quella corporea, ma quella detta divina e razionale: diciamo, appunto, che noi abbiamo sensazione dei discorsi e degli oltraggi evidentemente secondo l'anima e non secondo le sensazioni corporee. Si potrebbe dire che per una certa mescolanza corporea i folli o gli inclini all'ira o persone di questo genere hanno una qualità in quanto generata da un'affezione, mentre coloro che per malattia sono divenuti tali hanno un'affezione sussunta sotto la qualità. Invece, potremmo dire che coloro che si sono adirati per le difficili condizioni causate da una razzia o che soffrono qualcosa del genere hanno un'affezione sussunta sotto il patire. È chiaro che abusando di questi nomi chiamiamo queste cose, perché, di certo, le riconduciamo tutte propriamente sotto l'*habitus* e la disposizione [149.10].

In duplice modo le qualità affettive devono essere desunte: infatti, o dal fatto che un soggetto ha patito e una certa qualità è insorta in lui a causa di un'affezione si è detti avere qualità affettiva o dal fatto che la nostra sensazione patisce secondo la percezione di queste qualità, mentre queste non sono insorte per affezione, nei <oggetti> nei quali sono presente, ma per natura, come nel caso del fuoco: infatti, il calore nel fuoco non è generato per affezione, perché appartiene a quello in modo sostanziale ed è specifico di questo. Simile è la condizione anche per la dolcezza del miele o per il biancore nella neve e per le cose di questo genere. Di certo, una carne bianca ha il biancore a causa di un'affezione: infatti, il bianco è accidentale [149.20] a quello e non gli appartiene in modo sostanziale né gli è specifico. Così cerchiamo anche per il nero e la salsa dolce e per cose di questo genere. Quindi, la sensazione patisce a causa di queste cose [*scil.* questi enti ai quali appartiene una qualità sostanziale], ma in quanto è più proprio per questi <enti> dire che <le qualità> sono insorte in loro [*scil.* gli enti che possiedono la qualità] da un'affezione piuttosto che <dire che le qualità> producono affezione, le abbiamo chiamate <qualità affettive> a partire dal <significato> più proprio, <e cioè> per il fatto che questo [*scil.* l'essere la qualità generata da un'affezione] è primariamente presente in quegli <enti>, mentre <è> secondariamente <presente> anche il produrre affezione; per quelle <qualità>, per le quali, infatti, valgono entrambi <i significati di affettivo>, è meglio forse che la denominazione di qualità affettiva avvenga dal significato più proprio. E, quindi, per il miele, poiché la dolcezza è in esso non per un'affezione (infatti, è una sua <qualità> caratteristica), <la dolcezza> è detta qualità affettiva dal produrre un'affezione alla sensazione [149.30].<sup>779</sup>

<sup>779</sup> Alla suddivisione di questa specie che Filopono ha già mostrato, Busse ne aggiunge un'altra, mutuata dal ms. *Marc.* 217 e posta in apparato, che è costruita su criteri diversi. In questo passo, infatti, si dice: «la qualità affettiva <si dice> in due modi: o nell'anima o nel corpo. <Tra quelle> nell'anima, o <si osservano> in tutta la specie, come l'ira nei leoni, o in alcuni <membri di una specie>, o <si osservano> a causa di una certa affezione fin dalla nascita, come la pazzia, o a causa di un sintomo, come per i furbi. E <quelle> nel corpo o appartengono a tutta la specie, come la bianchezza nella neve, o in alcuni <membri della specie>. E sono <tali> o a causa di una certa affezione fin dalla nascita, come il nero negli Etiopi. O non si sono generate dalla nascita, ma in seguito per via di un'affezione. Questa <si dice> in due modi» ...

[150.1] 9b11 *È chiaro che a causa di un'afezione avvengono molti mutamenti di colori.*

<Aristotele> col dire che i colori sono qualità affettive per il fatto di essere quelle generate da un'afezione prova e mostra come stanno le cose.

9b19 *Quante, dunque, tra queste proprietà accidentali <hanno assunto il loro principio da affezioni difficili da rimuovere e stabili sono dette qualità>.*

<Aristotele> ha detto che i colori sono proprietà accidentali per il fatto che sopraggiungono a causa di altre affezioni, come a una lunga malattia segue il pallore. C'è, però, anche un colore sostanziale come il bianco nella biacca o nella neve e il rosso nel sangue e il nero nell'umore della seppia. [150.10]

9b27 *Similmente infatti, siamo detti qualificati secondo queste.*

La qualità è, infatti, ciò secondo la quale alcuni sono detti qualificati: se, dunque, i qualificati non sono dicono a partire dalle affezioni facili da rimuovere, è chiaro che queste non sono detti qualità.<sup>780</sup>

9b33 *Similmente a questi le qualità affettive e le affezioni sono dette anche secondo l'anima.*

Non solo riguardo al corpo si contemplano le qualità affettive e le affezioni, ma anche secondo l'anima.

[151.1] 9b35 *Quante <sono>, infatti, subito nella nascita insorgono a causa di affezioni difficili da rimuovere<sup>781</sup> sono dette qualità.*

Come, infatti, il colore nero che è presente nell'Etiopie dalla nascita<sup>782</sup> si dice qualità affettiva, così anche la pazzia dalla nascita o l'ira si dicono qualità affettive.<sup>783</sup>

10a2 *Similmente anche quante altre pazzie non naturali, ma causate da alcune proprietà accidentali, sono diventate <difficili da mutare o in generale immobili, cose di questo genere sono dette qualità>.*

Di nuovo, come il pallore causato da una lunga malattia è detto qualità affettiva, così anche la pazzia dovuta a una certa proprietà accidentale o a qualcos'altro [151.10] del genere sono detti qualità affettive.<sup>784</sup>

10a12 *Quarto genere della qualità <è quello della> figura e <della> forma che è presente intorno ad ogni cosa.*

Questa <è> la quarta specie della qualità.<sup>785</sup> <Aristotele> dice di nuovo genere al posto di specie. C'è la figura e la forma, ma la figura è più estesa della forma: tutto <ciò che ha> forma ha sia figura sia forma, mentre non tutto ciò che ha figura ha anche forma. Per questo, infatti, <Aristotele> ha ordinato prima la figura della forma, perché <è> più precisa e più generale. È stato detto anche poco fa<sup>786</sup> che la figura si osserva negli enti inanimati o in quelli fantastici, la forma in quelli animati o naturali e che se anche agli enti inanimati a volte attribuiamo il nome della forma [151.20] questo lo facciamo impropriamente perché sono copie degli enti animati. E queste [*scil.* forma e figura] a buon diritto sono dette qualità, perché le cose che partecipano secondo queste stanno in un certo modo e sono chiamate <paronimamente> da queste. [152.1]

---

<sup>780</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 87,8-9.

<sup>781</sup> Δυσκλήτων, non è presente nel testo aristotelico.

<sup>782</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 9b15-21.

<sup>783</sup> Il passo filoponiano è uguale a quello corrispondente in Amm. *In Cat.* 87,14-16. Cfr. anche Elias, *In Cat.* 232,12-13. Sulla dottrina delle ἐκστάσεις in Aristotele cfr. ancora il citato terzo capitolo di Arist. *Phys* VII.

<sup>784</sup> Cfr. Amm. *In Cat.* 87,17-20 e Elias, *In Cat.* 232,16-18.

<sup>785</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 143,10-17 e 147,9.

<sup>786</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 137,19-21.

10a12 *E oltre a questi, l'essere dritto e l'essere curvo e se qualcos'altro c'è di simile a questi <fanno parte del quarto genere della qualità>.*

Dall'essere retto, infatti, la linea retta è detta paronimamente e dall'essere curvo la linea curva <è detta paronimamente> e l'essere retto e l'essere curvo sono affezioni della linea; infatti bisogna sapere che di questi quattro, <parlo> del punto, della linea, della superficie e del corpo, che sono fra loro in successione, il punto, da una parte, in quanto è privo di parti non ha accolto affezione né la figura e, a maggior ragione, neanche forma, la linea, dall'altra parte, che possiede una sola dimensione ha accolto una sola affezione (perché o è curva o è retta o in qualunque altro modo è detta), la [152.10] superficie, invece, poiché possiede due dimensioni, intendo dire quella secondo la larghezza e quella secondo la lunghezza, ha accolto anche un'affezione e la figura. Quindi, sono affezioni della superficie la larghezza e la strettezza, le figure triangolo e quadrato e quante altre di siffatta maniera; per il fatto che, infatti, ogni superficie è delimitata da linee (perché, afferma Euclide, le linee sono i limiti della superficie),<sup>787</sup> per questo motivo <la superficie> ha accolto giustamente anche le figure: le figure, infatti, sono composte da linee. Di certo il corpo dato che ha tre dimensioni, quella secondo la lunghezza, quella secondo la profondità e quella secondo la larghezza, ha accolto affezioni e le figure e le forme; da una parte, affezioni <come> lo spesso e il sottile, dall'altra parte, figure <come> perciò sono o il cubo o il cilindro o qualcosa del genere. Ma certo il corpo animato accoglie anche la forma.

[152.20] 10a16 *Il rado e il denso, il ruvido e il levigato sembrerebbero significare un certo quale, ma tali cose appaiono essere di tipo diverso dalla suddivisione del quale; ciascuno appare mostrare piuttosto una certa posizione delle parti.*

Per il fatto che le cose che partecipano <di queste> stanno in un certo modo secondo la rarità o la densità e <secondo> la ruvidità e la levigatezza e sono chiamate da queste, <la rarità, la densità, la ruvidità e la levigatezza> hanno una certa credenza di qualità. Questo, però, non è vero, <ed esse> piuttosto saranno ricondotte sotto il giacere; <queste> significano una certa posizione: infatti, il denso è ciò le cui parti giacciono così vicine da non poter accogliere un corpo estraneo, [153.1] il rado, invece, <è> ciò che ha le parti separate, così da accogliere un corpo estraneo. Di nuovo, chiamiamo levigato ciò che ha parti uguali fra di loro e egualmente sporgenti, il ruvido, invece, ciò che ha parti diverse fra di loro secondo le sporgenze, ad esempio, da una parte la mela <è> levigata (perché la sua superficie è allo stesso livello), dall'altra parte il viso è ruvido, perché è composto da parti non allo stesso livello e diverse, dalla bocca e dal naso e dagli occhi e dalle restanti parti che hanno una posizione prominente o incavata: ebbene le loro parti mostrano piuttosto manifestamente una certa posizione. E anche il ruvido e il levigato sono ricondotti sotto il giacere per le motivazioni già dette, ma qui <Aristotele> ha inteso il rado e il denso [153.10] in questo modo solo a partire da un artificio tecnico: ad esempio se qualcuno renderà una cinghia rada svolgendola perché questo è <il rado> ricondotto sotto il giacere: non per questo motivo l'intero nella sua totalità diverrà rado, ma la posizione di alcune parti di quella mutano per il fatto che sono maggiormente separate le une dalle altre. Ancora se qualcuno riempisse una mano di noci, il corpo <costituito> da tutte <le noci> viene detto rado per il fatto di non essere uno <intero>: rado, infatti, viene detto ciò che non è uno. Similmente anche il denso: qualora pensiamo a delle noci sminuzzate insieme, il corpo <costituito> da tutte <le parti> sarà denso, e ancora se qualcuno renderà diradato, cardandolo, un vello di lana legato insieme e fitto, <lo> chiamiamo rado. E questa radità tecnica o densità giustamente <Aristotele la> riconduce sotto il giacere in quanto sta spiegando a coloro che si avvicinano <all'argomento>, [153.20] perciò secondo la posizione delle parti chiamiamo queste cose dense o diradate. Quindi, non sono qualità, non essendo gli interi nella totalità densi o radi, né possedendo <la proprietà della> radità o densità naturale, ma secondo solo la posizione delle parti, visto che le parti di questi non accolgono nell'interezza una simile radità.

Nella *Fisica* <Aristotele> determina che sono qualità la rarità naturale o la densità, quelle che ineriscono a uno stesso soggetto: ad esempio, l'acqua possiede la densità naturale e l'intero nella sua totalità, poiché è denso, qualora perdesse questa <densità> sarebbe rarefatto <e così> diviene aria, perciò uno staio<sup>788</sup> d'acqua produrrebbe all'incirca dieci stai di aria. E questo non avviene se l'acqua viene divisa in piccole parti [153.30], come se qualcuno dopo aver riempito la mano di polvere la gettasse in aria e per la massima parte la polvere cadesse a terra [154.1] distendendo le sue parti, perché

<sup>787</sup> Eucl. *Elem.* I def. 2.

<sup>788</sup> Lo staio deriva dal *sextarius*, la cui misura cambiava da regione a regione.

se fosse così sarebbe possibile che anche noi disperdendo l'acqua producessimo aria. Se, invece, qualcuno dicesse «ma noi non possiamo così<sup>789</sup> dividere l'acqua nelle più piccole particelle!», se anche, però, non possiamo con l'azione, né lo ipotizziamo con la ragione, ciò è possibile in un modo altro da questo? Certamente, infatti, le parti dell'acqua sono piccole quantità d'acqua perché le parti sono simili all'intero secondo la sostanza e <ciascun intero> si scompone in queste <parti> dalle quali ciascuno è composto. Se, infatti, l'acqua è composta di uguali parti che sono acqua (perché le parti, come abbiamo detto, <sono> simili all'intero) per certo anche slegandosi si scompone in queste. L'aria, però, non doveva essere continua, ma essere separata all'interno con spazi vuoti: [154.10] necessariamente, infatti, le parti dell'acqua o sono continue o sono divise, perché è impossibile che stiano a contatto, perché le parti in contatto divengono subito continue per umidità. Da una parte, se <le parti dell'acqua> fossero divise l'aria non sarebbe un continuo, il che è falso ed è evidente. Dall'altra parte, se <le parti umide, una volta separate,> fossero messe in contatto l'acqua sarebbe di nuovo un intero e non <sarebbe> aria. Sicché l'acqua produce aria non in virtù del fatto di essere separata, bensì perché dappertutto è variata e alterata. Aristotele mostra chiaramente nella *Fisica* che queste sono qualità, perché dice che come un corpo che è capace di accogliere le qualità muta secondo queste divenendo secondo la sua interezza nero da bianco e bianco da nero, così poiché anche l'essere rado e l'essere denso sono qualità, giustamente [154.20] un corpo muta anche secondo questi; e <la materia> dopo aver accolto la densità diviene acqua e poi condensandosi ancora di più diviene terra, mentre mutando dalla densità alla rarità diviene aria, e poi, una volta rarefatto ancora di più, diviene fuoco. Quindi la rarità naturale o la densità, quella che inserisce in un solo soggetto, è qualità, mentre se inserisce non a un solo <corpo>, ma a molti corpi, anche se fosse naturale, non è detta qualità ma posizione, come la densità o la rarità dei denti <all'interno della bocca>: nonostante che, infatti, <la rarità o la densità> siano <un attributo> naturale, per il fatto che non riguarda un soggetto ma molti denti, però, non è detta qualità, ma piuttosto posizione. E questo è quanto.

Dato che Aristotele ha detto che l'essere retto e l'essere curvo sono qualità, [154.30] e che, invece, la ruvidezza e la levigatezza non <sono> più qualità e che il ruvido e il levigato sono solo posizioni delle parti, come dicevamo prima,<sup>790</sup> alcuni sollevano un problema: <Aristotele> non mostra forse anche il retto e il curvo come una posizione [155.1] delle parti, se è vero che la linea retta è quella che giace in egual modo rispetto ai punti che sono su di essa o ancora le cui parti mediane stanno dinnanzi agli estremi. È chiaro, in effetti, che anche qui la posizione delle parti della linea produce la linea retta, sicché nessuna parte di quella si piega all'esterno o all'interno, ma le parti mediane stanno uniformemente dinnanzi alle estremità. Il curvo, invece, differisce nella sola posizione delle parti dall'essere retto: curvando le parti di quella <linea retta> e piegandole e verso l'esterno e verso l'interno accade che si genera l'essere curvo. O, dunque, anche il ruvido e il levigato sono qualità, o, se questi significano solo la posizione delle parti, lo stesso significherebbero anche [155.10] il retto e il curvo. Tale è quindi il problema. Noi, però, lo risolviamo in questo modo: non è lo stesso dire linea curva e <linea> spezzata, da una parte la linea spezzata non muta la specie della linea retta, per la quale <la linea> è retta, ma quella sola diviene due e produce un angolo, dall'altra parte la linea curva ha un'altra specie rispetto a quella retta perché il curvo significa il circolare. È chiaro per molti motivi che la linea circolare è cambiata dalla linea retta secondo la specie. (1) Per prima cosa per il fatto che tutte le parti della linea circolare coincidono con tutte le parti <della linea circolare>, come ancora tutte le parti della linea retta coincidono fra di loro: infatti nessuna parte della linea retta coincide con nessuna parte della linea circolare. (2) Secondariamente se le figure che si compongono di linee rette secondo la specie differiscono [155.20] da quelle che si compongono di linee circolari, anche la retta varia dalla linea circolare secondo la specie. (3) Ancora da una parte né una linea retta né due costruiscono una figura, ma almeno tre <sono necessarie per costruire una figura>, ragion per cui la prima tra le figure composte da linee rette e la più semplice <è> il triangolo in quanto delineato da tre rette; dall'altra parte la linea circolare, pur essendo una, produce la figura del cerchio: il cerchio infatti è una figura piana delineata da una sola linea eccetera. Se pertanto la linea retta e la linea curva hanno ottenuto una specie differente, certamente non differiscono per la sola posizione delle parti. Per certo il ruvido e il liscio sono differenti solo per la posizione delle parti, donde il soggetto non varia a causa di queste cose secondo la specie, ma, mentre la specie della superficie rimane la stessa, [155.30] questa <superficie> diviene ruvida e levigata: ad esempio, se un appezzamento di terreno è quadrato, in seguito qualcuno scavando la terra,

<sup>789</sup> Nel modo precedentemente spiegato, cioè separando le parti dell'acqua meccanicamente.

<sup>790</sup> Cfr. Philop. *In Cat* 153,1-9.

da una parte, la rende concava e, dall'altra parte, la risveglia,<sup>791</sup> pur rimanendo <l'appezzamento> quadrato diviene ruvido. E ancora se levigando le sporgenze si riempissero le cavità, diviene levigata non variando la specie del quadrato né acquisendo [156.1] alcuna qualità, ma mutando solo la posizione delle parti. Sicché giustamente l'essere retto e l'essere curvo, cioè la circonferenza, Aristotele chiama qualità, mentre il ruvido e il levigato differiscono per la sola posizione delle parti.

10a25 *Forse, dunque, anche qualche altro modo della qualità potrebbe manifestarsi, ma quelli che principalmente vengono nominati sono pressoché questi.*

Una volta che ci ha consegnato le quattro specie della qualità, <Aristotele ci> conduce alla conclusione e dice che questi sono i modi della qualità. Tuttavia, volendo che noi non ci fermiamo alle cose dette da lui né che rimaniamo oziosi [156.10] e inerti, ma che possediamo un qualcosa che muove da sé <alla ricerca> e che anche noi stessi ricerchiamo, <Aristotele> dice che forse si potrebbe manifestare anche un altro modo della qualità. In verità non c'è altro rispetto ai modi già consegnatici, come ha mostrato la divisione e la ricerca degli uomini antichi e saggi.

10a27 *Quelle elencate sono, dunque, qualità, mentre i qualificati <sono> le cose dette paronimamente secondo queste.*

Dopo aver discusso della qualità ora <Aristotele> discute del qualificato, perché il titolo che è stato scritto riguarda entrambi. Da una parte, quindi, ci sono le qualità come, come la bianchezza, il colore nero e <le altre qualità> di questo genere, dall'altra parte, il qualificato <è> ciò che partecipa delle qualità, come il corpo bianco e cose del genere. E mentre le qualità [156.20] sono partecipate <dai qualificati>, i qualificati partecipano <delle qualità>. E i qualificati sono detti paronimamente dalle qualità, come spesso è stato detto.<sup>792</sup> Non tutti però vengono detti paronimamente da queste [*scil.* le qualità], ma alcuni anche omonimamente o non sono chiamati per nulla da queste [*scil.* le qualità]: per questo <Aristotele> dice, infatti, «in qualsiasi altro modo».<sup>793</sup>

10a29 *Nella stragrande maggioranza dei casi e quasi in tutti <il qualificato> è detto paronimamente <dalla qualità>.*

Poiché all'inizio del discorso sulla qualità <Aristotele> ha detto che la qualità è quella <categoria> secondo la quale chi ne partecipa è chiamato paronimamente, parlando intorno a questa in modo molto approssimativo e non precisamente (perché questa caratteristica non è conseguente a tutte le qualità [157.1]), ora riprende il discorso e in modo più preciso dichiara che è un discorso vero il fatto che nella stragrande maggioranza dei casi quanto partecipa è chiamato paronimamente dalla qualità (dalla bianchezza si dice chi è bianco e dalla grammatica <si dice> il grammatico), per alcune qualità, però, quanto partecipa <di loro> non è detto paronimamente da queste per il fatto che non ci siano nomi per quelle qualità.<sup>794</sup> Questo accade per la seconda specie della qualità, quella secondo potenza e impotenza: infatti né l'abile nella corsa, né l'abile nel pugilato – <ovverosia> quelli che hanno un'attitudine naturale per queste cose – sono detti paronimamente da queste potenze; infatti non ci sono nomi per [157.10] queste potenze per il fatto che la convenzione virtuosamente attribuisce i nomi a quante fra le cose concrete sono compiute e secondo l'atto: cioè l'abile nel pugilato o l'abile nella corsa, infatti, sono chiamati dalle scienze secondo l'atto, intendo dire quella della lotta e quella della corsa. E perché io parlo delle potenze, per le quali non ci sono nomi, quando, anche per alcune qualità che hanno nomi, i partecipanti <di queste qualità> non sono dette paronimamente da queste? Infatti, colui che partecipa della *aretè* non è detto *enaretos*, bensì *spoudaios*. A volte chi partecipa è detto omonimamente dalle qualità, come la donna grammatica dalla grammatica e dalla musica <la donna> musica. Perciò come dicevo, consegnandoci qui un discorso della qualità più preciso ha aggiunto «altrimenti [157.20] in qualsiasi altro modo da quelle».<sup>795</sup>

<sup>791</sup> Il verbo usato è ἐπιγείρω che letteralmente significa “svegliare”, in questo caso indica l'attività dell'aratro che rimescola la terra, “risvegliandone” le capacità e le proprietà. In effetti, l'aratro non fa altro che creare solchi e sporgenze, rendendo la terra “ruvida”.

<sup>792</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 133,24-27.

<sup>793</sup> Arist. *Cat.* 10b11.

<sup>794</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 10a32-34.

<sup>795</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 8, 10b11.

10b12 *Esiste anche la contrarietà secondo il quale, come la giustizia <è> contraria all'ingiustizia e il nero al bianco.*

<Aristotele> continua verso <la trattazione del> proprio<sup>796</sup> della qualità servendosi dello stesso modello d'insegnamento come anche per tutte le altre categorie. <Egli> dice, dunque, che proprio della qualità <è> l'accogliere la contrarietà. Giustamente: in modo proprio, infatti, la contrarietà si osserva nella qualità. Infatti, anche in altre categorie la contrarietà si osserva secondo la qualità, perché anche la sostanza per tramite di questa è capace di ricevere i contrari e quanti tra i relativi accolgono la contrarietà erano assunti dalla categoria del quale. Propriamente, come ho detto [157.30] prima,<sup>797</sup> la contrarietà si osserva nella qualità, ma non per ogni qualità c'è un contrario: infatti, per le qualità intermedie fra due qualità contrarie [158.1] non c'è contrario, come per il fulvo o per il giallo o per <qualità> del genere. Niente è contrario, però, neanche alle figure, intendo dire al triangolo e al cerchio e a cose del genere. Similmente appartiene anche ai qualificati la contrarietà: infatti, un <corpo> bianco è detto contrario a uno nero e un <corpo> caldo a uno freddo.

10b17 *Inoltre, qualora uno dei due contrari sia un quale, anche l'altro che resta sarà un quale. Questo risulta chiaro a chi prende in esame le altre categorie una per una.*<sup>798</sup>

È chiaro, infatti, che sotto quella categoria, sotto la quale è ricondotto uno dei contrari, sarà ricondotto anche l'altro, per il fatto che noi non possiamo [158.10] ricondurlo sotto un'altra categoria: il genere dei contrari, infatti, è lo stesso.

10b26 *I qualificati accolgono anche il più e il meno: infatti, una cosa è detta bianca più o meno di un'altra.*

Altra caratteristica accessoria del qualificato è l'accogliere il più e il meno: ciò che è bianco è detto, infatti, più bianco di un altro bianco e questo stesso <è detto> più bianco di se stesso. Neanche questa caratteristica accessoria, però, consegue a tutti <i quali>. Giustamente: è stato detto che dove si osserva la contrarietà e la mescolanza dei contrari, là <si osserva> anche il più [158.18] e il meno, dove, invece, non c'è la contrarietà né la mescolanza dei contrari, <li non c'è> neanche il più e il meno.

[158.20] 10b30 *Qualcuno, infatti, potrebbe sollevare il problema se la giustizia è detta <essere> più o meno giustizia.*

È chiaro, che il dire di accogliere il più e il meno non va bene per tutta la categoria, a partire da quanto <notano> alcuni che sollevano dei problemi su queste cose, poiché non vogliono che la giustizia sia più o meno giustizia e la salute <più o meno> salute e <lo stesso per altre> cose del genere. Aristotele, però, non ha articolato nei particolari il discorso per noi intorno a queste cose. Allora noi su quest'argomento diciamo ciò: diciamo, infatti, che i qualificati in modo riconosciuto da tutti accolgono il più e il meno secondo il modo [159.1] detto, la qualità, invece, quella determinata con la ragione non accoglie il più e il meno, come la giustizia e la salute e cose del genere; la giustizia in sé e per sé non potrebbe, infatti, essere né più né meno giustizia <della giustizia>, perché se qualcosa non accoglie la definizione della giustizia non è per nulla giustizia. Come, infatti, coloro per i quali è adatta la definizione di uomo sono niente meno che uomini, mentre non sono interamente uomini coloro per i quali anche la parte più breve tra quelle nella definizione non è adatta, come la razionalità o la capacità di accogliere la scienza per gli stolti, o come l'essere mortale per gli angeli, così se qualcosa non possedesse perfettamente la definizione della giustizia o della salute o di qualcuna [159.10] di queste <qualità>, siffatta cosa non sarebbe né giustizia, né salute né nessun'altra di queste. Certamente i qualificati accolgono il più e il meno, in relazione a cui ciascuno partecipa della qualità o in misura maggiore o in misura minore: ciò che ha partecipato, infatti, maggiormente della bianchezza che del nero <lo> chiamiamo più bianco di ciò che ha partecipato maggiormente del nero che della bianchezza. Similmente chiamiamo più giusto chi ha abbracciato maggiormente la comunanza in relazione al giusto e sano chi partecipa più di altro della salute, e così via per tutte le <qualità> di questo genere; infatti,

<sup>796</sup> Sul proprio si è già detto *supra*, cfr. comunque Porphy. *Isag.* 12,12-22.

<sup>797</sup> Nelle proposizioni appena precedenti.

<sup>798</sup> Filopono dice di indagare le altre categorie «ἐκ τῶν καθ' ἑκάστα», cioè «una per una». Bodéüs (2001), p. 47, espunge, a mio avviso giustamente, queste parole e lo fa sulla scorta di molti codici delle *Categorie* oltre che dell'*editio* (a) dell'*In Categorias* di Filopono.

come tutti quelli che si dispongono attorno <a un fuoco> in modo non simile, supponiamo, prendono parte del calore nel fuoco, ma quelli che si trovano più vicino di più <prendono parte del calore nel fuoco>, in quanto anche maggiormente colgono l'aura <del fuoco>, mentre quelli [159.20] che si trovano più lontani <prendono parte del calore nel fuoco> di meno, sebbene il calore del fuoco è uno e lo stesso, così bisogna ritenere per tutte le qualità che queste sono per loro stesse non suscettibili di intensificazione e non affievolimento, mentre quando entrano nei corpi soggetti, coi quali anche per natura si mescolano, o si intensificano o si affievoliscono a causa della maggiore o minore mescolanza dei contrari.

11a5 *Invece triangolo e quadrato non sembrano accogliere il più e il meno e non <sembra accoglierli> nessuna delle altre figure.*

Inoltre <Aristotele> con queste <parole> prova che il più e il meno non appartiene a tutte le qualità, infatti non <appartiene> a nessuna delle figure; nessun triangolo, infatti, <è> più o meno <triangolo> del triangolo (perché ciascuno di questi accoglie similmente il significato [159.30] del triangolo) né il cerchio <è più o meno cerchio> del cerchio, anche se fosse infinitamente maggiore <in estensione>; e [160.1] infatti ciascuno di questi <cerchi> accoglie allo stesso modo il significato di cerchio. <È> così anche per tutte le altre figure, per le quali la stessa definizione coincide perfettamente.

11a9 *E nessuna di quelle <figure> che non accolgono <la definizione> sarà detta una maggiore dell'altra.*

Ciò che <Aristotele> vuole dire con queste <parole> è questo: bisogna, dice, nei casi, in cui si osserva il più e il meno, che la definizione non coincida perfettamente, perché se <la definizione> coincide perfettamente il più e il meno non saranno accolti. Ad esempio, salutare è ciò che è in proporzione rispetto la salute: [160.10] questa definizione si applicherà anche alla palestra, al cibo, alle urine e a molte altre cose. Pertanto, poiché tutte queste cose accolgono la stessa definizione, però, non perfettamente, ma la palestra in quanto adatta a preservare la salute, il cibo in quanto produce <la salute>, mentre le urine in quanto offrono un indizio <della salute>, giustamente sono accolti anche il più e il meno: dirai, infatti, la palestra più salutare del cibo (perché una protegge la salute, mentre l'altro richiama quella che se ne va), il cibo più <salutare> delle urine, perché le urine partecipano del salutare solo in questo cioè per il fatto che danno un indizio della disposizione salutare. Se per alcune cose, però, la definizione è perfettamente la stessa o <è> totalmente diversa, queste cose non accolgono il più e il meno: da una parte, le cose che sono completamente diverse, dall'altra parte, quelle [160.20] completamente identiche, come l'uomo e il cavallo: nessuno, infatti, direbbe che un uomo è più uomo di un cavallo né che il cavallo è più cavallo di un cane, poiché sono cose totalmente diverse, ma nessuno direbbe neanche che un uomo è più uomo di un uomo secondo la stessa sostanza, né che un cavallo è più cavallo di un cavallo, poiché sono totalmente le stesse cose l'uno rispetto all'altro e accolgono la stessa definizione perfettamente.<sup>799</sup> Allorché il bianco nella neve e quello nel vestito accolgono lo stesso significato ma non perfettamente, verosimilmente uno è detto più <bianco> dell'altro, perché ciascuno dei due accoglie la stessa definizione non similmente, ma la neve, da una parte, in quanto ha il bianco connaturato e complementare alla propria sostanza e incapace di accogliere il contrario, mentre il vestito per mezzo della tecnica, supponiamo, [160.30] e <il bianco nel vestito> non <è> complementare della sostanza né incapace di accogliere il contrario. E riguardo al nero e ad altre cose allo stesso modo. Per questo, pertanto, il poligono [161.1] non è detto più cerchio del triangolo, perché nessuna delle <figure> dette accoglie la definizione del cerchio; né tantomeno il poligono è detto meno cerchio degli altri cerchi ancora per questo motivo.

11a15 *Di quelle <caratteristiche> elencate nessuna <è> il proprio della qualità, mentre <gli enti> sono detti essere «simili e dissimili» rispetto alle sole qualità.*

Come <Aristotele> ha fatto per la sostanza e per le altre <categorie>, dapprima scartando quelle che sembravano <essere> propri e, in seguito, consegnando i propri che lo sono realmente, così anche ora dopo aver scartato due caratteristiche accessorie del quale, l'esistere in esso della contrarietà e

<sup>799</sup> Si è già detto, infatti, che la sostanza non accoglie il più e il meno e neanche la contrarietà. Il logico conferma questa verità partendo dall'osservazione delle loro definizioni che permettono di conoscere la loro essenza. Lo stesso discorso vale, allora, per le qualità prese per sé, che si comportano come sostanze e sono dotate di definizione. Cfr. Philop. *In Cat.* 158,20-159,24.

l'accogliere il più e il meno, in quanto non [161.10] conseguono a tutti i quali, sceglie <come proprio del quale> l'essere detto simile e dissimile, perché questo è detto per nessuna delle altre categorie. La qualità per sé non accoglie il simile e il dissimile, ma i qualificati <si>, perché ciascuna qualità osservata per se stessa e non nel soggetto è una e la stessa: come potrebbe essere questa simile o dissimile a se stessa? Di certo, <la qualità> generata nel soggetto accoglie il simile e il dissimile, o pura dopo essersi unita con questi <soggetti> oppure similmente accogliendo la mescolanza del contrario e così rendendo con quella <mescolanza> i soggetti simili secondo questa <qualità> o dissimili per il fatto che <le qualità> non sono presenti <nei soggetti> similmente ma per il fatto di accogliere più o meno la mescolanza del contrario nei soggetti. [161.20] Per questo, quindi, affinché adattiamo a tutta la categoria il proprio, come abbiamo fatto per la sostanza, aggiungendo qualcosa al proprio di quella [*scil.* della sostanza] già consegnatoci <da Aristotele> e dicendo che proprio della categoria della sostanza è il fatto che gli individui in questa [*scil.* gli individui della sostanza] pur rimanendo uno e identici per numero sono capaci di accogliere alternativamente i contrari, e in questo modo abbiamo reso una caratteristica accessoria un proprio di tutta la sostanza, così faremo anche qui affermando che è proprio della categoria della qualità che *gli individui* in questa <categoria> siano detti simili o dissimili: così, infatti, questa caratteristica accessoria si potrebbe adattare a tutta la categoria e a quella sola.

11a20 *Non deve turbare che qualcuno dica che noi dopo esserci proposti di trattare della qualità [161.30] enumeriamo molti relativi.*

Allorché il discorso era sulla qualità <Aristotele> ha sussunto in questo <discorso> gli *habitus* e le disposizioni sotto la qualità, che erano tra i relativi (e infatti [162.1] anche egli stesso aveva ricondotto in principio queste cose sotto i relativi, dicendo che l'*habitus* è *habitus* di ciò che si può possedere pienamente e la disposizione è disposizione di ciò di cui si può disporre), per questo motivo avvertendo il problema lo scioglie in un duplice modo, e dapprima in modo superficiale, secondariamente in modo più preciso. E la prima soluzione è questa:

11a23 *Infatti pressoché per tutte le <qualità> del genere i generi sono detti in relazione a qualcosa, mentre nessuna delle specie <lo è>.*

Questa è la prima soluzione del problema:<sup>800</sup> <Aristotele> dice, infatti, che i generi della qualità sono ricondotti sotto i relativi, mentre le specie sotto il quale, come la scienza fa parte dei relativi (perché la scienza è un genere) e la scienza è detta [162.10] dello scibile, mentre la geometria, in quanto è una specie della scienza, non è un relativo, ma è sussunta sotto il quale. Similmente anche per l'*habitus* e la disposizione e tutti gli stati del genere: infatti, l'*habitus* è *habitus* di qualcosa che si può possedere pienamente e ciò che si può possedere pienamente si può possedere con l'*habitus*, e la disposizione è disposizione di qualcosa di cui si può disporre e ciò di cui si può disporre è disponibile con la disposizione. Invece la salute o la malattia, essendo specie dell'*habitus* o della disposizione, sono qualità: secondo queste, infatti, alcuni di noi sono qualificati e paronimamente da queste sono chiamati grammatici o retori o sani o altrimenti in qualche altro modo. Però, noi siamo detti dotati di conoscenza scientifica non per il partecipare in senso assoluto della scienza, ma per il partecipare parzialmente di qualcuna delle scienze, della grammatica o della musica o di qualcun'altra. Questa è, dunque, la soluzione, da una parte, più superficiale e, dall'altra parte, più semplice [162.20] per il fatto che i generi, in relazione alle categorie, sono sussunti sotto la stessa categoria sotto la quale <sono sussunte> anche le specie. La <spiegazione> più precisa, invece, è questa:

11a37 *Inoltre se la stessa cosa è per caso qualificata e relativa non è assurdo enumerarla in entrambi i generi.*

Infatti, come il padre e il figlio sono sussunti sotto la sostanza, ma sono sussunti anche sotto i relativi, e di certo altro in altro modo, così non <c'è> nulla di assurdo che anche gli *habitus* e le disposizioni <siano sussunti> sotto i relativi, in quanto, da una parte, <sono> cose sussunte sotto la qualità e, dall'altra parte, anche in quanto <sono cose> accolte sotto i relativi.

[163.1] Sull'agire e il patire

---

<sup>800</sup> Cioè se sia giusto sussumere alcune qualità sotto i relativi.

11b1 *Anche agire e patire, però, accolgono la contrarietà.*

Tra le categorie alcune sono semplici e alcune hanno il <loro> essere secondo l'accoppiamento e la connessione di quelle semplici. E, da una parte, sono semplici le quattro <categorie> enunciate, la sostanza, la quantità, i relativi e la qualità, mentre, dall'altra parte, secondo la connessione della sostanza con ognuna di queste o con se stessa si generano le altre sei. Affinché abbiamo conoscenza di questo, cioè che le categorie in senso proprio sono le quattro enunciate, mentre le rimanenti sei si generano dalla reciproca connessione [163.10] di queste, assumiamo quanto è stato detto a partire da una divisione: degli enti alcuni hanno una sostanzialità reale per loro stessi, come la sostanza, altre hanno il <loro> essere nelle altre cose. Degli enti che hanno il loro essere in altro, alcuni si osservano in relazione, come i relativi, mentre altri sono privi di relazioni. E delle cose che non hanno relazione, alcune sono partibili, come la quantità (infatti, dicevamo che questo è proprio della quantità, <l'essere> partibile), altri sono impartibili, come le qualità. Le altre sei, invece, si generano dalla connessione della sostanza con le rimanenti tre, intendo dire con la quantità, coi relativi e con la qualità o con se stessa: difatti, la sostanza connessa con la quantità produce due categorie, il dove e il quando, perché, da una parte, connessa col tempo produce il quando [163.20] (infatti, il quando non significa solamente né la sostanza né il tempo, ma la sostanza che è nel tempo), mentre, dall'altra parte, connessa con il luogo significa il dove, perché il dove non significa solo il luogo (non c'è, infatti, un luogo nel luogo) né di certo la <sola> sostanza, ma la sostanza che è nel luogo. E di nuovo, la sostanza connessa con la qualità produce altre due categorie, l'agire e il patire, perché l'agire e il patire sono generati secondo la qualità: difatti, ciò che agisce su qualcosa o agisce per il fatto [164.1] che riscalda o per il fatto che raffredda o secondo qualche altra qualità, mentre ciò che patisce o patisce per il fatto che è riscaldato o per il fatto di essere annerito o secondo qualche altra qualità. E ancora, la sostanza connessa coi relativi produce il giacere e dicevamo che la posizione è tra i relativi. E quella connessa con se stessa produce l'avere: infatti, l'avere significa il posizionamento di una sostanza intorno a una sostanza.

Aristotele dopo aver dato le definizioni e le caratteristiche accessorie delle quattro categorie <semplici>, non ha dato le definizioni delle restanti sei né la <loro> divisione in specie, in quanto noi possiamo occuparci di queste<sup>801</sup> a partire da ciò che è stato detto <finora>. Quindi, è necessario che noi diamo le definizioni di ciascuna e le [164.10] <loro> divisioni in specie. Dunque, agire è compiere un'azione su qualcosa e di questo <agire ci sono> due specie: infatti, ciò che agisce o agisce su se stesso, come l'anima che conosce se stessa, o agisce su un'altra cosa, come il fuoco agisce su di noi riscaldandoci. Invece, patire è l'essere alterato da qualcosa. E di questo <patire ci sono> due specie: infatti, o <ciò che patisce> patisce in quanto condotto a una corruzione, come il legno bruciato dal fuoco, o in quanto <condotto> a una perfezione, come quando diciamo che la vista è patita dal visibile: difatti, la vista è condotta alla perfezione dai visibili poiché prende parte del proprio atto. Anche l'allievo patisce da parte del maestro, ma questo stesso non lo sta corrompendo ma perfezionando. «Giacere», invece, è avere una certa posizione. Di questo <giacere>, però, <ci sono> tre specie: lo stare sdraiato, lo stare seduto e lo stare in piedi, perché, [164.20] come spesso è stato detto, o l'intero corpo è sdraiato ed è detto stare sdraiato, o qualche <parte del corpo> giace <sdraiata> e qualcuna è dritta ed è detto stare seduto, o è interamente dritto ed è detto stare in piedi. «Quando», invece, è ciò che è capace di mostrare il tempo o ciò che è nel tempo, e di questo <ci sono> tre specie: il presente, il passato e il futuro. «Dove» è ciò che è capace di mostrare il luogo o ciò che sta nel luogo e di questo <ci sono> sei specie: alto e basso, destra e sinistra, avanti e indietro. Giustamente [165.1] sei sono le differenze del luogo: se, infatti, il luogo, come ci è stato detto, è il limite del contenente in quanto contiene il contenuto e il contenuto è il corpo e ogni corpo ha tre dimensioni e ogni dimensione si osserva in modo determinato secondo la linea retta e non secondo qualche altra <linea> (se, infatti, si volesse sapere quanto è alto<sup>802</sup> un muro, mettiamo, si misurerà secondo la perpendicolare e la perpendicolare è una linea retta e allo stesso modo anche se si volesse sapere quanto è esteso o spesso <un corpo> si misurerà tirando questa corda, la quale è essa stessa una linea retta), e ogni linea retta ha [165.10] due limiti, se, allora, ogni corpo ha tre dimensioni e ciascuna dimensione è caratterizzata e ogni linea retta ha due limiti, giustamente il corpo ha sei limiti. Dunque, se il corpo ha sei limiti, anche il luogo che lo contiene avrà necessariamente sei limiti, perché il luogo contiene il corpo sotto ogni dimensione. E i limiti, come si dice per gli enti animati, sono secondo la dimensione della lunghezza alto e basso, secondo la

<sup>801</sup> Delle definizioni e delle divisioni delle rimanenti sei categorie.

<sup>802</sup> Traduco μήκος e gli altri termini indicanti dimensioni in modo adeguato di volta in volta, perché ad esempio tradurre con "lungo" non paleserebbe il vero significato di questo passo: poiché i limiti del μήκος sono alto e basso.

larghezza destra e sinistra e secondo la profondità avanti e indietro. «Avere» è il posizionamento della sostanza intorno alla sostanza. Questo, però, o giace interamente attorno all'intero, come il chitone contiene [165.19] il corpo, o interamente attorno alla parte, come l'anello nel dito.

[165.20] 11b1 *E l'agire e il patire accolgono la contrarietà.*

Bisogna cercare qui perché il Filosofo allora non sussume agire e patire sotto i relativi ma dice che esse sono altre categorie: infatti, colui che agisce agisce nei confronti di qualcuno che patisce e colui che patisce patisce a causa di qualcuno che agisce, tanto che siffatti [*scil.* l'agente e il paziente] sono anche tra i relativi. Allora, diciamo in relazione a questo che i verbi all'infinito sono capaci di significare la sola natura dell'attività e della passione (difatti, significano o solo l'attività o la passività), mentre gli altri verbi al participio significano la relazione delle sostanze o rispetto all'attività o rispetto alla passività. Ebbene, agire e patire sono verbi [165.30] all'infinito e sono capaci di mostrare quell'azione o passione e non sono tra i relativi: infatti, nessuno potrebbe dire che agire è agire verso il patire e [166.1] patire è patire a causa dell'agire. Di certo il paziente o l'agente sono sussunti sotto i relativi: l'agente agisce in relazione a un paziente e il paziente patisce a causa di un agente. In modo corretto nella *Fisica* Aristotele cerca se il movimento <è generato> dall'agire e dal patire e se si osserva nell'agente o nel paziente e afferma che <si osserva> nel paziente: infatti, il movimento è una strada da ciò che è in potenza a ciò che è in atto e l'atto [*scil.* lo stato attivo] è il venir fuori dell'*habitus* [*scil.* lo stato passivo]; quindi, si muovono quelle cose le quali sono in difetto e mutano dall'imperfetto al perfetto. E allora quante cose sono molto in difetto, si muovono di molti movimenti, mentre quelle che mancano di poche cose si muovono poco: senza dubbio, il divino, che non manca di nulla, è [166.10] in ogni modo<sup>803</sup> immobile. Allora, se l'agente, per lo stesso fatto che agisce, ha un *habitus* perfetto, non sarà mosso per il fatto che agisce, mentre il paziente, dal momento che manca di un agente, conducendo in atto la potenza che ha in sé, giustamente è detto muoversi, avanzando dall'<essere> in potenza all'essere in atto, che è divenuto per natura. Di conseguenza, il movimento è uno e si osserva solo in ciò che patisce, tuttavia il discorso sul movimento può essere duplice, perché è possibile che si osservi sia nell'agente che nel paziente: infatti, quando osserviamo che il movimento ha inizio nell'agente e finisce nel paziente, lo chiamiamo azione, mentre quando osserviamo che quello inizia dal paziente e [166.20] si conclude nell'agente, <lo> chiamiamo passione, come in modo simile <chiamiamo il movimento> insegnamento e apprendimento. Sicché uno è il movimento nel soggetto, ma differisce per il rapporto <tra il motore e il mosso>. I relativi, invece, non differiscono soltanto per il rapporto ma sono differenti anche per il soggetto. Sicché, agire e patire riguardano un soggetto, il movimento, e non possono essere dei relativi se sul serio i relativi richiedono che ci sia non solo la relazione differente, ma <che> anche i soggetti < siano differenti >.

Perché, dunque, <Aristotele> non ha intitolato <il trattato> «Sull'azione e sulla passione»? Diciamo che l'azione è duplice: infatti, è detta azione la stessa strada [*scil.* movimento], come l'attività del costruttore, e lo stesso fine dell'attività, come la casa. [166.30] Dunque, affinché non si generi un errore a causa dell'omonimia e riteniamo che egli ha discusso intorno al fine, per questa ragione ha intitolato così «Sull'agire e il patire», cioè <su> quell'attività e <su quella> strada <verso un fine>. L'agire e il patire accolgono la contrarietà e il più e il meno, perché giustamente la contrarietà si osserva solo nelle qualità: [167.1] l'agire e il patire sono costituiti da una connessione della sostanza verso la qualità. Abbiamo anche detto spesso, però, che quelle cose che accolgono la contrarietà accolgono sia il più sia il meno, ma, dal momento che non ogni qualità accoglie la contrarietà né il più e il meno, come le figure, giustamente l'accogliere la contrarietà e il più e il meno consegue non a tutta la categoria dell'agire e del patire, ma questa stessa cosa [*scil.* l'accogliere il più e il meno] appartiene a quella <parte della categoria dell'agire e del patire> assunta dalla qualità che accoglie il più e il meno, mentre non ci sarà alcun contrario per quella <parte di categoria> assunta dalla qualità che non accoglie la contrarietà.

[167.10] 11b15 *Da una parte, intorno ai generi che abbiamo posto precedentemente è sufficiente quel che abbiamo detto, <ma, dall'altra parte, dobbiamo parlare degli opposti e di quanti sono i modi in cui di solito di oppongono>.*

---

<sup>803</sup> Cioè in relazione ad ogni movimento.

Alcuni degli esegeti a partire da questa frase hanno inteso che lo scopo delle *Categorie* fosse intorno ai soli pensieri: infatti, dicono, Aristotele conosce solo generi la cui natura è secondaria e acquisita nel pensiero. Infatti, egli dice nel *De anima* che le cose universali o non ci sono o sono successive, mentre non vuole affatto che le cose prima dei molti esistano, ma dice che esse sono meri suoni e sciocchezze superflue.

*Sugli opposti.*

11b16 <Da una parte, intorno ai generi che abbiamo posto precedentemente è sufficiente quel che abbiamo detto>, dall'altra parte, bisogna, parlare degli opposti e di quanti sono i modi in cui di solito si oppongono. [167.20]

Il libro delle *Categorie* è concluso e inizia una sezione che va al di là delle categorie. Abbiamo detto, infatti, nell'*incipit* del libro [*scil.* del *Commentario*] che questo libro<sup>804</sup> <oggetto di discussione> è diviso in tre parti, una <parte> precede le categorie, una <verte> sulle stesse categorie e una <è> successiva alle categorie e che nel discorso precedente alle categorie <Aristotele> discute delle parole che ci sono sconosciute a partire dalla convenzione <del linguaggio>,<sup>805</sup> le quali <Aristotele> è sul punto di utilizzare nell'insegnamento delle categorie, nella seconda sezione, invece, <discute> sulle stesse categorie, mentre nella terza, [168.1] cioè in quella che <ora> è oggetto di discussione, <discute> delle parole le quali ha usato nell'insegnamento delle categorie e delle quali abbiamo una nozione non ben articolata. Il fatto che questa sezione non sia separata dallo scopo delle categorie, come alcuni credono, <è> chiaro dalle cose dette ed <è> chiaro anche dalla continuità del suo discorso. <Egli>, infatti, dopo aver scritto la congiunzione «μὲν» alla fine della sezione precedente a questa, ha aggiunto in questa un «δέ»: dopo aver scritto in quella <sezione> «da una parte intorno ai generi che abbiamo posto precedentemente» e all'inizio di questa <sezione> dice «dall'altra parte, <bisogna parlare> degli opposti». Sicché anche da questo si evince la continuità dello scopo. Per prima cosa <egli> insegna sugli opposti [168.10] e, infatti, nel discorso *Sulla quantità* li aveva menzionati, quando diceva che il grande si oppone al piccolo non come contrario ma come relativo. Qui <Aristotele> vuole spiegare in quanti modi sono detti gli opposti e, quindi, dice che sono detti in quattro modi, o come relativi, o come contrari, o come privazione e *habitus*, o come affermazione e negazione.

È necessario cercare, allora, perché le specie degli opposti siano solo quattro e non di più o di meno e qual è il motivo di tale ordine. Dunque, per apprendere perché sono quattro diciamo in questo modo: gli opposti si oppongono o in quanto discorsi o in quanto cose. Ciò che si oppone in quanto cosa o [168.20] si osserva in una certa relazione o è privo di relazioni. E se è privo di relazioni o mutano l'uno nell'altro o non mutano. Allora, in quanto discorsi sono opposti affermazione e negazione, ad esempio «Socrate corre»/«Socrate non corre», mentre come cose aventi relazione si oppongono i relativi, ad esempio padre e figlio, destro e sinistro, scienza e scibile, come cose che hanno relazione e che mutano le une nelle altre, invece, <sono opposti> i contrari, ad esempio nero e bianco, caldo e freddo, e come cose prive di relazione che non mutano le une nelle altre <sono opposti> privazione e *habitus*, ad esempio la vista e la cecità, perché, l'*habitus* [168.28] muta nella privazione, come la vista nella cecità, ma di certo la privazione non muta in *habitus*, come la cecità in vista: [168.30] <egli> intende qui, infatti, la privazione come l'assoluta corruzione della forma e della sua potenza, mentre dice nella *Physica* che non c'è una corruzione [169.1] assoluta della potenza (in quegli <scritti>, infatti, <Aristotele> vuole che anche la privazione muti verso l'*habitus*), ma è assenza del solo atto. Ora diremo perché <egli> ha collocato per prima l'opposizione dei relativi, per seconda, invece, quella dei contrari, mentre per terza quella di *habitus* e privazione e per quarta quella di affermazione e negazione. Diciamo, allora, che <egli> ha iniziato da quelle cose che hanno un'opposizione più debole, intendo dire i relativi perché questi per mezzo dell'opposizione non solo non si corrompono l'un l'altro, ma anche si introducono vicendevolmente allo stesso tempo: infatti posto l'uno, ad esempio il padre, è introdotto insieme anche [169.10] l'altro, ad esempio il figlio, e rimosso l'uno viene rimosso insieme anche l'altro, perché la loro esistenza dipende l'uno dall'altro. Seconda è l'opposizione dei contrari, come bianco e nero: in un certo senso l'opposizione fra questi è più forte, per il fatto che non solo non si introducono a vicenda ma anche si corrompono <l'un l'altro>, visto che se è presente l'uno non permane l'altro. Tuttavia <i contrari> mutano l'uno verso l'altro, come il caldo e il freddo e il bianco e il nero. Le <cose

<sup>804</sup> Il τοῦτο τὸ βιβλίον è il libro delle *Categorie*.

<sup>805</sup> Nel senso che non siamo soliti utilizzare certe parole.

che si oppongono> secondo *habitus* e privazione hanno il terzo posto: infatti, la loro opposizione è più forte dell'opposizione dei contrari, perché mentre i contrari mutano l'uno nell'altro, la privazione non muta mai in *habitus*, né, infatti, uno da cieco tornerà a vedere per cause naturali o tecniche, eccetto che, forse, per mezzo della potenza divina. [169.20] Le cose che si oppongono secondo l'affermazione e la negazione hanno l'ultimo posto: infatti, l'opposizione fra queste è la più violenta, per il fatto che per tutte le cose che sono e per tutte quelle che non sono distingue il vero dal falso: infatti Socrate è detto *stare alla destra o non stare alla destra*. E questa divisione è vera sia che ci sia per caso solo Socrate, sia che si trovi tra molti, sia non ci sia affatto: se infatti è da solo, la divisione dice il vero quando afferma che non sta alla destra e se si trova fra molti similmente <dice il vero>, perché trovandosi tra molti o sta alla destra o non sta alla destra, ma o <sta> in mezzo o a sinistra, entrambi, infatti, significano che non sta a destra. Se non fosse affatto, però, <sarebbe> vero dire che non sta alla destra: infatti, in che modo <potrebbe stare alla destra> se non è in senso assoluto? Anche la voce è detta essere limpida o non essere [169.30] limpida e la pietra o ha la vista o non ce l'ha. E per tutte le cose troverai questa opposizione essere veritiera. E non solo per le opposizioni particolari, ma anche per quelle universali: infatti, le cose che sono o si trovano a destra o non si trovano a destra, o sono bianche o non sono bianche, o hanno la vista o non hanno la vista. Tale opposizione non solo ha luogo per i corpi ma anche per gli enti [170.1] incorporei: anche quelli, infatti, non hanno la posizione destra poiché non sono corpi, né sono bianchi, né hanno la nostra vista. E ciò che non è né sta alla destra, né è bianco, né ha la vista. Dunque, l'affermazione e la negazione, come si è detto, dividono tutte le cose che sono e non sono, mentre non lo fanno le altre opposizioni: l'opposizione dei relativi non è detta, infatti, per tutte le cose, perché se qualcuno si trovasse da solo per caso non sarebbe detto stare alla destra o alla sinistra <di qualcun altro>. Neanche le cose incorporee, però, <sono dette stare alla destra o alla sinistra>, come l'anima, infatti, non sta alla destra né alla sinistra. Neppure <l'opposizione> dei contrari <è detta per tutte le cose>: difatti, la voce non è detta essere limpida o roca, perché è detta essere anche priva di risonanza. Né [170.10] per i colori le cose sono da una parte bianche e dall'altra nere, giacché ci sono anche le cose che stanno in mezzo, il grigio, il giallo e altri <colori> del genere. Neanche <l'opposizione> secondo la privazione e l'*habitus*, però, <è detta per tutte le cose>: infatti, la pietra non è detta essere cieca o non avere la vista. Giustamente, quindi, <Aristotele> ha detto che la prima è <l'opposizione> dei relativi, la seconda quella dei contrari, la terza quella secondo privazione e *habitus* e la quarta quella di affermazione e negazione, cominciando dalle cose che hanno un'opposizione più debole e concludendo con quelle cose che si oppongono in modo assai violento.

11b19 *Ciascuna di tali cose è opposta, sommariamente parlando, come il doppio si oppone al mezzo, nei relativi.*

Per mezzo di queste <parole Aristotele> ci consegna una loro certa nozione, spiegando [170.20] con degli esempi il <loro> rapporto, in seguito distingue ciascuno in modo proprio da quelli che restano, affinché non si intenda che l'opposizione di questi sia la stessa, anche perché alcuni suppongono che l'opposizione dei contrari sia identica a quella dei relativi, dal momento che dicono che il contrario <è> contrario a un contrario. Riguardo a questo diciamo che le cose che accolgono la contrarietà sono le qualità come bianco e nero e caldo e freddo: in realtà, nessuno direbbe che il bianco <è> bianco per il nero né che il nero <è> nero per il bianco. Questa è, invero, la contrarietà dei relativi. Non <è> assurdo in ogni caso neanche osservare la contrarietà dei relativi in altre cose: infatti, dicevamo<sup>806</sup> che i relativi non hanno una propria reale sostanzialità, ma consistono nelle altre categorie.

[170.30] 11b21 *Come nei contrari, il male <è opposto> al bene.*

Qui <Aristotele> non intende il bene che sta al di sopra dell'essere (a questo, infatti, non è opposto [171.1] il male), ma quello contrario al male. Duplice è, infatti, il bene: quello che appartiene a dio per sé sostanzialmente, che non ha contrario (perché alla sostanza nulla è contrario) e quello accidentale che è detto in opposizione al male, cioè quello presso di noi. Come abbiamo detto che anche la luce <è> duplice, da una parte quella nel sole, che non ha il buio come opposto a se stessa, perché è complementare alla sostanza del sole e vi appartiene sostanzialmente, e, dall'altra parte, quella generata da lui<sup>807</sup> <che si trova> nell'aria accidentalmente, alla quale si oppone il buio e questo capita che ci sia nell'aria per la mancanza della luce. Anche la conoscenza è duplice, come dice Platone, da una parte,

<sup>806</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 104,28 ss.

<sup>807</sup> Dal sole.

quella intellettiva, che conosce solo [171.10] il bene, non ha il falso come opposto, e, dall'altra parte, quella discorsiva e anche l'opinione le quali hanno come contrario il falso: «è possibile», difatti, conoscere discorsivamente e opinare cose false, mentre non è possibile conoscere intellettualmente cose false, perché «in tal caso» l'intelletto sarebbe stolto. Aristotele dice «l'intelletto o è in contatto con l'intelligibile o non lo è» sicché è privo di errore. Dunque, qui il male è opposto a questo bene, a quello <delle cose> nella generazione.

11b24<sup>808</sup> *Quindi, quante cose sono opposte in quanto relative sono dette quello che sono degli opposti <o in qualunque altro modo in relazione a questi>.*

<Aristotele> vuole mostrare che l'opposizione dei relativi non è identica all'opposizione dei contrari e lo mostra servendosi di questo [171.20] sillogismo di seconda figura: le cose che sono opposte in quanto relative sono dette essere quello che sono in relazione ad altre cose, come il destro è detto destro del sinistro, mentre le cose che sono opposte in quanto contrarie non sono dette <essere> quello che sono in relazione ad altre cose, perché il bianco non è detto bianco del nero. Di certo le cose che sono opposte in quanto relative sono diverse rispetto a quelle che sono opposte in quanto contrarie.

11b38 *Quanti tra i contrari sono tali che uno o l'altro di essi è necessario che sussista nelle cose nelle quali si generano per natura o delle quali si predicano, tra questi non vi è nulla di intermedio.*

Dopo aver distinto l'opposizione dei relativi da quella dei contrari, ora <Aristotele> [172.1] vuole distinguere questa <opposizione> dalle restanti. E distingue la prima dall'opposizione delle cose secondo *habitus* e privazione. Dal momento che l'enumerazione delle differenti specie delle cose che si oppongono secondo *habitus* e privazione per Aristotele contribuisce a questo [*scil.* a distinguere l'opposizione dei relativi dalle restanti], dapprima ci dà le differenze di queste. E prima ancora di queste, <ci> dà le differenti specie dei contrari: infatti, subito dopo distinguerà quelle dalle cose che si oppongono secondo *habitus* e privazione. Dopo l'enumerazione delle differenti specie delle cose che si oppongono secondo *habitus* e privazione <egli> espone anche le differenze delle cose che si oppongono secondo affermazione e negazione: alla fine, difatti, distingue queste dalle restanti <opposizioni>, perché se conosciamo le differenze [172.10] e le caratteristiche accessorie di ogni opposizione, facilmente conosceremo anche le differenze delle opposizioni fra loro. Per prima cosa, com'è stato detto, <Aristotele ci> dà la divisione dei contrari. E potenzialmente è questo il modo: dei contrari, alcuni, da una parte, sono privi di intermedi come pari e dispari, altri, dall'altra parte, hanno gli intermedi come il bianco e il nero: infatti, intermedi <del bianco e del nero> sono il grigio e i restanti colori. Anche di quelli che hanno gli intermedi alcuni sono nella condizione per cui è possibile che entrambi siano assenti dal soggetto (perché non è necessario che ogni corpo sia bianco o nero, infatti può anche essere grigio), altri, invece, sono nella condizione per cui è necessario che uno sia presente in modo determinato nel soggetto e non per caso, come il calore nel fuoco e mai la [172.20] freddezza e la freddezza nella neve e mai il calore, per il fatto che ciascuno di essi è in questo modo per natura. E, da una parte, questa <è> la divisione e anche la suddivisione. Dall'altra parte, anche in un altro modo sono suddivisi i contrari che hanno intermedi: infatti, dei contrari che hanno intermedi alcuni hanno contrari di cui sono noti i nomi, altri, invece, <sono noti> in base al rapporto <con gli estremi> e per mezzo della negazione degli estremi. Del bianco e del nero, infatti, gli intermedi sono chiamati coi nomi, come grigio, il giallo e il fulvo e cose del genere, invece del virtuoso e del vizioso gli intermedi non sono noti col nome, ma il non vizioso né virtuoso è significato dalla negazione degli estremi.

[173.1] 11b38 *Quanti tra i contrari sono tali che <uno o l'altro di essi è necessario che sussista nelle cose> nelle quali si generano per natura o delle quali si predicano, <tra questi non vi è nulla di intermedio>.*

Tra i contrari alcuni sono accidentalmente in un soggetto, mentre altri <lo sono> per sé. Dunque, con «si generano per natura» <Aristotele> ha indicato i <contrari> che sono accidentalmente nel soggetto, mentre con «si predicano» <quelli che> sono <nel soggetto> per sé. Il per sé, però, <è> duplice: come dice lo stesso <Aristotele> nell'*Apodittica*: da una parte, quello che diviene parte della

<sup>808</sup> Busse indica nel testo che il lemma commentato da Filopono sia *Cat.* 10, 11b32 perché, in effetti, Filopono argomenta su quanto Aristotele dice per distinguere relativi e contrari proprio da 11b32 in poi. Tuttavia è evidente che il passo citato sia *Cat.* 10, 11b24-25 con l'inversione della posizione di «ὅς τὰ πρὸς τι» e «ἀντίκειται».

definizione della cosa <che fa da> soggetto, come animale razionale (queste cose, difatti, sono per sé nell'uomo e sono impiegate nella sua definizione), dall'altra parte, ciò il cui soggetto è compreso in un certo senso [173.10] nella definizione, come il pari e il dispari, la camosità e l'incurvatura <del naso>. Infatti, mentre definiamo pari e dispari menzioniamo il soggetto, intendo dire il numero, perché chiamiamo pari il numero che si divide per due e dispari quello non può essere diviso per due. Tuttavia, definendo il numero, non è necessario che tu citi il pari: il numero, infatti, è molteplicità e unione di unità, anche se senza dubbio ogni numero <è> o pari o dispari. E definendo la camosità e l'incurvatura <del naso> necessariamente facciamo riferimento al soggetto, al naso, dal momento che chiamiamo camosità la concavità nel naso e incurvatura la convessità nel naso.

[173.20] 12a1 <Quanti tra i contrari sono tali che> uno o l'altro di essi è necessario che sussista <nelle cose nelle quali si generano per natura o delle quali si predicano>, tra questi non vi è nulla di intermedio.

Ciò che vuole dire qui è di questo genere: quanti dei contrari sono tali in modo che necessariamente bisogna che uno di loro sia presente <nel soggetto> o per sé o accidentalmente, di questi non c'è nessun intermedio, mentre quanti sono tali che possono essere entrambi assenti dal soggetto, nel quale o sono presenti per sé o accidentalmente, questi non sono privi intermedi, ma hanno qualcosa di intermedio. Da una parte, esempio della prima <specie> dei contrari che sono presenti <nel soggetto> per sé <sono> pari e dispari ([174.1] infatti, non c'è nulla di intermedio tra questi), mentre, dall'altra parte, <esempio> di quei <contrari che sono presenti nel soggetto> accidentalmente <sono> malattia e salute: infatti, nulla sta in mezzo a questi, ma necessariamente bisogna che sia presente nel corpo dell'animale uno di loro, affinché assumiamo ogni mutamento qualsiasi esso sia a partire da ciò <che è> secondo natura. L'esempio della seconda <specie di contrari>, di quelli <che sono presenti nel soggetto ma non necessariamente> per sé, invece, <è> ad esempio il calore nel fuoco e la freddezza nell'acqua (infatti, il tiepido è il loro intermedio), mentre di quei <contrari che sono presenti nel soggetto> accidentalmente <sono> ad esempio il bianco e il nero, giacché loro intermedio è il grigio.

12a6 *E il dispari e il pari si predicano del numero.*

Ogni numero, infatti, o è pari o è dispari e non potrebbe essere detto [174.10] numero se non fosse tale.

12a13 *Anche vizioso e virtuoso, da una parte, si predicano dell'uomo e di molte altre cose.*

Infatti, non diciamo vizioso e virtuoso solo dell'uomo, ma anche di altre cose, come il cavallo.

12a20 *In alcuni casi ci sono dei nomi per ciò che è intermedio.*

Con queste parole <Aristotele>, come ho già detto,<sup>809</sup> produce una suddivisione dei contrari che hanno intermedi in un altro modo, dopo aver già diviso dapprima questi stessi in quelli che possono essere entrambi assenti dal soggetto e quelli che per natura è necessario che siano presenti, uno solo degli opposti <per volta>, nel soggetto.

[174.20] 12a26 *La privazione e l'habitus sono detti della stessa cosa.*

Dopo aver enunciato i differenti significati dei contrari, <Aristotele> ora si volge a spiegare la privazione e l'*habitus* perché è stato già detto che l'insegnamento di questi per lui contribuisce alla distinzione di questi<sup>810</sup> dai relativi, e non solo ma anche dagli altri opposti.

[175.1] 12a27 *Universalmente parlando, però, ciascuno di loro [scil. habitus e privazione] è detto intorno a ciò nel quale si genera l'habitus per natura.*

<sup>809</sup> Cfr. *supra* Philop. In Cat. 172,21.

<sup>810</sup> Sempre privazione e *habitus*.

Dobbiamo porre attenzione su tre cose riguardo a privazione e *habitus*: che sono accolti per natura, quando sono accolti per natura, cioè in quale tempo si generano per natura, e in quale parte si generano per natura. Anche la privazione si osserva intorno alla stessa cosa concreta intorno alla quale è detto l'*habitus*, perché non diciamo che la pietra è priva di vista, perché non ha affatto la vista, né diciamo che l'uomo nei piedi è stato privato della vista, perché non ha la vista in quella parte. Non diciamo, però, neanche che un piccolo cucciolo <è> privo di vista, [175.10] per il fatto che in quel momento non ha la vista per natura. Diciamo, invece, che l'uomo è privo di vista nel volto, perché l'uomo ha per natura la vista in questa parte e in quel tempo, similmente non diciamo neanche che chi non ha i denti non ha i denti in senso assoluto (forse, infatti, non gli sono ancora nati, giacché in quel momento non è naturale aver<li>), come non <diciamo> che il piccolo cucciolo <è> cieco, diciamo privo di denti, però, chi, mettiamo, per la vecchiaia o per un'affezione dei denti <ne> è stato privato.

12a35 *L'essere privato e l'aver habitus non sono la privazione e l'habitus.*

Con queste parole il Filosofo vuole mostrare che [175.20] l'essere privato non è identico alla privazione e l'aver *habitus* all'*habitus*: infatti, l'*habitus* e la privazione sono qualità, mentre le cose che hanno *habitus* e privazione sono dei qualificati che sono detti paronimamente da quelli, <rispettivamente> come la bianchezza e il bianco, perché la bianchezza è una qualità e il qualificato è detto paronimamente da quella. Il Filosofo, però, mostra questo, cioè che diversi sono l'*habitus* e [175.25] chi ha *habitus*, non per generi, intendo dire [176.1] l'*habitus* e chi ha *habitus* o la privazione e chi ha privazione, ma per specie e intendo dire la vista e la cecità e chi ha vista e chi ha cecità. Le specie, infatti, sono più determinate dei generi, perché è evidente presso di queste<sup>811</sup> che una cosa è la cecità e un'altra chi ha cecità, e una cosa è la vista e un'altra chi ha vista: difatti, mentre quelle sono qualità, le altre <sono> sostanze che partecipano di queste. Ebbene, se questi sono differenti, allora anche i loro generi sono differenti: infatti, la vista e la cecità stanno a chi ha vista e a chi ha cecità, come l'*habitus* e la privazione stanno a chi ha *habitus* e a chi ha privazione. Anche perché [176.10] la vista e la cecità stanno all'*habitus* e alla privazione, come chi ha vista e chi ha cecità sta a chi ha *habitus* e a chi ha privazione: infatti <la vista e la cecità e chi ha vista e chi ha cecità> sono loro specie. Ebbene, se questi sono differenti, intendo dire la vista e chi ha vista e la cecità e chi ha cecità, anche i generi di questi <sono> differenti, intendo l'*habitus* e chi ha *habitus* e la privazione e chi ha privazione.

12a39 *Inoltre se la cecità fosse identica all'essere cieco, si predicherebbero entrambi della stessa cosa*

E inoltre dice: se la vista fosse uguale a chi possiede la vista, entrambi si predicherebbero della stessa cosa, perché come βροτός, ἄνθρωπος e [176.20] μέροϋ sono identici e si predicano di un solo soggetto, così anche questi se fossero identici si predicherebbero di uno e di uno stesso soggetto. Ora l'uomo è detto avere cecità o vista, mentre la cecità o la vista in senso assoluto non si dicono <dell'uomo né di nessun'altra cosa>. Sicché è chiaro anche da ciò che queste cose<sup>812</sup> sono diverse. Tuttavia, anche se sono differenti, dice, si oppongono allo stesso modo: come la vista si oppone alla cecità, in qualità di privazione e *habitus*, così anche l'aver vista si oppone all'aver cecità, secondo *habitus* e privazione.

[177.1] 12b6 *Nemmeno ciò che <è sussunto> sotto l'affermazione e la negazione è affermazione e negazione.*

<Aristotele> mostra questo, che l'affermazione e la negazione non sono uguali alle cose che sono significate da queste, a partire dal fatto che l'affermazione e la negazione sono discorsi, mentre le cose significate da loro sono cose reali: difatti, «Socrate è seduto» è un discorso, mentre lo stesso Socrate che è seduto è una cosa reale, perché la sostanza si trova insieme a una certa attività, dico l'essere seduto. Tuttavia queste cose sono opposte allo stesso modo dell'opposizione <fra affermazione e opposizione>, anche perché come il discorso che dice «Socrate è seduto» è opposto a [177.10] quello che dice «Socrate non è seduto», così anche Socrate che è seduto è opposto al Socrate che non è seduto, perché ciascuna di <queste> opposizioni è opposta come affermazione e negazione.

<sup>811</sup> Cioè le specie.

<sup>812</sup> Cioè avere cecità o avere vista e cecità o vista.

12b16 *Che la privazione e l'habitus non si oppongono come i relativi, <è> chiaro.*

Dopo averci spiegato in modo proprio ciascuna opposizione ora produce la loro distinzione e distingue le cose che si oppongono come relative da quelle che sono opposte secondo *habitus* e privazione, perché già li aveva distinti dai contrari. Di nuovo, però, <Aristotele> spiega il discorso intorno alle specie, in quanto <sono> più chiare, intendo dire la vista e la cecità. E dapprima <lo> mostra servendosi [177.20] in questo modo di nuovo di un sillogismo di seconda figura: i relativi sono detti <essere> quello che sono in relazione all'opposto (infatti, il padre è detto padre del figlio e il destro <è detto> destro del sinistro), mentre le cose secondo *habitus* e privazione non sono dette <essere> quello che sono in relazione all'opposto: infatti la vista non è detta essere vista in relazione alla cecità. Allora, le cose che sono opposte in quanto relativi sono diverse da quelle che sono opposte secondo *habitus* e privazione. Anche così, dapprima, <Aristotele> ha mostrato <ciò> a partire da ciò che è più chiaro e consensualmente riconosciuto, cioè che la vista non è detta essere vista in relazione alla cecità, e poi in seguito <lo> mostra anche a partire da ciò che è ambiguo, dal fatto che la cecità non è detta <essere> cecità della vista: questo, infatti, sembra essere detto [*scil.* questa affermazione sembra che sia detta <abituamente>].

12b18 *Né la vista è detta in nessun altro modo in relazione a questa cosa*

[177.30] <Dice questo> invece di «in quanto se anche inventi un nome, non è detto in nessun modo in relazione [178.1] all'opposto, né se <lo> metti in corrispondenza al dativo o in un altro caso: la vista, infatti, non è vista per la cecità».

12b19 *Allo stesso modo neanche la cecità potrebbe dirsi cecità della vista*

Dopo aver mostrato che la vista non è detta in relazione all'opposto, il che è consensualmente riconosciuto [*scil.* riguardo a ciò che è consensualmente riconosciuto, cioè la vista, che non si dice in relazione all'opposto], ora mostra <ciò><sup>813</sup> anche quando <l'opposizione è> ambigua: infatti, da una parte, la cecità è detta privazione della vista, dall'altra parte, la cecità non <è detta> in nessun modo della vista. Forse diciamo in modo non corretto che la cecità non è detta cecità della vista. Se, infatti, come anche lo stesso <Aristotele> dice, diciamo che la privazione <è> della vista, se un genere è detto di qualcosa, <è> del tutto necessario che anche una certa specie sia detta <di quella cosa> [178.10] (infatti, non è possibile che ci sia un qualche animale che non sarà assolutamente anche o uomo o cavallo o qualcuno degli altri animali, parimenti non è possibile che ci sia privazione se non c'è in senso assoluto qualcosa di cui la privazione è detta essere); dunque, è assolutamente necessario che la privazione opposta a quell'*habitus* secondo la specie sia detta essere privazione di quell'*habitus*. Se, infatti, la privazione della vista non è in senso assoluto e in modo assolutamente universale privazione, <è> chiaro, però, che <è> una certa privazione, cioè la cecità; e se, allora, la privazione della vista è una certa privazione e la stessa certa privazione nient'altro è che la cecità, di certo la cecità è cecità della vista: in che modo sarebbe possibile, infatti, che anche la specie, del genere che si dice essere in relazione a qualcosa, non sia detta essere in relazione a qualcosa, se è vero che nell'esistenza [178.20] non è possibile che esistano i generi senza una certa specie? Allora, o neanche il genere, cioè la privazione, è detto essere privazione della vista, o se il genere <è detto della vista>, senza dubbio anche la specie particolare <sarà detta della vista>. Ma forse si potrebbe dire a questo proposito che se fosse vero che diciamo <esserci> la privazione della conoscenza, è necessario per quanto è possibile secondo questo rapporto che ci sia una certa specie di questa privazione, la quale sarà predicata dalla conoscenza o sarà detta in relazione a essa: ora, del genere predicato dalla conoscenza non troviamo una certa specie che sia predicata da quella. A questo proposito c'è da dire che non possediamo la privazione che si oppone alla conoscenza in modo nominalmente determinato, come la privazione opposta alla vista è chiamata cecità, così se ci fosse stato <il nome determinato della privazione che si oppone alla conoscenza>, anche quella sarebbe stata detta in relazione alla conoscenza, come la cecità è detta cecità [178.30] della vista: difatti, quando chiamiamo le privazioni secondo il <loro essere> privazioni degli *habitus*, [179.1] come ignoranza, incompetenza, insipienza e cose del genere, è chiaro che queste cose non sono ancora dette essere tali in relazione all'opposto, ma in relazione a ciò che le accoglie. Infatti, l'ignoranza non è detta ignoranza della conoscenza, ma ignoranza dell'anima e <allo stesso modo> l'incompetenza e le altre cose, perché hanno in loro stesse l'opposto del quale si predicano. Anche se,

<sup>813</sup> Il fatto che le cose che si oppongono secondo privazione e possesso non si oppongono come i relativi.

però, la privazione, non solo lo stesso genere <privazione> ma anche, se c'è, una certa specie determinata nel nome sotto di questa, è detta essere quel che è dell'opposto, l'*habitus* non è detto, però, essere quel che è della privazione, mentre tra i relativi ciascuno degli opposti è detto essere quel che è dell'opposto, come afferma [179.10] in seguito Aristotele. Sicché, quindi, le cose che si oppongono secondo *habitus* e privazione possono essere distinte dai relativi. Si potrebbe dire anche questo: i relativi sono detti essere quel che sono degli opposti non allo stesso modo in cui la anche la privazione è detta essere privazione dell'*habitus*, perché, da una parte, i relativi, in quanto fra loro concausali, in questo modo sono detti, ciascuno degli opposti, essere dell'altro, dall'altra parte, la privazione è detta essere dell'*habitus* non in quanto contraria all'essere <dell'*habitus*> ma in quanto è causa del non essere. Forse è giusto, d'altra parte, sostenere la difesa del discorso di Aristotele che dice che la privazione è detta essere privazione della vista, mentre la cecità <non è detta essere> della vista: ecco, per esempio, diciamo che la privazione <è detta essere> della luce, mentre questo buio non <è detto essere> della luce, sebbene il buio non è nient'altro che la privazione della luce, [179.20], come la cecità <non è nient'altro che la privazione> della vista, così anche altrove ci è stato dimostrato per mezzo di molti <esempi>. Ad esempio, però, diciamo che la menomazione è delle gambe e non si potrebbe denominare menomazione dello stato intero, corretto o dritto, o in qualunque modo qualcuno chiami la posizione delle gambe secondo la <loro> natura, così diciamo anche il buio dell'aria e non il buio della luce. Certamente non diciamo che la cecità <è> della vista, ma se è vero <quanto abbiamo detto>, la cecità <è> degli occhi, in quanto menomazione degli occhi: l'occhio, infatti, significa una parte <del corpo> che partecipa della vista, mentre la vista <è> la stessa potenza. Dal momento che, però, come <facciamo> anche per altre qualità, spesso chiamiamo il qualificato omonimamente alla qualità, chiamando bianco il corpo che è stato reso bianco e la stessa bianchezza, e caldo e freddo e allo stesso modo anche [179.30] pesante e leggero e le altre cose, così attribuiamo <il nome> vista non solo alla potenza ma anche a quegli organi <della vista>, chiamando gli occhi vista, e diciamo propriamente la cecità essere della vista, mentre, come dicevo, gli occhi sono chiamati vista: per questa ragione quando diciamo che la cecità <è> della vista non <ci riferiamo> alla potenza, ma agli strumenti <della vista> attribuendogli il nome di vista. Aristotele dice che la cecità non è detta in relazione alla facoltà opposta, il che è vero.

[180.1] Ci resta da risolvere questo <problema>: in che modo ciascuna delle specie della privazione non è detta di un certo *habitus* che gli è opposto, se il loro genere, intendo la privazione, è detta essere dell'*habitus*, se è vero che per quelle cose delle quali è detto il genere, di certo è predicata anche la specie particolare sotto <quel> genere. Io ritengo, allora, che gli *habitus* sono certe cose che posseggono forma e una reale sostanzialità e per questo motivo l'*habitus*, essendo un genere, ha giustamente delle specie che <gli> sono soggette e ciascuna avente una certa forma naturale, mentre la privazione nient'altro è che assenza di *habitus* e, dunque, essa secondo la sua stessa definizione è il non essere. In che modo, quindi, cerchiamo alcune specie del non essere come [180.10] se esistesse? Di conseguenza, anche se ci fosse una privazione più specifica che è opposta a un certo *habitus*, non sarebbe opposta come essere, ma come non essere secondo la negazione dell'*habitus*, ad esempio al sapiente <è opposto> l'insipiente e a chi ha i denti lo sdentato, per il  $\nu\omicron$  privativo e  $\delta\delta\acute{o}\nu\tau\alpha$ . Dunque, anche le stesse privazioni particolari, similmente al genere, sono dette secondo la negazione dell'*habitus*. Se in qualche caso, però, si trovasse il nome posseduto da una certa privazione, come l'assenza di vista è chiamata cecità o l'assenza di luce <è chiamata> buio, siffatto nome non si predicerebbe dell'assenza dell'*habitus* ma dell'affezione generata in ciò che accoglie <l'*habitus*> o di qualcos'altro che accade in seguito all'assenza dell'*habitus*, ad esempio il buio è detto <tale> per il fatto che genera ombre e l'ombra è l'occultamento della luce che <si trova> nell'aria o [180.20] in generale in ciò che è diafano, o come dice Erodiano dal verbo «far stare fermi», perché la nostra conoscenza o il tentativo di avanzare e <di compiere> molte attività si ferma. Anche la cecità, forse, <deriva> dal verbo «affumicare» ( $\tau\acute{\upsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ ) e il cieco <è> come se fosse uno che ha gli occhi bruciati dal fumo (infatti, dice il poeta «vuoti e consunti sono gli occhi»), come anche lo storpio dal verbo «patire» al futuro ( $\pi\acute{\eta}\sigma\omega$ ) e il timido dal verbo «esitare» al futuro ( $\acute{o}\kappa\nu\eta\sigma\omega$ ). Allora, giustamente tali cose [*scil.* le privazioni] sono dette degli organi <che le accolgono> e non degli *habitus*: infatti, le affezioni sono dei corpi che soggiacciono agli *habitus* e non degli *habitus*.

12b21 *Inoltre i relativi sono detti in relazione ai <loro> correlativi.*

Ancora, con un altro sillogismo, <Aristotele ci> mostra che le cose che sono opposte in quanto relative sono diverse dalle cose che sono [180.30] opposte secondo *habitus* e privazione; <egli>, infatti,

dice in potenza così: [181.1] i relativi sono detti in relazione ai <loro> correlativi (come, infatti, il padre <è detto> padre del figlio, così anche il figlio <è detto> figlio del padre), mentre le cose che sono opposte secondo *habitus* e privazione non sono dette in relazione ai correlativi, perché la vista non è detta essere vista della cecità. Allora i relativi sono diversi dalle cose che si oppongono secondo *habitus* e privazione.

12b26 *Che le cose dette <opporsi> secondo habitus e privazione non sono opposte in quanto contrari è chiaro da quanto detto.*

<Aristotele> ha distinto l'opposizione dei relativi dall'opposizione dei contrari e da quella delle cose secondo *habitus* e privazione, in seguito, ora, distingue gli opposti secondo *habitus* e privazione dagli opposti in quanto contrari. <Egli> avrebbe anche dovuto, per quanto possibile, distinguere in ordine [181.10] i relativi dagli opposti secondo affermazione e negazione, perché <egli> distinguerà in un certo discorso gli opposti secondo affermazione e negazione dalle altre cose: infatti, per questo motivo rinvia la distinzione dei relativi dall'affermazione e dalla negazione, affinché non fosse necessario parlare di quelli. Di nuovo, però, <egli> riprende l'enumerazione delle specie dei contrari: vuole, infatti, <mostrare> che gli opposti secondo *habitus* e privazione <sono diversi> da tutti i contrari.

12b27 *Infatti, dei contrari tra i quali non c'è nessun intermedio, è necessario che uno di loro sia presente nel soggetto in cui si generano per natura o <nei soggetti> dei quali si predicano.*

[181.20] È senza dubbio necessario, infatti, che il numero sia o pari o dispari e che l'animale sia malato o sano.

12b32 *Invece, dei contrari tra i quali c'è un intermedio, non è necessario che uno <di loro> appartenga a ogni cosa.*

Non per necessità ogni corpo è bianco o nero (perché <può essere> anche grigio) o ancora caldo o freddo, perché esiste anche il tiepido.

12b35 *Inoltre vi è qualcosa di intermedio anche per quei contrari dei quali non è necessario che uno appartenga a ciò che è atto a riceverli, eccetto che in quelle cose nelle quali uno solo appartiene per natura.*

Questa era la terza specie dei contrari, <i contrari che rientrano nella quale> hanno qualcosa di intermedio, ma uno dei contrari necessariamente è presente in ciò che <lo> accoglie per il fatto che gli appartiene [182.1] secondo natura, ad esempio il calore nel fuoco, il bianco nella neve. Nessuno dei contrari, però, ammette di essere assente da ciò che lo accoglie: infatti è impossibile che il fuoco non sia caldo o la neve non <sia> fredda o la terra non <sia> pesante o il fuoco non <sia> leggero.

13a3 *Per la privazione e l'*habitus* nessuna delle cose che sono state dette <è> vera.*

Dopo averci ricordato i differenti modi di opposizione dei contrari, ora mostra che secondo nessuno dei modi enunciati è possibile che l'opposizione dei contrari sia <identica> a quella secondo *habitus* e privazione e dapprima [182.10] distingue quest'ultima dai contrari privi di intermedi, perché <Aristotele> dice in questo modo:

13a4 *Non è sempre necessario, infatti, che uno dei due [scil. habitus e privazione] sia presente in ciò che lo accoglie.*

Per i contrari che non hanno intermedi, infatti, era necessario uno fosse presente nel soggetto, mentre per <gli opposti> secondo *habitus* e privazione non è necessario che uno sia presente nel soggetto, ma è possibile che l'uno e l'altro siano assenti: difatti, il piccolo cucciolo né è cieco né ha la vista e appena un bambino è nato né è sdentato né ha i denti, mentre il numero è certamente o pari o dispari e l'animale necessariamente è malato o in salute. Di conseguenza l'opposizione dei contrari privi di intermedi non è la stessa di quella delle cose <che si oppongono> secondo [182.19] *habitus* e privazione.

[182.20] 13a8 *Ma <gli opposti secondo habitus e privazione> non <sono nemmeno come> quei <contrari> che hanno intermedi, perché è necessario che a volte l'uno o l'altro sia presente in tutto ciò che <li> accoglie.*

Ora <egli> distingue <gli opposti> secondo *habitus* e privazione dai contrari che hanno intermedi e dapprima da quelli che per natura, secondo entrambi i contrari, sono assenti dai soggetti, mentre per <gli opposti> secondo *habitus* e privazione, <diciamo che>, qualora ci fosse un soggetto capace di accoglierli, necessariamente uno <degli opposti> è presente in quel <soggetto>: Socrate per necessità o è cieco o ha la vista, mentre non è o bianco o nero per necessità, perché è possibile che nessuno di questi sia presente in lui e che <gli enti che soggiacciono> per natura accolgano ciascuno dei contrari.

[183.1] 13a11 *E di queste cose [scil. gli opposti secondo habitus e privazione] non <è necessario che sia nel soggetto> una o l'altra in modo determinato, ma quella delle due che capita: infatti, non è necessario essere cieco o avere la vista, ma quale delle due capita.*

Con queste <parole Aristotele> distingue ancora <gli opposti> secondo *habitus* e privazione dai contrari che hanno intermedi, per i quali contrari uno è presente per natura in ciò che <lo> accoglie in modo determinato: riguardo alla privazione e all'*habitus* uno non è presente nel soggetto in modo determinato <a discapito dell'altro>, quando è accolto per natura, ma quale dei due capita (perché Socrate non è cieco o ha la vista in modo determinato, ma come capita), mentre per i contrari che hanno intermedi, per i quali contrari uno è presente [183.10] per natura nel soggetto, è necessario che uno sia presente in modo determinato e non il contrario: infatti il calore è presente in modo determinato nel fuoco e la bianchezza e la freddezza nella neve, ma non il contrario. E questo <accade> per la natura del soggetto, perché per sé il calore e la freddezza <sono rispettivamente nel fuoco e nella neve. Mentre sia calore sia freddezza><sup>814</sup> hanno intermedi, sicché l'opposizione delle cose secondo *habitus* e privazione non è la stessa di quella dei contrari che ammettono intermedi in nessun modo.

13a17 *Inoltre per i contrari se esiste qualcosa atto ad accoglierli è possibile che si generi un mutamento fra loro.*

Dopo aver diviso i contrari <in specie> e aver mostrato separatamente che l'opposizione degli <opposti> secondo *habitus* e privazione non è identica a nessuna specie dei contrari, ora con un discorso generale [183.20] li distingue fra loro dicendo così: i contrari mutano l'uno verso l'altro (infatti il caldo muta nel freddo e il freddo nel caldo e il nero nel bianco e il bianco nel nero), mentre gli <opposti> secondo *habitus* e privazione non mutano l'uno verso l'altro, perché anche se la vista muta in cecità, la cecità non <muta> in vista: allora i contrari non sono identici agli <opposti> secondo *habitus* e privazione. Giustamente, però, <Aristotele> ha detto: «se esiste qualcosa atto ad accoglierli»: infatti, anche per questa ragione si genera il mutamento l'uno verso l'altro dei contrari, perché per loro stesse le qualità non sono soggette a mutamento, ma quando sono generate nel soggetto patiscono il mutamento. Giustamente ha anche detto «è possibile»: infatti non sempre i contrari producono un mutamento l'uno verso l'altro, perché quanti per natura sono presenti nel soggetto [183.30] in modo determinato, questi non mutano verso i contrari, ad esempio il calore nel fuoco non potrebbe mutare in freddezza, né la freddezza o la bianchezza nella neve potrebbe mutare nel calore o nella nerezza.

[184.1] 13a22 *E dal buono è possibile che si generi il cattivo e dal cattivo il buono.*<sup>815</sup>

<Aristotele> non mostra il fatto che dal buono è possibile che si generi il cattivo, mentre prova che dal cattivo <può generarsi> il buono. Qui <egli> chiama «buono», però, colui che non possiede ancora il bene perfetto anche nella scienza: costui, infatti, possiede un *habitus* non soggetto a mutamento, perché non solo conosce che la virtù <è> bene ma anche perché <è> bene. Pertanto <egli> non dice che è questo a mutare ma quello <che è buono> secondo un'opinione corretta: costui, infatti, ragionando in modo errato e sbagliando a causa delle sofferenze umane potrebbe mutare in qualcosa di più malvagio, non riuscendo a capire perché la virtù <è> bene.

<sup>814</sup> Busse individua una lacuna dopo ψυχρότης e propone di integrarla con «τῷ πυρὶ καὶ τῇ χιόνι πάρεσιν. ἢ δὲ θεομότης καὶ ἢ ψυχρότης».

<sup>815</sup> Sulla traduzione di questi aggettivi vd. ancora Crubellier et alii (2007), p. 239 nota 7.

[184.10] 13a29 *E questo, se avviene sempre, <lo> potrebbe far tornare compiutamente all'habitus contrario, a meno che non ne sia impedito nel tempo.*

È verosimile, infatti, che la continuità <nel processo che porta alla virtù> venga interrotta nel frattempo per una malattia, o per le preoccupazioni degli affari o per aver passato del tempo con uomini più malvagi. E inoltre se qualcuno iniziasse nel limite della vecchiaia a filosofare, poi, verrebbe interrotto nel frattempo dalla morte, prima di poter mutare verso l'*habitus* perfetto della virtù.

13a34 *Né, infatti, chi è divenuto cieco vede di nuovo.*

Secondo le ragioni della medicina e della natura nessuno una volta che è cieco vede di nuovo, se non per intervento di una certa illuminazione divina.

13a37 *Quante cose sono opposte come affermazione e negazione è chiaro [184.20] che non sono opposte in nessuno dei modi enunciati.*

<Aristotele> ha distinto i relativi dagli <opposti> secondo *habitus* e privazione e dai contrari e questi ultimi dagli <opposti> secondo *habitus* e privazione: si sono generate, dunque, tre coppie e allora altre tre coppie rimangono secondo il metodo che è stato dato nell'*Isagoge*. Il metodo era di questo genere: bisogna moltiplicare il numero dato <delle cose oggetto di discussione> per il numero che gli è inferiore di un'unità e del numero che ne risulta <bisogna> prendere la metà e tale [*scil.* il risultato finale di queste operazioni] si manifesta <il numero> delle coppie <delle cose oggetto di discussione>; ad esempio, se le cose che ci sono date sono quattro, [185.1] le moltiplichiamo per il <numero> inferiore di un'unità, cioè tre, e si genera il dodici (quattro volte tre), di questo la metà <è> sei: dunque, questo è <il numero> delle coppie <delle cose date>. Pertanto visto che ci sono state date tre <coppie di opposizioni>, com'è stato detto, ne mancano tre, le quali ora <Aristotele> spiega con un discorso comune: infatti, gli <opposti> secondo affermazione e negazione li distingue con un discorso comune dai restanti tre, perché solo per questi è sempre necessario uno sia vero e l'altro sia falso, perché qualora dicessi «Socrate è seduto»/«Socrate non è seduto», una <proposizione> sarebbe vera e una falsa. Delle altre tre <opposizioni>, invece, nessuna significa vero o falso: se, infatti, avessi detto innumerevoli volte «padre o figlio» o «bianco o nero» o «vista o cecità», [185.10] non avrei significato né il vero né il falso, perché i nomi in sé e per sé detti senza verbi non significano né il vero né il falso, mentre allora connessi coi verbi sono capaci di significare il vero o il falso. Anche gli stessi verbi, però, detti per sé non significano né il vero né il falso, mentre detti con i pronomi sono capaci di mostrare il vero o il falso, ad esempio «io cammino». Anche lo stesso <verbo> «cammino» in potenza comprende in se stesso il pronome, perché è capace di mostrare anche la persona <verbale>: senza dubbio i verbi all'infinito che non significano la persona <che agisce o patisce> non significano il vero o il falso, ad esempio «camminare» o «correre», perché il verbo è semplice in sé e per sé e non comprende in potenza il pronome come nel caso di «cammino». [185.20] Se, allora, gli <opposti> secondo affermazione e negazione sono capaci di mostrare il vero o il falso, mentre degli altri tre <opposti> nessuno significa il vero o il falso, di certo l'opposizione degli <opposti> secondo affermazione e negazione non è identica a nessuna delle altre.

13b3 *Infatti, non è sempre necessario per i contrari che uno sia vero e l'altro sia falso.*

<Egli> ha aggiunto «sempre», per il fatto che a volte<sup>816</sup> questi <opposti> connessi ai soggetti sono in grado di accogliere il vero o il falso, ad esempio «Socrate è sano/Socrate non è sano».

[186.1] 13b10 *In generale, nessuna delle cose dette secondo nessuna connessione è vera o falsa.*

Le cose secondo nessuna connessione non mostrano né il vero né il falso e i relativi, i contrari e gli <opposti> secondo *habitus* e privazione sono detti senza connessione: di certo nessuna di queste cose mostra il vero o il falso e di conseguenza non sono gli stessi di quelli che si dicono secondo affermazione e negazione.

---

<sup>816</sup> In opposizione a «sempre».

13b12 *Tuttavia si potrebbe credere che tale cosa accada nel caso dei contrari che sono detti secondo connessione.*

Egli, anticipando il problema che qualcuno avrebbe potuto sollevargli, solleva <egli stesso> il problema e lo [186.10] risolve: difatti afferma che i contrari, quelli detti in connessione al soggetto, distinguono il vero e il falso, perché l'essere in salute o malato di Socrate sono o <il contrario> vero o <il contrario> falso, ma anche l'avere vista o l'essere cieco o padre o figlio e queste cose sono capaci di accogliere il vero o il falso. Allora, per questo dice che, anche se <dette> secondo connessione queste cose sembrano distinguere il vero dal falso, anche in questo modo differiscono molto dall'affermazione e dalla negazione, perché affermazione e negazione distinguono sempre il vero e il falso per tutte le cose che sono e per quelle che non sono. Infatti, l'essere cieco di Socrate o il non essere cieco o l'essere bianco o il non essere bianco o l'essere padre o il non essere padre, se egli esiste, <sono> necessariamente [186.20] sempre uno vero e uno falso e se non esiste sempre uno <di loro è> vero: se <il soggetto> non esiste affatto, infatti, non è né padre, né bianco, né cieco. E chi dice che l'anima è bianca o non è bianco, ha vista o non ha vista, sta a destra o non sta a destra, dice il vero da una parte e il falso dall'altra parte. Di certo i contrari non si comportano così, ma, se esiste Socrate, è necessario che uno sia vero e uno sia falso (è necessario, infatti, che sia in salute o malato), mentre se non esiste entrambi sono falsi: infatti, se non esiste affatto in che modo potrebbe essere sano o malato? Per la privazione e l'*habitus*, invece, anche se <il soggetto> esiste non sempre uno dei contrari<sup>817</sup> è vero, ma a volte capita che entrambi siano falsi, mentre se <il soggetto> non esiste <i contrari sono> sempre falsi, perché, se Socrate esiste, non sempre uno <degli opposti>, che egli sia sdentato o abbia i denti, [187.1] <è> vero, ma a volte sono entrambi falsi (quando non possiede affatto <i denti> per natura), mentre se <Socrate> non esiste entrambi <gli opposti saranno> sempre falsi: infatti, chi non esiste affatto in che modo potrebbe essere sdentato o avere i denti? E similmente per il piccolo cucciolo, se esiste, entrambi l'*habitus* e la privazione, l'avere vista e l'essere cieco, <potrebbero essere falsi> e se non esiste <sono> falsi. E similmente anche per i relativi: infatti, uno <di questi>, l'essere a destra e l'essere a sinistra, anche se <il soggetto> esiste, non <è> sempre vero, ma a volte entrambi sono falsi (se <il soggetto> è da solo), e se <il soggetto> non esiste <sono> di nuovo sempre falsi. E l'essere padre o figli, similmente, se <il soggetto> non esiste <sono> entrambi falsi, mentre se esiste a volte sono entrambi falsi: se, infatti, uno non ha il padre [187.10] o il figlio, di chi potrebbe essere chiamato padre o figlio? Eccetto che per un certo ricordo ad esempio, poiché in verità non potrebbe essere detto <figlio> di nessuno. Sicché, anche in questo modo gli <opposti> secondo affermazione e negazione differiscono di molto dagli altri: se, infatti, questi, sia per le cose che sono sia per quelle che non sono, distinguono il vero e il falso, gli altri <opposti>, invece, non sempre distinguono il vero e il falso per le cose che sono e mai per le cose che non sono, allora affermazione e negazione non sono identici agli altri <opposti>. E inoltre, il fatto che questi accolgano in generale a volte il vero, a volte il falso, non dipende da altro che dal generare affermazioni, perché di per sé non sono capaci di accogliere nessuno di questi: infatti «Socrate è in salute o cieco, o padre, o qualcosa del genere» sono delle affermazioni e, quindi, hanno assunto per tramite [187.20] dell'affermazione anche il distinguere in generale a volte il vero e il falso. Bisogna sapere che anche per questi motivi, di nuovo, <gli opposti> secondo *habitus* e privazione e i relativi occupano il posto di mezzo tra i contrari e affermazione e negazione: mentre affermazione e negazione distinguono il vero e il falso per tutte le cose che sono e per quelle che non sono [...]. \* \*<sup>818</sup>

13b36 *Il male è per necessità contrario al bene: questo è chiaro per induzione dai singoli casi.*

Dopo aver concluso il discorso sugli opposti, ora <Aristotele> ci spiega alcune considerazioni sui contrari, e la prima <è> che al bene è senza dubbio opposto il male, mentre al male non [188.1] è opposto con certezza il bene, ma a volte anche un <altro> male: ad esempio, alla giustizia che è un bene è opposta l'ingiustizia, che è un male, alla temperanza <è opposta> l'intemperanza, tuttavia alla cupidigia che è un male, non è di certo opposta la giustizia ma l'astinenza, come il difetto all'eccesso. Ma perché? In questo modo la natura ingiusta avrebbe opposto <il male al bene> in proporzione di due a uno? In realtà, vediamo ovunque che una cosa è opposta a un'altra cosa, come il fuoco all'acqua, il leggero al pesante, l'umido al secco. Diciamo, allora, che il bene è opposto al male come la

<sup>817</sup> In realtà, sarebbe stato più corretto leggere ἀντικείμενων al posto di ἐναντίων dell'edizione di Busse, in quanto ἐναντίων è un termine più specifico e significa il contrario, piuttosto che generalmente l'opposto. Traduco comunque con «degli opposti».

<sup>818</sup> Busse nota la presenza di una lacuna in questo punto.

moderazione alla mancanza di moderazione, tuttavia il male non < è opposto al male> come la moderazione alla mancanza (infatti <i mali sono> entrambi privi di moderazione), ma come il difetto all'eccesso: mentre la virtù si osserva nella moderazione, un vizio si osserva [188.10] da entrambi i lati, opponendosi <al bene>, da una parte, per eccesso e, dall'altra parte, per difetto. Ad esempio: mentre la giustizia si osserva nella moderazione [*scil.* simmetria], l'eccesso è la cupidigia e il difetto <è> l'astinenza ed entrambe sono prive di moderazione, come, infatti, l'assenza di moderazione si oppone alla moderazione. Ancora, eccesso della temperanza è la stupidità, difetto <della temperanza è> l'intemperanza e del coraggio <difetto è> la codardia, <eccesso> la temerarietà e della saggezza <eccesso è> la furbizia, <difetto> l'ignoranza. Dunque, ciascuna di queste perversioni è opposta alla virtù, come il male al bene e come l'assenza di moderazione alla moderazione, ma non allo stesso modo <sono opposti i mali> fra loro, ma come il difetto <è opposto> all'eccesso. Sicché, una cosa è opposta ad un'altra e non due a una.

14a7 *Inoltre per i contrari non è necessario che, se c'è uno, ci sia anche l'altro.*

[188.20] Questa è la seconda considerazione sui contrari: <Aristotele> dice che se c'è uno dei contrari non è necessario che ci sia anche l'altro. Qualora, infatti, supponiamo che tutti gli uomini siano in salute, da una parte ci sarà necessariamente la salute, dall'altra parte non <ci sarà> la malattia. Parimenti anche per la malattia, la bianchezza, la nerezza e cose del genere. Tuttavia Aristotele dice queste cose esaminando le cose reali in sé e per sé in quanto accolgono la contrarietà e non come contrari: infatti, il bianco come cosa può esistere anche senza il nero, mentre come contrario a questo non può essere osservato per sé, per il fatto che i contrari fanno parte dei relativi e hanno il proprio essere in relazione ad altre cose, giacché il contrario è contrario al contrario.

[189.1] 14a10 *Inoltre se «Socrate è in salute» è contrario a «Socrate è malato» e non è possibile che entrambi appartengano contemporaneamente allo stesso <soggetto>, non sarebbe possibile che, essendoci l'uno dei contrari, ci sia anche l'altro.*

Bisogna sapere che questo è stato detto o per provare ciò <che si è detto> prima o per il fatto che a proposito dei contrari dicevamo che alcuni sono semplici, da una parte, e, dall'altra parte, altri sono osservati secondo connessione dei soggetti e dopo aver mostrato per mezzo delle cose <dette> prima che è possibile, per i <contrari> semplici, che se c'è uno dei contrari non c'è l'altro, ora mostra che questo è possibile anche per i <contrari> che si osservano secondo connessione: se, infatti, «Socrate che è malato» è contrario [189.10] a «Socrate che è sano» è impossibile che <entrambi> i contrari siano nello stesso <soggetto>, ma <è> del tutto necessario che se c'è uno dei contrari, l'altro non ci sia, perché, se Socrate è in salute è impossibile che allo stesso tempo sia malato.

14a15 *È chiaro che i contrari si generano per natura intorno allo stesso <soggetto> per genere o per specie.*

Questo <è> la terza considerazione sui contrari: [189.17]<Aristotele> dice che i contrari si generano per natura o intorno a uno stesso genere o a una stessa specie, ad esempio la bianchezza e la nerezza ineriscono allo stesso soggetto, intendo dire la pietra e il cavallo, l'uomo e in generale i corpi animati e [189.20] inanimati, che sono identici nel genere (genere di questi, infatti, è il corpo in senso assoluto), mentre la salute e la malattia <si generano per natura> intorno a una stessa specie, ad esempio nell'uomo, nel cavallo e in generale in ogni animale, i quali sono identici nella specie, perché il corpo dell'animale è specie del corpo in senso assoluto. Allo stesso modo anche la giustizia e l'ingiustizia si generano per natura nell'anima umana, la quale è specie dell'anima in senso assoluto, che, <a sua volta>, <è specie> dell'incorporeo. Perché dopo aver detto <intorno allo stesso <soggetto> nel genere o nella specie> non ha aggiunto «o nel numero»? Come dicevamo prima, l'identico è identico per genere o per specie o per numero, come anche la diversità: per genere come uomo e cavallo, per specie come Socrate e Platone e per numero come la spada e il gladio e cose del genere. Diciamo, dunque, [189.30] che quanto <abbiamo detto> è consensualmente riconosciuto, in quanto possiamo darne per scontata la [190.1] conoscenza o dal momento che, anche se i contrari ineriscono a ciò che è identico per numero, non <lo fanno> nella stessa parte: infatti, Socrate che è bianco in una parte è nero in un'altra e caldo in una parte e freddo in un'altra ancora, perché è impossibile che allo stesso tempo e nella stessa parte sussistano i contrari.

14a19 È necessario che tutti i contrari o siano nello stesso genere o siano in generi contrari o siano essi stessi generi.

La quarta considerazione sui contrari <è la seguente>: i contrari o si trovano sotto un genere unico e identico, come il bianco e il nero (infatti <si trovano> sotto [190.10] il colore), o sotto <generi> contrari, ad esempio l'ingiustizia e la giustizia (perché una <finisce> sotto la virtù e l'altra sotto il vizio e il vizio è contrario alla virtù) o sono essi stessi generi, come bene e male. Questi ultimi, infatti, non si trovano sotto un altro genere, ma sono semplicemente dei generi. Cosa <facciamo> dunque? Bisogna aggiungerne alle dieci categorie altre due, quella del bene e del male, in modo che le categorie non siano dieci ma dodici? Allora diciamo che <Aristotele> non li ha chiamati generi con lo stesso significato <che ha usato> per le altre categorie e cioè in qualità di cose che hanno una reale sostanzialità per sé, come le categorie, piuttosto nel modo in cui anche Platone ha detto che i generi degli enti sono cinque, e intendo dire l'essere, l'identico, il diverso, il moto e la quiete, per il fatto che si osservano in tutte le cose che sono e non per il fatto che questi hanno [190.20] una sostanzialità reale in sé e per sé. Così, davvero, anche Aristotele ha detto qui che bene e male sono generi, non in quanto <sono> in sé e per sé, ma in quanto si osservano in tutte le categorie: c'è, infatti, un qualcosa di buono e cattivo nella sostanza, nella quantità, nella qualità e nelle altre categorie. Nella sostanza il bene è la perfezione per sé, possedere una perfetta ragione naturale e non essere un mostro o eccedere o difettare in questa ragione, nel quanto è la quantità idonea a ciascuna cosa e nel quale ciò che è idoneo a ciascun colore e parimenti nelle alte cose. A coloro che vorranno indagare in modo più preciso, il bene e il male non appariranno contrari ma <gli appariranno> opporsi secondo l'*habitus* e la privazione: infatti è necessario che nei contrari [190.30] ciascuno abbia una propria specificità e una natura determinata, come il bianco e il nero, ma il male non ha una reale sostanzialità determinata, perché è una certa mancanza di proporzione e in che modo la mancanza di proporzione potrebbe avere una forma definita? Da qui il vizio non è suscettibile [191.1] di definizione ma come la privazione si serve all'assenza di *habitus* <per essere definita> perché non possiede una natura definita, così il vizio fa ricorso all'assenza di virtù o all'eccesso o al difetto <di qualcosa>, perché, mentre la <virtù> si osserva nella moderazione, l'alterazione del <giusto> mezzo ha prodotto il vizio nel senso dell'eccesso o del difetto. Bisogna sapere che anche se <Aristotele> ha detto che i contrari si trovano sotto generi contrari non ha inteso <generi contrari> secondo il genere generalissimo, ma secondo quello prossimo e subordinato, perché è necessario che tutti i contrari finiscano sotto lo stesso genere. Se, infatti, l'ingiustizia e la giustizia si trovano sotto il vizio e la virtù, essi stessi si trovano sotto un [191.10] genere comune, intendo dire l'*habitus* e la disposizione e queste sotto <si trovano> sotto la qualità, la quale è il genere generalissimo di tutti i contrari. E a buon diritto i contrari finiscono sotto un genere: la natura, infatti, ben consapevole del conflitto reciproco dei <contrari> dall'alto e dal basso si è adoperata a congiungerli dall'alto e dal basso, dall'alto nel genere comune e dal basso nel soggetto comune.

Sull'anteriore

14a26 Qualcosa anteriore è detto <essere anteriore> di qualcos'altro in quattro modi.

<Aristotele> ha citato l'anteriore nel discorso intorno ai relativi, dove diceva che lo scibile è anteriore alla scienza e il sensibile alla sensazione. Per questo, allora, in questa sede enumera [191.20] i suoi differenti significati e dice che sono quattro: il primo <è> l'anteriore nel tempo, il secondo per natura, il terzo per l'ordine e il quarto <lo è> per valore. E dapprima dice che nel modo più proprio si dice anteriore ciò che è più vecchio e più antico nel tempo, difatti diciamo che Socrate è anteriore ad Aristotele nel tempo. «Innanzitutto e nel modo più proprio»<sup>819</sup> intende dire questo significato di anteriore, per il fatto che la convenzione è solita chiamare anteriore soprattutto ciò che è più vecchio. Bisogna sapere che più antico si è soliti dirlo [192.1] anche per le cose inanimate, mentre più vecchio solo per le cose animate.

14a29 Secondariamente ciò che non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza [scil. implicando l'esistenza].

Il secondo significato di anteriore <è> ciò che non ammette conversione secondo la conseguenza dell'esistenza, cioè quello per il quale la conseguenza dell'esistere non si converte. Le cose per le quali

---

<sup>819</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 12, 14a26-27.

uno non segue maggiormente all'altro<sup>820</sup> e quello che rimane all'altro, come il padre e il figlio e il destro e il sinistro, sono dette convertirsi secondo la conseguenza dell'esistenza: per queste cose, infatti, [192.10] qualunque <dei due> venga posto segue anche l'altro. Qui, invece, <Aristotele> dice che <è> anteriore ciò che non ammette conversione secondo la conseguenza dell'esistenza, ad esempio dato il due segue di necessità l'uno, ma questa conseguenza non è in conversione per l'uno: difatti se si pone l'uno non necessariamente segue il due. Allo stesso modo anche per l'animale e l'uomo: se c'è l'uomo, infatti, segue che ci sia l'animale, mentre se si pone l'animale non necessariamente segue che ci sia l'uomo: perché l'animale è anteriore all'uomo non nel tempo ma per natura.

14a36 *In terzo luogo anteriore si dice in base a un certo ordine, come per le scienze e i discorsi.*

[192.20] Il terzo significato di anteriore è anteriore per l'ordine, come accade – dice – per le scienze: nella scienza dimostrativa il primo posto [193.1] è occupato dalle premesse e poi seguono le conclusioni, mentre nella geometria – dice – gli elementi <sono> anteriori alle figure. I geometri chiamano elementi il punto, la linea e la superficie e cose del genere che si è soliti apprendere prima della dimostrazione dei teoremi, mentre le figure sono i teoremi stessi. E per la scrittura le sillabe sono anteriori alle parole e le lettere alle sillabe. E diciamo lo stesso anche per le orazioni: occupano il primo posto i proemi, segue l'introduzione, poi lo stato delle cose, a questi seguono le narrazioni, poi gli agoni. Tutte queste cose posseggono l'anteriorità solo per l'ordine [193.10], ma non nella natura né nel tempo: è, infatti, possibile che un retore inesperto dapprima si serva degli agoni, poi dei proemi e allora della narrazione e che il geometra <inesperto> dapprima esponga il teorema e poi gli elementi e così queste cose posseggono l'anteriorità nel solo ordine. Anche intorno alle altre cose forse si potrebbe convenire che anteriore è detto per il solo ordine, ma per quanto riguarda la scrittura non sembra che le lettere <siano> anteriori alle sillabe o ai nomi o ai discorsi solo per ordine: non è infatti possibile che l'ordine si converta e imparare dapprima i nomi, poi le sillabe e in seguito le lettere (è impossibile, infatti, che senza conoscere le lettere si conoscano le altre cose) e sopprimendo le lettere si sopprimono insieme anche le altre cose, mentre sopprimendo [193.20] quelle <altre cose> le lettere sono in grado di permanere. Di conseguenza non solo per l'ordine ma anche per natura le lettere <sono> prima delle cose costituite da loro. Allora <Aristotele> non ha detto in modo corretto che le lettere sono le prime nella grammatica solo per l'ordine, a meno che <egli> avesse rivolto l'attenzione verso il fatto che anche coloro che non conoscono la scrittura possono pronunciare discorsi e nomi, ma non conoscono la potenza delle lettere, però è chiaro che, se anche parlano grazie alla pratica, conoscono i significati dei suoni ma di certo non conoscono la potenza secondo il suono della parola, perché non conoscono le cose da cui è costituita <la parola>.

14b4 *Ancora, oltre alle cose dette, <sembra essere anteriore per natura> ciò che è migliore e più degno di pregio.*

Questo <è> il quarto modo dell'anteriore, intendo dire il più degno di pregio, che [193.30] la convenzione chiama anteriore. Questo <significato è> del tutto improprio<sup>821</sup> agli altri significati, perciò anche lo stesso <Aristotele> lo espunge e dice, in seguito, che <c'è> un certo quinto modo al posto di questo, in modo da completare i quattro significati dell'anteriore. Perciò <Aristotele>, enumerando [194.1] i differenti significati del simultaneo e opponendo per ciascuno dei significati dell'anteriore uno dei modi del simultaneo, a questo solo non ha opposto nulla, escludendolo dai significati dell'anteriore.

14b10 *Ma sembrerebbe che oltre quelli che abbiamo già detto vi sia un altro modo dell'anteriore: infatti, delle cose che si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza, ciò che a qualunque titolo <è> il principio per l'essere per l'altro giustamente si direbbe anteriore per natura.*

<Aristotele> aggiunge questo quinto <significato>: il quarto, com'è stato detto, era improprio ai significati dell'anteriore, dal momento che è nato non a partire [194.10] da una decisione naturale ma nostra. Il secondo significato è contrario al quinto: mentre in quel caso <l'anteriore> non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza, né uno è principio per l'altro, infatti, questo <anteriore> si converte e uno è il principio dell'altro, come il padre e il figlio. Queste cose, infatti, sia si convertono fra loro secondo la conseguenza dell'esistenza (perché qualsiasi dei due venga posto, l'altro <lo>

<sup>820</sup> Cioè non dipende dall'altro più di quanto l'altro dipenda da quello.

<sup>821</sup> Nel senso di "estraneo", di natura diversa.

seguirebbe necessariamente), sia, invero, l'uno è il principio dell'altro, intendo dire il padre del figlio. Similmente accade anche per la cosa e il discorso vero su di essa: difatti, convertendosi secondo la conseguenza dell'esistenza l'una è il principio dell'altro, ad esempio c'è il filosofo Socrate e un certo discorso su di lui che dice che <Socrate> [194.20] è filosofo. Ma anche se queste cose si convertono fra loro, di certo la cosa è il principio dell'essere del discorso vero: infatti, se non ci fosse stata la cosa non ci sarebbe stato neanche il discorso vero su di essa.

14b22 *Così in cinque modi potrebbe dirsi ciò che è anteriore di qualcos'altro.*

Pur avendo parlato dell'anteriore non ha fatto menzione del posteriore: a partire dal chiaro insegnamento dell'anteriore, infatti, c'era quello del posteriore, giacché queste cose<sup>822</sup> [194.30] appartengono ai simultanei e sono tra i relativi. Perciò anche se se ne conosce uno viene conosciuto [195.1] anche l'altro perché l'anteriore è detto anteriore del posteriore e il posteriore è detto posteriore dell'anteriore. Sicché, per quanti modi è detto l'anteriore, per altrettanti sarà detto anche il posteriore: tra i relativi, infatti, come sta uno, così sta anche l'altro.

Sul simultaneo.

14b24 *Simultanee sono dette in senso assoluto e nel modo più proprio le cose delle quali la generazione avviene allo stesso tempo.*

<Aristotele> ha menzionato anche il simultaneo nel discorso intorno ai relativi, dove aveva detto «sembra che i relativi siano simultanei per natura»,<sup>823</sup> perciò ora giustamente produce il discorso [195.10] su di questo. Dal momento che il simultaneo è opposto all'anteriore <egli> consegna tre differenze del simultaneo. E al primo modo dell'anteriore oppone il primo <del simultaneo>, al secondo e al quinto <dell'anteriore> il secondo <del simultaneo> e al terzo dell'anteriore il terzo <del simultaneo>, mentre al quarto non oppone nessun modo perché ho detto in precedenza che questo modo è assai improprio tra i significati dell'anteriore. Il primo modo del simultaneo, che <Aristotele> afferma essere quello più proprio, <è quello> secondo il tempo: ad esempio se due o più <persone><sup>824</sup> nascessero nello stesso tempo <sarebbero dette simultanee>. Giustamente <egli> dice che questo <è> il modo più proprio, perché in questi casi soprattutto la convenzione ricorre al <termine> simultaneo, cioè per le cose che appartengono allo stesso tempo. Questo <modo> è opposto, come dicevamo, al primo significato dell'anteriore, il quale [195.20] era detto essere tale [*scil.* anteriore] massimamente e nel modo più proprio, cioè <l'anteriore> secondo il tempo, come Socrate e Alcibiade, perché Socrate <è> anteriore nel tempo <ad Alcibiade>. Allora, se l'anteriore nel tempo venisse detto massimamente e nel modo più proprio anteriore e il simultaneo è opposto all'anteriore, anche il simultaneo in modo più proprio verrebbe detto <il simultaneo> nel tempo.

14b27 *<Sono> simultanei per natura quanti si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza e in nessun modo l'uno è il principio dell'altro.*

Questo secondo modo del simultaneo è opposto al secondo e [196.1] al quinto significato dell'anteriore: da una parte, al secondo perché lì l'anteriore dicevamo<sup>825</sup> che non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza, come l'uno e il due (infatti, non come l'uno segue al due, così il due <segue> all'uno), mentre qui chiama simultaneo ciò che si converte secondo la conseguenza dell'esistenza, come il doppio e il mezzo: infatti, come se c'è il doppio ne consegue l'esistenza del mezzo, così anche se c'è il mezzo necessariamente segue l'esistenza del doppio. Ed è opposto al quinto, dall'altra parte, perché lì era detto anteriore ciò che è in correlazione secondo la conseguenza dell'esistenza, poiché, invero, uno è il principio dell'esistenza per l'altro, come si era detto [196.10] per il padre e il figlio. Infatti, anche se questi sono in correlazione secondo la conseguenza dell'esistenza (perché qualunque sia posto, infine, ne consegue l'altro), tuttavia il padre è il principio dell'esistenza del figlio e perciò era detto anche anteriore. Qui sono dette simultanee le cose che si convertono secondo la

<sup>822</sup> Anteriore e posteriore.

<sup>823</sup> Cfr. *Cat.* 7, 7b15, «δοξεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῆ φύσει εἶναι».

<sup>824</sup> Traduco con "persone" e in seguito con "nascere", chiarendo di star parlando di oggetti animati, perché Filopono usa il pronome τινες e non il neutro plurale τινα.

<sup>825</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 192,5.

conseguenza dell'esistenza, ma in nessun modo uno è principio per l'altro, intendo dire il doppio e il mezzo: questi ultimi, difatti, si convertono anche (posto uno, [196.16] necessariamente, si introduce anche l'altro) e nessuno è principio per l'altro dell'esistenza.

14b33 *Anche le cose che si dividono reciprocamente dallo stesso genere, però, sono dette simultanee per natura.*

[196.20] Questo terzo modo del simultaneo, che è opposto al terzo significato dell'anteriore, l'anteriore per l'ordine, ad esempio le lettere <anteriori> alle sillabe, le sillabe alle parole e i proemi ai discorsi. Qui simultanee sono le cose che posseggono lo stesso ordine a partire da <ciò che è> anteriore, come i generi <subordinati> ottenuti dalla medesima divisione <del genere prossimo>, ad esempio il corporeo e l'incorporeo: questi, infatti, hanno la stessa distanza dalla sostanza e dalle specie specialissime, intendo dire l'uomo e il cavallo, l'angelo e l'anima. Allo stesso modo animato e inanimato sono detti simultanei, perché hanno la stessa distanza dal corpo in senso assoluto e dall'animale. Inoltre terrestre, volatile e acquatico e tutte le < differenze > del genere sono dette simultanee: nessuna di [197.1] queste, difatti, è anteriore all'altra, perché hanno la stessa distanza allo stesso modo dal genere più alto alla specie più speciale. E qualora si divida il <genere> volatile, mettiamo, in uccelli e le locuste, l'uccello non è detto simultaneo al volatile, ma il volatile è anteriore <all'uccello>, per il fatto che è stato ottenuto dalla divisione dell'animale, mentre l'uccello dalla divisione del volatile: i generi sono sempre anteriori alle specie perché non si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza, perché se è posta una specie, di necessità, segue anche il genere, mentre posti i generi non è necessario che seguano le specie.

Sul movimento.

[197.10] 15a13 *Del movimento sei sono le specie: generazione, corruzione, aumento, diminuzione, alterazione e mutamento secondo il luogo.*

Il discorso sul movimento riguarda l'uomo che studia la natura, giacché tutte le cose naturali hanno nel movimento il <proprio> essere: infatti, la natura è, come egli ha definito, principio di movimento e di quiete, e per questa ragione nella *Fisica* ha approfondito il discorso anche molto preciso su di essa. Bisogna cercare per quale scopo qui ha fatto menzione del movimento. Alcuni hanno detto, allora, che, visto che tra le categorie quelle di agire e patire erano dei movimenti e niente ha detto su di loro, per questo motivo qui <Aristotele> produce il discorso sul movimento: forse, dicono, il movimento è un genere e specie [197.20] del movimento <sono> molte altre cose e l'agire e il patire. Quindi, in questo modo alcuni si sono espressi a loro riguardo. Questo ragionamento, però, non può essere accolto: il Filosofo, infatti, non ha scelto di dire sull'agire e il patire più delle cose che ha detto dall'inizio.<sup>826</sup> E soprattutto, come dicevamo all'inizio,<sup>827</sup> anche il muovere è ricondotto sotto l'agire e l'essere mosso sotto il patire e tuttavia non <sono> ancora il movimento stesso: l'agire non è movimento e dicevamo che, ad esempio, [198.1] i movimenti non sono categorie ma strade che conducono alle categorie. Che diciamo, allora, noi <a questo riguardo>? <Diciamo> che, come aveva prodotto l'insegnamento delle parole precedenti<sup>828</sup> per il fatto di averle citate nell'insegnamento delle categorie, così, allora, diremo anche per il movimento: <Aristotele>, infatti, ha menzionato il movimento nel discorso sulla sostanza, quando ha determinato proprio della sostanza l'essere capace di accogliere <rimanendo> una e la stessa per numero alternativamente i contrari e riguardo a questo dopo aver sollevato il problema che forse non è questo il proprio della sostanza (infatti, non appartiene ad essa sola, ma anche al discorso e all'opinione, dal momento che questi pur rimanendo uno e identici per numero sono capaci di accogliere alternativamente i contrari, intendo [198.10] il vero e il falso), ha concluso,<sup>829</sup> risolvendo l'aporia, che queste cose [*scil.* discorso e opinione] sono capaci di accogliere i contrari senza che la sostanza rimanga identica, ma la sostanza muovendosi diviene capace di accogliere i contrari, mentre quelli<sup>830</sup> non si muovono essi stessi ma accolgono il vero e il falso di altre cose che si

<sup>826</sup> Cioè nel cap. 9 delle *Categorie*.

<sup>827</sup> Busse propone di cfr. Philop. *In Cat.* 8,23, ma in quel punto del suo *Commentario* Filopono discute dello σκοπός delle *Categorie*. C'è un errore, presumo, di stampa, perché il riferimento va a 48,23-25.

<sup>828</sup> Si riferisce ai contrari e ad anteriore e simultaneo.

<sup>829</sup> Sull'ἐπαγωγή cfr. Arist. *Top.* I 12

<sup>830</sup> Discorso e opinione.

muovono. Per questo, quindi, poiché lì ha citato il movimento,<sup>831</sup> <Aristotele> ha ritenuto necessario spiegarcelo. Allora, come dicevo prima,<sup>832</sup> il discorso sul movimento riguarda il fisico ed egli stesso, appunto, ha impiegato degli otto libri della *Fisica* gli ultimi quattro sul discorso del movimento: qui, però, <egli> discute su di esso tanto quanto è giusto che ricerchi l'uomo <che si occupa> di logica, <e cioè> in quante specie è diviso il movimento e quali sono le sue [198.20] specie e quali <specie> seguono quali <altre specie> o non <le seguono>.

15a33<sup>833</sup> *Del movimento sei sono le specie: generazione, corruzione, aumento, diminuzione, alterazione e mutamento nel luogo.*

Nel discorso sul movimento si devono cercare queste tre cose: (1) quante sono le specie del movimento (2) e in cosa si distinguono l'una dall'altra e (3) terza dopo queste quale specie è opposta a quale specie del movimento. Il numero delle specie del movimento, allora, lo aveva enumerato prima dicendo che <le specie> sono sei. Affinché noi conosciamo, però, anche in modo scientifico perché le specie del movimento sono sei e né di più né di meno, produciamo il discorso a partire da una divisione. Diciamo, dunque, che tre sono le cose che si considerano intorno alla nostra natura: la sostanza stessa, [199.1] le cose nella sostanza e le cose intorno alla sostanza. Le cose <che stanno> in essa, per dividerla in grandi parti, sono la quantità e la qualità (ho detto «in grandi <parti>», perché anche se ci sono altre categorie nella sostanza, tuttavia si generano, come ho detto prima, da queste), mentre intorno alla sostanza c'è il luogo e il tempo. Essendo queste le cose <che ci riguardano>, il movimento della sostanza è generazione e corruzione, della qualità alterazione, della quantità aumento e diminuzione, del luogo, invece, il mutamento secondo il luogo, che è chiamato traslazione. Tra le traslazioni è chiamato moto rettilineo quello <secondo> l'alto e il basso e circolare quello attorno a una circonferenza, come quello del cielo. Qui, dunque, <Aristotele> dice che queste sei sono le specie [199.10] del movimento, non dividendo la traslazione in moto rettilineo e moto circolare, nella *Fisica* vuole, invece, che il mutamento sia un genere e di questo ci sono tre specie, il movimento, la generazione e la corruzione: <egli> lì distingue il movimento dalla generazione e dalla corruzione, perché non vuole, in quei <trattati> che la generazione delle cose che restano <immobili> e che hanno una propria forma sia un mutamento secondo qualcuno degli accidenti intorno a loro. Perciò <egli> dice che le cose mosse sono mosse o secondo la quantità o secondo la qualità o secondo il luogo mantenendo la forma sostanziale dall'inizio. Nella generazione e nella corruzione non permane la forma iniziale in ciò che muta, per il fatto che la generazione è una strada da ciò che in un certo modo non è a ciò che in un certo modo è, cioè dall'essere in potenza all'essere in atto, mentre la corruzione è [199.20] al contrario una strada dall'essere al non essere. Qui, invero, poiché il libro è introduttivo e maggiormente logico e non fisico, non parla con precisione di queste cose, ma dice che la generazione e la corruzione sono movimenti: infatti, qui non ne discute come fisico, ma come logico, cercando qui quali <movimenti> seguono quali <altri movimenti> o <quali> non seguono <altri movimenti>.

15a15 *Gli altri movimenti è chiaro che sono diversi fra loro: la generazione non è, infatti, corruzione, né l'aumento <è> diminuzione, né il mutamento secondo il luogo e così anche gli altri.*

Dopo aver enumerato le specie del movimento, a partire da qui, allora, le distingue fra loro e mostra in che modo non sono le stesse: infatti, la generazione [200.1] – dice – non è corruzione, né l'aumento <è> diminuzione (in che modo <potrebbe esserlo> quando sono anche <movimenti> contrari?) e di certo l'aumento non <è> generazione (perché da una parte l'essere aumenta, dall'altra parte il non essere viene ad essere) e nemmeno, senza dubbio, la diminuzione <è> corruzione e riguardo a questi il ragionamento <è> lo stesso, perché la diminuzione significa una certa sottrazione secondo la quantità dell'essere, mentre la corruzione <significa> la totale distruzione dell'essere. E ancora il mutamento secondo il luogo non corrisponde a nessuna delle cose dette, perché ciò che muta da un luogo a un altro luogo né si genera, né si corrompe, né aumenta, né diminuisce: infatti, neanche se per caso Socrate viaggia da Atene a Corinto patirà una delle cose dette, ma rimanendo se stesso in tutto muta secondo il solo luogo.

<sup>831</sup> In quest'ultima parte del quinto capitolo delle *Categorie*, infatti, sono molteplici le ricorrenze del lessico del movimento (vd. *ibid.* 5, 4a35-36, 4b1 e 11).

<sup>832</sup> Si riferisce all'inizio del discorso sui movimenti, poco prima.

<sup>833</sup> Errore nell'edizione di Busse, dove si riporta che il lemma è preso da Aris. *Cat.* 14, 15a33, mentre si legge in *ibid.* 15a13.

[200.10] 15a18 *Per l'alterazione, però, si ha una certa difficoltà: forse è necessario che ciò che si altera si alteri secondo qualcuno degli altri movimenti.*

Sul fatto che tutti gli altri movimenti – dice – non sono fra loro identici, nessuno è stato in disaccordo: per l'alterazione, invece, si deve sollevare una difficoltà, forse ciò che si altera si altera necessariamente o secondo la generazione o secondo la corruzione o secondo l'aumento o secondo la diminuzione o secondo qualcun altro movimento. Questo, però, dice <Aristotele>, non è vero, perché per la maggior parte delle affezioni, intendo il riscaldamento, il raffreddamento e cose simili, ci alteriamo senza dubbio ma non subiamo di certo qualcuno degli altri movimenti: infatti, non è possibile che ciò che è riscaldato o è raffreddato sia aumentato, [200.20] diminuito, o generato o corrotto o subisca qualcuno degli altri <movimenti>. Di conseguenza, l'alterazione è separata dagli altri movimenti.

15a25 *Perché, se fosse lo stesso cosa, bisognerebbe che ciò che si altera subito anche aumenti o diminuisca o consegua uno degli altri movimenti.*

<Aristotele> dice che se l'alterazione fosse identica a uno degli altri movimenti di certo sarebbe necessario che ciò che si altera subisca anche qualche altro movimento. Ora, questo non accade: infatti, i corpi si alterano stando al sole, riscaldandosi e abbronzandosi e certamente non a causa di questo [*scil.* dell'alterarsi] aumentano o diminuiscono o subiscono qualcuno degli altri <movimenti>. Le stesse cose possiamo dirle anche di ciò che è alterato dal freddo o in qualsiasi altro modo.

[201.1] 15a28 *Similmente anche ciò che aumenta o che si muove secondo un altro movimento <bisognerebbe> che si alteri.*

<Egli ora> prova il discorso al contrario: dice che non solo se l'alterazione fosse identica agli altri movimenti bisognerebbe che ciò che è alterato si muova secondo uno degli altri movimenti, ma anche al contrario che se qualcosa venisse mosso secondo aumento o diminuzione o qualche altro <movimento>, questo subito sarebbe anche alterato, se anche a maggior ragione l'alterazione preesiste agli altri movimenti o <anche se> consegue loro: bisogna, difatti, che ciò che aumenta divenga anche alterato, perché nelle cose che aumentano dapprima si è alterato il nutrimento [201.10] in sangue e quello in carne e non potrebbe esserci aumento altrimenti, se non ci fosse prima l'alterazione. Di certo, però, l'alterazione viene prima anche delle altre cose che divengono: infatti le leggi della natura agiscono se lo sperma viene alterato in sangue e quello in carne o in qualunque altro modo. E per tutti gli altri movimenti c'è da considerare un'alterazione che segue <l'altro movimento> o è seguita <dall'altro movimento> e soprattutto per le cose che sono mosse secondo il luogo, se a maggior ragione vengono mosse anche in modo molto violento, <ne> segue un'alterazione: ad esempio muovendosi le cose si riscaldano. Se, allora, come dicevo, l'alterazione segue tutti gli altri movimenti, non per questo diciamo che l'alterazione è identica agli altri movimenti, poiché anche il movimento nel luogo consegue a tutti gli altri <movimenti>: difatti, ciò che si genera si muove di certo anche del movimento [201.20] secondo il luogo e anche ciò che si corrompe <si comporta> allo stesso modo e inoltre ciò che aumenta e ciò che diminuisce. È, infatti, necessario che prima di ciascuno di questi <movimenti> ci sia il <movimento> secondo il luogo e se non c'è questo <è> impossibile che ci sia qualcuno degli altri: generalmente con l'avvicinamento e l'allontanamento del sole si ha la generazione e la corruzione universale, e nello specifico è chiaro che bisogna che il seme cada a terra o <entri> nell'utero o anche che il maschio si unisca alla femmina: questo è un movimento secondo il luogo. E per la corruzione è chiaro che bisogna che gli elementi che erano congiunti siano divisi l'uno dall'altro. E per la crescita e la decrescita <è> evidente che <è necessario> un movimento secondo il luogo: ciò che aumenta dal minore necessita, infatti, di occupare un luogo più grande e ciò che diminuisce dal maggiore uno [201.30] più piccolo. Anche, però, ciò che si altera <necessita del movimento secondo il luogo>: la qualità, infatti, dalle profondità passa fino alla superficie, come per coloro che arrossiscono o impallidiscono e <bisogna> che l'alterante si avvicini all'alterato. Ma anche se <il movimento> secondo il luogo segue tutti i movimenti è chiaro che è altro rispetto [202.1] agli <altri movimenti>, poiché anche l'ombra segue, senza dubbio, il corpo che sta nella luce, ma non per questo, ovviamente, l'ombra è identica al corpo che si trova nella luce. Dico in questo modo, dunque, anche per l'alterazione, poiché, anche se segue tutti gli altri <movimenti>, non per questo motivo è identica a quelli, sicché l'alterazione non segue ogni movimento: infatti, le cose che aumentano per aggiunta aumentano (perché diventano maggiori da minori), come se l'acqua viene aggiunta a quella che <la> accoglie, tuttavia non divengono

alterate. Ed egli stesso mostrando questo <che abbiamo spiegato> aggiunge anche che «il quadrato – dice – se gli viene aggiunto lo gnomone aumenta ma senza divenire alterato: anche se è stato aumentato, rimane, infatti, un quadrato».<sup>834</sup>

[202.10] Però, dal momento che Aristotele, volendo mostrare la diversità dell'alterazione rispetto agli altri movimenti, ha fatto menzione del quadrato e dello gnomone, ora chiariremo quanto ha detto: allora, i geometri dicono che lo gnomone è un certo quadrato <costruito> intorno alla diagonale, ogniquale sia allo stesso tempo con due complementi. In modo da dire cose chiare spieghiamo il discorso per mezzo della sua stessa figura. Il quadrato è detto, allora, la figura contenuta da quattro lati uguali fra loro e da angoli retti.

Sia, dunque, la figura quadrangolare ABCD che possiede quattro lati e angoli uguali e sia tracciata la sua diagonale [203.1] BC. Sul lato AB sia preso a caso un punto E, e da questo punto E sia disegnata una linea parallela EZ a un lato tra AC e BD e da AC sia tolto <il segmento> AH, uguale a EB, e dal punto H sia tracciata la parallela HQ a una tra AB e CD. Dunque, si sono generate quattro figure dentro il quadrato ABCD, delle quali due <costruite> intorno alla diagonale, EBQK e KHCZ sono dei quadrati, mentre le restanti due sono chiamate complementi. Dunque, qualsivoglia dei due quadrati, ad esempio HCZK con i due complementi, AEKH e KQDZ, è <un'area> chiamata gnomone. La costruzione, affinché [203.10] il quadrato EBQK sia simile a quello ABCD, <è> chiara. Guarda, allora, che dopo aver posto lo gnomone attorno al quadrato EBQK, <ne> ho tracciato uno intero più grande (difatti, si è generato il quadrato ABCD), non alterandolo: venendo accresciuto <aggiungendo lo gnomone>, infatti, il piccolo quadrato similmente è rimasto il quadrato che era. Ma, invero, se dall'intero quadrato ABCD togliessi lo gnomone AEHQCD, resterebbe il quadrato EBQK e, da una parte, quello intero all'inizio è stato diminuito ed è diventato minore e, dall'altra parte, non è stato alterato, ma è rimasto la stessa specie di quadrato. Né la diminuzione né l'aumento, essendo movimenti secondo la quantità, hanno mosso [*scil.* mutato] ciò che è proprio del quadrato secondo la forma: [203.19] <è> chiaro che una cosa è il movimento secondo la qualità e un altro quello secondo la diminuzione [203.20] e l'aumento. Se questi [*scil.* i movimenti] sono diversi <fra loro>, a maggior ragione <lo sono> quelli secondo la generazione e la corruzione.

15b1 *In senso assoluto la quiete è contraria al movimento, ma i <movimenti> particolari <lo sono> dei <movimenti> particolari, la corruzione alla generazione, la diminuzione all'aumento, la quiete secondo il luogo al mutamento secondo il luogo. Ma sembra soprattutto opporsi al <mutamento secondo il luogo> il mutamento secondo il luogo opposto, come quello dal basso verso l'alto <si oppone a quello> dall'alto verso il basso.*

Quindi, ora <Aristotele> cerca la terza cosa di quelle che avevamo detto<sup>835</sup> nel discorso sul movimento, [204.1] cioè quale <movimento> è opposto a quale specie del movimento, e generalmente dice che la quiete è opposta al movimento: se, infatti, ogni movimento è un certo spostamento e un percorso o dalle cose che sono verso il non essere e viceversa o da ciò che è in potenza a ciò che è in atto o da un luogo verso un <altro> luogo o dal minore al maggiore e viceversa, o da un certo quale a un altro quale, come dal bianco al nero, e la quiete è una certa stasi, giustamente la quiete è opposta a ogni movimento. E dice, in modo più specifico, che i movimenti divisi fra loro sono opposti, la generazione alla corruzione, l'aumento alla diminuzione e la quiete si oppone esclusivamente al <movimento> secondo il luogo, e <lo dice> giustamente, perché questo è il movimento [204.10] massimamente più noto degli altri e soprattutto molti attribuiscono il nome di movimento a questo. È, però, possibile in modo più specifico opporre a questo movimento lo stesso <movimento secondo il luogo> in sé, dividendolo secondo le differenti dimensioni del luogo, così <si può> opporre la traslazione verso l'alto a quella verso il basso e quella in avanti a quella indietro e quella verso destra a quella verso sinistra.

<sup>834</sup> Arist. *Cat.* 14, 15a30-31.

<sup>835</sup> Cfr. Philop. *In Cat.* 198,24-25.

15b6<sup>836</sup> *Non è facile spiegare, però, cosa allora è contrario al restante dei movimenti che sono stati esposti.*

E tra i movimenti che sono stati distinti <fra loro> [*scil.* nella distinzione dei movimenti] uno era ancora oggetto di dubbio, intendo dire l'alterazione. E allora a questa – dice – che si deve opporre la quiete [204.20] secondo la qualità, come anche <aveva detto> per il <movimento> secondo il luogo, e il mutamento verso la qualità contraria, come il mutamento dalla bianchezza alla nerezza.

Sull'aver<sup>837</sup>.

15b17 *L'aver è detto in molti modi.*

La parola «aver» è omonima: non solo, infatti, significa una delle dieci categorie ma anche molte altre cose, perché siamo detti avere scienza e virtù e quante altre cose si possono enumerare. In senso proprio la categoria significa il posizionamento della sostanza intorno alla sostanza, come quando siamo detti indossare [205.1] una veste o un anello o i calzari. L'aver una donna, un campo o qualcosa del genere è diverso. Affinché, dunque, non commettiamo errori a causa dell'omonimia, <Aristotele> ha articolato qui in quanti modi è detto l'aver. Forse, dopo aver parlato prima della sostanza, della quantità e dei relativi e della qualità e dell'agire e del patire, dal momento che ha ommesso il discorso sulle restanti categorie come <se fosse> chiaro, ha definito anche la categoria dell'aver dicendo che è il posizionamento della sostanza intorno alla sostanza,<sup>838</sup> ma l'aver è detto anche secondo altri modi e per questo ora ricapitola il discorso su di esso e dice in quanti <modi> possiamo essere detti avere qualcosa: si dice avere, infatti, – dice – o secondo la qualità [205.10] (siamo detti, infatti, avere un *habitus*, una disposizione o una scienza), o secondo la quantità, come se un bastone fosse detto, supponiamo, avere tre cubiti. Dunque, queste cose <si trovano> nelle cose corporee. E intorno al corpo siamo detti avere, come la veste, o il luogo o un qualche tempo. E siamo detti avere una parte, come la mano o il piede, e come il possesso, ad esempio la casa. E l'aver è detto come in un contenitore, come l'anfora è detta avere il vino, e per quanti altri modi è possibile che sia detto l'aver. Sembra, dice <Aristotele>, che dire «aver una donna» sia molto improprio rispetto ai significati dell'aver: infatti, avere una donna non è altro che convivere con una donna. <Egli> dice «molto improprio», per il fatto che l'uomo non è detto possedere una donna più di quanto la donna <sia detta possedere> l'uomo. Ma è possibile a questo riguardo [205.20] dire che anche per le cose possedute non solo noi siamo detti avere un campo o uno schiavo, ma anche il campo ha un padrone e anche lo schiavo e la veste e per le parti e l'intero: non solo l'intero <è detto> avere parti, ma anche le parti <sono dette> avere un intero.

15b31 *Forse anche altri modi dell'aver potrebbero essere scoperti: ma sono stati enumerati tutti quelli che si dicono solitamente.*

Ancora, non volendo che noi ci affidiamo in modo inerte ai suoi discorsi, <Aristotele> ci dice che senza dubbio ci sono anche altri modi dell'aver, ma sono stati enumerati tutti quelli che sono detti solitamente da noi.

---

<sup>836</sup> Ennesimo errore nell'*editio* di Busse, giacché questo lemma è mutuato da Arist. *Cat.* 14, 15b6 e non da 15b7 come riporta l'editore.

<sup>837</sup> Cfr. *Simpl. In Cat.* 436,13-438,35; *Olymp. In Cat.* 146,3-147,8 e 147,31-148,8; *Elias, In Cat.* 255,24-38; *Boeth. In Cat.* PL 64, 293a-294c.

<sup>838</sup> Cfr. *Philop. In Cat.* 164,4-5.

## COMMENTARIO

[1.1] – Il titolo del commentario di Filopono, così come lo leggiamo nell'edizione Busse, è tratto dal ms. C, eccezion fatta per una insignificante inversione del nome, Giovanni, e dell'appellativo, Filopono. Il ms. C attribuisce indica il commentario come *σχόλια*, come fa anche l'*editio aldina*, mentre in F<sup>2</sup> il trattato è indicato come una *ἐξήγησις*. Il commento del maestro di scuola nell'antichità era indicato comunemente con il termine *ὑπόμνημα*, mentre con *σχόλια* si era soliti intendere «the report of (oral) readings of teacher», come afferma Montana (2011), p. 106. Se procediamo a un esame dei titoli degli altri commentari neoplatonici alle *Categorie*, così come sono stati stabiliti dai rispettivi editori, notiamo una grande varietà di formule: le *ἀπορίαι καὶ λύσεις* di Dexippo e i *προλεγόμενα* di Ammonio ne sono un esempio. Il commentario di Simplicio è detto, invece, *ὑπόμνημα*; di contro, Olimpiodoro avrebbe premesso dei *προλεγόμενα* ai veri e propri *σχόλια*; infine, *ἐξήγησις* è indicato solo il commentario di Elia. Per un esame comparativo di questi termini, riferiti in particolare a Proclo, cfr. Lamberz (1987). Di conseguenza, il titolo tramandato da C appare filologicamente più esatto di quello tramandato da F<sup>2</sup>, il quale per altro è un'aggiunta ad F che non presenta alcun titolo. D'altra parte si noti che in nessuno degli altri commentari ad Aristotele di Filopono si riscontra nel titolo l'indicazione *ἐξήγησις*. Al contrario, è indicato come *σχόλια* il commentario al *De generatione animalium*, mentre la maggior parte dei restanti commentari sono qualificati come annotazioni scolastiche, *σχολικὰ ἀποσημειώσεις*. Del resto l'importanza precipua della presenza del titolo in questo commentario non consiste nel fatto che si tratti di scoli o di una esegesi, bensì nell'indicazione precisa del fatto che esso appartiene a Filopono, perché, come si è detto nel cap. *Filopono e il suo Commentario alle Categorie: aspetti introduttivi e generali*, per parecchi secoli venne impropriamente attribuito ad Ammonio nonostante l'evidenza consegnata ai posteri dagli stessi titoli di C e di F<sup>2</sup>, i quali concordano nell'attribuire a Filopono la paternità di questo commentario.

[1,2-18] – Nei commentari all'*Isagoge* e in quelli alle *Categorie* la trattazione dei *κεφάλαια* specifici del trattato commentato, cioè di quegli aspetti del trattato che vanno conosciuti prima dell'esame critico dello stesso (Philop. *In Cat.* 8,23-27), era preceduta, dalla trattazione di *κεφάλαια* relativi, come dice Filopono, rispettivamente all'intera filosofia e all'intera filosofia di Aristotele (Philop. *In Cat.* 1,7-16). In effetti, Porfirio (Amm. *In Porph. Isag.* 20,15-24) ha scritto l'*Isagoge* per offrire un percorso che conduce all'intera filosofia, mentre per ciò che concerne la filosofia aristotelica sono le *Categorie*, che Andronico ha collocato come prima opera del *corpus aristotelicum*, ad essere propedeutiche allo studio di tutto il pensiero dello Stagirita. Westerink (1990b) ha analizzato la struttura dei *κεφάλαια* a tutta la filosofia e all'*Isagoge* e a tutta la filosofia aristotelica e alle *Categorie*. In particolare da p. 341, Westerink si dedica a un'analisi comparata dei *κεφάλαια* della filosofia aristotelica e, successivamente, delle stesse *Categorie*, in base a quanto si legge nei cinque *Commentari alle Categorie* di Ammonio, Filopono, Olimpiodoro, Simplicio ed Elia (*olim David*). È *opinio communis* che ad Ammonio si debba il merito di aver sistematizzato i *κεφάλαια* alla filosofia di Aristotele, sebbene la mancanza del *Commentario* di Porfirio a Gedalio e di quelli ancora precedenti, come il *Commentario* di Andronico, gettino dei dubbi sulla validità di tale ipotesi. In effetti, le prime introduzioni «both complete and rigorously scholastic», come afferma Mansfeld (1994), p. 24, si trovano nei commentari all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Ammonio. Riguardo alle prime attestazioni di *κεφάλαια* nella tradizione dei *Commentari* neoplatonici, bisogna certamente risalire a Proclo – verosimilmente fonte di Ammonio – e ai suoi sette *κεφάλαια* alla *Repubblica* di Platone (Proclus, *In Rsp.* I, *diss.* I 5,26-7,4). Sul problema dell'origine dei *κεφάλαια* e sullo *schema isagogicum*, cioè lo schema introduttivo, cfr. Mansfeld (1994). Per quanto riguarda, invece, i *κεφάλαια* all'*Isagoge* cfr. Wildberg (1990).

Filopono, nell'*incipit* dell'*In Categorias*, afferma di volere seguire lo stesso schema espositivo già utilizzato per il suo *In Isagogen*, dove la discussione sullo scopo del trattato segue un'introduzione generale all'intera filosofia. La tradizione del *Commentario* all'*Isagoge* di Filopono è molto complessa. Per essa rimando a Giardina (2012b), p. 455. Sull'esistenza di un *Commentario* all'*Isagoge* di Filopono cfr. anche la *praefatio* di A. Busse in *Porph. Isagoges*, pp. XXXVIII-XXXIX. Alcuni studiosi si sono schierati a favore dell'attribuzione a Filopono di alcuni commentari anonimi all'*Isagoge*. Ad esempio Brandis (*Scholia in Aristotelem* = I. Bekker, *Aristotelis Opera*, t. IV, pp. 10-12) pubblica l'introduzione a un *Commentario* all'*Isagoge* che egli attribuisce a Giovanni Filopono, sulla base del *Barocc.* 145. Tuttavia, questa introduzione non solo non presenta la classica struttura per *κεφάλαια* alla quale

Filopono fa riferimento nel *Commentario alle Categorie*, ma contiene riferimenti a Elia (11b37), quale esegeta del trattato sulle cinque voci, posteriore a Filopono. Il che escluderebbe la paternità filoponiana. Poiché, come si vedrà, il commentario di Filopono, pur essendo del tutto originale, trae alcune ispirazioni dal commentario alle *Categorie* del maestro Ammonio, presumendo, pur senza alcun indizio scientifico, che lo stesso dovesse accadere nel caso del *Commentario all'Isagoge*, si potrebbe ritenere che Filopono abbia proceduto a delineare i κεφάλαια all'intera filosofia in un modo non del tutto difforme da come ha fatto Ammonio. Quest'ultimo nel suo *Commentario all'Isagoge*, dopo aver detto che «è necessario che noi, sul punto di iniziare dei discorsi filosofici, impariamo cosa sia la filosofia – *In Porph. Isag.* 1,1-2», specifica che è necessario, al fine di imparare cosa sia la filosofia, darne una definizione, che è la seguente (*ibid.* 1,16-17): «essa è <la scienza> che fornisce le definizioni per le altre scienze e per le tecniche». Il discorso sulla filosofia in senso generale e sulle sue parti si dilunga per circa venti pagine dell'edizione Busse, nelle quali Ammonio spiega l'oggetto della filosofia e il suo scopo, fornendo a partire da questi altre definizioni di filosofia: filosofia è «conoscenza dell'essere in quanto essere – 2,22-23», «conoscenza delle cose divine e umane – 3,1-2», «simiglianza a dio per quanto è possibile all'uomo – 3,8-9», «esercizio di morte – 4,15-16», «tecnica delle tecniche e scienza delle scienze – 6,27», attribuita quest'ultima ad Aristotele, e infine «amore per la sapienza – 9,7» come avrebbe affermato Pitagora.

L'ordine dei dieci κεφάλαια elencati da Filopono, come fa notare Westerink (1990b), è diverso da quello presente negli altri commentari neoplatonici alle *Categorie*: in Ammonio troviamo 1-5, 8, 6-7, 10, 9; in Olimpiodoro ed Elia 1-5, 8-9, 6-7, 10; in Simplicio, infine, 1-7, 9, 8, 10. Il numero di questi κεφάλαια è stabilito, come afferma Filopono, da una διαίρεσις, i cui risultati Filopono avrebbe esplicitato là dove Busse riconosce una lacuna («post λόγον defectum esse docent Olymp. et Elias»). Se, tuttavia, ricorriamo a Olymp. *Proleg.* 2,24-3,7, leggiamo di una διαίρεσις i cui elementi sarebbero i seguenti: la filosofia ha nome e sostanza; la sua sostanza può essere considerata in relazione a se stessa (e in questo caso, intesa come qualcosa da suddividere o come qualcosa di continuo, di cui c'è l'inizio, il percorso e il fine), o in relazione a noi (cioè al docente e al discente); non considerata in relazione con qualcosa, ma solo per se stessa, essa avrà un discorso (per cui è indagato lo stile e la mancanza di chiarezza dell'autore) e un pensiero. Da queste suddivisioni, spiega Olimpiodoro, si ricaverebbero i dieci κεφάλαια.

[1,19-3,7] – Come precisa Filopono, sette sono i modi per denominare le scuole dei filosofi e a questi sette modi corrispondono dieci scuole: Platonici, Pitagorici, Stoici, Cinici, Accademici, Efeetici, Megarici, Cirenaici, Epicurei e Peripatetici (cfr. Diog. *VPh.* I 17). Tra queste vale la pena di spendere qualche riflessione innanzitutto sulla netta distinzione tra Platonici, allievi di Platone, Accademici, allievi di Senocrate, e Peripatetici, allievi di Aristotele. Si noti, infatti, che Filopono, probabilmente per esigenze di assoluta chiarezza, distingue nettamente gli Accademici, quali allievi di Senocrate, dai Platonici, mentre la tradizione ha comunemente confuso gli uni con gli altri, cfr. Suda, *Lex.* Σ 829,16-22 s.v. «Σωκράτης», dove gli allievi di Platone sono detti Accademici. In realtà, occorre notare che Ammonio, *In Porph. Isag.* 46,9-17 e Olimpiodoro, *Proleg.* 5,20-28, considerano «Platonici» tutti gli allievi di Platone, Aristotele compreso, e distinguono una fase post-platonica in cui i Peripatetici Accademici sarebbero gli allievi di Senocrate, mentre i Peripatetici del Liceo, sarebbero gli allievi di Aristotele. Lo stesso Filopono precisa, in effetti, che Aristotele avrebbe ricavato l'abitudine di insegnare camminando dallo stesso Platone, sebbene questo non lo induca a confondere i Peripatetici, che per lui rimangono sempre e soltanto allievi di Aristotele, con gli Accademici. Ammonio e Olimpiodoro, nel considerare platonico anche Aristotele, potrebbero aver avuto qualche interesse finalizzato all'armonizzazione tra Platone e Aristotele, interesse che non è stato condiviso dalla tradizione, che dunque ha confuso senza difficoltà gli Accademici e i Platonici. Si noti poi anche il fatto che Filopono, come già Ammonio e Olimpiodoro, non faccia menzione di Speusippo. Elia (*In Cat.* 112,21-30), in una breve digressione sulla vita di Aristotele, dice di Speusippo che guidò la scuola dello zio mentre Aristotele si trovava in Macedonia a educare Alessandro. Quando lo Stagiritico rientra ad Atene, però, «eredita la scuola di Speusippo insieme con Senocrate (διαδέχεται τὴν σχολὴν τοῦ Σπευσίππου σύν Ξενοκράτει)» ed entrambi furono chiamati Peripatetici dall'attività abituale al loro maestro Platone. In seguito, e cioè dopo che Aristotele ebbe fondato la sua propria scuola, i Peripatetici Accademici, allievi di Senocrate, e i Peripatetici del Liceo, allievi di Aristotele, furono distinti, dunque, dal nome del luogo in cui erano soliti camminare. Col tempo, però, continua Elia, accadde che i Peripatetici Accademici furono chiamati semplicemente Accademici a partire dal luogo, l'Accademia, mentre i Peripatetici del Liceo furono chiamati semplicemente Peripatetici a partire dall'attività. Il racconto di Elia, coerente

con la nomenclatura utilizzata dagli altri Commentatori, appare storicamente credibile: Speusippo regge l'Academia fino al 339 a.C., quando ancora Aristotele si trovava in Macedonia, mentre al ritorno di Aristotele nel 335 a.C., il seggio dello scolarca era occupato da Senocrate; per questa ragione sembra che Aristotele abbia deciso di fondare la scuola peripatetica del Liceo opponendola a quella dell'Academia. Se, dunque, nella fase in cui l'Academia è retta da Speusippo non c'è l'esigenza di distinguere diverse scuole filosofiche e gli allievi di Speusippo potrebbero essere indicati come Platonici, come già gli allievi di Platone, l'esigenza nasce al contrario quando l'Academia retta da Senocrate si fronteggia con il Liceo retto da Aristotele e tra le due scuole. Cfr. Lloyd Gerson (2005).

Un'altra scuola filosofica su cui è utile soffermarsi è quella degli Efettici (ἐφεκτικός è aggettivo da ἐπέχω, donde anche il nome ἐποχή, sospensione del giudizio), altro nome con cui sono indicati gli Scettici, ai quali Filopono dedica molta attenzione. Prima di spiegare il discorso filoponiano occorre premettere un'annotazione di natura filologica, che si mostra in tutta la sua evidenza. In Philop. *In Cat.* 2,15 è presente una lezione del testo che crea qualche problema a Busse. Egli poiché legge l'espressione «ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Ἡράκλειτος», dalla quale si evincerebbe che Eraclito fu allievo di Pirrone, cosa evidentemente assurda, propone in apparato di Busse di espungere tutto il passo da 2,15 a 2,18. Assumendo acriticamente la proposta di Busse studiosi come Hadot (1990a), p. 58, Sirkel in Sirkel et alii (2015), p. 120, e in misura minore Tarrant, in Jackson et alii (1998), pp. 8-9, hanno ritenuto che Filopono sia incorso in un errore storiografico. In realtà, io ritengo che qui il testo necessiti di una correzione minima, cioè di leggere ἩΡΑΚΛΕΙΤΟΥ al posto di ἩΡΑΚΛΕΙΤΟΣ e cioè di comprendere l'espressione nel senso di "l'allievo dello stesso Eraclito" cioè Cratilo, al quale infatti si riferisce la tesi che non è possibile bagnarsi neanche una volta nelle acque di un fiume, enunciata immediatamente dopo; cfr. Arist. *Meta.* Γ 5, 1010a10-18, dove per altro Aristotele attribuisce già a Cratilo l'abitudine di non esprimersi linguisticamente ma di indicare l'oggetto, che richiama da vicino il discorso che fa Filopono quando dice che gli Efettici non rispondono ma annuiscono (cfr. Asclep. *In Meta.* 278,24-34). Nell'analisi teorica che propongo qui di seguito il lettore potrà constatare come questa correzione sia di per sé evidente perché spiega tutto il discorso di Filopono nel quale quest'ultimo con buone ragioni affianca Eraclito e Cratilo a Pirrone. Innanzitutto è opportuno osservare che Filopono considera correttamente l'iniziatore della scuola scettica Pirrone e, tuttavia, con un passaggio che a prima vista appare curioso, associa a Pirrone anche Eraclito e Cratilo. La ragione di questa associazione, tuttavia, è spiegata immediatamente da Filopono con il fatto che Pirrone avrebbe sostenuto l'incomprensibilità del reale, cioè l'acatalessia, assumendo gli stessi ragionamenti di Eraclito sul divenire perpetuo della realtà (Philop. *In Cat.* 2,9-5, dove leggiamo l'*exemplum* eracliteo di 22 B 12 D-K, 22 B 49a D-K e 22 B 91 D-K tratta da *Crat.* 402a8-10), più avanti esasperati dall'allievo di Eraclito, Cratilo. In effetti, di Pirrone sappiamo da Diogene Laerzio (*VPh.* IX 61-108) che fu allievo di Brisone e molto appassionato di Omero e di Democrito. Dopo aver partecipato a un viaggio in Oriente e incontrato i Gimnosofisti, formulò la teoria dell'acatalessia, dell'incomprensibilità, secondo la quale l'unica scelta corretta di fronte alla richiesta di giudicare la realtà delle cose è l'ἐποχή, cioè la sospensione del giudizio stesso. In realtà, il concetto di ἀκατάληψία, sul quale insiste Filopono, attribuendolo indistintamente sia a Pirrone che Eraclito e Cratilo, viene attestato da Hippol. *Ref.* I 14 (21 A 33 D-K), in riferimento a Senofane 21 B 34 D-K: «il certo nessuno mai lo ha colto né alcuno ci sarà che lo colga [...] perché a tutti è dato solo opinare». Appare abbastanza chiaro, tuttavia, che questo concetto, che Ippolito adopera in riferimento a Senofane, è correlato a quello stoico di κατάληψις e che è in questo sostrato teorico che è necessario cercarne l'origine. A testimoniare l'origine stoica del concetto, si veda innanzitutto la presenza di ἀκατάληπτον nel fr. 53,6-7 dei *Fragmenta logica et physica* attribuiti a Crisippo e di ἀκατάληψία, insieme ad altri termini derivati etimologicamente connessi, nel fr. 57 attribuito a Zenone. Il lessico dell'acatalessia è testimoniato altresì anche in età imperiale, proprio da autori che bene conoscono la filosofia stoica. Plutarco (*Adversus Colotem* 1121f3-1122a5) sostiene che Arcesilao attribuiva l'acatalessia e l'ἐποχή a Socrate e Platone, Parmenide ed Eraclito; Galeno (*De sectis ad eos qui introducuntur* 78,15-79,1) afferma che l'acatalessia, che è il contrario della κατάληψις, è la causa della διαφωνία e a sua volta quest'ultima è la causa dell'acatalessia. In realtà, seppure Filopono utilizza un concetto di derivazione stoica che non può applicarsi certamente ad Eraclito e Cratilo, ma verosimilmente neppure a Pirrone, non è difficile comprendere come Eraclito e Cratilo possano essere interpretati come dei filosofi efettici. Il perpetuo fluire delle cose, infatti, non consente in nessun modo la comprensione e, dunque, la conoscenza delle cose stesse, impossibilità dalla quale consegue la necessità di sospendere il giudizio. Questa interpretazione è frutto di una lezione platonica, che come a tutti è noto si riscontra in dialoghi tardi come il *Teeteto* e il *Sofista*, dialoghi in cui è evidente che la teoria del fluire perpetuo impedisce sia di trovare la definizione di conoscenza sia di individuare in che

modo si possa produrre l'errore nel pensiero e nel discorso. Il contesto platonico del discorso filoponiano è chiaro anche dal fatto che Filopono cita l'argomento confutatorio che Platone avrebbe rivolto agli Efettici, ovvero che la comprensione che ci debba essere acatalessia è di per sé la contraddizione dell'acatalessia stessa. Che Platone possa articolare un argomento confutatorio degli Efettici non risulta, pertanto, curioso, per il fatto che con buone ragioni sono risultati Efettici Eraclito e Cratilo prima ancora di Pirrone. Tra l'altro è opportuno sottolineare che tra gli Efettici Enesidemo di Cnosso, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, riteneva il metodo scettico un percorso che porta alla filosofia di Eraclito, tanto che Sesto ha sentito l'esigenza di dover confutare questa posizione in *Pyrr. Hypot.* I 29, 209,9-212,14; a riguardo cfr. Polito (2004). D'altra parte in tutta la tradizione dei commentari neoplatonici alle *Categorie* noi leggiamo della polemica di Platone contro gli Efettici (cfr. *Amm. In Cat.* 2,15-21, *Olymp. In Cat.* 4,3-15 Elias, *In Cat.* 109,32-110,3). La fonte di questa confutazione ai seguaci di Eraclito non si trova solo in Plato, *Crat.* 439e-440d ma anche in Plato, *Tht.* 170a-171c e 182d-183b. Nel *Teeteto*, tra l'altro, l'oggetto della critica platonica è principalmente Protagora, il quale, però, sembra con le sue teorie far parte della segreta schiera dei discepoli di Eraclito. In poche parole, per comprendere che nulla si può comprendere, bisogna comprendere, cadendo in un'evidente fallacia. Un argomento simile lo si legge in Philop. *In Apr.* 30,29-31,7, contro gli Efettici, i quali affermavano che non c'è sillogismo, perché per dimostrare che c'è il sillogismo è necessario servirsi di un altro sillogismo e così via fino all'infinito. La prima soluzione di Filopono alla loro aporia, a cui segue un'altra soluzione teoricamente rilevante contro la *reductio ad infinitum* in Philop. *In Apr.* 31,7-29, consiste nel porre gli Efettici di fronte alla necessità di dimostrare che non c'è sillogismo e, in definitiva, nell'indurli alla contraddizione, perché per dimostrare la loro tesi dovranno servirsi del sillogismo dimostrativo. Cfr. anche Philop. *In Apo.* 141,8-19.

Passando ora al discorso che Filopono fa sui Cinici (2,24 ss.), il Commentatore associa il nome di questi filosofi a quello del cane. La considerazione filoponiana secondo cui anche il cane è in qualche modo filosofo, donde il nome della scuola cinica, si legge in realtà anche in Platone, in *Rsp.* II, 375d10-376c6, nel tentativo di descrivere il guardiano *καλὸς κάγαθός*, afferma che dovrà essere filosofo come lo è il cane da guardia: questo animale è, infatti, capace di discernere chi gli è amico e chi gli è nemico, il proprio (*οἰκεῖον*) e l'altrui (*ἀλλότριον*), grazie alla conoscenza e all'ignoranza che ha di costoro. In questo modo, i guardiani sapranno distinguere filosoficamente con chi essere miti e con chi essere aggressivi, come fanno i cani. Olimpiodoro (*Proleg.* 3,21-24) aggiunge che i Cinici sarebbero così denominati perché vivono così come i cani, cioè come capita «ὡς ἔτυχεν», cioè cibandosi e bevendo e dormendo dove capita e quando possibile. Si noti che la feroce critica che i Critici rivolgono contro le passioni e coloro che vivono secondo queste, anche se questi fossero re, di cui parla Filopono, richiama forse gli aneddoti sugli incontri tra Diogene di Sinope e Alessandro Magno, di cui si legge in Diog. Laert., *VPh.* VI 20-81.

Infine, Filopono non risparmia una critica agli Edonisti, i quali con la loro filosofia cercano non la virtù, bensì il sintomo, ovvero l'ombra, della virtù, come egli dice (3,3-4). L'ombra non è da intendersi qui come privazione di luce e quindi negativamente, ma propriamente come sintomo, cioè come caratteristica accidentale di qualcosa che è posto alla luce o imitazione di questa stessa cosa (si vedano le ombre-imitazioni del mito della caverna, in Plato, *Rsp.* VII, 515a7-8). Ora, l'espressione «ombra (*σκιά*) della virtù» è un'immagine molto diffusa, spesso nella versione «*σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς*» e spesso in autori cristiani (cfr. ad es. Basil. *De legendis gentilium libris*, 10,2-3) per significare una virtù non reale ma solo apparente. La comune fonte di queste formule è, a mio avviso, da individuare in Platone, *Phd.* 69a6-c3, *Rsp.* II 365c4, IX 586b7-c4, *Men.* 100a6-7 e soprattutto in Plato, *Rsp.* IX 583b1-7. In quest'ultimo passo Platone riporta l'opinione di un sapiente, la cui identità non è esplicitata, secondo il quale solo il saggio, il *φρόνιμος*, prenderebbe parte al vero piacere, mentre gli altri uomini parteciperebbero solo di un piacere *ἔσκιαγραφημένη*, abbozzato, ovvero sia di un'ombra di piacere. Gli Edonisti, dunque, sbaglierebbero in questo, cioè nel ricercare come loro fine il piacere, che è effetto accidentale della virtù, come un'ombra da essa emanata, risultando così solo la virtù vera luce. Elemento intermedio tra la critica platonica agli Edonisti suoi contemporanei e la critica che Filopono indirizza agli Edonisti, che in questo caso sono gli Epicurei, appare essere Plutarco (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1091d6-11), il quale afferma che il piacere di cui parlano gli Edonisti, ovvero sia la fuga dal dolore, non è il vero desiderabile, ma solo una certa *σκιαγραφία*. Cfr. a riguardo Warren (2011).

[3,8-21] –La questione filologica prima che filosofica attorno al *corpus aristotelicum* è ancora viva. Le opere dei Commentatori neoplatonici rappresentano, in questo senso, una importante testimonianza per la ricostruzione dell'identità del *corpus* e per la storia degli studi su Aristotele. Per un approfondito esame dei problemi legati all'autenticità del *corpus*, alla sua costituzione e alla cronologia interna, cfr. Berti (1977), pp. 45-95. Sui cataloghi del *corpus* si veda Moraux (1951).

Di seguito, invece, riproduco sotto forma di grafico la divisione degli scritti aristotelici secondo Philop. *In Cat.* 3,8-21:

[3,22-4,22] – Filopono si sofferma sui diversi generi di scritti aristotelici, già precedentemente elencati per tramite del metodo diairetico (3,8-21), e, per prima cosa, prende in esame gli scritti particolari, tra i quali egli annovera le lettere e gli scritti che si sarebbero generati dai quesiti posti da Alessandro Magno. I critici moderni sono tuttora poco inclini a riconoscere l'autenticità delle lettere attribuite ad Aristotele. In realtà, le fonti antiche riportano una grande quantità di lettere aristoteliche (cfr. Diog. Laert. *Vitae* V 1-35) e i Commentatori neoplatonici tramandano anche delle preziose informazioni riguardo al *corpus* epistolario attribuito ad Aristotele. Olimpiodoro (*Proleg.* 6,12-13) afferma che, oltre Andronico, anche un certo Artemone (verosimilmente un grammatico del III sec. a.C.) si sarebbe occupato di raccogliere le lettere di Aristotele ed Elia (*In Cat.* 113,25-26) aggiunge che le lettere furono catalogate in otto libri; Simplicio (*In Cat.* 7,18-22) descrive lo stile chiaro e imparagonabile delle lettere aristoteliche. Cfr. sulle lettere aristoteliche Natali (2013), pp. 122-124. Per completare il discorso intorno agli scritti particolari, va ricordato che Diogene nella sua *Vita Aristotelis* presenta un lungo elenco di opere dedicate ad Alessandro; a riguardo cfr. Berti (1977), p. 87.

Dopo aver chiarito quali sono gli scritti particolari, Filopono passa brevemente agli scritti intermedi, tra i quali – dice – c'è il *Sulla riproduzione degli animali*: la riproduzione degli animali è di certo un tema generale, ma durante la trattazione il riferimento alle singole riproduzioni degli animali rende in un certo senso l'opera uno scritto particolare, come correttamente afferma Filopono.

Tra gli scritti generali, di cui, infine, si occupa Filopono, alcuni sono esegetici, ὑπομνηματικά (3,28): lo ὑπόμνημα è, in effetti, il nome col quale nelle *scholae* tradizionalmente era indicato il commentario del maestro, come afferma Lamberz (1987). Filopono, quando attribuisce ad Aristotele la composizione di scritti esegetici, si riferisce al fatto che Aristotele tutte le volte che affronta un problema teorico lo fa prendendo le sue mosse da quanto era stato affermato dai filosofi che lo avevano preceduto, il che presuppone che Aristotele conosca e ha letto le opere dei predecessori e deve averle annotate. Simplicio (*In Cat.* 4,17-21) presenta un giudizio critico nei confronti degli scritti esegetici di Aristotele, in quanto – egli dice – «sembra che gli scritti esegetici non siano affatto degni di stima: perché le dottrine del Filosofo non sono testimoniate da questi <scritti>. Tuttavia, Alessandro di Afrodisia dice che gli scritti esegetici sono senza ordine (συμπεφορημένα) e non portano a un solo scopo: per questo gli altri <scritti> in opposizione a questi sono chiamati <scritti> monografici».

Tra gli scritti monografici, συνταγματικά (4,8), chiamati così perché la loro caratteristica principale è quella di disporre gli argomenti secondo un σύνταγμα, cioè un ordine, continua Filopono, alcuni sono acroamatici, scritti in prima persona, e altri sono dialogici ed essoterici. Il ricorso al dialogo mimetico di ispirazione platonica in questi ultimi è di solito legato alla prima fase di produzione aristotelica oppure, come qui si dice, a quegli scritti per la pubblicazione che dovevano essere anche attraenti stilisticamente. Ammonio (*In Cat.* 4,22-27) aggiunge che in questi scritti essoterici il Filosofo ha curato lo stile, φράσις, e, con un'espressione un po' curiosa, dice che Aristotele ha fatto ricorso a dimostrazioni non dimostrative, per il fatto che sono argomentazioni che partono da opinioni e che hanno come effetto la persuasione (πιθανὸς ἐξ ἐνδόξων). In pratica, sembrerebbe che negli scritti essoterici, secondo Ammonio, Aristotele abbia fatto ampio uso di quelle τέχναι di cui ha discusso nella *Retorica* e che nelle opere esoteriche sono subordinate al metodo dialettico dei *Topici* e a quello dimostrativo degli *Analitici*. Queste opere, comunque, furono molto diffuse prima del lavoro editoriale di Andronico che mise a disposizione del grande pubblico le opere esoteriche, che dapprima appartenevano a collezioni private: Cicerone (*Luc.* 119,13-14), che conosceva le opere esoteriche, esprimeva un giudizio positivo sull'*oratio* di Aristotele, paragonandola a un *flumen aureum*. Cfr. sulle differenze stilistiche tra opere esoteriche ed essoteriche Bos-Reale (1995), pp. 50-51.

[4,23-5,14] – Filopono ora (4,23 ss.) discute nel dettaglio delle opere monografiche scritte in prima persona e acroamatiche, le quali sono distinte in scritti teoretici e scritti pratici, a seconda dell'oggetto sul quale ricercano, e accanto a questi stanno gli scritti strumentali, che descrivono il metodo del quale Aristotele si serve nelle altre due classi di opere acroamatiche per indagare i loro oggetti. La distinzione degli scritti è prodotta a partire dalla distinzione aristotelica in scienze teoretiche e pratiche, sulla base della quale lo stesso Andronico organizzò il *corpus* sì come lo conosciamo ora. Filopono distingue le scienze teoretiche e quelle pratiche utilizzando come discriminare i loro oggetti, come similmente aveva fatto già Aristotele (*Meta.* α 1, 993b19-21): il fine delle opere teoretiche è lì per Aristotele la verità e saperla discernere dalla falsità, mentre quello delle scienze pratiche è l'opera, l'ἔργον. Nei trattati strumentali, invece, non si ricercano questi due oggetti, bensì l'unico scopo sembrerebbe quello di costruire il metodo. Come il lettore comprenderà dalla lettura del del commentario di Filopono alle *Categorie*, secondo Filopono, nelle *Categorie*, trattato strumentale, il vero e il bene non sono oggetti e fini espliciti del trattato, tuttavia costante è la presenza del tema del vero e in minor misura anche del tema del bene (*Philop. In Cat.* 190,15-191,5): infatti, il vero e il bene, e i loro contrari, appaiono a Filopono essere concetti che si intersecano con le categorie, rimanendone distinti e superiori al tempo stesso, e per questa ragione sarebbero oggetto di riflessioni specifiche in più punti del trattato.

A questo punto (4,30), Filopono presenta la dimostrazione come lo strumento definitivo per distinguere il vero dal falso e il bene dal male e come oggetto delle opere strumentali che devono spiegarne la costruzione e l'applicazione. Il processo che porta all'individuazione del vero e del bene e alla distinzione fra questi e i loro rispettivi contrari per mezzo della dimostrazione, inizia, in effetti, molto più a monte come Filopono avrà modo di mostrare in *In Cat.* 11,16-33, allorché le parole che significano le cose concrete vengono dette secondo connessione, divenendo suscettibili al vero e al falso. La dimostrazione, è bene ricordarlo, consiste nell'uso del sillogismo dimostrativo. Di conseguenza il sillogismo (la cui definizione si legge in *Arist. APr.* I 1, 24b18-22) è più universale della dimostrazione, che è solo una specie del sillogismo, appunto quello secondo scienza (ἐπιστημονικός); cfr. *Arist. APo.* I 2, 71b17-19. Filopono insiste sul ruolo della dimostrazione, giustamente, qualificandola «canone infallibile per distinguere gli enti – 4,35». Cfr. David, *In Porph. Isag.* 88,14-17, dove si dice esserci dimostrazione quando i particolari «sono distinti» (κλονίζονται) dall'universale. Cfr. *Arist. Protrepticus* 47, *Arist. EN* V 14, 1137b29-32 e il commento a quest'ultimo passo in *Aspas. In EN* 76,4-6: il canone è ciò per mezzo di cui l'uomo giusto giudica ciascuna cosa e lo fa secondo ciascuna natura.

Filopono produce brevemente anche una suddivisione degli scritti teoretici e pratici prima citati, in base alle scienze trattate in ogni scritto. Le scienze teoretiche sono fisica, matematica e teologia, come aveva già stabilito Aristotele in *Meta.* E 1. A proposito della *Metafisica*, Filopono, cogliendo l'indicazione aristotelica secondo la quale la teologia è una scienza che si colloca dopo la fisica, sembrerebbe attribuire allo stesso Aristotele (αὐτῷ – 5,1) il titolo di *Metafisica* al suo trattato di filosofia prima. Per quanto riguarda gli scritti matematici di Aristotele Olimpiodoro (*Proleg.* 7,33) ne cita due: i τὰ Μηχανικά e gli Ὀπτικὰ προβλήματα; cfr. sulla matematica in Aristotele Heath (1949) e i più recenti Graeser (1987) e Mendell (2004).

Gli scritti strumentali sono, lo abbiamo detto più volte, quelli che consentono di acquisire il metodo che è necessario usare nello studio delle scienze teoretiche e delle scienze pratiche. Gli scritti strumentali sono sostanzialmente quelli dell'*Organon*, ma siccome Filopono li distingue in scritti che precedono il metodo, scritti che riguardano il metodo e scritti che collaborano in qualche modo al metodo, in quest'ultimo gruppo inserisce oltre ai *Topici* e alle *Confutazioni sofistiche*, anche la *Retorica* e, secondo alcuni, sottolinea Filopono, la *Poetica*. Si noti per altro che alle linee 5,12-13 Filopono precisa quanto ha detto alle linee 3,20-21, dicendo che questi ultimi trattati non contribuiscono propriamente al metodo e tuttavia in un certo qual modo collaborano alla dimostrazione. Nonostante un certo scetticismo di Filopono riguardo alla *Poetica*, si può comprendere che alcuni tengano in conto il contributo di questo trattato al tema della dimostrazione, anche in ragione del semplice fatto che si legge in *Poet.* 24, 1460a20-26 una spiegazione semplificata del paralogismo nei seguenti termini: «dato che di solito esistendo questo fatto qui, esiste questo qua, o avverandosi quello, si avvera questo, si ritiene che quando il secondo è reale, anche esiste o si avvera il precedente; e questa invece è una fallace deduzione (trad. di C. Gallavotti)».

[5,15-33] – Filopono discute qui intorno all'ordine da seguire nello studio del *corpus* aristotelico, riferendosi necessariamente agli illustri esegeti che l'hanno preceduto, i quali hanno di volta in volta argomentato con posizioni diverse a riguardo. Il Nostro, pertanto, discute delle diverse posizioni per poi riconoscere l'unica corretta e confermarla contro i suoi detrattori. La prima posizione è attribuita da Filopono a Boeto, cfr. Schneider (1994), peripatetico del I sec. a.C., allievo di Andronico di Rodi e suo successore come scolarca del Peripato. La sua figura, i suoi insegnamenti e soprattutto il suo rapporto con la teoria delle *Categorie* sono tuttora oggetto di studio controverso e a riguardo vd. Moraux (2000a), pp. 149-184, e Huby (1981). Egli sarebbe il capostipite di una tradizione didattica che poneva gli scritti fisici all'inizio del percorso di studi nel Peripato. La motivazione di questa posizione testimoniata da Filopono è legata alla tradizionale affermazione aristotelica secondo cui bisogna partire da ciò che è più noto a noi prima di andare verso ciò che è più noto per natura (cfr. Arist. *Phys.* I 1, 184a16-18): gli enti fisici sono quelli meglio conosciuti dagli uomini e, come aggiunge Elia (*In Cat.* 118,9-11), sono più malleabili (μαλακώτερα) e sono “maneggiati” dagli uomini fin dall'infanzia (σύντροφα ἐκ παίδων ψηλαφώμενα ὑφ' ἡμῶν). Sempre Elia (118,11-13) aggiunge altri due argomenti a favore della precedenza dello studio della *Fisica*: il primo secondo cui anche i medici non iniziano la terapia a partire dalle cure più drastiche; il secondo argomento riguarda il fatto che Aristotele ricevette grandi elogi per i suoi scritti fisici. Riguardo a questi due ultimi argomenti, Moraux (2000a), p. 151, solleva più che giustamente qualche dubbio, non ritenendoli originali di Boeto, ma delle integrazioni neoplatoniche di Elia.

Andronico è ritenuto il primo editore delle opere esoteriche di Aristotele quando queste giunsero a Roma in seguito al sacco di Atene compiuto nell'84 a.C. da Silla. Egli, che viene ricordato da Ammonio (*In Int.* 5,28-29) come l'undicesimo scolarca del Peripato, compilò verosimilmente anche un testo di accompagnamento alla sua edizione con alcune informazioni di carattere filologico ed editoriale e un catalogo delle opere. Lo stesso Filopono (*In Cat.* 5,28-29) precisa che egli fu maestro di Boeto di Sidone. La questione della datazione del lavoro di Andronico è estremamente complessa. Ad esempio, il fatto che Cicerone (*Off.* I 1,1-2 e *De divinatione*, I 5,18-19) consideri figura di spicco della filosofia peripatetica Cratippo di Pergamo e non citi Andronico viene da taluni interpretato come indice del fatto che quest'ultimo avrebbe acquisito successivamente alla morte di Cicerone un ruolo rilevante nel Peripato, un'altra ipotesi è che, al contrario, Andronico avrebbe operato molto prima che Cicerone scrivesse queste ultime sue opere filosofiche. Su Andronico cfr. Goulet (1989) e sulla questione del lavoro editoriale di Andronico cfr. Gottschalk (1990) e Moraux (2000a), pp. 53-102. L'avverbio ἀκριβέστερον (5,19) rivela che Filopono, nonostante che, come si vedrà, propenda per una priorità dello studio dell'etica, considera comunque più positivamente la posizione di Andronico che prescriveva di studiare per prima la logica, piuttosto che quella di Boeto che prescriveva di studiare per prima la fisica. Su Andronico e Boeto alle *Categorie* cfr. Reinhardt 2007.

Filopono afferma, però, che lo studio di Aristotele deve cominciare dall'etica e, a quanto pare, sta esprimendo in queste linee il suo personale pensiero. Questo non lo deduco solo dall'uso della prima persona plurale (φαιμεν e παρακολουθῶμεν – 5,29 e 31), ma dalla difesa che egli costruisce a favore di coloro i quali ritengono sia giusto partire nello studio di Aristotele dall'etica e soprattutto dal netto cambio di rotta rispetto a quanto dice il suo maestro Ammonio, tanto da introdurre la sua posizione sull'antiorità dell'etica in risposta ad «alcuni» che difendono l'antiorità della logica. Ammonio (*In Cat.* 6,4-8) prende una posizione ben precisa, affermando che, a suo avviso, lo studio del *curriculum* aristotelico deve partire dalla logica: all'interno dello scritto sull'etica – argomenta Ammonio – Aristotele si serve di dimostrazioni e sillogismi, motivo per cui chi lo legge senza aver studiato la logica non lo capirà, perché non ha mai sentito questi discorsi sull'argomentazione. Filopono risponde esplicitamente alla critica di Ammonio, antepoendo il vivere rettamente al capire come ciò che è retto è dimostrato essere tale. Questa di Filopono mi pare per altro anche una posizione che riflette l'ordine etico della *scala virtutum* che egli espone in *In Cat.* 141,23-142,3, secondo la quale bisogna dapprima apprendere il bene ὀρθοδοξαστικῶς e in seguito apprendere perché il bene è tale. La posizione secondo la quale la prima tra le scienze aristoteliche che bisogna studiare è l'etica risale presumibilmente a una tradizione platonica, tanto che Elia (*In Cat.* 117,24) assume questa posizione come quella di interpreti platonici, mentre Olimpiodoro (*Proleg.* 8,36-37) la attribuisce genericamente agli Antichi. Non è da trascurare, inoltre, l'ordine con cui i Commentatori presentano le diverse opinioni sull'ordine del *curriculum*. Filopono e Simplicio si occupano dell'opinione che vede nell'etica la disciplina dalla quale partire nello studio di Aristotele per ultima, posizione questa occupata negli altri Commentatori dall'opinione secondo la quale bisogna iniziare dalla logica. Tutti i Commentatori riconoscono

l'importanza di un buon fondamento etico, di una purificazione per quanto possibile dell'anima, prima di studiare la logica. Il modo in cui argomenta Filopono, però, mi sembra diverso da quello degli altri Commentatori neoplatonici: egli non parla come Simplicio (*In Cat.* 5,23-6,5), ad esempio, di una esortazione etica, *προαίσεις*, preventiva allo studio della filosofia che non coinvolga gli scritti etici di Aristotele, ma sostiene che bisogna prima di tutto apprendere i risultati, gli *ἀποτελέσματα*, dello studio aristotelico sull'etica anche senza capirne i metodi. Per ulteriori chiarimenti si veda quanto è stato già scritto in questo lavoro nel capitolo dal titolo *I Prolegomena di Filopono (1,1-13,32): tradizione e innovazione*. Inoltre, vorrei sottolineare che Hadot (1990a), pp. 94-95, impegnata nello studio del passo del commentario di Simplicio appena menzionato, non annota la posizione di Filopono e il significato della presenza del termine *ἀποτελέσματα*, mentre riporta diffusamente la testimonianza di Elia. Questo testimonia una disposizione che ha accomunato gli studiosi di Neoplatonismo a non tenere in conto il commentario filoponiano alle *Categorie* così come esso merita, per il fatto che lo hanno considerato fondamentalmente come un commentario di Ammonio. Non era dunque necessario ricorrere a questo commentario nel momento in cui lo studioso leggeva già il commentario di Ammonio alle *Categorie*, considerato fonte principale del pensiero del maestro alessandrino. La posizione di Moraux (2000a), p. 86, il quale afferma che tutti i Commentatori furono concordi nel porre la logica come la prima disciplina del *curriculum* aristotelico per l'allievo che comunque dovrà possedere una moralità prefilosofica, è, dunque, in parte da perfezionare.

Infine, è bene notare che manca in Filopono la posizione di alcuni filosofi che sostenevano fosse corretto iniziare lo studio di Aristotele dalla matematica. La matematica sarebbe la prima scienza che è necessario conoscere perché con lo studio di questa si impara in che modo bisogna imparare, «ἐν τούτοις διδασκόμεθα πῶς δεῖ μανθάνειν» e non a caso Platone prescriveva che ogni suo allievo non fosse ἀγεωμέτρητος; cfr. Elias, *In Cat.* 118,13-19.

[5,34-6,16] – Il fine della filosofia di Aristotele, secondo Filopono, «è conoscere il principio di tutte le cose, causa produttrice (δημιουργόν) di tutto, che è sempre e allo stesso modo (ἀεί καὶ ὡσαύτως)». Oggetto di questo κεφάλαιον è l'individuare il fine della filosofia aristotelica, che Filopono, da buon neoplatonico, identifica con una causa intelligibile prima, principio incorporeo della realtà che esso crea. È evidente che qui Filopono, sempre nel solco della tradizione neoplatonica, sta identificando il primo motore immobile di Aristotele con l'Intelletto neoplatonico, che come il primo principio aristotelico è incorporeo, ma che a differenza di quello è considerato normalmente assimilabile al principio demiurgico di Platone. Il termine δημιουργός (qui con valore attributivo), infatti, non appartiene al lessico metafisico di Aristotele, bensì a quello fisico, biologico e politico, dove appare spogliato, dunque, dell'impronta metafisica presente in Platone.

Sul fine della filosofia aristotelica (Philop. *In Cat.* 5,34-6,2), gran parte dei Commentatori sono concordi. Elia (*In Cat.* 119,31), ad esempio, ritiene che fine della filosofia è conoscere che «uno è il principio di tutte le cose (πάντων μία ἐστὶν ἀρχή)». Alcuni, però, (Amm. *In Cat.* 6,11-12 e quasi con le stesse parole Olymp. *Proleg.* 9,16-18), sottolineando che questo principio è «incorporeo, privo di parti, incomprendibile, indefinibile, infinitamente potente e bene in sé (ἀσώματος, ἀμερῆς, ἀπερίληπτος, ἀερίοριστος, ἀπειροδύναμος, αὐτοαγαθότης)» sembrerebbero piuttosto identificarlo con l'Uno. Simplicio, diversamente da tutti gli altri Commentatori (*In Cat.* 6,6-18), afferma che il fine ultimo della filosofia di Aristotele sia la τελεωτάτη εὐδαιμονία, la perfetta felicità che si ottiene vivendo in modo conforme alle virtù, di cui Aristotele ha parlato in *EN X 7*. L'etica aristotelica assume, quindi, anche per questa via, per Simplicio, un ruolo fondamentale nell'ambito dell'istruzione primaria del filosofo basata sugli scritti di Aristotele.

Il κεφάλαιον successivo riguarda sempre la questione del fine, ma stavolta prende in considerazione il percorso attraverso il quale il filosofo raggiunge questo fine. La domanda che Filopono si pone non è collegata direttamente ad Aristotele, cioè egli stavolta non si sta domandando che secondo Aristotele conduce al fine, ma semplicemente qual è il percorso che conduce al fine della filosofia. In effetti noi troviamo in Filopono un percorso sul quale Aristotele e Platone si sarebbero trovati perfettamente d'accordo. Si tratta, come dice Filopono (*In Cat.* 6,3-16), di un percorso di insegnamento, διδασκαλία (6,3), e quindi di apprendimento, che parte dalla conoscenza dei sensibili soggetti a generazione e corruzione. Da questi, attraverso la conoscenza degli enti matematici si passa alla conoscenza degli enti durevoli, cioè i corpi celesti, e poi via via alle sostanze incorporee e da ultimo al loro principio. In effetti Filopono seguita distinguendo gli enti che si muovono secondo molti tipi di movimento dagli enti

celesti che si muovono soltanto di traslazione circolare (cfr. Plato, *Tim.* 34a1-7, 37a e *Leg.* 893c4-d2, Arist. *Cael.* 271b28-272a7, *GC* 338a17-b11, *Meta.* H 1, 1042b5-6), stabilendo che anche dal punto di vista del movimento il percorso conoscitivo va dai primi ai secondi per giungere fino al principio immobile. Questo è l'ordine razionale della realtà, sulla base del quale, come dice anche l'oracolo, occorre procedere nel processo conoscitivo. A sostegno del fatto che questo percorso conoscitivo è sì coerente con Aristotele ma soprattutto con Platone, Filopono cita da ultimo Plotino che ribadisce la necessità di studiare le matematiche per prepararsi alla conoscenza degli incorporei. Anche nel suo commentario all'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerusa (I, 15,20-21 e 41-50) Filopono attribuisce alle matematiche il ruolo di ponte per tramite del quale giungere alla conoscenza delle realtà intelligibili e divine, «educando l'anima soggetta a passione a pensare in maniera incorporea e a guardare oltre la materia (trad. di G.R. Giardina)». Questo κεφάλαιον completa, dunque, il discorso relativo all'ordine da seguire nello studio degli scritti di Aristotele: secondo Filopono, in definitiva, dapprima occorre studiare l'etica, per imparare cos'è bene, poi la logica e verosimilmente uno studio più analitico dell'etica, per apprendere perché il bene è tale, subito dopo questa la fisica, la matematica e infine la teologia (cfr. l'ordine con cui le discipline aristoteliche sono state studiate da Proclo sotto la guida di Siriano in Marinus, *Vita Procli*, 13). Confrontando questa passo con i corrispondenti negli altri commentari neoplatonici alle *Categorie*, innanzitutto appare evidente che Filopono propone un argomento più esauriente degli altri Commentatori a proposito dell'*ordo studiorum*, seguito da Olimpiodoro (*Proleg.* 9,34-10,2) che argomenta intorno al maggiore o minore rapporto con la materia degli enti e cita Plotino così come fa Filopono (6,15-16): «Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμόν κατανόησεως καὶ πίστεως ἄσωμάτου – Plot. *Enn.* I 3 [20], 3,5-7». Plotino (*Enn.* I 3 [20], 2-3) illustra quale sia la strada che l'uomo, o meglio il filosofo, deve perseguire per trovare la verità. Come l'innamorato, dapprima preso dalla passione per il corpo, in seguito riconosce nella persona amata il Bello che è in tante cose come le arti e le virtù, risale fino all'Intelletto e l'essere e da lì procede la sua marcia verso l'alto, così anche il filosofo, purificato dalle passioni, passa dall'ordine delle cose corporee a quello delle cose matematiche per abituarsi alla contemplazione e all'incorporeo e di qui ai ragionamenti della dialettica.

[6,17-28] – Discutendo intorno allo stile degli scritti dello Stagirita, Filopono osserva che Aristotele rifugge i mezzi della retorica (κομψεία è un termine già platonico, cfr. Plato, *Phd.* 101c8 e indica i cavilli tecnici dei Sofisti) quando si tratta di conoscere le cose, concentrandosi sulla loro natura. Filopono attribuisce ad Aristotele una precisa volontà di mantenere uno stile oscuro nella maggior parte dei suoi scritti, riservando uno stile chiaro e aperto soltanto ai *Topici*, ai *Meteorologica* e a una serie di altri scritti non esplicitati. Interessante è il fatto che Filopono attribuisce ad Aristotele la volontà di insegnare in modo poco chiaro le sue verità scientifiche più importanti. La ragione che Filopono adduce riguarda lo scopo didattico, cioè il far ritirare sin dall'inizio gli allievi inadeguati e invece rendere sempre più curiosi e attenti quelli capaci di apprendere la filosofia. D'altra parte Filopono inserisce la questione dello stile aristotelico in una argomentazione, che ha una tradizione accolta dal Neoplatonismo, secondo la quale gli scritti pitagorici e alcuni scritti platonici avrebbero carattere "esoterico" e la purezza della loro dottrina andrebbe preservata con l'oscurità dello stile. Nel caso degli scritti aristotelici, preliminari allo studio dei Grandi Misteri platonici, l'oscurità dello stile ha, invece, un ruolo didattico. Gli altri Commentatori (Amm. *In Cat.* 6,25-7,6; Olymp. *Proleg.* 11,3-20; Simpl. *In Cat.* 6,19-22; Elias, *In Cat.* 123,12-124,7), invece, dedicano maggiore spazio alla classificazione dello stile di tutti gli scritti aristotelici, a cui segue anche la spiegazione del perché in quelli acroamatici Aristotele manca di chiarezza. Per spiegare lo stile in questi ultimi scritti, gli altri Commentatori attribuiscono ad Aristotele una serie di attributi: ad esempio, egli è συνεστραμμένος, rispetta il principio di unità, a volte è detto πυκνός, denso nei concetti, a volte γοργός, spaventoso; ancora per Ammonio è anche ἀπορητικός, mentre per Simplicio è νοερός (aggettivo che richiama alla mente la νοερά θεωρία giamblichea). Elia afferma che lo stile di Aristotele era armonioso, παναομόνιον, e Olimpiodoro dichiara che il suo stile era, negli scritti dialogici, ricco di futilità linguistiche e metafore volte ad abbellire, καλλωπίζειν, mentre nelle lettere Aristotele rispettava lo stile epistolare, essendo chiaro e conciso. Aristotele ha volontariamente composto in una grande varietà di stili e questo è senza dubbio sintomo di grande sensibilità letteraria, che gli venne riconosciuta tra gli altri da Cicerone, com'è stato detto, e da Dionigi d'Alicarnasso (*De comp. verborum*, 24,27-3): «[...] è impossibile, infatti, trovare altri da questi [scil. Democrito, Aristotele e Platone tra i filosofi] che compongano discorsi in modo migliore». Il motivo che sta dietro alla mancanza di chiarezza degli scritti acroamatici è didattico e Filopono lo mostra con l'immagine del velo, del παραπετάσμα, presente già in Ammonio, dove la similitudine tra la didattica e le pratiche religiose è però esplicita. Quest'ultimo afferma, *In Cat.*

7,8-14, che: «come nei misteri (καθάπερ ἐν τοῖς ἱεροῖς) si fa uso di alcuni veli affinché non già tutti e i profani (τοὺς βεβήλους) vedano quelle cose nelle quali non sono degni di imbattersi, così anche Aristotele fa uso della mancanza di chiarezza della sua filosofia come un velo (προκαλύμματι), affinché i virtuosi a causa di questo stesso <velo> ancora di più mettano a dura prova le <loro> anime (τὰς ἑαυτῶν συντείνωσι ψυχάς), mentre i pigri che si avvicinano frivolamente a questi discorsi a causa della mancanza di chiarezza siano messi in fuga (ὑπὸ τῆς ἀσαφείας διώκονται)». È da notare, infine, che qui Filopono accorpa coerentemente due punti capitali (lo stile degli scritti aristotelici e il perché della sua mancanza di chiarezza) in un unico discorso.

[6,29-35] – I requisiti dell'allievo individuati da Filopono sono di carattere etico e intellettuale e retorico. Per i requisiti del maestro, invece, cfr. Syrian. *In Meta.* 80,4-81,14: in Siriano troviamo il criterio dell'imparzialità come fondamentale presupposto per giudicare Aristotele (e questo mi fornisce un appiglio di più per interpretare il troppo generico τοῦτον delle linee 6,30-31 nel senso di Aristotele o dello scritto aristotelico) perché quest'ultimo si è lasciato andare in *Meta.* M e N a delle vane accuse verso i Platonici e i Pitagorici ma tali accuse non devono inficiare il nostro giudizio su di lui. Siriano sembra essere il prototipo del maestro neoplatonico che commenta Aristotele, comportandosi nelle contese tra quest'ultimo e Platone secondo giustizia, intelligenza e amore della verità, come egli stesso prescrive, «δικαίως καὶ ἐμφρόνως καὶ φιλαλήθως (*In Meta.* 81,14)». Simplicio (*In Cat.* 7,23-8,8), a riguardo, si concede dei toni altamente critici contro dei non meglio identificati Aristotelici, come se volesse intendere che i migliori studiosi di Aristotele sono gli allievi di Platone e non coloro che si professano suoi diretti seguaci. Dapprima riguardo al perfetto insegnante afferma che «è necessario, credo, che prestando attenzione solo al disaccordo tra i filosofi, dal momento che sono state dette delle cose da Aristotele contro Platone, non si pronunci in sentenze di condanna, ma anzi volgendo lo sguardo verso l'intelletto rintracci concordia <presente> nella maggior parte dei loro <discorsi> (δεῖ δὲ οἶμαι καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῷ μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἀνιχνεύειν)»; in seguito Simplicio continua l'affondo contro gli Aristotelici, in modo meno implicito: riguardo all'allievo dice, infatti, che «è necessario che eviti la follia eristica (ἐριστικὴν φλυαρίαν), nella quale cadono molti discepoli di Aristotele – *ibid.* 8,1-2». In generale sui requisiti del maestro e dell'allievo neoplatonico cfr. Mansfeld (1994), pp. 148-176.

[7,1-8,22] – Filopono qui presenta un ordine dei κεφάλαια preliminari alla lettura di ogni scritto aristotelico che poi non rispetterà nel corso del suo *Commentario*: egli, infatti, si occupa della divisione in capitoli come ultimo punto, posponendolo alla questione sull'autenticità del libro, invertendo, quindi, il punto 5 e 6 dell'elenco iniziale dei κεφάλαια specifici (cfr. Philop. *In Cat.* 12,34-13,32). Confrontando gli altri Commentatori con questo secondo ordine secondo il quale Filopono tratta i vari κεφάλαια e non con quello secondo il quale semplicemente gli elenca, riscontriamo quanto segue. Simplicio (*In Cat.* 8,9-12) sembra riproporre questo secondo ordine usato da Filopono, mentre Ammonio (*In Cat.* 9,17-15,2) ed Olimpiodoro (*In Cat.* 12,18-21) scambiano di posto il terzo punto sul motivo del titolo con il quarto, quello sull'ordine della trattazione, sebbene Olimpiodoro poi nella trattazione dei κεφάλαια a partire da 18,14 segue un nuovo ordine (1-2-3-6-4-5). Elia, invece, mette come quarto punto la τάξις della trattazione e come quinto punto il problema dell'autenticità. Sulla base di questi rilievi oggettivi occorre correggere la doppia svista che trovo in Hadot (1990a). La studiosa, infatti, a p. 170 e attribuisce a Filopono la stessa inversione tra i κεφάλαια che trova in Elia e alla nota 1 attribuisce solo a Olimpiodoro l'inversione tra l'ordine dell'enumerazione iniziale dei κεφάλαια e l'ordine dello sviluppo argomentativo dei medesimi. Al contrario, come si è detto, da un lato, Filopono considera correttamente come quarto punto l'ordine della trattazione e come quinto il problema dell'autenticità del libro, dall'altro lato muta l'ordine dell'enumerazione iniziale quando tratta i singoli κεφάλαια (Philop. *In Cat.* 7,3), perché argomenta sull'autenticità del libro che sulla divisione in capitoli (Philop. *In Cat.* 12,34 e 13,6).

Nel discorso generale intorno allo scopo a prima vista potrebbe sembrare che Filopono commetta una tautologia, perché afferma che bisogna conoscere prima di leggere un trattato il suo scopo, il quale evidentemente si è soliti conoscere dopo averlo letto. In realtà, la tautologia è solo apparente e al contrario Filopono ha delle ottime motivazioni per procedere in questo modo. È bene riconoscere, infatti, in questo modo di operare la funzione didattica imprescindibile dei maestri, descritta nei commentari neoplatonici alle *Categorie*: l'esegeta, che vuole insegnare per tramite della λέξις, per agevolare lo studente anticipa lo scopo del trattato che egli ha appreso dal suo maestro o dalla faticosa

lettura dello stesso in prima persona, in modo da non far commettere all'allievo certi errori, come quello di scambiare, magari, un discorso accessorio per quello principale. Allo σκοπός, inoltre, è complementare il χρήσιμον, l'utilità. L'obiettivo della conoscenza preliminare di entrambi è quello di guidare l'allievo nell'apprendimento: lo scopo, però, – dice Filopono – infonde nell'allievo un *habitus*, mentre l'utilità infonde nell'allievo un πάθος, nello specifico σπουδή e προθυμία, zelo e desiderio.

Riguardo al secondo κερφάλαιον, cioè i motivi per cui le opere aristoteliche possono essere non autentiche, Filopono dice che sono tre: l'omonimia dello scrittore, l'omonimia degli scritti e le ricompense in denaro date da Tolomeo a chi portava loro opere attribuite ad Aristotele. Secondo Olimpiodoro (*Proleg.* 13,7-10), invece, i motivi possono essere in totale cinque: l'affinità intellettuale, εὐγνωμοσύνη, degli allievi, l'ambizione, φιλοτιμία, dei re, l'omonimia dello scrittore, quella dello scritto e quella dei commentari. Olimpiodoro, ad esempio, paragona quello che accade con i trattati di Aristotele con quanto sarebbe accaduto con quelli di Pitagora, che non ha scritto dei libri di proprio pugno, ma i suoi allievi, per benevolenza, δι' εὐνοίαν, hanno scritto delle opere, ispirate ai precetti pitagorici, facendole passare sotto il nome di Pitagora (*Proleg.* 13,36-14,4). E dice, ancora Olimpiodoro (*Proleg.* 13,29-31), sull'omonimia dei commentari: «ad esempio anche Teofrasto ha prodotto un commentario alle sue *Categorie* e spesso si commetteva l'errore <di ritenere> che fosse un commentario alle <*Categorie*> di Aristotele». Proprio dei *Prolegomena alle Categorie* di Olimpiodoro mi servo qui per approfondire con degli esempi la questione dell'omonimia dello scrittore: Olimpiodoro, difatti, cita degli omonimi di Aristotele, come Aristotele Mythos, un amico di Eschine Socratico (Diog. Laert. *VPh.* V 35,5) e Aristotele Paidotribes, maestro di scuola menzionato da Aristosseno nella sua *Vita di Platone* (Diog. Laert. *VPh.* V 35,7). Nella *Vita di Aristotele* di Diogene si troveranno, inoltre, altri sei noti omonimi del Filosofo di Stagira. Tra gli scrittori di *Categorie*, invece, Filopono menziona in primo luogo Eudemo di Rodi, allievo di Aristotele, di cui è testimone Simplicio in *In Phys.* 923,9-15. Ad Eudemo sono attribuiti oltre a delle *Categorie* anche degli *Analitici*, un Περὶ λέξεως, una *Fisica* e opere di carattere matematico. Il suo contributo nel campo della logica è, d'altra parte, ampiamente testimoniato dalle citazioni ricorrenti nel *Commentario agli Analitici Primi* di Alessandro di Afrodisia e in quello di Filopono. Cfr. Gottschalk (2002). Segue Fania di Ereso, (cfr. Suda, *Lex.* Φ, 73), scrittore di logica, ma anche di botanica, di letteratura e di storia (famoso era il suo scritto *Sui tiranni siciliani* citato da Ateneo, *Deipn.* VI 21,1 ss.), come attestano i Commentatori neoplatonici. Infine, Teofrasto, filosofo che ci è ampiamente noto. Su uno scritto di Teofrasto alle *Categorie*, sul quale abbiamo visto prima la testimonianza di Olimpiodoro, cfr. Gottschalk (1987).

Per quanto riguarda i re soliti pagare chi portava loro delle opere attribuite ad Aristotele, Filopono cita il noto Tolomeo Filadelfo, a cui Olimpiodoro (*Proleg.* 13,13-15) aggiunge un certo Iobate di Libia, (che ricorda Iobate di Licia protagonista del mito di Bellerofonte), amante degli scritti pitagorici, e Pisistrato che soleva raccogliere gli scritti omerici. Chase (2003), p. 105, identifica Iobate di Libia con Iuba di Mauritania vissuto tra il 25 a.C. e il 23 d.C.

A partire da 8,7 Filopono fornisce alcune considerazioni metodologiche sulla ricerca dei κερφάλαια specifici degli scritti aristotelici e precisa che non sempre è necessario cercare tutti questi punti capitali, perché a volte appaiono immediatamente chiari dal titolo dell'opera, come lo scopo e l'utilità nel caso dello scritto *Sul cielo* e del *Sull'anima*. Diversamente, per i *Topici*, il cui scopo e la cui utilità sono nascosti in alcune affermazioni di Aristotele. Scopo dei *Topici* sarebbe insegnare il metodo dialettico, «un metodo sillogistico che parte da opinioni riguardo a ogni problema proposto – 8,14-15». Quella fornita da Filopono è una citazione abbastanza fedele del testo aristotelico (Arist. *Top.* I 1, 100a18-24). Seppure la definizione della dialettica doveva essere comunemente conosciuta da tutti i Commentatori neoplatonici ed Elia (*In Cat.* 162,26-28) e soprattutto Simplicio (*In Cat.* 16,3-8) ne riportano il contenuto (meno fedelmente di Filopono, però), soltanto Filopono ricorre ad essa e ai *Topici* per esemplificare l'oscura relazione fra titolo, scopo e utilità che a volte si riscontra nelle opere aristoteliche. Aristotele spiega l'utilità dei suoi *Topici* manifestamente in *Top.* I 2, 101a25-b4 in relazione a tre punti e cioè l'esercizio, le conversazioni e le scienze secondo la filosofia. Con l'esercizio «possedendo facilmente il metodo potremo argomentare intorno al <problema> che è stato posto»; con le conversazioni «enumerando le opinioni dei molti, parleremo con questi non a partire da ciò che <gli> è estraneo bensì dalle loro proprie posizioni teoriche, mutando ciò che non sembrano dirci correttamente»; riguardo alle scienze, per mezzo dei *Topici*, «discerniamo il vero e il falso e inoltre <discerniamo> i <principi> primi di ciascuna scienza [...]. <La dialettica>, giacché è di natura investigatrice, possiede la strada <che conduce> ai principi di tutti i metodi».

[8,23-9,15] – La questione dossografica sulle teorie intorno allo scopo delle *Categorie* è estremamente complessa non soltanto per le diverse opzioni che storicamente sono state poste dagli esegeti di Aristotele, ma anche a causa delle differenti testimonianze dei Commentatori neoplatonici. Le tre teorie di base per l'interpretazione delle *Categorie*, cioè quelle che vedono come oggetto del trattato le parole, le cose concrete o i pensieri e, infine, l'interpretazione che congiunge questi tre oggetti in un unico scopo, infatti, sono attribuite di volta in volta dai diversi Commentatori neoplatonici alle *Categorie* a diversi interpreti a loro precedenti. Filopono attribuisce le quattro interpretazioni rispettivamente ad Alessandro di Afrodisia, a Eustazio, a Porfirio e a Giamblico. Lo stesso non fanno gli altri Commentatori, i quali attribuiscono di volta in volta queste interpretazioni a diversi interpreti; cfr. i seguenti passi dei Commentatori sullo σκοπός delle *Categorie*, a cui farò riferimento anche in seguito: Amm. *In Cat.* 8,21-10,8; Olymp. *Proleg.* 18,21-20,12; Simpl. *In Cat.* 13,11-21 e 16,20-21; Elias, *In Cat.* 129,7-132,4. Maggiore uniformità si trova solo nell'attribuire a Giamblico la teoria che concilia le precedenti tre e secondo la quale l'oggetto delle *Categorie* sono le parole che significano cose concrete per tramite dei pensieri, mentre Porfirio (*In Cat.* 59,17-33) la attribuisce a Boeto ed Ermino. Rimando il lettore al sintetico quadro prodotto da De Haas (2004), in particolare alla tabella di p. 50, dove si trova una rassegna delle diverse opinioni dei Commentatori neoplatonici alle *Categorie* a riguardo. Cfr. anche De Haas (2001).

La prima posizione che riporta Filopono è quella di chi ritiene oggetto delle *Categorie* le parole, φωναί, motivo per cui è bene capire preliminarmente quale sia il peso specifico del termine φωνή. Φωνή è, infatti, un termine polivalente nella lingua greca. In qualità di *vocal sound*, come traduce il lessico *LSJ*, la φωνή può avere connotazione fisica, fisiologica e psicologica, oltre che logica. È tuttavia quest'ultimo aspetto quello di nostro interesse: la φωνή è nelle opere di logica una φωνή σημαντική, parola che è dotata di un significato riconosciuto da tutti secondo una certa convenzione. È stata, infatti, premura di tutti i Commentatori neoplatonici alle *Categorie* specificare il senso genuino di φωνή nel contesto della discussione sullo scopo dell'opera (vd. Philop. *In Cat.* 12,3-5). Come si vedrà, Aristotele nelle *Categorie* si occupa non di semplici invenzioni linguistiche, né di *flatus*, emissioni d'aria (nell'accezione fisiologica), bensì di parole che hanno una stretta corrispondenza con i πράγματα che esse significano (nell'accezione logica e “psicologica” in senso aristotelico), cfr. Arist. *DA* II 8, 420b31-33, «bisogna che sia animato l'ente che percuote [*scil.* che emette il suono] e che lo faccia con una certa immaginazione (μετὰ φαντασίας), perché la voce (φωνή) è appunto un suono significativo (ψόφος σημαντικός) – trad. Giardina (2009)». Cfr. S. Noriega-Olmos (2013), pp. 4-41, sulle diverse accezioni del termine φωνή e sulle implicazioni psicologiche della teoria dell'*impositio* di *Int.* 1. Prima di procedere con l'analisi della prima posizione, mi sembra opportuno rimandare a Noriega-Olmos (2013), pp. 42-49, per una dettagliata analisi anche dell'uso nel greco classico e in Aristotele di σημαίνω, σημείον e σημαντικόν, lessico assai frequente in questa sezione del *Commentario*: nella maggior parte dei casi (si vedano le eccezioni a p. 48 nota 96) ciò che significa qualcosa la indica o sta per quello secondo una relazione, che essendo convenzionale, «supposes the intention of someone or a group of persons to use a particular object as sign for something». Il rapporto di significazione tracciato da Aristotele in *Int.* 1 è di capitale importanza per tutto il sistema filosofico dello stesso, come ben espresso in *Meta.* Γ 4, 1006a31-b9, dal momento che se non ci fosse una certa corrispondenza tra parola e significato e ogni parola non significasse che una cosa o al massimo un limitato numero di cose non ci sarebbe λόγος.

Secondo Filopono, come si è detto, la teoria che vede nell'oggetto delle *Categorie* le sole parole trova il suo principale esponente in Alessandro (8,30). Filopono afferma chiaramente, però, che questa teoria è errata: infatti, quelli che sostengono questa teoria sono stati «indotti in errore (ἐπλανήθησαν)» da alcune frasi di Aristotele (*Cat.* 2, 1a16-17). Ora, vedere in Alessandro soltanto un “nominalista” è improprio anche perché spesso si fa riferimento alla “teoria degli universali” di quest'ultimo come a una teoria degli universali *in re*. O, meglio, Alessandro dice in *De Anima*, 90,4-7 che «gli universali e le cose comuni hanno la loro esistenza nelle cose particolari e materiali. Quando sono conosciuti separatamente dalla materia divengono comuni e universali e sono l'intelletto quando vengono conosciuti. Ma se non fossero più conosciuti, non esisterebbero ancora», e *In Apr.* 84,16-20 «Aristotele si riferisce solo ai significati, per i quali si è significati similmente, e non alle parole». Mi sembra che la posizione di Alessandro rispetto agli universali, più che “nominalista” o “realista”, si potrebbe qualificare come “concettualista”, giacché egli sostiene l'esistenza degli universali come pensieri, però non totalmente disgiunti dalla materia, giacché, appunto, «hanno la loro esistenza nei particolari e nella materia (ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις)». Si veda a riguardo Lloyd (1981), pp. 155-159 e nello

specifico il giudizio dato a p. 155: «According to Alexander of Aphrodisias universals were *post rem*: they were thoughts or concepts. He is therefore a conceptualist [...] they did not depend only on thought; there could be no universal unless the right condition obtained in the external world». Filopono sembra quindi qualificarlo come “nominalista” e questo è possibile in senso assoluto solo nella misura in cui si intenda, come dice Lloyd, significare «only that he was not a realist». L’ambiguità sul reale pensiero di Alessandro sullo scopo delle *Categorie* è testimoniata anche dal fatto che, mentre Elia concorda con Filopono su di lui (menzionando tra i fautori della teoria che vede le *Categorie* come parole anche Eustazio), Olimpiodoro gli attribuisce la teoria che vede nell’oggetto delle *Categorie* i pensieri e nell’universale un semplice concetto, ψιλὴ ἐπίνοια: cfr. Alex. *In Meta.* 778,29-779,14 (se guardiamo, però, a *In Top.* 355,12-13, vediamo come Alessandro ritenga che i generi non sono semplici concetti, ψιλὰ νοήματα, senza esistenza, χωρὶς υπάρξεως, come l’ippocentauro, ma la loro sostanzialità reale si trova in quelle cose delle quali si predicano). Olimpiodoro, invece, ritiene che ad essere “nominalista” sia Porfirio: anche qui la posizione di chi – per motivi diversi da Alessandro – non manifesta un realismo degli universali, è oggetto di ambiguità e confusione. Forse, potremmo dire, che una posizione realmente “nominalista” nella tradizione platonico-peripatetica è molto improbabile da trovarsi, perché anche i più “estremi” avversari del realismo difficilmente rinnegano l’esistenza reale dell’universale *in re* o ennoematico. Porfirio (*In Cat.* 59,10-14) attribuisce ad Atenodoro e Cornuto (filosofi stoici rispettivamente del I sec. a.C. e del I sec. d.C.) la teoria che vede oggetto delle *Categorie* solo le λέξεις e lo stesso riporta anche Simplicio (*In Cat.* 18,22-20,7).

Le cose concrete – dice Filopono – sono oggetto delle *Categorie* per Eustazio. Tale Eustazio è pressoché uno sconosciuto. In realtà abbiamo testimonianze di alcuni pensatori o uomini noti con questo nome, ma qualsiasi identificazione risulta essere azzardata. Ebbesen (1981) nota che uno scoliasta del XIII sec. ha menzionato un tale Eustazio di Laodicea, il quale aveva studiato problemi logici. Lo studioso, quindi, ha cercato di individuare chi fosse tale Eustazio, enumerando quattro possibili candidati. Uno di questi è un commentatore delle *Categorie*, il quale, secondo le fonti, affermava che la materia del trattato fossero le parole. Ebbesen, però, cataloga Eustazio con Alessandro tra i sostenitori delle φωναί come oggetto delle *Categorie*, servendosi della testimonianza di Elia, senza curarsi della testimonianza di Filopono. Un altro Eustazio, citato da Ebbesen, proveniente dalla Cappadocia, fu allievo di Giamblico e condusse un’ambasceria presso il re dei Persiani Saporo e fu sposo di Sosipatra (cfr. Eunapius, *Vitae sophistarum* V 1, 5,2 e VI 5-11). L’identificazione del “nostro” Eustazio con l’omonimo allievo di Giamblico è rifiutata sulla base della difficoltà di poter dire che un allievo di Giamblico ritenesse le *Categorie* un’opera sulle mere parole, ma, come si è letto, per Filopono Eustazio era sostenitore dell’interpretazione realista. Questa identificazione resta senza alcun dubbio affascinante, ma, nonostante che la ragione per cui la rigetta Ebbesen non è convincente, è anche priva di sufficienti argomenti probativi a favore. La posizione di Eustazio sarebbe dovuta per Filopono a un fraintendimento di Arist. *Cat.* 2, 1a20. In effetti, Aristotele nel passo qui citato usa il participio ὄντων e non il participio λεγομένων che leggiamo altrove nelle *Categorie*, che comunque significa gli ὄντα in quanto sono detti. Come si è visto, questa è l’unica posizione che sembra non ricevere un immediato commento critico da parte di Filopono, diversamente da quella che vede come oggetto le parole e da quella che vede come oggetto i pensieri. Olimpiodoro ed Elia attribuiscono la teoria delle sole cose concrete come oggetto a quello stesso Ermino, peripatetico del II sec. d.C., a cui Porfirio attribuisce, insieme con Boeto, l’interpretazione che Filopono attribuisce a Giamblico.

Infine, Filopono ritiene Porfirio un sostenitore della teoria secondo la quale oggetto delle *Categorie* sono i generi intesi come pensieri. Questa affermazione può considerarsi accettabile e giustificata, come dice Ammonio (*In Cat.* 9,7 ss.), se leggiamo quanto il filosofo di Tiro sostiene nel capitolo dell’*Isagoge* sul genere e precisamente in *Isag.* 3,19-20. Com’è noto Porfirio tratta, per quanto possibile, la teoria della predicazione rimanendo, a suo avviso, fedele ad Aristotele e mitigando gli aspetti più problematici per la platonica teoria delle idee: il genere, perciò, è solo ciò che si predica delle specie ἐν τῷ τί ἐστίν e, aggiunge, «la descrizione data della nozione di genere nulla comprende in eccesso o in difetto – οὐδὲν ἄρα περιττὸν οὐδὲ ἐλλείπον περιέχει ἢ τοῦ γένους ῥηθεῖσα ὑπογραφή τῆς ἐννοίας», non facendo alcun accenno alla presenza degli universali *in re* o *ante rem*. L’essere “dopo i molti” non implica, però, per Porfirio una minore dignità dell’universale, che anzi è detto in più punti anteriore per natura all’individuale, come in *Isag.* 17,9-10. Tra gli altri Commentatori, troviamo Elia in accordo con Filopono, mentre in disaccordo Olimpiodoro, che, come avevamo già detto, attribuisce questa interpretazione ad Alessandro di Afrodisia.

Le così discordanti interpretazioni di questi esegeti del pensiero aristotelico intorno agli universali mostrano manifestamente la difficoltà della materia trattata: tuttora la reale posizione di Aristotele sul problema degli universali, infatti, non è individuata con certezza. Di sicuro, non fu un realista alla maniera platonica, viste le tante critiche mosse agli universali eidetici separati e cause in *Meta. M-N* e nel *De ideis*. Affermare, però, che egli non fu un realista *tout court* è lungi dall'essere possibile, anche alla luce dei diversi modi di intendere il realismo che proprio durante il Neoplatonismo furono codificati. Non dappertutto, πανταχοῦ, diversamente da quello che dice Porfirio secondo Filopono (Philop. *In Cat.* 9,11), Aristotele ha definito gli universali “dopo i molti”: nelle *Cat.* non troviamo accenno a questa loro caratteristica, ma solo al loro dirsi di qualcosa come di un soggetto; in *Int.* 7, 17a38 gli universali sono addirittura πράγματα; in *APo.* II 19 essi sono nei soggetti particolari e, sembrerebbe, *in re* e non *post rem*. Già volendosi fermare all'ambito logico (molto ci sarebbe da dire su *Meta. Z* e il significato di οὐσία come εἶδος universale) appare evidente una certa contraddizione nei testi aristotelici, o, meglio, una certa difficoltà nel faticoso lavoro di interpretazione di questi testi che iniziò già da Alessandro e continuò con Plotino e Porfirio e di cui è prova la *quaestio* viva anche nei Commentatori neoplatonici sullo scopo delle *Categorie*.

Soluzione del problema sorto intorno alla determinazione delle σκοπός delle *Categorie* si ha, finalmente, con la posizione di Giamblico che compone le precedenti posizioni. Innanzitutto, sul commentario alle *Categorie* di quest'ultimo, andato perduto, è bene ricordare che la testimonianza più importante che possediamo è senza alcun dubbio quella di Simpl. *In Cat.* 2,9-3,17, cfr. la trad. di Romano (2012), pp. 24-27. Giamblico nello specifico avrebbe inteso come oggetto delle *Categorie* sia le parole, sia i pensieri, sia le cose concrete, rigettando le posizioni parziali dei predecessori e, allo stesso tempo, accogliendole tutte. Molto significative sono le parole che Giamblico avrebbe pronunciato rivolto alla schiera dei suoi predecessori sul problema dello scopo delle *Categorie*, in Olymp. *Proleg.* 19,36-41,34: «voi, cari signori, combattete senza combattere; e infatti ciascuno di voi quando dice: è questo lo scopo di Aristotele, dice sì la verità, <ma> non dice <tutta> la verità, anzi dice il falso, perché dice: è questo lo scopo e soltanto questo (e cioè quello di trattare <le categorie> soltanto o come parole o come pensieri o come cose concrete) – trad. Romano (2012), p. 51». Olimpiodoro ed Elia concordano con Filopono nel dare a Giamblico il merito di aver riconosciuto nella triade parole-pensieri-cose lo scopo delle *Categorie* (cfr. Elias, *In Cat.* 131,11-12 dove si specifica il grande impegno profuso da Giamblico alla ricerca degli scopi degli scritti filosofici, ricordandone un'opera *Sugli scopi dei dialoghi di Platone*), gli altri Commentatori neoplatonici, invece, si comportano diversamente. Ammonio non fa nomi quando espone la teoria ultima sullo σκοπός, mentre Simplicio informa che fu già Porfirio a definire come scopo delle *Categorie* le parole che significano cose concrete nei suoi due *Commentari*. Egli afferma, (*In Cat.* 10,20-23) che «Porfirio dice che lo scopo del libro nel *Commentario a Gedalio* e in quello *per interrogationem et responsionem* riguarda i predicati: queste stesse sono le parole semplici, quelle capaci di significare le cose concrete, in quanto sono capaci di significare, non in quanto <sono> semplici parole – cfr. Porph. *In Cat.* 58,5-7». Simplicio riconosce, quindi, al filosofo di Tiro la paternità di questa teoria, anche se poco dopo aggiunge che tutti i maestri e gli esegeti erano concordi con quanto detto da Porfirio (*In Cat.* 8,16-18). L'*intentio* delle *Categorie*, inoltre, in Boeth. *In Cat.* PL 64, 160b-161a ricalca con molta fedeltà quanto detto da Porfirio e ripreso da Simplicio, giacché lo scopo è «de primis vocibus significantibus prima rerum genera in eo quod significantes sunt disputare». Mi sia permesso, infine, portare in evidenza come al cambiare dei pareri dei Commentatori neoplatonici di V e VI sec. su Porfirio (alcuni, infatti, lo ritengono sostenitore della posizione secondo la quale oggetto delle *Categorie* sono le parole o i pensieri, mentre altri lo ritengono sostenitore delle teoria secondo la quale oggetto sono le parole che significano cose concrete per mezzo dei pensieri) mutano anche le fonti a cui i Commentatori fanno riferimento: nell'*Isagoge*, fonte di Filopono, quindi, Porfirio pare essere più un “nominalista”, mentre nel suo *Commentario alle Categorie*, fonte di Simplicio, Porfirio assumerebbe una posizione simile a quella codificata, a quanto sembra, da Giamblico. La testimonianza di Dexippo (*In Cat.* 5,26-10,32) sullo σκοπός delle *Categorie* meriterebbe un'approfondita discussione a parte, data la sua complessità, discussione che in questa sede non è opportunamente possibile.

[9,15-10,8] – A partire da 9,15, Filopono mostra diversi argomenti a favore della posizione di Giamblico, ritenendo che chiunque sostenga una delle altre tre posizioni non potrà far altro che convenire, alla fine, con quella di Giamblico. Chi vuole studiare le cose concrete, che esistono realmente, dovrà assumerne la nozione e poi parlarne con parole; chi sostiene che Aristotele si occupi di parole o di pensieri dovrà poi ammettere che saranno parole che significano cose e pensieri di cose,

giacché nessun discorso filosofico si occupa di pensieri e parole senza significato (9,27-28). Tra le cose che non esistono e pertanto esulano dallo scopo delle *Categorie* Filopono menziona l'ippocentauro e l'ircocervo (9,18). L'ippocentauro è definito dal lessicografo di età tarda Esichio (*Lexicon* I 834) come «ἰππόμορφος ἄνθρωποις ...». Per avere altre notizie a riguardo bisognerebbe insistere sulla distinzione tra centauro e ippocentauro che negli *Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica*, 47,19-48,2 è limitata al metodo della loro generazione e ai loro genitori. In Eustazio *Comm. ad Hom. Il.* II 34,1-2 l'ippocentauro è «ὁ κεντῶν ταύρους κνηγετικῶς», colui che pungola i tori per la caccia. Interessante notare come per lo stesso Esichio (*Lexicon* I 160,16-18) il centauro, l'ippocentauro e l'ircocervo siano appunto accomunati come *exempla* di cose che «la natura non sa realizzare (οὐκ οἶδε φύσις τελεσφορεῖν)». L'ircocervo (τραγέλαφος), invece, non è qui di certo l'antilope di *Deteuronomio* 14,5, bensì l'animale mitico di cui parla Platone in *Rsp.* VI 488a6 («i pittori mescolando specie diverse dipingono gli ircocervi») e Aristotele in *Int.* 1, 16a16-18 («anche l'ircocervo significa qualcosa e non è ancora vero o falso, se non gli viene aggiunto l'essere o il non-essere, in senso assoluto o in relazione al tempo»).

A questo proposito, Hadot (1980) fornisce uno studio estremamente prezioso, in cui chiarisce servendosi anche di molti esempi la polivalenza semantica del termine πράγμα, sottolineando che in alcuni casi, come nel nostro, πράγμα è opposto a ὄνομα e a λέξις, nonché al λόγος. I πράγματα ὑφ'εστώτα, pertanto, sono quelli che posseggono una propria reale sostanzialità, una ὑπόστασις, che è “definita” spesso in opposizione alla relazione, σχῆσις.

Filopono per mostrare una volta per tutte il rapporto inscindibile tra cose concrete, pensieri e parole, si serve di un'immagine funzionale, quella delle anime legate ai corpi che hanno bisogno delle parole per comunicare. A questo proposito, mi sembra utile spendere qualche parola a proposito della mia traduzione di προσβάλλειν con “discutere” (9,32). In realtà si tratterebbe letteralmente di un “lanciarsi verso”, ovvero di uno slancio che un'anima fa nei confronti di un'altra anima. E questo slancio avviene tramite le parole quando l'anima deve servirsi di un corpo, mentre avviene direttamente con i pensieri quando l'anima non è legata al corpo. Questa stessa immagine è ripresa da Filopono anche in *Contra Proclum*, 77,15-29, dove il Commentatore afferma che le anime, in condizione di nudità dal corpo, si slancerebbero (προσβαλλούσας – 77,20) l'una verso l'altra con i nudi pensieri (γυμνοῖς νοήμασιν). Si noti che il discutere altro che non è che un protendersi di un individuo verso un altro, sia nel caso in cui questo slancio è benevolo, sia nel caso dello scontro verbale. Se a ciò si aggiunge che nel contesto di cui stiamo discutendo Filopono si occupa, per l'appunto, di parole, il modo più chiaro di rendere προσβάλλω mi è sembrato dunque il senso di “discutere”. La possibilità del dialogo tra le anime prive di corpi è, innanzitutto, significata dal Nostro con un periodo ipotetico dell'irrealtà con due imperfetti in protasi e apodosi (9,31-32). Nonostante la costruzione sintattica, non credo che si debba qui individuare un'impossibilità assoluta del dialogo fra anime nude dai corpi: dopo la morte le anime continueranno, infatti, ad esistere e anche prima della nascita, per Filopono, le anime esistevano e dialogavano come si legge nella ricostruzione di Blumenthal (1986). Le anime prive di corpi intratterebbero fra loro un discorso privo di parole, che mi sembra ricordare il discorso che l'anima compie con se stessa in Plato. *Tht.* 189e4-190e6 e *Sph.* 263e4-5; cfr. Trabattoni (2002). Ora, mi pare di capire, che anche il dialogo tra le anime, prive dello strumento corporeo, sarebbe come un discorso condotto in silenzio. Se questo richiamo è corretto, quanto detto Platone nei passi citati verrebbe, quindi, amplificato da Filopono in un ipotetico dialogo tra le anime: se queste fossero nude non sarebbero costrette a sottostare ai meccanismi della sensazione per comunicare fra loro, ma comunicherebbero, ogniqualvolta vogliono, con la sola intellesione. Interessante mi pare delineare la storia dell'amplificazione in campo psicologico dell'immagine dell'anima priva del corpo (immagine platonica, per es. in *Crat.* 403b5, *Grg.* 523e1-3, 524d5), che nel contesto del passo citato del *De aeternitate mundi* filoponiano trova, a mio avviso, la più articolata manifestazione. In modalità espressive manifestamente simili a quelle di Filopono, a partire dalla presenza del periodo ipotetico dell'irrealtà, si trova, già nel IV sec. d.C., una testimonianza di Basilio Magno, *Hom. in illud: Attende tibi ipsi*, 23,5-11: «Se, infatti, fosse stato possibile vivere con l'anima nuda (γυμνῇ τῇ ψυχῇ), subito avremmo conversato (συνεγινόμεθα) fra di noi a partire dai pensieri (ἀπὸ τῶν νοημάτων): poiché la nostra anima, nascosta dalla carne come un velo, elabora i concetti, ha bisogno dei verbi e dei nomi (ῥημάτων καὶ ὀνομάτων) per manifestare ciò che giace nel profondo. Dunque, ogni qual volta, allora, il nostro concetto è colto dalla voce capace di significare, trasportata con il discorso, come un traghetto, attraversando l'aria, si sposta da colui che parla a chi ascolta». Come si vede anche Basilio utilizza un verbo che non appartiene propriamente all'area dei *verba dicendi* e la ragione è che l'anima priva di corpo effettivamente non ha gli strumenti per parlare o dialogare. Di qui la necessità di utilizzare verbi diversi da quelli che esprimono il dire, così come

προσβάλλω in Filopono. Il linguaggio è un dono divino, per il padre cappadoce (*ibid.*, 23,1-3), che viene dato agli uomini affinché possano svelare e comunicare le deliberazioni dell'animo, τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν. Giovanni Crisostomo a conforto di quanto detto prima sulla comunicazione tra le anime nude, riprende, in *Ep. ad Olimp.* VIII 12,60-63, questa immagine, traendola indirettamente, dai primi due capitoli della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* di Paolo. Il Crisostomo riflette a riguardo dicendo (con parole proprie, nonostante un «φῆσιν» che farebbe pensare a una citazione paolina) che: «L'anima nuda per sé, infatti, conversando (συγγενομένη) con un'altra anima non sarà in grado di dire qualcosa né di ascoltare: allora, trarrò beneficio dalla presenza del corpo e dirò qualcosa e ascolterò dalle persone amate». L'anima nuda, quindi, non parla né ascolta, perché queste azioni richiedono il corpo e le sensazioni, ma comunque può dirsi “conversare” con le altre anime. L'irrealtà del periodo in Filopono è allora giustificata dalla contingenza terrena delle anime nei corpi, motivo per cui non possono fare a meno delle parole per comunicare fra loro. In questa prospettiva, dunque, il compito delle parole è quello di tradurre i pensieri e renderli comunicabili. Filopono, giustamente, per descrivere questa attività delle parole si serve del verbo ἐρμηνεύω (9,31) e non del verbo σημαίνω: mentre quest'ultimo, a mio parere, indica precipuamente il rapporto di significazione fra parola e cosa, ἐρμηνεύω, invece, indica un'interpretazione, una mediazione, una “traduzione”. Il pensiero non è significato dalla voce, ma “tradotto”, reso comunicabile tramite questa. Si veda che l'ἐρμηνεία è in Arist. *DA* II 8, 420b19-20 uno dei fini del sistema respiratorio, il quale, appunto, ha il compito di comunicare ciò che si pensa, di tradurre il pensiero in suoni.

La dichiarazione d'intenti di Filopono alla fine di questa sezione («diciamo che <Aristotele> qui spiega parole semplici che significano cose concrete semplici tramite pensieri semplici» – 10,7-8) è davvero molto chiara e si inserisce nella tradizione ermeneutica iniziata da Giamblico. Correia (2004) si è impegnato, riflettendo su alcuni testi di Filopono e di Alessandro, a capire in che modo fosse stata recepita la logica aristotelica, se come strumento o come parte della filosofia. Egli correttamente dice che Alessandro «interprets Aristotle's logic as involving significant terms» (p. 250), ma, facendo riferimento a *In APr.* 6,19-24, aggiunge anche che secondo Filopono la logica per Aristotele e gli Aristotelici era uno strumento e che «Aristotle and the first Peripatetics theorized in logic by observing only *metalogical* rules» (pp. 253-254). Correia afferma questo procedendo dal fatto che Filopono in *In APr.* dice che «mentre i Peripatetici, cioè gli Aristotelici, dicono che <la logica> è uno strumento, quelli dell'Academia, tra cui Platone, dicono che è sia strumento che parte <della filosofia>». Ora, non mi sembra che ci siano gli estremi per un'affermazione del genere di quella di Correia. Sia perché Filopono avrebbe potuto riferirsi, come credo assai probabile, solo ad alcuni Peripatetici con l'espressione «οἱ ἅπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους», sia perché Correia, dedicandosi solamente a Philop. *In APr.* 6,19-9,20, manca di leggere i κεφάλαια alle *Categorie*, i quali costituiscono una lettura imprescindibile per la comprensione della posizione di ogni Commentatore neoplatonico riguardo ai θεωρήματα generali della filosofia aristotelica. Filopono, infatti, qui dice chiaramente che l'oggetto delle *Categorie*, applicabile con le dovute proporzioni a tutta la logica, è sì il linguaggio, ma quel linguaggio che significa cose concrete tramite i pensieri. E questo scopo non è proprio solo degli interpreti, ovviamente, ma dello stesso Aristotele, come è chiaro dal testo stesso.

[10,9-11,5] – L'utilità delle *Categorie* è inevitabilmente connessa all'utilità della logica tutta, la quale costruisce il metodo per tramite del quale l'uomo è in grado di distinguere il vero dal falso e il bene dal male. L'anima, infatti, – dice Filopono – spesso non ne è in grado, giacché è imperfetta, ἀτελής (10,14). Questa affermazione non deve sorprendere perché l'imperfezione è propria di tutte le cose generate (cfr. ad esempio Plato. *Tim.* 41a7-d3). In Plotino, *Enn.* V 9 [5], 4,1-17 troviamo specifico riferimento all'anima la cui imperfezione sta nell'essere soggetta alla passioni. Filopono, dunque, spiega che lo strumento per mezzo del quale l'uomo può evitare questi errori, come il righello usato dal falegname e il filo di piombo usato dall'architetto, è la dimostrazione, intorno alla quale Filopono discute a lungo. «La dimostrazione è un sillogismo scientifico – 10,24-25», dice innanzitutto Filopono con chiarezza didascalica, mutuando le parole di *APo.* I 2, 71b16-19. Qui, Aristotele individua nella dimostrazione il sillogismo scientifico, «quello grazie al quale conosciamo scientificamente». Si conosce scientificamente qualcosa quando conosciamo la causa per la quale essa esiste e non è possibile che la cosa sia in un modo diverso da quello che è (cfr. Arist. *APo.* I 2). Il sillogismo scientifico è, pertanto, una specie del genere sillogismo che lo comprende: «la dimostrazione è un sillogismo, ma non ogni sillogismo è una dimostrazione – dice esplicitamente Aristotele in *APr.* I 4, 25b26-31». Le caratteristiche generali del sillogismo sono spiegate in *APr.* I 1, 24b18-27: esso è un discorso nel quale poste delle premesse si ottiene una conclusione. Aristotele distingue dapprima tra sillogismo perfetto

che non necessita di altro al di là delle sue premesse e imperfetto, nel quale, invece, le premesse non sono sufficienti. Ora, insegnare la dimostrazione senza insegnare prima in assoluto il sillogismo è impossibile, come lo è, seguendo l'esempio di Filopono in queste righe (10,29-30), insegnare a scrivere in una certa forma (τύπων), corretta o mutevole, le lettere, se prima non si è insegnato semplicemente a scrivere: il τύπος è generalmente inteso, infatti, come il carattere delle lettere, cioè lo stile, la forma delle stesse. Il τύπος della scrittura è menzionato in un discorso di Plutarco (*De genio Socratis* 577f7) intorno allo stile di scrittura degli Egizi e soprattutto in un interessantissimo brano di Ateneo (*Deipn.* II 2, 47,9-26) nel quale un presunto bovaro si impegna a descrivere, da inesperto della grammatica, le lettere di alcuni nomi e ne descrive appunto i τύποι. Quando Filopono parla di forma corretta o mutevole credo, infine, che intenda più che altro "canonica" con "corretta" e "stilizzata" con "mutevole", per cui il suo discorso ha senso in quanto dice che per riuscire a personalizzare la propria grafia bisogna prima imparare a scrivere.

Riprendiamo le fila del discorso filoponiano che dall'indagine sullo scopo è passato a delineare anche l'utilità delle *Categorie*. Una volta sancito che l'utilità di tutta la logica e dell'*Organon* è la costruzione del sillogismo scientifico, di qui Filopono inizia un percorso analitico a ritroso, nel quale è messo in evidenza di volta in volta ciò che bisogna conoscere prima per poter conoscere infine il sillogismo, in modo da individuare nello specifico l'utilità delle *Categorie*. Innanzitutto, per conoscere il sillogismo è necessario conoscere le proposizioni (προτάσεις). Lo Stagirita (*APr.* I 1, 24a16-17) sostiene che la πρότασις è un discorso affermativo o negativo che possiede anche una quantità, per cui viene è universale, particolare o indefinita. E, inoltre, ancora in *APr.* I 2 viene spiegato che la proposizione dice che una cosa è semplicemente, che è necessariamente o che può essere. È, pertanto, giustamente, il costituente più prossimo del sillogismo: quest'ultimo (συλλογισμός), secondo l'etimologia di Filopono (10,31-11,1), è infatti συλλογή τις πλειόνων λόγων. La presente etimologia appartiene verosimilmente alla scuola di Ammonio, visto che la ritroviamo in ben sei occorrenze in Ammonio (Id., *In Cat.* 5,11 e 11,2; *In APr.* 2,7, 4,38, 26,3 e 26,5) oltre che in Olymp. *Proleg.* 8,14 e in David, *In Porph. Isag.* 90,22.

Ancora, per conoscere le proposizioni è necessario a sua volta conoscere nomi e verbi, da cui il discorso è composto. Gli ὀνόματα e i ῥήματα sono oggetto di studio del *Sull'intepretazione*, in particolare dei capp. 2-3. Ὄνομα è «una parola capace di significare per convenzione senza riferimento al tempo», mentre ῥήμα «è ciò che aggiunge un significato temporale <alla nominazione>». Catherine Dalimier, in Crubellier et alii (2007) p. 335, propone di traslitterare e non tradurre il termine ῥήμα, perché, a ragione, il suo significato non è perfettamente sovrapponibile al francese *verb*, giacché, fa notare, gli infiniti, come «marcher», sono un verbo per i francesi, mentre non lo erano per Aristotele, vista l'assenza di dimensione temporale. Io credo che la traduzione «verbo» sia, invece, pur nella consueta difficoltà di rendere i termini greci in lingue moderne, accettabile: d'altronde, tutti quei modi "verbali" che per Aristotele non garantivano una dimensione temporale, hanno mantenuto anche nelle lingue moderne un ruolo spesso al limite con quello nominale. Tenendo presente, quindi, questa sfumatura non traslittero ῥήμα ma lo traduco con «verbo» –Edghill (1928) e Ackrill (1963) fanno lo stesso traducendo con *verb*, -. Ultimando il percorso analitico, infine, Filopono afferma che prima di studiare le parole in qualità di nomi e verbi, però, Aristotele le studia per sé, in quanto significanti delle cose concrete per mezzo dei pensieri, e ciò avviene nelle *Categorie*.

[11,5-1,33] – Filopono si dilunga a spiegare il metodo analitico che ha appena utilizzato e che ha come fondamento il rapporto fra θεωρία e πράξις. Egli si serve di un esempio che ha come oggetto la produzione delle cose tecniche, illustrandolo con una certa *vis* drammatica: come la grammatica o l'arte del costruire, il principio dell'azione è la fine della riflessione e la fine della riflessione è il principio dell'azione. Questo sistema argomentativo lo si trova in opere logiche in *Simpl.* *In Cat.* 14,4-5 e *Olymp. Proleg.* 24,21-34, forse anche per interferenza del testo filoponiano. In realtà questo rapporto fra θεωρία e πράξις è precipuamente indagato in *Commentari alla Fisica* dove si ricorre ad esempi simili a quello che qui troviamo, cfr. *Philop. In Phys.* 328,18-22; *Simpl. In Phys.* 390,14-19; *Them. In Phys. paraphr.* 65,17-66,11. Temistio sembra essere il primo a spiegare questo rapporto in termini abbastanza simili a quelli di Filopono, individuando nella forma e nella definizione della casa (εἶδος τῆς οἰκίας καὶ ὁ λόγος) il principio della θεωρία, mentre nelle fondamenta (θεμέλιοι) quello dalla πράξις. Cfr. *Arist. EN* III 3, 1112b11-28 e *Phys.* II 9, 200a15-35. Cfr. sull'importanza della lezione filoponiana nella filosofia araba ed ebraica, Stern (1962) e il più ampio discorso che produco a riguardo nel capitolo *I sei κεφάλαια alle Categorie*.

È da questo argomento basato sul rapporto dialettico fra azione e riflessione che sorge la canonica organizzazione dell'*Organon*. L'ordine degli scritti logici qui descritto (*Categorie – Sull'interpretazione – Analitici primi – Analitici Secondi*), ordine la cui motivazione è chiaramente didattica, non presenta, in accordo con tutto il discorso sull'utilità fin qui esposto, gli scritti intorno al metodo, che non hanno alcun valore nella costruzione della dimostrazione.

[11,33-12,16] – È chiaro il riferimento, quasi dal gusto sociologico, all'evoluzione dell'uomo e alla prima *impositio* e alla genesi del linguaggio. Gilardoni (1999) individua proprio nella produzione dei *Commentari* neoplatonici la codificazione della teoria dell'*impositio*. È già in Porfirio (*In Cat.* 57,20-58,3) che si trova non solo il riferimento alla πρώτη θέσις con cui gli uomini "imposero" il nome «uomo», «cane», «sole» e via di seguito (tutti nomi accompagnati in greco dal deittico ὄδε), ma anche un accenno alla δευτέρα θέσις, cioè alla *secunda impositio*, per mezzo della quale si dice che la parola «oro» (τὴν χρύσον λήξιν) è un nome. L'oggetto delle *Categorie* è, quindi, la *prima impositio* e le parole semplici, mentre si occupa della *secunda impositio* il *De interpretatione*. L'Autrice dedica alcune righe alla presenza dell'*impositio* anche nei *Commentari* di Ammonio, Simplicio ed Elia, non tenendo nel conto, invece, Filopono. Quest'ultimo presta molta attenzione al fatto che alla base della necessità del linguaggio sta la necessità dell'aggregazione sociale: per Filopono gli uomini hanno bisogno di comunicare perché si riuniscono in comunità (κοινῇ συνελθόντες). Anche Ammonio ribadisce la stessa motivazione con una molto riuscita formula aristotelica: l'uomo è un animale comunicativo, che sta in contatto e si associa con gli altri, uno ζῷον κοινωνικόν (cfr. Arist. *EE* VII 10, 1242a25-28: «ma l'uomo è un animale che sta in contatto con coloro che gli sono affini per natura»). È mio desiderio accennare qui, assai brevemente, che mi sembra scorretto identificare l'animale κοινωνικόν dell'*Etica* con il noto animale πολιτικόν di Arist. *Polit.* III 6, 1278b19 e di conseguenza tradurli come sinonimi: in *EE* innanzitutto Aristotele dice che la κοινωνία fra gli uomini esiste anche quando non c'è la πόλις, tranciando nettamente qualsiasi possibile identificazione tra i due aggettivi corrispondenti. L'essere κοινωνικός indica il rapporto sociale ma a un livello anteriore e ancestrale rispetto a quello politico, nel quale rapporto ruolo egemonico ha la comunicazione. A ragion veduta, Elia (*In Porph. Isag.* 36,37-37,2) afferma dapprima che l'uomo è κοινωνικός e, in seguito, che noi «comuniciamo [*scil.* stiamo in contatto] fra di noi per mezzo delle parole (κοινωνοῦμεν δὲ ἀλλήλοις διὰ φωνῶν), giacché anche la parola è pronunciata per portare alla luce i pensieri dell'intelletto». Possiamo infine dire, con Arist. *Int.* 2, 16a27-28, che «nessuna cosa per natura è un nome, se non quando diviene un simbolo <di qualcosa che è>». Affinché, quindi, la parola sia un ὄνομα è necessario che questa sia convenzionalmente simbolo di qualcosa, di un πρόγμα ὄν, e reciprocamente è necessario che sia un nome per ogni cosa che è.

Dopo tutto quanto è stato detto precedentemente l'utilità delle *Categorie* risulta già di per sé evidente: mutuando le parole di Ammonio (*In Cat.* 13,3) «αὐτόθεν δῆλον». Tuttavia Filopono sottolinea che il trattato è importante non solo per il suo ruolo nella costruzione del metodo, ma anche perché presenta la dottrina dei generi dell'essere, mentre Ammonio non menziona questo aspetto. Cfr. anche *Simpl. In Cat.* 13,27-15,25; *Olymp. In Cat.* 22,3-12; *Elias, In Cat.* 38,14-26, dove accanto al ruolo introduttivo delle *Categorie* si menziona l'insegnamento intorno all'essere del genere. Dell'utilità delle *Categorie* per Filopono ho parlato più approfonditamente nel sopracitato cap. *I sei κεφάλαια alle Categorie*.

[12,17-27] – Innanzitutto, il titolo *Categorie* fu messo fin dall'antichità in discussione, giacché alcuni proposero, com'è noto, i titoli alternativi Πρὸ τῶν τόπων (*Amm. In Cat.* 14,20; *Olymp. Proleg.* 22,34 e *In Cat.* 134,2-7; *Elias, In Cat.* 133,3 e 241,30; *Simpl.* 379,10) e Πρὸ τῶν τοπικῶν (*Porph. In Cat.* 56,18 e 23; *Simpl. In Cat.* 15,28 e 30, 16,14). Accettare questi titoli voleva dire, però, rivoluzionare l'ordine che una certa tradizione didattica aveva attribuito agli scritti dell'*Organon* aristotelico, giacché i *Topici* si sarebbero dovuti collocare subito dopo le *Categorie/Pre-Topici*. La *quaestio* riguardo all'identificazione dello scritto con questo nome, indicato nella forma Τὰ πρὸ τῶν τόπων in Diogene Laerzio (*Vitae* V 24,3), è ancora aperta, dal momento che si cerca di identificarlo a volte con le *Categorie*, altre con un'opera sconosciuta, altre con il primo libro dei *Topici*. Sul problema si leggano le pagine assai dettagliate di Bodéüs (2001), pp. XXXIV-XL. Qui è, invece, importante notare quali risposte abbiano fornito i Commentatori a riguardo: Ammonio risolve la questione affermando che se, come si è detto, le *Categorie* studiano la *prima impositio*, allora esse dovranno essere seguite dallo scritto che studia la *secunda impositio* e cioè dal *De interpretatione*; Simplicio (*In Cat.* 16,1-30) riporta l'opinione, con la quale non è d'accordo, dell'autorevole Adrasto di Afrodisia, maestro peripatetico, che avrebbe, in un'opera specificamente dedicata al problema, Περὶ τῆς τάξεως τῆς Ἀριστοτέλους

φιλοσοφίας, sostenuto la precedenza della τοπική πραγματεία rispetto a quella ἀποδεικτική e degli ἔνδοξα e dei πιθανά rispetto ai τὰ πάντως ἀληθῆ. Boezio sull'argomento dice con icastica prontezza (*In Cat.* PL 64, 162c): «Annotant alii hunc librum legendum ante Topica, quod nimis absurdum est. Cur enim non magis ante Physica?», chiudendo a suo modo la *querelle* con un po' d'ironia. Porfirio (*In Cat.* 56,31-57,12), infine, ricorda anche altri possibili titoli, Περί δὲ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος e Περί τῶν δέκα γενῶν, i quali sono anch'essi errati, perché – dice – le cose che sono (τὰ ὄντα) e i loro generi, specie e differenze non sono parole (οὐ φωναί) ma cose concrete (πράγματα ἐστὶ).

Κατηγορία è un termine tipicamente giuridico che indica l'accusa nei confronti degli imputati. Moltissime sono le occorrenze in campo retorico giudiziario: si veda per esempio Lysias, *Contra Eratosthenem* 81,3-5, dove essa è opposta alla ἀπολογία e l'accusatore è detto κατήγορος. Aristotele era ben consapevole di questo significato e in *Rh.* I 2, 1358b10-11 ha individuato nella κατηγορία una specie di discorso giuridico opposto all'ἀπολογία. La scelta di utilizzare il campo lessicale della κατηγορία per indicare il particolare caso di "accusa" che è la predicazione ha fatto sì che alcuni, secondo Dexippo (*In Cat.* 5,31-6,3), lo accusassero di aver usato la parola in modo estraneo ai costumi greci, di ξενίζειν. La risposta al perché Aristotele si sia comportato in questo modo la troviamo, però, già in Porph. *In Cat.* 55,8-14: i filosofi, poiché sono esegeti di cose sconosciute ai più, hanno bisogno di nomi nuovi (καινότερον ὀνόματων) per esporre (εἰς παράστασιν) le loro scoperte, o li creano *ex novo* o usano alcuni nomi in maniera diversa. Sull'origine della dottrina delle *Categorie* dalla retorica, teoria supportata dal nome stesso κατηγορία, cfr. Bodéüs (1984): in particolare è esaustivo ed esteso lo studio della κατηγορία, analizzata dapprima dal punto di vista etimologico, nel sistema giuridico ateniese, nelle pp. 122-127 e soprattutto nel note di queste pagine.

Il riferimento di Filopono (12,19-20) è alla dottrina dei generi e delle specie imparata nell'*Isagoge* porfiriana (4,16-20): generalissimo (γενικώτατον) è il genere sopra al quale non potrebbe esserci un altro genere superiore («ὕπερ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος»), mentre subordinati (ὕπαλληλά) sono chiamati generi e specie intermedi agli estremi [*scil.* generi generalissimi e specie specialissime] e ciascuno di questi è allo stesso tempo genere e specie, «πρὸς ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο λαμβανόμενα». Le categorie, in definitiva, sono generi generalissimi, come Porfirio afferma chiaramente riguardo alla sostanza in 4,25 e il loro nome (in latino *praedicamenta*) è perfettamente adatto perché esse si predicano solamente e non possono essere predicate da altri generi.

Infine, il motivo per cui Aristotele ha dovuto organizzare la realtà in dieci categorie è spiegato da altri Commentatori prima di addentrarsi nella spiegazione del perché i generi dell'essere sono dieci: gli enti sono innumerevoli ed è stato necessario che Aristotele li raggruppasse nei loro generi sommi, affinché il suo insegnamento fosse comprensibile. Porfirio, *In Cat.* 58,7-8, dice che «infinite, forse, sono le cose e le parole secondo il numero (ἄπειρα μὲν σχεδὸν καὶ τὰ ῥάγματα καὶ αἱ λέξεις κατὰ ἀριθμόν)», mentre secondo Simplicio, *In Cat.* 10,13-15, già in Alessandro si trova l'annotazione che «<Aristotele> ha diviso non nei particolari l'essere (infatti, questi <risulterebbero> incomprensibili e inaccessibili per la <loro> moltitudine e per i mutamenti di ogni sorta)». Anche in Boeth. *In Cat.* PL 64, 160b-c, troviamo una considerazione simile: «infinitorum nulla cognitio est, infinita namque animo comprehendi nequeunt. Quod autem ratione mentis circumdari non potest, nullius scientiae fine concluditur, quare infinitorum scientia nulla est: sed hic Aristoteles non de infinitis rerum significationibus tractat sed decem praedicamenta constituens».

[12,28-33] – «Αὐτόθεν ἡμῶν ἀναφαίνεται» dice con semplicità Ammonio (*In Cat.* 13,6-7). Cfr. anche Olymp. *Proleg.* 24,21 -25,4 con l'argomentazione che ho già descritto della θεωρία e della πράξις; Simpl. *In Cat.* 15,12-25; Elias, *In Cat.* 132,19-21, ancora con il riferimento già ammoniamo alla πρώτη θέσις. Anche Boezio spiega l'ordine facendo inevitabilmente ricorso a quanto già stabilito dallo scopo (*In Cat.* PL 64, 161c): «Hic quoniam de simplicibus vocibus res significantibus disputatur, secundum ipsius simplicitatis principalem naturam, primus hic Aristotelis liber inchoantibus addiscitur».

[12,34-13,1] –Non è, credo, opportuno riflettere sul problema dell'autenticità delle *Categorie* in età contemporanea in questa sede, tuttavia è bene almeno indicarne lo *status quaestionis*. La storiografia moderna ha con molta fatica riconosciuto l'autenticità delle *Categorie* e tuttora molti dubbi vigono sulla sua storia editoriale. Oltre alla struttura interna e ai problemi sulla stesura, infatti, sollevano incertezze anche il fatto che le *Categorie* non vengono menzionate negli altri scritti aristotelici (diversamente da quanto affermano con molta convinzione i nostri Commentatori) né in esso sono menzionati altri scritti, lo stile definito "scolastico" e le differenze dottrinali che le differenziano dalla *Metafisica*. Sull'annoso

riconoscimento dell'opera la bibliografia è vastissima, tuttavia si legga per un parere l'editore più recente del testo: Aristote, *Catégories*, texte établi et trad. par R. Bodéüs, Paris 2001, p. XC-CX. Sui verbi «μαρτυροῦσι» ed «ὁμολογοῦσι» utilizzati rispettivamente da Filopono e Ammonio nei loro commentari per significare l'autenticità di per sé evidente delle *Categorie* che è stata attestata dagli esegeti si veda quanto dico nel capitolo *L'edizione critica del Commentario e la sua originalità*.

Oltre a Filopono, adducono la φράσις come motivo di riconoscimento delle *Categorie* anche Simplicio (*In Cat.* 18,7-8), insieme alla πυκνότης dei concetti, ed Elia (*In Cat.* 133,10) insieme alla terribile intensità degli argomenti (ἐνθυμημάτων).

Altro motivo di riconoscimento dell'autenticità è la presenza, secondo Filopono, della dottrina delle *Categorie* nel resto del *corpus aristotelicum*. Tuttavia, con il ricordare (μεμνησθαι) le *Categorie* (τοῦ συγγράμματος τούτου) negli altri trattati (ἐν ἄλλαις πραγματείαις) non si vuole dire, a mio avviso, che Aristotele debba aver fatto chiaro riferimento al trattato con questo nome, ma, piuttosto, che abbia fatto riferimento alla teoria in esso presente, come esplicita Ammonio (*In Cat.* 13,26-27): «τῶν ἐνταῦθα θεωρημάτων». Se le *Categorie* non fossero autentiche, secondo Ammonio (13,27-14,1), anche gli scritti successivi che si rifanno alla teoria della predicazione non sarebbero autentici. Non mi pare, quindi, altrettanto corretto quanto si trova in Elias, *In Cat.* 133,11-12 e *Olymp. Proleg.* 24,9: in entrambi i casi le formule espressive fanno pensare che Aristotele abbia in altri scritti detto («λέγειν ὅτι»/«ἐνθα φησίν» rispettivamente) «come è stato detto nelle *Categorie* (ὡς εἴρηται ἐν Κατηγορίας)», tuttavia si è già detto che Aristotele non cita negli scritti di nostra conoscenza esplicitamente le *Categorie*. Busse, editore di tutti e quattro i Commentari presi qui in considerazione, rinvia nell'apparato del *Commentario* di Elia all'*Index Aristotelicus* di Bonitz (1870), 102,19-27: «reliquis in locis non libri, sed doctrinae de categoriis mentio fit. Quod in Eudemiis Ethicis legitur τὸ γὰρ ὄν, ὅσπερ ἐν ἄλλοις διήρεται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστὶ κτλ. ησα 8 1217b27-28, dubium est utrum ad Aristotelis an ad Eudemi librum aliquem referendum sit». Bonitz propone anche una lista di *loci* dove si trovano riferimenti ai θεωρήματα delle *Categorie*, tra cui *Top.* I 4, 101b13. In definitiva, bene fa Filopono a non indurci con espressioni ambigue in errore a credere che Aristotele abbia citato il titolo del suo libro piuttosto che la sua *doctrina*.

[13,1-13,5] – La testimonianza di questi due libri delle *Categorie* è molto diffusa nei Commentatori. I critici avrebbero giudicato il secondo libro il cui *incipit* è riportato anche da Filopono non autentico (cfr. *Olymp. Proleg.* 24,18-20). Il secondo *incipit*, il quale recita «Τῶν ὄντων τὰ μὲν ὁμώνυμα ἐστὶ, τὰ δὲ συνώνυμα», è, in effetti, molto approssimativamente simile a quello giunto a noi e conosciuto dai Commentatori, «Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν κτλ.» (ed. Minio-Paluello).

Molto approfondita e pertinente è l'analisi dei motivi (αἵτιαι) per cui le *Categorie* sono accusate di non essere autentiche condotta da Olimpiodoro (*Proleg.* 22,38-24,20), che conto di riportare qui di seguito, seppure non interamente. «Alcuni dicono che il libro non è autentico per quattro motivi dei quali il primo è condotto in questo modo: dicono che questo libro non è autentico perché qui <Aristotele> ha citato gli omonimi e i sinonimi, mentre nella *Fisica* gli omonimi, i sinonimi, gli eteronimi e i polionimi [...] riguardo a questo noi diciamo che il presente insegnamento non necessitava niente eccetto che questi due, <gli omonimi e sinonimi>, [...] o che per mezzo di questi <Aristotele> ha compreso <anche> quegli enti: infatti l'omonimo è contrario al polionimo e il sinonimo all'eteronimo. [...] <Alcuni> propongono tale secondo motivo: siffatto libro – dicono – non è autentico perché qui dice che il mutamento e il movimento <sono> la stessa cosa, mentre nella *Fisica* il mutamento <è una nozione> più universale del movimento. Ma anche a questo riguardo c'è da dire che non è compito di Aristotele qui parlare di fisica, per cui non avendo questo scopo [...] non è stato preciso nella spiegazione delle loro differenze. <Alcuni> affermano che tale è il terzo motivo: siffatto libro – dicono – non è autentico perché qui <Aristotele> dice che lo scibile è anteriore alla scienza, mentre nella *Fisica* dice che i relativi sono simultanei. Ma anche riguardo a questo c'è da dire che ciascuno dei discorsi del filosofo è vero, perché i relativi sia sono simultanei sia non lo sono: da una parte simultanei, in quanto relativi e aventi una relazione fra loro, dall'altra parte non simultanei, in quanto cose concrete. [...] Il quarto motivo: dicono che siffatto libro non è autentico perché negli altri trattati <egli> stima di più la sostanza universale di quella particolare, mentre qui al contrario colloca quella particolare prima della sostanza universale. [...] Ma c'è da dire anche a questo riguardo, poiché giustamente in questo trattato ha stimato di più la sostanza particolare di quella universale, mentre negli altri quella universale <più> di quella

particolare: dal momento che, infatti, nel presente scritto produce un discorso rivolto agli inesperti, giustamente ricorre all'ordine adatto agli inesperti, iniziando dalle cose prime per quelli».

[13,6-32] – Le parti delle *Categorie* qui individuate saranno poi in modo uniforme indicate nella tradizione latina come *antepaedicamenta*, *paedicamenta* e *postpaedicamenta*. Come spesso accade la divisione in parti di Ammonio (*In Cat.* 14,3-4) e di Olimpiodoro (*Proleg.* 25,5-7) è pressoché identica a quella di Filopono: «εἰς τὰ πρὸ τῶν κατηγοριῶν, εἰς τὰς κατηγορίας, εἰς τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας». Non molto diverso è quanto dice Elia (*In Cat.* 133,28-134,2). Simplicio (*In Cat.* 18,22-20,7 – cfr. Porph. *In Cat.* 59,10-14), invece, propone sì la stessa suddivisione dei Commentatori alessandrini, con le stesse motivazioni, ma aggiunge delle note di carattere dossografico su Cornuto e Atenodoro, i quali ritenendo che lo scopo delle *Categorie* consistesse solo nelle λέξεις, accusavano Aristotele di non aver compreso nel tuo trattato tutte le λέξεις, come quelle allegoriche, τροπικάς, e di aver reso il libro la somma di teorie di ogni sorta, logiche (negli *antepaedicamenta*), teologiche (nei *paedicamenta*), etiche (quando parla di vizio e virtù nell'ottavo capitolo) e fisiche (nei *postpaedicamenta*, i contrari e i movimenti).

La convinta analisi della “unità d'azione” del trattato aristotelico che leggiamo in queste righe (13,23-29) stride non poco con tutte le osservazioni degli studiosi moderni sulla disorganicità delle *Categorie*. Dubbi e pareri sulla struttura e la partizione delle *Categorie* con possibili implicazioni per l'autenticità si trovano in Barnes (2005), con qualche parere rivolto alla “lacuna” che precede i *postpaedicamenta* e alle note linee interpolate di *Cat.* 9, 11b10-15. Nella composizione delle *Categorie* dapprima trovano posto i concetti nuovi per il lettore (omonimi, sinonimi e paronimi), in seguito è il momento della dottrina principale del trattato, infine è bene chiarire alcuni concetti già noti al lettore, che ne fa uso comune, ma che nella parte centrale del trattato sono stati usati secondo significati complessi e nuovi (opposti, anteriore, posteriore e simultaneo, movimento). Di questi ultimi, dice Filopono (13,23), è necessaria una διάρθρωσις. Questa è *stricto sensu* una «chiara distinzione» (rispetto alla «articolazione», che è la ἄρθρωσις). Intendo qui il termine, originariamente facente parte del lessico dell'anatomia, in senso logico-linguistico non solo per il contesto nel quale ci troviamo, ma anche perché la διάρθρωσις è spesso legata al λόγος, indicando una chiara articolazione del discorso, ma anche una precisa articolazione delle dottrine filosofiche (cfr. Porph. *Vita Plotini* 20,66-68). Il lessico *Liddell-Scott-Jones*, ad esempio, traduce διαρθρωτέον, aggettivo verbale da διαρθρώω, con «one must define precisely». Alla luce di queste riflessioni, traduco διάρθρωσις con «chiara definizione», giacché l'articolare con chiarezza un discorso, insomma, equivale al definirne con precisione i termini.

[14,1-16] – Cfr. Philop. *In Cat.* 9,31-32. L'immagine del corpo come nuvola che ricopre l'anima ricorre anche in Plutarco. *De defectu oraculorum*, 432a2 nel contesto di una più ampia similitudine col sole: come il sole è difficile da vedere quando è avvolto dalle nubi, così l'anima non ha il pieno possesso della facoltà mantica a causa del corpo.

Qui è introdotto da Filopono il difficile tema della definizione, quale strumento che permette, al pari del nome, di significare le cose concrete. La definizione, ὀρισμός, è una delle nozioni più complesse di cui si occupa Aristotele in diversi trattati. Essa «τί ἐστὶ δηλοῖ» in *APo.* II 3, 91a1, mentre in *Top.* I 5, 101b37 ὁ ὄρος è un λόγος che significa il τὸ τί ἦν εἶναι che si applica, però, solo agli universali, perché i particolari non sono definibili (cfr. *Meta.* Z 10, 1035b31-1036a1): tuttavia non tutti i discorsi che dicono cosa è qualcosa corrispondono alla definizione di questo qualcosa. Definire la definizione, al di là del gioco di parole, è molto arduo e ancora di più è sancirne i criteri che vennero più volte indagati dai *Topici* alla *Metafisica* oltre che dagli *APo.* In *Top.* VI 8, 141b25-28 (ma anche in altri passi del trattato, come *Top.* I 8, 103b15-16), Aristotele afferma che è possibile trovare la definizione per mezzo della divisione individuando il genere prossimo e la differenza costitutiva di ciò che vogliamo definire. In un altro modo però è possibile ottenerla se leggiamo *APo.* II 8, cioè attraverso il sillogismo, giacché, quando dimostriamo l'esistenza di qualcosa per mezzo della sua causa, il termine medio è la definizione di questa stessa cosa. Volendo dimostrare l'esistenza dell'eclissi di luna diciamo che: – un corpo coperto dalla terra è eclissato; la luna è coperta dalla terra; quindi, la luna è eclissata. Così abbiamo dimostrato l'esistenza dell'eclissi di luna, mentre il termine medio risponde alla domanda sulla definizione dell'eclissi: l'eclissi è quel fenomeno che avviene quando un corpo celeste è coperto dalla terra. Le diverse modalità della definizione (per divisione e per causalità) racchiudono in loro una più profonda questione metodologica e teoretica riguardo a tutto il *corpus aristotelicum* ben descritta in Bolton (1993). Mentre per un discorso generale cfr. Cassidy (1967); Berg (1983); Deslauriers (2007).

Aristotele non definisce mai l'uomo un animale razionale mortale, come fa Filopono (14,7-8). Lo Stagirita, infatti, omette l'attributo "razionale": in *APo.* II 5, 92a1 l'uomo è «animale, mortale, dotato di piedi, bipede e senza ali», mentre in *Meta.* Δ 12, 1038a3 è solo bipede e mortale. La razionalità è costantemente rivendicata come l'attributo fondamentale dell'uomo, tuttavia non appare in una formula codificata per definire esplicitamente l'uomo in tutto il *corpus*. Questa definizione, invece, sembra appartenere alla tradizione stoica. Si veda per suffragare questa osservazione Chrys. *Fragmenta logica et physica*, 224,3-4. Ancora lo stoico Posidonio (fr. 309a143-151) non solo ripropone la definizione di uomo di Crisippo, ma ne spiega anche i caratteri. Lunga sarebbe la lista dei frammenti che riportano questa definizione in contesto stoico, qui rimando almeno a Epitteto (*Dissertationes ab Arriano digestae* II 9, 2,1-2) che, in età imperiale, alla domanda «τί γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος;» risponde «ζῷον, φησί, λογικὸν θνητόν». Il punto di contatto tra questo modello, perché, come si è pur brevemente visto, col passare dei secoli la definizione di uomo si è venuta a cristallizzare, e il Neoplatonismo è, forse, da individuarsi nell'opera di sistemazione di Porfirio. Molte sono, infatti, le occorrenze di questa definizione nei suoi testi, tra cui *Isag.* 11,10-11: «se fossimo interrogati su cosa è l'uomo diremmo appropriatamente che è un animale e, dopo aver indagato su quale animale <sia l'uomo>, lo definiremo propriamente razionale e mortale». Quindi, la natura umana è costituita dall'essere una sostanza animata, ma anche mortale e razionale. Quando diciamo «uomo» stiamo indicando tutti questi attributi d'un sol colpo, ἀθρόαν (14,9), mentre se diamo la definizione di «uomo» li articoliamo con chiarezza, κατὰ μέρος (14,10).

È in virtù di questa duplice significazione delle cose concrete, per mezzo del nome e per mezzo della definizione, che è giusto distinguere gli enti in omonimi, sinonimi, polionimi ed eteronimi, distinti per comunanza e differenza del nome e della definizione. Sebbene Porfirio (*In Cat.* 60,21-23) parli di quattro relazioni nominali, σχέσεις τέσσαρες πρὸς τὰ ὀνόματα, Filopono presenta qui omonimi, sinonimi, polionimi ed eteronimi quali classi di enti, di πραγμάτων. Anche polionimi ed eteronimi sembrerebbero, quindi, in quanto contrari di omonimi e sinonimi, da considerarsi enti e non solo λέξεις. In realtà verrebbe da chiedersi se nel caso dei polionimi si possa parlare di πράγματα: esistono, infatti, cose con la stessa definizione e nomi diversi? Sì, ma il soggetto è comunque uno, giacché se così non fosse le cose sarebbero altre, ἕτερα. Spesso, infatti, si sostiene che Aristotele, volendo parlare nelle *Categorie* di enti e non solo di λέξεις, abbia escluso di proposito polionimi ed eteronimi, perché questi potevano essere oggetto di osservazioni aporetiche. Secondo Simplicio (*In Cat.* 23,12-20), che riporta un pensiero di Siriano: «[...] più appropriatamente <Aristotele> discuterà di questi, <polionimi ed eteronimi>, nei manuali retorici e in siffatti altri trattati, nei quali insegnerà a dire la stessa cosa in molti modi (πολλαχῶς) attraverso la polionimia e a pronunciare le cose che sono altre per natura attraverso nomi diversi, affinché il discorso appaia chiaro e non confuso. Qui, invece, discute sugli omonimi e i sinonimi che hanno differenze reali (πραγματτειώδη)».

A riguardo cfr. Porph. *In Cat.* 60,15-61,4; Amm. *In Cat.* 15,22-16,6; Olymp. *In Cat.* 26,7-27,20; Simpl. *In Cat.* 22,14-23,3. Degno di attenzione è il metodo diairetico applicato da Elias, *In Cat.* 141,26-34 per spiegare le quattro classi di enti in relazione al nome. Mancano, però, i paronimi in questa διαίρεσις rendendo l'infalibilità del metodo diairetico meno autoevidente: Elia (*ibid.* 142,30-35) argomenta a proposito che è giusto che i paronimi non facciano parte della precedente divisione, perché quella riguardava le comunanze e le differenze autentiche (γνήσια), mentre quelle dei paronimi non sono autentiche (νόθοι).

**[14,17-15,10]** – «Altre» sono le cose che nulla hanno in comune fra loro: il cavallo e l'uomo, se seguiamo ciò che dicono Filopono e Ammonio, tra gli altri, sono uno una cosa, uno un'altra, non avendo niente in comune. Affermare, però, come vedremo, che uomo e cavallo sono allo stesso tempo sinonimi non è assurdo, giacché come l'uomo e il bue di *Cat.* 1, 1a8, sono entrambi animali e in quanto tali sono sinonimi, giacché condividono la stessa definizione e il nome comune «animale». Essi sono, quindi, sia «altri» fra loro sia sinonimi? In realtà, essi sono «altri» se intesi come uomo e cavallo, ma se intesi come animali sono sinonimi. Provando a chiarire questa ambiguità, possiamo affermare che l'uomo, in quanto (ἦ) animale e non in quanto uomo, è sinonimo al cavallo, in quanto animale e non in quanto cavallo. In questo caso ho fatto ricorso alla stessa argomentazione che Filopono (*In Cat.* 19,8 ss.) usa per risolvere la cosiddetta aporia di Nicostrato.

Gli eteronimi sono meritevoli di attenzione perché essi hanno il loro essere nella relazione che il soggetto stringe con altro: la mela è un frutto in relazione alla pianta che l'ha generato, è un seme in

relazione alla pianta che andrà a generare ed è cibo in relazione all'animale che la mangia. Sarà lecito, dunque, chiamare la mela frutto, seme e cibo e con queste tre *impositiones* il nome è diverso, ma anche la definizione, mentre ciò che non cambia è il soggetto. Altrettanto esaustivo è l'esempio della scala (che è tale presa per se stessa) e della salita e della discesa (in relazione ad altro) che hanno nomi diversi e definizioni diverse, pur osservandosi in un solo soggetto; esempio che non può non ricordare il noto frammento eracliteo D-K 22B 60. Non sempre, tuttavia, lo statuto più proprio degli eteronimi viene individuato: basta guardare a Porph. *In Cat.* 69,11-13, dove eteronimi sono in modo molto generico le cose che non hanno in comune né il nome né la definizione, sorvolando sulla relazione fra enti. In Porfirio sono eteronimi, infatti, fuoco, oro, Socrate e forza. Insomma, secondo la *lectio* filoponica, se nei sinonimi nome e definizione sono uguali, ma cambia il soggetto, negli eteronimi nome e definizione sono diversi, ma il soggetto resta uguale. Sulle implicazioni della dottrina degli eteronimi cfr. Philop. *In Cat.* 164,11 ss.; Arist. *Phys.* III 3, 202a18-21 e Philop. *In Phys.* 370,5-11. In questo contesto di relazioni il λόγος degli eteronimi dev'essere rivisto semanticamente: non è solo una nozione linguistica ma anche un "rapporto". La salita e la discesa sono diverse secondo il λόγος, nel senso che instaurano ciascuna un rapporto diverso con il soggetto. Il problema è molto vasto: cfr. G.R. Giardina (2012a), pp. 87-93 e M. Ugaglia (2011).

Il perché Aristotele non ha parlato anche di eteronimi e polionimi è evidente da quanto ho già detto: egli nelle *Categorie* tratta di πράγματα e perciò spiega le classi degli enti in relazione al nome che hanno l'un l'altro una differenza reale e non solo retorica. Il metodo dei geometri (14,25-26) qui citato come motivo dell'assenza degli eteronimi e dei polionimi, tra l'altro, è esposto esplicitamente da Olimpiodoro (*Proleg.* 27,32-36): secondo il τρόπος γεωμετρικός vanno insegnate solo le cose di cui si ha necessità per la lezione appena successiva, per dare continuità all'intero insegnamento. Come il geometra all'inizio spiega solo le linee rette e curve, tra la moltitudine di linee che esistono, così anche Aristotele ha scelto di spiegare omonimi e sinonimi perché sufficienti all'insegnamento delle categorie. Con perfezione cristallina, inoltre, secondo Filopono (14,29-30), Aristotele avrebbe spiegato tra gli *antepraedicamenta* solo sinonimi e omonimi (oltre ai paronimi che però esulano dal problema qui affrontato). Conoscendo questi, infatti, si conoscono di conseguenza anche i loro contrari, cioè eteronimi e polionimi. In questo modo, implicitamente, il lettore fa uso anche della scienza dei contrari: scienza della quale l'uomo ha già avuto modo di avvedersi in modo poco articolato e definito, ma che verrà chiarita, in seguito, nei *postpraedicamenta*. La scienza dei contrari è una sola, infatti, e conoscendo uno dei contrari si conoscerà necessariamente anche l'altro e conoscendo l'azione di uno su un corpo si conoscerà anche l'azione dell'altro. Questa posizione, già diffusa nel pensiero di Platone (*Phd.* 97d), trae le sue fondamenta dalla fisica, dal fatto che i contrari producono lo stesso movimento, alla luce di un diverso rapporto, λόγος – cfr. Arist. *Phys.* VIII 1, 251a28-32. Di grande utilità per tutta la riflessione sulla scienza di due contrari è l'osservazione di Arist. *EN* V 1, 1029a13-19: non solo le scienze e i movimenti sono medesime per i contrari, ma anche le δυνάμεις; diverso è il caso delle ἕξεις.

Intorno all'esempio di omonimia del μῦς γηγενής e θαλάσσιος di 14,33, devo ammettere che individuare l'identità di quest'ultimo si è rivelata un'impresa non facile ma curiosa. Nonostante i lessici proponano anche di identificarlo anche con una varietà di balena o con il *Balistes capriscus* (nome scientifico del pesce balestra), mi è sembrato più opportuno identificarlo più semplicemente con il *mus marinus*. Quest'ultimo è un piccolo (dai 7,5 cm ai 15 cm) verme marino della classe dei *Polychaeta* e del genere degli *Aphrodita*, diffuso nell'Atlantico e nel Mediterraneo, il cui aspetto sembra ricordare approssimativamente quello di un topolino.

Intorno all'esempio di polionimia di 15,1-2, dove leggiamo tre nomi diversi con una stessa definizione:

- ἄοϋ: indica spesso qualsiasi tipo di arma e lama, cfr. ἄοϋ τριγλῶχιν, in Callim. *Del.* 31.
- Εἶφος: «used by Hom. as equivalent of ἄοϋ and φάσγανον», secondo il lessico *Liddell-Scott-Jones*.
- Σπάθη: per il sopracitato lessico indica «any broad blade».

«Lama, gladio e spada», potremmo tradurre i tre termini greci di Filopono per spiegare i polionimi, se proprio volessimo: in realtà, tradurre anche questi termini non è strettamente necessario. Essi, infatti, sono tre nomi (come tanti altri, in qualsiasi lingua) indicanti una stessa cosa e come tali vanno considerati, senza studiarne a fondo le sfumature diverse dei nomi greci o delle rispettive traduzioni. A ulteriore prova noto che Ammonio (*In Cat.* 16,6) mette μάχαιρα al posto di σπάθη, termine ancora più difficile da assimilare come polionimo, se s'indaga a fondo. Simplicio, invece, abbonda per rafforzare

l'esempio, includendo sia μάχαιρα sia σπάθη e aggiungendo φάσγανον (dato dal lessico Liddell-Scott-Jones come un vero e proprio sinonimo a ξιφίον/ξίφος). L'esempio che fornisce Olimpiodoro (*In Cat.* 27,18-20) è quello di ἄνθρωπος, μέρος e βρότος.

[15,11-32] – In che senso l'essere è predicato delle categorie omonimamente è chiaro dal significato stesso delle categorie: esse sono predicazioni generalissime dell'essere, secondo le quali questo può essere detto. L'essere come sostanza, qualità e quantità o ciascuna delle altre sette categorie ha lo stesso nome, cioè «essere (τὸ ὄν)», ma la definizione di questo essere muta di volta in volta. L'essere uomo, ad esempio, informa sul τί ἐστὶ del soggetto, mentre l'essere padre informa sul πρὸς τι del soggetto e via dicendo. Non a caso Aristotele nella *Metafisica* (Z 1) metterà a frutto questa teoria, affermando esplicitamente che modi di dire l'essere non sono altro che le categorie. Sulla predicazione omonima e l'importanza che riveste anche in ambito metafisico si vedano i fr. del *De ideis* aristotelico contenuti nell'*In Meta.* di Alessandro di Afrodisia, di cui da una breve ma chiara spiegazione Zanatta (1997), pp. 114-130, e in particolare le note 162 e 193. Sugli omonimi si legga il ricco contributo di Shields (1999).

La predicazione sinonima, invece, riguarda gli individui in relazione alle specie e queste ultime in relazione ai loro generi e per questo motivo viene collocata dopo quella omonima: Socrate e uomo, uomo e animale sono sinonimi, come anche rosso e colore, triangolo e figura. Perciò quando dico che «il triangolo è una figura», predico sinonimamente, giacché la definizione e il nome di entrambi i termini sono gli stessi. Appare che la predicazione omonima sia una predicazione, se così si può dire, orizzontale (un unico nome, infatti, significa più cose), mentre quella sinonima è una predicazione verticale, giacché coinvolge enti in virtù di ciò che gli è anteriore e li precede onto-logicamente (uomo e cavallo sono sinonimi in virtù del fatto di essere entrambi specie del genere superiore animale).

Filopono qui manifesta accuta conoscenza delle caratteristiche grammaticali necessarie all'omonimia che altri Commentatori non posseggono. Porfirio, Dexippo e Simplicio, erede della tradizione porfiriana e giamblichea, non annotano queste caratteristiche. Ammonio (*In Cat.* 17,18-19), Olimpiodoro (*In Cat.* 33,8-36) ed Elia, (*In Cat.* 140,26-141,16), invece, forniscono la loro personale lista delle παρατηρήσεις necessarie affinché vi sia omonimia. Questa è una delle divergenze tra la scuola di Atene e quella di Alessandria che di caso in caso cercherò di mettere in evidenza in quest'opera: De Haas (1997), pp. 220-237 e Hadot (1990b), pp. 127-146 ad esempio notano questa opposizione. Di seguito riprendo gli elementi grammaticali necessariamente comuni affinché si verifichi l'omonimia e gli esempi adottati da Filopono.

Accento – Ἄργος è il nome del cane di Odisseo ma anche il nome dell'eroe Argo, mitico costruttore della omonima nave (in realtà, è anche il nome del mostruoso Argo detto *Panoptes*), mentre ἄργός, che nasce come forma privativa di ἔργον significa «pigro». Se «Ἄργος» è di genere neutro, inoltre, significherà la nota città del Peloponneso. Filopono doveva essere un esperto di variazioni del genere, dal momento che, da grammatico qual era, scrisse un'interessante opera dal titolo *De vocabulis differentia quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus*. In questo trattato, che consiste in un elenco di vocaboli il cui significato cambia al cambiare dell'accento, è possibile ritrovare gli stessi vocaboli qui presi in considerazione. Cfr. Philop. *De Vocabulis*, A 34: Ἄργος parossitono è detto essere un nome proprio, mentre la forma ossitona è un appellativo.

Genere, caso e desinenza (l'identità della κατάληξις, in realtà, è già presupposta quando si afferma che il nome e il caso e il genere debbano essere gli stessi) – Il genitivo ἐλάτης, da ἐλάτη nominativo femminile singolare significante la specie d'albero che noi chiamiamo «pino», non può in nessun modo essere omonimo al nominativo ἐλάτης, *nomen agentis* dal verbo ἐλαύνω (guidare), perché il loro caso, oltre che il genere, è differente.

Spirito – Cfr. Philop. *De vocabulis*, O 4, dove οἷος è inteso come sinonimo a μόνος e ὄιος a ὀποῖος (come pronome relativo e interrogativo indiretto). Filopono li aggiunge anche un ulteriore vocabolo che muta per l'accento, che è Οἰός, il nome di un demo attico, giustamente non incluso in questo passo dell'*In Cat.* perché qui egli sta esemplificando solamente la differenza tra gli spiriti (altrimenti avrebbe anche dovuto aggiungere ὄιος, genitivo di οἷς, *capra*). C'è da dire che soltanto con un po' d'elasticità mentale possiamo far combaciare il significato di οἷος con quello di ὀποῖος, in quanto, pur essendo entrambi pronomi relativi con possibile valenza interrogativa inerenti alla qualità, appartengono a due classi concettualmente diverse: il primo è un pronome definito, mentre il secondo indefinito.

[15,33-16,10] – Come avevo fatto già notare, Porfirio (*In Cat.* 60,21-23) definisce giustamente l'omonimia una *σχέσις* (e lo stesso farà Filopono a breve – 16,12-13). Gli omonimi hanno il loro essere nell'aver lo stesso nome ma differente definizione: se uno dei due nomi omonimi, in relazione al quale l'altro è omonimo, non ci fosse, non ci sarebbe in nessun modo l'omonimia. Trattando degli omonimi Aristotele e in misura maggiore i suoi Commentatori anticipano così alcuni aspetti peculiari dei relativi che verranno indagati solo in seguito, giacché gli omonimi rientrano tra i relativi, «infatti qualcosa è omonimo a qualcos'altro – 16,1». Filopono, dunque, menziona l'aporia sollevata da chi legge l'*incipit* delle *Categorie* dove Aristotele parla di omonimi e usa il singolare λέγεται per riferirsi a un soggetto plurale, invece di λέγονται. Filopono elenca due motivi plausibili per l'uso di «λέγεται» al posto di «λέγονται»: uno, cioè l'usanza attica, è oggetto dei grammatici che devono spiegarne le ragioni recondite, un'altro, cioè la natura degli omonimi, sarà senza dubbio oggetto dei filosofi. Ammonio (*In Cat.* 18,7-11-9 propone le stesse motivazioni che individua Filopono. Inoltre il figlio di Ermia ascrive questa particolarità linguistica al dialetto attico, trovando in Platone, *Gorg.* 455e4, la legittimazione dell'*usus* aristotelico. Elia (*In Cat.* 137,15-21), pur proponendo le due motivazioni, avverte che Aristotele non ha scritto «λέγεται» perché questa era l'usanza in Attica, ma perché gli omonimi pur essendo molte cose sono chiamati con un solo nome. Mi sia concesso, infine, spendere poche parole sulla concordanza tra neutro plurale e verbo al singolare: la motivazione che spesso viene data è che i neutri plurali identificano una pluralità che concettualmente è equivalente a un unico soggetto (cfr. l'italiano *legna*, dal latino *ligna*, neutro plurale di *lignum*, ora divenuto un sostantivo femminile singolare). Interessanti osservazioni, che esulano dal nostro compito, rilevano come questa concordanza sia un tratto riscontrabile in altre lingue indoeuropee e non, cfr. Levin, (1995), p. 307.

[16,11-18] – Filopono sembra essere l'unico Commentatore a voler distinguere queste tre nozioni, ὁμωνυμία, ὁμωνύμως e ὁμόνυμα. In Porfirio (*In Cat.* 61,12-21) e in Dexippo (*In Cat.* 17,30-18,12) troviamo spiegata solo la differenza tra omonimia e omonimi: Aristotele ha voluto parlare di omonimi, di cose concrete, e non di omonimia, in conformità con lo scopo delle *Categorie*. E ancora Boezio (*In Cat.* PL 64 166c-d) distingue le *res aequivocae* dall'*equivocatio*, la quale è un *vocabulum*: «diversae sint res de quibus illud vocabulum predicentur». Sull'omonimia Aristotele ha detto molto in *SE* 4, tra gli altri *loci*. Gli omonimi sono le cose concrete che condividono soltanto il nome, l'omonimia è la relazione che intrecciano queste cose, mentre «omonimamente» è l'avverbio che significa la predicazione di queste cose, cioè degli omonimi. Come afferma anche Olimpiodoro *In Cat.* 61,36-62,1 ὁμωνύμως è uno dei modi delle predicazioni. Il verbo «essere (ἐστίν)», che leggiamo in 16,14, retto dal pronome relativo a κατηγορία, è stato introdotto nella sua *editio* da Busse, mentre il codice F, cioè quello a cui l'editore riconosce maggiore autorità, non presenta alcun verbo dopo «τῶν πραγμάτων». Non si trovano esplicite occorrenze della sequenza di parole congetturata da Busse, mentre Ammonio (*In Int.* 57,7-8) imbattutosi nell'omonimia dell'essere, scrive: «ὁμωνύμως κατηγορούμενον κατὰ τῶν πραγμάτων», confermando che il termine κατηγορία non necessita di altri intermediari e regge da solo il complemento κατὰ τῶν πραγμάτων. Limitando la *vis coniectandi* di Busse proprorei, quindi, in questa sede di seguire il ms. F, eliminando qualsiasi verbo dopo τῶν πραγμάτων.

Secondo questa interpretazione se Aristotele avesse iniziato le *Categorie* dicendo «Omonimia è detta [...]» allora avrebbe parlato esclusivamente di parole. Egli, invece, discute degli «omonimi» e, quindi, si occupa esplicitamente alle cose concrete legate da una relazione di omonimia.

[16,19-17,25] – Alla base di questa διαίρεσις degli omonimi vi è già quella che Aristotele stesso aveva prodotto in *EN* I 4, 1096b25-29: egli affermava, contro i Platonici, che il bene non è un'idea comune a tutte le cose, bensì si dice delle altre cose come un omonimo e non ἀπὸ τύχης, ma ἀφ' ἐνός οὗ πρὸς ἓν, o, meglio, κατ' ἀναλογία. Tutte queste specie degli omonimi saranno poi – come si vede – oggetto della codificazione dei Commentatori. Riguardo a questi ultimi: Ammonio (*In Cat.* 21,16-22,10) produce una διαίρεσις sistematica dei modi degli omonimi assai simile a quella che qui si legge; altra διαίρεσις la si ritrova in Simplicio (*In Cat.* 31,22-33,21) con abbondanza di riferimenti dossografici a Porfirio e ad Attico; altre divisioni si trovano in Porph. *In Cat.* 65,17-66,28; Olymp. *In Cat.* 34,7-35,14; Elias *In Cat.* 139,29-140,25; Boeth. *In Cat.* PL 64, 166b-c. Filopono stesso, però, proporrà in seguito (*In Cat.* 21,14-22,14) una più ampia e pertinente διαίρεσις degli omonimi. La prima divisione, quella che Porfirio (*In Cat.* 65,18-19) chiama κατὰ τοὺς ἀνωτάτω τρόπους, è per tutti i Commentatori tra omonimi per caso e omonimi frutto della ragione: alla ragione Filopono aggiunge forse in modo più corretto la προαίρεσις, in accordo con Arist. *Phys.* II 5, 197a7-8: «la decisione infatti non <esiste> senza ragione (ἢ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διάνοιας)». Porfirio, Simplicio ed Elia ricorrono allo stesso

esempio di Filopono, cioè quello del nome «Alessandro», per esemplificare l'omonimia per caso; diversamente Ammonio utilizza l'omonimia tra Socrate (suppongo di Atene) e quello di Bisanzio (forse lo storico della chiesa vissuto nella prima metà del V secolo dell'età volgare?).

Tra gli omonimi, alcuni sono tali in relazione al ricordo, quando ad esempio, si chiama il proprio figlio col nome di un antenato. Traduco leggendo non quanto sceglie Busse di mettere nel corpo del testo, «ὄνοματι τῶν προγόνων – 16,25», bensì la lezione che egli stesso propone in apparato: «ὄνοματί τινος τῶν προγόνων». Infatti si è soliti dare il nome di un antenato al proprio figlio, non il nome dei propri antenati, visti come collettività. Si potrebbe anche lasciare il passo così come si trova nell'edizione della serie CAG, ma in quel caso, a mio avviso, con «chiamare il proprio figlio col nome degli antenati» s'intenderebbe la trasmissione di un cognome distintivo di una *gens*, ma ritengo più coerente con l'esempio del nome "Platone" o di "Alessandro" assumere per buona l'integrazione di τινος.

Sembra che alcuni per cercare di propiziare per un nascituro un determinato glorioso futuro, fossero soliti *invenire*, forzando anche la realtà dei fatti, un illustre antenato, in modo da darne il nome al nascituro. Questo sistema divenne diffusissimo in età ellenistica, quando sia le *gentes* romane che i discendenti di Alessandro si impegnavano a cercare degli illustri antenati per arricchire la gloria della propria casata. Di qui si hanno alcuni casi di omonimi in relazione alla speranza, che coincidono con gli omonimi in relazione al ricordo.

Il piede del letto e il piede dell'uomo, invece, sono omonimi per analogia. L'ἀναλογία, «analogia», talvolta e non in modo errato tradotta in italiano come «proporzione», è, secondo Aristotele (*EN* V 3, 1131a31 ss.) una ἰσότης λόγων, una uguaglianza di rapporti, fra almeno quattro elementi in causa. Per mezzo dell'analogia diciamo, seguendo sempre l'esempio di Aristotele, che A sta a B come B sta a C: anche se gli elementi sono tre, uno di loro è preso in considerazione due volte per arrivare al numero minimo. Simplicio (*In Cat.* 32,19 ss.) avverte che alcuni, tra cui Attico, ritengono che l'omonimia secondo analogia sia identica a quella secondo metafora (la σύντομος ἀναλογία di Temistio, in *Olymp. In Cat.* 35,4-5). Porfirio (*In Cat.* 67,6-32), di parere contrario, avrebbe affermato che questa identità non è ammessa perché solo se si fa ricorso ai nomi propri delle cose, e non a quelli metaforici, si ha omonimia. Ad esempio «piede» della tavola e «piede» del letto sono ragionevolmente omonimi, ma «piede» della nave (il riferimento corre a *Hom. Od.* K 32) non lo è, perché vi è già un altro nome, «timone», per indicare quella parte della nave. Curiosa annotazione segue questa ἐπίσημησις: secondo Simplicio, Porfirio nel *Commentario a Gedalio* si sarebbe contraddetto, affermando che «piede» della nave sarebbe un omonimo secondo analogia, mentre il «piede» del monte sarebbe secondo metafora. Elia (*In Cat.* 140,13-19) è, però, in disaccordo con quanto affermato da Simplicio e Porfirio: la metafora è un modo dell'essere omonimi, in quanto essa fa uso del nome, mentre l'analogia fa uso del discorso (cfr. anche *Olymp. In Cat.* 35,4-8, sulla metafora come modo dell'essere omonimi). Seguendo l'esempio di Filopono (17,13-19) diciamo che due sta a otto come dieci sta a quaranta, nel senso che il rapporto fra le due coppie di numeri, e cioè il loro quoziente, è uguale: otto diviso due darà quattro, così come quaranta diviso dieci darà quattro. L'analogia, allora, richiede la presenza di quattro elementi posti in rapporto fra loro a due a due ed è per questo motivo che Aristotele, secondo Filopono, non fa uso di omonimi secondo l'analogia nelle *Categorie*, perché lì, perché vi sia omonimia, bastano solo due elementi.

L'ultimo gruppo di omonimi per questa prima διαίρεσις filoponiana è quello delle cose omonime a partire da una cosa o verso/in relazione a una cosa, ἀφ' ενός e πρὸς ἓν. Mi sembra che queste precisazioni addotte dai Commentatori sulle specie degli omonimi servano a supportare anche l'interpretazione, diffusa ai più, secondo la quale gli omonimi e i πολλαχῶς λεγόμενα (tra i quali vi sono quelli πρὸς ἓν) sarebbero coestensivi nel linguaggio di Aristotele. Alcuni, infatti, hanno sollevato delle critiche a riguardo, sostenendo che non tutti i πολλαχῶς λεγόμενα siano anche omonimi, sfruttando certi passaggi ambigui di Aristotele, cfr. tra gli altri Hintikka (1959). In uno dei passi sfruttati contro questa equivalenza (*Meta.* Γ 2, 1003a33-34), Aristotele, infatti, afferma che l'essere è detto in molti modi in relazione a una cosa (πρὸς ἓν) e non omonimamente, il che basterebbe a sancire la non identità di ciò che è detto omonimamente con ciò che è detto πρὸς ἓν. I Neoplatonici introducono tra gli omonimi anche le cose che sono dette in relazione ad una cosa (πρὸς ἓν), permettendo, quindi, di rileggere il passo aristotelico sotto una nuova luce: ogni categoria mantiene il suo nome, apparendo come un non-omonimo, e assume, al tempo stesso, il nome «essere» in relazione al τὸ ὄν, giacché tutte

le categorie sono dette πρὸς ἓν dell'essere. Si veda l'esempio che leggiamo in queste righe di Filopono: cibo e palestra saranno sempre chiamati rispettivamente cibo e palestra e non omonimamente *stricto sensu* con lo stesso nome, tuttavia essi sono omonimi perché condividono il nome «salutare» in relazione a una cosa (πρὸς ἓν), perché producono entrambi salute e sono detti salutari. Che Filopono faccia riferimento a questo passo della *Metafisica* è chiaro anche perché l'esempio usato lì (*Meta.* Γ 2, 1003a35-b3) da Aristotele per chiarire in che modo l'essere è un πολλαχῶς λεγόμενον è proprio quello del salutare (ὀγεινόν) detto tale in relazione alla salute e del medico (ιατρικόν) in relazione all'arte medica. L'attenzione che ha avuto Aristotele nel dire che l'essere è detto in molti modi non omonimamente è dovuta alla necessità di distinguere quelle cose che sono omonime *stricto sensu*, e cioè che chiamiamo usualmente con lo stesso nome, da quelle che sono omonime perché le si attribuisce lo stesso nome in relazione ad altro, ma che usualmente chiamiamo con nomi diversi. Una esauriente esposizione di questa teoria la si trova in Shields (1999), pp. 22-28, come ho avuto modo di mostrare ampiamente nel capitolo *Gli omonimi e la loro διαίρεσις*. Cfr. per la questione nel Neoplatonismo Chiaradonna (2002), pp. 227-249, 271-288, Opsomer (2004), pp. 31-50 e Hadot (1990b), pp. 82-94. Opsomer in particolare trae le conclusioni di alcuni ragionamenti di Siriano (p. 41): «The πρὸς ἓν formula can then be identified as the type of homonymy that obtains between Forms and particulars. The latter stem from one cause (ἀφ' ἑνός) and refer back (πρὸς ἓν) to it. The form is the 'core' on which its homonyms depend. In a sense, Aristotle himself gives Syrianus the means to solve the problems he created».

Gli omonimi, nel senso usato da Aristotele, conclude Filopono, sono quelli che si dicono tali a partire da un principio o verso un fine. L'interpretazione dei due principi (paradigmatico e produttivo) non dev'essere a mio avviso condotta banalmente, perché essi posseggono una valenza metafisica non trascurabile. Basta guardare al *Commentario al Timeo* di Proclo, nel quale quest'ultimo, riflettendo sull'universo, nota che, giacché esso diviene (γινόμενόν ἐστι), deve avere un principio produttivo, ποιητικόν, e, in secondo luogo, che la sua "bellezza" deriva da un altro principio paradigmatico, παραδειγματικόν. Ora, quanto ho riportato (Procl. *In Tim.* II 263,19-264,2) è solo la conclusione di una lunga riflessione sugli αἴτια τοῦ κόσμου, tra i quali si annoverano anche quello finale, quello strumentale, quello eidetico e quello materiale. Senza indagare oltre è abbastanza chiaro che Filopono non a caso ricorre a questa terminologia – nettamente platonico è quantomeno il principio paradigmatico – per spiegare l'omonimia così com'è in Aristotele: suo scopo, come si manifesterà anche in seguito, è quello di assorbire la dottrina degli omonimi e quella dei sinonimi all'interno della vasta speculazione platonica sul rapporto fra ente empirico e paradigma. Il problema teorico che qui si apre è intenso: l'omonimia di questo genere appare essere un caso limite, dove gli enti sono omonimi fra loro ma paronimi rispetto ad altro e in un certo senso sinonimi. Simplicio, non a caso, nota che le cose che si dicono ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν per alcuni non sono omonime, ma addirittura sinonime o una via di mezzo fra le due. Vedi ancora l'indispensabile contributo appena citato di Jan Opsomer.

Per Filopono, come si è visto, l'omonimia usata da Aristotele è quella ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν. Porfirio tiene un discorso generale quando afferma che l'omonimia usata da Aristotele è ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος, cioè deriva da una simiglianza, che permette di applicare lo stesso nome, «uomo» ad esempio, a l'essere vivente e all'immagine dipinta di quest'ultimo. Ammonio spiega l'esempio aristotelico con l'omonimia per simiglianza della forma, come nel caso del dipinto e del modello. Olimpiodoro segue la tradizione ermeneutica dei suoi predecessori, perché per lui il senso dell'omonimia aristotelica è quello dell'omonimia καθ' ὁμοιότητα in relazione alla forma (πρὸς τὴν μορφήν). Elia e Simplicio, invece, sono gli unici Commentatori che come Filopono individuano il senso dell'omonimia aristotelica nell'omonimia ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν e in Elia, in particolare, in quella ἀφ' ἑνός, come da un principio paradigmatico.

[17,25-19,20] – Filopono ha esposto già, fin qui, parte della sua lezioni sugli omonimi, tuttavia egli ritiene opportuno esaminare con acribia filologica la definizione degli omonimi di Aristotele in *Cat.* 1, 1a1 ss., sezionandone le diverse parti notevoli e spiegando nel dettaglio il pensiero di Aristotele celato dietro quelle parole. Dopo aver precisato che quando leggiamo «ὁμώνυμα» nell'*incipit* dobbiamo sottintendere «πράγματα», perché è di cose concrete che si sta parlando, Filopono sente la necessità di informare il lettore che Aristotele ha utilizzato un nome (cioè il termine "omonimi") già diffuso presso gli Antichi e non è autore di un neologismo, di una nuova *impositio*. Quando Aristotele ricorre a un termine nuovo (anche se questo non accade per l'uso "nuovo" del termine κατηγορία), infatti, tale μποσιτιο è riconoscibile da alcune formule di cui Aristotele si serve e che Filopono elenca di seguito.

Una consiste nell'uso del verbo *kalw̃*, alla prima persona singolare dell'indicativo presente, con l'accusativo della cosa a cui si sta dando il nome: cfr. Arist. *APr.* 24b16, dove Aristotele chiama «termine», ὄρον, ciò che si predica e ciò del quale si predica, il predicato e il soggetto (τὸ κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται). Secondo Alessandro di Afrodisia (cfr. *In APr.* 14,24-27) l'uso della parola ὄρος per indicare il termine costitutivo della proposizione non era diffuso e noto (μὴ σύνηθες μηδὲ γνώριμον) prima di Aristotele, perciò lo Stagirita sarebbe stato realmente il primo ad attribuire questo nome a quegli oggetti del suo studio logico. La seconda formula consiste, invece, nella terza persona singolare dell'imperativo presente di εἰμι seguita da τοῦτο e dalla cosa a cui si sta imponendo il nome: cfr. Arist. *Int.* 6, 17a33, dove la contraddizione (ἀντίφασις) è definita come l'opposizione di affermazione e negazione (κατάφασις e ἀπόφασις). Ammonio (*In Int.* 83,3-8) afferma a proposito che proprio dalle parole di Aristotele (riportate anche da Filopono) è chiaro che lo Stagirita nel *Sull'intepretazione* stesse procedendo a una *impositio* («αὐτὸς τοῦνομα αὐτῆ τοῦτο τιθέμενος») per la battaglia (μάχην) dell'affermazione contro la negazione.

Ancora, Aristotele dice che omonimi sono quelle cose il cui nome, ὄνομα, è comune, dacché potrebbe sembrare che gli omonimi possono essere solo nomi, o meglio, solo realtà significate da nomi. In realtà l'equivoco nasce dal duplice significato del vocabolo ὄνομα, che significa, da una parte, "sostantivo", e, dall'altra parte, "nome" in senso generico, cioè come φωνὴ σημαντική (Philop. *In Cat.* 18,7-8). Avvedutomi del duplice uso di Filopono e di Aristotele del greco ὄνομα avevo in un primo momento creduto fosse corretto tradurre ὄνομα in senso generale con «termine», vocabolo che in italiano permetterebbe di evitare parecchia confusione, tuttavia alla luce di questo passo esplicativo, mi è sembrato opportuno fare lo stesso gioco di Filopono, mantenendo la stessa ambiguità linguistica in modo da rimanere il più fedele possibile al testo greco. Tra tutti i Commentatori neoplatonici alle *Categorie* che fanno notare questa ambiguità, è interessante notare che Olimpiodoro (*In Cat.* 30,4-16) non solo chiama il primo senso del nome πτωτικόν, cioè «declinabile», e il secondo φερόμενον κατὰ πάσης λέξεως σημαίνουσης τι, identificandolo perciò con la λέξις, ma riporta anche un esempio noto fuori dai trattati filosofici: Menandro nel proemio della *Leucadia* avrebbe chiamato, infatti, tutte le λέξεις semplicemente nomi, ὀνόματα. Simplicio (*In Cat.* 25,14-20) ricorda inoltre che fu Boeto a distinguere il nome secondo due significati: da una parte quello che richiede prima di sé l'articolo e dall'altra parte quello che si estende, comprendendole, su tutte le parti del discorso. Alcuni, invece, dicevano che il nome era un τριχῶς λεγόμενον e i suoi tre significati erano: il nome proprio, l'appellativo e quello che si estende su ogni parte del discorso in modo comune. A scanso di equivoci, però, Filopono fa un esempio pratico con un verbo omonimo (18,5): «ἐρῶ» è un verbo omonimo perché a questa grafia corrisponde sia un futuro indicativo attivo prima persona singolare dalla radice ἐρ-, tradizionalmente legata al verbo «λέγω», *dire*, sia un presente indicativo attivo contratto (oltre che congiuntivo attivo e imperativo medio passivo) dal verbo «ἐρᾶω», *amare*. I verbi, d'altronde, si comportano proprio come i nomi in relazione alla κατάφασις e all'ἀπόφασις, come afferma Aristotele (*Int.* 3, 16b19-20): nessun nome, pur significando un qualcosa, un τι, dice se questa cosa è vera o meno e allo stesso modo nessun verbo, ad esempio ὄν, significa l'esistenza o meno di qualcosa. Dire «Socrate» o dire «correre», pur avendo queste φωναί un proprio significato, non produce affermazione o negazione. Così, nomi e verbi sono accomunati fra loro come parole semplici capaci di significare qualcosa: proprio queste parole semplici sono indicate col termine ὀνόματα. In questo modo bisogna distinguere il nome inteso come parte del discorso opposto al verbo, giacché privo di determinazioni temporali, dal nome inteso come parola semplice e dotata di significato.

Gli omonimi, dice Aristotele, devono avere solo il nome comune e Filopono ritiene necessario spiegare anche cosa si deve intendere con «solo» e con «comune». «Solo» è detto in due modi, cioè che è solo per sé, diremmo, e ciò che lo è perché ha perso il suo compagno, ma non è del tutto solo. Gli esempi filoponiani sono chiari: nel primo senso è solo il sole o la luna, che non hanno altri della loro stessa specie, mentre nel secondo senso è sola la lancia di un soldato che si ritira perché ha perso lo scudo, ma ha perso solo lo scudo, non tutti gli altri indumenti e accessori (Philop. *In Cat.* 18,17-20). È questo secondo senso che Aristotele avrebbe utilizzato per la dottrina degli omonimi, secondo Filopono. Confrontando questa analisi con quella corrispondente degli altri Commentatori neoplatonici alle *Categorie* (Porph. *In Cat.* 62,7-16; Dex. *In Cat.* 18,13-33; Amm. *In Cat.* 19,1-8; Olymp. *In Cat.* 30,17-26; Simpl. *In Cat.* 26,3-10; Elias, *In Cat.* 138,1-10; Boeth. *In Cat.* PL 64, 164c) ho notato un interessante *variatio* dell'esempio usato per il μόνον nel senso di ciò che sta da solo per sé: del «solo sole» si servono gli Alessandrini Ammonio, Olimpiodoro e Filopono (che aggiunge all'esempio anche la luna), recuperando un'immagine di Dexippo, mentre come spesso accade Simplicio (*In Cat.* 26,3-4) e

Boezio (*In Cat.* PL 64, 164c) riprendono l'esempio di Porfirio (*In Cat.* 62,7-9) del «solo universo», mentre Elia ricorre al «solo dio» (*In Cat.* 138,2-3). Dexippo è utile anche perché egli precisa nel suo *Commentario alle Categorie* che stesso Aristotele aveva chiarito l'eventuale ambiguità delle righe successive della definizione. Dicendo, infatti, che gli omonimi, oltre al nome comune, hanno la definizione differente, ha esplicitato che il «μόνον» di poco prima era stato detto in opposizione al λόγος, come quando si dice «costui aveva solo il chitone, ma non il mantello».

Tutti i Commentatori spiegano anche qual è il giusto modo di intendere il «comune» in questo passo delle *Categorie* di Aristotele e leggendo le loro spiegazioni ritroviamo anche qui la frequente partizione della tradizione commentaria (cfr. Porph. *In Cat.* 62,19-31; Dex. *In Cat.* 18,34-19,24; Simpl. *In Cat.* 26,11-20; Amm. *In Cat.* 19,10-14; Olymp. *In Cat.* 30,28-31,3; Elias *In Cat.* 138,12-18; Boeth. *In Cat.* PL 64, 164c-d) in due «scuole»: da una parte quella che da Porfirio va a Simplicio, e dall'altra parte quella alessandrina che inizia con Ammonio e che con Filopono in questo caso produce un'interpretazione maggiormente originale e sistematica, come proverò a spiegare in seguito. Filopono (18,25-19,5) innova rispetto ai suoi predecessori in quanto spiega quattro modi del κοινόν come μεθεκτόν. Il partecipato è un genere del comune e le varie differenze (partibile, impartibile, ecc.) contribuiscono alla definizione delle sue specie. In un primo senso comune (18,25) è ciò che è partecipato nell'utilizzo, ma che è impartibile nella sostanza. Uno schiavo comune a due padroni è indubbiamente impartibile nella sua sostanza, tuttavia nell'utilizzo (χρῆσις) potrà essere «diviso» fra i due padroni che potranno utilizzarlo, ma non allo stesso tempo. Nel secondo senso (18,27) è comune il pranzo o il campo che è partibile e partecipato da ogni partecipante in una parte. Ancora, secondo il terzo senso (18,28-29) è comune ciò che prima di essere usato deve essere occupato, come un luogo. Il teatro è comune a tutti gli spettatori, in quanto precedentemente è stato occupato dagli stessi, anche se vi si sono recati in momenti diversi. Ancora chiaro nell'esemplificazione Boezio: «ut est theatrum, nam cum eo utor, meum est, cum inde discedo, in comune remisi – *In Cat.* PL 64, 164d». Infine nel quarto senso (18,30) è comune ciò che è partecipato egualmente (ἐξ ἴσου) da tutti coloro che ne partecipano. La locuzione ἐξ ἴσου presente nelle opere platoniche e in quelle aristoteliche ha il significato di «egualmente» e indica in certi casi il rapporto che intercorre fra molti soggetti: ad esempio in ambito geometrico i punti giacciono sulla linea ἐξ ἴσου. Una buona definizione di questa locuzione la fornisce Platone in *Prm.* 150d7-8, quando dice che necessariamente è ἐξ ἴσου ciò che non supera né è superato, μήτε ὑπερέχον μήτε ὑπερεχόμενον. È, quindi, ἐξ ἴσου ciò che non è più o meno di qualcos'altro. Cfr. anche Tannery, (1897), pp. 14-18. È in quest'ultimo senso che anche la natura umana è comune a tutti quelli che ne partecipano, perché «egualmente gli uomini partecipano singolarmente (κατὰ μέρος) di quella». Traduco «κατὰ μέρος» con «singolarmente» e non, come potrebbe sembrare a primo acchitto, «parzialmente», dal momento che in tutto il *Commentario alle Categorie* di Filopono questa locuzione è usata col significato di «singolarmente». A questo si deve aggiungere che solo nel caso di una partecipazione per canali separati sarà possibile, per tutti i partecipanti, prendere parte di ciò che è comune. Nei passi di Porfirio e Simplicio questa separazione tra i partecipanti che porta alla contemporaneità della partecipazione è esplicitata dall'avverbio ἅμα. Filopono afferma, allora, che il senso di κοινόν utilizzato da Aristotele in *Cat.* 1 è proprio quest'ultimo, perché il nome comune degli omonimi è partecipato da chi lo possiede egualmente e ognuno ne partecipa per conto suo. Mi sia concesso dire che dal significato, con tanto di esempio riguardante la φύσις, che Filopono dà al κοινόν, mi sembra che l'Autore abbia voluto muoversi, attraverso questa sistematizzazione del κοινόν, anche al di là della logica verso la teoretica. Ulteriore conferma di questa mia ipotesi sta nel capillare uso di lessico propriamente platonico legato alla μετάληψις (18,30), alla μέθεξις e alla κοινωνία in tutto il *Commentario*. Cfr. sull'argomento Granata, *Koinón e κοινωνία: un particolare caso di μέθεξις in Giovanni Filopono, in corso*.

Non solo, però, continua Filopono, gli omonimi anche elementi in comune, ma anche elementi diversi (*In Cat.* 19,7-9): diversa è, infatti, la definizione corrispondente al nome. È necessario annotare, innanzitutto, che in Filopono manca una disquisizione analitica riguardo all'aggettivo ἕτερος, simile a quella condotta per l'aggettivo κοινός, che, invece, troviamo in Elias, *In Cat.* 139,12-19. Secondo quest'ultimo κοινόν e ἕτερον non sono contrari fra loro come potrebbero sembrare, ma sono contrari rispettivamente di ἰδίον e ταῦτόν (cfr. anche Plot. *Enn.* I, 1,8,4-6). In seguito, il Commentatore spiega che Aristotele non ha soltanto detto che la definizione è contraria, ma quella corrispondente al nome per evitare di cadere in pericolose ambiguità e aporie, come quella degli Aiaci (19,12-20). Filopono fa riferimento a una nota aporia sugli omonimi comunemente detta di Nicostrato dal filosofo platonico al quale si fa risalire la sua prima formulazione. Tale Nicostrato, medioplatonico del II sec. d.C. in base

alle poche fonti che possediamo (cfr. Dillon (1996), pp. 233-236), fu solito accanirsi contro le *Categorie* aristoteliche e non in maniera discreta, οὐδὲ εὐλαβῶς, ma con violenza e senza vergogna, καταφορικῶς e ἀπηρυθριακῶς (cfr. Simpl. *In Cat.* 1,18-2,2). È proprio da Simplicio che ricaviamo gran parte delle informazioni sulla dottrina di Nicostrato che consisteva, per quant ci è concesso sapere, soltanto di aporie e critiche ad Aristotele. L'aporia a cui si fa qui riferimento è ben descritta in Simpl. *In Cat.* 30,16-31,3: «Nicostrato solleva una critica sugli omonimi e anche Attico l'ha esposta in modo più chiaro. Se, infatti, sono sinonime le cose delle quali il nome <è> comune e la definizione <è> comune, allora anche gli omonimi hanno il nome comune, perché sono chiamati 'omonimi', e la definizione dell'omonimo <è pure comune>: infatti, per ciascun omonimo <è> vero dire che il solo nome <è> comune, mentre la definizione corrispondente al nome <è> diversa, <quindi>, gli omonimi sono certamente sinonimi. E anche i sinonimi sono sinonimi: tutte le cose che hanno lo stesso nome sono, senza dubbio, sinonime – *ibid.* 30,16-21». Ragionando in questo modo, gli Aiaci sarebbero sinonimi, appunto, in quanto uomini: il loro nome è comune e anche il loro λόγος τῆς οὐσίας in relazione alla specie coincide, ed è «animale razionale mortale». Questi, però, sono omonimi quando vengono definiti corrispondentemente al nome e non alla specie, in quanto «Aiaci», perché la definizione del singolo muta mentre rimane comune il nome «Aiace»: l'uno è figlio di Telamone e l'altro di Oileo, uno lottò con Ettore in singolar tenzone (Hom. *Il.* H), l'altro era veloce (tra gli altri, Hom. *Il.* B 527) e un abile arciere. Quindi, correttamente Aristotele non parla solo di definizione ma anche di definizione corrispondente al nome, perché è in questa corrispondenza che si evidenzia il sottile limite che separa omonimi e sinonimi. L'aporia viene già sciolta, come dice anche Simplicio, da Porfirio (*In Cat.* 63,32-64,21) e viene giustamente ricordata e confutata anche dagli altri Commentatori: Dex. *In Cat.* 20,24-21,3; Amm. *In Cat.* 19,19-20,12; Olymp. *In Cat.* 31,19-32,12; Elias, *In Cat.* 138,20-139,6; Boeth. *In Cat.* PL 64, 165c-d. Cfr. quantomeno de Libera (1999), p. 349.

[19,21-20,22] – Filopono continua ad esaminare analiticamente la descizione aristotelica degli omonimi, fornendo indispensabili strumenti interpretativi per la lettura di tutto il trattato. In particolare, da 19,21, la sua attenzione si concentra sulla formula «λόγος τῆς οὐσίας» la quale appare anche a una prima superficiale lettura teoricamente densissima. Sulla presenza e il ruolo di questa formula nelle *Categorie* la *quaestio* è ancora aperta. Molti sono gli argomenti efficaci sostenuti da alcuni che propongono di espungere «τῆς οὐσίας» così come aveva fatto il Waitz nella sua edizione e come nota Bodéüs (1996b). Il problema dell'autenticità dell'espressione nelle *Categorie* non ci riguarda a fondo, tuttavia nel contesto del nostro lavoro sul *Commentario alle Categorie* di Giovanni Filopono considererò l'espressione autentica, sia perché Filopono la considera tale, adducendo una motivazione verosimile per la sua autenticità, sia perché egli costruirà sulla presenza del genitivo «τῆς οὐσίας» una lunga serie di ragionamenti dalle importanti implicazioni teoriche.

Filopono qui intende distinguere il discorso sull'essenza dalla definizione, ὀρισμός, (19,22-25) e nel farlo procede analiticamente, dapprima spiegando il perché del sostantivo λόγος e poi il perché del genitivo τῆς οὐσίας. Filopono sostiene, quindi, che Aristotele in *Cat.* 1 per introdurre gli omonimi si serve non di una "definizione", ma in maniera più generale di un λόγος e di una descrizione, ὑπογραφή, dell'essenza. Il motivo di questa scelta metodologica di Aristotele risiederebbe, secondo Filopono, nell'impossibilità di dare delle definizioni di alcuni enti, come dei generi generalissimi. In questi casi è bene definire anche a partire da alcune connotazioni accidentali degli enti e non solo dal loro genere e dalla loro differenza distintiva, dando quindi delle descrizioni generiche di questi enti. Perché, allora, Aristotele non ha parlato direttamente di ὑπογραφή corrispondente al nome (19,33-20,1)? Filopono ritiene che sia comunque preferibile la definizione, ove è possibile individuarla, alla descrizione generica, motivo per cui Aristotele ha scelto di parlare di discorso (λόγος) che è il genere della definizione (ὀρισμός) e della descrizione (ὑπογραφή) (20,1-3). Perciò dicendo «discorso» Aristotele comprende sia la definizione quanto la descrizione, includendo, quindi, ciò che ha definizione e ciò che non ce l'ha, le cose significate dalla definizione (genere e differenza) e quelle significate dalle descrizione (gli accidenti), rimanendo, nonostante tutto, conciso. Cfr. Amm. *In Cat.* 20,13-21; Olymp. *In Cat.* 32,24-29. Concentriamoci ora sulla ὑπογραφή, per contestualizzare e legittimare fino in fondo il discorso di Filopono. Il termine ὑπογραφή, che traduco con «descrizione generica», e il lessico ad esso legato assurgono a un ruolo di primaria importanza a partire dall'*Isagoge* di Porfirio, quando quest'ultimo spiega che il genere può essere definito attraverso una ὑπογραφή, cioè una descrizione, come «ciò che si predica sostanzialmente di molte cose differenti per specie – 2,15-16». Ammonio, illustre commentatore di Porfirio, ritiene necessario chiarire cosa intendesse il maestro: la ὑπογραφή è come una σκιαγραφία, uno schizzo, un'imitazione di un'immagine non ben articolata, se la definizione

espone chiaramente cos'è la cosa da definire, la descrizione ce ne propone uno schizzo disarticolato (Amm. *In Porph. Isag.* 55,2-7). Essa è un discorso formulato a partire dalle cose accidentali al soggetto da definire (cfr. Simpl. *In Cat.* 29,19-23, dove la descrizione generica è detta significare la *ιδιότητα*, la proprietà distintiva di una sostanza, non la sua essenza): ad esempio forniamo una descrizione dell'uomo (e non una definizione!) se diciamo che è un animale che cammina eretto e che usa le mani. Ora, Porfirio cercando di spiegare cosa fosse il genere non poteva certo ricorrere alla definizione, giacché il genere universalissimo non è subordinato a un altro genere a lui superiore. Il ragionamento sui termini di Filopono è, quindi, legittimo ed estraneamente coerente. Continuando il suo ragionamento in *In Cat.* 20,4, Filopono si chiede se c'è omonimia anche per gli accidenti. Questa domanda, infatti, nasce dall'osservazione prodotta poco prima che la descrizione generica dell'essenza possiamo ricavarla dalle cose che le sono accidentali. E visto che Aristotele usando «λόγος» ha incluso anche la descrizione generica nel discorso sull'omonimia, è giusto chiedersi se degli accidenti ci sia omonimia. La risposta a questa domanda Filopono la trae da un'evidenza linguistica e di significato (20,5-9): si è soliti, infatti, usare in greco l'aggettivo «βαρύς» per indicare la «gravità» dei corpi, cioè la pesantezza, e quella dei caratteri, cioè la serietà o l'austerità, e la gravità dei suoni. Mentre le lingue moderne, come l'italiano, hanno sviluppato una serie di termini specifici per significare queste diverse «gravità», in greco tutti questi significati erano racchiusi nel termine «βαρύς», che, pertanto, era detto omonimamente, e lo stesso accadeva per l'aggettivo «ὀξύς». Cfr. Arist. *Top.* I 15, 106a12-22: qui lo Stagirita si serve dello studio sulle ambiguità dei termini nella formazione delle *προτάσεις* prendendo in esame alcuni omonimi. Egli lì si serve della teoria dei contrari per mostrare che «βαρύς» in relazione ai corpi o in relazione ai suoni assume definizioni diverse, dal momento che il suo contrario di volta in volta è diverso. Il passo successivo per l'analisi dettagliata del lessico aristotelico consiste nell'esame del genitivo τῆς οὐσίας e, quindi, dei significati del termine οὐσία (20,9-21). Filopono distingue due significati del termine οὐσία: da una parte οὐσία significa l'essere autosussistente (αὐθυπόστατον – 20,11) in opposizione agli accidenti, cioè la sostanza *stricto sensu*, dall'altra parte l'essere inteso generalmente (πᾶσαν ἀπλῶς ὑπαρξιν – 20,12-13), che include anche gli accidenti. Egli sostiene così che nella formula «λόγος τῆς οὐσίας» Aristotele intende l'οὐσία nel secondo senso e per questo motivo quel λόγος non può essere equiparato all'ὄρισμός, respingendo, finalmente, l'identità apparente tra λόγος τῆς οὐσίας e ὄρισμός che in Arist. *Meta.* Z 5, 1031a12 equivale al λόγος του τι ἦν εἶναι. Se la definizione si ottiene a partire dal genere prossimo e dalla differenza specifica, mentre la descrizione generica include anche l'essere come accidente, Filopono, coerentemente al significato che qui dà alla οὐσία come essere in senso assoluto, anche accidentale, ricorre all'espressione «λόγος τῆς οὐσίας» piuttosto che all'ὄρισμός. Vorrei annotare che in diversi *Commentari* (Porph. *In Cat.* 64,28-56,11; Dex. *In Cat.* 21,21-29; Amm. *In Cat.* 20,22-21,2) si sente l'esigenza di spiegare teoricamente il perché della formula «λόγος τῆς οὐσίας», ma solo in Olimpiodoro (*In Cat.* 32,12-41) e in Elia (*In Cat.* 139,7-11) troviamo la disquisizione sui due significati di οὐσία, sinottica con quella di Filopono. È necessario anche tenere conto di una testimonianza fornita da Simplicio (*In Cat.* 30,2-15), secondo la quale la formula «λόγος τῆς οὐσίας» era priva del genitivo «τῆς οὐσίας» in Boeto e nella parafrasi di Andronico e fu Porfirio, che leggendo Ermino (peripatetico del II sec. d.C.) reintrodusse il genitivo motivandolo (cfr. anche Dex. *In Cat.* 21,18-19: «Πρώτον μὲν οὖν ἐν ἅπασιν τοῖς ἀντιγράφοις τὸ <ὁ λόγος τῆς οὐσίας> πρόσκειται, ὡς καὶ Βόηθος μνημονεύει καὶ Ἀνδρόνικος»). Cfr. riguardo a questo annoso problema Anton (1968b) e *contra* Bodéüs (1996b). Le motivazioni di Bodéüs contro l'accoglienza del genitivo τῆς οὐσίας sono a mio avviso convincenti, in quanto poggiano sull'inserimento pleonastico, in qualità di glossa, del genitivo; tuttavia Filopono, diversamente da Andronico e Boeto, non può fare a meno di accogliere il genitivo, giacché, come mostra a partire dall'assunzione del secondo significato di οὐσία, Aristotele non vorrebbe qui intendere soltanto la definizione ma qualcosa di più ampio, che comprenda altro oltre il genere e la differenza specifica. Sulla nozione di ὑπαρξίς nel Neoplatonismo, nozione che sarà ricorrente anche in seguito nel *Commentario*, cfr. Romano F.-Taormina D.P. (1994). I numerosi contributi di questo volume delineano in modo encomiabile la difficile *quaestio* della quale sto parlando, riassumibile per quanto concerne il nostro problema nello specifico con le parole di Romano a p. XI, «la ὑπαρξίς stoica è divenuta principio trascendente e preesistente del costituirsi dell'ὑπόστασις, e l'εἶναι μόνον aristotelico è divenuto ὑπαρξίς, restando così alla ὑπόστασις il significato primario di sostanza». A testimoniare che una «corruzione», se è lecito usare questo termine, di Aristotele fosse pienamente affermata nel pensiero di Filopono, si legga Philop. *In Phys.* 137,23-27, dove il Nostro afferma che οὐσία ha innanzitutto tre significati, quello di materia, forma e di sinolo, ma aggiunge anche che spesse volte Aristotele ha inteso οὐσία secondo un altro significato, secondo il quale: «chiama in senso assoluto ogni essere, οὐσία, perché l'οὐσία significa la sola esistenza (ὑπαρξίς) delle cose». Se le mie ancora acerbe conclusioni

sono corrette, potremmo intendere, con le parole di Ammonio (*In Cat.* 6,16), l'οὐσία (*scil.* quella opposta all'accidente) un modo dell'esistenza, ὑπαρξίς τις, (si veda anche Simplicio il quale in *In Cat.* 30,14-15 afferma che la ὑπαρξίς è comune alla οὐσία e all'altra ὑπόστασις).

La costruzione della formula λόγος τῆς οὐσίας è, pertanto, sistematica e per Filopono non era possibile proporre una formula alternativa o una parziale. La presenza del genitivo τῆς οὐσίας, come abbiamo già detto (19,10 ss.), era indispensabile per non cadere nell'aporia di Nicostrato che qui il Commentatore riprende per la seconda, ma non ultima volta. L'esempio del rischio dell'aporia è ancora quello degli Aiaci: se il discorso di Aristotele non fosse τῆς οὐσίας si potrebbe dire che il λόγος di Aiace sia «parola di due sillabe, con l'accento grave e lo spirito dolce e che termina in -ας pura» e di conseguenza si potrebbero considerare i due Aiaci sinonimi. Aristotele, quindi, si riferisce al λόγος del τὸ πρῶγμα, e cioè della sua οὐσία, che è significata dal nome (20,21), e non del nome che la significa. Mi preme aggiungere alcune considerazioni marginali sulla traduzione in lingua moderna di questa formula, che, a mio avviso, almeno nel contesto del *Commentario alle Categorie* di Filopono non può essere tradotta come «definizione dell'essenza», come fa Pesce (1966), pp. 20-21, o con l'equivalente inglese «definition of being» in Ackrill (1963) p. 13, giacché tutto il ragionamento di Filopono sulla scelta aristotelica di utilizzare questa locuzione piuttosto che ὄρισμός si fonda sulla maggiore ampiezza di significato di λόγος rispetto a ὄρισμός. Il λόγος comprende la definizione e la descrizione generica ed è il termine semanticamente più «completo» per indicare il «discorso» sull'essenza, l'οὐσία sulla quale Filopono si è speso non poco, sebbene a questa ampiezza semantica corrispondano poi tutte le difficoltà nella traduzione nelle quali ci stiamo imbattendo. In *Int.* 11, 21a16-19, Aristotele prende posizione contro le ripetizioni: non ha senso dire «animale uomo» quando l'essere «animale» è già incluso nell'essere «uomo»; allo stesso modo non ha senso dire «definizione dell'essenza» quando già la definizione è un discorso sull'essenza, sull'οὐσία secondo il primo significato individuato da Aristotele, in opposizione agli accidenti (20,10-11). È corretto ricordare che gli studiosi che ho citato traducono «λόγος τῆς οὐσίας» come «definizione dell'essenza», mentre sono impegnati nello studio di Aristotele e non dei suoi Commentatori neoplatonici, tuttavia anche nel loro caso reputerei più adeguato tradurre, senza prolissità pleonastiche, direttamente la locuzione con «definizione» (nonostante che, seguendo Filopono, risulterebbe comunque una traduzione impropria). Interessante la traduzione «énonciation» di P. Pellegrin e M. Crubellier in Crubellier et alii (2007) p.103, i quali affermano correttamente che: «l'énonciation [...] comprend ce que nous appelons définition, mais pas uniquement», quella «formule», alla quale ricorre, espungendo il genitivo «τῆς οὐσίας», R. Bodéüs in Bodéüs (2001) e quella «account of substance» di R. Sirkel in Sirkel et alii (2015), p. 57, sebbene per quest'ultima traduzione non pochi problemi, nell'economia dell'interpretazione della posizione filoponica, comporta la traduzione di οὐσία con «substance».

[20,22-21,13] – In queste righe, finalmente, Filopono sferra l'ultimo attacco, quello decisivo, all'aporia di Nicostrato e nel difendere la logica di Aristotele dalla logica erista di Nicostrato si serve, in modo ineccepibile, proprio di un argomento logico, mostrando al tempo stesso la compiutezza del metodo dello Stagirita. Gli omonimi sono relativi: Aiace, figlio di Telamone, preso per sé non potrà di certo dirsi omonimo, finché non è posto in relazione ad Aiace Oileo, con il quale condividere il nome e dal quale differenziarsi per la definizione. Per questo motivo gli Aiaci non possono essere considerati sinonimi in quanto omonimi, perché la sinonimia presuppone la partecipazione incondizionata e singolare alla propria definizione (ἰδίᾳ καὶ ἀσχετῶς – 21,1-2). Mentre Aiace non partecipa della definizione di omonimo per sé, appunto, ma solo in relazione all'altro Aiace, tanto che se ci fosse un solo Aiace questi parteciperebbe del nome Aiace non omonimamente, nel caso dei sinonimi, invece, come uomo e bue in quanto animali, l'uomo sarà per se stesso sinonimo ad «animale» (condividendone il nome e la definizione), a prescindere dal fatto che ne sia sinonimo anche il bue. L'argomento *de relativis* contro l'aporia di Nicostrato è un'innovazione speculativa che si trova soltanto nel *Commentario* di Filopono alle *Categorie*, che è, a mio avviso, indice di una lucida riflessione sia sugli *antepaedica* quanto sullo spinoso tema dei relativi (da Filopono amato e ben studiato, come si vedrà in seguito nella parte del mio commentario ad esso dedicata). C'è tempo, però, per un'ulteriore considerazione tecnica sull'argomento filoponiano. In questo passo, come si è potuto vedere, vi è un costante uso degli avverbi κοινῶς e ἰδίᾳ, «comunemente» e «propriamente». Ora è necessario sapere che il κοινόν e l'ἰδίον sono tradizionalmente considerati contrari fra loro (cfr. Elias, *In Cat.* 139,12-19, κοινόν e ἕτερον non sono contrari fra loro, infatti i loro contrari sono rispettivamente ἰδίον e ταῦτόν) e se così devono essere intesi questi avverbi sembrerebbe assurdo pensare che allo stesso tempo la definizione di «animale» possa essere predicata allo stesso tempo da tutti gli animali, che sono sinonimi,

comunemente e propriamente (21,2-3), giacché se la definizione è propria di un animale non potrebbe essere anche comune agli altri. In realtà, la difficoltà non sussiste se si indagano le sfumature di significato di ciò che intendiamo per “proprio”. Il τὸ ἰδίον è contrario del κοινόν soltanto quando assume il significato di “esclusivo” (che è il quarto senso di ἰδίον individuato da Porph. *Isag.* 12,17, «τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί»). Il τὸ ἰδίον non è, invece, contrario al κοινόν secondo il secondo senso porfiriano (*Isag.* 12,14-15, «παντὶ συμβέβηκεν τῷ εἶδει, εἰ καὶ μὴ μόνῳ»): in questo caso mi pare che ἰδίον abbia pressoché lo stesso valore del κατὰ μέρος di Philop. *In Cat.* 21,5 e che indichi che la predicazione della definizione di «animale» da parte degli animali particolari, καθ' ἕκαστα, avviene “propriamente” per ciascuno di loro e cioè indipendentemente, senza che ogni singola predicazione dipenda da quella degli altri animali. Recuperando l'esempio porfiriano, l'essere bipede è proprio dell'uomo, anche se è comune ad altre specie animali, in virtù del fatto che l'essere bipede dell'uomo non dipende dall'essere bipede delle scimmie e solo in questo senso l'essere bipede non si predica “collettivamente” degli uomini e delle scimmie. Infine mi sia concesso osservare che la correlazione fra questi avverbi sembra essere specifica dell'età tardo-antica e in particolare del lessico filosofico neoplatonico.

[21,14-22,18] – Filopono, che aveva già esposto in *In Cat.* 16,19-17,25 una prima divisione degli omonimi, la quale appariva molto debitrice della tradizione scolastica ammoniana, ora ne propone una versione più ricca e completa. La diversità tra le due διαίρεσεις non sta tanto nel contenuto teorico, il quale è pressoché simile, bensì nel modo in cui la seconda διαίρεσις è spiegata: Filopono intraprende la seconda divisione ποικιλώτερον – 21,15, e cioè in un modo più vario in quanto più elaborato e intricato (cfr. Plato *Phdr.* 236b7). Prima di scendere nel commento in dettaglio della divisione, è corretto ricordare che Busse, l'editore del Commentario, in apparato propone di espungere questa seconda διαίρεσις degli omonimi (21,14 -22,14). Quest'intervento correttivo mi sembra poco giustificato, per almeno due motivi: innanzitutto perché è lo stesso Filopono a ribadire che si tratta di un secondo modo – migliore – per spiegare ciò che già era stato detto e questo modo di procedere è sintomo di una certa coerenza interna nel discorso, secondariamente perché negli altri commentari è proprio dopo aver confutato Nicostrato che ha luogo la divisione degli omonimi e ora Filopono viene dalla confutazione dell'aporia sugli omonimi. Sulla seconda divisione degli omonimi, il confronto con la prima nel dettaglio e alcuni problemi interpretativi delle due διαίρεσεις si veda il mio capitolo .... Qui riporto per maggior chiarezza soltanto lo schema che ripropone la divisione degli omonimi in questione:



Alla fine di questa seconda divisione, allora, Filopono vuole individuare in quale senso Aristotele ha parlato di omonimia nell'*incipit* delle *Categorie*: per alcuni è quello degli omonimi per simiglianza secondo la forma (22,12-13), mentre per altri quello degli omonimi a partire da qualcosa (21,21-22), perché infatti l'immagine dipinta dell'esempio aristotelico deriva da un principio che nel caso specifico è l'uomo. Di fronte a questa ulteriore difficoltà ermeneutica il Commentatore, però, afferma a buon diritto che entrambe le due opinioni sono vere. Il motivo è presto detto, basta osservare la divisione degli omonimi appena prodotta: gli omonimi detti tali a partire da qualcosa comprendono gli omonimi detti tali secondo simiglianza per la forma, quindi chi sostiene il primo senso parla in modo più specifico, mentre chi sostiene il secondo senso parla in modo più generale. Il termine greco ζῷον – come si legge anche *s.v.* nel lessico *LSJ* – significa non solo l'essere vivente dotato di anima sensitiva o il dipinto di questo, ma anche dipinto in senso generico, «in art, figure, image, not necessarily of animals». Ora, affinché il discorso sull'omonimia sia coerente il significato di ζῷον nel primo capitolo delle *Categorie* infatti deve essere specifico. Filopono in tal senso prende una posizione chiara: ζῷον è un dipinto (un'imitazione) di una sostanza animata sensitiva, cioè di un animale (22,18). Questa posizione è propria dei Commentatori neoplatonici, a partire da Porfirio (*In Cat.* 66,25-29) e la si ritrova esplicitamente in Simplicio (*In Cat.* 31,28-32, dove il τὸ ζῷον è esplicito come εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου ἢ ὁ ἀνδρώας) e in Elias (*In Cat.* 139,27-28). Cfr., per altre informazioni, Crubellier et alii (2007), pp. 215-216.

[22,19-23,15] – Al Commentatore resta da precisare un'ultima cosa prima di passare alla dottrina dei sinonimi e cioè perché Aristotele in *Cat.* 1, 1a4-5 ha inteso che chi definisce l'animale dice cosa è l'essere nell'animale e non cos'è l'essere animale. Il testo greco, infatti, presenta «τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρω τὸ ζῷον εἶναι» che è ben diverso dal dire «τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρω τὸ ζῷον εἶναι». I

moderni traduttori sembrano non avvertire una sostanziale differenza tra queste due formule, sì da tradurre senza difficoltà Zanatta (1997), p. 301, «cos'è per ciascuno di essi l'essere animale» e pressoché come lui Bodéüs (2001), p. 3, «ce que c'est qu'être un animal», Crubellier et alii (2007), p. 103), «de ce que c'est d'être un animal»; Oheler (1984), p. 9, «worin für jedes von beiden das Lebewesensein besteht», Ackrill (1963), p. 3, «what being an animal is for each of them». Il testo aristotelico, tuttavia, se ci atteniamo alla lettera, dice altro e applicare una certa sensibilità a questo passo seguendo Filopono è cosa opportuna e, oserei dire, necessaria, se pensiamo che Boezio traduce fedelmente «quid est utriusque eorum quo sint animalia».

Il discorso di Filopono, a difesa della lettura originale e corretta del testo, che forse era già stato banalizzata, visto che egli sente l'esigenza di tutelarla, è costruito su riflessioni teoriche, non solamente linguistiche o filologiche. Egli dice che è possibile definire un πρόγμα a partire dalla materia, dalla forma e dal sinolo di forma e materia (22,21-23,1) e lo stesso Aristotele ha fornito un autorevole esempio di questa triplicità della definizione riguardo al θυμός. Il θυμός (Arist. *DA I 1*, 403a10-28) è una tra le affezioni dell'anima insieme a pietà (ἔλεος), paura (φόβος), coraggio (θάρσος) e altre. Queste affezioni, tuttavia, non insorgono indipendentemente dal corpo e dalle sue modificazioni, tanto che giustamente si è soliti dire che l'andare in collera (ὀργίζεσθαι) è un certo movimento (κίνησίς τις) del corpo, di una sua parte o di una sua facoltà a causa di qualcosa e per un certo fine. Quanto dice Aristotele sulla necessità di un corpo per le affezioni dell'anima giustifica teoreticamente quanto dirà sulle definizioni delle affezioni poco dopo. Alla luce del suo statuto di affezione dell'anima che dipende anche dalle modificazioni del corpo, è possibile definire il θυμός triplicemente. Le definizioni che Filopono riporta di seguito, però, in Arist. *DA I 1*, 403a31-b31 sono definizioni dell'ὀργή e per questo motivo è legittimo ipotizzare una sovrapposizione almeno parziale dei due concetti; anche per questo motivo traduco nel testo θυμός con "ira", significato che appartiene ad entrambi i termini. Sul rapporto tra queste affezioni si noti, inoltre, che Simplicio (*In Cat.* 235,5-10) riporta un parere di Teofrasto, secondo il quale certe affezioni dell'anima pur rimanendo nella loro proprietà specifica ιδιότης possono differire per intensità, come μέμψις, ὀργή e θυμός, le quali non sarebbero altro che la stessa affezione a gradi diversi. Dunque, a partire dalla materia (23,3-4), il θυμός è l'effervescenza del sangue che ribolle vicino al cuore. Una simile definizione la leggiamo anche già in Platone (*Crat.* 419e1-2) ove il θυμός è ciò che deriva dal ribollire e dall'ardore (θύσις) dell'anima, θύσις dalla quale deriverebbe pure il suo nome. A partire dalla forma, invece, il θυμός è «desiderio di restituire dolore» (23,4-5): il riferimento preciso va a Arist. *DA I 1*, 403a30-31. È chiaro che Filopono sta parafrasando *DA I 1*, 403a10-b19 in tutte le sue parti. Il fisico definisce il θυμός a partire dalla materia, mentre il dialettico si concentrerà sulla forma e sul λόγος della stessa. Il discorso di Aristotele in *DA* è volto ad affermare che in realtà, vista l'inscindibilità di corpo e anima per quanto riguarda le affezioni, sarà compito del fisico occuparsi di entrambi i loro aspetti, materiale e formale. Infine, dall'unione di forma e materia (23,5-6), il θυμός è «effervescenza del sangue che sta attorno al cuore a causa del desiderio di restituire dolore». Dopo l'esame sui tipi di definizione Filopono afferma che il migliore è la definizione che prende abbrivio dalla forma e questo perché la forma è maggiormente specifica della materia, che è comune, e ci permette di meglio comprendere l'essenza degli enti. Pertanto, se Aristotele avesse detto che oggetto della definizione è cos'è l'animale, avrebbe inteso la definizione a partire dal sinolo di forma e materia, che è appunto l'animale, egli, invece, definisce nel migliore dei modi l'animale individuando l'essere nell'animale, cioè la forma, ciò per cui questi enti sono animali (23,12). La questione qui posta da Filopono, tuttavia, merita maggiore attenzione, perché è più complessa di quanto possa sembrare in apparenza. Il suo ragionamento sul corretto significato di «τὸ ζῶν εἶναι» e sul perché Aristotele abbia utilizzato questa formula non è suscettibile di critica se inserito all'interno del contesto, di matrice neoplatonica, che egli ha via via delineato fin dalla spiegazione dei sensi di οὐσία (*In Cat.* 20,9 ss.). Secondo il Nostro, il "discorso sull'essenza" comprende, nel tentativo di definire un ente, la sua definizione e la sua descrizione generica, motivo per cui il "discorso" indaga non solo su ciò che all'ente è sostanziale (genere e differenze), ma anche su ciò che gli è accidentale. In questo modo, Filopono dà rinnovato valore a una serie di "forme" che contribuiscono all'ente e che per Aristotele non erano importanti ai fini del "discorso definitorio". A mio avviso è proprio per questo motivo che Filopono insiste nella lettura di «τὸ ζῶν εἶναι»: l'essere nell'animale indica tutte le forme che stanno in esso, sostanziali e accidentali, che contribuiscono al λόγος dello stesso. Se torniamo a leggere il «τὸ ζῶν εἶναι» all'interno del contesto aristotelico sarà ad ogni modo corretto tradurlo come suggerisce Filopono, "l'essere nell'animale", tuttavia bisognerà intendere l'"essere" alla maniera dell'οὐσία aristotelica (che comprende generi e differenze ma si oppone agli accidenti). Di conseguenza Aristotele nel suo vero intento ha qui fatto ricorso ancora una

volta alla definizione: per Aristotele “l’essere nell’animale” è senza problema alcuno la sostanza (genere/materia) animata sensitiva (differenza/forma). Il fatto che non si possa e debba soprassedere alla presenza del dativo nel testo aristotelico neanche nelle traduzioni moderne delle *Categorie* è testimoniato proprio da questa pervicace attenzione che Filopono ma anche Ammonio (*In Cat.* 21,8-15), Olimpiodoro (*In Cat.* 37,22-30) ed Elia (*In Cat.* 144,18-28) rivolgono al problema con dovizia di riferimenti anche alla differenza del caso usato. Si noti in ultima analisi che né Porfirio né Simplicio danno spazio al problema nei loro Commentari, problema che appare nella produzione neoplatonica a partire da Ammonio e si manifesta nei componenti della sua scuola.

[23,15-24,3] – Il discorso intorno sinonimi si estende nell’*In Categorias* di Filopono per meno di venti righe. Il Commentatore si è giustamente impegnato sugli omonimi e le loro problematicità e questo esame accurato del loro statuto ha comportato, a tutti gli effetti, a un esame indiretto di quello dei sinonimi, perché i termini con i quali Aristotele individua e distingue gli uni e gli altri sono i medesimi (λόγος τῆς οὐσίας e nome) e una volta che questi sono studiati a fondo per gli omonimi lo sono, in verità, anche per i sinonimi (cfr. le stesse parole del Commentatore, *In Cat.* 23,20-21). Tuttavia, il discorso esplicativo sui sinonimi presenta un esempio di Filopono rilevante per la storia della recezione di alcune formule della *Fisica* aristotelica. L’esempio del Nostro è quello di «alterante (ἀλλοιοῦν)», il quale è sinonimo sia di «sbiancante» che di «annerente»: è manifesto, infatti, che sia ciò che rende qualcosa bianco e sia ciò che rende qualcosa nero, stanno di fatto alterando quella determinata cosa, e per questa ragione sono a buon diritto chiamati alteranti, secondo una sua qualità, il colore. Di qui risulta che «sbiancante» e «annerente», in quanto specie del genere «alterante», condividono la sua definizione e il suo nome e per questo motivo sono sinonimi, in quanto alteranti. Ora, ciò su cui mi preme concentrare l’attenzione è, però, la definizione che Filopono dà in *In Cat.* 23,26 di ἀλλοιοῦν e cioè: «ciò che ha in sé il principio del mutamento dell’altro, in quanto altro». Se le mie ricerche sono corrette, mi sembra che nessun Commentatore oltre Filopono abbia mai utilizzato la qui presente definizione per ciò che altera. Essa è una definizione palesemente plasmata sulla definizione di potenza attiva e passiva che troviamo in Arist. *Meta.* Θ 1, 1046a10-15 (e di conseguenza nel corrispettivo passo *Meta.* Δ 12, 1019a19-20, «ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρου, ἢ δ’ ὑπ’ ἑτέρου ἢ ἢ ἑτέρου»): la potenza, secondo questo senso, è una ἀρχὴ μεταβολῆς/μεταβλητικῆ, se attiva ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, se passiva ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο. Il perché Filopono definisce l’alterazione a partire dalla potenza in Aristotele è abbastanza evidente: qualsiasi alterazione, che si manifesta nell’agire o nel patire, nasce come conseguenza di una δύναμις, di una potenza o attitudine, come il bruciare nasce dall’azione di ciò che ha la potenza di bruciare nei confronti di chi ha la potenza di essere bruciato (Philop. *In Cat.* 139,11-19). Filopono recupera la prima parte della definizione, dicendo che ciò che altera è ciò che ha la potenza di alterare e cioè il principio del mutamento; la seconda parte della proposizione in Filopono cambia rispetto al modello aristotelico, perché egli descrive l’alterazione attiva ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο con la formula «ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο», sul modello di Arist. *Phys.* III 3, 202b25-26, dove è proprio l’alterazione a essere definita «entelechia dell’alterabile in quanto alterabile (ἢ ἄλλοιωτοῦ, ἢ ἄλλοιωτόν, ἐντελέχεια)». Filopono sembra, quindi, comporre le due definizioni aristoteliche, traendone una più generale di quella aristotelica di alterazione e più particolare di quella di potenza. Tirando le fila di questa brevissima riflessione, sembra legittimo dire che ciò che altera è ciò che possiede la δύναμις di generare in senso generico un mutamento di qualcosa in quanto altro da sé. Dalla lettura di più passi della *Fisica* (cfr. ad esempio Arist. *Phys.* I 5, 188b21-26), infatti, è chiaro che qualsiasi mutamento, come l’alterazione, necessita di una tensione fra due contrari, motivo per cui senza la presenza dell’“altro” di certo non ci sarebbe alcun mutamento, alcuna corruzione di un contrario a favore della generazione di un altro e viceversa. In *Phys.* V 2, 226b1-8 l’alterazione è giustappunto definita un mutamento secondo il più e il meno nella stessa specie e da un contrario o verso un contrario o in senso assoluto o in un certo senso. Sul significato di mutamento e movimento (cfr. anche *Phys.* V 1), le loro definizioni e l’uso di « ἢ » nella *Fisica* si veda Anagnostopoulos (2010), pp. 33-79, e nello specifico pp. 45-59) e Giardina (2012a), pp. 65-71.

[24,4-25,22] – Prima di intraprendere il discorso filoponiano sui paronimi è bene premettere alcune considerazioni tecniche sui termini utilizzati da Aristotele per spiegare la teoria dei paronimi e sulla loro traduzione. La definizione aristotelica dichiara che «sono dette paronime le cose che pur differendo per la terminazione della parola (πτῶσις), derivano da qualcosa la denominazione (προσηγορία)». Per quanto riguarda quest’ultimo termine, la προσηγορία, basti notare che significa in senso tecnico una denominazione, cioè il nome dato a partire da un altro nome, e solo in minore misura una «appellation» come troviamo, invece, Bodéüs (2001), p. 3 e una «appellatio» boeziana, giacché essa è un nome che

viene dato a partire da altro (*de* sta, infatti, a indicare un senso di provenienza), come notano Oehler (1984), p. 9, doveleggiamo «Bezeichnung», e Zanatta (1997), p. 301. Secondariamente, ho tradotto il termine *πτῶσις* con “terminazione della parola”, non seguendo la traduzione italiana «caso» in Zanatta (1997) (cfr. «casus» in Boezio), né «inflexion» in Bodéüs (2001), né «derivation» in Crubellier et alii (2007), bensì la proposta interpretativa della scuola anglosassone di Ackrill (1963) «ending» che trova conferma nella traduzione «Endung» di Oehler. Tra le traduzioni che ho respinto la più convincente mi pare comunque «inflexion» di Bodéüs che include nel suo significato oltre ai casi anche le desinenze verbali. Tuttavia è noto che la flessione indica l’insieme dei mutamenti morfologici che riguardano le parole variabili, ma verosimilmente non include anche i mutamenti denominativi o deverbativi e che, invece, fanno parte del discorso di Aristotele (cfr. il mutamento secondo la *πτῶσις* nel caso di alcuni relativi come *ἐπιστήμη* e *ἐπιστητόν*, in *Cat.* 7, 6b33). A buon diritto, Crubellier et alii (2007), p. 216, Bodéüs (2001), p. 75 nota 5 e Bodéüs (2008), p. 145 nota 2, avevano sollevato, infatti, dei dubbi su una traduzione superficiale del termine *πτῶσις*, dal momento che per Aristotele (*Arist. Int.* 2, 16a33) esso indicava una vasta gamma di modificazioni lessicali come le desinenze delle coniugazioni, come testimonia anche Olimpiodoro (*In Cat.* 40,25-26 e ss.): «i filosofi chiamano la *πτῶσις* non secondo lo stesso significato dei Grammatici (*πτῶσιν δὲ καλοῦσιν οἱ φιλόσοφοι οὐ τὸ σημαίνόμενον παρὰ τοῖς γραμματικοῖς*)». D’altronde basta pensare quanto ci mostra l’osservazione diretta e l’uso comune del linguaggio: buona parte dei nomi paronimi non si differenziano dal nome dal quale derivano solo per il caso, ma per desinenze, suffissi e altro ancora. Per questi motivi ho preferito tradurre con “terminazione della parola” similmente a quanto suggeriscono anche il lessico *LSJ, modification of a word*, ed Elia (*In Cat.* 143,19-20 «τὸ πέρας τῆς λέξεως»), al fine di includere nella *πτῶσις* ogni mutamento che riguarda parole legate da un rapporto di paronimia e in accordo anche con il pensiero di Filopono (*In Cat.* 25,19-20) secondo il quale con il differire della *πτῶσις* Aristotele aveva voluto intendere il mutamento di forma nell’ultima sillaba (*μετασηματισμὸν τῆς τελευταίας συλλαβῆς*). Anche gli altri Commentatori si sono occupati dello statuto dei paronimi: Porfirio (*In Cat.* 60,31-33 e 69,20-70,18) che connette da subito i paronimi al concetto di *μέθεξις* e di *μετασηματισμὸν*; Ammonio (*In Cat.* 23,25-24,12); Olimpiodoro (*In Cat.* 38,13-40,31); Elia (*In Cat.* 142,16-144,2). Di rilievo è la testimonianza di Simplicio (*In Cat.* 37,1-38,10), il quale, tra le altre cose, spiega la *πτῶσις* nelle sue diverse accezioni e riferisce una suddivisione interna ai paronimi che sarebbe opera di Porfirio (ma che non troviamo nel *Commentario* in nostro possesso): «tra i paronimi, dice Porfirio, ci sarebbero i patronimici, i comparativi, i superlativi», mentre non vi fanno parte i *τὰ παραγωγά*, cioè le forme derivate come «βίηφι» (forma epica) da «βίη». Cfr. il completo esame della teoria della *πτῶσις* in Delamarre (1980), pp. 321-346.

Oggetto principale del discorso di Filopono, una volta chiarito in cosa consiste la paronimia, cioè nella compresenza di comunanza e differenza di nome e definizione (24,14-20), è individuare la posizione dei paronimi tra gli *antepredicamenta*: alcuni sostengono che la loro sia una posizione intermedia tra sinonimi e omonimi, ma questi non sono neanche fra loro contrari e – continua Filopono – non ci potrà essere nulla di intermedio, mentre è logicamente corretto porre un intermedio fra due contrari come lo sono i sinonimi e gli eteronimi (24,23-26). Tradizionalmente si fa risalire la teoria del ruolo intermedio dei paronimi fra sinonimi e omonimi a Simplicio, cfr. Zanatta (1997), p. 402, in riferimento *Simpl In Cat.* 37,3-4. Ammonio (*In Cat.* 23,25-24,12) in realtà aveva già affrontato il problema, individuando nei paronimi una posizione intermedia tra sinonimi e omonimi, aggiungendo che i paronimi pur trovandosi tra gli altri due non si trovano al centro, ma piuttosto si avvicinano ai sinonimi (*μᾶλλον πλησιάζει τοῖς συνωνύμοις*), mentre si distanziano non poco dagli omonimi (*οὐκ ὀλίγω τινὶ δέεστηκε*). Evidentemente la critica mossa da Filopono ad Ammonio sortì degli effetti nei membri della scuola alessandrina che dal Nostro hanno tratto giovamento: cfr. Elia (*In Cat.* 142,28-29) Olimpiodoro (*In Cat.* 40,9-13). Interessante è notare che l’Anonimo alle *Categorie* affermi la posizione media dei paronimi tra tautonomi ed eteronimi in senso generale (cfr. Id., *In Cat.* 1,2-5).

Da 24,27 Filopono prescrive le quattro condizioni logico-grammaticali che devono essere presenti nei nomi affinché si possa parlare di paronimia:

1. la comunanza della cosa;
2. la differenza della cosa;
3. la comunanza del nome;

#### 4. la differenza dell'ultima sillaba.

Qualora venga a mancare anche solo una di queste condizioni non si avrà paronimia e Filopono abbonda di esempi per aiutare la comprensione di questo meccanismo: παρθένος e παρθηνική (24,32 ss.) nonostante che soddisfano le condizioni 1, 3 e 4 non significano qualcosa di differente, ma entrambi i termini la “vergine”, il primo, però, è un termine utilizzato in prosa, il secondo in poesia. E “musica” (aggettivo femminile singolare e sostantivo comune) non è paronimo, ma omonimo, perché non è soddisfatta la condizione numero 4 (25,1 ss.). E di nuovo, se non è rispettata la condizione 3, cioè il nome non è in parte comune, allora non avremo ancora dei paronimi. Qui Filopono (25,2-14) introduce l'*exemplum* del sostantivo ἀρετή e dell'aggettivo σπουδαῖος i quali significano rispettivamente la virtù e chi la possiede e che non sono, evidentemente, paronimi, perché i loro nomi sono assai diversi. Inoltre, bisogna stare attenti a non dire che ἐνάρετος, nonostante che il suo significato comune sia quello di “virtuoso”, sia paronimo di ἀρετή, perché, diversamente da quanto possa sembrare, l'aggettivo non deriva dal greco ἀρετή. Questa teoria è ben spiegata in un passo di Elia (Id., *In Cat.* 225,5-11): il Commentatore afferma che la forma poetica di ἐνάρετος presentava non l'*epsilon*, bensì il dittongo αι e quindi si leggeva αἰναρέτης, il quale termine era usato per indicare un concetto negativo. Per questo motivo se usiamo ἐνάρετος, usiamo un termine che non è realmente derivato da ἀρετή ma da αἶνος, sebbene molti autori e filosofi nel corso dei secoli non hanno fatto alcuna fatica a utilizzare l'aggettivo ἐνάρετος per indicare ciò che partecipa della virtù, invece di σπουδαῖος. L'operazione compiuta dai Commentatori è, quindi, da comprendere: se i paronimi si differenziano da ciò da cui derivano per la terminazione della parola, di certo ἐνάρετος (αἰναρέτος) non può essere paronimo da ἀρετή, un nome che presenta, oltre che la terminazione differente, anche una sillaba della radice differente. È curioso, però, che Olimpiodoro (*In Cat.* 127,15-16) in modo un po' improprio classifichi σπουδαῖος e ἀρετή come eteronimi.

In *In Cat.* 25,14-20, dunque, Filopono trae le fila del suo lungo discorso sul significato e il ruolo dei paronimi nella logica aristotelica ritornando all'analisi del testo di *Cat.* 1, 1a12-13: dicendo «ἀπὸ τινος» Aristotele ha sancito in modo perentorio la natura dei paronimi, che intrattengono sia un rapporto di comunanza, sia un rapporto di differenza con ciò da cui sono detti paronimi; e dicendo che differiscono per la πτώσις ha inteso che in parte il nome è comune, in parte è differente. La differenza sta – afferma finalmente il Commentatore – nella parte finale della parola, nel mutamento di forma nell'ultima sillaba. Filopono da una spiegazione tecnica della derivazione paronima, spiegando il corretto senso di intendere la πτώσις come μετασχηματισμόν (25,19-20) dell'ultima sillaba di una parola, in perfetto accordo con gli altri Commentatori. Alla luce anche di questo passo mi è sembrato opportuno e puntuale tradurre πτώσις con “terminazione della parola”.

[25,23-27,32] – Inizia qui il commento del secondo capitolo delle *Categorie*, dove Aristotele costruisce di fatto le fondamenta della sua teoria, distinguendo, come si vedrà, l'universale e il particolare e le sostanze e gli accidenti. Prima di questo, però, è necessario individuare l'oggetto della trattazione, che noi abbiamo già discusso nel κεφάλαιον dedicato allo σκοπός e che viene ripreso da Filopono anche nel commento a questo lemma (23,3-7), cioè le cose dette senza connessione (ἄνευ συμπλοκῆς), opposte a quelle dette secondo connessione (κατὰ συμπλοκὴν). Mi sembra opportuno, come prima cosa, spendere qualche parola sul concetto di συμπλοκή. Il termine è già usato nei dialoghi tardi di Platone (cfr. *Sph.* 262b9-e1) per indicare la connessione fra le parti del discorso come fra le cose («come tra le cose alcune si armonizzano fra loro e altre no, anche tra i segni fonici alcuni si armonizzano, altri no, e quelli che si armonizzano fra loro producono il discorso»). La πρώτη συμπλοκή di nomi e verbi è qui detta essere il primo e il più piccolo per estensione dei discorsi (τῶν λόγων ὁ πρώτος τε καὶ μικρότατος). Nel *corpus* aristotelico questo termine è parecchio diffuso con diverse sfumature che possiamo riassumere, seguendo Bonitz (1870), p. 718, per quanto riguarda l'ambito logico: συμπλοκή si dice *de coniungendis in eadem notionem pluribus notis*, ma anche *de coniungendo praedicato cum subiecto*. Il Bonitz riferisce l'uso che troviamo nelle *Categorie* al secondo degli aspetti logici della συμπλοκή, cioè alla connessione della predicazione, data dall'insieme di soggetto e predicato.

La divisione condotta da Aristotele riguarda «τῶν λεγομένων», le cose che si dicono, tuttavia questo esplicito riferimento all'ambito linguistico non pregiudica in nulla la persistenza dell'aspetto ontologico del testo perché le cose che sono dette, con o senza connessione, infatti, significano comunque dei τὰ πράγματα che sono significati dalle parole, con o senza connessione, per mezzo di pensieri, con o

senza connessione. Sul commento del lemma aristotelico, cfr. Amm. *In Cat.* 24,13-20, Simpl. *In Cat.* 40,14-43,31, Olymp. *In Cat.* 40,32-42,35, Elias, *In Cat.* 144,29-147,14; mentre sul significato dei τὰ λεγόμενα, con specifico riferimento a Simplicio e Giamblico, cfr. Romano (2012), pp. 48-52. Aristotele, dunque, divide le parole in semplici e composte: le semplici significano qualcosa di semplice, o la sostanza, l'attività o la passività, mentre le composte connettono sostanza e attività o passività (26,7-11). Qui, quando Filopono parla di composti di sostanza e attività o passività si riferisce, appunto, alla formazione delle proposizioni, dalla congiunzione di sostantivo e verbo. Aristotele (*Int.* 3, 16b6-15) spiega il verbo come τὸ προσσημαῖνον χρόνον, ciò che dà una significazione temporale, ed egli correttamente lo fa in questo modo, dal momento che avere delle diatesi non è proprio dei verbi, ma appartiene anche ai nomi. Basta leggere il grammatico del II sec. a.C. Dionisio Trace (*Ars Grammatica*, 46,1-2 e 48,1-49,3) per rendersi conto che gli Antichi applicavano il concetto di diatesi e, quindi, l'attività e la passività ai ῥήματα ma anche agli ὀνόματα: dei nomi, infatti, due sono le diatesi, attiva e passiva, dal momento che κριτής è un nome attivo, mentre κριτός è un nome passivo. Anche in Amm. (*In Int.* 12,16-20) leggiamo: «Aristotele divide in nomi e verbi tutte le cose che significano nature o persone o attività o passività o una qualche connessione della persona con l'attività o la passività e quelli che si dicono secondo una dimensione temporale o sono predicati nelle proposizioni ha chiamato verbi, mentre quelli <che si dicono> senza una dimensione temporale o che svolgono il necessario ruolo di soggetti <li ha chiamati> nomi». Tuttavia il verbo viene indicato in seguito da Ammonio (*In Int.* 32,8-10) come ciò che principalmente significa attività e passività e solo secondariamente ciò che significa una dimensione temporale nella quale accade di agire o patire (καθ' ὃν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν συμβέβηκεν). Negli altri Commentatori alle *Categorie* questo tipo di osservazioni è scarno: solo Simplicio (*In Cat.* 71,13-14) ricorre all'attività e alla passività per spiegare i verbi, ma soltanto nell'esempio dei verbi impersonali (cfr. Philop. *In Cat.* 26,15-17). Filopono esemplifica le cose secondo connessione e cose senza connessione con la proposizione «Socrate corre» e con la parola «Socrate» presa *per se* (26,10-11). Il Commentatore diversamente da quanto ci saremmo aspettati non spiega i meccanismi della connessione. La συμπλοκή non è, in effetti, necessariamente prodotta dalla predicazione, ma potrebbe generarsi anche per mezzo della giustapposizione di altre parti del discorso. Si legga ad esempio in Porph. *In Cat.* 71,3-14, dove si stabilisce che due sono i significati di «κατὰ συμπλοκήν»: la connessione per mezzo di una congiunzione («Socrate e Platone») e la connessione per mezzo di qualcosa che fa da accidente di un'altra («Socrate cammina»). Scendere nel dettaglio in questo modo è, però, superfluo, dal momento che il vero discrimine, come afferma lo stesso Aristotele (*Cat.* 4, 2a4-10), tra le cose che sono dette secondo connessione e le cose che sono dette senza connessione è il fatto che queste ultime non sono né vere né false. In questo senso l'espressione «Socrate e Platone», diversamente da quanto dice Porfirio, non è realmente qualcosa detto secondo connessione, perché non vi è né affermazione né negazione, vd. Bodéüs (2001), pp. 77-78. Dexippo (*In Cat.* 22,18-24) fu critico nei confronti di coloro che intesero la συμπλοκή una connessione, σύνθεσις, delle sillabe e delle lettere: costoro, infatti, hanno commesso un anacronismo seguendo l'interpretazione degli Stoici piuttosto che quella degli Antichi e di Aristotele. Per questo motivo, forse, Filopono fugge ogni dubbio esegetico interpretando, come si è visto, la συμπλοκή come connessione di sostanza e predicato verbale.

Non sempre, tuttavia, continua il Nostro (26,11 ss.) a ogni parola semplice corrispondono un pensiero e una cosa significata semplici e a ogni parola composta un pensiero e una cosa significata composti. Due sono gli esempi di parole semplici dal significato composto: l'Areopago, la collina di Ares e tribunale supremo ateniese, dove venivano giudicati gli assassini e il cui nome si fa derivare da diversi miti, uno dei quali vede Ares accusato per l'omicidio di Alirrozio figlio di Poseidone (cfr. Suda, *Lex.* A 3838), e il Corace, la rupe del corvo, che si trova nell'isola di Itaca (cfr. Hom. *Od.* N 408), chiamato in questo modo dal nome di un fanciullo morto di nome Corace (cfr. Hsch. *Lexicon* K 3578). D'altro canto, sono parole semplici e significano cose composte i verbi tutti, della prima e della seconda persona e anche quelli della terza. Anche per quei verbi che sono detti impersonali vi è chi compie l'azione: in particolare quelli che significano condizioni meteorologiche sono indicati alla terza persona singolare perché il soggetto è Zeus o in generale il dio del cielo che sovrintende ai fenomeni meteorologici, e per questo è spesso omesso. A chi sostiene (26,18-20) che comunque tutti i verbi alla terza persona singolare abbiano una sostanza che agisce o patisce indeterminata e, quindi, non manifesta, Filopono risponde che, nonostante l'indeterminatezza della sostanza, è chiaro che c'è una sostanza che «corre» o «vince» (26,20-25). Questa argomentazione sulle terze persone singolari dei verbi impersonali non è presente negli altri Commentatori. Lo stesso discorso era però già stato affrontato da Ammonio (*In Int.* 28,11-28) in relazione ad Arist. *Int.* 3, capitolo dal quale bisogna trarre

buona parte delle informazioni aristoteliche di nostra utilità per questo problema. Qui Aristotele afferma di considerare realmente ῥήματα solo quelli che fungono da predicato di un soggetto (cioè quelli connessi a un soggetto), giacché i ῥήματα presi singolarmente sono come dei nomi, significano qualcosa ma non sono né veri né falsi. I verbi sono detti, in questo caso, indeterminati, ἄοριστα, quando non indicano nulla di vero o di falso. Non troviamo in Aristotele alcuna discussione dei problemi legati alla terza persona dei verbi o alla possibilità di determinare i verbi senza il ricorso al soggetto del quale si predicano. È evidente che nei Commentatori è presente un'infiltrazione di origine grammaticale, e verosimilmente anche stoica, che li porta a dare rilievo filosofico a questo tipo di problemi. Cfr. Delamarre (1980), che connette il discorso sulla πτωσις alla distinzione o meno del verbo dal nome e alla teoria del linguaggio stoica e Bäck (2000), pp. 104-106. Filopono, tuttavia, riconosce che alcuni verbi sono privi di sostanza agente o paziente, per cui è possibile dire che significano un'attività o una passività semplice, come gli infiniti «colpire» ed «essere colpito» (26,27-29). Da un punto di vista grammaticalmente corretto, difatti, Filopono distingue i modi verbali finiti da quelli indefiniti: tutti i modi che si coniugano secondo la persona e il numero sono inscindibilmente legati al soggetto che agisce o patisce, mentre i modi indefiniti, come l'infinito, sono verbi presi per se stessi. Se pensiamo ancora una volta a quanto dice Aristotele, «dunque, i verbi detti in sé e per sé hanno il valore di nomi e significano una cosa determinata» (*Int.* 3, 16b19-20), ammettere che gli infiniti siano forme verbali prese in sé e per sé non è difficile, visto che, proprio come i nomi, spesso hanno anche funzione di sostantivo. Il piano argomentativo è ormai pronto per la conclusione del discorso (26,33-27,5) che puntualizza l'ambito e il modo d'azione del filosofo: quest'ultimo non deve distinguere tra parole semplici e parole composte dal punto di vista quantitativo, guardando alle sillabe, come farebbe un grammatico, ma secondo i significati delle cose, per cui anche la parola «cavaliere» è una parola composta, giacché significa insieme il cavallo, l'uomo che cavalca e l'arte ippica (27,2-3). Allo stesso modo il nome di città «Νεάπολις» è dal punto di vista dei grammatici una parola composta dall'aggettivo νέος e dal sostantivo πόλις, tanto che in alcune testimonianze più antiche il nome veniva presentato scisso nelle sue due parti che venivano anche declinate separatamente (vedi Thucid. *Hist.* VII 50, 2,5 «Νέαν πόλιν», mentre in Stabone troviamo la forma unitaria); dal punto di vista del significato indica una città di recente fondazione, significando un ampio numero di città con questo nome, come Napoli.

Filopono (27,10-32) risolve anche un'altra apparente difficoltà prima di procedere oltre col discorso. Aristotele in *Cat.* 2, 1a16-17 introduce per prime le cose dette secondo connessione e poi quelle dette senza connessione, cioè prima le cose complesse e poi quelle semplici: perché si comporta in questo modo se come ha detto prima (10,28-11,33 e 12,28-33) bisogna partire dalle cose più semplici, cioè le categorie, per giungere all'insegnamento delle cose più complesso come il sillogismo? Filopono distingue tra due τρόποι nello studio delle cose: uno è quello della didattica (διδασκαλία – 27,26), secondo il quale sono dette più semplici le cose senza connessione, perché per insegnare cosa sia il sillogismo è necessario dapprima insegnare cosa siano le proposizioni e le parole; l'altro è quello della conoscenza (γνώσις – 27,27), secondo il quale più semplici sono le cose percepite coi sensi, percepite come composti e quindi secondo la connessione. Il principio che regola il τρόπος della conoscenza ha un valore fondamentale in tutta la filosofia aristotelica, e, infatti, si ritrova formulato in più parti e contesti del suo corpus (cfr. *Meta.* Z 4, 1029b7-8). Senza dubbio, però, la formulazione più completa ed esauriente la si trova in *Phys.* I 1, 184a16-23: «πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα [...]». Le cose più complesse in questo caso sono comunque più note a noi: il bambino dirà, senza aver studiato i nomi e i verbi, che Socrate cammina, perché gli è evidente coi sensi. Un altro motivo (27,27-31, cfr. *Amm. In Cat.* 24,13-18.) di continuità didattica contribuisce alla scelta aristotelica di anteporre le cose dette secondo connessione a quelle dette senza connessione: subito dopo aver menzionato ed esemplificato le cose che sono dette senza connessione Aristotele (*Cat.* 2, 1a20-1b9) le suddivide tra quelle che sono dette di un soggetto e quelle che sono in un soggetto. Si noti che Simplicio (*In Cat.* 40,24-41,7) aggiunge a questi motivi il fatto che Aristotele giunge alle cose dette senza connessione per negazione (διὰ τῆς ἀποφάσεως) delle cose dette secondo connessione e per questo mette le prime dopo (cfr. *Olymp. In Cat.* 42,13-29, dove si trovano gli stessi tre motivi di Simplicio ed Elias, *In Cat.* 146,10-16).

Filopono precisa anche che gli esempi aristotelici di cose dette senza connessione (uomo, bue, corre, vince) includono sia sostantivi che verbi proprio per mostrare che sia i primi che i secondi rientrano in questa categoria di λεγόμενα (27,31-32). Ammonio a riguardo (*In Cat.* 24,18-20) aggiunge che «di proposito <Aristotele> ha ordinato insieme due nomi e insieme due verbi, affinché non si pensasse,

leggendo insieme il nome col verbo, che egli dicesse qualcosa secondo connessione». Aristotele, infatti, se avesse detto «uomo vince bue corre» sarebbe stato fraintendibile.

Infine, tirando le somme del discorso fin qui fatto sul secondo capitolo delle *Categorie*, prima di analizzare un densissimo passo di Filopono, è giusto precisare che l'abitudine di spiegare le cose che sono dette con o senza connessione con una tale attenzione agli aspetti linguistici non è presente in certi Commentatori neoplatonici (Porfirio, Dexippo, Ammonio e Simplicio), mentre si trova in Olimpiodoro (*In Cat.* 42,4-13) e, con un contesto diverso, in Elia (*In Cat.* 145,31-36). Evidentemente tale abitudine deve aver avuto inizio ad Alessandria con Olimpiodoro e con Filopono (in attesa di uno studio specifico sulla cronologia dei due autori e la loro relazione, alla luce dei loro commentari alle *Categorie*) e a questi si è ispirato Elia, il quale sembra in più punti prendere a piene mani da entrambi i predecessori alessandrini e anche da Simplicio generando quasi una silloge del loro pensiero.

In *In Cat.* 27,6-9 Filopono propone una interessante e densa teoria sul verbo *levgetai*, che, a mio avviso, permette di leggere meglio di quanto si era fatto la relazione tra *πράγματα*, *νοήματα* e *φωναί*. Il Commentatore afferma che «è detto (*λέγεται*) – *Arist. Cat.* 2, 1a16» è un verbo che, contrariamente a quanto possa sembrare, non riguarda solo l'ambito linguistico, in quanto è dotato di una certa polivalenza: le cose sono dette in quanto significate (*σημαινόμενα*), i pensieri sono detti in quanto espressi (*ἐξαγγελλόμενα*) e le parole sono dette in quanto pronunciate (*προφερόμενα*). Giustamente allora Crubellier (2007), pp. 82-83, afferma che «Il se pourrait que le *Catégories* jouent, et peut-être consciemment, sur une équivoque inhérente au verb 'dire'», il quale ha quantomeno tre significati: significare, esprimere, pronunciare. Filopono (*In Cat.* 9,31) già prima aveva usato il verbo *ἐρμενεύω* per indicare quale fosse il rapporto tra le parole e i pensieri, ma ciò che l'Autore intende è lo stesso: i pensieri non hanno bisogno di essere significati dalle parole, bensì di essere resi comprensibili dagli altri, di essere comunicabili. In questo senso *ἐξαγγέλλω*, verbo tecnico già noto ad Aristotele nella *Poetica*, indica propriamente l'operazione di far fuoriuscire qualcosa di intimo e segreto, come lo sono i pensieri: secondo il *Liddell-Scott-Jones*, infatti, l'*ἐξαγγελία* è «secret information sent out» e l'*ἐξάγγελος* è l'informatore, «informer», chi porta fuori un'informazione.

[28,1-29,4] – Qui Filopono, volendo commentare la divisione in quattro degli enti (*ὄντων* – *Arist. Cat.* 2, 1a20) e cioè in universale, particolare, sostanza e accidente e nei quattro gruppi risultanti dall'accoppiamento di questi, cioè sostanza universale, sostanza particolare, accidente universale e accidente particolare, propone una connessione aritmetica tra queste divisioni. Dapprima lo Stagirita avrebbe diviso in due le parole (dette secondo connessione e dette senza connessione), poi moltiplicando il due per il due avrebbe ottenuto una divisione in quattro (universale, particolare, sostanza, accidente), infine divide le cose dette in dieci (le categorie) perché la somma dei numeri uno, due, tre e quattro è, appunto, dieci. Le prime due *διαίρεσεις* sono differenti per il fatto che la divisione in due è di parole (*τῶν φωνῶν διαίρεσιν* – *In Cat.* 28,5) in cose dette (*λεγόμενα*) secondo connessione e in cose dette senza connessione, mentre quella in quattro è una divisione degli *ὄντα*. La terza divisione è connessa alla seconda per tramite di certi presupposti aritmetico-pitagorici. La decade, infatti, è compresa nella tetrade, «*ἡ δέκας ἐν τῇ τετραδῇ περιέχεται*», come dice anche Simplicio (*In Cat.* 44,3-44,25), di conseguenza la divisione dell'essere in quattro viene prima della divisione dello stesso in dieci e la comprende: se l'essere si divide in quattro modi viene da sé che si divida anche in dieci modi. Sul perché il dieci sia compreso dal quattro mi sono interrogato a lungo, anche perché il verbo usato da Simplicio indica spesso l'azione del limite sul limitato. Il sostrato aritmetico e geometrico è ovviamente molto presente in questo discorso. Ad esempio, interessante fonte mi sembra la teoria dei numeri triangolari, esposta in Nicomachus, *Intr. Aritm.* 88,16-20 e, di conseguenza, in Philop. *In Introd. Aritm.* II, 31-32, secondo la quale numeri triangolari sono quelli che nascono secondo un flusso di unità prese parallelamente, per eccedenza di un'unità: seguendo questa descrizione conosciamo che il tre è un numero triangolare, come il dieci e il quindici e così via. Vediamo così che il dieci è un numero triangolare che non solo deriva dalla somma dei primi quattro numeri, ma è anche rappresentato geometricamente come un triangolo equilatero che ha per lato quattro unità. In questo senso, come la linea contiene la figura, della quale è limite, allo stesso modo anche il quattro sembra contenere il dieci (si noti che è caratteristica di tutti i numeri triangolari l'essere il risultato della somma dei numeri dall'unità fino a quello che ne indica il lato, ad esempio il 15, numero triangolare di lato 5, risulta dalla somma di 1, 2, 3, 4 e 5). Ancora, altra fonte di queste suggestioni filoponiane si può trovare in Giamblico (*Theol. Ar.* 58,15-17) dove il quattro è detto dieci in potenza (*δυνάμει δέκα*), rispetto al dieci che è dieci in atto. Tuttavia, l'applicazione in ambito logico di questa teoria aritmetica

qui non è chiara. Piuttosto è possibile applicarla altrove nel *Commentario* di Filopono (163,1-164,5) dove si legge una “motivazione” del numero delle dieci categorie che procede dalla divisione degli enti in due, in cose per sé e per altro, in sostanza e accidenti. Alla divisione in due segue una divisione in quattro, sostanza, qualità, quantità e relativi, e solo dall’interazione fra queste quattro parti si giunge alla divisione in dieci parti, cioè nelle dieci categorie. La *theoria* intorno alla generazione di queste divisioni continua opponendo quella in quattro, che è complessa in quanto sono connessi universale e particolare con sostanza e accidente, a quella in dieci delle categorie, che è generata senza articolazioni e secondo natura, secondo le differenti apprensioni (28,9-16). L’espressione greca qui usata «κατὰ διαφόρους οὖν ἐπιβολάς» è un *unicum* nei commentari neoplatonici alle *Categorie*, sebbene molto diffusa altrove. Innanzitutto è necessario capire cosa sia la ἐπιβολή, la quale non si trova in Aristotele, se non in un’unica occorrenza della *Costituzione degli Ateniesi* (61, 2,7). Il termine mi sembra sia entrato nel lessico filosofico a partire dalle esperienze ellenistiche di Epicuro (e in minor misura degli Stoici). Sembra che l’ἐπιβολή rappresenti un livello di percezione superiore e immediata rispetto ad altre facoltà conoscitive: Plotino (*Enn.* II 4 [12], 10,2-3) accosta la ἐπιβολή τῆς διάνοιας (concetto ancora epicureo) alla νόησις per indicare le uniche forme di “conoscenza” della materia. Filopono (*In DA*, 2,8-12) chiarisce il ruolo della ἐπιβολή come metodo di conoscenza valido sia per la sensazione che per l’intelletto: «infatti, come la sensazione che si scontra con il bianco o con una figura determinata conosce in modo migliore di quanto non conosca per mezzo della dimostrazione (in effetti, non c’è bisogno del sillogismo, ma nella semplice apprensione conosce che questa cosa qui è bianca), così anche l’intelletto nella semplice apprensione conosce gli intelligibili meglio di quanto non conosca per mezzo della dimostrazione». Ho scelto di tradurre, pertanto, il greco ἐπιβολή con “apprensione”, seguendo uno spunto di Kevin Corrigan, in Corrigan (2005), p. 176, secondo il quale «*Epibolē* indicates some form of direct apprehension», a margine di Plot. *Enn.* III 8 [30], 9,19-22. La formula che troviamo nel passo che sto attualmente prendendo in esame è attestata in Simplicio e prima ancora in Alessandro d’Afrodisia (*In Meta.* 384,31-32), in Sesto Empirico e Clemente Alessandrino. La traduzione inglese «under the different names» della formula nell’*In Meta.* di Alessandro, a opera di Dooley (1994), p. 60, non mi convince. Filopono mi sembra voglia dire che la divisione dell’essere in quattro coppie e in dieci categorie, seppure sia subordinata anche ad altri criteri di carattere logico, deriva dalle differenti apprensioni dell’uomo, il quale apprende direttamente che alcune cose fungono da soggetto e altre da accidente, che alcune sono universali e altre particolari, che alcune qualificano e altre sono relative e via dicendo.

La divisione in quattro (28,16-24) procede dal riconoscimento dell’universale, del particolare, della sostanza e dell’accidente, poi messi in connessione fra loro questi generano sei coppie, delle quali due sono insussistenti (universale-particolare e sostanza-accidente), quando si congiungono i contrari, le altre quattro, invece, hanno reale sostanzialità e Filopono mostra questo procedimento con l’ausilio di un grafico contenuto nell’edizione Busse:

I termini ἀνυπόστατος e ἀσύστατος, già usati da Platone, appartengono alla tradizione stoica (Chrys. *Fragm. Moralia*, 373,1-3). Entrambi i termini sono stati assorbiti nel lessico filosofico scettico e platonico, ma, rispetto alle poche occorrenze in Plotino e nei primi Neoplatonici, è con il tardo Neoplatonismo che i termini sono utilizzati in modo capillare, specialmente in Filopono e Simplicio. Nel nostro caso essi indicano il risultato di una combinazione fra rami della divisione dell’essere, qualora questa combinazione non porti a nessun frutto. L’ente che non è detto di un soggetto (particolare) ed è detto di un soggetto (universale) è evidentemente privo di qualsiasi reale sostanzialità, giacché in esso due contrari che si oppongono secondo affermazione e negazione non possono essere compresenti. Le implicazioni non sono solo logiche, indicando, appunto, la mancata fondatezza reale dell’accostamento di due predicati contraddittori, ma anche e soprattutto ontologiche: è necessario ricordare che la radice di questi due termini sta nel verbo ἵστημι, nei composti συνίστημι (da cui viene chiaramente il participio συνισταμέναι di 28,21) e ὑρίστημι, e quindi sono etimologicamente e concettualmente connessi alla nozione di ὑπόστασις. La dizione aristotelica in *Cat.* 2 è però assai oscura, perché egli parla di ciò che è detto di un soggetto per indicare l’universale, di ciò che non è detto di un soggetto per indicare il particolare, di ciò che è in un soggetto per l’accidente e di ciò che non è in un soggetto per la sostanza. In Porfirio (*In Cat.* 73,21-74,4) «essere nel soggetto (τὸ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι)» è la definizione (λόγον) dell’accidente (cfr. Amm. *In Cat.* 25,13-20). Secondo Simplicio (*In Cat.* 44,26-45,7), però, a volte Aristotele ha usato «καθ’ ὑποκειμένου» al posto di accidente; leggiamo

a riguardo l'*Index* di Bonitz (p. 798b43-49): «sed quoniam accidens praedicatur de substantia, ea quae sunt ἐν ὑποκειμένῳ saepe dicuntur καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι veluti *Phys.* II 185a32 [...]». Olimpiodoro (*In Cat.* 43,11-44,34) oltre al motivo della voluta oscurità degli scritti elenca altri due motivi per cui Aristotele ha fatto ricorso a queste formule piuttosto che a sostanza e accidente: egli lo avrebbe fatto al fine di mostrare la natura dei membri della divisione dell'essere per mezzo di una descrizione generica (ὑπογραφικῶς), atteggiamento che in realtà cozza con quanto detto da Ammonio e soprattutto per descrivere le cose che sono per mezzo della contraddizione (ἀντιφατικῶς), perché nulla sfugge al rigore della contraddizione. Questi ultimi due motivi, infine, sono gli unici motivi menzionati da Elia (*In Cat.* 147.30-148,26). Su questi argomenti e motivi Filopono torna nella parte immediatamente seguente del *Commentario* dedicata, appunto, all'analisi di queste formule aristoteliche.

[29,4-31-31,26] – Filopono ricapitola (29,4-7) l'uso aristotelico: egli chiama l'accidente «ciò che è nel soggetto», la sostanza «ciò che non è nel soggetto», l'universale «ciò che si dice di un soggetto», mentre il particolare «ciò che non si dice di un soggetto». Ciò che è in un soggetto non può sussistere per se stesso, ma ha bisogno di altro per la sua esistenza, una sostanza in cui inerire, mentre ciò che non è in un soggetto, viceversa, non ha bisogno di altro per esistere, ciò che si dice di un soggetto ha bisogno dei particolari non per l'esistenza, ma per la predicazione, infine ciò che non si dice di un soggetto non si predica di nessun'altra cosa. Bisogna notare che Filopono qui descrive lo *status* dei modi dell'essere in relazione alla predicazione e all'esistenza, κατηγορία e ὑπαρξις. Dice, ad esempio, che gli accidenti hanno bisogno dei soggetti per esistere, tuttavia se la ὑπαρξις corrisponde al μόνον εἶναι aristotelico, anche gli accidenti sono essere e a maggior ragione lo sono per un platonico. L'essere per gli accidenti equivale a inerire ai soggetti e ciò non vuol dire che essi siano privi di esistenza, ma che subordinano la loro esistenza a quella dei soggetti: essi non sono, in pratica, αὐτὰ καὶ καθ' αὐτά e quindi non posseggono una propria ὑπόστασις. A questo punto mi preme far notare che la maggior parte degli altri Commentatori descrive ciò che è in un soggetto (l'accidente) come ciò che ha l'essere nella sostanza (ἔχει τὸ εἶναι τῆ οὐσίᾳ), che è molto diverso dal dire «ciò che ha bisogno di altro per esistere». E Ammonio (*In Cat.* 25,19) in particolare dice che l'accidente ha bisogno di altro per avere una propria sostanzialità reale (εἰς τὸ ὑποστῆναι). Il perché Filopono parli di ὑπαρξις e non di ὑπόστασις è a prima vista problematico, dal momento che l'Autore (20,9 ss.) ha conferito agli accidenti la ὑπαρξις (il μόνον εἶναι aristotelico). Insomma, sembra che gli accidenti siano essere e posseggano una loro esistenza, la quale si individua nell'essere in altro, nel soggetto: questa loro esistenza non ha bisogno di altro per essere raggiunta. Il bianco in quanto accidente ha il suo essere nell'essere nel soggetto anche qualora non si dovesse trovare effettivamente in un soggetto; ciò che, invece, verrebbe o meno acquisita è la ὑπόστασις: il bianco avrebbe una sostanzialità qualora si trovasse in un soggetto, altrimenti non la possiederebbe. È verosimile anche un uso sinonimico dei due sostantivi da parte di Filopono. Sulla *varietas* di sfumature semantiche di questi due termini si veda Romano-Taormina (1994), ma anche l'uso che del termine fa lo stesso Filopono, in particolare *In Phys.* 137,28-138,10, dove afferma che la forma ha bisogno della materia, con la quale costituisce il soggetto composto per la ὑπαρξις.

Restano ancora da risolvere alcune difficoltà. Innanzitutto – si chiede Filopono (29,14-15) – perché Aristotele ha chiamato la sostanza ciò che non è in un soggetto e non, semplicemente, soggetto? In effetti sarebbe possibile già ricordare che tra i significati di οὐσία in realtà solo uno è quello di τὸ ὑποκείμενον (καθ' οὗ τὰ ἄλλα), mentre i generi e le sostanze universali e il τὸ τί ἦν εἶναι sono οὐσίαι senza essere soggetti (cfr. Arist. *Meta.* Z 3, 1028b33-1029a7) e il soggetto delle *Categorie* sembra essere solo la sostanza particolare. La risposta di Filopono, tuttavia, è ancora più precisa, convincente e si articola in due punti.

1) Non ogni sostanza è un soggetto, come, ad esempio, la sostanza divina che non fa da soggetto per gli accidenti (19,15-19). L'affermazione secondo cui la sostanza divina non è un soggetto è presente in Ammonio (*In Cat.* 26,2-3 e 36,26-37,10) ed è ripresa da Elia (*In Isag.* 68,29-30 e *In Cat.* 176,14-16). La θεία οὐσία è una nozione platonica sia aristotelica: in Arist. *DA* I 2, 405a32 divini sono detti gli astri del cielo, mentre in Id., *Phys.* I 9, 192a16-17 divina è la forma desiderata dalla materia. Già Alessandro d'Afrodisia aveva inteso la sostanza divina come la sostanza oggetto della filosofia prima, che è incorporea e immobile che per questi motivi sfugge all'accidentalità: in che modo potrebbe accogliere degli accidenti e quindi dei contrari ciò che è privo di corpo e di movimento ed è perciò in atto? È aristotelicamente che dobbiamo intendere la sostanza divina, come εἶδος e μορφή, mentre ciò che la accoglie è appunto ὑποκείμενον, ciò che soggiace a forma e privazione. Aristotele ha quindi chiamato

la sostanza ciò che non è in un soggetto, poiché se l'avesse semplicemente chiamata ὑποκείμενον non avrebbe compreso nel suo discorso anche la sostanza divina (generi e forme). In realtà va detto che l'anima, sostanza divina, è capace di accogliere quelli che a un primo sguardo possono sembrare accidenti, ma che in realtà sono piuttosto perfezioni della sostanza stessa: l'anima accoglie, difatti, la scienza musica, ma questa ultima non le accidentale, anzi è la manifestazione del raggiungimento di un maggior grado di perfezione da parte dell'anima stessa. In fondo lo stesso Aristotele afferma che secondo gli *habitus* e le disposizioni non avvengono delle vere e proprie alterazioni del soggetto-anima; cfr. Arist. *Phys.* VII 3, 246a10-b3 e *Philop. In Cat.* 53,2 ss.

2) Aristotele avrebbe chiamato «ciò che non è in un soggetto» la sostanza distinguendola da ciò che non è sostanza per mezzo della contraddizione, in modo da comprendere ogni tipo di sostanza (19,19-30,24). In modo più preciso Aristotele qui avrebbe applicato un procedimento argomentativo platonico, quella della divisione, per conoscere cos'è la sostanza. Tra tutti i processi diairetici, il Filosofo, da buon platonico, avrebbe applicato l'unico che è infallibile, cioè quello in base alla contraddizione, in base a quei particolari contrari (o meglio dire opposti) che si oppongono secondo affermazione e contraddizione, come Aristotele ha spiegato nel decimo capitolo delle *Categorie*. È corretto, ad esempio, dividere gli enti in bianchi e non bianchi, perché nel ramo dei non bianchi verranno inclusi non solo gli enti di altri colori, ma anche quelli che non possono accogliere alcun colore, come l'aria, l'anima e l'angelo (la quale sequenza aria-anima-angelo costituisce una *climax* esemplificativa diffusa): la divisione, di conseguenza, sarà infallibile e comprenderà tutti gli enti (30,15-19). Come ho già detto le sostanze divine come l'anima e gli angeli non sono soggetti ad alterazione e di conseguenza non possono soggiacere agli accidenti come i colori. Sull'anima in particolare si veda ad esempio che Plotino (*Enn.* I 6 [1], 5,9-10) afferma che a suscitare il trasporto verso la persona amata perché bella non è forma né figura, ma l'anima invisibile (ἀχρόματον), dove si vede brillare lo splendore delle virtù. Lo stesso Platone ha mostrato l'infallibilità di questo metodo, quello dialettico, quantomeno in *Sph.* 235b8-c6, 258d ss e *Plt.* 258b-267a e Aristotele ne avrebbe fatto uso. Sappiamo, in effetti, che il sistema diairetico viene da Aristotele criticato per la sua arbitrarietà nei *Topici*, ma non viene totalmente rifiutato e anche egli lo perfeziona facendolo suo. È grazie alla tecnica della divisione, incanalata nel sistema dei *praedicabilia* (ad es. in *Top.* IV 1, 120b36-121a9 e VI 3, 140a23-32), che Aristotele giunge alla formulazione della dottrina delle categorie e imposta tutta la sua dialettica. Tutto questo lungo passo che prende abbrivio da 29,14 cerca di spiegare per quale motivo Aristotele ha detto che la sostanza è ciò che non si dice di un soggetto e ciò che non è in un soggetto. La soluzione di Filopono sta nel fatto che egli ha individuato la sostanza per mezzo di una divisione dei τὰ ὄντα, escludendo di volta in volta ciò che non è la sostanza, fino ad individuare – secondo il classico modello platonico – la definizione della sostanza. È chiaro, però, che qui Filopono interpreta Aristotele secondo gli insegnamenti di Platone, dal momento che fa applicare ad Aristotele il metodo diairetico secondo i dettami di Platone. La divisione infallibile è, allora, solo quella secondo la contraddizione, perché dividendo per tutti gli altri opposti qualcosa sfugge sempre e Filopono (29,22-30,15) in seguito rileva la fallibilità di queste altre διαίρεσεις.

– Se qualcuno dividesse secondo i contrari, e contrari in senso proprio sono quelli che ammettono gli intermedi (29,33-30,1), ad esempio in enti bianchi e neri, escluderebbe gli enti che non accolgono per nulla i contrari (anima e angeli) e gli enti che accolgono colori intermedi fra il bianco e il nero. Allo stesso modo anche tra la malattia e la salute c'è un intermedio, cioè la convalescenza (ἀνάληψις) (29,26-30), cioè il *neutrum* dei medici (29,27). In realtà Aristotele (*Cat.* 10, 12b26-32) dice il contrario di quanto sta dicendo ora Filopono e sembra non ammettere alcun intermedio tra salute e malattia. L'affermazione di Filopono, però, è vera παρὰ τοῖς ἰατροῖς (29,27) e non in senso assoluto. Leggiamo quanto dice Olimpiodoro a riguardo (*In Cat.* 138,14-20): «bisogna sapere che i medici ritengono che la malattia e la salute ammettano intermedi e dicono che in mezzo a loro vi è la fase neutra [*scil.* la convalescenza], mentre i filosofi dicono che questi non ammettono contrari. Nessuno di loro afferma la verità: i medici, da una parte, dicono questo valutando in base alla sensazione, i filosofi, dall'altra parte, dicono questo guardando alla natura: in effetti dicono che il corpo o si trova secondo natura e si dice in salute, o si trova contro natura e <si dice> ammalato, ed è necessario che uno si trovi nel corpo dell'animale, o la malattia o la salute». Il medico che introdusse il concetto di *neutrum* è Galeno (*Ars Medica* 307,5-6 e 308,13-309,3), il quale dapprima affermò che scienza medica ha come oggetto le cose (i corpi, i segni e le cause) sane, malate e neutre e, in seguito, individuò tre sensi di *neutrum*: (a) quello che non partecipa di nessuno dei contrari; (b) quello che partecipa di entrambi i contrari; (c) quello che partecipa a volte di uno a volte di un altro. Del senso (b) vi sono altri due sensi, giacché si può

partecipare di entrambi i contrari in parti uguali, ἐξ ἴσου, o di uno più di un altro (ποτὲ δὲ τῷ πλείον θατέρου). Il discorso sul *neutrum* esula dal nostro lavoro, a proposito cfr. van der Lugt (2011), pp. 13-46, con speciale riguardo al capitolo *The neutral in Greek medicine*. Altre due cose mi preme notare: Galeno (*De sanitate tuenda* VI, 388,8-13) attribuisce al medico ellenistico Erofilo il nome *neutrum* e ricorre al termine ἀνάληψις per chiarire cosa intende, proprio come fa Filopono; Michele Psello nell'*Encomio al monaco Giovanni Crustulas (Oratoria minora, 37,393-395)*, discute del *neutrum* citando Philop. *In Cat.* 29,27-28: «τὰς γὰρ ἐκ νόσου ἀναλήψεις οὔτε ὑγείας <εἶναί> φασιν» (tra parentesi uncinata ho inserito l'unica parola non presente in Psello). Differentemente, invece, pari e dispari ammettono gli intermedi e non possono essere inclusi tra i contrari propriamente detti, e come questi anche razionale e irrazionale (29,32-33). Riguardo a pari e dispari, Filopono dice (29,31-32) di aver già spiegato in altri *loci* che non sono contrari, tuttavia l'editore dell'*In Cat.* Busse commenta in apparato dicendo: «in quibus locibus nescio». In effetti l'affermazione della non contrarietà di pari e dispari non si trova nei *Commentari* ad Aristotele studiati dal Busse, bensì in Philop. *In Nich. Intr. Aritm.* I 57, dove si afferma che Nicomaco, autore della *introductio*, «definisce il dispari per negazione: dispari infatti è il numero che non subisce <la stessa divisione del pari>, infatti si divide in due parti disuguali». I contrari, invece, non sono l'uno la negazione dell'altro, bensì coesistono com'è noto dalla *Fisica* e sono gli estremi del mutamento. Tra pari e dispari non ci sono intermedi perché ogni numero è necessariamente pari o dispari (cfr. Philop. *In Cat.* 172,13 e il mio commento a quel passo).

– Ancora, se gli enti fossero divisi secondo le rimanenti classi di opposti la divisione sarebbe comunque fallibile. È impossibile, infatti, dividere tutte le cose secondo i relativi e affermare che tutte sono o padroni o servi, o padri o figli, dal momento che i relativi non hanno una loro reale sostanzialità indipendente da altro: colui che è padrone di un servo potrebbe essere detto anche servo di un più nobile padrone (30,4-8). Neanche è possibile dividere secondo *habitus* e privazione, perché questi stanno nei soli enti atti a riceverli (30,8-15): un animale cieco per natura non è detto esserlo tale secondo privazione, ad esempio (*Arist. Cat.* 10, 13a3-18). È lecito, però, dividere per *habitus* e privazione se questi sono equivalenti alla contraddizione (30,13-14) come nel caso di corporeo e incorporeo, afferma Filopono, perché «niente c'è di intermedio a questi, perché uno stesso incorporeo non può per la contraddizione essere corporeo». Non sono molto convinto, però, che corporeo e incorporeo rientrino tra gli opposti secondo *habitus* e privazione, dal momento che ci sono sostanze incorporee (ad esempio l'anima) che non sono dette prive di corpo, giacché sono incorporee per natura e non sono atte a ricevere il corpo per natura. Aristotele afferma (*Cat.* 10, 12a31-33): «infatti diciamo senza denti non ciò che non ha denti, ma ciò che non li ha quando per natura dovrebbe averli». Corporeo e incorporeo sono piuttosto opposti secondo contraddizione senza intermedi, come lo sono anche le altre differenze distintive (razionale e irrazionale), che contribuiscono al processo diairetico. Interessante a riguardo è quanto dice Simplicio (*In Cat.* 77,28-30): «incorporeo (ἀσώματον)» si dice in due modi, ciò che lo è come natura determinata opposta a quella corporea e ciò che lo è come negazione ed è causa sia della natura corporea che di quella incorporea che a questa si oppone, poiché è per tramite della negazione che distinguiamo queste due nature. Quando consideriamo corporeo e incorporeo come differenze, bisogna intendere incorporeo come natura determinata opposta al corporeo. Sempre Simplicio informa (*In Cat.* 141,26-142,5) che, secondo Giamblico, corporeo e incorporeo, inteso come negazione o privazione, non sono contrari, poiché i contrari, infatti, significano affermazione e, di conseguenza, non sono sussunti sotto lo stesso genere, dal momento che sono i contrari che stanno sotto lo stesso genere. Neanche l'altro modo dell'incorporeo, cioè quello che significa affermazione κατὰ ἀπόφασιν è contrario al corporeo, poiché o è principio del corpo o ha il suo essere nel corpo e i contrari, invece, sono bilanciati fra loro (ἰσοσθενῆ) e si trovano sotto lo stesso genere. In entrambi i casi si evince che niente è contrario al corporeo, come niente è contrario, in generale, alla sostanza. Alla luce di questa testimonianza, sembra che Filopono stia qui utilizzando σῶμα non come sostanza o quantità, bensì λογικῶς come differenza distintiva della sostanza, in un certo senso contraddittoria all'incorporeo (cfr. Philop. *In Cat.* 196,22 ss.).

Filopono decide di essere ancora più preciso di quanto non sia stato, specificando i due significati del soggetto, «ὑποκείμενον»: da una parte, esso è il fondamento per l'esistenza degli accidenti, dall'altra parte è il *subiectum logicum* per la predicazione (30,25-30). Il soggetto è, quindi, un διχῶς λεγόμενον. In *Arist. Meta.* Z 3, 1029a8-9 il soggetto è spiegato come ciò di cui tutte le altre cose si predicano e che non è predicato di nessun'altra cosa. Aristotele (*ibid.* 1029a2-5) aveva già individuato che è soggetto sia la materia, sia la forma, sia il sinolo di entrambi, sebbene successivamente abbia sollevato alcune perplessità sul modo di intendere il τὸ ὑποκείμενον in tal modo. Filopono, tuttavia, non intende qui il

τὸ ὑποκείμενον in modo triplice. Egli non inserisce tra i significati di ὑποκείμενον anche la materia sostrato, poiché di certo non è soggetto di predicazione e nemmeno la sostanza divina e cioè la forma, visto che essa non soggiace agli accidenti (cfr. Philop. *In Cat.* 29,16-18). Se il mio ragionamento in seno al pensiero aristotelico è corretto, si deduce che solo il τὸ ὑποκείμενον πρῶτον sinolo di forma e materia possa allo stesso tempo essere un *subiectum logicum* e un *subiectum cui inhaerent συμβεβηκότα* come indicato da Bonitz (1870), 798a24-29, ed è questo qui preso in considerazione da Filopono: intendo la sostanza particolare delle *Categorie*, la quale è necessaria logicamente alla predicazione delle sostanze seconde e necessaria fisicamente alla sostanzialità degli accidenti. Sul τὸ ὑποκείμενον come οὐσία, M. Kohl (2008). Inoltre, Filopono ripete che gli accidenti necessitano delle sostanze per l'esistenza, πρὸς ὑπαρξιν (30,27). Si presenta qui lo stesso problema sorto poco prima sulla possibile "confusione" di ὑπαρξις e ὑπόστασις in questo contesto, di cui ho discusso all'inizio di questo paragrafo di commento e nel commento a [19,21-20,22]. Filopono in *In Phys.* 137,28-138,10 afferma che la forma, εἶδος, ha bisogno del soggetto per la sua esistenza (εἰς ὑπαρξιν), mentre la materia non ha bisogno del soggetto. Inoltre aggiunge che la materia desidera la forma per essere da quest'ultima ordinata e definita e non allo stesso modo in cui la forma necessita della materia, per la ὑπαρξις. Mi sembra possibile affermare che qui egli non intenda l'esistenza come εἶναι μόνον, ad un livello superiore dalla sostanzialità. Anzi, egli sembra legare l'esistenza alla sfera sensibile, tanto che la materia 'esiste' e lo stesso si dice dello ὑποκείμενον, in quanto possiede la materia come ἀρχὴ καὶ αἰτία. Una lettura alternativa del termine ὑπαρξις in questo caso sarebbe lesiva non solo del pensiero neoplatonico di Filopono, il quale difficilmente potrebbe affermare che la forma dipenda dalla materia per l'esistenza in senso assoluto, ma anche delle posizioni aristoteliche, giacché seppure in modo assai forzato Aristotele include la forma non solo tra i significati di οὐσία ma anche tra quelli di ὑποκείμενον (cfr. Arist. *Meta.* Z 3). In definitiva, mi sembra corretto intendere, ancora una volta, la ὑπαρξις di cui scrive Filopono in questi punti del *Commentario* nel senso di ὑπόστασις, cioè di quella sostanzialità concreta ben posseduta nella prospettiva delle *Categorie* solo dalla sostanza; *contra* l'uso che ne fa in 20,12-13.

L'esistenza degli universali, invece, non è sottoposta a quella dei particolari, al contrario questi ultimi dipendono dagli universali per l'esistenza, poiché se non ci fosse la forma «uomo» di certo non ci sarebbero neanche Socrate e Platone (30,30-32). Questa posizione sull'esistenza degli universali è propria di un certo aristotelismo al quale Filopono si affida. La posizione aristotelica sul tema è, d'altronde, molto controversa e molti studiosi tutt'ora indagano il modo corretto di coniugare la teoria della sostanza presente nelle *Categorie* e quella presente in *Meta.* Z. Proprio in questo libro Aristotele afferma che le forme sono universali, che questi ultimi sono sostanze che contribuiscono alla generazione dei composti (in *Meta.* Z 4) e che nessun universale è una sostanza (in *Meta.* Z 13): è da questa triade di affermazione che monta la controversia sugli universali. A riguardo si veda che Loux (2009), dopo aver riassunto i punti della questione pone l'attenzione, secondo me giustamente, sul fatto che è nella teoria fisica di Aristotele che si deve trovare la motivazione prima per la quale le forme universali che contribuiscono alla generazione dei composti sono considerate sostanze (cfr. Arist. *Phys.* II 1). Solo secondo questa prospettiva, è giusto affermare che gli universali, necessari per la generazione dei particolari, sono anche sostanze. Interessante è anche quanto testimonia Dexippo (*In Cat.* 45,12-31) sulle osservazioni di Alessandro e Boeto riguardo alla precedenza per natura degli universali ai particolari e viceversa: secondo i Peripatetici chi cerca in modo rigoroso troverà che gli argomenti di disputa si rivelano in accordo fra loro, dal momento che è vero porre gli universali come principio per natura e necessario per l'esistenza dei particolari, ma è altrettanto vero che se non ci fossero più i particolari non ci sarebbero neanche gli universali, i quali hanno la loro essenza nell'estendersi sopra ogni particolare ad essi subordinato. È in questo modo che è possibile superare l'apparente contraddizione che sorge quando diciamo che gli universali sono necessari per l'esistenza dei particolari e che i particolari sono necessari per la predicazione degli universali: universali e particolari nella prospettiva aristotelica sembrano quasi essere relativi, giacché qualora esista il particolare dovrà esistere il suo corrispondente universale e viceversa. Pertanto in modo opportuno Aristotele non solo ha avuto l'accortezza di distinguere la natura delle due divisioni, quella secondo l'esistenza e quella secondo la predicazione, ricorrendo ai verbi adatti (rispettivamente «ἔστιν» e «λέγεται»), ma al fine di essere più chiaro possibile ha presentato i quattro membri della divisione sempre facendo ricorso al loro rapporto, ontologico e predicativo, con il τὸ ὑποκείμενον (31,15-18).

Infine, sull'ordine con cui Aristotele presenta i quattro gruppi di enti che ha prodotto per mezzo della divisione, Filopono dice che (31,19-26) per prima ha posto la sostanza universale, che è di maggior

valore, in quanto oggetto della scienza razionale; poi pone il secondo gruppo opposto al primo, cioè l'accidente particolare. In seguito, Aristotele ha anteposto l'accidente universale alla sostanza particolare, per il fatto che il discorso filosofico verte sulle cose universali. Ora, che la scienza apprenda gli universali e operi su di essi è un'affermazione che si trova in diversi trattati aristotelici. Innanzitutto in Arist. *DA* II 5, 417b22-23 si trova l'esigenza di distinguere scienza e sensazione in base agli oggetti, interni per la prima ed esterni per la seconda, dal momento che «mentre le cose individuali sono l'oggetto della sensazione in atto, oggetto della scienza <in atto> sono le cose universali» e queste ultime si trovano nell'anima. La struttura gnoseologica che presuppone la sensazione alla scienza trae la sua origine nella logica e in particolare in *APo.* I 13,81a38-b9, dove si indica che gli oggetti della sensazione sono i particolari e quelli della scienza sono gli universali e che quest'ultima richiede la prima, se è vero che noi conosciamo per induzione (ἐκ τῶν κατὰ μέρος) o per dimostrazione (ἐκ τῶν καθόλου); cfr. anche *ibid.* I 31,87b28-88a8. Gli universali sono, pertanto, τιμιώτερα perché sono oggetto di una facoltà superiore alla sensazione, che invece ha come oggetto i particolari. La scienza è una facoltà superiore alla sensazione anche per altri aspetti, tra i quali non di poca importanza è che essa si trovi soltanto negli esseri umani e non negli animali, dal momento che essa è una ἕξις ἀποδεικτική frutto di insegnamento (cfr. Arist. *EN* VI 3, 1139b14-36). Utile a proposito può risultare la lettura di Gálik (2006).

[31,27-33,5] – Filopono discute, seguendo Aristotele, di alcune formule sconosciute alla nostra abitudine linguistica, cioè «in un soggetto» e «di un soggetto». Chi conosce il «τί ἐστι», il discorso sull'essenza, o verosimilmente la definizione, di queste formule conoscerà anche quello delle formule ottenute dalla loro negazione. Innanzitutto mi sia concesso condurre delle osservazioni preliminari sul primo lemma aristotelico commentato qui da Filopono e cioè «chiamo 'in un soggetto' ciò che, esistendo in qualcosa non come parte, è impossibile che sia separato da ciò in cui è (Arist. *Cat.* 2, 1a24-25)». Per «è impossibile che sia separato da ciò in cui è» non bisogna intendere che ciò che è in un soggetto dev'essere inseparabile da ciò in cui è, bensì che non può esistere senza trovarsi in ciò in cui è. Questo passo, sia per l'ambiguità della formula «χωρὶς εἶναι» che per il suo scopo nella trattazione, ha generato già negli Antichi degli equivoci, tanto che i Commentatori sentirono l'esigenza di doverlo spiegare risolvendo diverse aporie e difficoltà. I Moderni non sono stati da meno, indagando le parole di Aristotele sotto molte sfaccettature, e alcuni della scuola anglosassone, a partire da G.E.L. Owen, hanno anche sfruttato il passo in questione per una non trascurabile riforma della teoria delle *Categorie*. Questi hanno condotto e conducono una "crociata" a favore dell'affermazione incontestabile dell'inerenza degli accidenti particolari nelle sostanze universali e degli accidenti universali nelle sostanze particolari. Essi leggono in queste righe non la definizione dell'essere in qualcosa come in un soggetto, bensì quella delle classi di ciò che è in un soggetto: il bianco in Socrate non è impossibile che sia separato non da Socrate, bensì dai corpi, come Socrate, ai quali il bianco inerisce (cfr. Arist. *Cat.* 5, 2b1-3). Di conseguenza, il bianco particolare che è in Socrate inerebbe anche ai corpi, sostanza universale. Questa interpretazione permetterebbe altresì la *recurrence* degli individui accidentali in più soggetti. La bibliografia sul problema è davvero molto ampia, giacché, oltre Owen (1965) e il fondamentale Ackrill (1963), pp. 74-76, hanno commentato nel dettaglio *Cat.* 2, 1a24-25 anche J. Duerlinger, M. Frede, R. Heinaman, M.V. Wedin e D.T. Devereux, tra gli altri: per una ricapitolazione della *quaestio* si legga Zanatta (1997), pp. 417-439 e Erginel (2004), dove l'autore offre anche un parere personale originale, Corkum (2009), pp. 289-310, in particolare per la quinta sezione dello studio, e Botter (2010a), con la quale mi trovo piuttosto d'accordo. Il problema è estremamente complesso, tuttavia mi sembra che, nonostante l'impegno profuso e i persuasivi argomenti di Owen e Frede tra gli altri, la stabilità della cosiddetta interpretazione tradizionale del passo, prodotta da Ackrill, non sia stata incrinata. I contributi più recenti sul passo, infatti, sembrano quasi rincorrersi alla ricerca di una perfezione tecnica e linguistica che un testo esoterico come le *Categorie* non può garantire, contraddicendosi fra loro, nonostante il comune sostrato. La mia impressione sull'argomento è che bisogna far tesoro delle osservazioni di Owen e Frede al fine di non leggere in maniera schematica e monolitica quanto Aristotele dice, accogliendo, ad esempio, una "rivalutazione" ontologica degli individui non sostanziali e una certa inerenza di questi ultimi nelle sostanze universali, a mio avviso derivata dall'inerenza in quelle particolari (cfr. Arist. *Cat.* 5, 2a34-b5), senza però procedere verso un certo meccanicismo speculativo. Estremamente chiaro e condivisibile è, invece, il discorso di Bodéüs (2001) nelle note a pp. 79-80, che è frutto della lettura dei Commentatori: vi sono diversi modi dell'essere in qualcosa e qui Aristotele fornisce due indicazioni che si completano, in modo da indicare l'essere dell'accidente nella

sostanza, come in un soggetto, escludendo l'essere come parte nell'intero e l'essere della forma nella materia. Bodéüs non pensa in modo esplicito che Aristotele si stia riferendo alle classi delle cose, bensì, molto più semplicemente e correttamente, che indichi in generale la condizione dell'essere accidentale. Credo, inoltre, che l'essere inseparabile dell'accidente individuale dalla sostanza individuale e non dalla classe alla quale inerisce non escluda che l'accidente individuo sia ricorrente in più soggetti (e.g. la particolare *nuance* di bianco alla quale appartiene il bianco in Socrate può trovarsi anche in Platone). Che senso avrebbe, infatti, dire che i qualificati partecipano più o meno di una qualità se ci fossero già qualità individuali ricorrenti, a prescindere dalla sostanza? Se il bianco di Socrate fosse un bianco individuale a prescindere dal fatto di trovarsi in Socrate e, perciò, ricorrente, Socrate non accoglierebbe più o meno il bianco, ma accoglierebbe senza gradazioni il bianco che è in Socrate, risultando così anche esente da paragoni con altre sostanze che accolgono il bianco, perché ne accoglierebbero uno diverso (cfr. Arist. *Cat.* 8, 10b26 ss.) A maggior ragione, Filopono scrive di partecipazione alla qualità, per cui le qualità individuali che esistono nei soggetti sono tali proprio in virtù di essere partecipate dai soggetti qualificati (cfr. Philop. *In Cat.* 158,12-159,24). La ricorrenza dell'accidente individuale è salva anche in questo caso: il bianco in Socrate è ricorrente in più soggetti non perché più soggetti partecipano della stessa *nuance* di bianco che è in Socrate, bensì perché partecipano del bianco nello stesso grado di Socrate. Senza indagare ulteriormente, ciò che ci interessa è che oltre all'assenza dei riferimenti ai Commentatori, in molti interventi specialistici su questo passo si nota anche un'assenza di riferimenti ai modi dell'essere in qualcosa di *Phys.* IV 3 che, invece, i Commentatori pongono alla base del discorso e della comprensione dell'essere in un soggetto. Cfr. infine il giudizio presente in Wedin (2000), pp. 38-66: «Our view that nonsubstantial individuals are nonrecurrent because they are particulars is committed to holding that particulars are the sorts of things that are neither present in nor predicable of many things» (p. 65).

Filopono (32,2-6) inizia commentando la definizione di «in un soggetto», che saggiamente Aristotele ha fornito perché la definizione, in qualità di discorso sull'essenza, (il τὸ τί ἦν εἶναι aristotelico) describe la natura delle cose, giacché è proprio il τὸ τί ἦν εἶναι la cosa stessa e la sua natura (cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 467,2). Filopono, per spiegare in che modo Aristotele intende l'essere in qualcosa, come «ciò che, esistendo in qualcosa non come parte, è impossibile che sia separato da ciò in cui è» ricorre a un'analogia con il genere e la specie, ricorrendo a un procedimento a lui congeniale e presente in più punti dello stesso Commentario, anche implicitamente (cfr. sul genere del κοινόν e le sue specie, *supra* 18,16-19,5). Dell'«essere in qualcosa (ἐν τινι)», locuzione che si dice in molti modi e pertanto è omonima, analogicamente visto come genere vi sono diverse specie (cfr. il ricorso all'analogia in questo caso in Amm. *In Cat.* 26,32). La questione dell'equivocità della locuzione «ἐν τινι» è estremamente complessa e irta di difficoltà, giacché a una prima posizione espressa da Aristotele in *Phys.* IV 3, 210a14-24 si sono sovrapposte molteplici interpretazioni e variazioni nel corso dei secoli a opera principalmente dei Commentatori neoplatonici. Aristotele, nel passo citato, si spende per spiegare cosa sia il luogo e chiarire l'aporia sollevata da Zenone su questo, per fare ciò introduce il luogo come qualcosa nel quale ci si trova: stare in un luogo e uno dei modi dello stare in qualcosa (ἐν τινι). In *Phys.* IV i modi dell'essere in qualcosa sono otto (come la parte in un intero, come l'intero nelle parti, come la specie nel genere, come il genere nelle specie, come la forma nella materia, come le faccende dei Greci nelle mani del re o nel primo motore, come nel fine e come nel contenitore e nel luogo), mentre nel primo Commentatore di nostro interesse, cioè Porfirio (*In Cat.* 77,18-78,21) sono nove. Quest'ultimo, infatti, scinde l'ultimo modo in due, distinguendo fra contenitore mobile (ἀγγεῖον) e immobile (τόπος) e in seguito individua nell'essere in qualcosa come la forma nella materia il significato dell'essere in un soggetto. Nove sono anche i modi elencati da Boezio (*In Cat.* PL 64, 172B-C). Dexippo (Dex. *In Cat.* 22,26-25,21) affronta largamente il problema della comprensione dell'espressione «in qualcosa», correggendo anche Porfirio e spiegando in che modo nell'impossibilità di essere χωρίς, separato, si individuino le cose che sono in qualcosa come in un soggetto. Ammonio fornisce (*In Cat.* 26,32-27,8) la prima attestazione a noi nota di undici modi dell'essere in qualcosa, presente anche in Filopono: il maestro alessandrino aggiunge a quelli elencati da Porfirio altri due sensi, l'essere in qualcosa come nel tempo e l'essere in qualcosa come nel soggetto. Se l'essere in qualcosa come nel tempo è verosimilmente riconducibile all'essere in qualcosa come in un luogo, giacché le coordinate temporali dipendono dal movimento che è secondo il luogo, l'aggiunta dell'essere in qualcosa come nel soggetto ha delle importanti conseguenze teoriche. Ammonio non è d'accordo con quanto detto da Porfirio: l'essere della forma nella materia, infatti, non corrisponde all'essere nel soggetto. Quindi ὅλη e ὑποκείμενον non sono la stessa cosa, o, meglio, in questo passo il το ὑποκείμενον non deve intendersi come materia, bensì come soggetto, sostanza composta. Filopono spiega con dovizia di esempi gli

undici modi dell'essere in qualcosa, Olimpiodoro (*In Cat.* 47,1-36) allo stesso modo esplicita che l'ultimo modo è quello dell'accidente nella sostanza (ὡς συμβεβηκὸς ἐν οὐσίᾳ), mentre Elia aggiunge a quanto detto da Ammonio solo un'interessante nota sull'essere in qualcosa παρὰ φύσιν (*In Cat.* 149,4-38): non troviamo nei Commentatori che operano ad Alessandria una giustificazione all'incremento del numero dei modi da Porfirio ad Ammonio. Simplicio (*In Cat.* 46,5-47,28) enumera dodici modi dell'essere in qualcosa (καὶ ἔστιν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ δωδέκατον – 46,22), scindendo il sesto modo di Aristotele in due: da una parte l'essere in qualcosa come in ciò che muove (il motore, appunto) e dall'altra parte l'essere in qualcosa come in chi comanda. L'informazione che traiamo dal *Commentario* di Simplicio che ci interessa di più, è, però, un'altra: secondo Simplicio, Giamblico avrebbe sostenuto, in accordo con Porfirio, l'equivalenza fra l'essere in qualcosa come in un soggetto e l'essere in qualcosa come la forma nella materia, ma in seguito (προελθὼν) corresse il tiro. Il filosofo di Calcide è stato ingannato, come sembra sia accaduto anche a Porfirio, dalla mancanza di chiarezza di Arist. *Phys.* IV 3, 210a20-21. Ora, Simplicio fa notare che, come Giamblico si è reso conto in seguito, Aristotele nelle *Categorie* non intende il soggetto (ὑποκείμενον) come materia, bensì come sostanza composta di forma e materia, nella quale ineriscono gli accidenti. Il τὸ ὑποκείμενον è soggetto per la predicazione, è un τί e un τὸδε, un "qualcosa", appunto, di determinato. Inoltre, ciò che è in qualcosa come in un soggetto, dice Aristotele nel passo delle *Categorie* in esame, non può esistere separato da ciò in cui si trova, oltretutto dal soggetto, e, come Filopono ha detto più volte, sono gli accidenti ad avere bisogno del soggetto per l'esistenza. Insomma, è necessario scindere l'essere in qualcosa come in un soggetto dall'essere in qualcosa come la forma nella materia, giacché in quest'ultimo caso la forma non dipende dalla materia per la sua esistenza. Ciò che è in un soggetto è, in definitiva, notoriamente l'accidente che dal soggetto dipende. È in Giamblico, a mio avviso, che dovremmo trovare il punto di svolta nell'interpretazione della teoria aristotelica dell'«ἐν τινι»: sulle dinamiche tra i Commentatori e questo passo aristotelico tornerò nelle note alle linee seguenti, intanto cfr. Romano (2012), p. 52-55.

L'elenco dei modi dell' ἐν τινι, l'abbiamo detto, è il medesimo di quello degli altri Alessandrini; ora mi prefiggo di riportarli di seguito, dedicando delle righe di commento ove necessario.

(1) Essere in qualcosa come parte nell'intero ed (2) essere in qualcosa come intero nelle parti. Il τὸ ὅλον, secondo Arist. *Meta.* Δ 26, 1023b26-36, è «ciò del quale non manca nessuna parte dalla <composizione> delle quali è detto intero per natura e che contiene le <parti> contenute tanto da essere quelle un'unica cosa e questo <senso> si dice in due modi: o come <se> ogni <parte fosse> un'unità o come <se> l'unità <fosse composta> da queste <parti>. E da una parte, generalmente viene detto intero una cosa che è in senso assoluto, in questo modo <intero> in senso generale ciò che contiene molte cose per il fatto che si predica di ciascuna e tutte sono una in qualità di particolare, ad esempio uomo cavallo e dio, poiché <sono> tutti una cosa sola, <in quanto> esseri viventi; dall'altra parte, il continuo e il limitato <sono un intero>, quando c'è un'unità <composta> da più parti, soprattutto se queste sono presenti in potenza, mentre non <sono un intero, se sono presenti> in atto. Tra questi soprattutto <sono interi> quelli <che lo sono> per natura, più di quelli <che lo sono> per arte, dal momento che l'interezza è una certa unità». Alla luce della nozione di "intero" fornita da Aristotele appare ancora più chiaro quanto qui Filopono, riproponendo la lezione di *Phys.* IV, dice sull'essere in qualcosa come parti nell'intero e come intero nelle parti. L'intero è tale dalla composizione delle parti prese in relazione fra loro in modo da formare un'unità e in virtù di questo esso è composto da una pluralità di parti e si trova nella totalità delle stesse. L'intero, composto da parti (ὡς ἐφ' ἐνί) si distingue dal tutto (τὸ πᾶν), visto che quest'ultimo è composto dall'insieme di parti prese singolarmente (ὡς ἐπὶ διηρημένοις): come Aristotele afferma in *Meta.* Δ 26, 1024a1-2, l'insieme di parti che ha inizio, mezzo e fine e che muta al variare della loro posizione è detto intero, poiché dalla posizione (e quindi dalla relazione) delle parti dipende la loro interezza e unità. La reciprocità tra le parti nella loro relazione compiuta e l'intero permette così di affermare che l'intero è nelle parti e ancor più che le parti stanno nell'intero. Cfr. anche Arist. *Meta.* H 6, 1045a6-10 per la differenza tra ὅλον e σωρός, intero e accumulato.

(3) Essere in qualcosa come specie nel genere o (4) o essere in qualcosa come genere nella specie, che non si dice come l'intero nelle parti, perché il genere si trova in ciascuna specie. La precisazione di Filopono è più che doverosa, dal momento che l'essere in qualcosa come genere nella specie per più motivi risulta a prima vista uguale all'essere in qualcosa come genere nelle specie e, quindi, all'essere in qualcosa come intero nelle parti. È vero che il genere, infatti, si può trovare nelle specie, tuttavia il genere non si comporta come un'intero. L'intero dipende dalla posizione delle parti che devono stare in un certo rapporto (inizio, mezzo e fine) fra loro, mentre le specie non stanno fra loro in una posizione

precisa; inoltre, e soprattutto, come spiega il Nostro, come fa l'intero, nelle sue specie, esso non dipende dalla totalità delle sue specie per essere: qualora venisse meno una parte del corpo, quest'ultimo non sarebbe più detto un'intero di parti fra loro ordinate, poiché ha nelle parti il suo essere (ἐν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι – 32,16), mentre se venisse meno una specie, il genere continuerebbe a sussistere e a trovarsi nelle altre specie, quelle rimanenti, senza perdere in nulla la sua natura. Elia (*In Cat.* 149,26-28) rende in questo modo questa differenza fra intero e genere: mentre il primo non può essere presente, in qualità di intero, in una delle sue parti, il genere può essere presente interamente in una sua specie, perché tutte le specie partecipano egualmente della definizione, che viene dal genere («ἰδοὺ γὰρ τοῦ ὀρίσμου ἐπίσης ἅπαντα μετέχει»); cfr. a riguardo il discorso fondamentale sul κοινόν, in Philop. *In Cat.* 18,16-19,5. Verrebbe da chiedersi, allora, se il genere stia alle specie come il tutto (τὸ πᾶν) alle sue parti: il tutto non sta nelle parti, perché le parti fra loro non costituiscono un'unità, tanto che τὸ πᾶν potrebbe anche essere in un'insieme di elementi diversi fra loro non in accordo, come della cera fusa gettata nell'acqua, diversamente il genere si trova in un insieme di specie ben determinate e fra loro congiunte in accordo al genere nel quale si trovano. Il genere quindi sta nella specie in modo simile all'intero nelle parti, ma non del tutto uguale, giacché il genere ha una sostanzialità (volendo, oltre che logica anche ontologica) propria che non dipende dalla totalità delle specie, giacché come dice anche Elia si trova anche singolarmente in ogni specie. Ora, questo rischio di fraintendimento non è dovuto ad Aristotele, la cui lezione (*Phys.* IV 3, 210a18-20) dice che uno dei modi dell'essere in qualcosa è quello del genere nella specie (τὸ γένος ἐν τῷ εἶδει) e non nelle specie: è, forse, il ricorso al plurale εἶδεις, accanto alla *lectio* originale, da parte di notevoli *auctoritates* che ha generato la confusione con il modo dell'intero nelle parti e ha richiesto, in seguito, dei chiarimenti a riguardo. Non tutti i Commentatori riportano, però, la variante con il plurale εἶδεις: Porfirio, Dexippo, Ammonio ed Elia presentano la lezione aristotelica, mentre per i rimanenti il quadro delle scelte è più complesso. Filopono, che nel *Commentario* alle *Categorie* fornisce la lezione aristotelica e spiega perché il plurale non sia necessario, altrove (*In DA* 13,13-14) afferma che uno dei modi dell'essere in qualcosa è quello del genere nelle specie, poiché il genere che si divide in specie ha l'essere in quelle specie che fra loro si oppongono e che vengono dallo stesso genere. Affermazione, questa, in apparente contraddizione con quanto abbiamo visto qui: e dico apparente, perché come è chiaro non è sbagliato dire che il genere sta nelle specie che fra loro si oppongono, ma è più preciso, almeno nel contesto del commentario alle *Categorie*, dire che esso si trova nella specie, alla quale è sinonimo, perché non necessita, come si è visto, di una totalità di parti in relazione fra loro come il τὸ ὅλον. Anche Simplicio ricorre a entrambe le lezioni: in *In Cat.* 46,10-11, egli ricorre al singolare (εἶδει), mentre in una *reprise* del tema dell'essere «ἐν τινι» (*In Cat.* 348,29-35) ricorre al plurale «ἐν τοῖς εἶδεσι». Olimpiodoro, infine, fa uso soltanto della formula al plurale (*In Cat.* 47,10-11). Il problema sull'origine di questa lezione al plurale è complesso da dirimere, giacché, ad esempio, non conosciamo il grande commentario alle *Categorie* di Porfirio o quello di Giamblico e sull'Aristotelismo della prima età imperiale sappiamo ben poco, tuttavia possiamo comunque constatare parte della fortuna della lezione al plurale. Proclo e, prima di lui, Plotino facevano già uso della lezione al plurale, la quale è diffusa già in Alessandro di Afrodisia, in ben quattro *loci* (*In Apr.* 19,1; *In Top.* 322,14; *De An.* 13,13 e 14,15). Nondimeno, anche Clemente Alessandrino, anteriore ad Alessandro, fa uso del plurale, in *Strom.* VIII 6, 19, 7,1-2. La testimonianza di Clemente è utilissima per la comprensione del rapporto fra l'essere in qualcosa come intero nelle parti e l'essere in qualcosa come genere nelle specie, in quanto Clemente distingue questi due «ἐν τινι» per mezzo dell'aggiunta di un verbo che nella tradizione aristotelica manca: egli dice che il genere è presente (ἐνυπαρχει) nelle specie, cioè condivide con queste ultime la sua ὑπαρξις, lo stesso, invece, non si può dire per l'intero nelle parti, giacché l'uomo non è presente nei piedi. Volgendo il discorso in ambito logico, potremmo dire che mentre l'animale che è presente nelle specie uomo, bue e topo, è sinonimo a questi e condivide con questi la sua definizione, il corpo umano (in qualità di intero) non è detto sinonimamente delle sue parti, né condivide con questi la sua definizione. Il genere non si trova, in modo semplicistico, nelle specie, ma “appartiene” ad esse e a ognuna singolarmente (cfr. Philop. *In Phys.* 529,1-6, «<l'essere> animale, essendo parte dell'<essere> uomo, è compreso nella definizione di quest'ultimo»). La fonte della lezione al plurale, al momento, non è nota (anche se il concetto di “appartenenza” di genere nelle specie, visto con Clemente, non è estraneo ad Aristotele, che ne fa uso in *Meta.* M 4, 1079b10-11) ma si è rivelato interessante vedere come la sua adozione sia stata molto diffusa nel corso dei secoli, generando molteplici fraintendimenti che hanno richiesto, da Clemente a Filopono, dei chiarimenti sul suo uso consapevole.

(5) Essere in qualcosa come nel tempo, (6) essere in qualcosa come nel luogo, (7) essere in qualcosa come in un contenitore. Riguardo a questi due ultimi sensi dell'essere in qualcosa, Filopono (32,20-22)

precisa che in un certo senso corrispondono (ἰσοστροφουῶσι). Anche questa precisazione di Filopono è corretta, perché in Aristotele l'essere in qualcosa come in un luogo o come in un contenitore sono equivalenti. I Commentatori alessandrini spiegano che la differenza tra il contenitore e il luogo sta nell'essere il primo mobile, il secondo immobile. Questo lo conosciamo proprio da Aristotele (*Phys.* IV 4, 212a14-21): il luogo (τόπος) è il primo limite immobile del contenitore, è un vaso [*scil.* un contenitore] che non si può trasportare, mentre il vaso è un luogo che si può trasportare. Aristotele usa nel corso dello stesso ragionamento μεταφορητός e ἀμετακίνητος/ἀκίνητος come contrari (d'altronde la φορά è la κίνησις prima e più semplice senza la quale non vi sarebbero gli altri movimenti). In questo modo è giustificato l'uso di μεταφορητός e ἀμεταφόρητον nel *Commentario* di Ammonio e del secondo termine in quello di Filopono (Olimpiodoro ed Elia usano κινήτον/ἀκίνητος): quest'ultimo Commentatore, però, per indicare la mobilità del contenitore ricorre a περιφορητός (32,21). Vista la sostanziale uguaglianza di significato con μεταφορητός, mi sento di accogliere la variante περιφορητός classificandola come *lectio difficilior*, a maggior ragione data la presenza nell'*editio aldina* della lezione «κινούμενον καὶ περιφορητόν», dove il κινούμενον funge da glossa esplicativa (speculare all'endiadi, sempre nell'*editio aldina*, «ἀκίνητον καὶ ἀμεταφόρητον» della stessa linea). Che il luogo sia un contenitore περιφορητός lo si legge anche in Simplicio, *In Cat.* 350,3, ma solo in questo *locus*: Simplicio e Filopono infatti, nei loro *Commentari* alla *Fisica*, ricorrono ai termini attestati già da Aristotele. Il perché della scelta filoponiana di περιφορητός rimane oscuro.

(8) Essere in qualcosa come la forma nella materia, come la forma della statua nel bronzo. Aristotele aveva affermato, nel quinto modo, che si è in qualcosa come l'*habitus* della salute è in modo costitutivo negli elementi caldi e freddi dei corpi: come la forma "uomo" sta sostanzialmente nella materia, così anche la salute sta negli elementi caldi e freddi, dall'equilibrio dei quali è determinata. I Commentatori Neoplatonici si trovarono, però, di fronte a una difficoltà ermeneutica: essi avevano il dovere di spiegare l'essere in qualcosa come in un soggetto (ὅλως l'essere in qualcosa dell'accidente nella sostanza) ma tra i modi dell'essere in qualcosa aristotelici non è esplicitamente presente l'essere in qualcosa come in un soggetto, di conseguenza essi assunsero di volta in volta posizioni diverse a riguardo, alcuni identificando l'essere come in un soggetto con il quinto modo aristotelico, altri distinguendolo da questo. Porfirio (*In Cat.* 77,33-36) (e secondo la testimonianza di Simplicio anche il primo Giamblico) ritenne che il modo aristotelico dell'essere della forma nella materia indicasse non solo l'inerenza della forma sostanziale nella materia ma anche di quella accidentale nel soggetto: non a caso Porfirio esemplifica questo modo sia con l'esempio della forma della statua nel bronzo (forma nella materia) sia con quello del colore in un corpo (accidente nella soggetto). Per Porfirio, dunque, non sussistevano problemi di sorta nella lettura della *Fisica*, giacché Aristotele aveva correttamente accomunato l'essere in qualcosa delle forme sostanziali nella materia che funge da sostrato a quello delle forme accidentali. Una motivazione plausibile per questa interpretazione di Porfirio, De Haas (1997), pp. 204-210, la trova nella teoria porfiriana della materia come ricettacolo alla maniera platonica: in virtù di questa, tutte le forme, sostanziali o accidentali sono in definitiva "accidentali" alla materia che preesiste, alla χόρα. I Commentatori successivi, invece, osservarono una mancanza di precisione nel passo aristotelico: nell'interpretazione porfiriana, infatti, Aristotele sembra aver utilizzato in modo indiscriminato ὄλη per intendere anche il τὸ ὑποκείμενον, mancando di precisione, dal momento che il τὸ ὑποκείμενον nelle *Categorie* non è il sostrato materiale indeterminato, bensì il sinolo di forma e materia. Questi Commentatori, allora, aggiunsero un altro modo dell'essere in qualcosa, distinguendo l'essere della forma (sostanziale) nella materia dall'essere della forma (accidentale) nel soggetto. L'esempio dell'essere in qualcosa come forma nella materia ricorrente in Filopono e negli altri è ora quello della statua nel bronzo: questo esempio ha il merito di esprimere inequivocabilmente che la forma che inerisce nel sostrato materiale è ad esso sostanziale. Aristotele aveva generato, come si è visto, una certa confusione nei suoi interpreti, forse perché non sentiva la necessità, in quel determinato contesto di *Phys.* IV 3, di inserire opportune specificazioni sulla forma, accidentale o sostanziale, e sulla materia intesa come sostrato e sul soggetto, preferendo parlare in modo generico di essere in qualcosa come la forma nella materia. A proposito, si veda che Tommaso (*In Phys.* IV, l. 4, n. 2, ed. R. Busa) nota l'oscurità del passo e, comprendendo il senso generico che Aristotele vuole dargli, non solo esplicita il senso della salute come forma sostanziale, ma afferma anche che l'essere della forma nella materia si deve intendere, *universaliter*, appunto, *sive accidentalis sive substantialis*: «quintus modus est, sicut sanitas dicitur esse in calidis et frigidis, quorum temperantia constituit sanitatem; et universaliter quaecumque alia forma in materia vel subiecto, sive sit accidentalis sive substantialis». La *quaestio* intorno al modo in cui la forma è nella materia è quello che Ellis (1994) chiama *hylomorphic problem* e che risolve internamente ad Aristotele (cfr. Arist. *APo.* I 4 e *Meta.* Θ 7),

ma anche con l'ausilio di Alessandro di Afrodisia, impegnato a mostrare che l'anima non sta nel corpo come in un soggetto (cfr. Alex. Aphrod. *Mantissa* 5, 119,31-120,33). Cfr. anche Chiaradonna(2002), pp. 65-76.

(9) Essere in qualcosa come le cose che devono essere comandate in chi comanda. «Ὡς τὰ τῶν ὀρχομένων ἐν τῷ ἄρχοντι» sono parole che troviamo *verbatim* anche in Ammonio, dove però manca l'esempio esplicativo filoponiano degli affari cittadini che dipendono dal magistrato. Filopono mostra di aver compreso senza difficoltà quanto detto da Aristotele: il primo motore è da intendersi in senso generale anche il re, o il magistrato, il quale è causa delle cose. Diversamente, come ho già detto sopra, Simplicio scinde questo modo aristotelico in due: l'essere in qualcosa come nel magistrato (ἐν τῷ ἄρχοντι) e l'essere in qualcosa come nel motore. Il sesto modo di Aristotele è, infatti, incline a una certa ambiguità: Tommaso, infatti, per cercare di spiegarne il senso congiungendo i due esempi prodotti dallo Stagirita dice (Thomas de Aquino. *In Phys.* IV, l. 4, n. 2) «per hunc etiam modum dicere possum aliquid esse in me, quia est in potestate mea ut faciam illud». Olimpiodoro, inoltre, ripreso poi da Elia, spiega, similmente a Tommaso, questo modo dell'essere in qualcosa «come in colui che agisce (ὡς ἐν ποιητικῷ), come quando diciamo 'questa cosa non dipende da noi ma dal magistrato'». Tuttavia, la proposta di Olimpiodoro peggiora la situazione poiché restringe il campo ontologico coperto dal sesto modo aristotelico, in quanto il ποιητικόν è solo un caso di κινητικόν: non ogni motore è anche agente, mentre ogni agente è anche un motore.

(10) Essere in qualcosa come nel fine, come quando diciamo che il medico ripone le speranze nell'arte medica o il soldato in quella militare. L'esempio usato da Porfirio e Simplicio, per questo modo, è quello delle azioni umane che stanno nel bene o nell'essere felice, come in un fine. Mentre Elia fa riferimento alle speranze riposte nella filosofia e Filopono e Olimpiodoro ricorrono all'esempio sull'arte medica: quest'ultimo pone l'arte medica nella salute come in un fine, Filopono, invece, pone il medico nell'arte medica, come fine. Che il fine del medico sia l'arte medica e non la salute non lo si apprende in modo immediato dalla *Fisica*, dove anzi si trova l'affermazione contraria, «in effetti, come la medicazione non è detta strada verso l'arte medica, bensì verso la salute: è necessario infatti che la medicazione venga dall'arte medica e non che vada verso l'arte medica» (*Phys.* II 1, 193b13-16). Aristotele, com'è noto, dapprima cerca di distinguere le diverse cause della natura per renderci il loro insegnamento più facile, in seguito però fa notare come «tre cause spesso si riducano ad essere una causa sola» (*Phys.* II 7, 198a24-26): egli, appunto, qui si riferisce alla possibile – la questione è controversa, cfr. Giardina (2006a), pp. 173-180 – identificazione di tre cause fra loro, quella motrice, quella formale e quella finale. È nella *Metafisica* (*Meta.* Z 7, 1032a11-3), però, che troviamo l'esplicita applicazione della sovrapposizione fra le cause riguardo all'arte medica, giacché Aristotele mostra che la salute viene in un certo senso dalla salute, perché una è in un certo senso la forma dei contrari ma soprattutto, dal nostro punto di vista, perché «l'arte medica è [...] la forma della salute (ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ [...] το εἶδος τῆς ὑγιείας)». Filopono, qui, rispetto agli altri Commentatori mostra quantomeno un gusto personale per l'affinata ricerca degli esempi che nasce da una conoscenza invidiabile delle dottrine e dei testi aristotelici.

(11) Essere come nel soggetto, cioè come l'accidente nella sostanza, che è il senso dell'essere in qualcosa utilizzato da Aristotele in *Cat.* 2. Essere in qualcosa funge da genere della definizione dell'accidente, infatti come il genere si predica di molte cose (32,26-27), quale è la descrizione del genere in Arist. *Top.* I 5, 102a31-32: «il genere è ciò che si predica sostanzialmente di molte cose (κατὰ πλειόνων) differenti per specie». Al genere, così, per individuare la specie che è l'accidente, Aristotele deve aggiungere le differenze. Dicendo «esistendo in qualcosa non come parte», Aristotele distingue questo essere in qualcosa, in un soggetto, dall'essere in qualcosa della parte nell'intero e della specie nel genere, infatti anche Porfirio (*Isag.* 8,1-2) avrebbe affermato che il genere è un intero, la specie specialissima una parte, mentre i generi subordinati ad altri generi di cui sono specie sono sia intero sia parte (32,32-33,4). Se genere e specie stanno fra loro in rapporto come intero e parte, ma sappiamo che questo non è vero da quanto ho detto sopra, allora il genere subordinato, che è sia genere che specie, sarà sia intero che parte. E sarà parte del genere a lui superiore (ἄλλου), ma non sarà intero di quella stessa cosa di cui è parte, bensì sarà un intero composto nelle parti a lui inferiori, cioè delle specie a lui subordinate. È necessario sottolineare che qui Filopono sta parlando in modo non molto appropriato, perché il genere sta nelle specie non come l'intero sta nelle parti: egli stesso manifesta la forzatura del suo discorso, insinuando del dubbio in ciò che dice, «sembra in qualche modo (δοκεῖ πῶς) – afferma Filopono – essere come una parte dell'intero animale e l'animale essere un certo intero – 32,31-32».

Dicendo, infine, «è impossibile che sia separato da ciò in cui è», Aristotele ha distinto questo modo dell'essere in un soggetto dai restanti modi (33,4-5). Ora possediamo tutti gli elementi per riprendere e formulare in modo compiuto l'analogia quale Filopono faceva riferimento prima (32,2-6). Il genere sta all'essere in qualcosa come le differenze costitutive della specie accidente all'essere in qualcosa non come parte e all'impossibilità di essere separato da ciò in cui è. L'essere in qualcosa come parte nell'intero è così da escludersi ma anche in un certo senso (πῶς) l'essere in qualcosa come specie nel genere perché sono parti dell'intero. Tutti gli altri modi dell'essere in qualcosa, eccetto quello dell'essere in qualcosa come in un soggetto, sono esclusi dal fatto che essi hanno un'esistenza separata da ciò in cui sono: ad esempio Socrate si trova in teatro come in un luogo, ma se Socrate si trovasse altrove continuerebbe a esistere. Anche nel caso della forma nella materia possiamo affermare questo: la forma "uomo" esiste a prescindere dal suo essere nella materia. Nel caso dell'essere in qualcosa come in un soggetto, invece, che riguarda l'accidente nella sostanza, non possiamo dire altrettanto, giacché se si separa il bianco dall'uomo al quale inerisce il bianco non avrà più la ὑπαρξίς reale (ὑπόστασις) che ottiene per mezzo del soggetto. Cfr. sulle differenze costitutive dell'accidente rispetto all'essere in qualcosa generico Porphy. *In Cat.* 78,12-21; Olymp. *In Cat.* 47,22-36; Simpl. *In Cat.* 47,22-28.

[33,6-35,9] – Giunto a questo punto Filopono prende in esame le aporie sollevate dai detrattori di Aristotele contro la definizione di accidente. Le aporie contro la ὑπογραφή aristotelica dell'essere in qualcosa sono un punto fermo di tutti i Commentari neoplatonici alle *Categorie*. È naturale che esse vengano poste di volta in volta in modi diversi, con informazioni diverse e in alcuni casi sono di numero diverso. Alla fine della trattazione delle quattro aporie di Filopono proporrò un quadro riassuntivo delle diverse loro posizioni. È noto che la corretta definizione deve corrispondere totalmente al definito, tanto che dire «uomo» e dire «animale sensitivo razionale mortale» è dire la stessa cosa. Se la definizione fosse maggiore o minore del *definiendum*, essa non sarebbe realmente una definizione. L'abitudine di distinguere le aporie alla ὑπογραφή degli accidenti per eccesso e per difetto è derivata da Ammonio, tanto che la troviamo, dopo di lui, solo nei suoi allievi alessandrini, Filopono, Olimpiodoro ed Elia. Dapprima il Commentatore si occupa di coloro che sostengono che questa definizione include anche altre specie dell'essere in qualcosa, oltre all'essere in qualcosa come l'accidente nel soggetto.

Secondo la prima aporia (33,8-31) l'accidente non sarebbe l'unico ente che è in qualcosa non come una parte e che è impossibile che sia separato da ciò in cui è. Difatti anche il corpo che si trova inevitabilmente in un luogo e in un tempo non è parte di ciò in cui si trova, né è possibile che sia separato da un luogo e da un tempo: ogni corpo ha, infatti, necessariamente un luogo, contenitore immobile, dal quale non può separarsi. Il luogo e il tempo, in quanto rispettivamente contenitore e misura, sono strettamente dipendenti dalla quantità e dal momento che ciò che il luogo contiene e ciò che il tempo misura sono quantità dotate di parti, anche luogo e tempo hanno della parti (cfr. Arist. *Phys.* IV 4, 211b28-29). È chiaro però che il corpo che sta nel luogo non sta in questo come parte, poiché sta come intero nell'intero che è il suo contenitore, mentre ogni parte del luogo sarebbe contenitore di una parte del corpo contenuto, se fosse possibile immaginare dei luoghi discreti. In realtà sappiamo che questo non è possibile (cfr. Arist. *Phys.* IV 4, 211b14-29): le parti di un corpo contenuto in movimento mutano reciprocamente luogo fra loro, restando all'interno del luogo dell'intero nel quale si trovano. La soluzione dell'aporia proposta da Filopono è abbastanza chiara. I corpi ovvero le sostanze, in quanto possessori di una propria ὑπόστασις, non necessitano di altro per esistere. Per questo motivo potrebbe essere possibile porre un corpo all'infuori di luogo e tempo, perché questi sono accidentali all'essere del corpo, che è sostanza. Come Filopono stesso ha spiegato nel momento della distinzione dell'essere in quattro, l'essere può essere sostanza o accidente, e l'accidente è ciò che dipende dalla sostanza per la sua esistenza. Ora, mentre l'accidente separato da ciò in cui è (il soggetto) si corrompe, perché il suo τὸ εἶναι è nel soggetto, il corpo separato da ciò in cui è (il luogo) continua ad esistere. Sintetico è quanto dice Porfirio, *In Cat.* 79,17-22: «Socrate, da una parte, non si separa dal luogo, dall'altra parte, si separa da questo luogo qui [...]». Il corpo è separabile dai luoghi, senza venire corrotto da questa separazione, anche se, in realtà, questo passa da un luogo all'altro, rimanendo in definitiva nel luogo di tutto che è il cosmo. Interessante anche quanto dice Olimpiodoro (*In Cat.* 47,39-48,19), che, fra le tante soluzioni per questa aporia già teorizzate in passato, ripropone quella di Temistio: se Socrate si trova in un luogo, si troverà in un luogo universale o particolare; è impossibile che si trovi in un luogo universale, perché il luogo di Socrate non è la sfera infuocata che circonda l'atmosfera; allora egli sarà in un luogo particolare ed è possibile che egli venga separato da questo luogo. Inoltre (33,20-31) non è necessario che un corpo sia in un luogo e Aristotele l'ha dimostrato nel *Sul Cielo*, perché il cielo delle stelle fisse non sta in un luogo. Andiamo con ordine. Innanzitutto

Aristotele ha osservato (*Phys.* IV 4, 212a5-7) che il luogo non può essere né forma, né materia, né intervallo (διάστημα), di conseguenza esso sarà necessariamente il limite del corpo contenente (τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος), che contiene il contenuto, cioè tutto ciò che può essere mosso per mezzo di una traslazione (φορά). Filopono in queste righe spiega che il luogo, in quanto limite del contenente, è come la superficie interna di un contenitore. La sua affermazione è lineare: il limite del corpo solido è appunto la sua superficie (cfr. *Eucl. Elem.* XI, *def.* 2 «Στεροῦ δὲ πέρασ ἐπιφάνεια»). Tuttavia, bisogna considerare il contenente in quanto tale, rispetto al contenuto, e quindi escludere il contenente stesso dal contenuto. Altrimenti, secondo l'esempio aristotelico di *Phys.* IV 4, 210b8-13, qualcosa sarebbe in se stesso e l'anfora che contiene il vino sarebbe sia vaso che vino e il vino contenuto sarebbe anch'esso vino e vaso. Il luogo non può essere, in questo modo, la superficie esterna del contenente, visto che quest'ultima conterrebbe anche il contenente nel contenuto. Questo permette, come dirà Filopono nelle linee seguenti, di scolpire o scalfire la superficie esterna del contenitore senza che il luogo venga meno (33,25-26). Simplicio (*In Phys.* 582,28-33) spiega la definizione comune di luogo (τόπος) e contenitore (ἀγγεῖον) come limite del contenente e, quindi, come superficie interna del contenente e non come corpo, dal momento che la superficie, rimanendo continua, ha la potenza di contenere, anche qualora avvenisse qualche cosa al corpo del contenitore nella sua profondità. Aristotele (*Cael.* II 1, 284a5-11) descrive ciò che ha movimento, come ciò che ha qualcosa di divino e immortale. Tra tutti i movimenti, ciò che ha movimento perfetto ed eterno non ha limiti, piuttosto è questo stesso un limite per i movimenti imperfetti e che a volte compiono delle pause dal movimento. E tra le cose che hanno movimento perfetto ed eterno troviamo il cielo. Inoltre in *Cael.* I 9, 278b9-279a2, Aristotele sancisce i tre sensi in cui intendiamo il cielo (οὐρανός) e in definitiva esso è costituito da ogni cosa contenuta nella circonferenza estrema, motivo per cui è chiaro che nulla si possa trovare al di fuori di esso, neanche qualcosa che possa contenerlo (cfr. anche *ibid.* II 4, 287a11-14). Aristotele usa, per definire il cielo delle stelle fisse, la formula ἔσχατη τοῦ παντὸς περιφορά, cioè «estrema circonferenza dell'universo» e non ἀπλανής σφαῖρα, come troviamo in Filopono (33,21, 33,27 e 33,29) e nella maggior parte dei Neoplatonici, da Proclo ai Commentatori. Nello pseudo-aristotelico *De mundo* (*Mu.* 2, 392a21-23) troviamo l'unica attestazione di questa formula, quando l'Autore dice che tutte le superfici e i cerchi sono compresi sotto la sfera delle stelle fisse. Parlare di sfera immobile sembra, però, essere più un platonismo, dal momento che è una formula che troviamo in Eudosso e in Crizia, presente non a caso nel *De mundo*: come affermano Reale-Bos (1996), pp. 43-44, sono stati più volte dimostrati in modo difficilmente contestabile in *Mu.* parecchi elementi platonici. Tale formula giunge poi, attraverso gli Stoici e vari astronomi, fino ad Alessandro di Afrodisia (*In Meta.* 703,13), che cita esplicitamente Eudosso e che fu verosimilmente il codificatore della formula per l'età neoplatonica (ad es. cfr. Alex. Aphr. *In Meta.* 743,24-26 e *In Mete.* 102,20-22).

La seconda aporia sostiene che anche l'intero nelle parti è incluso nella definizione aristotelica di accidente perché è in qualcosa, nelle parti, non come parte ed è impossibile che esista separato da ciò in cui è (33,32-34). Tuttavia – risponde Filopono – se anche l'essere dell'intero nelle parti ha in comune con l'essere in un soggetto dell'accidente il fatto di non essere come parte né di poter essere separato da ciò in cui è (ha in comune in pratica le differenze costitutive dell'accidente), esso non può essere identificato con l'essere in un soggetto, perché non ha in comune con quest'ultimo il genere, cioè l'essere in qualcosa, ἐν τινι (33,34-34,3). L'essere dell'intero nelle parti è impropriamente un modo dell'essere in qualcosa – risolve l'aporia Filopono (34,3-7), correggendo Aristotele, col supporto di Porfirio (*Isag.* 8,2-3) – nonostante che con l'essere in qualcosa abbia molto in comune. In realtà, l'intero nelle parti appartiene a un genere (continuando l'analogia di Filopono) altro, cioè quello di ciò che non è in grado di sussistere di per sé (μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστημέναι). È chiaro, inoltre, che l'intero non si trova in qualcosa, ma si trova in tante cose, cioè le sue parti: in un certo senso esso si trova in se stesso, non in altro. Cfr. Arist. *Phys.* IV 3, 210a32-33: ciò che è in qualcosa e ciò in cui la cosa è, entrambi sono parti dello stesso intero e solo in questo modo si può dire che una cosa si trova dentro se stessa.

Altri (34,7-10) sollevano una terza aporia: la definizione comprende anche l'essere «in qualcosa» come forma nella materia, perché la forma né è parte della materia né possibile che sia separata dalla materia. La soluzione di Filopono (34,10-12), presente già in Ammonio (*In Cat.* 27,30-28,2), è logica e lineare. La forma sta nella materia non come parte, giacché la forma non è parte della materia, ma è parte del composto di forma e materia, come la mano sta nel corpo, non quello restante, ma nel corpo come intero, compresa la stessa mano. Tuttavia quanto qui detto non basta e Filopono deve indagare ontologicamente questa aporia nelle linee seguenti (34,12-15). Le forme complementari al soggetto, come il caldo nel fuoco o la forma “uomo” nel composto “uomo”, non si trovano in un soggetto, perché

se esse venissero rimosse verrebbe corrotto anche il soggetto. È necessario, quindi, distinguere tra forme separabili e inseparabili e quelle inseparabili si trovano nei soggetti come loro parte, cosicché, in quanto parti delle sostanze, sono sostanze anch'essi. La forma che sta nella materia, con la quale compone il soggetto, non è realmente in un soggetto, altrimenti potrebbe essere rimossa senza che il soggetto venga corrotto: essa, invece, sta nella materia come parte del composto di forma e materia e come ciò che sta come parte, se viene rimossa l'intero non sarà più lo stesso. Filopono (34,16-18 e 34,26-31) argomenta ancora contro Porfirio e coloro i quali intesero che il modo dell'essere in un soggetto fosse identico a quello della forma nella materia descritto in Arist. *Phys.* IV 3. Questi ultimi sbagliano perché non riconoscono che nelle *Categorie* Aristotele non ha necessità di trattare di forma e materia e pertanto non si riferisce in alcun modo all'essere in qualcosa come della forma nella materia. Egli sta trattando delle parole che significano qualcosa di concreto per mezzo dei pensieri e il *subiectum logicum*, la sostanza, in questo contesto non è di certo la forma che è nella materia della *Fisica* né la forma della *Metafisica*. Solo il τὸ ὑποκείμενον, sinolo di forma e materia, è *subiectum logicum* dei predicati e degli accidenti. Inoltre Aristotele si sta occupando delle cose non nel modo in cui sono, ma nel modo in cui appaiono alla maggior parte degli uomini, cioè come sinolo che è uno. La prova di ciò per Filopono (34,16-26) sta nel fatto che lui chiama "prima" la sostanza indivisibile, solo perché per gli uomini l'indivisibile, la sostanza composta, è più facile da conoscersi. È noto, infatti, che Aristotele proceda nei suoi ragionamenti da ciò che è più noto agli uomini verso ciò che è più noto per natura. In realtà la sostanza prima, causa della sostanza seconda, corrisponde con i generi e le specie, che sono cause delle sostanze individue: come Filopono spiegato prima (30,29-30), infatti, gli universali sono necessari per la generazione dei particolari. Aristotele sostiene questo modo di intendere la sostanza prima nella *Metafisica* e in particolare in *Meta. Z* 11, 1037a21-30: il sinolo di forma e materia (εἶδος e ὕλη) è chiamato sostanza a partire dalla sostanza prima, cioè il τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, presente nel sinolo. Cfr. per un breve ma interessante approfondimento Cohen (2009); mentre per uno studio più esteso sul problema della sostanza, cfr. Wedin (2000). Il perché Aristotele non ha descritto i modi dell'essere in qualcosa, individuando quello a lui più congeniale, nelle *Categorie*, è chiaro già da quanto Filopono ha detto prima, tuttavia la similitudine con il geometra (34,31-35,3) è ancora più esplicativa. Il geometra che definisce il punto come ciò che è privo di parti non è tenuto anche a sapere che l'unità e l'istante condividono con quello la loro definizione, giacché non rientra nell'utilità di uno studio, appunto, geometrico. L'istante è il limite privo di parti del tempo: in *Phys.* IV 10, 218a6-8 Aristotele afferma che «l'istante non è una parte: infatti la parte ha una misura e bisogna che l'intero sia composto da parti, ma il tempo non sembra essere composto di istanti» e in 218a24-25 che «l'istante è un limite ed è possibile assumere un tempo finito». L'istante, proprio come il punto fa col segmento, ha il compito di delimitare la più piccola parte in cui è divisibile il tempo, cioè l'intervallo di tempo e per questo motivo non può essere a suo volta divisibile. Anche la monade, come l'istante, è accomunata spesso al punto, in quanto priva di parti, in più passi del *corpus* aristotelico, distinguendosi da questo perché il punto è una monade, un'unità, dotata di posizione (cfr. Arist. *DA*, I 4, 409a6, «ἡ γὰρ στικμὴ μόνὰς ἐστὶ θέσιν ἔχουσα»). Unità, punto e istante sono principi delle diverse classi dei conoscibili, ognuno è il πρῶτον μέτρον rispettivamente dei numeri, della linea e del tempo (cfr. Arist. *Meta.* Δ 6, 1016b18-31), ma su questi argomenti ritornerò in modo più dettagliato durante il commento alla sezione dell'*In Categorias* filoponiano dedicato alla quantità. Il geometra, tornando al nostro discorso principale, non sbaglierà omettendo quelle nozioni, così come Aristotele nella sua opera logica non sbaglia a non parlare di essere della forma nella materia, perché queste nozioni non sono necessarie all'insegnamento delle *Categorie*, nonostante che questo modo dell'essere in qualcosa condivide in parte la definizione con l'essere dell'accidente nel soggetto. Riassumendo, quindi, l'essere della forma nella materia non è incluso nella definizione dell'essere in un soggetto perché: a) la forma è in qualcosa come parte, non nella materia, bensì nel composto di forma e materia; b) se l'accidente viene rimosso il soggetto non si corrompe, mentre viene corrotto se si rimuove la forma; c) Aristotele non ritiene necessario parlare di forma e materia nel trattato delle *Categorie* e quindi non ne distingue chiaramente il modo dell'essere in qualcosa perché egli qui scrive delle cose che sono in quanto appaiono ai più.

[35,10-36,13] – Ora Filopono si rivolge, invece, a coloro i quali ritengono che la definizione di accidente sia difettosa, perché non include alcuni tipi di accidente. Aristotele sembra non ammettere in questa definizione gli accidenti separabili (35,10-13). Tuttavia, sostiene Filopono (35,13-16) in accordo con la tradizione dei Commentatori neoplatonici alle *Categorie*, questa aporia avrebbe avuto senso se Aristotele avesse usato il verbo «χωρισθῆναι» in *Cat.* 1, 2a25: così facendo egli avrebbe voluto dire che gli accidenti è impossibile che siano separabili da ciò in cui sono, ammettendo, quindi, solo gli accidenti ἀχώριστα nella definizione di ciò che è in qualcosa come in un soggetto. Invero Aristotele fa

uso dell'espressione «χωρὶς εἶναι», dove «εἶναι», spiega Filopono, è da intendere come «ὑπόρξαι καὶ συστῆναι»: ciò che è in un soggetto è incapace di esistere separato da ciò in cui è, non ha una propria sostanziale realtà. Anche gli accidenti separabili, in definitiva, devono la loro ὑπαρξίς al fatto di trovarsi in ciò in cui sono. Qui, sia chiaro, Filopono sta ragionando perfettamente da aristotelico, escludendo gli accidenti dall'esistenza autosufficiente (ὑπαρξίς). È con Filopono, primo fra i Commentatori, che troviamo in modo specifico questa osservazione linguistica sul verbo ὑπόρξαι, ostico da intendere per un platonico alla maniera aristotelica, tanto da creare attriti anche all'interno della stessa opera filoponiana (cfr. il testo e le note di Philop. *In Cat.* 20,9 ss. e 29,10 ss.): Porfirio (*In Cat.* 78,18-21) spiega l'espressione aristotelica «è impossibile che sia separato» nel senso che non può essere separato conservando se stesso, «οὐ σωζόμενον χωρίζεται»; mentre Olimpiodoro (*In Cat.* 48,28-32) risolve qualsiasi difficoltà, affermando che l'impossibilità di essere separato dell'accidente è da intendersi come impossibilità di «ὑποστῆναι», cioè di avere una reale sostanzialità separato da ciò in cui è. Anche Elia però si pone sulla traccia segnata da Filopono, individuando in questo caso (*In Cat.* 150,25-27) l'accidente in ciò che ha la ὑπαρξίς nel soggetto. Cfr. anche Dex. *In Cat.* 25,8-21. Tirando le fila, mi sembra che ancora una volta qui Filopono mostri la facilità con la quale il concetto di ὑπαρξίς e di ὑπόστασις/σύστασις venivano, a volte, a sovrapporsi nel suo pensiero, come indica il chiaro uso dei verbi corrispondenti a questi concetti in maniera endiadica in *In Cat.* 35,14-5.

Altri avanzano un'aporia che diverrà dall'opera dei Commentatori alle *Categorie* in poi nel resto della tradizione dell'aristotelismo, la cosiddetta aporia del profumo della mela, per la quale si veda ad esempio Ferrari (2004). Questi, infatti, osservano che il profumo della mela, che è un accidente del soggetto mela, si separa dalla mela stessa quando giunge attraverso l'aria a noi che, pur essendo distanti dalla mela, appunto ne percepiamo l'odore (35,16-21). Questa difficoltà può essere superata in due modi: per prima cosa Aristotele non ha detto che l'accidente è impossibile che sia separato da ciò in cui era (ἦν), ma da ciò in cui è (ἔστιν), per cui il profumo della mela, che si trovi nella mela o nell'aria, rimane inseparato dal soggetto in cui in quel momento inerte (35,21-24). Secondariamente, non il profumo arriva a noi ma le particelle della mela che portano con loro il profumo. Questo è chiaro a sua volta da due prove dell'esperienza sensibile. Innanzitutto quando entriamo in una stanza dove c'è puzza copriamo le narici con il mantello e, pur riuscendo a respirare l'aria, blocchiamo con quel tessuto le particelle di puzza che non arrivano fino a noi, mentre se discostiamo il mantello subito avvertiamo il cattivo odore: questo è possibile perché le particelle d'aria che sono più sottili di quelle del cattivo odore, come si legge già in Platone (*Tim.* 66e4-5) giacché gli odori per essere percepiti dovranno essere «παχύτεροι» dell'aria, penetrano tra le fila del mantello, mentre le più spesse particelle del cattivo odore restano bloccate (35,24-36,2). Inoltre, è grandissima prova (τεκμήριον δὲ μέγιστον – 36,2), del fatto che con il profumo si disperdono particelle della mela, il fatto che la mela si raggrinzisce ma mano che le particelle con il suo profumo si disperdono. Le qualità che producono affezione presenti in un soggetto e non prodotte a loro volta da affezione, come il profumo della mela, sono necessariamente connaturate al soggetto nel quale si trovano, cosicché se esse vengono corrotte, si corromperanno con loro anche i soggetti nei quali si trovano. L'esempio della mela che, se perde il suo buon profumo, lo fa perché si sta corrompendo, lo si ritrova anche in Philop. *In Cat.* 135,30-136,6. Intendo precisare poi che il verbo διαφορέω (36,4) qui lo traduco con “disperdere” sulla scorta del lessico Liddell-Scott-Jones che suggerisce come primo significato quello di διαφέρω II, reso al passivo con *to be drawn apart*, attestato in diversi filosofi (cfr. Plato, *Sph.* 242e2). Inoltre prova della consistenza corporea del profumo, dovuta alle particelle della sostanza profumata, è il fatto che quando il fumo degli incensi a volte non raggiunge da subito le narici è perché è composto da particelle spesse che non riescono a giungervi e in quel caso, muovendo l'aria con le mani, spostiamo tali particelle facendole così giungere fino al nostro organo di senso. Quest'ultimo ha bisogno di entrare in contatto con le particelle stesse per attivarsi e percepire il profumo, se il profumo non avesse avuto una natura corporea, invece, non ci sarebbe stato bisogno di spingere il fumo fino all'organo di senso. Cfr. Philop. *In DA*, 413,9-12; 391,11-29; 392,3-19. La soluzione proposta da Filopono a questa aporia per il ricorso alla teoria degli effluvi è manifestamente platonica, come è chiaro anche dal confronto con la lista delle λύσεις (platonica, aristotelica, plotiniana) dell'aporia dell'odore della mela che troviamo negli altri Commentatori (vd. Elias, *In Cat.* 152,5-153,2). La teoria dell'emanazione degli effluvi, ἀπόρροια, è senza dubbio platonica. In un'ampia sezione del *Timeo*, Platone spiega le sensazioni come contatti fra corpi che generano di volta in volta sensazioni comuni o proprie a ogni organo sensorio, piacevoli o dolorose. In *Tim.* 66d1-67a6, Platone spiega, appunto, il meccanismo dell'olfatto: si odora quando delle particelle giungono nelle vene addette agli odori (αἱ περὶ ταῦτα φλέβες). Queste particelle però non devono essere troppo sottili, come quelle del fuoco o dell'aria, né troppo spesse, come quelle dell'acqua e della

terra: infatti, gli elementi presi per sé non hanno odore, ma solo gli elementi che si trovano in stati medi, le cui particelle non sono né troppo sottili né troppo spesse, possono essere odorati. Platone descrive anche la respirazione e l'odorazione in *Tim.* 65a1-6: i corpi che si svuotano (espirano) e poi si riempiono abbondantemente (inspirano) sono insensibili all'odore quando si svuotano, mentre quando si riempiono sono sensibili e nel caso dei buoni odori procurano dei piaceri intensissimi (μεγίστας δὲ ἡδονάς). Cfr. Brisson (1999). Cfr. anche per le altre teorie sull'odorato Ganson (2002), Blumenthal (1971) ed Emilsson (1988), pp. 36-93.

Mi sembra necessario, ora, prendere un po' di spazio per presentare quali aporie, sollevate contro la descrizione aristotelica dell'essere in qualcosa come in un soggetto, e in che modo vengono risolte dai Commentatori neoplatonici posti fra loro in confronto. Porfirio (*In Cat.* 79,12-34) propone e risolve solo due aporie, quella sui σώματα nel luogo inclusi tra le cose in un soggetto e quella sull'esclusione degli accidenti separabili tra le cose in un soggetto, aporie che saranno confutate da tutti i Commentatori successivi. Come Porfirio si comporta anche Boezio (*In Cat.* PL 64, 173A-C) individuando le sue stesse aporie. Dexippo (*In Cat.* 22,26-25,21) aggiunge alle due di Porfirio una terza aporia, quella che sostiene l'identità tra ciò che è in qualcosa come forma nella materia e ciò che è in qualcosa come in un soggetto; aporia nuova rispetto a Porfirio per un motivo evidente, giacché Porfirio sosteneva proprio codesta identità, ritenendola corretta. Inoltre egli ha il merito, nel XXIII paragrafo del primo libro del suo *Commentario*, di specificare che alcuni potrebbero voler identificare l'essere in qualcosa con altre specie dell'essere in qualcosa, come l'essere dell'intero nelle parti: l'intero, difatti, non è una parte e pure è nelle sue parti e non può essere separato da loro. Tuttavia, egli risolve il problema, come riprende poi Filopono, ricordando che l'intero non è in qualcosa, ma in tutte le sue parti. Ammonio (*In Cat.* 27,9-29,4), Simplicio (*In Cat.* 48,1-50,15) e Olimpiodoro (*In Cat.* 47,37-49,23) confutano le stesse aporie già esaminate da Dexippo, eccetto quella del τὸ ὅλον ἐν μέρεσιν (sebbene tutti spieghino che l'intero non è in una parte ma nelle parti). Filopono ripropone quattro aporie, recuperando quella che vede l'intero nelle parti come ciò che è in qualcosa non come parte e quindi da includere nella ὑπογραφή dell'essere in un soggetto aristotelica, dando nuova fortuna alla lezione di Dexippo. Elia (*In Cat.* 150,1-153,2) segue la lezione di Filopono riprendendo le sue quattro aporie, ma ne aggiunge un'altra: secondo alcuni, vista l'attuale divisione dei modi dell'essere in qualcosa, non è chiaro in che modo il punto si trova nella linea, Elia risponde a questi dicendo che si trova nella linea come la forma nella materia, perché il ruolo del punto è quello di limitare la linea e quindi di informarla (εἰδοποιεῖν).

[37,1-38,15] – Filopono, dopo aver dedicato il giusto spazio alla definizione di accidente, volge il discorso verso l'ultimo gruppo da prendere in esame, cioè quello del particolare. Aristotele, infatti, parlando in senso generale (*Cat.* 2, 1b6-9) ha affermato che i particolari, ovvero gli individui (τὰ ἄτομα), sono uno di numero e non si predicano di un soggetto, ma nulla impedisce che sia in un soggetto, come una certa grammatica è in qualcuno. L'obiettivo di Aristotele è mostrare che individui sono sia le sostanze che gli accidenti. Tuttavia Filopono sfrutta questo lemma aristotelico per esaminare alcune locuzioni del Filosofo, fornendo utili strumenti interpretativi ai lettori. Gli individui (studiati in dettaglio in Porph. *Isag.* 7,19-8,3) sono le sostanze e gli accidenti particolari, come Socrate e questo bianco qui (τουτὶ λευκόν), e l'essere individuo non solo qui è presentato come ciò che è indivisibile e che non può essere predicato di nessun soggetto, ma è anche una condizione dovuta all'insieme di proprietà irripetibili che formano il soggetto, in modo che «il loro insieme non possa essere lo stesso in nessun altro soggetto, perché le proprietà di Socrate non potrebbero essere le stesse in nessun altro soggetto particolare» (*Isag.* 7,22-24). Il discorso di Aristotele è condotto in senso assoluto (ἀπλῶς) e Filopono precisa che tre sono modi dell'ἀπλῶς, già individuati da Ammonio (*In Cat.* 30,8-9), senza però gli esempi che, invece, fornisce il Nostro Commentatore: «in senso assoluto» si può intendere come κυρίως, μοναχῶς o καθόλου e quest'ultimo è il significato qui usato da Aristotele (37,12-17). Tre sono anche i sensi in cui si dice «uno» e volendo spiegarli Filopono fa riferimento anche ai significati di “identità” e “diversità” che, di conseguenza, risultano inestricabilmente correlati con l'uno, giacché se non ci fosse l'unità nulla sarebbe identico o diverso (37,17-38,9). Questa osservazione è più platonica che aristotelica (sebbene si veda Arist. *Meta.* Δ 9, 1018a5-11): com'è noto lo stretto legame tra l'unità dell'essere e gli altri generi sommi di identità e diversità viene codificato proprio da Platone nel *Sofista* e nel *Filebo*, nel tentativo di risolvere le contraddizioni emerse nel *Parmenide*. Gerson (2004) descrive per bene in quali modi in Platone l'unità si relaziona all'identico e al diverso, notando che in un senso ciò che è uno lo è perché la sua natura è distinta dalle altre nature, ma in un altro senso, com'è chiaro in *Prm.* 146a6-b1: «l'uno [...] deve essere sia identico a sé che diverso da sé, e, allo stesso modo, sia identico che diverso rispetto alle altre cose». Il cavallo e l'uomo sono uno, se presi in considerazione

per il loro genere che è lo stesso, cioè il genere animale. Socrate e Platone sono uno per la specie a loro comune, cioè quella umana. Infine, Platone è uno perché è uno per numero. L'uno, infatti, è un *πολλαχῶς λεγόμενον*, tuttavia Filopono non riprende tutti i significati dell'uno elencati e studiati da Aristotele in *Meta.* I 1. Il motivo è piuttosto semplice: come Filopono ha già detto, non è necessario menzionare e spiegare dei concetti che non sono utili all'insegnamento presente e in questo momento soltanto i significati "logici" dell'uno interessano il Nostro. L'unità è, così, per genere, per specie o per numero e, come si è visto, l'unità numerica è quella del tutto indivisibile (*ἄτομον*), cfr. Arist. *Phys.* III 7, 207b5-10. Filopono mostra con parecchi esempi in che modo ciò che è uno per numero possa essere identico o diverso per specie o per genere: Socrate è uno per numero e quindi diverso da Platone per numero ma a lui identico per specie; l'uomo è uno per specie ma identico al cavallo per genere; il cavallo è uno per specie e diverso dal fico non solo per specie, ma anche per genere; uomo e cavallo, diversi per specie, non sono di conseguenza uno neanche per numero; uomo e bianco diversi per genere non sono uno neanche per specie. Dexippo menziona i tre modi dell'unità come modi dell'identità in *In Cat.* 15,3-4 e in seguito, *ibid.* 30,10-19. Cfr. quanto detto dagli altri Commentatori (Amm. *In Cat.* 30,11-17; Simpl. *In Cat.* 51,11-15; Olymp. *In Cat.* 46,10-19). Troviamo, però, i tre modi e gli esempi anche in Elia (*In Isag.* 53,28-54,7). Gli individui sono del tutto indivisibili, perché sono uno numericamente. L'ndivisibile è, difatti, indivisibile per specie o per numero: per specie, si dice che indivisibile è ciò che non si può dividere nella scienza, mentre indivisibile per numero è l'individuo (*τὸ ἄτομον*) (cfr. Arist. *Meta.* I 1, 1052a31-34).

[38,16-39,15] – Filopono passa al commento del terzo capitolo delle *Categorie* partendo dall'attestazione aristotelica del principio della predicazione sinonima e della transitività della predicazione, poi codificata nel medioevo nella formula «nota notae est nota rei ipsius», in *Cat.* 3, 1b10-13. Qui per tramite dell'esempio di Filopono (38,24-28) emerge la transitività della predicazione sinonima: Socrate è un uomo, l'uomo è un animale, quindi Socrate è un animale. La definizione di ciò che si predica di un predicato come di un soggetto è condivisa dal soggetto che è predicato dal predicato di cui sopra. Filopono, però, deve spiegare i meccanismi che si celano dietro la questa transitività e per farlo deve mostrare, innanzitutto, cosa intende dire Aristotele con la formula «come di un soggetto», come prima aveva fatto per la formula «in un soggetto». Egli spiega che questa formula significa «sostanzialmente (38,29) – οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς», nel senso che ciò che si predica di qualcosa come di un soggetto, si predica di questo qualcosa sostanzialmente. Filopono, unico fra i Commentatori Neoplatonici insieme ad Ammonio (*In Cat.* 31,9-12), spiega la predicazione di καθ' ὑποκειμένου come una predicazione «οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς», avverbi che qui traduco come un'endiadi, poiché mi sembra che siano equivalenti, o, meglio, che il secondo specifichi il significato del primo. Οὐσιωδῶς è infatti come ogni derivato da οὐσία un termine dal significato ambiguo e difficile da cogliere: questo, invero, può significare quanto riguarda la categoria della sostanza, sia quanto riguarda l'essere. Πραγματικῶς, invece, a mio avviso, individua tutto ciò che ha a che vedere col πράγμα, inteso come qualcosa di concreto e reale, come lo sono sia le sostanze che gli accidenti: si veda che Filopono usa πράγμα per indicare tutte le cose significate dalle parole per mezzo dei concetti nel suo discorso sullo σκοπός. Alla luce di questa osservazione, la οὐσία relativa al primo avverbio dev'essere un πράγμα e indicare la realtà sostanziale dei πράγματα, con la quale i πράγματα coincidono. La predicazione di un predicato «come di un soggetto» significa una predicazione dove il predicato è predicato del soggetto sostanzialmente e sostanzialmente si identifica con questo: potremmo dire che predicato e soggetto sono, appunto, sinonimi. Poche parole mi pare corretto spenderle sulla fortuna di questa endiadi in ambito logico. Ancora una volta è il filosofo dell'unidicesimo secolo Michele Psello che si dimostra lettore di Filopono (e/o di Ammonio in questo caso): nel trattatello sulle cinque voci dei suoi *Opuscola logica*, 51,211-212, egli ricorre alla medesima coppia di avverbi di Filopono introdotta da ἦγουν per spiegare la predicazione come di un soggetto. Gli altri Commentatori neoplatonici alle *Categorie* rispondono di volta in volta in modo diverso a questo quesito. Porfirio (*In Cat.* 80,3-27) ritiene che la predicazione come di un soggetto è quella sostanziale (ἐν τῷ τί ἐστὶ); Dexippo (*In Cat.* 47,14-27) spiega che la predicazione come di un soggetto è una predicazione sinonima, dove nome e definizione sono predicati del soggetto; Simplicio (*In Cat.* 51,28-52,3) congiunge le spiegazioni di Porfirio e Dexippo, perché dice che la predicazione come di un soggetto è «τὸ συνωνύμως καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶν κατηγορεῖσθαι»; Olimpiodoro (*In Cat.* 49,25-50,4), invece, spiega questa predicazione introducendo il concetto di profondità e larghezza all'interno delle categorie e il κανὼν che Aristotele ci ha dato per usarle nei sillogismi, in particolare la profondità, come discesa (κάθοδος) dalle cose universali a quelle particolari e come relativa risalita (ἀνοδος), risponde alla predicazione come di un soggetto; Elia (*In Cat.* 153,3-33) come Olimpiodoro parla di profondità e di κανὼν per spiegare la predicazione come di

un soggetto; Boezio (*In Cat.* PL 64, 176a-c), infine, si pone come al solito all'interno della tradizione porfiriana, per cui la *praedicatio de subiecto* è una predicazione *in substantia*, come nel caso dell'animale che si predica dell'uomo «nam quoniam animal et substantia est et genus homini, idcirco in eo quod quid sit de homine praedicatur». Gli esempi che Filopono aggiunge sono oltremodo chiarificatori (38,29-39,15): animale si predica sostanzialmente di uomo e uomo sostanzialmente di Agamennone, mentre il fatto che la parola uomo (ἄνθρωπος) si predica accidentalmente di uomo, per questo motivo animale, transitivamente, si predica sostanzialmente di Agamennone, mentre trisillabo non si predica, neanche accidentalmente, di Agamennone. La proprietà transitiva delle predicazioni è valida solo quando il predicato si predica «come di un soggetto» e quindi sostanzialmente. Anche le differenze, l'essere animato e sensitivo, del genere animale si predicano sostanzialmente di Agamennone, mentre non si predicano l'essere disillabo della parola ζῷον e il suo essere genere. Le differenze di «animale» qualificano la specie «animale» sostanzialmente e in virtù di ciò si predicano come di un soggetto, in virtù dell'identità tracciata da Filopono tra καθ' ὑποκειμένου e οὐσιωδῶς. Ad esempio, quando diciamo che animale è un genere non predichiamo sostanzialmente, infatti questo è un genere solo accidentalmente e σχετικῶς (39,4-5), cioè solo in relazione alle specie che stanno sotto di lui. Com'è noto, infatti, animale è sì un genere ma anche una specie del genere a questo superiore, cioè quello della sostanza animata e vivente. Filopono sceglie di non affrontare nello specifico il problema della predicazione del γένος, tuttavia questa vera e propria aporia è stata indagata e risolta altrove: Ammonio (*In Cat.* 31,2-8) risolve sottolineando che le «cose che sono dette del predicato», in *Cat.* 3, 1b11, sono πράγματα αὐτοῦ e cose che ne caratterizzano la sostanza, mentre l'essere un genere non caratterizza la sostanza dell'animale. La predicazione sostanziale, è bene precisarlo, avviene da genere in specie fino al particolare anche per gli accidenti (39,5), mentre Ammonio non sembra specificarlo, sebbene sia evidente già dalle sue parole in *In Cat.* 31,9-12. Cfr. *Simpl. In Cat.* 102,5-6; David *In Isag.* 178,18-21. Infine, Filopono (39,13-15) conclude il ragionamento sulla transitività della predicazione sostanziale, dando una spiegazione di cosa sia il soggetto di cui i predicati si dicono sostanzialmente, perché quante cose sono dette di un predicato come di un soggetto saranno dette anche di un soggetto: il τὸ ὑποκείμενον è un πράγμα ὑφ' ἑσθηκός, una realtà concreta e dotata di sussistenza. Di πράγματα ὑφ' ἑσθηκότητα si era già parlato (9,14-19) quando questi furono individuati come oggetto delle *Categorie*, escludendo così quelle «cose» che esistono solo nel pensiero. Formula usata da Filopono anche altrove (cfr. Philop. *In APo.* 265,18), questa è divenuta usuale per spiegare cosa sia la ὑπόστασις, come leggiamo nel lessico della *Suda* (Υ 585), mentre la ritroviamo ancora in Psello (*Opuscola logica*, 51,222) proprio per spiegare cosa sia lo ὑποκείμενον. La dizione πράγματα ὑφ' ἑσθηκότητα, a mio avviso, potrebbe avere origine con Siriano, il quale la usa (*In Meta.* 28,36-39) per indicare il soggetto immobile, le cui proprietà sono allo stesso modo immobili, commentando Arist. *Meta.* B 997b34-998a6.

[40,1-42,22] – Filopono ritiene che in *Cat.* 3, 1b16-17 Aristotele abbia voluto proporre un preciso canone per distinguere i generi, quelli del tutto diversi che hanno diverse anche le differenze, quelle costitutive e quelle distintive, da quelli non del tutto diversi, come quelli subordinati e quelli generati dalla divisione di uno stesso genere superiore (40,3-8). Questa operazione è necessaria perché «diverso» è un πολλαχῶς λεγόμενον (41,1-6), e infatti generi diversi possono essere quelli in tutto diversi l'uno dall'altro, come i generi generalissimi, le categorie «sostanza» e «quantità», o quelli non separati del tutto che si dividono l'uno dall'altro a partire dalla divisione del medesimo genere superiore, come «volatile» e «marino» sorti dalla divisione del genere «animale», (i quali nella tradizione aristotelica, di *Cat.* 3, sono due *differentiae* del genere «animale» e non dei generi, mentre per De Haas (1997), p. 248, sarebbe stato Siriano a intendere le differenze come specie, «as entailing the species, as in τὸ δίπουν = τὸ δίπουν ζῷον»), inoltre sono diversi anche i generi subordinati quali «sostanza» e «corpo». Per questo motivo in *Cat.* 3, 1b16 Aristotele, dal momento che non usa l'avverbio πάντη, specifica che i generi di cui si sta occupando non solo sono ἑτερογενῆ ma anche μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα, non subordinati fra loro. Aristotele usa la mancanza di subordinazione come «differenza» per individuare una specie di generi fra loro diversi. Nel caso dei generi subordinati, invece, le differenze sia costitutive che distintive sono le medesime: ee animale è una sostanza animata sensitiva, animale razionale che è una sostanza animata sensitiva e razionale dovrà necessariamente avere in comune con animale le differenze costitutive «animato» e «sensitivo»; allo stesso modo è manifesto che, per la legge della transitività della predicazione come di un soggetto (cfr. Arist. *Cat.* 3, 1b22-24: «quante sono differenze del predicato tante saranno anche del soggetto»), se «mortale» e «immortale» sono differenze distintive del genere «animale razionale» lo saranno anche per il genere «animale», perché l'animale razionale mortale, cioè l'uomo, è, infatti, una specie del genere «animale» (41,7-13). Per i generi subordinati,

però, è bene precisare che mentre le differenze costitutive saranno sempre le stesse, quelle distintive non sono del tutto le stesse, visto che del genere «animale» preso in senso assoluto sono differenze distintive «razionale» e «irrazionale» e «mortale» e «immortale», mentre del genere «animale irrazionale» sono «volatile», «marino» e «terricolo» (41,13-21). In realtà, alla luce di quello che afferma Aristotele in *Cat.* 3, 1b22-24 questa dichiarazione di Filopono sarebbe errata: infatti, le differenze distintive del genere subordinato nulla vieta che siano differenze distintive anche del genere superiore. Perché non sarebbe possibile dividere il genere «animale» in «volatile», «marino» e «terricolo»? In realtà, pur essendo possibile compiere questa divisione, questa non sarebbe una divisione per mezzo di differenze distintive proprie del genere «animale». Poniamo il caso di compiere questa divisione, in che modo poi suddivideremo in seguito i generi subordinati? Distinguendo, ad esempio, il genere «animale terricolo» in «razionale» e «irrazionale» escluderemo queste due differenze dai generi «animale marino» e «animale terricolo»? E che posto troverebbe in questa suddivisione la specie «animale razionale immortale», dal momento che di certo questa specie non è né volatile, marina o terricola? Insomma, è necessario porre delle limitazioni alla legge della transitività per le differenze distintive, altrimenti non andrebbe a buon fine il processo diairetico. La divisione, com'è noto, deve avvenire tra gli opposti per affermazione e negazione. Cfr. Falcon (1996), su alcuni modi in cui le differenze possono trovarsi in diversi generi o meno e sulle differenze in generale, sulle quali ritorneremo in questo commento, cfr. Morrison (1993). Cfr. anche gli altri Commentatori alle *Categorie*: Porph. *In Cat.* 81,24-82,28; Dex. *In Cat.* 28,6-27; Amm. *In Cat.* 31,3-32,16; Simpl. *In Cat.* 54,22-60,10; Olymp. *In Cat.* 51,16-36 e 52,20-25; Elias, *In Cat.* 155,11-158,15.

Aristotele ha anche specificato – continua Filopono (41,22-42,8) – che di generi diversi ci sono differenze diverse nella specie, mentre le differenze possono essere uguali per analogia. Filopono spiega la formula «τῷ εἶδει» con la formula «τῷ πράγματι» che, a mio avviso, è equivalente dell'avverbio «πραγματικῶς» che abbiamo già trovato nel *Commentario alle Categorie* filoponiano: Filopono distingue le differenze che individuano la specie sostanzialmente, da quelle che individuano una specie solo accidentalmente e analogicamente. L'uomo, certi animali e persino certi suppellettili sono dotati di piedi e alcuni di due piedi, ma non per questo la differenza «bipede» sarà la medesima per tutti. L'essere bipede, a dispetto di quanto possa sembrare, non è una differenza specifica dell'uomo (εἰδοποιός), ma solo una differenza che distingue qualcosa, senza individuarlo in una specie. Aristotele sostiene, in *Top.* V, 1, 129a6-10, che l'essere bipede è un proprio relativo dell'uomo: «definire il proprio relativo ad altro equivale a dire che è una differenza che si trova in tutti i soggetti <di una specie> e sempre o nella maggior parte del tempo e nella maggior parte dei soggetti. Ad esempio è proprio dell'uomo rispetto al cavallo, che si trova in tutti i soggetti e sempre, l'essere bipede: ogni uomo, invero, è sempre bipede, mentre il cavallo non è mai bipede». Porfirio (*Isag.* 12,14-15) pone l'essere bipede come proprio che si trova in tutti i componenti della specie, ma non solo in loro. L'essere bipede è appunto un proprio relativo, perché in relazione alla gru, di certo, l'essere bipede non sarà proprio dell'uomo: è una differenza sì, ma non specifica, perché l'essere bipede non individua una specie. Tuttavia, permane una certa uguaglianza che permette di parlare di analogia per omonimia (*In Cat.* 16,29-17,2), anche se non per tutte le funzioni: i piedi degli animali sono sia sostegno sia mezzo per camminare, mentre per gli enti inanimati sono solo sostegno.

A questo punto, Filopono, prendendo abbrivio dagli esempi di differenze di Arist. *Cat.* 3, 1b18-19, dà alcune delucidazioni sul metodo di individuazione delle differenze e sul loro ruolo distintivo (42,10-22). Le differenze possono essere individuate in relazione alla sostanza, come quando distinguiamo «razionale» e «irrazionale», in relazione alla durata della vita, e qui distinguiamo «mortale» e «immortale», in relazione al luogo dove gli animali, ad esempio, abitano, e otteniamo le differenze «volatile», «terricolo» e «marino» e in relazione alle parti del corpo distinguiamo «dotati di piedi» e quelle «privi di piedi». In ciascun modo si individuino le differenze resta il fatto che le differenze di generi del tutto diversi sono diverse e Aristotele in *Cat.* 3, 1b18-19 («terricolo», «volatile», «marino» e «bipede») ha alternato differenze dell'animale individuate in modo diverso proprio per mostrare che il metodo della loro individuazione è indifferente (42,17-22). Invece, dei dei generi subordinati uno all'altro nulla impedisce che le differenze siano le stesse (Arist. *Cat.* 3, 1b20-21), come si è già detto (Philop. *In Cat.* 41,7-11). Le differenze costitutive dei generi subordinati sono necessariamente di più di quelle del genere superiore, perché quello inferiore possiede le stesse differenze costitutive del genere superiore più le proprie, che del genere superiore erano solo differenze distintive (e.g. «uomo» possiede come differenze costitutive «animato», «sensitivo», «razionale» e «mortale» e di queste solo le prime due sono differenze costitutive anche del genere «animale»).

[43,1-45,4] – Dopo la divisione in quattro degli enti, viene in *Cat.* 4 la divisione, sempre e comunque dei τὰ ὄντα, nelle dieci categorie. Filopono classifica la divisione in quattro come quella delle cose che sono in quanto connesse perché queste ci vengono presentate e spiegate in base ai rapporti predicativi che instaurano con le altre cose: alcune si dicono di un soggetto, altre sono in un soggetto (43,3-9). E in questo paragrafo Aristotele abbozza (σκιαγραφεῖ – 43,8) quali sono le dieci categorie con degli esempi e poi le distingue con precisione per produrne un insegnamento. Aristotele ha chiamato gli enti che si dividono nelle categorie «secondo nessuna connessione» in *Cat.* 4, 1b25-26 e Filopono si chiede perché ha parlato di nessuna connessione, come se ci fosse più di un tipo di connessione (43,9-10). Filopono risponde che infatti esistono parole semplici con significato composto, come i verbi coniugati, e parole composte con significato semplice, come l'Areopago, le definizioni e i definiti, e ancora enti che hanno sia significato che la parola composti, come in tutte le proposizioni. Aristotele, invece, qui discute delle categorie che hanno sia la parola che il significato semplici e, dunque, di ciò che ha un significato a prescindere dalla connessione con altre parole e questo significato è quello della sostanza, dell'avere eccetera. Con questo elenco delle categorie, il Filosofo ha anche escluso quelle parole prive di significato per sé, come le congiunzioni, gli articoli e le preposizioni. Queste, infatti, sono parole συσσημαντικά μεθ' ἑτέρου, che hanno un significato se connesse a qualche altra parola e per questo, giustamente, non sono state inserite tra le categorie (cfr. *In Cat.* 11,7-12, dove si elencano le parole che sono escluse dallo studio delle *Categorie*). Dove Aristotele fa capire che congiunzioni, articoli e preposizioni sono da escludersi dal discorso delle *Categorie*? Simplicio sostiene (*In Cat.* 71,3-10) che l'indicazione di Aristotele sia da trovarsi proprio nel quarto capitolo delle *Categorie*, dove Aristotele afferma che oggetto del suo studio qui sono le parole che hanno un significato senza doversi connettere ad altre parole e cioè quelle che significano sostanza, quantità, qualità eccetera. Simplicio afferma anche (*In Cat.* 64,29-65,10) che Aristotele ne ha discusso in alcune opere, come i *Methodica*, nelle *Divisiones*, e nel *Τὰ περὶ τὴν λέξιν*. Si cfr. infine Arist. *Poet.* 20, 1456b20-1457a18, dove sono distinte le parole espressive, studiate nelle *Categorie*, da quelle inespressive.

Prima di procedere (44,4-7) Filopono dà qualche prima delucidazione sulla divisione in dieci delle categorie, risolvendo un'aporia: perché Aristotele, si chiedono alcuni, non ha opposto alla categoria dell'avere quella dell'essere avuto, dal momento che alla categoria dell'agire ha opposto, com'è giusto, quella del patire? La questione per sé non sussisterebbe se si pensa che in realtà, in certi *loci*, Aristotele non ha posto patire e agire come due categorie opposte, ma in modo unitario; è il caso di *Meta.* Z 1, 1028a18-20 dove Aristotele parla solo di πάθη, intendendo verosimilmente sia agire che patire. Tuttavia, correttamente, Filopono risponde ai critici delle *Categorie* ragionando solo sul sistema categoriale e afferma che l'essere avuto è presente nell'elenco aristotelico, giacché può essere ricondotto sotto il giacere: l'albero e il vestito giacciono rispettivamente nel giardino e sul corpo e sono avuti, posseduti, rispettivamente dal giardino e dal corpo (44,9-13). L'appartenenza alla categoria del giacere, κείσθαι, di ciò che viene indossato è chiara: "indossare" è un "far giacere (κείσθαι) attorno (περὶ)" (περὶκείται – 44,13) il vestito e, quindi, chi indossa il vestito lo "ha", mentre il vestito "giace" attorno al corpo ed "è avuto" da chi lo indossa. Avere e giacere (essere avuto) si comportano come agire e patire, che sono fra loro eteronimi, nel senso che indicano lo stesso soggetto, la stessa ἐνέργεια in questo caso, sebbene da prospettive diverse e secondo rapporti diversi: l'agire è tale dal punto di vista dell'agente e il patire è tale dal punto di vista del paziente (44,14-45,4). Elia (*In Cat.* 160,2-7) afferma che sia di Siriano il merito di aver risolto questa aporia (per Simplicio sollevata da Nicosttrato) riconducendo l'essere avuto sotto la categoria del giacere, tuttavia già Dexippo nel III sec. risolve l'aporia (cfr. Dex. *In Cat.* 32,9-16; Amm. *In Cat.* 33,15-21; Simpl. *In Cat.* 64,13-18; cfr. Olymp. *In Cat.* 54,28-31).

[45,5-48,27] – Lo scopo di questo capitolo delle *Categorie* è, lo si è visto, mostrare quali siano le categorie e cosa siano. Pertanto lo Stagirita vuole essere molto preciso e dopo aver detto che le categorie sono cose dette senza nessuna connessione cose prese in sé e per sé senza connessione, aggiunge che «non sono dette in nessuna affermazione o negazione, ma è nella connessione di queste cose tra di loro che ha luogo l'affermazione o la negazione». In effetti, è noto, che affermano e negano le proposizioni che Aristotele studia nel *Sull'interpretazione* e che le proposizioni si generano per connessione delle categorie. Filopono argomenta a riguardo (45,10-14) ricavando da Arist. *Cat.* 4, 2a5-10 un sillogismo di seconda figura di tipo CAMESTRES, per spiegare la differenza fra le parole semplici che non accolgono il vero e il falso e le affermazioni e le negazioni. Il sillogismo CAMESTRES è perfetto perché per mezzo della conversione della seconda premessa genera un sillogismo di prima figura CELARENT, il seguente: nessuna verità o falsità è significata da una parola semplice, ogni

affermazione o negazione significa rispettivamente una verità o una falsità, nessuna parola semplice, nessuna affermazione o negazione è significata da una parola semplice. Trasporre le teorie di Platone e di Aristotele in forma sillogistica è uno strumento frequente a cui ricorrono i Commentatori neoplatonici per delucidare certe argomentazioni: in effetti, il ragionamento sillogistico è spesso sottinteso nei testi platonici e aristotelici, per cui il metodo dei Commentatori è più che giustificato. Filopono, tra l'altro, sembra essere l'unico Commentatore a spiegare che le parole semplici non significano nulla di vero o falso ricorrendo a un sillogismo, cfr. ad es. *Simpl. In Cat.* 16,21-30 e *Olymp. In Cat.* 56,16-35. In tutti i casi le singole parole prese per sé non bastano a significare affermazione o negazione, eccetto che per i verbi, come «cammino», che sottintendono il soggetto dell'azione così da possedere la reale sostanzialità (ὑπόστασιν – 45,21) del vero e del falso. Aristotele, infatti, (*Cat.* 4, 1b25-2a10 e *Int.* 1, 16a12-18), mostra che le parole, nomi e verbi, presi per sé, senza una relazione di σύνθεσις ο διαίρεσις, non significano né il vero né il falso, poiché questi sono appunto una composizione e una distinzione, rispettivamente. Sull'uso del termine ὑπόστασις e del suo campo semantico per spiegare questo concetto, basta guardare ad *Amm. In Int.* 21,5-13: «La verità, dice <Aristotele>, e la falsità non si osservano in nessuna delle cose semplici, ma hanno sussistenza (ὑφίσταται) nei soli pensieri composti e nelle sole parole composte [...]». Si veda altresì il seguente *locus*: *Sex. Empir. Pyrr.* II, 84,2-14. Aristotele – secondo Filopono (45,26-46,6) – avrebbe anticipato in *Cat.* 4, 1b25 ss. questa aporia risolvendola prima che gli sia posta quando dice che ha preso in esame nelle *Categorie* le sole cose che si dicono secondo nessuna connessione e significano o sostanza o quantità o qualità eccetera. Così facendo lo Stagirita pone la sua indagine su un livello semantico e non puramente linguistico (45,23).

Molti manoscritti delle *Categorie* – continua Filopono (46,7-13) – che sembrano anche essere nel giusto non riportano in *Cat.* 4, 2a5 «ἢ ἀποφάσει (o negazione)», ma solo che le categorie «non si dicono in nessuna affermazione». Filopono ritiene che i mss. che riportano questa lezione sono nel giusto, perché se le categorie non significano l'affermazione men che meno potrebbero significare la negazione. La negazione, infatti, “è generata” dall'affermazione con l'aggiunta di qualcos'altro, cioè la particella negativa e se le categorie non significano affermazione a maggior ragione non significherebbero anche negazione. Da un punto di vista filologico notiamo che nessun altro Commentatore, neanche Ammonio, riporta l'aggiunta «ἢ ἀποφάσει» e, quindi, la riflessione successiva, tuttavia Busse decide di inserire in *Olymp. In Cat.* 56,17 «ἢ ἀποφάσει» sulla scorta di *Olymp. In Cat.* 56,31 «οὔτε κατάφασιν σημαίνει οὔτε ἀπόφασιν». Sembra così che le due lezioni circolassero ampiamente nel VI sec., sebbene i più abbiano preferito scegliere quella maggiormente economica. Filopono, invece, sembra scegliere la lezione che egli stesso ritiene ridondante forse per una deformazione professionale da “grammatico”, dato che inserendo «ἢ ἀποφάσει» egli ha il pretesto per spiegarne la presenza pleonastica e fornire al lettore anche un'interessante informazione filologica.

Le aporie sulla divisione in dieci delle categorie sono, però, ancora molte e Filopono discute le principali e generale qui, in questa ultima parte della *theoria* intorno al capitolo quarto, che, *de facto*, è ancora introduttivo alla dottrina delle singole categorie. Innanzitutto è opportuno rispondere a chi si chiede sotto quale categoria bisogna ricondurre il punto, l'istante e l'unità (46,14-48,6). Di certo non sono sussumibili sotto la sostanza, perché nessuno di questi ha una sostanzialità reale propria (ἰδίον ὑπόστασιν – 46,16): ciascuno di questi, infatti, sussiste in altro, rispettivamente nella linea, nel tempo e nel numero, come loro principio. Il punto, l'istante e l'unità non sono altro che fra loro eteronimi, difatti differiscono nel nome e nella definizione ma ciò a cui fanno riferimento è la stessa cosa e cioè un principio, la causa delle cose che sono e divengono per mezzo di essa (*Arist. EE* II 6, 1222b29-31). Il principio, insomma, non è sostanza, quantità o qualità o altro del genere, esso è detto omonimamente di ciascuna serie che richiede un principio: ad esempio, il punto è principio della grandezza e solo omonimamente può essere detto esso stesso una grandezza. Lo stesso Filopono *in aliis locibus* (*In Phys.* 399,3-7) esplicita quanto a mio avviso qui si legge in filigrana: «il principio è detto in molti modi: infatti è detto principio secondo la grandezza, come la carena e la poppa <sono> il principio della nave e le fondamenta <sono> il principio della casa, ed è detto anche principio secondo il tempo, come principio della guerra <è> questa mattina, ed è detto anche principio delle cose concrete, ovverosia i principi elementari, e intendo la materia e la forma, ed <è detto> anche in altri modi, quello efficiente e quello finale».

L'aggettivo sostantivato ἀκαριαῖον che Filopono utilizza per spiegare cos'è l'istante (46,18-19) deriva da ἀκαρής (κείρω, *tagliare*) ed è tradizionalmente tradotto con “istante” o “momentaneo”; cfr. la forma ἀκαρές (istante) e l'avverbio ἀκαρεῖ (istantaneamente). In realtà io ritengo più corretto qui

tradurlo etimologicamente come forma derivata privativa di κείρω e analogicamente, quindi, a ἄτομον, con “indivisibile”: come ἄτομον sta a τέμνω così ἀκαριαῖον sta a κείρω. A suffragare la quasi totale identità fra ἀκαριαῖον e ἄτομον c'è anche il fatto che anche ἀκαριαῖον è impiegato, da quanto si evince dai lessici, sia per indicazioni temporali che spaziali. In David, *In Porph. Isag.* 169,19-21, tra i sensi di ἄτομον, troviamo che il presente (τὸ νῦν) è ἄτομον, in quanto significa l'istante indivisibile «τὸν ἀκαριαῖον ἐνεστῶτα». Cfr. anche Philop. *In Phys.* 761,30-31 e Simpl. *In Cael.* 579,16.

Nemmeno questi tre principi sono quantità, perché Aristotele ha spiegato (*Cat.* 6, 6a26-35 e *Meta.* I 1, 1052b20-24) che proprio della quantità è essere detta uguale o disuguale e il punto, l'istante e l'unità non sono né uguali né disuguali. Filopono, giustamente, riconduce l'essere uguale o meno delle quantità al loro avere parti identiche (47,2-3). Sebbene Aristotele non menziona l'essere divisibile in parti come presupposto per essere detto uguale o disuguale, ciò è deducibile dal fatto che le quantità, il cui proprio è, appunto, l'essere dette uguali o disuguali, sono o continue o discrete: continuo è ciò che ha parti i cui limiti si toccano e diventano una cosa sola, mentre discreto è ciò che ha le parti in successione e non in contatto fra loro. Il concetto di continuo e quello di discreto, sui quali torneremo lungamente nel commento alla quantità, pertanto, presuppongono la divisibilità in parti.

Bisogna rispondere ancora a coloro che propongono di sussumere questi principi tra i relativi: i principi, infatti, sono principi di qualcosa, dei principati, e dei principati sarebbero relativi (47,8-19). Questi sbagliano perché i relativi non hanno una propria sostanzialità, che va, invece, ricercata nelle altre categorie. Tutto il settimo capitolo delle *Categorie*, dedicato ai relativi, dà quasi per scontato che tutti i relativi presi per sé siano riconducibili sotto altre categorie. Ad esempio, sono detti relativi l'*habitus* e la disposizione, che sono qualità, e la posizione che è ricondotta sotto il «giacere». I relativi sono come i rampolli delle piante, afferma Filopono, recuperando una suggestiva immagine di Arist. *EN* I 6, 1096a21 (passo utilizzato usualmente da tutti i Commentatori di Aristotele, da Alessandro ai Neoplatonici): il relativo è un παρραφύας, un “rampollo”, una “ramificazione”, cioè qualcosa che dipende dalla pianta “madre” da cui trae il proprio essere.

Pertanto, Filopono propone una soluzione al problema della collocazione di questi tre principi nel sistema categoriale, osservando acutamente che questi non possono essere ricondotti sotto nessuna categoria, perché non sono oggetto di studio delle *Categorie*, ove Aristotele vuole insegnare le cose note a molti e la loro significazione (47,23-27). Filopono prova anche a ragionare per assurdo, ipotizzando che l'ἄμερές, cioè lo stato dei tre principi, qualora fosse posto nella categoria della quantità non sarebbe comunque oggetto di discussione nelle *Categorie*. È infatti già stato stabilito precedentemente che la quantità è ciò che è misurabile e che possiede parti e qui lo ribadisce costruendo non a caso l'ipotesi nell'impossibilità (ἐνῆν/ἀνήγαγε – 47,28 e 47,32). Parlare dei principi, comunque, non rientra nello scopo delle *Categorie*. Aristotele discute sul punto e sull'istante già in *Phys.* IV e, appunto, in siffatto trattato introduce e pone le basi della sua teoria dei principi, poi ampliata e notevolmente approfondita nelle *Metafisica*. Il punto, l'istante e la monade non rientrano così nell'oggetto delle *Categorie* perché proprio come gli altri principi (*scil.* la materia e la forma) e in quanto principi non sono noti ai più e, afferma Filopono in più punti, in questo trattato Aristotele si occupa solo delle cose note alla maggior parte degli uomini, mentre delle cose così come sono realmente (materia, forma e sinolo di entrambi) egli se ne occupa nelle opere teoretiche, quali la *Fisica* (48,2).

È bene notare anche che gli altri Commentatori neoplatonici alle *Categorie* risolvono questa aporia partendo da una base comune a quella di Filopono, cioè che studiare questi principi non appartiene allo scopo delle *Categorie*, dedicandovi alcuni più, alcuni meno spazio (cfr. Amm. *In Cat.* 33,22-34,10; Simpl. *In Cat.* 65,13-66,15; Olymp. *In Cat.* 53,30-54,3). Mentre la soluzione di Ammonio è la più scarna, Simplicio propone molte argomentazioni simili a quelle di Filopono, affrontando anche l'aporia che vedrebbe nel principio un relativo di ciò di cui è principio e Olimpiodoro spiega in modo chiaro che solo le cose composte, σύνθετα, sono sussunte sotto le categorie, quelle semplici, invece, come il punto e la materia no. Dexippo (*In Cat.* 11,4-14,2), infine, mostra che alcune cose non sono in nessuna categoria, pur non facendo esplicito riferimento al punto, all'unità e all'istante, parlando, invece, delle parole prive di significato e di ciò che si dice omonimamente delle categorie, fra le altre cose.

Anche le privazioni sono oggetto di un'aporia simile a quella del punto, perché non è chiaro sotto quale categoria vadano sussunte. La risposta di Filopono è simile a quella data per il punto e gli altri principi: le privazioni non trovano spazio nel sistema categoriale, perché non significano qualcosa di definito (ὠρισμένον τι – 48,9), diversamente dalle categorie che significano dei πράγματα definiti. Tuttavia, se

proprio fosse necessario sussumerle sotto una categoria, e con le privazioni sussumere anche le negazioni, allora andrebbero suscunte sotto la medesima categoria dei loro opposti, cioè, rispettivamente, gli *habitus* e le affermazioni (*Cat.* 10-11), perché uno è il genere dei contrari (*Arist. Top.* IV 3, 123a21-23 e VII 3, 153b16-24, *Id.*, *Meta.* Z 12, 1037b18-21 e I 7, 1057b4-10).

Ancora, la stessa aporia è sollevata per i movimenti e i mutamenti (48,14-27). La soluzione di Filopono è pressoché la medesima: tutto ciò che non ha una propria reale sostanzialità non rientra nelle categorie perché non è un *πράγμα* e che il movimento e il mutamento non siano essere e che siano imperfetti è noto da più *loci* aristotelici: in *DA.* II 5, 417a16 e in *Meta.* Θ 6, 1048b28-36 e *EN* X 4, 1174a14-23 soprattutto. Queste letture sono utili in quanto ci permettono di capire perché la *κίνησις* è detta in rapporto all'*ἐνέργεια*, cioè alla forma attualizzata, per essere meglio compresa: *κίνησις* è forma e atto imperfetto, nel senso di incompiuto, *ἀτελής*, proprio come l'atto è, in effetti, un movimento compiuto, ovverosia ciò verso cui conduce il movimento. L'argomento è estremamente difficile anche solo da tracciare in poche righe. In questo contesto basti notare la conseguente importanza dell'insegnamento aristotelico in *Phys* III 1-3 sul movimento, definito dapprima come «entelechia di ciò che è in potenza in quanto tale» (1, 201a10-11) e in seguito «l'entelechia» di ciò che è in potenza, quando «questo», essendo in entelechia, sia attivo non in quanto è quello che è ma in quanto mobile, è movimento» (1, 201a27-29). Evidentemente, pertanto, dire che il movimento è entelechia equivale –anche alla luce delle speculazioni sul problema linguistico e teoretico intorno all'«ἐντελέχεια» di Giardina (2008b, pp. 53-60) – a dire che è «ἐνέργεια ἀτελής»: il movimento è entelechia, l'atto *ἀτελής* è movimento, quindi l'atto *ἀτελής* è entelechia. Filopono in 48,17 afferma in modo esplicito che il mutamento non è essere ma percorso verso la forma e l'essere (*ἐπὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ὄν*): il mutamento, che è entelechia, non possiede l'atto, ma è un percorso verso l'atto, che ha come fine l'atto. Aristotele dice, in *Phys.* II 1, 193b12-13 che «la natura intesa come generazione è una strada verso la natura», introducendo la delicata discussione sulla φύσις e su cosa essa sia. Si evince che è il movimento ad essere una strada, ὁδός, poiché la natura si dice tale solo se è intesa come γένεσις, cioè come un movimento. La γένεσις (movimento) non è così la stessa cosa della φύσις dalla quale prende abbrivio il movimento né della φύσις verso la quale si muove: quest'ultima è l'εἶδος che diviene dalla στέρησις. Cfr. anche Asclep. *In Meta.* 308,18-21, nel commento di *Arist. Meta.* Δ 4, 1014b16-17 e *Philop. In Phys.* 210,33-211,19 e *In Cat.* 87,21-23. Filopono non è, però, ancora pago delle sua risposta critica a chi solleva le aporie e propone, anche in questo caso, di provare a includere, per nella sua complessità, il mutamento nel sistema categoriale: non è, però, possibile ricondurre il mutamento e il movimento sotto una categoria, ma ogni singolo mutamento è, invece, riconducibile sotto ogni singola categoria (48,17-19), come Aristotele ha spiegato *Cat.* 14 e Filopono esemplifica qui (48,19-21). Il nostro Commentatore, tuttavia, indaga ancora più a fondo, distinguendo essere mosso e mutato e muovere e mutare dai movimenti e dai mutamenti: mentre i primi sono rispettivamente patire e un agire, rispettivamente subiti ed esercitati dai soggetti, i secondi sono strade verso le categorie e non sono sussumibili sotto alcuna di queste. È inevitabile cogliere in filigrana una critica rivolta a Plotino, avversario del sistema delle categorie di Aristotele in *Enn.* VI 1-3 (e in particolare in *Enn.* VI 1, 17,14-19; VI 3, 21,8-9; VI 3, 28,1-2). Plotino, difatti, aveva osservato che agire e patire sono necessariamente o movimenti o atti e in ciascuno dei casi essi sono riconducibili sotto lo stesso genere e in quanto sono movimenti non ha senso separare l'agire dal patire, i quali sono soltanto delle specie del movimento. Cfr. per uno sguardo complessivo con opportuni riferimenti anche alla soluzione contro Plotino di Simplicio, tramite Giamblico, Sorabji (2005), pp. 98-102, oltre che Gerson (1998), pp. 83-89. Secondo Filopono sono il mutare e l'essere mutato ad essere riconducibili all'agire e al patire, in qualità di “alterazioni”, ma non i movimenti. Cfr. *Simpl. In Cat.* 139,34-140,21: la ricerca del genere del movimento diviene per Simplicio il pretesto di una digressione importante sul modo di intendere il movimento, dopo Aristotele, dai Neoplatonici, con particolare riguardo per il parere di Plotino e Giamblico, posti fra loro in opposizione. Giamblico riterrebbe che il movimento sia un *πρόσόν*, giacché il movimento avviene innanzitutto secondo le quantità e ha il proprio essere «ἐκ διαστημάτων [...] καὶ ἐν διαστήματι».

[49,1-51,21] – «Sostanza è nel senso più proprio e in senso primario e principalmente detta quella che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo – *Cat.* 5, 2a11-14»: questa è la descrizione aristotelica della sostanza che si trova nell'*incipit* del *Cat.* 5 ed è da qui, dall'esame dapprima generico e in seguito analitico di questo passo, che Filopono comincia il commento alla prima, e forse più importante, categoria aristotelica.

Come prima cosa Filopono spiega perché la sostanza ha il primo posto nel sistema categoriale (49,8-16): essa è introdotta dagli accidenti (cioè è a loro necessaria) ma non li introduce (nel senso che non necessita degli accidenti per essere); essa, inoltre, corrompe anche gli accidenti con la sua corruzione (allorché gli accidenti non avrebbero più nulla nel quale inerire) e non è corrotta dalla corruzione degli accidenti (in quanto la sostanza prescinde dagli accidenti che si trovano in essa). È bene notare che in questo passo Filopono si serve dei verbi συνεισφέρω e συναναιρέω per spiegare la relazione di anteriorità della sostanza rispetto alla posteriorità degli accidenti; sull'uso di questi due verbi (e di συνεισάγω) nei Commentari neoplatonici alle *Categorie* si veda Granata (2015). Ancora (49,16-19), Filopono distingue le cose che sono secondo una divisione alternativa a quella in dieci: le cose che sono, infatti, possono essere di tre tipi. Alcune posseggono l'essere per sé (τὰ καθ' αὐτό) e sono sostanze, altre sono in ciò che ha essere per sé (τὰ ἐν αὐτῷ), quali la quantità e la qualità che in senso proprio sono in un soggetto, altre ancora sono intorno a ciò che ha l'essere per sé (τὰ περὶ ἐκεῖνο) e sono riconducibili sotto le restanti sette categorie, le quali si generano da una certa relazione. Questa divisione è facilmente assimilabile con le altre proposte da Filopono e in particolar modo integra e anticipa in un certo senso quella che il Nostro proporrà in *In Cat.* 163,1-5. Cfr. Amm. *In Cat.* 35,12-18; cfr. Simpl. *In Cat.* 75,26-76,12; Olymp. *In Cat.* 57,26-29; Elias, *In Cat.* 162,1-5. Filopono continua a portare ragioni per l'anteriorità della sostanza, secondo uno schema di reduplicazione delle motivazioni che abbiamo già imparato a conoscere nei brani anti-aporetici di questo *Commentario*: mentre la sostanza è αὐθυπόστατος, ha una sostanzialità per sé e autonoma, gli accidenti hanno bisogno della sostanza in cui inerire (49,19-22).

A questo punto, prima di addentrarsi nell'analisi tecnica della descrizione della sostanza e del ruolo di quest'ultima nelle *Categorie*, Filopono introduce una distinzione che non è nel presente nel trattato logico, quella fra sostanza composta e semplice (48,23-50,9). La sostanza semplice può essere migliore o peggiore di quella composta e peggiori sono la forma e la materia, mentre migliori sono per Filopono la sostanza psichica e angelica (del ruolo degli angeli nell'*In Categorias* filoponiano ho già parlato nel capitolo dell'introduzione). Olimpiodoro (*In Cat.* 58,1-2) dice che migliore è il principio di tutte le cose, mentre Elia (*In Cat.* 162,11-15) elenca tra le cose migliori θεός, νοῦς e ψυχή. In che modo alcune cose siano peggiori o migliori lo spiega solo Elia, il quale dice che peggiori sono le cose che vengono usate per la composizione di altra sostanza. La materia e la forma sono peggiori del composto come Socrate perché queste διὰ τὴν σύνθεσιν costituiscono il composto. Perché la sostanza angelica o psichica, invece, siano migliori della sostanza composta non è spiegato, tuttavia mi sembra che l'unico motivo risieda nel fatto che sono semplici e non compongono un'altra sostanza. La forma e la sostanza psichica sembrano in un certo modo coincidere: l'anima è, infatti, l'εἶδος di quanto è animato. A distinguere ψυχή ed εἶδος è il modo in cui questi si relazionano alla materia e quindi alle sostanze composte, dal momento che la ψυχή significa una sostanza separata e sussistente che non contribuisce alla γένεσις delle sostanze composte, diversamente da quanto accade alla forma. È superata così qualsiasi difficoltà, perché esse sono la stessa cosa osservata secondo prospettive diverse. Aristotele, dunque, ha scelto di parlare solo della sostanza composta nelle *Categorie* e di questa ha distinto, secondo dei criteri che verranno osservati meglio in seguito, la sostanza composta prima e la sostanza composta seconda. E sostanza prima qui egli chiama quella particolare e seconda quella universale perché (49,27-50,13) il suo discorso che è rivolto ai principianti procede da ciò che è più noto a noi verso ciò che è più noto per natura, altrimenti se avesse dovuto seguire la natura delle cose, così come veramente sono, avrebbe dovuto chiamare sostanza prima quella universale che è anteriore al particolare in quanto sua causa e la causa è migliore e anteriore del suo effetto causato (Arist. *Meta.* K 8, 1065a8-11). Gli uomini con i sensi percepiscono solo la sostanza particolare e solo secondariamente quando la ragione si è illuminata in noi (τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος – 50,13-14) risaliamo (ajnagovmeqa – 50,14) dopo molto tempo alla sostanze universali. Il lessico di Filopono è fortemente neoplatonico. Il termine ἔλλαμψις è inequivocabilmente plotiniano, dice, infatti, a riguardo Blumenthal (1971), p. 15 nota 19, che «the noun is not certainly attested in an earlier writer, the verb ἐλλάμπω only in different context, though a possible point of departure may be seen in expressions» di Filone alessandrino e di Plutarco. La ragione solo dopo che viene illuminata è in grado di risalire verso ciò che è anteriore per natura, come i generi e le specie. Tuttavia Filopono inserisce il concetto di illuminazione in un contesto che è aristotelico, giacché egli sta descrivendo un processo induttivo, una ἀναγωγή, per mezzo della quale passiamo dalle cose individue agli universali, specie e generi, in armonia con quanto detto da Aristotele negli *Analitici Secondi* (cfr. Philop. *In APo.* 48,3-7 a margine di Arist. *APo.* I 3, 72b23). Per questo motivo Aristotele ha scelto di dare una descrizione generica della sostanza prima adatta ai principianti lettori delle *Categorie*, utilizzando il participio λεγομένη (*Cat.* 5, 2a12) e non solo il verbo essere. Per mostrare

ancora più chiaramente la volontà di Aristotele, Filopono propone di leggere la descrizione della sostanza dopo aver messo in iperbato il participio λεγομένη, così da leggere che «sostanza detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente è quella». In pratica la descrizione della sostanza risente in gran parte della concezione che la maggior parte degli uomini ha della stessa tanto da dire che essa primariamente è quella che non è in un soggetto e non si dice di un soggetto (50,14-22). Questa contestualizzazione della teoria categoriale della sostanza rientra, in realtà, nel processo di armonizzazione di Aristotele con Platone, dal momento che Filopono non vuole far altro che mostrare che anche il primo si era reso conto che la sostanza propriamente detta è quella intelligibile superiore di quella composta e di quella che collabora alla composizione del composto e di questa sostanza egli ha parlato nella *Metafisica*, nel *Sul cielo* e nell'ottavo libro della *Fisica* (50,23-25). In *Meta. Z* 10, 1036a8-12 la materia, secondo Aristotele, può essere sensibile, in quanto mobile (κίνητη), o intelligibile, la quale si trova nei sensibili ma non in quanto sensibili, onverosia si trova negli enti matematici (νοητή δέ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά) (cfr. anche Arist. *Meta.* Γ 2, 997a34-b5). In *Cael.* I 9, 277b30-278a2, invece, Aristotele distingue una μορφή καθ' αὐτήν e una μεμιγμένη alla materia. In *Phys* VIII 5, 256a4-21, alla fine del lungo insegnamento sul movimento, fondato sull'interazione fra motore e mosso, Aristotele si confronta con la necessità di trovare un motore che non sia mosso a sua volta per scongiurare il *regressus ad infinitum*: questo primo motore, com'è noto, sarà studiato nel dodicesimo libro della *Metafisica*. Filopono, infatti, mentre argomenta su *Phys.* VIII, passa a spiegare come Aristotele sia arrivato alla necessità di un primo principio, motore, incorporeo, anche servendosi di *Meta.* Λ. È necessaria una causa immobile dei corpi in movimento, non avrebbero potuto esserci neanche, per così dire, quelli mossi sempre in movimento. E questa causa deve essere una sostanza incorporea e priva di parti e atemporale (50,25-30). Questi attributi sono tutti in stretta relazione fra loro. Ad esempio questa sostanza è incorporea perché è una causa dalla potenza infinita: Aristotele, infatti, (*Phys.* VIII 10, 266a6-b24) aveva mostrato, nel più ampio discorso sui movimenti, che la grandezza finita non può possedere un movimento infinito e quindi una potenza infinita, a meno di incorrere in insanabili contraddizioni interne alla teoria della natura: come dovrebbe essere il tempo in cui un motore dalla potenza infinita compie un'azione? Di certo non potrebbe essere infinito e, se il tempo è finito, la potenza infinita e la potenza finita potrebbero produrre movimento nello stesso tempo, il che è assurdo. E ancora, in una digressione sulla potenza illimitata nei corpi limitati ha tanto il sapore di un commento ad Arist. *Phys.* VIII 10 (cfr. Philop. *In Phys.* 850,5-851,7), Filopono ricorda che se una grandezza infinita (la negazione dell'infinito in sé è stata già raggiunta in *Phys.* III 4-8) dovesse avere una potenza infinita, le parti di cui questa grandezza è composta non potrebbero avere una potenza finita (perché sommando tante potenze finite non ne otteniamo una infinita), bensì una potenza a loro volta infinita. Estrema conseguenza sarà che l'intero e una sua parte avranno la stessa potenza infinita, il che è assurdo. Quando Filopono (50,30-31), però, sostiene che Aristotele ha detto che questa causa prima è dalla potenza infinita (ἀπειροδύναμος), attribuisce allo Stagiritico un termine che non appartiene in modo proprio alla tradizione aristotelica. Il suo primo riscontro lo troviamo in Porph. *Sent.* 37,12, dove significa la natura dell'anima infinitamente potente in quanto forma vivente che è partecipata all'infinito. Non è, però, estranea dal pensiero aristotelico una δύναμις infinita, attribuita al primo motore: quest'ultimo è un atto perfettamente compiuto e muove eternamente, quale oggetto desiderabile degli enti incompiuti. Aristotele nel libro lambda della *Metafisica* costruisce passo per passo la teoria del primo motore, individuandone, infine, le caratteristiche fondamentali dedotte dall'osservazioni delle leggi fisiche: esso è privo di parte e indivisibile e muove in un tempo infinito, motivo per cui non può essere πεπερασμένον, limitato. Cfr. Arist. *Meta.* Λ 7, 1073a5-13 ma anche De Haas (1997), p. 76 nota 81.

Non solo, continua Filopono (51,12-21), Aristotele ha individuato persino una οὐσία διανοητή, un terzo livello ontologico, intermedio tra quelle intelligibile e sensibile: è manifesta, ora più di prima, l'operazione con la quale Filopono cerca di mettere in evidenza quanto certi elementi del pensiero di Aristotele siano del tutto compresi nel platonismo. Tra la sostanza intelligibile (noetica) e quella sensibile trova spazio la sostanza dianoetica. Queste tre sostanze sono oggetto di tre conoscenze diverse, rispettivamente l'intellezione (νόησις), la sensazione (αἴσθησις) e la ragione discorsiva (διδάσκειν). La δίδασκειν, com'è noto, si occupa di ciò che sempre uguale a se stesso, che si trova nei sensibili ma che da essi è astrabile. Filopono rimanda ad *APo.* II 99b35-100b17, passo noto e complesso sul ruolo della sensazione, della ragione e della scienza nella conoscenza per spiegare quale sia l'ambito epistemico ed ontologico della sostanza dianoetica. Ed è chiaro che Aristotele conosca la sostanza dianoetica, perché essa è oggetto della dimostrazione e il Filosofo distingue la dimostrazione dalla sensazione. Come la sensazione è inferiore alla dimostrazione, così gli oggetti della sensazione (gli enti sensibili e

particolari) sono inferiori agli oggetti della dimostrazione, cioè le sostanze dianoetiche. Simile argomento è ricordato in Arist. *DA* II 5, 417b21-27: solo le cose particolari sono oggetto della sensazione, mentre della scienza lo sono gli universali, e questo permette a chi pensa di poterlo fare a prescindere da altro, mentre subordina la sensazione alla presenza degli oggetti sensibili.

[51,22-53,16] – Ora, Filopono ha inquadrato la descrizione della sostanza prima di *Cat.* 5 all'interno di un contesto altamente platonizzante, giustificando tutto quanto egli ha detto con il pretesto dello σκοπός dell'opera logica. Da una parte ha reso coerente il discorso delle *Categorie* con il resto della produzione teoretica di Aristotele, dall'altra parte, leggendo la *Metafisica* e la *Fisica* con la lente del platonismo, ha di fatto armonizzato la complessa posizione intorno alla sostanza prima di *Cat.* 5 con il trascendentismo platonico. Le *Categorie* pertanto possono e devono essere studiate da chi si appresta alla scuola filosofica, perché non rappresentano in alcun modo un "pericolo" per il futuro studio dei grandi misteri dei dialoghi platonici. L'operazione di platonizzazione, se non delle *Categorie*, quantomeno del metodo aristotelico, tuttavia, continuerà ancora a lungo nel *Commentario*.

Detto ciò, Filopono dedica altro spazio alla principale caratteristica della sostanza prima come categoria, il fatto che né è detta di qualche soggetto né è in qualche soggetto (cfr. i commenti allo stesso lemma e le spiegazioni sulla definizione apofatica di Aristotele: Porph. *In Cat.* 88,30-89,9; Dex. *In Cat.* 41,7-42,3 Amm. *In Cat.* 36,22-37,20; Simpl. *In Cat.* 81,17-32; Olymp. *In Cat.* 59,11-26; Elias, *In Cat.* 164,18-38 e 165,19-27). A quelli che si chiedono perché Aristotele ha individuato la prima e più pregiata delle categorie, la sostanza, per tramite di una negazione, visto che la negazione, che dipende dall'affermazione, sembra essere un metodo secondario e meno preciso. La risposta di Filopono è curiosa: Platone ha elogiato il metodo apofatico nel *Timeo*, legittimando la negazione come il miglior strumento per significare gli oggetti più pregiati, come il divino. Socrate, infatti, avrebbe domandato a Timeo cos'è dio e quello avrebbe risposto: «so cosa non è, ma non so cosa è, perché so che non è corpo, né colore, né angelo né qualcosa del genere, ma so che è migliore delle cose come queste, e non so cosa sia» (51,26-52,1). In accordo con Busse, riconosco come possibile matrice di questo "elogio" dell'ἀπόφασις Plato, *Tim.* 28c3-5, dove Timeo afferma che è impossibile dire a tutti del padre e fattore dell'universo (εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν), come d'altronde è impossibile trovarlo. Tuttavia le precise parole che Filopono attribuisce a Platone non si trovano nel *Timeo*, né in altri dialoghi del *corpus*. È verosimile che queste siano opera dell'ingegno di Filopono, che opera nella tradizione neoplatonica delle *climax* apofatiche (cfr. anche Plato, *Prm.* 137c, 142a e Ascl. *In Meta.* 158,20-21 e il riferimento dato in apparato da Hayduck a Plato, *Ep.* II, 312d ss.). Ancora una volta Michele Psello (*Oratoria minora*, 37,307-311) si fa testimone di Filopono: qui al posto del secondo οἶδα troviamo ἐπίσταμαι. Il riferimento più evidente alla teologia apofatica è, però, in Plotino (*Enn.* V 3 [49], 14 e VI 9 [9], 3). Cfr. a riguardo i seguenti studi, Franke (2006), Sells (1985), pp. 47-65, Armstrong, (1977), e sull'apofatismo nella tradizione pre-plotiniana cfr. Stamatellos (2007), pp. 33-42. Il metodo apofatico, dice Filopono (52,2-8), è utilizzato non solo per il divino, ma anche per la materia che non è fuoco, né pietra eccetera e, per questo motivo, è possibile dire che la materia è «dissimilmente simile (ἀνομοίως ὁμοιωθῆσαι) – 52,5» al divino. Questo modo di procedere e di individuare la materia per negazione non è prettamente aristotelico, giacché la materia secondo Aristotele non si può definire: solo in Arist. *Phys.* I 9, 192a31-32 e Arist. *Meta.* Λ 3, 1069b36-1070a2, troviamo dei modi coi quali Aristotele si avvicina al concetto di materia. Diversamente, l'individuazione della materia per mezzo della negazione è un procedimento plotiniano: in Plot. III 8 [51], 9 la materia è, appunto, ciò che resta dei corpi, come la pietra e il fuoco qui indicati da Filopono, dopo un processo di separazione (ἀφάρισσις) delle forme e per questo motivo, tra gli altri, la materia è detta inferiore a tutte le cose. La dissimile somiglianza al divino è un τόπος diffuso nel tardo neoplatonismo, cfr. Philop. *In Phys.* 162,5-21. Inoltre, cfr. Amm. *In Int.* 213,8 ss., Simpl. *In Cat.* 122,23-24 e Elias, *In Cat.* 164,32-34 e soprattutto la fonte diretta Proclus, *In Alc 1*, 189,15-190,3 e quella platonica proposta da Vitelli a margine di Philop. *In Phys.* 72,14 in Plato, *Rsp.* VI, 509a-b. Il discorso di Filopono è ampio e complesso e si inserisce a pieno titolo nella tradizione platonica della teologia apofatica. Il divino che non è conoscibile direttamente per mezzo di affermazioni è costituito non solo dal dio, ma anche dalle altre sostanze semplici, *i.e.* non sensibili. L'opinione per cui delle sostanze semplici non si può parlare affermativamente è propria di un certo Medioplatonismo nonché del Neoplatonismo post-porfiriano, che cerca di armonizzare Aristotele alle dottrine di Platone, restringendo le definizioni e il campo delle ricerche del primo al solo mondo sensibile, giacché l'intelligibile rimarrebbe inconoscibile in modo diretto. Cfr. sulla "conoscenza" dell'intelligibile in Plotino, con opportuni riferimenti ai Commentatori, Chiaradonna (2002), pp. 271-288.

Si deve, inoltre, cercare, se questa definizione ottenuta apofaticamente sia adatta a includere tutte le sostanze o ne escluda alcune (quelle intelligibili, come l'angelo) e in che termini. Sullo statuto delle sostanze intelligibili e sull'inclusione dell'angelo tra queste la questione appare complessa. In Philop. *In DA*, 527,5-528,10, leggiamo che le cose che originariamente sono intelligibili (e non per opera dell'astrazione umana) sono intelletti, νόες, e tra questi troviamo gli angeli. Gli intelletti conoscono loro stessi nell'atto di essere intelletti e in questa misura sono intelletti e intelligibili. Questo *locus* può rassicurare sul fatto che per Filopono e, almeno, per la sua scuola non era un problema considerare gli angeli come enti intelligibili, ma resta il gravoso problema dell'integrazione con la precedente tradizione platonica. In Proclo, ad esempio, gli angeli sono considerati enti intellettivi e non intelligibili, come lo sono, invece, le divinità (*In Tim.* III, 223,22-25). Secondo Blumenthal (1996), p. 196 nota 22, il problema non sussisterebbe, giacché i termini ἄγγελος e ἀγγελικός – «both had been freely used by the undoubtedly pagan Proclus to describe levels of being and intellect: thus *nous*, *ousia* and *huparxis* could all be *angelikos*, cf. e.g. *In Tim.* III 165,14-25, I 131,26-27 and I 36,20-22». L'osservazione di Blumenthal non mi sembra esaustiva, tuttavia. La soluzione del nodo gordiano, a mio avviso, sta nella contestualizzazione del discorso di Filopono: egli non sta scrivendo di metafisica, né tantomeno commenta opere come il *Parmenide* o il *Timeo*, bensì è alle prese con Aristotele e nello specifico con un trattato logico e introduttivo come le *Categorie*. Le sostanze così vengono divise nel modo più semplice, che è anche quello aristotelico, cioè in due, quelle sensibili da una parte, quelle intelligibili dall'altra. Confrontando questo passo, dunque, con *loci* simili, vediamo che: Porfirio (*In Cat.* 91,23-25) individua due sostanze per Aristotele, l'intelligibile e la sensibile (cfr. anche Id., *Eis τὰ ἀρμονικά Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, 17,13-31); Dexippo (*In Cat.* 41,8-12) sostiene che per Aristotele due sono le sostanze, quella intelligibile (νοητή) e quella sensibile (αἰσθητή), e che la prima è quella νοερά καὶ ἀσώματος; infine, anche nell'anonima parafrasi alle *Categorie* (20,19-21) si riscontra la medesima opposizione tra sostanza sensibile (e corporea) e intelligibile (e incorporea), esemplificata per l'appunto dall'angelo. Di qui, ricorrere agli strumenti logici delle *Categorie* per studiare ontologicamente le sostanze intelligibili è del tutto sbagliato, perché il mondo sensibile e quello intelligibile non si reggono sugli stessi presupposti, come ben nota Plotino critico della comunanza tra enti sensibili e intelligibili sotto un unico genere di predicazione, cfr. Chiaradonna (2002), pp. 55-67. Tuttavia Filopono afferma che in un certo modo sarebbe possibile adattare questa definizione di sostanza alle sostanze intelligibili, se le negazioni della definizione della sostanza fossero prese per sé e non in opposizione a delle affermazioni (52,11-17). Proprio perché non sono prese per sé, ma significano anche affermazioni opposte ad altre affermazioni, come si è visto in *Cat.* 3, allora questa definizione non è adatta alle sostanze intelligibili. In seguito, Filopono cercherà di mediare tra la posizione aristotelica e le dottrine platoniche ammettendo che questa definizione è valida per le sostanze intelligibili soltanto quando si trovano nei corpi (*In Cat.* 53,3-6). A mio avviso, però, nel contesto delle *Categorie* è in un certo modo possibile studiare le parole che significano le sostanze intelligibili λογικῶς perché queste nei meccanismi della predicazione fanno da soggetto, né si predicano di un soggetto né sono in un soggetto: in effetti, l'anima può fungere da *subiectum logicum* senza alcun rischio di aporia. Filopono prova a spiegare questo complessa duplicità di senso della negazione con l'immagine della luce (52,17-21): la luce è duplice, da una parte quella nell'aria in opposizione al buio, dall'altra parte quella *per se* e priva di opposto come quella solare (cfr. Philop. *Aet. Mundi* VI, 16,24-28). Sulla base di questa teoria verosimilmente si fonda anche la teoria della conoscenza sensibile plotiniana: il *medium* della vista non è l'aria, bensì la luce, tuttavia alcuni ritengono che sia l'aria il *medium* perché è in quest'ultima che si trova la luce della quale si ha conoscenza, in quanto opposta al buio. Alla luce solare non v'è contrario perché, anche quando gli uomini percepiscono il buio, la luce solare non viene meno, semmai si verifica la presenza di un ostacolo che impedisce all'aria di riempirsi di luce (cfr. Plot. *Enn.* IV [27-29], 3-5). Dire che la luce solare non è buio è dire nulla, come se dicessimo che la sostanza intelligibile non si dice di un soggetto né è in un soggetto. Queste ultime negazioni, infatti, non permettono di capire cosa sia la sostanza intelligibile, perché hanno senso soltanto nel contesto sensibile o, piuttosto, logico (52,21-52,34). È vero che la sostanza intelligibile non è in un soggetto né si predica di un soggetto, tuttavia non possono essere individuabili per tramite di confronti negativi con gli accidenti e con i predicati, che non appartengono al loro sistema ontologico. Tuttavia se le sostanze intelligibili come l'anima sfuggono a questa definizione aristotelica quando sono considerate, appunto, come intelligibili e separate dal corpo, assimilate a dio mentre riflettono il bene cosmico, la situazione cambia quando le si osserva, come dicevamo, nella generazione e nei corpi (52,34-53,3 e 53,3-6). L'anima separata dal corpo, una volta raggiunta l'ὁμοιόσις con il dio, non è in nessun moto definibile come la sostanza aristotelica, dal momento che, raggiunta l'assimilazione con il dio e volta alla θεωρία del bene cosmico, non ha nulla in comune con quella sensibile, alla quale non è più equiparabile neanche analogicamente.

Filopono intende il *κοσμικὸν ἀγαθόν* come ciò in vista di cui tutte le cose si muovono. In *In Phys.* 212,27-213,7, Filopono cala le riflessioni aristoteliche sulla finalità della natura in un contesto neoplatonico proprio identificando il *τὸ οὐ ἔνεκα* con il bene cosmico, oggetto dell'amministrazione della *πρόνοια* che nulla produce *κατὰ συμβεβηκός*. Così l'anima che contempla il bene cosmico è quella che ha ben compreso il fine di tutte le cose e a esso si volge. L'anima, invece, nei corpi può in un certo senso accogliere quella definizione, perché in un certo senso l'anima è soggetto degli accidenti, come quando diciamo che l'anima apprende le scienze e le virtù. In realtà, gli *habitus* (scienze e virtù) sono *ἐνεργεῖαι* dell'intelletto, non acquisite dall'esterno, risvegliate, più che altro nell'anima, alla maniera del *Menone* platonico; cfr. Plot. *Enn.* I 2 [19], 6,15-16; VI 1 [41], 9,22-23; VI 2 [43], 18,15-16. Anche in Aristotele l'anima che apprende è soggetta a questi *habitus*, le scienze, tuttavia non viene alterata da questa acquisizione, perché in un discorso più specifico di quello delle *Categorie*, in Arist. *Phys.* VII 3, 246a10-b3, egli mostra come l'acquisizione degli *habitus* non comporti un'alterazione accidentale del soggetto, quanto una certa generazione, una perfezione o una perdita, una *τελείωσις* o una *ἔκστασις*. Tuttavia qui Filopono discute della virtù nell'anima e in un discorso più generale, che è, appunto, quello logico delle *Categorie* e solo in questo senso ammette che l'anima nel corpo sia *subiectum* degli accidenti.

Infine, conclude Filopono questa importante digressione sulla definizione di sostanza (53,7-16), delle due caratteristiche della sostanza prima, cioè che sia sostanza, appunto, e particolare, una caratteristica è prima per natura, l'altra per l'insegnamento. La sostanza è prima per natura rispetto all'accidente, poiché non dipende da nulla la sua reale sostanzialità, diversamente il particolare è anteriore all'universale solo per l'insegnamento, poiché ad esempio la sostanza universale non necessita del particolare per esistere, ma ne ha bisogno per la predicazione e per essere conosciuta.

[53,17-55,22] – Avendo già ampiamente discusso della divisione aristotelica in sostanza prima e seconda, Filopono avverte l'esigenza di spiegare subito questa divisione e secondo quale criterio si distinguano queste due sostanze. Qual è il modo della divisione nella – egli si chiede (53,18-24)– ? Tra i modi delle divisioni egli ricorda quella del genere in specie, quella dell'intero nelle parti, quella omonimamente di una parola nelle differenze di significato. Preliminarmente mi pare opportuno notare che sull'argomento Filopono approfondisce quanto le lezioni di Ammonio (*In Cat.* 37,22-38,22) avevano brevemente accennato. Questo discorso sul modo della divisione viene affrontato in dettaglio solo da Filopono, mentre gli altri Commentatori si limitano a spiegare direttamente il perché Aristotele ha distinto sostanze prime e sostanze seconde: cfr. Porph. *In Cat.* 88,30-90,1; Dex. *In Cat.* 40,13-42,12; Simpl. *In Cat.* 83,30-85,17; Olymp. *In Cat.* 60,18-31; Elias, *In Cat.* 163,4-164,17. Elia è l'unico a riportare in parte il discorso di Filopono, forse prendendo spunto proprio da lui, esaminando però solo la possibilità che la sostanza si divida in prima e seconda come il genere in specie: la divisione della sostanza è in realtà una *τάξις διδασκαλική καὶ ἀπαρίθμησις* (164,10-11). Filopono dapprima cerca di capire se fra tutti i modi in cui le cose si possono dividere in opposizione una all'altra la sostanza prima e seconda sono divise come specie dal genere dalla sostanza in generale come le specie dal genere (cfr. il verbo *ἀντιδιαίρεω* – 53,31). L'argomentazione contro questa ipotesi è principalmente la seguente (53,24-54,9): a) le cose che si dividono come le specie dal genere sono in grado di sussistere separatamente dall'altro che si è diviso, mentre le sostanze prime non esistono senza quelle seconde (Philop. *In Cat.* 30,25-32) (e, come si è detto, da un altro punto di vista interpretativo, neanche le seconde possono esistere senza le prime); b) accade che le sostanze seconde contengano le prime, cioè che i generi e le specie contengano gli individui di cui si predicano e questo non avviene, invece, tra le specie che si dividono opponendosi da un genere. Infatti esiste *ἀντιδιαίρεσις* solo tra specie che si dividono da uno stesso genere e che si trovano allo stesso livello ontologico: razionale e irrazionale si dividono dallo stesso genere animale, mentre irrazionale e cavallo non si dividono dallo stesso genere, giacché il primo include il secondo e tra i generi subordinati non c'è vera opposizione. È chiaro che «cavallo» non si oppone a «animale irrazionale», che oltre ad essere specie di «animale» è anche il genere di «cavallo». Altra ipotesi è che la sostanza si divida in sostanza prima e seconda come l'intero nelle parti (54,9-25). La divisione dell'intero in parti non omogenee non produce un'opposizione tra l'intero e le parti, ma tra le parti stesse, a) mentre la sostanza seconda è come un intero per le sostanze prime che ne costituiscono le parti. Nel caso della mano, ma anche del viso, non è possibile opporre l'intero alla parte, poiché quest'ultima è compresa nell'intero, perciò si oppone, per mezzo della divisione dell'intero, una parte a un'altra. Se le parti non fossero omogenee, inoltre, b) il nome dell'intero e delle parti non sarebbe comune, come non chiamiamo la bocca «viso», ad esempio: le sostanze, invece, condividono lo stesso nome. E neanche se le parti fossero omogenee, come le parti di

carne che si dividono dalla carne intera, questa divisione della sostanza in sostanze prime e seconde non sarebbe la stessa di quella in parti: c) infatti la definizione delle parti omogenee, *i.e.* della carne, è sempre la stessa, mentre quella di «animale» o «Socrate» non è la stessa. La terza ipotesi che Filopono confuta è che οὐσία sia detta omonimamente della πρώτη οὐσία e della δεύτερα οὐσία (54,25-54,31). Nel caso dell'omonimia, però, la sostanza prima e seconda non dovrebbero avere altro in comune se non il nome, mentre nel caso in oggetto esse hanno una certa comunanza (τις κοινωνία) anche secondo la definizione: entrambe le due sostanze non sono in un soggetto e si oppongono, quindi, all'accidente. Filopono, a questo punto, propone una soluzione al problema della divisione della sostanza (54,31-55,2): sostanza prima e seconda pertanto si distinguono solo per l'ordine, relativamente. A mio avviso, questa di Filopono è un'affermazione di grande valore, perché permette di risolvere la controversia che si legge in Plotino (*Enn.* VI 1-3 [42-44]) sul rapporto fra sostanza intelligibile e sensibile. È possibile in questo modo, infatti, concedere maggiore dignità all'una o all'altra sostanza a seconda del punto di vista dell'osservatore: stabilire una priorità fra degli enti secondo la τάξις, una relazione, vuol dire concedere a questi di poter variare ordine senza invalidare il loro rapporto, che è, appunto, relativo. Il logico afferma con correttezza che la sostanza prima è quella sensibile, mentre il metafisico che la sostanza prima è quella intelligibile, così come due uomini, che giungono di fronte a una fila di uomini venendo uno da destra e uno da sinistra, chiamano "primo" un uomo diverso, cioè quello a loro più vicino.

Aristotele, come aveva fatto prima per la sostanza prima che non è stata chiamata soggetto, non ha chiamato le sostanze seconde generi e specie, ma ha detto che «sostanze seconde si dicono le specie nelle quali esistono quelle che sono dette sostanze prime (*Cat.* 5, 2a14-15)». Il motivo è semplice e rigoroso: se avesse detto in quel modo avrebbe fatto credere che le sostanze seconde si trovano anche tra gli accidenti, perché generi e specie si trovano anche nelle divisioni delle categorie accidentali (55,6-11). Filopono fa anche notare che Aristotele non usa a caso verbi come λέγειν e ὑπόρχειν ο εἶναι, perché egli indica con il primo ciò che è secondo l'opinione dei più, mentre coi secondi ciò che egli stesso ritiene sia vero. Le sostanze dette di volta in volta prime o seconde lo sono secondo l'*opinio communis*, mentre il fatto che le sostanze dette prime si trovano nelle sostanze dette seconde è riconosciuto dallo stesso Aristotele. È possibile, però, anche considerare che specie e generi stanno nel particolare come parti nell'intero (55,11-22). Interessante il confronto con i modi di essere «in qualcosa» (32,6-26): generi e specie stanno in qualcosa come la forma nella materia e, come ricorda Filopono (*supra* 34,10-11), stare come forma nella materia vuol dire stare comunque come parte in qualcosa, che è l'intero costituito dalla materia e dalla forma. Le sostanze prime, in definitiva, sono nelle *Categorie* gli individui poiché la prospettiva di Aristotele è quella dei più, che vede e conosce Socrate e Platone e in seguito trae da questi la specie umana: Boezio fa notare intelligentemente che la questione è puramente linguistica, «quocirca quoniam in hoc libro de vocabulorum significatione tractatus habetur, ea quibus vocabula prius posita sunt, merito primas substantias nuncupavit: prius autem illis vocabula sunt indita quae prius sub sensibus cadere potuerunt – Boethius, *In Cat.* PL 64, 1863d»: le cose che per prime cadono sotto la sensazione dell'uomo che procede all'*impositio* sono non a caso gli *individua*. Cfr. anche Porph. *In Cat.* 90,2-26; Amm. *In Cat.* 39,1-8; Simpl. *In Cat.* 85,18-33; Olymp. *In Cat.* 60,32-61,9; Elias, 165,28-166,4.

[55,23-59,2] – Filopono procede analizzando alcune indicazioni sulle sostanze prime e seconde e sul loro rapporto che Aristotele ha fornito in questa prima parte di *Cat.* 5. Le sostanze seconde dette dei soggetti hanno in comune con questi anche il nome e la definizione, ad esempio «Socrate» e «uomo» hanno in comune nome e definizione corrispondente al nome «uomo», gli accidenti non hanno in comune con i soggetti nei quali si trovano la definizione e a volte neanche il nome (55,23-57,5). Quando gli accidenti hanno in comune il nome con i loro soggetti, allora la loro predicazione sarà omonima, come nella proposizione «la donna è grammatica», quando, invece, non hanno in comune neanche il nome la loro predicazione sarà paronima, come in «Socrate è grammatico». Ad esempio, la bianchezza è nel corpo ma non partecipa della definizione col corpo e viceversa, per cui del corpo bianco non diciamo che è un colore dissociatore della vista, ma un'estensione tridimensionale che accoglie il colore dissociatore della vista (56,23-26 e Arist. *Cat.* 5, 2a27-34). Deduciamo da ciò che la predicazione sinonima è l'unica predicazione che esprime la sostanza del soggetto, mentre quella omonima e quella paronima rientrano fra le predicazioni accidentali, come Filopono dirà apertamente in seguito. Innanzitutto mi preme notare che nell'esempio sopra riportato Filopono parla di σῶμα come τριχῆ διαστάτων, come tridimensionalità ed estensione. Il σῶμα qui non è una sostanza composta, ma il sostrato inqualificato, sebbene esteso, che soggiace alle qualità come ai colori. Ora, la definizione di bianco è quella di colore dissociatore della vista (Arist. *Top.* III 5, 119a30), quindi visibile: il corpo

invece è un'estensione tridimensionale che accoglie il colore e non è di certo un colore; solo in virtù del colore che si trova in esso il corpo è visibile. L'esempio, privo dell'interessantissima connotazione del σῶμα come τριχῆ διαστάτων, si trova già in Porph. *In Cat.* 92,30-35 e 124,8-12, in Amm. *In Cat.* 40,12-15 e 45,2, in diversi passi dell'*In Cat.* di Simplicio tra cui 86,30-32 e 202,13-17, in Elias, *In Cat.* 167,28-168,2. Il vero precedente di Filopono sta, però, in Alex. Aphrod. *In Top.* 109,23-24: «dunque la definizione di corpo bianco <è> grandezza di tre dimensioni che ha un colore dissociatore della vista». Brevemente vorrei riflettere sul modo in cui il bianco è un colore dissociatore, in opposizione ad altri colori che in Arist. *Top.* I 15, 107b27-32 sono detti combinatori. A mio avviso questa affermazione che sembra essere stata snobbata da chi vi si è imbatutto è utile per la costruzione della teoria dei colori aristotelica. Il bianco è il colore dissociativo perché nasce dalla dissociazione degli altri colori oggetto della vista, mentre gli altri colori, da quelli primari a quelli derivati, sono sempre più frutto di combinazioni, fino al nero che è in un certo senso combinazione di tutti i colori; cfr. la teoria della giustapposizione dei colori e non solo in Arist. *Sens.* 3. Alla base di queste mie riflessioni vi è la *Subtractive colour theory*, un modello secondo il quale ci sono tre colori primari (ciano, magenta e giallo) che combinandosi generano il nero, mentre con la loro assenza si genera il bianco, cfr. Henshaw (2012), pp. 31-34.

E ancora, sulle relazioni fra accidenti (universali e particolari) e sostanza prima, Filopono mostra che se il corpo inteso come genere, sostanza corporea, si predica di tutti i corpi singoli e il colore, specie della qualità, si trova nel corpo generico, perché come accidente inerisce, appunto, alla sostanza corporea, di conseguenza, per la legge della transitività già detta, il colore sarà presente anche nei singoli corpi, per mezzo del corpo generico a loro comune: così, un accidente universale, come il colore, si troverà nelle sostanze particolari. La questione accennata da Filopono (57,13-58,3) è tuttavia molto controversa, soprattutto fra gli studiosi moderni, perché implica la possibilità che gli universali non sostanziali, come il colore e la scienza, possano trovarsi nelle sostanze particolari. Di questo tema parlano Erginel (2004) e Corkum (2009), saggi già citati in precedenza, perché è complementare a quello dell'inerenza degli accidenti particolari nelle sostanze universali.

Il lettore, che fin qui in punti diversi del *Commentario* ha letto che gli universali dapprima dipendono dai particolari per la predicazione e poi che sono indipendenti per l'esistenza e anzi sono causa dei particolari, avrebbe potuto riscontrare una certa contraddizione, per questo motivo, Filopono introduce qui (58,4-59,2) nel commento a *Cat.* 5, 2b5 ss., sul quale passo vedi Bodéüs (1997a), la sua soluzione al problema degli universali, in modo da chiarire quelle ambiguità, il cui presupposto è la cosiddetta dottrina dei tre stadi dell'universale che si venne codificando nel Medioplatonismo per poi essere istituzionalizzata dai pensatori neoplatonici, cfr. Porph. *Isag.* 1 e Amm. *In Porph. Isag.* 68,25-69,11. Gli universali *ante rem* i quali sono le sostanze prime in *Meta.* A non possono essere oggetto di corruzione in nessun modo e di certo non fanno dipendere la loro esistenza dalle sostanze sensibili. *Ante rem* è verosimilmente la sostanza divina, che Filopono diceva essere superiore a quella composta e sensibile. Gli universali *in re* sono le forme comuni che si osservano nella materia e che, una volta corrotta la sostanza prima, si corrompono con essa: le cose universali, partecipate in quanto comuni, se considerate come *in re* non esistono per loro stesse, se non ci sono le cose particolari. Gli universali *post rem*, invece, sono gli ἐννόηματα (58,20), cioè i concetti mentali dedotti dall'esperienza sensibile. Se non ci fossero le cose concrete, i πράγματα, di certo non esisterebbero le ἐννοιαί acquisite nel nostro pensiero (58,17-59,2). Filopono non dice νόημα ma ἐννοια di proposito: il νόημα non è una nozione che scomparirebbe allo scomparire di ciò di cui è nozione, bensì è l'oggetto del pensiero, *verbum mentale*, che non dipende costantemente dall'esperienza e dal processo induttivo ma dalla νόησις (cfr. Arist. *DA* I 3, 407a7: «il pensare è identico ai pensieri», trad. it. R. Laurenti). Sapientemente Filopono non confonde νόημα ed ἐννόημα (ἐννοια): qui e in *In Cat.* 9,11, dove parla di universali *post rem*, ottenuti per astrazione dai molti, usa ἐννόημα, diversamente da quanto fa per gli oggetti del pensiero, i concetti del pensiero che permettono la significazione della cosa da parte della parola, per i quali usa νόημα. È infatti da notare che possiamo avere il pensiero di Socrate o di un individuo determinato (un τόδε τι), mentre l'ἐννόημα riguarda solo ciò che è ottenuto dai molti. Questa accurata distinzione terminologica mi sembra essere frutto, ancora una volta, della speculazione di Ammonio il quale calibra l'uso di questi due termini per significare cose diverse (cfr. per l'origine della teoria Porph. *Isag.* 2, 3,19-20). Ma cos'è l'ἐννόημα? Innanzitutto, in Aristotele, come rilevato anche da Bonitz (*Index Arist.* 252b45), una sola è l'occorrenza di ἐννόημα e poche altre sono quelle di ἐννοεῖν ed ἐννοια (*unicum* è anche ἐννοητικός), mentre molto più diffuso è il lessico relativo al νόημα. L'unica occorrenza di ἐννόημα in Aristotele è in *Meta.* A 1, 981a5-7: si ha l'arte quando dalle molti acquisizioni del pensiero

a partire dall'esperienza si genera una supposizione universale intorno alle cose simili (in Thomas de Aquino, *Sent. in Meta.* lib. 1, l. 1, n. 16: «ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo»). L'έννóημα è acquisizione del pensiero che proviene dall'έμπειρία e in questo senso appartiene al pensiero: è un έν-νόημα, ciò che entra nel livello intelligibile e che originariamente non vi appartiene. Simplicio (*In Cat.* 213,12-15) spiega l'aggettivo έννοηματικός come ciò che è compreso (είλημμένος) da cose note (άπό τών γνωρίμων) a tutti e su cui tutti sono comunemente d'accordo. Il campo d'indagine dell'έννóημα non è quello deduttivo-scientifico, bensì quello induttivo-dialettico, che non prescinde dallo studio empirico. Necessariamente mi sono chiesto se dietro queste osservazioni di carattere logico ve ne fossero altre metafisiche che avessero dato il là alla scuola alessandrina in questo campo. In Proclus, *In Prm.* 895,35-896,17 trovo conferma di quanto ho detto oltre che un'interessante spunto di indagine: Proclo spiega i diversi gradi del pensiero dai primi principi fino all'anima dove i νοήματα è bene che non siano confusi con gli έννοήματα, giacché i primi provengono dai λόγοι essenziali e costituiscono un'immagine dell'essere ότως, mentre i secondi sono ένεργήματα prodotti dalla fantasia, messi insieme nel λογισμόν da una moltitudine di sensazioni. Il νόημα risponde a un όν in possesso di una propria ούσία, mentre, ad esempio, l'έννóημα dell'uomo universale è *post rem* e privo di sostanzialità per sé: l'uomo lo ottiene per mezzo della fantasia e dei processi astrattivi che le competono dagli uomini sensibili. Nel passo dell'*In Prm.* che segue Proclo continua il suo esame mettendo in rilievo che comunque anche questi ένεργήματα dipendono dai νοήματα e non solo dalla molteplicità degli oggetti sensibili, altrimenti sarebbe possibile avere l'έννóημα anche di ciò che è malvagio. Il lessico *LSJ*, infine, conferma che l'έννóημα è privo di una propria sostanzialità, poiché l'aggettivo έννοηματικός viene opposto a ούσιώδης; diversamente l'aggettivo νοηματικός possiede sostanzialità e per lo più è opposto a αισθητικός. Cfr. anche *Simpl. In Cat.* 213,11-26: qui Simplicio oppone έννοηματικός a ούσιώδης in relazione alle definizioni, poiché le definizioni acquisite nel pensiero sono riconosciute da tutti e tratte dalle cose note, mentre quelle essenziali indicano l'ούσία delle cose definite e sono oggetto di controversie tra i vari pensatori. Tirando le fila di questo discorso qui appena tracciato e assai complesso, mi sembra che la differenza di significato tra νόημα e έννóημα non solo sia palese ma anche funzionale e che i Neoplatonici, e tra i Commentatori in modo particolare Filopono, stanno ben attenti a usare uno o l'altro termine. Il sostrato teorico di queste riflessioni dovrebbe trovarsi nella speculazione stoica, cfr. Isnardi Parente (1988).

[59,3-63,9] – Aristotele in *Cat.* 5, 2b7 dice che la specie è più sostanza del genere e sostiene quanto dice per mezzo di due argomentazioni: una che procede dalla relazione che le sostanze seconde intrattengono con la sostanza prima, l'altra che procede dall'analogia. Sul modo in cui la sostanza è più o meno sostanza di un'altra sostanza (*intensity interpretation, metalinguistic interpretation e ordering interpretation*), cfr. Morrison (1987). Entrambi gli argomenti, come si vedrà nelle linee seguenti, sono figli della teoria della transitività per cui il genere che si predica delle specie si predica per mezzo di questa anche degli individui dei quali la specie si predica e per questo motivo la specie è più "vicina" alla sostanza prima e funge da soggetto al genere, così come l'individuo funge da soggetto alla specie (59,9-17). E nello specifico, l'argomento *e relatione* (Arist. *Cat.* 5, 2b8 ss.) consiste nel riconoscere che la definizione data a partire dalla specie è più precisa di quella data a partire dal genere: Socrate è sì un animale, ma solo un animale razionale e mortale, motivo per cui quando lo definiamo animale senza ulteriori specificazioni stiamo dando una definizione molto generica, perché l'essere animale implica anche l'essere irrazionale o immortale. In questo senso noi usiamo impropriamente il termine «animale» parlando di Socrate, perché non significhiamo molto di ciò che può essere significato dal termine (59,18-29). L'argomento *e analogia* (Arist. *Cat.* 5, 2b15 ss.) mostra che proporzionalmente come l'individuo sta alla specie così la specie sta al genere. Infatti diciamo che l'uomo (specie) è un animale (genere), non il contrario. Nelle *Categorie* la sostanza è il *subiectum logicum*, così da essere più sostanza ciò che più soggiace nelle proposizioni. Infine, Filopono spiega che non è stato necessario distinguere oltre specie e generi rispettivamente in sostanza seconda e sostanza terza. Il sostrato teorico di quest'affermazione mi sembra sia il medesimo della teoria intorno all'ordine delle sostanze prime e seconde, affermata da Filopono in *In Cat.* 54,31-55,2: non si può parlare di divisione della sostanza in prima e seconda, bensì solo di ordine dato ad Aristotele a queste sostanze, allo stesso modo non possiamo suddividere le sostanze seconde in specie e generi, ma solo ordinarle in base alla maggiore vicinanza alla sostanza prima. Questo ragionamento impone che è inutile ricorrere nella nomenclatura alle sostanze terze, giacché è più semplice ordinare le sostanze in base al rapporto che esse hanno rispetto alla sostanza prima e nel caso di generi e specie è lo stesso: le sostanze seconde dipendono allo stesso modo dalla sostanza prima per la predicazione.

Dopo aver spiegato i rapporti tra le sostanze in verticale, secondo la profondità (κατὰ βάθος) – dice Filopono (60,22-26) – distinguendo sostanza prima e sostanze seconde, ora Aristotele ha voluto spiegare anche i rapporti tra le specie e i generi in orizzontale, secondo l'ampiezza (κατὰ πλάτος). Sono oggetto di discussione le specie ἐξ ἴσου, allo stesso livello nella predicazione rispetto alle sostanze prime e ai generi, che non sono una più sostanza dell'altra perché distano egualmente dai generi o dagli individui, come «uomo», «cavallo» o «bue». «Uomo» e «cavallo» sono allo stesso modo sostanza e soggetto come tutte le specie che si trovano allo stesso livello. Filopono in seguito (140,13-15) affermerà alla luce di un lungo discorso sull'ordine delle specie della qualità che non c'è un'ordine basato su motivi ontologici, ma solo su una differenza di dignità (ἀξιόματι διαφέρουσιν), come per l'uomo e il cavallo e altri esempi ancora (60,29-61,3). Anche gli individui sono tutti egualmente sostanza, visto che tutti allo stesso modo fanno da soggetto per la predicazione e per l'esistenza, rispettivamente alle sostanze seconde e agli accidenti: ad esempio l'uomo sta all'uomo particolare, come il cavallo sta al cavallo particolare (61,7-9). E ancora, come predichiamo «uomo» propriamente di Socrate, allo stesso modo predichiamo propriamente «cavallo» di Xanto, cavallo di Achille a Troia, a cui Hera donò la parola e il dono della profezia, o «cane» di Argo, il cane di Odisseo (61,10-11). Secondo l'opinione comune è sostanza prima ciò che indivisibile e dal momento che la formica è tanto indivisibile quanto lo è la stella, nonostante l'evidente differenza di mole e di valore, allora formica e stella saranno sostanze allo stesso modo e come loro qualsiasi altro indivisibile (61,11-17). L'*exemplum* lo troviamo solo nella testimonianza posteriore di Elias, *In Cat.* 170,14-15, dove però il confronto è tra la formica e il sole: non risulta nel resto della letteratura greca a me nota un confronto fra la formica e gli astri come il sole.

Come aveva fatto prima, *In Cat.* 59,6-7 quando si argomentava sul perché le specie sono più sostanza dei generi, Filopono individua anche ora due argomenti aristotelici per spiegare perché il Filosofo non ha chiamato gli accidenti sostanze terze (61,20-23). Il primo è quello *e relatione* (Arist. *Cat.* 5, 2b29 ss.): le sostanze seconde definiscono l'aspetto sostanziale delle sostanze prime esplicandone il τί ἐστι, diversamente gli accidenti non dicono nulla sull'essenza delle sostanze prime e per questo non meritano di essere chiamati in nessun modo sostanze (61,23-30). Il secondo argomento (Arist. *Cat.* 5, 2b37 ss.), *e analogia*, è una naturale conseguenza di quanto è stato detto prima da Aristotele in *Cat.* 5, 2a11-2b6c, che è stato già commentato da Filopono. Le sostanze seconde non necessitano delle sostanze prime per l'esistenza ed è per questo motivo che esse sono sostanze legittimamente e possono essere *subiecta logica* degli accidenti. E similmente anche gli accidenti particolari fanno da *subiecta logica* dei rispettivi universali. Gli accidenti, invece, non sono mai propriamente soggetto per le sostanze. Di qui Filopono trae l'occasione per una naturale e propizia digressione (62,10-63,8) sui modi della predicazione, che per il Nostro qui sono tre: le cose si predicano alcune secondo natura, altre contro natura e altre accidentalmente (62,10-13). Aristotele tratta di alcune delle predicazioni qui descritte in *APr.* I 27 al fine di chiarire il modo per costruire (ποιεῖν) il sillogismo (cfr. Philop. *In APr.* 272,7-16, *In APo.* 218,24-219,5 e 235,19-236,20; cfr. anche l'unico altro passo fra i *Commentari* a trattare di queste tre predicazioni, forse ispirandosi al modello filoponiano, Elias, *In Cat.* 169,17-26). Nel *Commentario* agli *APr.* Filopono informa il lettore che Aristotele negli *Analitici* appella la predicazione nella quale la sostanza si predica dell'accidente predicazione accidentale, mentre nella *Fisica*, ricorrendo a un lessico più veritiero (ἀληθέστερον λέγων), la chiama predicazione «contro natura (παρὰ φύσιν)». Per evitare ambiguità egli sente la necessità di spiegare che nella *Fisica* Aristotele distingue tre tipi di predicazione – secondo natura, contro natura e accidentale – e che quella accidentale oggetto di studio degli *Analitici* corrisponde a quella contro natura. In quale passo della *Fisica* (o delle opere fisiche) Aristotele abbia compiuto questa precisazione non è noto, come laconicamente afferma Busse («nescio ubi») nell'apparato *ad locum* dell'*editio* dell'*In APo.* di Filopono. Si noti che già Alessandro usa la formula «contro natura» per indicare la predicazione nella quale la sostanza si dice dell'accidente (*In Meta.* 371,12-13). Lo stesso Alessandro è consapevole della triplicità dei modi della predicazione e li spiega in *In Meta.* 376,16-377,6 a margine di Arist. *Meta.* Δ 9, 1017b27 ss.: ciò che è detto ἄλλο ἄλλῳ si dice in tre modi, come gli accidenti nel soggetto sono accidentalmente identici fra loro (accidentalmente), come l'accidente che sta nel soggetto (secondo natura) e come il soggetto che sta nell'accidente (contro natura). In *In APr.* 291,24-38, però, Alessandro si limita a commentare Aristotele non distinguendo la predicazione accidentale e contro natura: in effetti entrambe sono predicazioni accidentali. Appare, quindi, che solo in Filopono (e dopo di lui in Elia) si riscontra una maggiore chiarezza quantomeno espositiva sull'argomento, come vedremo qui di seguito. Intanto per alcune delle formule usate qui da Filopono e ricorrenti nella *Fisica* cfr. Giardina (2006a), pp. 73-76. La predicazione secondo natura è quella che rispetta l'interazione fra i principi della natura stessa, secondo la quale l'ente fisico, oggetto

dell'indagine, è sinolo di forma e materia e soggetto agli accidenti. Nella *Fisica*, e in particolar modo i primi due libri, Aristotele fa largo uso di *exempla* logici, alla luce della presupposta analogia fra linguaggio e realtà, per mostrare cosa sia la natura e le sue dinamiche, cfr. *Phys.* I 7, 189b32-190a13. La predicazione secondo natura è quella che rispetta l'interazione fra i principi della natura stessa, secondo la quale l'ente fisico, oggetto dell'indagine, è sinolo di forma e materia e soggetto agli accidenti e alle sostanze seconde. Nella *Fisica*, e in particolar modo nei primi due libri, Aristotele fa largo uso di *exempla* logici, alla luce della presupposta analogia fra linguaggio e realtà, per mostrare cosa sia la natura e le sue dinamiche, cfr. *Phys.* I 7, 189b32-190a13 (62,13-17). Contro natura, invece, è la predicazione contraria, dove la sostanza si predica dell'accidente e il particolare dell'universale, e diciamo che è contro natura perché non appartiene alla natura degli accidente il fare da soggetto logico (cfr. Arist. *Phys.* II 1, 192b35-193a2, sui παθήματα degli enti, *scil.* i loro accidenti, che non hanno natura, pur essendo secondo natura anche essi) (62,17-22). Accidentale (62,22-63,9) è, infine, la predicazione di un accidente di un altro accidente, come quando predichiamo, secondo l'esempio filoponiano, il filosofo in Socrate del camuso o del calvo nello stesso Socrate: «camuso è questo calvo» o «calvo è questo filosofo». L'accidente di un certo genere si predica così, accidentalmente, di un accidente in un altro genere. Secondo natura, invece, l'accidente si predica della sostanza oppure l'accidente universale si predica dell'accidente particolare: nella proposizione «il bianco è un colore» la predicazione è accidentale e secondo natura, motivo per cui non ogni predicazione accidentale è, quindi, contro natura.

[63,9-69,19] – Aristotele, dice Filopono, dopo aver introdotto la sostanza vorrebbe darne una definizione, ma poiché la sostanza è un genere generalissimo non può essere definita dal genere e dalla differenza. Per questo motivo, Aristotele prova a individuare il proprio della sostanza, che è quanto più simile alla definizione ci sia: come la definizione identifica il *definiens* e ogni individuo della sua specie, convertendosi con esso (cfr. Arist. *Top.* II 5, 112a17-21; V 1, 128b34-36; 2, 130b8-10; 3, 132a19-21; 4, 132a36-b3 e 133a20-23; 5, 134a14-17), così anche il proprio identifica solo quello di cui è proprio e ogni individuo della sua specie, convertendosi con ciò di cui è proprio (63,18-20; cfr. Amm. *In Cat.* 44,5-15, Olymp. *In Cat.* 67,4-9 e Elias, *In Cat.* 171,13-32). Cosa sia il proprio è detto in Arist. *Top.* I 5 e in Porph. *Isag.* 12,13-22 e *In Cat.* 94,1-3. Il proprio ha quattro significati e secondo questi significati proprio dell'uomo può essere rispettivamente l'essere geometra (proprio del solo uomo e non di ogni uomo), l'essere bipede (proprio di ogni uomo e non solo dell'uomo), l'incanutirsi in vecchiaia (proprio di ogni uomo e solo dell'uomo ma non in ogni momento) e l'essere capace di ridere (il proprio appartiene al solo uomo e a ogni uomo). È evidente che il proprio nel senso specifico utilizzato da Aristotele è l'ultimo, quello che appartiene a una sola specie e sempre e a tutti gli individui di quella specie (63,26-27). Aristotele, pertanto, inizia ad elencare tutte quelle caratteristiche che potrebbero essere scambiate per proprio della sostanza, così da prevenire eventuali critici, riservando il vero proprio della sostanza per la fine del suo discorso (63,21-23). E in principio dice che «carattere comune della sostanza è il non essere in un soggetto» (sulla trattazione di questa ipotesi di proprio negli altri Commentatori, cfr. Porph. *In Cat.* 94,5-95,20; Dex. *In Cat.* 47,28-48,24; Amm. *In Cat.* 44,5-46,19; Simpl. *In Cat.* 93,27 ss.; Olymp. *In Cat.* 67,4-35 e 70,13-24; Elias, *In Cat.* 171,7-174,26, Boeth. *In Cat.* PL 64, 189d-192a).

. Aristotele ha giustamente chiamato questa caratteristica comune e non propria: il comune è ciò che si trova in tutti componenti di una specie mentre il proprio non solo è comune a tutta una specie ma si trova solo in quella specie. Elia (*In Cat.* 171,22-24) afferma in modo esplicito che non c'è nulla di assurdo a questo punto nel dire che ciò che è comune coincide anche con il proprio: una stessa caratteristica in un soggetto può essere propria e comune, comune in relazione agli altri componenti della sua stessa specie, πρὸς τὸ ὁμοιοειδέες, e propria in relazione alle cose che appartengono ad altre specie, πρὸς τὰ ἀνομοιοειδή. L'essere in grado di ridere è comune a tutti gli uomini ma, in relazione alle altre sostanze che non ne sono in grado, è proprio degli uomini. Se il possesso di questa caratteristica per le sostanze prime è evidente, per le sostanze seconde Aristotele si serve di un sillogismo di seconda figura per provarlo che procede da quanto è stato insegnato sulla predicazione sinonima: le sostanze seconde condividono nome e definizione con i soggetti, ciò che è in un soggetto non divide nessuno dei due o al massimo solo il nome con il soggetto, allora le sostanze secondo non sono in un soggetto (64,1-6). Aristotele deve, però, subito rifiutare questo proprio, perché – come Filopono spiega in *In Cat.* 68,17-23 – appartiene anche alle differenze che stanno in un soggetto come parte, diversamente dagli accidenti che vi stanno non come parte. Di qui inizia la lunga questione delle differenze, che troveremo più volte nel corso del *Commentario*, per tentare di stabilirne lo statuto,

dacché sembra corretto distinguere le differenze dalle sostanze alla luce di quanto Aristotele dice qui in *Cat.* 5, 3a21-22, ma, d'altra parte, sono considerate esse stesse sostanze per il fatto si dicono di un soggetto e non sono in un soggetto (in *Cat.* 5, 3a25-28). Aristotele in effetti ha trattato con ambiguità la teoria delle differenze sia in questo passo delle *Cat.* quanto nei *Topici*; cfr. Morrison (1993). Filopono di fronte a questa *vexata quaestio* dapprima ricorda le opinioni dei predecessori, per poi procedere con critiche mirate, ad affermare la propria posizione nel solco di quella dei Commentatori alessandrini. Prima di far questo, tuttavia, egli proletticamente qui anticipa uno dei cardini della sua soluzione sulle differenze: esse possono essere nel soggetto e possono non esserlo, quando sono nel soggetto sono *de facto* delle qualità, mentre quando non sono nel soggetto si predicano sinonimamente delle specie sotto di loro (64,15-20). Filopono fa immediatamente riferimento ad alcuni suoi predecessori che hanno indagato il problema delle differenze proponendone un triplice statuto (64,22-65,7). De Haas (1997), 223-237, distingue due tradizioni interpretative, una che va da Porfirio a Simplicio, con la mediazione di Dexippo, che sostiene una posizione intermedia tra sostanza e accidente per la differenza (cfr. Porph. *In Cat.* 95,21-96,2; Dex. *In Cat.* 48,25-49,25; Simpl. *In Cat.* 98,22-35), posizione che troviamo anche in Boezio (cfr. Boeth. *In Cat.* PL 64, 192b-d) e un'altra, sviluppatasi nella scuola alessandrina da Ammonio in poi, che sostiene che la differenza sia una sostanza (cfr. Amm. *In Cat.* 46,11-19; Olymp. *In Cat.* 67,20-35; Elias, *In Cat.* 173,12-174,14). Secondo l'interpretazione delle tre specie della differenza, le differenze complementari delle specie, come «razionale» e «irrazionale», che gli fanno da soggetto sono più sostanze che qualità, le differenze quali i propri e gli accidenti inseparabili sono più accidenti che sostanze, perché come gli accidenti si trovano in qualsiasi cosa, infine, le differenze come qualità negli elementi (caldo e freddo, ad esempio) stanno in un certo qual modo in mezzo tra la sostanza e l'accidente. Dice giustamente Filopono, nell'esempio per le differenze che sono più accidenti che sostanze, che, però, il nero nel corvo e nell'Etiopio e il bianco nel cigno e nello Scita sembrano sostanze perché si trovano in tutti i componenti della specie: in realtà non solo non sono sostanze ma neanche differenze specifiche, perché se si priva, ad esempio, un corvo del nero questo rimarrà comunque un corvo. In Porph. *Isag.* 12,26-13,2 difatti il nero nel corvo e nell'Etiopio è esemplificazione dell'accidente inseparabile e non della differenza: il nero nell'Etiopio è in un certo senso ciò che funge da differenza rispetto allo Scita che è bianco, tuttavia non è una differenza complementare all'essenza dell'uomo Etiopio, che privo del nero rimarrà ancora uomo a tutti gli effetti. Le qualità degli elementi, descritte con dovizia di particolari in Arist. *GC*, per Filopono sembrano essere qualità solo impropriamente. Già Aristotele in *GC* II 2 dà alle opposizioni primarie caldo-freddo e secco-umido un ruolo ontologicamente rilevante perché esse sono le prime contrarietà che informano la materia ancora priva di determinazioni. Egli si era reso conto del fatto che queste proprietà negli elementi dove sono dominanti costituiscono l'essenza degli stessi tanto da affermare chiaramente a riguardo in *Meta.* α 1, 993b24-26 che la qualità in certi enti è detta sinonimamente, come il calore nel fuoco, perché il fuoco è il principio del calore. Utile a questo proposito è tutto il discorso sulle qualità in Plot. *Enn.* II 6 [17] e anche quanto dice Filopono (*In Cat.* 159,20-22) in seguito sul fatto che calore e fuoco sono la stessa cosa. Cfr. Olymp. *In Mete.* 275,32-35, «<Aristotele> dice che principi degli elementi sono le qualità a loro specifiche (εἰδοποιούς), intendo dire caldo e freddo e secco e umido, delle quali, presi a coppia, alcune sono attive (δραστικά) e altre materiali (ὄλικά). Il calore e la freddezza sono considerate cause specifiche nel fuoco e nell'acqua, mentre la secchezza e l'umidità nella terra e nell'aria»: εἰδοποιός è sia, quindi, la qualità primaria complementare sia la differenza, come si legge in Porph. *In Cat.* 8,20-21.

La teoria di questi che avanzano l'esistenza di tre specie della differenza è a tutti gli effetti assimilabile a quella della tradizione che da Porfirio va a Simplicio, secondo la quale la differenza sarebbe un *tertium quid*, una via di mezzo, tra sostanza e qualità, più vicina in alcuni casi alla prima e più vicina in altri casi alla seconda. È e sarà chiaro che questa scelta interpretativa non poteva essere accolta, perché risolveva un problema annoso con l'introduzione di una undicesima categoria, che dovesse comprendere le differenze. Per questo motivo Filopono risponde a costoro, che si sono limitati a una lettura e a una comprensione superficiale di Aristotele e nel farlo invita a condurre il discorso a un livello un po' più alto (μικρὸν ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀνάγωμεν – 65,9), cercando le motivazioni profonde del discorso ambiguo di Aristotele e il vero statuto ontologico delle differenze. Filopono procede dall'opinione di alcuni filosofi sulla materia prima (65,10-27), che sarebbe per definizione incorporea, priva di figura, grandezza e qualità, probabilmente accomunando tra questi "filosofi" Platone, Aristotele e Plotino, filosofi per antonomasia. L'inclusione di Aristotele tra i Platonici non deve stupire, anche se dirimere il pensiero di Aristotele sull'esistenza o meno di una materia prima indeterminata e priva di qualsiasi forma in senso assoluto non è un'operazione agevole: a lungo gli studiosi si sono interrogati su questa eventualità argomentando a volte a favore, a volte contro; cfr. per

una ricca biografia sul tema Giardina (2008b), p. 83 nota 1. Proprio Giardina (2008b), pp. 86-92, in accordo con Rashed (2005), pp. XCII ss., propone di leggere contro la teoria di una materia prima priva di qualificazione passi letti tradizionalmente come favorevoli alla presenza di questa teoria in Aristotele, come Arist. *GC I* 3, 319b2-4 e *II* 1, 329a25-35; *contra* su quest'ultimo passo cfr. De Haas (1997), pp. 70-74. Filopono comunque non si cura di chiarire l'identità di questi filosofi, perché gli preme giustificare la loro posizione e lo fa per tramite di un procedimento analogico, secondo un'usanza affermata in Aristotele, per la quale vedi Cardullo (2005): la materia è priva di forme perché le può accogliere tutte, come il legno, ad esempio, è privo di forme prima di accogliere quella del trono, della tavoletta o di altro del genere. Il sostrato indeterminato, in seguito, acquisisce le tre dimensioni, divenendo il cosiddetto sostrato secondo di Aristotele. Sul sostrato secondo come materia voluminosa nelle sue tre dimensioni, Filopono (*In Phys.* 515,17-19) osserva che da una sfera una volta sottratti affezioni, figura e limiti rimane l'estensione per sé priva di figura e di qualità, cioè la materia estesa e in *In Phys.* 687,31-33 che «se togliessimo tutte le qualità del corpo rimarrebbe la materia estesa e il corpo privo di qualificazione, che è composto dalla materia <prima> e dalla forma della quantità». L'attribuzione di questa teoria sul sostrato secondo ad Aristotele è tuttavia critica. La materia per essere detta prima non solo dev'essere privata delle affezioni, intese come qualità, ma in seguito anche delle quantità (le tre dimensioni), le quali pertanto non sono intrinseche alla materia ma si trovano in essa come la forma nella materia. Il sostrato primo viene, dunque, prima quantificato per mezzo delle tre dimensioni divenendo sostrato secondo e in seguito viene qualificato divenendo sostrato terzo. Tra gli altri *loci*, è in *Meta.* *Z* 3, 1029a11-26 che il Filosofo fa riferimento al sostrato primo come ciò che è completamente privo di forma (il che non vuol dire che si stia ammettendo la pura potenzialità che in Aristotele non è contemplata, cfr. Arist. *GC I* 3, 317b23-33 e *II* 1). Secondo questa linea teorica la quantità precede la qualità: anche Porfirio (*In Cat.* 100,12-16) afferma che il corpo, σῶμα, affinché sia tale necessita della tridimensionalità e il corpo qualificato necessita di qualità come il bianco e il nero per essere detto tale. Ora, quanto ho finora illustrato è quello che solitamente viene considerato il pensiero aristotelico sul problema del sostrato e che la tradizione neoplatonica ha fatto proprio. Il postulare, infatti, un sostrato primo privo di qualsiasi determinazione, sia qualità che quantità, divenne costante per la maggior parte dei Neoplatonici perché era funzionale, in generale, a tutta la costruzione cosmologica e ontologica platonica. Filopono, tuttavia, rappresenta in parte un'eccezione: secondo la maggior parte della letteratura, nelle prime sue opere, come l'*In Cat.* e l'*In Phys.* (cfr. *In Phys.* 561,5-10) egli si colloca sulla stessa tradizione ermeneutica degli altri filosofi neoplatonici, mentre nelle opere successive al 529 d.C., segnate da una profonda rivoluzione dei temi e del metodo, muta il suo pensiero a riguardo, come si può leggere nei *De aeternitate mundi*. Cfr. per questa posizione interpretativa sull'evoluzione del pensiero nel *corpus* filoponiano, Rodrigues Evora (2000). In realtà, sembra chiaro che qui Filopono non sta riportando limpidamente il suo pensiero, ma quello di altri, dei «filosofi – 65,10», che, sarà chiaro in seguito (65,25-27 e 88,3-10), non gli appartiene. Cfr. sul problema della materia prima in Filopono l'intero volume De Haas (1997), e in particolare l'interessante capitolo II sui presupposti teorici anteriori a Filopono, pp. 46-131, e il seguente cap. sulla presenza *in nuce*, nel *Commentario alle Categorie*, della riforma filoponiana della teoria della materia prima, pp. 165-250. Infatti, come dicevo, Filopono fa presto ad arginare la veridicità di questa posizione sulla materia prima dei «filosofi» limitandola al solo ragionamento discorsivo. Materia e forma non sono separabili per natura (τῆ φύσει ἀχώριστα) ma solo separabili per il pensiero (ἐπινοίᾳ) (65,25-27). Filopono mostra di comprendere bene ciò che Aristotele vuole fare intendere nella sua fisica: sarebbe così più vicino ad Aristotele di quanto non lo siano stati anche altri interpreti dello Stagirita, che hanno senza problemi accolto l'esistenza separata di una materia priva di forme e sostrato dei corpi semplici senza sottolineare che essa esiste solo in potenza, come, invece, argomenta con precisione Giardina (2008b), pp. 83-100; cfr. De Haas (1997), p. 72 nota 76 e *Simpl. In Cael.* 598,26-29 su Alessandro quale teorico di questa posizione. In accordo con Philop. *In Cat.* 88,3-10 potremmo dire che la tridimensionalità è separabile dal sostrato materiale così come lo è ogni differenza da ciò che distingue. Non possiamo in alcun modo distinguere la razionalità dall'animale in Socrate se non solo nel pensiero e così per la materia non possiamo separare la tridimensionalità dal sostrato se non nel pensiero. Allora, la qualità che inerisce al corpo tridimensionale, in quanto sostrato, è un accidente del corpo, mentre quella che inerisce al corpo tridimensionale, come qualità complementare e sostanziale, è sostanza. L'esempio di Filopono è più chiaro di qualsiasi giro di parole: la qualità calda e secca nel fuoco, inteso come corpo, si genera in seguito come accidente del corpo tridimensionale che diventa fuoco, mentre la qualità calda e secca nel fuoco, inteso come fuoco, è complementare alla sostanza del fuoco (65,30-66,2). La divisione, pertanto, in diverse specie delle differenze, da una parte, viene accolta, perché serve a spiegare la difficoltà che ha Aristotele nello spiegarne lo statuto, che sembra essere a metà tra quello della sostanza e degli accidenti

(66,2-5), ma, dall'altra parte, viene svuotata di significato e ridotta a una mera distinzione prospettiva nell'osservazione da parte del pensiero delle differenze nei corpi: quando il pensiero riconosce la complementarità della differenza nel corpo, allora la chiama sostanza, perché determina sostanzialmente la natura di quel corpo, mentre quando il pensiero guarda alla differenza come qualità che inerisce nel sostrato, allora la chiama qualità, perché sembra essere accidentale alla natura dello stesso. Il discorso filoponiano sulla differenza non è ancora finito e anche quanto qui si è detto diventerà più chiaro nel corso del *Commentario*.

Filopono, infatti, esprime ora (66,6-10) il suo giudizio nei confronti di coloro che hanno sostenuto la teoria delle tre specie della differenza, come *tertium quid* tra sostanza e accidente, senza filtro: questi hanno teorizzato astutamente (εὐφρούς – 66,6) senza seguire del tutto la verità, perché di fatto per trovare la giusta collocazione per le differenze hanno postulato un'undicesima categoria, ma di certo non c'è altro oltre la sostanza e gli accidenti (Amm. *In Cat.* 46,18 ss. e Boethus *apud* Simpl. *In Cat.* 78,17; anche De Haas (1997), p. 219). Quindi è necessario prendere una posizione nel dibattito e Filopono riconosce (66,13-14) che le differenze sono, di comune accordo (ὁμολογουμένως), sostanze, perché sono complementari delle specie e si predicano sostanzialmente di loro. Che la differenza si predica οὐσιωδῶς delle specie è attestato anche in Arist. *Top.* VII 3, 153a17-18 dove le differenze accomunate ai generi si predicano ἐν τῷ τί ἐστὶ: è noto, infatti, che la differenza contribuisce a individuare la sostanza di ciò di cui si predica. Filopono porta dei riferimenti diretti tratti dalle *Categorie* per suffragare questa posizione comune: in *Cat.* 5, 3a29 Aristotele afferma «non ci turbi che le parti delle sostanze», riferendosi alle differenze che sono così riconosciute come parti delle sostanze e quindi sostanze a loro volta, e ancora in *Cat.* 5, 3a33-34 si legge che «appartiene alle sostanze e alla differenze il fatto che da esse tutte le cose si dicano sinonimamente» e sappiamo che la predicazione sinonima è quella secondo la profondità, tra le sostanze e i loro soggetti. Anche Porfirio (*Isag.* 10,22), conclude Filopono (66,20-25), afferma che la differenza è ciò che permette alla sostanza di superare la sostanza e di conseguenza essa è una parte della sostanza. Solo in virtù di ciò essa può essere in un soggetto, nella sostanza, come parte di questo e non come ciò che riceve la sua esistenza da questo: è in questo modo di essere parte del soggetto che la differenza si differenzia in questo momento anche dall'accidente, il quale è nel soggetto non come parte. Questo punto, la distinzione netta tra differenza e accidente, merita ancora altro spazio, giacché, una volta stabilito che la differenza è sostanza, bisogna dapprima capire perché Aristotele non ritiene che il non essere in un soggetto non sia proprio della sostanza dal momento che appartiene anche alle differenze: la verifica di questa caratteristica come proprio, ricordiamo, era il tema primo di questa parte del *Commentario* da cui Filopono ha prodotto questa digressione intorno alle differenze. Aristotele, mostra infine Filopono, non ha parlato con chiarezza delle differenze e non le ha classificate chiaramente tra le sostanze perché per la maggior parte delle persone non sono riconosciute come sostanze (67,1-3). La maggior parte degli uomini ha un'opinione che spesse volte Aristotele non condivide. Per questo motivo, poiché nelle *Categorie* egli non espone le cose come stanno ma come sembrano ai più, Aristotele tiene per sé alcune sue posizioni (come quella sulla categoria delle differenze) e si adegua a quanto sembra alla maggioranza, rimanendo ambiguo su più temi. Questo stesso metodo, ricorda il Commentatore, era stato utilizzato già per i principi, come il punto, che sono impartibili e solo in modo improprio sono riconducibili sotto la categoria della quantità, mentre la loro reale natura è diversa e non è studiata nelle *Categorie* (66,28-67,1). In effetti potrebbe sembrare, e Filopono ne è consapevole (67,3-4), che gli uomini conoscano le differenze perché dicono, ad esempio, che l'uomo è razionale; tuttavia costoro non hanno nozione della razionalità per sé, ma solo nel composto uomo. In questo modo chi conosce le cose così come appaiono e non come sono potrebbe pensare che la differenza sia una qualità che è presente, come un accidente, nel soggetto. Già prima Filopono (49,23-50,1) aveva spiegato che tra le sostanze esistono quelle semplici e quelle composte e che oggetto delle *Categorie* sono quelle composte: per questa ragione Aristotele non ha prodotto un insegnamento preciso e sistematico sulle differenze, perché sono sostanze semplici, cioè sostanze che non possiamo riconoscere in natura in modo semplice, ma solo nel composto: troviamo e percepiamo l'animale e l'uomo, la razionalità che è nell'uomo, ma non la razionalità (67,4-14). Tornando alla ricerca del proprio, pertanto, Aristotele esclude che il non essere in un soggetto sia proprio della sostanza prima composta, oggetto del suo trattato, perché appartiene anche alle sostanze semplici, come le differenze (67,14-17).

A questo punto è stato spiegato perché la prima caratteristica non è stata accettata come proprio, tuttavia Filopono ha aperto la lunga discussione sulla differenza che merita una degna conclusione. Egli, infatti, prima di andare avanti col discorso cerca di trovare quantomeno la collocazione della differenza nella

divisione quadruplica in sostanza e accidente, particolare e universale. La soluzione filoponiana si inserisce nel solco della teoria dei tre stati dell'universale, che viene rimodulata per trovare la giusta posizione delle differenze. Se le differenze fossero prima dei molti (*ante rem*) sarebbero delle sostanze universali, mentre se fossero nei molti (*in re*) non sarebbero, a dirla tutta, neanche differenze. In effetti anche il genere e la specie considerati nei molti e in ogni singolo individuo non sono per certo delle sostanze universali e non potranno essere propriamente chiamati genere e specie, perché il genere è (Arist. *Top.* I 5, 102a31-32) «ciò che si predica sostanzialmente di molte cose (*κατὰ πλειόνων*) differenti per specie» e la specie (Porph. *Isag.* 4,11-12) è «ciò che si predica sostanzialmente di molte cose numericamente differenti» (67,24-28). Similmente, la differenza, che è ciò che si predica di molte cose differenti per specie nel modo dell'essere (67,29-31 e Porph. *In Cat.* 95,7-8), quando si trova nel particolare non potrà essere più chiamata differenza. Porfirio costruisce la sua definizione della differenza procedendo dai molti indizi che Aristotele dà sulla differenza nel suo *corpus*, accomunando quest'ultima al ποιόν e alla ποιότης (ad es. cfr. Arist. *Top.* IV 2, 122b16-17; IV 6, 128a26; *Meta.* Δ 14). Che la differenza si predichi sostanzialmente (οὐσιωδῶς) ma anche ἐν τῷ ὅποῖον τί ἐστὶ non deve suscitare, a mio avviso, alcun problema: essa quand'è costitutiva si comporta come una qualità complementare del genere o della specie che costituisce, mentre quand'è distintiva si predica sostanzialmente delle differenti specie che, appunto, distingue dal genere. Utile per questa mia riflessione è stato il contributo di De Haas (1997), pp. 181-186: Aristotele parla di differenza che si predica sostanzialmente solo quando l'accorpa ai generi e in riferimento alla definizione, cioè quando essa è γενική e come tale costituente della sostanza delle specie di cui si predica; cfr. Arist. *Top.* I 3, 101b18-19 e ancora De Haas (1997), p. 184 nota 74, «it should be noted that ranking the differentia with the genus (because it is 'generic', γενική) and therefore (?) with the definition suggests –rightly or not– that it is predicated in the essence accordingly». La differenza, pertanto, così come il genere e la specie è una sostanza semplice individua che può essere superiore a quella composta (*ante rem*) o parte dell'individuo composto (*in re*), di cui è, quindi, parte (67,32-34). Nel secondo caso, però, non sono più differenze propriamente dette che collaborano alla definizione dell'individuo, perché l'individuo com'è noto non può essere definito (67,34-68,4 e Arist. *Meta.* Z 14, 1039a28), bensì sono sostanze particolari, complementari agli individui, per tramite delle quali diciamo che questo uomo particolare è differente da questo cavallo particolare (68,4-9). Brevemente mi sia concesso fare dei rimandi elementari alle soluzioni per l'aporia sulla differenza, a cui ho già accennato, proposte dagli altri Commentatori alle *Categorie* (a cui va aggiunto Alessandro) e che sono ben ricostruite in De Haas (1997), pp. 223-250. Porfirio (*In Cat.* 95,17-20) spiega la differenza come ποιότης οὐσιώδης (una sorta di *tertium quid* tra sostanza e qualità, secondo quanto dice Elia in *In Cat.* 173,13-14), mentre Dexippo (*In Cat.* 48,20-49,25) e Simplicio (*In Cat.* 98,19-99,12) affermano esplicitamente lo stato ibrido della differenza, verosimilmente ripreso da Giamblico. In particolare Dexippo esplicita che la differenza è una via di mezzo tra sostanza e qualità (τὸ μέσον ἔξει ποιότητός τε καὶ οὐσίας), perché la natura non passa subito da un contrario a un altro ma c'è qualcosa nel mezzo che connette i contrari, come tra gli animali e le piante ci sono gli zoofiti, che hanno tratti degli animali e delle piante. Sia Dexippo che Simplicio riportano che Giamblico alla luce delle sue osservazioni sulla natura media della differenza propone di aggiungere alla definizione di ciò che è in un soggetto (l'accidente) anche «che non contribuisce alla sostanza del soggetto». Cfr. sulla stessa posizione anche Boeth. *In Cat.* PL 64, 192c: «medium est inter substantiam et qualitatem». Per quanto riguarda, invece, gli altri Alessandrini la cui posizione è conforme a quella filoponiana, sebbene non approfondiscano il problema come Filopono con la ricchezza dei suoi argomenti, cfr. Amm. *In Cat.* 45,9-46,19; Olymp. *In Cat.* 67,18-35; Elias, *In Cat.* 173,6-174,23.

Resta da spiegare, per ultimare la *theoria* sulla differenza che ha prepotentemente attirato l'attenzione del Commentatore in queste pagine, perché Aristotele ha invitato, in *Cat.* 5, 3a29-32, a non turbarci del fatto che le differenze sono parti negli interi delle sostanze e stanno in un soggetto, cosa, quest'ultima, che potrebbe indurre a pensare che le differenze sono degli accidenti, che, com'è noto, stanno nel soggetto, e non sostanze. La soluzione al problema, discussa da Filopono (68,10-23), la fornisce lo stesso Aristotele nelle righe appena successive al passo citato: sia differenze che accidenti stanno nel soggetto, ma in modo diverso, le prime come parti mentre i secondi non come parti. Le prime sono parti complementari e inseparabili, mentre i secondi non sono complementari né sono inseparabili. Alcuni esegeti (68,23-28), tuttavia, per rendere il discorso aristotelico più lineare hanno proposto di collocare Arist. *Cat.* 5, 3a29-32 prima di Arist. *Cat.* 5, 3a21-23: così facendo l'attribuzione del non essere in un soggetto alle differenze giungerebbe subito dopo l'affermazione del fatto che esse sono in un soggetto come parti. In realtà Filopono riconosce che l'ordine del discorso aristotelico è

giusto (καλῶς ἔχει – 68,29), perché dopo aver mostrato che le differenze non sono in un soggetto Aristotele ha la necessità di spiegare, con un discorso generale, che queste non sono in un soggetto allo stesso modo degli accidenti. La motivazione suggerita da Simplicio (*In Cat.* 97,21-27) per l'ordine aristotelico è, però, diversa: egli ritiene che Aristotele abbia voluto dare una certa continuità al suo discorso, passando da quanto detto sulle sostanze seconde in *Cat.* 5, 3a7-21 al discorso sulle differenze che si predicano sinonimamente delle cose ἀπ' αὐτῶν come le sostanze seconde in 3a33-36 per mezzo dell'affermazione del fatto di essere entrambe, sostanze seconde e differenze, parti delle sostanze in 3a29-32. Se le due soluzioni, quella di Simplicio e quella di Filopono, possono agevolmente convivere, quella proposta da quest'ultimo è forse più corretta, anche perché meno macchinosa: dopo aver manifestato la presenza nei soggetti delle differenze, Aristotele sente l'esigenza fondamentale di accomunare alle differenze anche le sostanze seconde come parti delle sostanze che sono nei soggetti e, soprattutto, di chiarire che l'essere in un soggetto di queste sostanze è diverso da quello degli accidenti, che non sono in un soggetto come parte. Questa seconda parte della lunga trattazione di Filopono sulle differenze è meno densa ma decisamente macchinosa. Innanzitutto invertire l'ordine dei passi non pare rivoluzionare se non da un punto di vista superficiale l'argomento aristotelico, tanto che solo Filopono e Simplicio trattano la questione dell'ordine come un problema sul quale ragionare laboriosamente. In seguito, Filopono sembra mancare della concisione giusta per far passare il messaggio più importante del passo, cioè che le differenze e le sostanze secondo sono nei soggetti come parti ed è con questo esservi come parti che si distinguono dagli accidenti in modo evidente. Altri Commentatori (si veda Olymp. *In Cat.* 71,2-6) vanno dritti al punto, scrivendo esplicitamente che non tutte le cose che sono in un qualcosa sono accidenti, né tutto ciò che è in un soggetto non ne è parte. Infine (68,32-69,11), Filopono specifica che le parti qui oggetto di discussione sono intelligibili perché le altre parti, quelle sensibili, non sono complementari al soggetto di cui fanno parte: sarebbe corretto quindi distinguere non solo ciò che sta in un soggetto non come parte da ciò che vi è come parte, ma distinguere ancora ciò che vi è come parte in ciò che completa sostanzialmente il soggetto e ciò che non lo completa sostanzialmente, dal momento che un uomo privo di un'unghia sarebbe comunque un uomo, mentre privo di una sua differenza sarebbe altro. Cfr. Arist. *Meta.* Z 11, 1036a26-27, dove si menzionano le parti della forma e le parti del composto di forma e materia.

[69,20-71,13] – Aristotele ha dimostrato che il non essere in un soggetto come accidente non è proprio solo della sostanza composta oggetto delle *Categorie*, ma anche della differenza, che è sostanza e che non è in un soggetto come accidente. Per questo motivo, per rendere più facile la ricerca, egli include nella ricerca anche le differenze in *Cat.* 5, 3a33, quando dice: «appartiene alle sostanze e alle differenze che tutte le cose siano dette sinonimamente da loro». L'oggetto di Aristotele è secondo Filopono non un proprio in generale ma il «τὸ κυρίως ἴδιον»: ciò che è propriamente il proprio, il proprio *properly speaking*, quello che appartiene solo a una specie e a tutti i membri di quella specie. Questa seconda caratteristica è, però, subito da scartare, dice Filopono, perché la sostanza prima non si predica affatto mentre si predicano le differenze insieme alle sostanze seconde (69,20-28). Sulla trattazione di questo secondo proprio della sostanza cfr. Porph. *In Cat.* 96,23-26; Dex. *In Cat.* 49,26-51,2; Amm. *In Cat.* 47,18-48,11; Simpl. *In Cat.* 101,21-102,3; Olymp. *In Cat.* 68,1-28 e 71,7-25; Elias, *In Cat.* 174,29-175,32; Boeth. *In Cat.* PL 64, 193a-194b. Gli individui ammettono come predicati sia sostanze seconde che differenze e la predicazione di queste che finora è stata presentata solo come sostanziale, perché queste sono le parti della sostanza complementari all'intera sostanza, ora è chiamata anche predicazione sinonima, perché il nome e la definizione del genere è comune anche alle specie inferiori, fino ai singoli individui, come si è mostrato riguardo alla legge della transitività nelle predicazioni sostanziali in *In Cat.* 38,16-39,16. Il predicarsi sinonimamente, però, non è un proprio della sostanza, ma solo delle sostanze seconde, perché gli individui sostanziali non sono in nessun caso predicati (70,3-19). Il ricorso evidente alla dottrina dei sinonimi in Arist. *Cat.* 1, 1a5-6 permette a Filopono, inoltre, di evidenziare la coerenza del testo aristotelico, visto che gli insegnamenti dati in anticipo stanno tornando, com'era previsto, utili nel corso del trattato (70,19-22). Filopono (70,23-71,9) coglie l'occasione per ricapitolare in modo chiaro tutta la teoria sulle differenze: esse sono sostanze e al tempo stesso sono escluse dal discorso intorno alla sostanza nelle *Categorie*, poiché non sono sostanze composte ma semplici e, quindi, per nulla conosciute dall'uomo. Aristotele ha un'idea precisa di cosa siano le differenze e vuole che siano sostanze e parti di sostanza, tuttavia, vista la complessità dell'argomento, cerca di camuffare il suo vero pensiero nelle *Categorie* e ci riesce, nascondendo il suo volere dappertutto «τὸ βούλημα ἐκκαλύπτει πανταχοῦ – 71,7-8». Il lettore, tuttavia, se non ha capito l'intenzione dell'autore rischia di imbattersi in apparenti contraddizioni all'interno del testo: l'intenzione di Aristotele è quella di discutere della sostanza prima come composto di forma e materia, conosciuta dai più, senza indagare

anche le sostanze semplici, di cui egli poi si occupa nella *Fisica*, e nelle opere teoretiche in generale. In queste ultime opere, insiste Filopono (71,9-13), Aristotele parla della sostanza triplice, cioè quella secondo la materia, quella secondo la forma e quella costituita dall'unione di entrambi. Riguardo alla sostanza secondo la forma Filopono specifica che la sostanza secondo la forma è quella considerata nella materia, non quella prima dei molti o quella nei molti. Che questa forma non sia quella prima dei molti è evidente, perché altrimenti sarebbe sostanza semplice superiore a quella composta. La distinzione, invece, dalla forma nei molti è più sottile e bisognosa di argomentazione. Si pensi che il ms. C del *Commentario* di Filopono presenta la congiunzione avversativa ἄλλά al posto della congiunzione disgiuntiva ἢ che troviamo nell'edizione Busse. La forma nella materia, seguendo C come in Sirkel et alii (2015), sarebbe così non quella prima dei molti «ma quella nei molti». Appare chiaro, però, che dire «forma nella materia» e dire «forma nei molti» non è equivalente, perché la materia non coincide con i τὰ πολλά, enti fisici e già sinoli di forma e materia: individuare la forma nei molti vuol dire individuarla nel composto come parte e non è di questo che qui Filopono sta parlando. Il riferimento corre ai modi dell'essere in qualcosa: questa sostanza secondo la forma sta nella materia e non nell'intero sinolo di forma e materia dove vi starebbe come parte (cfr. Philop. *In Cat.* 34,7-31).

[71,14-74,10] – La terza caratteristica che Aristotele vaglia come proprio della sostanza (e su questo terzo tentativo cfr. Porph. *In Cat.* 96,4-13; Dex. *In Cat.* 51,3-22; Amm. *In Cat.* 48,15-49,11; Simpl. *In Cat.* 102,11-105,21 (dove si trova anche la sezione delle aporie); Olymp. *In Cat.* 68,29-69,36; e 71,26-72,26; Elias, *In Cat.* 175,33-176,29; Boeth. *In Cat.* PL 64, 194b-195b) è che ogni sostanza significa un certo questo, «τόδε τι –*Cat.* 5, 3b10». Filopono spiega, dunque, cosa intende Aristotele per «un certo questo», esaminando le due parti della formula. Un questo (τὸ τόδε) significa il soggetto mentre un certo (τό τι) significa il particolare: la formula aristotelica indica, pertanto, il soggetto particolare (71,17-22). La capacità di significare il soggetto da parte del pronome τόδε è legata alla sua funzione da deittico (71,18). Il termine δεῖξις è, nei testi filosofici antichi, spesso utilizzato con il significato di “prova” o “dimostrazione”. Qui il significato è diverso, molto più simile a quello che i Moderni danno al termine “deissi” ed è legato alla sfera linguistica e comunicativa. Marelli (2004), pp. 212-213, la spiega con queste parole: «riferimento interno all'enunciato, allo spazio e al tempo in cui l'enunciato stesso viene prodotto o alle persone, in quanto emittenti o riceventi dell'enunciato. [...] Ch. S. Pierce e B. Russell mostrarono interesse per le frasi il cui valore di verità dipende dalla presenza di deittici. [...] Le lingue naturali sono nate per l'interazioni faccia a faccia e la deissi è non solo il modo più evidente in cui questo fatto ci viene ricordato, ma anche il mezzo attraverso cui la relazione tra lingua e contesto è più direttamente riflessa nella struttura delle lingue». L'origine di questo modo di intendere la deissi e della ricorrente espressione «ὕπὸ δεῖξιν πίπτειν» si può trovare, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, negli Stoici (cfr. Chrys. *Fragmenta logica et physica*, 205,24-27 *apud* Sext. Empiricus, *Adv. Math.* VIII 100,1-5). Deittici sono gli individui, questo uomo, questo bastone, che fanno da soggetto a tutte le predicazioni e questa interpretazione antica è supportata anche dagli studiosi moderni, come Diodato (2009), pp. 5-22, che mostra convincentemente, con l'appoggio di numerose *auctoritates*, che il deittico non è ridicibile ad altre parti del discorso, ma ha una sua semanticità intrinseca, perché manifesta l'esistenza di un «presente esistente per sé non concettualizzabile». Questo concetto è familiare e largamente diffuso nei *Commentari* neoplatonici alle *Categorie*, ad esempio Simplicio (*In Cat.* 103,2-4) afferma che quando si usa τόδε si indica il τὸ κοινόν della ὑπόστασις del soggetto, cioè l'appartenenza alle cose che esistono in senso reale, «ὡς καθ' ἑαυτό».

Questa caratteristica va rifiutata perché le sostanze seconde, sebbene abbiano il nome di numero singolare, non significano un certo questo quanto, piuttosto, una moltitudine e una comunanza e una qualità (71,22-73,1). Che la specie e il genere (e con loro le differenze) costituiscono delle qualità riguardo alla sostanza prima, significando la qualità che ha una certa sostanza, Aristotele lo dice in *Cat.* 5, 3b15-21. Anche Simplicio afferma (*In Cat.* 103,15-18): ogniqualvolta diciamo «uomo» non indichiamo la specie in sé quanto piuttosto l'individuo, ad esempio Socrate, e «uomo» a questo punto sarà un ποιόν intorno alla sostanza di Socrate. Da una parte la qualità accidentale si genera e si corrompe nel soggetto, dall'altra parte, i generi e le specie sono complementari degli individui dei quali sono complementari e dei quali si predicano (73,1-4). Filopono mostra per tramite dell'uso di ἄν e congiuntivo nella proposizioni relative di 73,4 di prediligere il discorso logico-ontologico intorno a generi e specie rispetto a quello logico-linguistico (cfr. Alex. Aphrod. *In Top.* 47,17-18). Filopono, pertanto, spiega in che senso per Aristotele specie e generi determinano il quale intorno alla sostanza: essi determinano tale sostanza o tale altra sostanza per mezzo del metodo diairetico, distinguendo i generi più confusi, conservando, alla fine, la qualità sostanziale pura di ogni sostanza. Filopono fa

riferimento al metodo della divisione per indagare il τί ἐστὶ. È in questo senso che generi e specie determinano in quale intorno alla sostanza, perché permettono di riconoscere la fitta rete diairetica che procede dall'indefinito genere generalissimo al τόδε τι, l'individuo; altrimenti non sarebbe possibile porre la qualità propria di ogni individuo in relazione al modo dell'essere al quale appartiene. Filopono, inoltre, mostra questo procedimento, esemplificandolo in relazione alla categoria di sostanza, inizialmente distinta in corporeo e incorporeo e il corporeo poi in animato e inanimato e, in seguito, animale e vegetale, dice Filopono in modo efficace ma un po' contorto (cfr. invece Olymp. *In Cat.* 56,22-25), sono generi delle specie sussunte sotto generi subordinati del genere «corporeo animato» (73,4-15). Bisogna, tuttavia, chiarire cosa intende Filopono quando trova nella «qualità sostanziale pura (οὐσιώδη ποιότητα εἰλικρινῆ) di ogni sostanza – 73,6-7» l'oggetto finale dell'opera di euristica diairetica di generi, speci e differenze. La comprensione dell'aggettivo εἰλικρινῆς è senza dubbio la chiave di volta per comprendere l'affermazione filoponiana. Questo aggettivo deve il suo significato al verbo κρίνω e significa, pertanto, ciò che è stato ben distinto dall'altro e che, quindi, è puro nel suo essere. Tale qualità sostanziale pura mi sembra sia rassomigliante a quella che gli Scolastici chiamavano *quidditas*, il *quid est* proprio di ogni specie specialissima, che è tale solo se la si distingue sapientemente dalle altre sostanze con l'ausilio di generi e specie e differenze, scartando quelle più distanti e discriminando le sostanze più vicine fra loro con perizia. Il processo qui accennato è figlio più delle lezioni del *Sofista* e del *Politico* e in particolare credo di Plato, *Plt.* 303d9-e5. Su questo “diverso” tipo di ποιόν, cfr. Bodéüs (2001), pp. 100-101.

Nonostante Filopono abbia già spiegato con l'esempio citato in che modo le sostanze seconde determinano il quale intorno alla sostanza, egli sente il bisogno di ribadire il loro ruolo. La qualità sostanziale individuata da generi e specie, pertanto, si differenzia per ampiezza, perché quella dei primi è più comune, cioè comune a più enti, di quanto non lo sia la qualità individuata dalle specie (74,7-10). Così facendo egli recupera la posizione peripatetica e quella platonica sull'interazione fra differenze e generi. Per quanto riguarda le specie concordemente si afferma che le differenze distintive individuano la specie nel genere e per questo le specie partecipano delle differenze in atto, poiché se altrimenti non sarebbero specie, ma farebbero parte della sostanza confusa del genere. I generi, invece, per i Peripatetici sono in potenza partecipati dalle differenze, «animale» se fosse partecipato in atto da «razionale» non sarebbe più un genere ma una specie. Per i Platonici, invece, non esiste un genere ideale «animale», bensì si osservano solo le idee di «uomo», «cavallo» eccetera, in tal caso i generi sono in atto partecipati delle differenze e quindi già specie (73,16-25). È, quindi, ancora più chiaro in che modo le sostanze seconde determinano il quale intorno alla sostanza, perché determinano che la sostanza è in un modo piuttosto che in un altro. Ammonio (*In Porph. Isag.* 104,27-105,14) giustifica l'affermazione filo-aristotelica porfiriana (*Porph. Isag.* 10,22) secondo la quale la differenza è ciò per cui la specie supera il genere, per tramite della distinzione fra universali prima dei molti, dove le differenze sono in atto, e nei molti, dove sono in potenza; Elia (*In Porph. Isag.* 84,24-86,22) ricorre a un complesso esame del modo di essere in atto o in potenza, conciliando nuovamente Platone e Aristotele: cfr. Gyekye (1979), pp. 205-206. Inoltre, sulla posizione dei Platonici, vd. Plot. *Enn.* VI 2 [43], 13,7-10, 14,18-22 e 19,1-20,29 e cfr. Lloyd (1990), pp. 90-92.

Tuttavia, alla luce di questo lungo discorso la seconda caratteristica non può ancora essere rifiutata: infatti, se anche non appartiene alle sostanze seconde il significare un τόδε τι, Aristotele nelle *Categorie* si occupa soltanto delle sostanze individue, quelle conosciute dai molti, e questa caratteristica sembra, fin qui, appartenere a tutte queste sostanze e solo a queste. Filopono, pertanto, afferma che la sostanza prima sembra essere significata dalle parole più che significare (73,21-22). Quindi, se Aristotele afferma che la sostanza prima significa qualcosa vuol dire che egli si sta occupando precipuamente della sostanza intesa come parola, perché la parola significa mentre la cosa concreta è significata dalla parola. Filopono propone un'analogia per aiutarci a comprendere il suo discorso (73,22-74,3). La parola che indica la sostanza presa per sé significa qualcosa ma connessa ad altre parti del discorso significa qualcosa di più ed è significata da quest'altra parte del discorso: «Socrate» significa un uomo, ma «Socrate il filosofo» significa un uomo in particolare e la sostanza «Socrate» è significata dall'apposizione «filosofo», che individua il «soggetto particolare (τόνδε τινα)». Allo stesso modo, la cosa reale che non significa quando è presa per sé, quando è in connessione con un'altra parola è significata da quella e individua un «certo questo»: quindi non è proprio della sostanza significare un certo qualcosa, perché soltanto la parola che significa la sostanza significa, mentre la sostanza per sé non significa nulla.

[74,11-75,10] – La quarta caratteristica che Aristotele propone come proprio è la seguente (74,13-17): la sostanza non ha alcun contrario, com'è evidente perché niente è contrario a Socrate e alle altre sostanze individue, ma anche alle sostanze seconde (sugli altri Commentatori cfr. Porph. *In Cat.* 96,29-97,5; Dex. *In Cat.* 51,23-53,25; Amm. *In Cat.* 49,12-50,7; Simpl. *In Cat.* 105,22-110,25; Olymp. *In Cat.* 72,27-75,3; Elias, *In Cat.* 178,13-180,31; Boeth. *In Cat.* PL 64, 195d-196d). Che la sostanza non abbia contrari sembra autoevidente, come mostra la domanda retorica di Filopono in *In Cat.* 74,16-17. Tuttavia il nostro Commentatore suppone che alcuni possano avanzare anche in questo caso dubbi, credendo che alcune sostanze siano nei fatti contrarie, come il fuoco opposto all'acqua e la terra opposta all'aria (74,17-18). Filopono prende molto sul serio questo problema, perché l'obiezione sulle sostanze contrarie nasce manifestamente da osservazioni fisiche ed essendo in disaccordo con i principi della logica rischia di inficiare tutto il sistema filosofico che egli sta faticosamente costruendo sulle *Categorie*. La risposta che egli dà è, infatti, molteplice e articolata su più livelli di indagine, come similmente fa anche Olimpiodoro (*In Cat.* 73,22-74,3). Innanzitutto (74,18-20), recuperando una posizione forse già di Alessandro di Afrodisia (*De Mixtione* 215,19-22) che aveva distinto la contrarietà secondo il soggetto da quella secondo le qualità, egli afferma che l'opposizione fra acqua e fuoco è dovuta non al loro essere sostanze ma al loro essere qualificate (ἀλλ'ἢ πεποίωνται): infatti le qualità calda e secca nel fuoco si oppongono a quelle fredde e umide nell'acqua. Volendo parlare in modo più preciso, tuttavia, fuoco e acqua non sono opposti neanche secondo le qualità. Sappiamo infatti da Arist. *Cat.* 10-11 che i contrari ineriscono nello stesso soggetto, affrettandosi, dice Filopono (in accordo con Simpl. *In Cat.* 393,34; Olymp. *In Cat.* 142,11 ss.; Elias, *In Cat.* 85,12-13; Eustr. *In EN*, 115,6 e 356,22), a prendere il controllo del soggetto, sopprimendo l'altro contrario. Nel fuoco, però, nulla si oppone al calore del fuoco, perché il fuoco non accoglie in alcun modo la freddezza, neanche in parte (74,20-27). Le ragioni profonde della precisa posizione filoponiana sono almeno due e meritano un po' del nostro tempo. Elia (*In Cat.* 182,17-22), innanzitutto, riporta la simile posizione di Siriano riguardo l'aria. Per il filosofo ateniese le proprietà dei corpi sono qualità che discendono dalle loro forme e qualora i corpi, come l'aria, assumano un principio che non è loro proprio, come l'ἀμετρία del calore del fuoco, vengono corrotti. L'aria, infatti, possiede il calore che le è proprio massimamente, perché è qualificata dalla sua forma (εἶδοπεποιημένος) ed è una diminuzione della sua forma, ὑφεςις εἶδοῦς. A maggior ragione l'acqua non è contraria al fuoco per le qualità, poiché esse sono proprie della loro forma, cioè sono qualità sostanziali, e come tali non possono avere contrari. È come dire che l'uomo non è contrario al bue per le qualità sostanziali, dal momento che razionale e irrazionale non sono fra loro contrari. Ragionando in seno al *corpus aristotelicum*, invece, Filopono trova il sostegno per la sua posizione in Arist. *GC* II 3, 330b21-30. Per prima cosa, quando si parla di fuoco e acqua, bisogna distinguere fra corpi semplici e corpi misti: i secondi somigliano ai primi, che posseggono le proprietà elementari massimamente tanto da identificarsi con esse, come il corpo igneo somiglia al fuoco e il corpo aereo all'aria. Corpo semplice è, quindi, il caldo e anche la forma del fuoco quando possiede il caldo massimamente, mentre corpo misto è il fuoco sensibile – il corpo igneo – composto di forma e materia (cfr. Philop. *In GC*, 228,3-19). L'affermazione secondo la quale caldo e freddo, rispettivamente nel fuoco e nell'acqua, si trovano nello stesso elemento e li entrano in conflitto è corretta qualora si parli di corpi misti. Infatti, il fuoco (come corpo igneo) non è caldo in atto ma in entelechia e non a caso ci sono fuochi più o meno caldi: esso è un soggetto dove coesistono calore e freddezza che in quanto contrari devono essere sempre in conflitto fra loro (cfr. Arist. *Phys.* III 1, 201a19-23). Il fuoco che conosciamo quotidianamente deve possedere tutte e quattro le qualità primarie diversamente mescolate fra loro al fine di rendere possibile il divenire e il ciclo fra gli stessi corpi misti e, per questo motivo, è forse più corretto indicarlo come «corpo igneo». Corpo igneo e corpo acqueo, pertanto, ammettono essi stessi qualità primarie contrarie. Diverso è il discorso per i corpi semplici, ai quali qui si riferisce Filopono: essi posseggono le quattro proprietà elementari a coppie al massimo grado e non possono ammettere le proprietà opposte. Con Aristotele (*GC* II 3, 330b25) diciamo che il fuoco (come elemento primo) è ὑπερβολή, eccesso, di calore e per questo motivo non può ammettere la freddezza a esso contraria. La mancanza di un contrario verso cui tendere che sussista nello stesso soggetto comporta l'impossibilità del movimento, motivo per cui Aristotele afferma (330b29-30) che dal fuoco (come dal ghiaccio, eccesso di freddezza) non si genera nulla. Porfirio (*In Cat.* 99,3-18) afferma che Aristotele su questi discorsi direbbe che il fuoco non accoglie il calore perché esso stesso è il calore nella sua sostanza e, di conseguenza, potrebbe accogliere solo il secco e l'umido, come l'acqua che è umida in sé può accogliere solo caldo e freddo ma non la secchezza. Cfr. Romano (2012), pp. 97-102, riguardo alla posizione di Giamblico sui contrari e sul contrario della sostanza *apud* Simpl. *In Cae.* 168,15-169,27 e alcune pagine (pp. 303-306) di Frede (2004).

Nonostante che, per certo, la sostanza non abbia contrario, Aristotele non accoglie l'assenza di contrari come proprio, perché questa caratteristica non appartiene solo alla sostanza ma anche alla quantità. «Due cubiti» e «quattro cubiti», ad esempio, non hanno contrari e non sono contrari fra loro, perché i contrari sono qualità che subiscono alterazione e si corrompono in questo senso fra loro. Le quantità, invece, mutano appunto secondo la quantità diminuendo e aumentando, ma non si alterano: «quattro cubiti» è ciò che si ottiene dall'aumento di «due cubiti». Anche qualora si ammettesse che le quantità indeterminate, ad esempio «molto» e «poco» che sono relativi più che quantità, siano in grado di accogliere una certa opposizione e di avere contrari, e così non è (cfr. Arist. *Cat.* 6, 5b26-6a11), rimarrebbero comunque le quantità determinate che sono senza dubbio incapaci di accogliere contrari ad impedire che si accetti questa caratteristica come proprio della sostanza (74,27-75,10). Filopono risolve la questione ha cura di chiarire quelle nozioni qui introdotte e che potrebbero creare problemi nel lettore, perciò spiega che quantità (ποσόν) determinata, diversamente da quella indeterminata, è quella che ha una certa quantità (ποσότης) definita, non in relazione ad altro. Il Commentatore, consapevole del fatto che Aristotele ricorre a ποσόν in maniera generica per definire la categoria del quanto e, quindi, la quantità per sé e il quantificato, qui si serve del sostantivo astratto ποσότης come per indicare la proprietà dei quanti che li rende determinati e secondo la quale le cose si dicono quantificate.

[75,11-77,24] – Strettamente connessa alla quarta caratteristica è la quinta individuata da Aristotele (75,13-17): nelle cose che accolgono il contrario c'è anche il più e il meno, quale intermedio fra i contrari, se non c'è alcun contrario alla sostanza di conseguenza non ci sarà neanche il più e il meno (cfr. Porph. *In Cat.* 97,7-98,2; Dex. *In Cat.* 53,26-55,8; Amm. *In Cat.* 50,8-51,3; Simpl. *In Cat.* 110,26-113,5; Olymp. *In Cat.* 75,4-20; Elias, *In Cat.* 180,32-182,22; Boeth. *In Cat.* PL 64, 196d-198a). Inoltre, specifica Filopono, non tutti i contrari, o meglio dire gli opposti, ammettono degli intermedi e quindi il più e il meno, pertanto se neanche tutti gli enti che hanno contrari ammettono il più e il meno tanto più di certo la sostanza che non ha contrari non ammette il più e il meno (75,17-19 e 28-30). Filopono approfitta nuovamente di questo riferimento alla teoria degli opposti e dei contrari nello specifico per dare altre indicazioni a riguardo, dopo quelle già date prima (29,30-30,1) in attesa dell'ampia parte del Commentario dedicata proprio agli opposti (167,18-191,14). Contrari, qui dice, sono quegli opposti che si mescolano per natura come bianco e nero, caldo e freddo, i quali ammettono gli intermedi (75,22-27): per questo motivo dobbiamo escludere dai contrari pari e dispari, perché non si mescolano fra loro (75,19-22). Un numero che è pari non può diventare dispari e viceversa, mentre un corpo freddo può diventare caldo e viceversa, perché caldo e freddo si mescolano fra loro nel soggetto in cui ineriscono da contrari. È più opportuno chiamare i contrari privi di mescolanza, e quindi di intermedi, contraddittori simili alle cose che si oppongono per affermazione e negazione: non a caso il dispari nella definizione già citata di Nicomaco (Philop. *In Nich. Intr. Arith.* I 57) si ottiene dalla negazione del pari. Filopono (*In Introd. Arith.* 60) commenta sulle divisioni dei numeri dispari che creano parti disuguali di specie diverse (pari e dispari) dicendo che «non creano parti non mescolate (ἄχροατα), né soltanto pari, né soltanto dispari, ma contemporaneamente una pari e una dispari» (trad. G.R. Giardina). La mescolanza ammessa da pari e dispari è quella tra parti pari e parti dispari messe insieme (ἄμια), dove le parti permangono sempre di specie diverse senza una specie intermedia. È necessario dire che non dobbiamo leggere le parti «non fuse (da κρᾶσις)» nel senso tecnico della chimica aristotelica, dal momento che κρᾶσις e μίξις sono considerati sinonimi o al massimo la prima specie della seconda e la μίξις non avviene per pari e dispari. La “fusione” dell'*In Introd. Arith.* è più una giusttapposizione o, meglio, un'addizione di parti (cfr. Arist. *GC* I, 10, 328a5-12 e Philop. *In GC* 22,23-27). In seguito Filopono tornerà a parlare ancora di pari e dispari (172,13 ss.). Ora, però, seguendo Aristotele (*Cat.* 5, 3b34), egli vuole precisare con lui che la precedente acquisizione sulla sostanza, che vi sia una sostanza prima e una seconda (Arist. *Cat.* 5, 2a11-12 e 5, 2b7-8), non entra in contraddizione con quanto è stato detto qui (3b33), perché prima e seconda indicano solo un'ordine, non un diverso grado ontologico. Inoltre, qui Aristotele sta producendo un confronto tra le sostanze secondo l'ampiezza (κατὰ βάθος – 76,10) e non secondo la profondità, come aveva fatto prima, e intende dire che nessun individuo è più o meno sostanza di se stesso o di un altro individuo (si pensi all'esempio della formica e della stella, 61,11-17), e questo vale per le specie e per i generi (76,9-77,9). Tuttavia questa caratteristica va rifiutata come proprio della sostanza perché non appartiene solo alla sostanza ma anche alla quantità. La quantità era stata menzionata prima per mostrare che il non avere contrario non è proprio della sostanza, ora deduciamo che il non accogliere il più e il meno non è proprio della sostanza perché anche per le quantità si verifica questo. In modo sillogistico potremmo dire: caratteristica della quantità è il non aver contrari, ciò che non ha contrari non accoglie neanche il più e il meno, caratteristica della quantità è il non accogliere il più e il meno (77,10-24).

[77,25-80,19] – Finalmente Aristotele giunge ad affermare il vero proprio della sostanza, cioè l'essere capace, restando identica e numericamente una, di accogliere i contrari (*Cat.* 5, 4a10-11). Filopono nel commento procede in questo modo: dapprima dà una spiegazione generale delle parole di Aristotele, in seguito solleva alcune difficoltà sull'efficacia di questo proprio, poi giustifica per quale motivo, nonostante le difficoltà, Aristotele abbia scelto questa caratteristica come proprio e, infine, propone questa caratteristica propria sotto una nuova formula, perfezionando quella enunciata da Aristotele con delle integrazioni. Andiamo, perciò, con ordine (per gli altri Commentatori cfr. Porph. *In Cat.* 98,3-99,2 e 99,19-100,8; Dex. *In Cat.* 55,9-58,19; Amm. *In Cat.* 51,4-52,14 ; Simpl. *In Cat.* 113,6-118,3; Olymp. *In Cat.* 75,20-76,22 e 77,33-78,5; Elias, *In Cat.* 182,24-183,24).

La capacità di accogliere i contrari pur rimanendo numericamente una e identico è esemplificato con il caso di Socrate che a volte si riscalda, a volte si raffredda, acquisisce alternativamente i contrari caldo e freddo, così come le altre qualità e gli altri accidenti, rimanendo il Socrate di sempre, sempre questo animale razionale qui. Siffatta caratteristica appartiene di certo non appartiene agli accidenti, perché nessuno di loro fa naturalmente da soggetto per l'esistenza a un altro accidente: Filopono fa bene a precisare che l'ambito in cui Aristotele cerca il soggetto dei contrari che rimane identico e uno è quello secondo natura, in cui il soggetto è tale per l'esistenza dei contrari (πέφυκεν ε προς ύπαρξιν –78,1-2), dacché, come sappiamo, esiste una predicazione accidentale (Philop. *In APr.* 272,7-16) in cui l'accidente fa da soggetto all'accidente, ma in quel caso l'accidente fa da soggetto non secondo natura, ma solo al livello del linguaggio, nella misura in cui l'accidente-soggetto significa una sostanza. Sebbene appartenga solo alle sostanze, questa caratteristica non appartiene a tutte le sostanze in modo proprio, innanzitutto perché il genere e la specie non sono detti numericamente uno, caratteristica che come si è visto appartiene solo agli individui (78,4-9). La specie, inoltre, non è capace di accogliere i contrari dal momento che è priva di un corpo, di un sostrato materiale, che possa accogliere i contrari. Lo stesso possiamo dire del genere, stando attenti a non intendere le differenze che distinguono il genere come contrari accolti dallo stesso (78,9-15). Infatti il genere tutt'al più è produttore di contrari o si divide nei contrari: produttore dei contrari se le differenze distintive delle specie dei generi si trovano già in atto, come sostenuto dai Platonici; mentre alla maniera dei Peripatetici i generi si dividono in specie per tramite delle differenze distintive. In entrambi i casi i generi non posseggono entrambi i contrari e non fanno loro da soggetto. Volendo essere precisi, ricorda Filopono, le differenze che "ineriscono" nei generi, come «mortale» e «immortale», «razionale» e «irrazionale», non sono neanche contrari, bensì contraddittori: mentre i contrari si corrompono fra loro, fra i contraddittori quelli che affermano sembrano produrre la sostanzialità reale di quelli che negano. Cfr. quanto Filopono ha già detto (46,10 ss.): il contraddittorio negativo si genera dall'altro contraddittorio, quello affermativo, con l'aggiunta di una particella negativa e viceversa quando si toglie la particella negativa. L'affermazione di uno individua l'altro: della sostanza si individua quella corporea e immediatamente si individua, insieme a quella, la sostanza incorporea (*Cat.* 13, 14b33-36), invece nel caso dei contrari, se tra i colori individuo il nero, non si individua allo stesso tempo il bianco.

Ora Filopono, assodata l'imprecisione di questa caratteristica, così come è stata formulata, come proprio, mostra che Aristotele non l'ha scelta a caso come proprio, ma perché fra tutte le caratteristiche era quella che più si avvicinava al concetto di proprio. Per far questo, il Commentatore ricapitola tutte le sei caratteristiche della sostanza fin qui elencate e studiate, mettendone in luce i punti di forza e di debolezza (78,16-34). La seconda caratteristica (2 – il dirsi sinonimamente) non appartiene solo alle sostanze ma anche alle differenze e, inoltre, neanche tutte le sostanze si predicano sinonimamente, perché la sostanza prima non si predica affatto. La prima (1 – non essere in un soggetto), la quarta (4 – il non avere contrario) e la quinta (5 – il non esserci nessun contrario) caratteristica appartengono a ogni sostanza ma non alla sola sostanza, ma anche rispettivamente alle differenze e alle quantità. La terza caratteristica (3 – il significare un «certo questo») e la sesta (6 – l'essere capace di accogliere i contrari pur rimanendo numericamente una e se stessa) appartengono alla sola sostanza, ma non a ogni sostanza: entrambe, infatti, non appartengono alle sostanze seconde. Poiché è legittimamente più proprio di qualcosa ciò che appartiene solo a questa specie anche se non a tutti i membri di questa specie, rispetto a ciò che, pur appartenendo a tutti i membri di questa specie, appartiene anche ad altre specie, Aristotele ha giustamente escluso dalla selezione del proprio della sostanza le prime quattro qui sopra ricordate (1, 2, 4, 5). Fra le restanti, la terza e la sesta, Aristotele ha preferito la sesta perché mentre (3) il significare un «certo questo» sembrava essere un proprio adatto alla sostanza seconda solo linguisticamente, perché i nomi che le significano hanno un numero singolare, (6) l'accogliere contrari rimanendo una e identica, invece, sembra essere proprio della sostanza seconda anche ontologicamente. Insomma, al netto della

difficoltà di individuare il proprio della sostanza è preferibile una caratteristica del *πρόγμα* sostanza, anche se difficilmente può includere le sostanze seconde se non viene corretta, a una caratteristica che, a parità di difficoltà nella comprensione delle sostanze seconde, riguarda la *φωνή* e la significazione della sostanza.

Per queste ragioni, Filopono necessita di chiudere l'intricato discorso sul proprio della sostanza e sceglie di intervenire sulla formula del proprio aristotelico: (in corsivo gli interventi di Filopono sulla formula aristotelica) «soprattutto proprio della *categoria* della sostanza sembra essere il fatto che *gli individui <che sono sussunti> sotto di essa* sono capaci di accogliere *alternativamente* i contrari – 79,2-3». Filopono attribuisce questo proprio non alla sostanza *tout court*, bensì alla categoria della sostanza, limitando il campo di validità del proprio stesso. Il soggetto della formula non è, similmente, la sostanza in generale, gli individui sussunti sotto la categoria della sostanza (*τὰ ὑπ' αὐτῆς*), ai quali questo proprio, è stato già detto, appartiene evidentemente. L'idea di alternanza, introdotta qui da Filopono con la locuzione «*παρὰ μέρος*» deve richiamare, da una parte, l'immagine del costante conflitto dei contrari nel soggetto che li accoglie, dall'altra parte, per le sostanze seconde, la capacità degli individui sussunti sotto di esse di accogliere alternativamente le qualità contrarie pur rimanendo della stessa specie o dello stesso genere: un uomo biondo e un uomo moro saranno, infatti, uomini allo stesso modo e accoglieranno i contrari rimanendo numericamente uno. Questa nuova codificazione del proprio della sostanza è presente in modo sistematico solo in Filopono tra i Commentatori, il quale ne ha preso i fondamenti teorici e le formule linguistiche nuove rispetto al testo aristotelico da Porfirio (*In Cat.* 99,16 «*ἀνὰ μέρος*» e 99,21-23 «*τὰ ὑπ' αὐτά*»). Simplicio, infatti (*In Cat.* 114,2 e 114,15 ad es.), conosce il pensiero di Porfirio ma non formalizza il nuovo modo di intendere il proprio della sostanza. Come più volte è stato notato, il *Commentario alle Categorie* di Filopono è sempre oggetto di lettura di Michele Psello, che anche stavolta adotta le parole di Filopono come sue, all'interno di un ampio discorso sul proprio della sostanza che ha l'aspetto di una sintesi del testo filoponiano (*Opuscola*, 51,454-458). In questo modo ogni sostanza sarà predicata egualmente da questo proprio, sia la sostanza prima che quella seconda, perché questo proprio non appartiene a nessun altro individuo di nessun'altra categoria accidentale: il dieci e il bianco sono, infatti, già accidenti della sostanza e sono loro a mutare mentre il soggetto permane. Cfr. per alcune spiegazioni moderne della scelta di questo proprio esclusivo della sostanza Zanatta (1997), pp. 524-528.

Garantita la bontà del proprio aristotelico della categoria della sostanza, Filopono cerca di spiegare cosa intende precisamente Aristotele, così da mostrare se il proprio può essere predicato, infine, di tutti gli individui sussunti sotto la sostanza. «Numericamente una» e «identica» significano che la sostanza individua, nell'accogliere i contrari, non deve mutare la sua sostanzialità e quanto detto esclude le sostanze seconde che né sono numericamente un'unità né si mantengono tali e quali una volta accolto un contrario (79,9-10). Si pensi, secondo l'esempio filoponiano, al colore che accolto il nero non è più bianco e ritornando bianco perde il nero che aveva prima acquisito e muta la sua sostanzialità dal bianco al nero e viceversa (79,10-14). Inoltre, ciò che è uno per numero è identico, secondo Arist. *Top.* I 7, 103a23-40, in tre modi: come i polionimi che hanno nomi diversi ma un solo *πρόγμα* e una sola definizione; secondo il proprio, che individua una specie o un genere in modo preciso; a partire dall'accidente come quando diciamo che il musico o colui che sta seduto è identico a Socrate. Quest'ultimo caso riguarda solo le sostanze che sono in grado di accogliere gli accidenti rimanendo identici a se stessi e uno per numero. Cfr. Mich. Psellus, *Opuscola*, 51,443-445 e, sull'uno per numero in Plotino, Corrigan (2005), pp. 158-159. Quando dice che la sostanza è «capace di accogliere i contrari», Aristotele si riferisce alla potenza di accogliere alternativamente (*παρὰ μέρος*) i contrari: Filopono, infatti, nota che Aristotele ha usato l'aggettivo con valore potenziale *δεκτικός* (*Cat.* 5, 4a11) e non, semplicemente, il vero *δέχασθαι* (79,14-18). Alcuni forse potrebbero però chiedere: «Anche questo corvo qui è capace di accogliere la bianchezza o il cigno la nerezza?» (79,18-20). Innanzitutto dobbiamo notare che stranamente non troviamo il deittico *ὄδε* già usato per accompagnare il sostantivo *κόραξ* anche per il sostantivo *κύκνος* che così sembra non essere un *τόδε τι*. Mi pare difficile che l'aggettivo dimostrativo singolare e, appunto, deittico possa applicarsi a due soggetti diversi per giunta separati da una congiunzione disgiuntiva. In Philop. *infra* 79,25 troviamo sia il corvo che il cigno privi dell'aggettivo deittico e ciò mi fa pensare che bisogna dare peso anche in questo caso al deittico qualora lo si trovi nel testo. Quindi, egli sta parlando di un corvo in particolare e del cigno in generale, forse per affrontare in un unico discorso l'aporia sia in relazione alle sostanze prime che alle sostanze seconde. Tuttavia, la critica di questi si potrebbe estendere a qualsiasi sostanza individua e non solo al corvo e al cigno, anche al fuoco, che rimanendo fuoco sarebbe capace di accogliere il freddo e l'umidità, e

all'acqua, che rimanendo acqua, sarebbe capace di accogliere la secchezza, e alla terra, che accoglierebbe la leggerezza, se Aristotele avesse detto che è proprio della sostanza accogliere tutti i contrari, invece ogni sostanza accoglie i contrari ciascuna secondo la sua natura. Il fuoco, così, non accoglie le qualità che sono contrarie ad esso stesso, però, accoglie la contrarietà secondo il luogo e si sposta per natura verso l'altro e forzatamente verso il basso (Arist. *Phys.* IV 8, 215a1-4, Id., *Cael.* I 8, 276a22-30, Id., *GC* II 3, 330b30-33 e 6, 333b26-30). Similmente i corpi celesti non subiscono alterazione, in quanto composti di etere, elemento il cui nome Aristotele fa derivare da  $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$  (Arist. *Cael.* I 3, 270b20-24), e rimangono uno e identici a loro stessi, tuttavia accolgono movimenti opposti: uno è il movimento con l'universo da est verso ovest e l'altro è il movimento loro proprio che è contrario, da ovest verso est. Aristotele (*Cael.* I 4, 271a10-19), in effetti, parla di movimenti contrari nella circonferenza che riguardano, però, le due semicirconferenze. Inoltre, movimento contrario per il sole è anche quello dovuto all'inclinazione dell'eclittica, che fa sì che il sole sembri ora più lontano e ora più vicino alla terra. Cfr. Giardina (2008b), pp. 253-257. Il movimento da est verso ovest è quello  $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ , proprio di tutta la sfera celeste, mentre il movimento a questo contrario è quello da ovest a est che i pianeti compiono in alcuni momenti dell'anno: il riferimento corre al cosiddetto moto retrogrado dei pianeti, che l'astronomia moderna ha riconosciuto come apparente, ma che gli Antichi dovevano spiegare. Cfr. a riguardo alcuni punti del volume Bowen (2013) e le figure che mostrano la retrogradazione dei pianeti a pp. 22-25. I sette pianeti (80,7-10) della tradizione antica sono i moderni Luna, Mercurio, Venere, Marte, Sole, Giove e Saturno (cfr. Arist. *Mu.* 2, 392a23-31 e prima ancora Plato, *Rsp.* X 616b-617d e *Tim.* 36d5-6). Il nome (dal verbo  $\pi\lambda\alpha\nu\acute{\alpha}\omega$ ) indica in modo appropriato la natura "vagabonda" di questi corpi celesti, i quali, esclusi la Luna e il Sole, sembrano muoversi in modo irregolare sulla sfera celeste: da ovest a est, secondo il moto che gli è proprio, da est a ovest in modo anomalo, infine da sud a nord e viceversa, dall'apogeo al perigeo e viceversa. Una spiegazione per questi movimenti viene fornita nell'antichità per tramite della teoria degli epicicli già forse da Apollonia di Perga nel III sec. a.C. e fu sistematizzata poi da Claudio Tolomeo. Cfr. Evans (1998), pp. 289, 296-300 e Franco Repellini (1980), pp. 236-239, 209-305. In particolare per la luna (80,10-12) dobbiamo considerare le fasi lunari e le eclissi, dovute al movimento della Luna in relazione a Terra e Sole. Soprattutto per quanto riguarda l'eclisse, che è l'oscuramento totale o parziale di un astro a causa dell'interposizione di un altro corpo celeste tra quello e il Sole, cfr. Kelley-Milone (2011), pp. 114-131 e Pedersen (2011), pp. 159-202, 220-228 e 234-235. In tutto ciò la sola sfera delle stelle fisse non accoglie i contrari, rimanendo le stelle sempre nella stessa posizione relativa fra loro, come mostra Eudosso (*Ars Astronomica*, coll. 7,9-8,10). L'unico loro movimento è lo stesso dell'universo, il quale è circolare e non ammette contrari, perché non compie i moti che, invece, interessano gli altri corpi celesti; a riguardo cfr. ancora Franco Repellini (1980) pp. 242-248. Un discorso particolare meritano, però, gli astri e il cielo stesso nella sua interezza in quanto unici individui (80,12-16) di fatto sembrano non accogliere questo proprio, perché sono individui di una specie, giacché la specie di predica di molte cose, ma i corpi celesti sono unici. Il sole in pratica è uno per specie e uno per numero e non a caso Aristotele aveva riscontrato non indifferenti problemi quando ha tentato di definire il sole in Arist. *Meta.* Z 15, come nota anche Tommaso (*Sent. in Meta., liber 7, lectio 15 n. 24*): «sol significat speciem [...] Sed sol iste erat de numero singularium, sicut Cleon aut Socrates. Et sic patet, quod licet etiam ideae ponantur sempiternae et unicae in una specie, adhuc non poterunt definiti» (corsivo mio).  $\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  (80,14 e 80,16), come l'aristotelico  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$ , in Arist. *Meta.* Z 15, 1040a29, dev'essere distinto da  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  linguisticamente e concettualmente: mentre individuo è ciò che "sta sotto altro" (cfr. Philop. *In Cat.* 79,3) e che, quindi, sta alla fine di un lungo processo di "divisione",  $\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  è detto della  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ .  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  è, in un duplice livello di significato, ciò da cui una serie ha principio (per il numero, ad es., cfr. Arist. *Top.* I 18, 108b26) e ciò di cui non si ha generazione (cfr. Arist. *EN* X 3, 1174b12) e permane in sé. Alla luce di quanto è stato detto, si evince che la scelta linguistica di Filopono ha di per sé un grande valore teorico, giacché l'individuo e l'unico appartengono a dimensioni fra loro diverse, nonostante una certa sovrapposibilità di significato, perché anche l'individuo è dotato di unità, così come l'unico è allo stesso modo indivisibile. Alcuni altri Commentatori ricorrono alla stessa nomenclatura per indagare gli astri come Sole e Luna, in particolare Simplicio (*In Cat.* 56,4-6) per spiegare in cosa differiscono gli astri dagli individui e dalle specie propriamente dette dice che gli astri sembrano ( $\acute{\epsilon}\omicron\iota\kappa\epsilon\nu$ ) una via di mezzo fra gli individui e le specie  $\kappa\upsilon\zeta\acute{\iota}\omega\varsigma$  per il fatto che il loro essere  $\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  supera quello degli individui ed è inferiore a quello delle specie  $\kappa\upsilon\zeta\acute{\iota}\omega\varsigma$ . Questo esame di diverse sostanze individue permette, però, a Filopono di ribadire la forza del proprio da lui formulato, perché il discorso condotto da Aristotele nelle *Categorie* è intorno agli individui sussunti sotto generi e specie e per questo motivo il "proprio" è corretto perché si predica di questi individui,

anche se di ogni sostanza (ad esempio non appartiene alle sostanze seconde) né di tutti gli individui (ad esempio gli individui unici, il sole, la luna, il cielo).

Infine, alla luce di quella che, nei fatti, è una breve digressione astronomica di Filopono, mi sia permesso condurre due osservazioni di carattere testuale e degne di interesse, sebbene soltanto marginali al problema del proprio della sostanza.

(1) In 79,23-24 Filopono sta menzionando quelle qualità contrarie che gli elementi semplici non sono in grado accogliere, perché contrarie a loro stessi. Il fuoco non è in grado di accogliere freddezza e umidità, la terra la leggerezza, in quanto corpo pesante per eccellenza, mentre la terra non accoglie la secchezza. Tuttavia il riferimento alla secchezza in 79,24 non è genuino di Filopono, ma dovuto a un'integrazione dell'editore dell'*In Categorias*: leggiamo nell'apparato di Busse «ξηρότητος addidi». Questa integrazione che implica l'impossibilità dell'acqua di accogliere la secchezza, piuttosto che il calore, non è del tutto evidente, come si evince da una più ampia osservazione del *modus operandi* di Filopono su questo argomento. Innanzitutto nel caso del fuoco Filopono ha deciso di non scegliere una qualità primaria da opporgli ma le propone entrambe, freddo e umido; in seguito la terra è opposta alla leggerezza e non a una qualità primaria; ma soprattutto in Arist. *GC* II, 331a1 ss. si legge che è il freddo la qualità primaria con la quale l'acqua è identificata e, pertanto, essa non dovrebbe in alcun modo accogliere il calore, piuttosto che la secchezza. In realtà la lezione aristotelica è parecchio ambigua a riguardo (cfr. *Mete.* IV 4, 382a3-4), ma di certo questo non permette di accogliere a cuor leggero l'integrazione di Busse. La questione secchezza/calore rischia di diventare, pertanto, un *indifferens*: perché dire che l'acqua non è in grado di accogliere la secchezza (si veda il caso del ghiaccio, che è eccesso di freddo a discapito dell'umido) e non dire che non è in grado di accogliere il calore? A supporto di Busse cfr. Porph. *In Cat.* 99,3-15 e Simpl. *In Cat.* 114,34-36; *contra* Busse cfr. Philop. *In Cat.* 154,19-24 e Philop. *In GC* 230,8-231,13. In quest'ultimo passo l'Autore non solo accoglie la lezione di *GC* ma giustifica anche perché la qualità più propria dell'acqua non sia l'umidità, diversamente da quanto sembra ai sensi: l'aria è, infatti, più umida dell'acqua, perché l'umido è τὸ δυσόριστον e l'aria scorre e si diffonde più facilmente dell'acqua per via delle sue particelle più sottili. Cfr. Giardina (2008b), pp. 198-207, anche per una giustificazione sulle apparenti incongruenze in Aristotele.

(2) L'altra questione è ancora più complessa dal punto di vista filologico. Intorno ai sette pianeti Filopono dice che bisogna considerare (λαβεῖν – 80,7) il movimento (μετάβασις) da sud a nord e da nord a sud e in seguito un altro movimento di avvicinamento e di allontanamento, descritto nel testo adottato da Busse (80,9-10) come segue: «ἐπὶ τὴν κατὰ τὸ ἀπόγειον αὐτῶν καὶ περίγειον ἐναντίωσιν συνόδους τε καὶ ἀποστάσεις αὐτῶν». Busse, però, propone in apparato di espungere l'ἐπὶ che egli stesso ha ammesso nel corpo del testo («ἐπὶ post καὶ eicias»), a mio avviso impropriamente. Infatti, sintatticamente non è possibile leggere la proposizione senza l'ἐπὶ in questione, perché è necessario che ἐπὶ ἐναντίωσιν sia un complemento che si distingue dal complemento oggetto συνόδους τε καὶ ἀποστάσεις e che lo specifichi. La struttura dei due rami della proposizione è, difatti, identica: il verbo λαβεῖν regge μετάβασις (80,9), da una parte, e συνόδους τε καὶ ἀποστάσεις, dall'altra parte; il primo complemento oggetto indica un moto di traslazione, ma anche gli altri complementi indicano un moto, quello di avvicinamento e quello di allontanamento (diversamente da ἐναντίωσιν che significa la proprietà di questo moto, cfr. Philop. *In DA*, 103,9-10 e *In Phys.* 842,17-18); la μετάβασις, determinata con l'aggiunta dei complementi di luogo (ἀπὸ [...] ἐπὶ [...] – 80,8), è un moto che avviene da sud a nord e viceversa, ma anche le συνόδοι e le ἀποστάσεις dei pianeti richiedono un complemento che chiarisca il modo in cui esse avvengono. I pianeti si avvicinano e si allontanano, fra loro e in relazione alla terra, spostandosi per l'opposizione secondo il loro apogeo e perigeo, ovvero sia lungo la loro orbita tracciata fra i due punti opposti di apogeo e perigeo. Cfr. Rigutti (2000), pp. 10-13.

**[80,20-83,4]** – È possibile, tuttavia, sollevare un'altra obiezione al proprio così individuato della sostanza che Filopono rileva e studia seguendo Aristotele. Il discorso pronunciato (προφορικώς) e l'opinione pur rimanendo identici e numericamente uno sembrano essere capaci di accogliere alternativamente il vero e il falso. Sembra infatti che la proposizione «Socrate è seduto» sia alternativamente vera o falsa a seconda dello stato in cui si trova Socrate, seduto o meno (80,24-81,9). Si potrebbe già rispondere a quest'aporia dicendo che vero e falso non sono semplicemente contrari,

bensi contraddittori: ciò che accoglie il vero non può, quindi, accogliere anche il falso, come un numero non può essere alternativamente pari e dispari. Seguiamo tuttavia il discorso filoponiano e per prima cosa è opportuno osservare che Aristotele in *Cat.* 5, 4a22 ss. parla semplicemente di λόγος, di discorso, senza specificare che tipo di discorso: che sia un discorso pronunciato quello qui oggetto dell'aporia lo ritiene Filopono. Il termine λόγος è, infatti, estremamente complesso da determinare nel suo significato e, per questo forse, Filopono che ha alle spalle, diversamente da Aristotele, secoli di riflessione logico-semantiche ricorre al senso preciso di λόγος, così da evitare possibili fraintendimenti. La classificazione dei λόγοι si può leggere in Porph. *In Cat.* 64,28-65,3: computazionale (ψηφιστικός), su cui si veda Bodéüs (2008), p. 125 nota 3, pronunciato (προφορικός), mentale (ἐνδιάθετος), seminale (σπερματικός) e definitorio (ὀριστικός). È proprio degli Stoici e, per loro tramite, di certi Platonici (si ricordi che il pensiero è dialogo interno, non pronunciato a voce, già in Platone) distinguere il λόγος in προφορικός ed ἐνδιάθετος, pronunciato e mentale; cfr. Sext. *Emp. Adv. Math.* VIII 275 ss. (fr. 135 von Armin). Testimone di questa nomenclatura è anche Galeno (*Adhortatio ad artes addiscendas* I, 1-19). Cfr. a riguardo Lombardi (2012), pp. 141-144; Matelli (1992); Chiesa (1991). Per quanto riguarda la doxa invece il problema non sussiste, giacché mentre il λόγος può essere pronunciato o mentale, l'opinione è solo pronunciata, dal momento che l'opinione mentale viene chiamata comunque λόγος (Olymp. *In Cat.* 80,26-37). Ora, Aristotele, secondo Filopono risponde all'aporia in due modi, per mezzo di un'obiezione e di una contro-obiezione (cfr. Arist. *APr.* II 26, 69a37-b19 e Hermog. *Peri staseon* 3, 108-115): con la contro-obiezione si accetta l'aporia per mostrare che la tesi non viene inficiata nonostante che sia stata accettata l'aporia; l'obiezione, invece, consiste nel non accettare per nulla l'aporia (81,9-13). Dice Aristotele nella sua contro-obiezione (*Cat.* 5, 4b4-10) che anche se il discorso fosse capace di accogliere i contrari, nell'accogliarli non si comporterà allo stesso modo della sostanza. La sostanza muta accogliendo i contrari, divenendo fredda da calda e nera da bianca; il discorso, invece, non muta, accoglie il vero e il falso in relazione alla cosa a cui si riferisce che muta (81,13-29). Non a caso Simplicio (*In Cat.* 119,31-120,21) vede il discorso e l'opinione accogliere i contrari così come li accoglie la materia (o anche la specie): la ὕλη accoglie i contrari rimanendo sempre impassibile ad essi e, quindi, immobile, diversamente la sostanza composta accoglie i contrari mutando. La natura del vero e del falso dipende dalla relazione fra discorsi e cose, come dice Filopono, nell'ἐφαρμογή, l'accordo dei discorsi con le cose o, meglio, dei discorsi in relazione (πρός) alle cose (81,29-82,2). Come la scienza è scienza dello scibile, così anche il discorso è discorso di ciò che si discute e l'opinione è opinione dell'opinato. C'è il vero quando il discorso corrisponde al suo correlativo, mentre c'è il falso quando non corrisponde a ciò che gli è correlativo. Discorso e opinione, che rientrano sotto la quantità e i relativi, per concludere, non condividono lo stesso proprio della sostanza perché non sono loro a mutare, accogliendo vero e falso, ma è la connessione di cose alla quale essi si riferiscono a mutare, rendendoli così di volta in volta veri e falsi. Questa osservazione tra l'altro non vale per tutti i discorsi e le opinioni ma solo per quelli che si riferiscono alle cose non sono sempre allo stesso modo (Arist. *Meta.* Θ 10, 1051b2-17). Quando affermiamo che il risultato di 2+2 è 4 diciamo il vero e in nessun modo questo discorso può accogliere anche il falso. Interessanti sono le parole di Ackrill (1963), p. 91: «the sameness of a statement or belief is not guaranteed by the sameness of the words in which it is expressed; the time and place of utterance and other contextual features must be taken into account». La seconda soluzione di Aristotele (*Cat.* 5, 4b5) consiste nell'obiezione dell'aporia (82,9-23). Filopono propone due possibilità: a) il discorso permane e, pertanto, non è mosso da nulla, non subisce affezione e quindi non accoglie vero e falso; b) il discorso non permane e in tal caso non fa da soggetto alle alterazioni dei contrari, perché si corrompe. Il discorso pronunciato, se con il solo fatto di essere detto si corrompe e non è più, di certo non può fungere da sostrato per il movimento: ciò che non è non può, quindi, né patire le affezioni, né accogliere il vero e il falso. Tutte le proposte sulla capacità di accogliere i contrari del discorso e dell'opinione sono respinte. Semmai, conclude Filopono, il discorso e la specie accolgono i contrari rimanendo gli stessi per specie e non per numero, giacché, mi pare evidente, la specie del discorso vero e del discorso falso sarà sempre la stessa. Cfr. su quest'ultimo problema legato al proprio della sostanza, che chiude anche il capitolo sulla sostanza Dex. *In Cat.* 60,1-23; Amm. *In Cat.* 53,7-24; Simpl. *In Cat.* 118,4-120,24; Olymp. *In Cat.* 78,6-79,33 e 80,26-37; Elias, *In Cat.* 183,24-184,15.

In questo modo, Aristotele per evitare di dare adito ai sostenitori di queste aporie su discorso e opinione avrebbe riformulato il proprio della sostanza dicendo (*Cat.* 5, 4b17-18): «proprio della sostanza potrebbe essere l'essere capace di accogliere i contrari secondo il mutamento della stessa, pur essendo identica e numericamente una». Questa formula con l'accento al mutamento della sostanza per se stessa non viene accolta da Minio-Paluello, mentre viene accolta da Bodéüs (2001), p. 19.

[83,5-89,19] – La *theoria* sulla quantità si apre giustamente con la ricerca delle motivazioni per cui la quantità è la seconda categoria ad essere studiata dopo la sostanza. Le motivazioni sono cinque e le riporto qui brevemente con alcune osservazioni dove necessario (83,6-84,4):

(1) Nel discorso sulla sostanza Aristotele ha menzionato la quantità perché il non avere un contrario è anche una caratteristica della quantità e non solo della sostanza; allora, Aristotele discute al più presto della quantità per continuità e chiarezza didattica.

(2) Nella natura delle cose la quantità ha il secondo posto. Filopono recupera il discorso già prodotto (65,33-66,2) sulla materia prima e la costruzione dei sostrati, secondo e terzo: la materia incorporea e inqualificata si estende accogliendo le tre dimensioni e diviene tridimensionale, cioè il sostrato secondo, in seguito accoglie anche le qualità e per questo motivo la qualità ha il terzo posto tra gli enti, seguita dai relativi, il luogo e il tempo e le altre realtà derivate da queste (cfr. Porph. *In Cat.* 100,12-16, 23-28 e 111,2-4; Dex. *In Cat.* 65,16-66,5; Amm. *In Cat.* 54,4-12; Simpl. *In Cat.* 120,33-121,3 e 122,1-4; Olymp. *In Cat.* 82,18-23; Elias, *In Cat.* 185,19-22. Cfr. anche Mich. Psellus, *Opuscola logica* 51, 506-511). Sul riferimento aristotelico al sostrato secondo è curioso osservare che secondo Busse le fonti sono queste Arist. *Meta.* Δ 6, 1016a20-23 e 8, 1017a24. Tuttavia, il primo passo non c'entra nulla, mentre il secondo fa riferimento alla tradizione pitagorica e platonica. Filopono, com'è stato detto, qui propone una lettura interpretativa del problema della materia prima in accordo con la tradizione neoplatonica e aristotelica dei più, che sceglierà di respingere dopo il 529 d.C. nelle opere contro l'eternità del mondo. Cfr. Arist. *Meta.* Z 3, 1029a11-26 e, per Filopono, Rodrigues Evora (2000).

(3) Quando Aristotele ha ordinato la sostanza prima e la sostanza seconda si è servito di numeri e il numero è una quantità, per questo motivo, ancora una volta per continuità didattica, egli ha spiegato subito dopo la quantità.

(4) L'operazione stessa di chi cerca l'ordine interno tra le categorie presuppone la conoscenza della quantità.

(5) Infine, servendosi del termine «corpo» nella discussione sulla sostanza, Aristotele ha impiegato la nozione di numero, che è una quantità.

Le ragioni per Filopono sono, si è visto, cinque. È opportuno a questo punto confrontare, com'è nostra abitudine metodologica, la lista delle ragioni filoponiane con quelle degli altri Commentatori neoplatonici alle *Categorie*. Porfirio (*In Cat.* 100,10-28), ritiene che due siano le ragioni, quella che procede dalla natura della materia che è quanto prima di essere quale e quella che insiste sulla vicinanza tra sostanza e qualità, per la condivisione di alcuni “propri”. Dexippo (*In Cat.* 65,16-66,13) propone la medesima seconda ragione di Filopono e aggiunge la seconda di Porfirio e un'altra relativa al fatto che il quanto è γνωριμώτερον del quale. Ammonio (*In Cat.* 54,1-15) attesta solo tre delle ragioni filoponiane (2, 3 e 5). Simplicio (*In Cat.* 120,25-122,30) ripropone pressappoco le ragioni di Porfirio aggiungendone una di stampo fisico (il movimento secondo il quanto è più vicino alla generazione e alla corruzione di quanto non lo sia l'alterazione) e una digressione sul parere dello Pseudo Archita che pospone il quanto al quale. Olimpiodoro (*In Cat.* 81,16-82,32) prima riporta i due argomenti per la precedenza del quale rispetto al quanto posti dallo Pseudo Archita e le confutazioni degli stessi e in seguito presenta tre ragioni, delle quali due (1 e 3) sono simili rispettivamente alla terza e alla seconda di Filopono. Elia (*In Cat.* 185,4-34), infine, all'interno di una codificazione dei *prolegomena* alla quantità, distingue ben sei ragioni, delle quali non è presente anche in Filopono solo la prima che riguarda la comunanza tra sostanza e quantità dovuta alla condivisione di ben due “propri”, già citata in Porfirio.

Risolta la questione dell'ordine, ora Filopono procede, in accordo con la trattazione in *Cat.* 6, a dividere in due la quantità: Da una parte le quantità sono continue, quelle che hanno parti i cui limiti toccandosi diventano una identica cosa e su continuo (τὸ συνεχές), intermedio, consecutivo e contiguo cfr. Arist. *Phys.* V 3, 226b18-227b2 e VI 1-2; dall'altra parte le quantità sono discrete, quelle che hanno le parti fra loro divise ed è qui in *Cat.* 6 che si traggono le maggiori informazioni a riguardo. Cfr. il classico O'Brien (1978) e Cattanei (2011) e Guadalupe Masi (2011). Aristotele ha individuato delle specie per ogni genere della quantità: continue cinque sono linea, superficie, corpo, luogo e tempo, mentre discrete

sono numero e discorso. Sul modo di intendere e tradurre il λόγος come specie della quantità in molti si sono interrogati: O'Brien (1978), pp. 29-32, *contra* Ackrill, che traduce λόγος con *language*, propone di tradurre qui λόγος con «mot», parola, dal momento che, come si vedrà, l'esempio aristotelico (*Cat.* 6, 4b35-37) è quello di un λόγος composto da sillabe. La traduzione più corretta, visti anche gli esempi che mostra Filopono, mi sembra essere discorso, come traducono anche Boezio (*oratio*), Crubellier et alii (2007) e Bodéüs (2001) (*discours*), Zanatta (1997) e Oehler (1984) (*Rede*). Detto ciò, possiamo passare con Filopono all'esame dettagliato di ciascuna di queste specie per coloro che non sono iniziati alla geometria (84,9-10). Filopono chiama corpo «ciò che ha tre dimensioni, lunghezza larghezza e profondità – 84,11-12». Questa definizione di corpo è usata dall'Aristotele fisico (*Phys.* IV 1, 209a4-6), dove il corpo è anche descritto in funzione dei suoi limiti (*Phys.* III 5, 204b5-6), e dal geometra Euclide (XI *def.* 1-2). In realtà, è una definizione le cui radici sembrano essere ancora più antiche, cfr. Gorgias, 82 B 3,48-50 DK. I corpi possono essere limitati o illimitati, ma Aristotele (*Phys.* III 5, 204b3-205a7) ha mostrato che non esistono corpi privi di limiti: sia coloro che ragionano λογικῶς sia coloro che ragionano φυσικῶς non possono che ammettere che i corpi sono limitati e che non esiste un corpo infinito, alla maniera di Anassimandro o Eraclito. Di conseguenza è necessario che ogni corpo sia limitato, se è vero che è stato mostrato che niente può esistere privo di limiti. Filopono prova a questo punto a introdurre anche le altre specie del continuo dalla natura geometrica per tramite di un processo analitico a partire dalla definizione data di corpo. Per prima cosa egli riflette sul fatto che limite e limitato devono per forza di cose essere diversi, perché il limite fosse il limitato allora anche il limitato sarebbe limite, altrimenti entrambi, limite e limitato, sarebbero chiamati limiti o limitati (84,12-23). Per questo motivo il limite del corpo non può essergli identico e possedere tre dimensioni, ma non possederà solo due e non una, perché altrimenti non potrebbe limitare da fuori l'intero corpo: in altre parole, il limite del corpo, *i.e.* la superficie (Eucl. I *def.* 5-6.), non può possedere tre dimensioni ed essere profondo come il corpo, altrimenti sarebbe identico al corpo (84,23-84,31). Ancora, la superficie deve essere limitata e il limite della superficie è diverso dalla superficie per il numero di dimensioni: la linea, che ne è il limite, avrà solo la lunghezza e non anche la larghezza (Eucl. I *def.* 2, «γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές») (84,31-85,2). E, infine, la lunghezza ha bisogno di un suo limite, ancora una volta diverso dal limitato, che in questo caso non avrà alcuna dimensione, cioè il punto, ciò di cui non ci sono parti, così come è definito dai geometri (Eucl. I *def.* 1) (85,2-7). Questo *excursus* geometrico trova alcuni loci simili in Proclo (*In Eucl.* 114,15-19), Filopono (*In APo.* 214,9), Simplicio (*In Cat.* 154,30-155,3), Anonimo (*Paraphr. Cat.* 27,22-30); Eustrazio (*In EN.* 323,918) e Michele di Efeso (*In SE.* 96,3-6).

Il Commentatore ha introdotto nozioni dalla difficile comprensione, soprattutto quelle di linea e di punto. Di quest'ultimo aveva già discusso, *non more geometrico*, quando aveva cercato la sua collocazione (e degli altri principi) nelle categorie, della linea, invece, non ha ancora detto nulla: è comprensibile che la nozione di una lunghezza senza larghezza in un mondo sensibile popolato da corpi sia difficile da accogliere. Per questo motivo egli propone un esempio empirico che può mostrare quanto gli uomini posseggano già la nozione di linea nei termini geometrici appena utilizzati. Si pensi a un muro solo per metà illuminato, la sua superficie si estende in lunghezza e larghezza ed è divisa in due parti, due superfici a loro volta, una illuminata e una al buio. Le due parti devono essere separate da un divisore che non sia una superficie, altrimenti sarebbe a sua volta illuminata o al buio e non dividerebbe nulla. Solo la linea, priva di larghezza, può limitare le due parti senza essere illuminata o meno dal sole (85,8-23). Modello di questa prova empirica è Proclus, *In Eucl.* 100,4-19: Filopono mostra di conoscere per bene la geometria e l'opera di Proclo, quasi direttamente citata per ben due volte, in queste ultime due pagine. C'è, però, anche un'altra prova dell'esistenza reale e sensibile della linea: quando misuriamo la lunghezza di una strada noi seguiamo il tracciato di una linea, perché la naturalmente ne possediamo la nozione. Allo stesso modo se misuriamo una piazza ci serviamo della nozione di superficie e se misuriamo un pozzo, la legna o la cisterna ci serviamo della nozione di corpo (85,23-30).

Per mezzo dell'ἀνάλυσις Filopono ha sciolto gli oggetti composti fino a giungere ai loro principi primi (85,33-86,1). Questo procedimento permette di notare che i principi e quanto da questi si genera si trovano in un armonico stato di continuità fra loro. Filopono è fra i Commentatori quello che dedica maggior spazio al metodo analitico in relazione alla geometria e che lo confronta con quello sintetico, diversamente dagli altri (*Anonym. Paraphr. Categ.* 27,23-24 e *Simpl. In Cat.* 154,29-155,3 che riporta un brano di Porfirio) che sono molto più concisi. Cfr. Menn (2002), pp. 193-223, dove l'autore rileva la connessione fra il metodo analitico e lo studio della geometria, con alcuni riferimenti ai Neoplatonici: «The neo-Platonists were (at their best) mathematically well-educated people, and the study of analysis [...] is the key to non-elementary part of geometry [...]. The neo-Platonists want to claim a connection

between this geometrical procedure and the philosophical method of arguing to first principles. Proclus actually says that Plato 'taught' geometrical analysis to the geometer Leodamas (*In Euclidem* p. 211 cp. p. 66), apparently implying that Plato invented the method of analysis and passed it on to the mathematicians (p. 194)». In realtà, Menn nota che già Ippocrate di Chio avrebbe usato questo metodo prima di Platone.

Il procedimento sintetico che segue l'analisi appena mostrata è il seguente (86,1-10): punto scorrendo (ῥυῖσκόμενον – 86,2) produce la linea di cui è principio, come l'istante del tempo e il movimento compiuto del movimento (Arist. *Phys.* VI 10, 218a24-25 e VI, 1, 232a9) e infatti il punto sta alla linea come l'istante sta al tempo e come il movimento compiuto sta al movimento (Arist. *Phys.* VI 10, 241a2-6); la linea mossa secondo la larghezza produce la superficie e questa stessa mossa in profondità produce il corpo. Analisi e sintesi hanno contribuito pertanto a mostrare che corpo, superficie e linea sono grandezze e quantità continue, perché legate fra loro per natura (86,11-12); cfr. Furley (1982). Di questo secondo procedimento mi preme notare soltanto l'uso che fa Filopono per il punto del participio ῥυῖσκόμενον (da ῥυῖσσομαι, frequentativo di ῥέω), che troviamo anche in altrove in Filopono (*In DA*, 32,17-18) e in Michele Psello (*Opuscola logica, phys.* 51,546). Credo che Psello ancora una volta attinga a piene mani da Filopono per la composizione del suo trattato logico. Altrove il verbo è usato in *Simpl. In Phys.* 722,27-34, dove è presente anche con il sostantivo ῥύσις. L'uso della radice del verbo ῥέω è molto diffuso già dal I sec. d.C.

Passiamo, ora, a luogo e tempo, i quali non sono in modo immediato quantità continue, nel senso che la continuità non è una caratteristica che gli appartiene primariamente e per natura (οὐκ οἴκοθεν – 86,12), tanto che Aristotele dopo aver introdotto le prime quantità continue ha aggiunto che «oltre a queste anche il tempo e il luogo – *Cat.* 6, 4b24» sono quantità continue, perché la continuità è una caratteristica che deriva loro dagli enti continui che contengono o di cui misurano il movimento (86,11-16) (Arist. *Phys.* VI 2 e in particolare 232b20-233a21). Il tempo, appunto, è misura del movimento (Arist. *Phys.* IV 12, 220b32-221a2), tanto che giorno, mese e anno vengono identificati in base al movimento che misurano, ma è chiaro che indicano l'intervallo di tempo impiegato per completare quel dato movimento: il giorno è il tempo impiegato affinché il sole si muova da un'alba all'altra; il mese quello impiegato dalla luna per ricongiungersi con il sole, ma non nello stesso punto nello spazio (secondo lunghezza, larghezza e profondità), né nella superficie (secondo lunghezza e larghezza), ma nella lunghezza, cioè sulla stessa linea della sfera celeste, perché quando la luna si ricongiunge nello stesso punto del sole secondo lunghezza e larghezza avvengono le eclissi di sole; infine, l'anno è il tempo che il sole impiega per ruotare attorno al circolo dello zodiaco (86,16-22). Similmente il movimento è continuo perché è movimento nella grandezza che è continua e non nel vuoto (Arist. *Phys.* IV 8, 214b30 ss.): è chiaro che i corpi non si muovono nel vuoto dalla presenza dell'attrito per tramite del quale, infatti, è possibile spiegare certi aspetti del movimento che non si verificherebbero nel vuoto, come la diversa velocità di caduta di due corpi con la stessa massa e forma diversa (86,22-27). Secondo il rapporto fra grandezza, movimento e tempo, spiegato in Arist. *Phys.* IV 11, 219a10-13 e da Corish (1976), le caratteristiche della prima si ripercuotono sul secondo (ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει) e così via sul terzo: ad esempio, il movimento di una grandezza discreta sarà discreto e verrà misurato in un tempo discreto. Filopono fa due esempi. La sfera celeste è continua (Arist. *Cael.* I 1, 268a6-7 e *GC* II 10, 337a15-33 *contra* Leucippo e Democrito) e si muove di un movimento continuo e per questo il tempo (χρόνος) è continuo (87,1-6). Il χρόνος a cui si riferisce qui Filopono (87,2) non è un intervallo di tempo qualsiasi che misura un movimento, così da poter risultare tanto continuo quanto discreto qualora questo intervallo misuri un movimento a sua volta discreto, bensì il tempo per antonomasia, cioè la misura del movimento del cosmo. Dall'altra parte, il movimento di ente che percorre una trave di legno sarà continuo se la trave è continua, mentre sarà discreto se le parti della trave sono separate fra loro e discrete (86,32-87,1). Aristotele fa un esempio simile riguardo al movimento discreto in *Phys.* V 4, 228a20-228b1: la fiaccola che viene passata di mano in mano non è continua (le estremità non combaciano) con le mani che si muovono con lei e la muovono, di conseguenza in quel caso il movimento sarà discreto.

Mostrato che il tempo, in quanto misura del movimento che dipende dalla grandezza che è il cosmo intero, è continuo, Filopono si volge a spiegare per quale motivo anche il luogo è continuo e non è continuo per sé (οἴκοθεν). Il Commentatore in questo suo nuovo argomento fa saggiamente riferimento a quella parte del suo Commentario (33,21-26) in cui egli aveva già spiegato la natura del luogo, come limite del limitato e contenente del contenuto. Il luogo è il contenente del contenuto, ma non è il

contenente nella sua interezza ma solo nella superficie, come quella concava nell'esempio dell'anfora. La superficie del contenente, in relazione al contenente, è il limite del contenente, in quanto il contenente, supponiamo l'anfora, è un corpo, e il limite dei corpi solidi è la superficie: sotto questo aspetto la superficie è solo un limite e non un luogo. Invece, la stessa superficie del contenente, in relazione al contenuto, contiene e per questo motivo viene detta luogo. In entrambi i casi la superficie, come limite e come luogo, è continua: nel primo perché i corpi che delimita sono continui, nel secondo perché il luogo di un corpo continuo è continuo a sua volta (87,7-15). Come ulteriore prova della continuità del luogo, Filopono (87,16-20) produce il seguente esempio: una volta rotta un'anfora (contenitore come il luogo) e non è aggiunto niente all'infuori del vino, la parte di vino che visibile a causa della rottura dell'anfora e, quindi, non è coperta dalla superficie dell'anfora risulterebbe non essere in un luogo e che il luogo del vino è discreto. È chiaro che la situazione descritta da questo esempio conduce a un'assurdità perché ogni corpo necessariamente sta in un luogo. Per ottenere due corpi discreti da un corpo continuo, non solo occorre separare le due parti di un corpo, ma bisogna aggiungere altro (aria o un altro corpo) e questo non implicherebbe comunque l'esistenza di luoghi discreti. Altrimenti, separare un corpo continuo senza aggiungere altro vorrebbe dire giustificare l'esistenza del vuoto, il quale dovrebbe rendere i corpi discreti, il che è assurdo (Arist. *Phys.* IV 4, 211b14-29).

Il tentativo di sistematizzazione del sistema categoriale obbliga Filopono a discutere ancora una volta del problema del movimento, già discusso prima (48,14-27): il movimento che è continuo e fa da tramite per la trasmissione della continuità fra le grandezze, che sono quantità, e il tempo, che è una quantità, perché non è incluso tra le specie del continuo? La risposta di fondo è sempre la medesima: il movimento è indeterminato, cioè non significa essere come le dieci categorie (87,21-25), è il percorso che porta ciò che è in potenza all'atto. La definizione di Filopono non corrisponde con quelle aristoteliche di Arist. *Phys.* III 1, verosimilmente perché lo scopo delle *Categorie* non richiede la conoscenza del movimento come «entelechia di ciò che è in potenza in quanto tale», bensì la comprensione del perché il movimento sia distinto dalle categorie dell'essere. Sul perché il movimento sia un ἀόριστόν τι προᾶγμά, cfr. Arist. *Phys.* III 2, 201b24-a3 e Giardina (2012a), p. 64: «Aristotele assume l'indeterminatezza del movimento per spiegare che esso non si trova né nella condizione in potenza degli enti né in quella compiutamente in atto (ἐνέργεια ... ἀπλῶς), il che mostra come il movimento si svolga fra due termini che rappresentano l'uno la possibilità di essere qualcosa compiutamente e perfettamente e l'altro quest'ultima condizione già realizzata». Solo Ammonio (*In Cat.* 55,13) propone la stessa formula filoponiana del movimento come percorso da ciò che è in potenza a ciò che è in atto; l'Anonimo alle *Categorie* (*Paraphr. Categ.* 47,17-19) afferma che il mutamento è percorso da ciò che è in potenza a ciò che è in atto e «in generale, percorso dall'imperfetto al perfetto». Simplicio, che pure in *In Phys.* 436,33-34 e altrove ricorre a questa formula, in *In Cat.* 66,24 afferma diversamente che il movimento è «il percorso da ciò che è in potenza all'entelechia»: è opportuno notare che Simplicio non si riferisce a ciò che è in entelechia ma all'entelechia stessa come fine del movimento, nonostante che, in Aristotele, il movimento sia esso stesso entelechia. A mio avviso è, quindi, preferibile la lezione alessandrina sul movimento, perché maggiormente in accordo con Aristotele: il movimento è del mobile in quanto mobile che diviene in vista di qualcosa che è in atto. Sarebbe forse corretto dire che si passa da ciò che è in potenza all'entelechia quando si inizia un movimento, che è comunque verso l'atto (cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 582,9-12 e anche Sophonias, *In DA* 111,34-37). Il movimento, in effetti, non è una quantità, ma un certo atto del mosso, come Aristotele mostra nelle molteplici definizioni dello stesso in *Phys* III 1 (specialmente 201b5-15), sulle quali vedi cfr. Giardina (2012a), pp. 48-76, Plot. *Enn.* VI 1 [42], 16,1-3 e Simpl. *In Cat* 307,2-18. La soluzione filoponiana è, quindi, quella di *In Cat.* 48,14-27 (87,30-32): o i mutamenti e i movimenti sono percorsi che portano all'essere e non essere e perciò non possono essere sussunti sotto le categorie dell'essere o, compiendo un'operazione meno precisa e non preferibile, ogni mutamento va sussunto sotto la rispettiva categoria (l'alterazione sotto la qualità, l'aumento e la diminuzione sotto la quantità, la traslazione sotto il dove e la generazione e la corruzione sotto la sostanza). Perché, allora, il tempo che è misura del movimento è una quantità? Perché l'essere quantità del tempo deriva dal fatto di essere misura e numero e non dal rapporto col movimento (87,32-88,2). Cfr. per il medesimo discorso negli altri *Commentari alle Categorie* neoplatonici: Porph. *In Cat.* 105,36-106,6; Dex. *In Cat.* 11,33-12,3 e 34,3-24; Amm. *In Cat.* 55,10-13; Simpl. *In Cat.* 66,16-31; Elias, *In Cat.* 188,3-15.

Altra aporia attribuita a Lucio (*Simpl. In Cat.* 125,13-16) è legata all'ambivalenza del termine greco σῶμα: il σῶμα, pur essendo una sostanza, come si è visto in *Cat.* 5, ora qui viene catalogata tra le specie

della quantità continua. Filopono (88,3-10) non approfondisce il problema e risolve l'aporia con una diversa profondità di osservazione e valutazione degli enti, come aveva già fatto per risolvere la controversia sulle differenze. Chi osserva superficialmente l'ente corporeo vedrà nel suo essere corporeo una quantità, mentre chi osserva con più precisione si accorgerà che la corporeità appartiene sostanzialmente al corpo. Si noti che Filopono, coerentemente con la sua posizione sulla materia prima già trattata in *In Cat.* 65,25-27 e nelle righe precedenti, individua nella corporeità una quantità sostanziale (come le differenze) del corpo e non della materia. Gli altri Commentatori neoplatonici alle *Categorie* dedicano più spazio alla risoluzione di questa aporia. Oltre il già citato Simplicio e Dexippo (*In Cat.* 63,2-3), che avrebbe dovuto spiegare nel terzo libro del *Commentario* «che il corpo e la grandezza e la linea e la superficie non sono quanti per sé, ma per il fatto che partecipano della quantità», cfr. Ammonio (*In Cat.* 58,7-9, 65,26-66,3) e Olimpodoro (*In Cat.* 83,36-84,13) i quali distinguono fra corpo fisico, sussunto sotto la sostanza, e corpo matematico, sussunto sotto la quantità.

Finite le aporie sulle quantità continue, il discorso di Filopono verte sulle specie discrete della quantità. Da una parte, v'è il discorso, il quale è quantità perché è misurabile in sillabe lunghe e brevi, giacché la misurabilità è *de facto* una proprietà della quantità, ed è discreto perché ogni sillaba può essere pronunciata separatamente dall'altra (88,11-15). Cfr. O'Brien (1978), pp. 31-32. Dall'altra parte, similmente il numero è discreto perché ogni unità da cui è composto permane distinta dalle altre unità (88,15-16).

In *Cat.* 6, 5a15-17 Aristotele propone, però, una nuova e alternativa divisione della quantità e suddivisione poi in specie. Delle quantità alcune hanno parti che hanno una posizione reciproca fra loro, altre hanno parti prive di questa posizione reciproca. Filopono espone le tre caratteristiche che devono avere le parti per avere una posizione reciproca: devono giacere in qualche posto (καί τοί που – 88,21), devono essere oggetto di deissi (δεικτά – 88,21) ed essere costituita dalle parti tutte allo stesso tempo (συνεστηκότα ὅλα ἅμα – 88,22). Tutte le quantità di questa prima classe devono soddisfare questi tre requisiti, come ad esempio la pietra, corpo continuo, che giace, Filopono ipotizza in un muro, è oggetto di deissi perché ne abbiamo sensazione e ha parti costituenti tutte nello stesso tempo (88,22-24). Volendo sovrapporre le specie già individuate della quantità con questa nuova prima divisione possiamo dire che corpo, superficie e linea sono quantità continue le cui parti hanno una posizione reciproca. Il tempo, invece, nonostante che sia una quantità continua come le tre specie geometriche già menzionate, non ha parti con posizione reciproca, perché né è oggetto di deissi né le sue parti sono tutte costituenti nello stesso tempo, giacché le parti del tempo non hanno sostanzialità reale (88,27-30). Solo l'istante presente ha una reale sostanzialità, che deriva dal suo nascere e perire immediatamente. Le altre coordinate temporali, infatti, non hanno realtà contemporaneamente, ma solo in relazione all'istante presente (cfr. Arist. *Phys.* IV 10, 218a6-30). Similmente anche il discorso non ha parti aventi posizione reciproca, giacché quando si pronuncia una sillaba questa si corrompe prima che possa essere pronunciata quella successiva (88,30-89,2). Tutte le parti che non permangono non possono avere posizione reciproca, ma, tutt'al più, un ordine naturale (τὸ ξιν φυσικῆν – 89,2), come quando diciamo che il presente viene prima del futuro e dopo il passato. Filopono ha, tuttavia, la cura di distinguere l'ordine naturale dall'ordine nostro (pro;ς hJmãç – 89,4), perché l'ordine naturale è comunque invariabile, mentre quello che sta presso di noi e dipende da noi è relativo, perché le posizioni degli enti possono essere invertite senza mutare la natura degli stessi, come quando diciamo che prima viene ciò che sta a sinistra o ciò che sta a destra (89,2-7). L'ordine naturale si trova anche nel discorso, se pensiamo che nella composizione delle parole una sillaba viene per natura prima di un'altra (89,7-9) e nel numero, dal momento che l'uno viene per natura prima del due e così via. Il numero, per essere più precisi, – continua Filopono (89,10-16) – è duplice, da un lato misura e sta nell'anima, dall'altro lato è misurato e sta nelle grandezze misurabili (cfr. Arist. *Phys.* IV 11, 219b5-9 e Philop. *In Phys.* 718,24-29). Il numero nell'anima è, per forza di cose, intelligibile (νοητός – 89,14) e quindi non ha parti aventi posizione reciproca, mentre il numero nei misurabili giace in un luogo, cade sotto la sensazione e ha parti costituenti nello stesso momento, come quando contiamo dieci cavalli. Il numero che sta nei numerabili, infatti, è quello che permette la successione numerica e, quindi, è dotato in un certo senso di posizione o, meglio, di ordine o come dice Simplicio (*In Cat.* 138,25-28) il numero accoglie l'averne una posizione διὰ τὰ ἀριθμούμενα, cioè per mezzo dei numerati. Il numero intelligibile corrisponde, *mutatis mutandis*, al numero della *Fisica* aristotelica che noi utilizziamo per enumerare, cioè l'unità che è, appunto, priva di parti (l'unità è σημειῶν ἄθετον, cfr. Arist. *Meta.* N 1, 1088a1-3). Il numero intelligibile è codificato, com'è noto, in Plot. *Enn.* V 9 [5], 11,13. Il numero νοητός possiede una duplicità semantica, da un lato indica il numero separato e paradigmatico, dall'altro lato quello

matematico, come afferma Svetla Slaveva-Griffin (2009), p. 71: «In his anti-Aristotelian argument, Plotinus does not distinguish intelligible number and mathematical number terminologically; instead, he expects the reader to understand which one he is referring to by the context of the argument». Nel passo qui in esame il numero si trova nell'anima e, pertanto, si tratta dell'unità che consente la capacità di calcolo dell'anima razionale che misura i misurabili, i numeri che stanno nelle cose, alla luce del paradigma intelligibile (cfr. Plot. *Enn.* VI 6 [34], 4,21-25). Cfr. anche Slaveva-Griffin (2009), pp. 52, 71-76, 114-118 e in particolare p. 115: «As the numbering number only actualizes the numbered numbers, the numbering soul does not produce number but only arouses in itself the idea of number from the difference in sensible things». Sulla duplicità del numero, cfr. anche Amm. *In Cat.* 59,21-60,8 e *Olymp.* *In Cat.* 89,8-25, ma anche Joan. Damascen. *Fragm. philosoph.* 3,44-48. La testimonianza di Philop. *In Phys.* 738,24-739,5 ascrive ad Alessandro l'affermazione che le quantità come il tempo non sono numeri che enumerano, ma numeri enumerati. Qui Filopono individua due numeri, quello intelligibile e quello, diciamo, sensibile e il primo sta nell'anima mentre il secondo nei numerabili; altrove (Philop. *In Int. Arit.* I 42-43 e I 178) vengono invece individuati tre tipi di numero, fisico, dianoetico e noetico. Perché allora qui Filopono chiama νοητός il numero che si trova nell'anima? A mio avviso, perché il numero che è nell'anima opera a partire dall'imitazione del modello intelligibile e in questo senso è misurante; cfr. Giardina, (2000). Questo esame, anche piuttosto approfondito, della posizione delle parti delle specie delle quantità e del numero in particolare serve soprattutto al grammatico Filopono (89,16-19) per spiegare l'utilizzo da parte di Aristotele in *Cat.* 6, 5a31-32 di οὐ πᾶνυ piuttosto che οὐδαμῶς, nonostante che abbiano spesso un significato sovrapponibile: egli ha usato οὐ πᾶνυ non nel senso di οὐδαμῶς ma con un significato meno forte e ha detto riguardo al numero «non potresti concepirne in modo preciso (οὐ πᾶνυ) la posizione» piuttosto che «non potresti concepirne in modo assoluto (οὐδαμῶς) la posizione». Osserviamone con ordine le ragioni. Aristotele nell'*incipit* del capitolo aveva affermato che alcune quantità sono costituite da parti che hanno posizione reciproca, mentre altre quantità non sono costituite da parti che hanno posizione. Il secondo θέσις, privo della limitazione πρὸς ἄλληλα, non è da intendere in modo assoluto, come se le parti di queste specie di quantità non avessero posizione “per nulla, in nessun modo”, οὐδαμῶς. Aristotele, secondo Filopono, afferma che delle parti di alcune quantità, come il numero, non si può concepire precisamente la posizione, ma altro in modo più generico, cioè un ordine (*Cat.* 6, 5a32). Sicché avrebbe senso l'opposizione che Filopono fa notare con l'avverbio οὐδαμῶς, che ha lo stesso identico significato di οὐ πᾶνυ secondo la lettura tradizionale di *Cat.* 6, 5a15-16. È fondamentale, infatti, per comprendere il discorso di Filopono, rivedere la traduzione di οὐ πᾶνυ (*Arist. Cat.* 6, 5a32) che è tradizionalmente resa come una netta negazione: *tout à fait* in Bodéüs (2001), p. 23; *affatto* in Zanatta (1997), p. 323; *absolument* in Crubellier et alii (2007), p. 135; *sicherlich nicht* in Oehler (1984), p. 17; *certainly not* in Ackrill (1963), p. 14. A mio avviso, per Filopono οὐ πᾶνυ è piuttosto una locuzione avverbiale modale che indica sì una negazione, ma che ammette una gradazione, da tradurre, quindi, con «non in modo preciso». A sostegno di quanto propongo si veda O'Brien (1978), pp. 34-35 dove l'autore ricorda anche Waitz (1846), I, 33, 30-33, a sostegno per l'interpretazione del πᾶνυ di queste linee come un ἀκριβῶς. Porta conforto alla mia interpretazione anche la traduzione di οὐ πᾶνυ di Cohen-Matthews (1991), p. 70, come «not exactly», nel corrispondente passo del *Commentario alle Categorie* di Ammonio *In Cat.* 60,6-8, dove si presta attenzione al medesimo problema, anche se non in maniera analitica come in Filopono. In che senso, però, alcune quantità non hanno precisamente una posizione? Com'è possibile avere un ordine senza avere una precisa posizione? Credo che venga in aiuto alla nostra interpretazione un passo di Olimpiodoro (*In Cat.* 89,22-24): qui l'autore chiarisce che ordine e posizione non sono la stessa cosa, perché l'ordine è piuttosto il genere della posizione e ciò che ha posizione ha anche ordine, mentre ciò che ha ordine non ha necessariamente anche posizione. Alla luce di ciò l'aver θέσις risulta una condizione più precisa dell'aver τάξις: *mutatis mutandis* in un sistema diairetico della sostanza, il cavallo non è precisamente (οὐ πᾶνυ) un animale, perché è animale irrazionale. Le parti di numero, tempo e discorso non hanno precisamente una posizione (per di più reciproca), bensì un'ordine naturale e in un certo senso una posizione (cfr. Philop. *In Cat.* 92,5). Per Filopono il fatto che Aristotele non abbia detto οὐδαμῶς vuol dire, per l'appunto, che in un certo modo le parti di queste quantità hanno posizione, cioè a livello generico. Nel dettaglio del numero, però, Filopono fa riferimento alla sua duplice natura: il numero può essere inteso nell'anima (νοητός) o nei numerabili e nell'anima è preso per sé e non in successione e quindi non è dotato di parti aventi posizione, giacché, ad es., le unità che costituiscono il numero tre non hanno posizione reciproca fra loro, né ordine; nei numerabili, invece, esso enumera le cose, ricorrendo alla successione numerica e, in questo senso, ammette un ordine e in un certo senso una posizione, che è quella delle parti enumerate.

[89,20-92,6] – Fin qui Filopono ha prodotto una *theoria* generale e introduttiva alla categoria della quantità che prepara, secondo la tradizionale abitudine dei commentari continui neoplatonici, alla lettura del trattato punto per punto e al commento di singoli lemmi. Filopono, infatti, ultima la *theoria* (89,18-19) dicendo che è il momento di esaminare quanto era già stato detto a partire dalla stessa lettura del trattato.

Riguardo al numero, Aristotele prova che è una quantità discreta a partire dal fatto che le unità che lo costituiscono non hanno un limite comune in relazione al quale sono in contatto. Ad esempio il dieci è composto da due cinque, per sé indipendenti l'uno dall'altro e non in contatto. E ancora, il sette è dato da quattro più tre e non c'è nessun limite in comune fra il quattro e il tre che possa rendere il sette una quantità continua. Lo stesso diciamo per il discorso, perché le sillabe non hanno limiti in comune ma sono ognuna conclusa per sé. Sul discorso, però, Aristotele qui vuole essere molto chiaro e specifica (*Cat.* 6, 4b34-35) che si sta riferendo al discorso che si genera con la parola, μετὰ φωνῆς γιγνόμενον. Innanzitutto quest'affermazione aristotelica legittima l'interpretazione filoponiana, già vista, secondo la quale il λόγος nelle *Categorie* è quello προφορικός. Filopono qui (90,3-7) fa esplicito riferimento, anche terminologico, alla contrapposizione stoica fra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος, di cui si è detto riguardo a Philop. *In Cat.* 81,3-4. Il discorso nell'anima non è una quantità, ma è accomunato agli *habitus* e alle disposizioni, che stanno nell'anima e che sono qualità (cfr. Philop. *In Cat.* 141,22-142,26).

La linea è continua perché ha parti aventi un limite in comune, il punto adimensionale, ed è proprio per virtù dell'adimensionalità del punto che le parti della linea sono unite in modo continuo e adimensionale. In questo quadro delle cose è chiaro che la linea per essere realmente continua dev'essere divisibile secondo il punto più in potenza che in atto, altrimenti sarebbe divisa e discreta (90,8-17 e *Olymp. In Cat.* 86,10-13, Elias, *In Cat.* 187,4-6, Mich. Psellus, *Opuscola logica...*, 51,547-550). Filopono ricava questa struttura della linea e la sua posizione sul ruolo del punto da Arist. *Phys.* III 6, 206a14-18 e, in seno alla critica agli Atomisti, da Arist. *GC I* 2, 316b19-317a2, per i quali passi cfr. rispettivamente Giardina (2012a), pp. 239-246 e Giardina (2008b), pp. 37-45. Allo stesso modo anche la superficie è continua per il medesimo motivo, perché, la linea che divide la superficie e ne fa da limite delle parti, è adimensionale, perché divide la superficie secondo la lunghezza e ed è priva di larghezza, e anche questa divisibilità della superficie secondo la linea va considerata in potenza più che in atto (90,17-22). Sfruttando l'utilizzo da parte di Aristotele del termine «piano (ἐπίπεδον)» come indifferenziato dal termine «superficie (ἐπιφάνεια)» in *Cat.* 6, 5a3, Filopono dà anche certe considerazioni sul lessico geometrico (90,23-29): gli Antichi, cioè tutti i predecessori di Euclide, usano indifferenziate ἐπιφάνεια ed ἐπίπεδον per significare la superficie, come Aristotele nel lemma commentato (cfr. anche Plato, *Meno*, 76a1, *Leges*, 817a5-7), mentre i più giovani, i Moderni, distinguono il significato di questi due termini. Euclide (*Elem.* I, *def.* 7), infatti, afferma che: «la superficie piana (ἐπίπεδος ἐπιφάνεια) è quella che giace egualmente rispetto alla linee rette che sono su di essa». Di qui si evince che non tutte le superfici siano piane, perché, come non manca di ricordare Filopono, ci sono almeno quella sferica, quella cilindrica eccetera, oltre a quella piana e tesa (ἀποτεταμένη). L'uso del verbo τείνω e dei suoi composti per individuare la superficie piana risale ad Erone (*Heron, Def.* 9) il quale afferma che la superficie piana è quella che, essendo dritta, è tesa, ἀποτεταμένη. Il discorso di Filopono, che troviamo in forma ridotta anche in Amm. *In Cat.* 58,4-5 e diversamente in *Olymp. In Cat.* 88,3-14 ed Elias, *In Cat.* 192,14-24 (cfr. anche Porph. *In Cat.* 133,9-11; *Simpl. In Cat.* 262,21-22), è pedissequamente la fonte di Michele Psello anche in questo caso (*Opuscola logica...*, 51,585-590). Cfr. O'Brien (1978), p. 27 e p. 38: lo studioso ipotizza anche che ἐπίπεδον sia un termine geometrico che indica il piano, in quanto ente geometrico appunto, incapace di accogliere i colori, mentre ἐπιφάνεια, anche etimologicamente, indica un oggetto fisico, capace di accogliere i colori e altre qualità.

Lo stesso discorso fatto finora per linea e superficie può essere fatto anche per il corpo, perché anche le parti dei corpi sono in contatto fra loro in quanto la superficie divide il corpo secondo la profondità e, quindi, secondo la dimensione di cui è priva. Altrettanto evidente è, quindi, che la superficie divide il corpo più in potenza che in atto, altrimenti il corpo risulterebbe composto da infinite superfici adimensionali secondo la profondità, fino ad essere totalmente adimensionale. Chi vuole dividere un corpo deve, però, tener presente anche che il limite della superficie, per mezzo della quale sono divisi i corpi, è la linea e chi taglia un corpo con una superficie lo taglia partendo da una linea che poi viene

fatta scorrere fino a produrre una superficie (91,1-15). Cfr. Elias, *In Cat.* 193,6-10: il brano è assai simile a quello di Filopono, che forse ne è il modello.

Ancora, Filopono (91,16-25) ha modo di riproporre l'argomento a favore della continuità del luogo, a partire dai corpi che contiene, questa volta, però, espresso in forma sillogistica: il corpo possiede parti continue, ogni corpo è in un luogo, il luogo che contiene il corpo è continuo. Continuo è ciò che ha parti che stanno in contatto in relazione a un limite comune.

Come per concludere questo secondo esame delle specie della quantità, Filopono confronta le due divisioni, quella in quantità continue e discrete e quella in quantità che hanno parti aventi posizione reciproca e che hanno parti non aventi posizione (91,26-92,6). Il Commentatore nota che vi è una corrispondenza di massima tra le due divisioni, eccezion fatta per il tempo, che è una quantità continua ma non ha parti aventi posizione reciproca. Infatti, il tempo non soddisfa i tre requisiti fondamentali per avere parti aventi posizione reciproca (cfr. Philop. *In Cat.* 88,20-22): non è in qualche posto, in quanto non è un corpo; non è oggetto di deissi, in quanto possiamo indicare solo l'istante presente, che non è tempo, ma limite del tempo; non ha parti che lo costituiscono contemporaneamente, perché solo l'istante presente è, ma nasce e perisce subito. Anche il numero sembra creare "problemi" di collocazione, perché Aristotele, dopo averlo incluso tra le quantità discrete, dice che in un certo senso ha posizione, o meglio che non si può concepirne una posizione in modo preciso, lasciando intendere che in modo impreciso è possibile farlo (cfr. Philop. *In Cat.* 89,2-10). Alcune quantità discrete hanno, in un certo senso, una posizione che è piuttosto un ordine naturale (cfr. Arist. *Cat.* 6, 5a32). Ora, Filopono, però, vuole ribadire, a scanso di equivoci, quanto ha già dato sulla natura del numero: solo il numero nei numerabili ha parti che possono avere posizione od ordine, non il numero nell'anima che è intelligibile (cfr. Philop. *supra* 89,10-19).

[92,7-93,13] – Aristotele, dopo aver mostrato le specie della quantità e averne spiegato le caratteristiche generali, inizia anche per la quantità la ricerca del proprio. Questa ricerca è, però, introdotta da alcune considerazioni sulle quantità propriamente dette e quelle per accidente. Compito dello scienziato – ricorda Filopono (92,11-13, cfr. Amm. *In Cat.* 60,13-61,5; Simpl. *In Cat.* 140,31-141,9; Olymp. *In Cat.* 89,26-90,5; Elias, *In Cat.* 195,11-25) – è quello di conoscere le cose oggetto della sua scienza e di verificare quelle che sembrano essere oggetto ma non lo sono. Nel caso della quantità sembrano essere quantità anche il bianco, che è detto molto o poco, il movimento e l'azione che sono lunghi o brevi: per questo motivo bisogna distinguere questi ultimi, che sono quantità accidentali, dalle sette specie già individuate di quantità, che lo sono *per se*. Aristotele (*Meta.* Δ 13) divide le quantità accidentali (τῶ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι) e quelle καθ' αὐτά, a loro volta distinte in κατ' οὐσίαν, come le linea, che possiede nel suo λόγος l'essere una quantità, e i πάθη e le ἕξεις di queste quantità, come piccolo, grande e lungo e breve. Fin dall'inizio Filopono ci tiene a far capire al lettore che il bianco, il movimento e l'azione non sono quantità accidentali solo per cause linguistiche, perché siamo soliti attribuire a questi determinazioni quantitative, ma perché si trovano fisicamente nelle quantità, come Aristotele mostra nella *Metafisica*. Secondo Bodéus (2001), p. 112-113, la posizione teorica delle *Categorie* e della *Metafisica* è la medesima, ma la prospettiva è diversa, giacché, nel caso del bianco, in *Cat.* 6 è un'abitudine linguistica, giustificata fisicamente (*Cat.* 6, 5b2), a motivare la classificazione del bianco tra le quantità accidentali, mentre in *Meta.* è la motivazione fisica dell'inerenza del bianco su un μέγεθος, a cui consegue il linguaggio, a motivarla. Si legge in Arist. *Cat.* 6, 5b1-2 che il bianco è detto molto (πολὸν τὸ λευκόν) se la superficie che è bianca è molta (ἐπιφάνειαν πολλήν), onverosia è estesa. Filopono, però, ha ben presente sia le *Categorie* che *Meta* Δ 13 e, a mio avviso, ricorre al complemento di causa «a causa di un'alterazione (ἐκ μεταλήψεως – 92,21) per rendere manifesto, più di quanto lo sia il testo aristotelico, che il discorso linguistico procede da una condizione fisica (92,16-21). Ancora, Filopono precisa che quando la superficie in cui inersisce un bianco è più ampia di quella in cui inersisce un altro bianco il primo bianco è detto di più dell'altro bianco; mentre quando ragioniamo intorno alla natura del bianco e non intorno alla sua quantità, diciamo che un bianco è più bianco di un altro bianco, cioè che vi è una differenza di intensità all'interno della qualità bianco (93,5-13). Filopono si serve di πλεῖον per indicare una gradualità quantitativa, per cui diciamo «il bianco è di più del bianco», mentre di μᾶλλον per indicare una gradualità qualitativa, per cui «il bianco è più bianco del bianco». Non bisogna stupirsi, similmente, che la πράξις, l'azione come quantità accidentale, sia associata al tempo e al movimento, il quale primo è senza dubbio una quantità *per se* (92,21-25). Aristotele aveva prodotto un insegnamento complesso attorno allo statuto delle azioni nel tuttora ingarbugliato sistema di relazioni teoriche che include concetti come κίνησις, ἐνέργεια e χρεῖσις, sul

quale è bene leggere Burnyeat (2008). In Arist. *Meta.* Θ 6 lo Stagirita individua almeno due tipi di πράξεις, una compiuta che ha in se stessa il suo fine, una ἐνέργεια compiuta, e una *in fieri* che ha il suo fine in altro, rispettivamente come il vedere o il pensare e il costruire o l'imparare. È, quindi, chiaro in che modo l'azione possa essere detta lunga o breve, in base al tempo lungo o breve che la misura, come misura ogni movimento. Cfr. anche Arist. *Meta.* Θ 8 e Giardina (2012a), pp. 157-160. Cfr. il passo citato di Bodéüs (2001) anche per delle precise considerazioni su movimento e tempo.

[93,14-96,25] – Aristotele si trova di nuovo di fronte al medesimo problema già incontrato per la sostanza (cfr. Philop. *In Cat.* 63,14), cioè dare la definizione di un genere generalissimo che non può essere definito, neanche a partire dall'essere perché l'essere non è un genere delle categorie, per cui non può essere usato come parte della loro definizione (Porph. *Isag.* 6,5-9 e Arist. *Meta.* Γ 2). Se il discorso delle *Categorie* fosse stato intorno a un τόδε τί della quantità, Aristotele avrebbe potuto darne una definizione prendendo come genere il τὸ ἀπλῶς ποσόν, non potendo fare in questo modo, allora, egli sceglie di cercare ancora una volta il proprio di una categoria. E si serve anche qui dello stesso metodo utilizzato per la sostanza: dopo aver confutato (ἐξελέγξας – 93,27) le caratteristiche che sembrano essere i propri della quantità, Aristotele mostra il suo vero proprio. Filopono usa ἐξέλεγχω, come rafforzativo dell'ἔλεγχω del rigo precedente utilizzato per ricordare il metodo utilizzato per la sostanza, come a sottolineare che il processo didascalico di Aristotele insiste sulla confutazione degli errori e parte da questa per costruire la propria posizione teorica.

Dapprima Aristotele prende in esame il non aver contrario come proprio della quantità, ricordando, alla luce del discorso già fatto nel commento alla sostanza, che non può esserci, senza alcun dubbio, contrario alla quantità determinata, come «di due cubiti» o «di tre cubiti» (93,28-94,2). Nel discorso sulla sostanza, Aristotele non si era curato di stabilire con precisione se «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» fossero quantità e contrari (*Cat.* 5, 3b31), perché gli era bastato osservare che le quantità determinate non hanno contrario per procedere con la sua ricerca del proprio della sostanza (94,5-7). Ora Aristotele vuole stabilire la loro natura e lo fa con un metodo già noto al lettore, che è stato seguito precedentemente per dimostrare che il discorso non è propriamente una sostanza e per questo non accoglie i contrari (Philop. *In Cat.* 80,20 e ss.), quello dell'obiezione e della contro-obiezione. Dapprima per mezzo dell'obiezione egli nega che siano quantità (94,7-31), perché nessun ente è detto essere grande o piccolo, molto o poco *per se*, ma ognuno di questi è tale in quanto si riferisce ad altro (Arist. *Cat.* 6, 5b15-18). È piuttosto proprio dei relativi che uno sia detto in relazione ad altro e viceversa e che rimosso uno sia rimosso anche l'altro e uno e l'altro si introducano insieme reciprocamente. «Molto» e «poco» «grande» e «piccolo» sono sempre detti come relativi (Arist. *Cat.* 6, 5b15-25): possiamo dire che una montagna è piccola e che un grano di miglio è grande, ma non perché siano rispettivamente piccola e grande *per se*, ma solo in relazione ad altro, a un'altra montagna più grande o a un altro grano di miglio più piccolo; possiamo anche dire che ad Atene ci sono pochi uomini mentre nel villaggio ce ne sono, ma è chiaro che queste quantificazioni nascono dal confronto di Atene con la se stessa di un'altra epoca o con un'altra città e del villaggio con un altro villaggio (94,20-29). La soluzione al problema di come bisogna intendere «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» al momento appare duplice: o la categoria della quantità e quella dei relativi si sovrappongono, per cui essi sono sia quantità che relativi, oppure non sono quantità ma *tout court* relativi. In realtà l'opzione che sembrerà poi più corretta è, inaspettatamente, la prima, giacché la categoria dei relativi non esiste per sé e quindi i relativi necessitano di altre categorie sotto le quali essere sussunti. Molto e poco e grande e piccolo sono, pertanto, relativi e quantità, sebbene indeterminate, affezioni e *habitus* delle quantità, secondo la lezione di *Meta.* Δ 13. Qui Filopono si occupa per la prima volta di relativi, un tema a lui molto caro, servendosi del lessico specifico dei Commentatori neoplatonici, sul quale cfr. Granata (2015).

Filopono, ancora impegnato a indagare in cosa «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» sono diversi dalle quantità determinate, è l'unico fra i Commentatori neoplatonici alle *Categorie* a dire, partendo dalla lettura di Aristotele, che la quantità significa περί ὅσον ἐστί, «intorno a quanto è». Questa caratteristica sarebbe comune a tutte le quantità mentre non è comune a «molto» e «poco» e alle altre quantità indeterminate che, appunto, significano una quantità ma non quanto è ciò di cui si predicano, come invece fa «di due cubiti». Egli costruisce in modo originale questa formula, secondo me, a partire da quella usata da Aristotele in *Cat.* 5, 3b19-20 per genere e specie i quali determinano περί οὐσίαν τὸ ποίον, il quale intorno alla sostanza, cioè di quale sostanza si tratta (cfr. Philop. *In Cat.* 71,1 ss.). Filopono distingue, quindi, le quantità che significano solo una certa quantità e quelle che significano

quanto è qualcosa. Un'obiezione potrebbe essere sollevata contro questa proposta ermeneutica di classificazione di Filopono: continuo, linea e numero, però, diversamente da «di due cubiti» o «tre» non significano anche intorno a quanto è, oltre che la quantità, per questo motivo rischiano questi di essere considerati quantità indeterminate insieme con «molto» e «poco» «grande» e «piccolo». Questa obiezione è, infatti, volta a salvare il salvabile, cioè l'inclusione di questi che Aristotele vuole escludere dalla quantità almeno in quanto quantità indeterminate. Filopono risponde (95,9-30) a chi vorrebbe utilizzare questo espediente con un paragone tra quantità e sostanza: è vero che «continuo», «linea» e «numero» non significano intorno a quanto è, ma questa indeterminatezza è dovuta al loro essere generi. Come «animale» significa meno sostanza di «uomo», così, ad esempio, «numero» significa meno intorno a quanto è di «tre». La loro indeterminatezza non può, pertanto, essere equiparata alla relatività di «molto» e «poco» «grande» e «piccolo», perché comunque «continuo» significa ciò che parti che hanno limite comune e «linea» la lunghezza senza larghezza, mentre «molto» e «poco», ad esempio, presi per sé non significano nulla, ma solo in relazione. Sebbene «continuo» e «numero» siano quantità indeterminate in quanto generi, come anche «animale» è più indeterminato di «uomo», esprimono comunque una quantità abbastanza determinata. Ribadisce Filopono (95,30-96,2) che ad esempio il monte Olimpo, con quasi tremila metri, è detto grande perché supera l'Imetto, monte dell'Attica la cui altezza supera di poco i mille metri sul livello del mare, ma sarà detto anche piccolo, se paragonato con l'intera terra. Filopono ritiene che gli esempi di Aristotele, «di due cubiti» e «tre» e «cinque», sono ἄτομα, equivalenti a Socrate per quanto riguarda la specie uomo, e che Aristotele abbia scelto questi esempi per evitare equivoci che possano nascere dal confronto tra i generi della quantità e questi relativi che si è soliti far passare per quantità indeterminate, che senza dubbio non sono generi ma si trovano negli indivisibili (96,9-11). Egli in questo passo (96,2-25) sembrerebbe così sostenere l'esistenza implicita di individui non sostanziali che necessitano di un corpo per esistere, ma il cui *principium individuationis* non dipende da un corpo in particolare giacché sono ἄτομα indipendentemente da questo. Non credo che Aristotele abbia voluto introdurre questi accidenti individuali ricorrenti e separati, ma che la divisione degli accidenti separati si fermi al livello della specie. Per questo motivo credo che ἄτομος qui non indichi, come accade nello studio della sostanza, il membro di una specie che è differente per numero, bensì l'ultimo grado di divisibilità dell'accidente, che si trova nella specie. Si noti, infatti, che in relazione agli accidenti indivisibili Aristotele, come Filopono, non usa l'aggettivo ὄδεν, ma, invece, è solito individuarli ulteriormente nelle sostanze in cui si trovano (cfr. Philop. *In Cat.* 110,5-7). Questo problema è già stato discusso nel commento a Philop. *In Cat.* 31,27-28. Le quantità indivisibili, infatti, per essere dette tali devono significare negli individui non solo la quantità, ma anche quanto è ciò in cui si trovano, mentre «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» significano solo che l'individuo è una quantità. Ad esempio se diciamo che c'è un corpo in legno, «corpo» dice sia che il legno ha una quantità, ma dice anche che il legno ha una quantità tridimensionale determinata; diversamente se diciamo che c'è molto legno, «molto» indica che il legno ha una quantità, ma non una quantità determinata. «Molto» e «poco» «grande» e «piccolo» si trovano nelle quantità indivisibili, ma le quantità indivisibili non solo significano quantità ma anche significano anche intorno a quanto è ciò in cui si trovano, allora «molto» e «poco», «grande» e «piccolo» non sono quantità (96,11-15).

Sulla possibilità per la quantità di accogliere contrari e quindi sulla distinzione fra vere e proprie quantità e relativi sussunti anche sotto la quantità, cfr. Porph. *In Cat.* 107,35-108,4; Amm. *In Cat.* 49,12-50,7; Simpl. *In Cat.* 143,11-146,21 (dove con le *auctoritates* di Plotino e Giamblico «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» vengono reinseriti fra le quantità anche se indeterminate, cfr. Romano (2012), pp. 145-158); Olymp. *In Cat.* 93,19-94,38; Elias, *In Cat.* 196,11-197,5; Boeth. *In Cat.* 196b-d.

**[96,26-99,15]** – Ora è il momento di prendere in esame la contro-obiezione di Aristotele (*Cat.* 6, 5b30 ss.) contro coloro che vogliono negare che la quantità non abbia contrario sostenendo che «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» sono quantità contrarie. Questi, infatti, anche se fossero quantità non sarebbero contrari, bensì relativi, perché non sono *per se* ma si relazionano sempre ad altro, come i numerosi esempi fin qui ricordati mostrano (97,7-10). Perché i relativi non sono contrari *stricto sensu* Filopono ce lo spiega con due argomenti (96,30-97,7), di cui il primo è il seguente: i contrari sono affermazioni che non dipendono (come gli opposti per *habitus* e privazione) dall'altro contrario e possono essere conosciuti indipendentemente dal loro contrario. Noi diciamo che la neve è bianca senza aver come metro di paragone il nero del corvo, bensì perché è bianca in sé, mentre solo in un secondo momento diciamo, dove i contrari entrano in conflitto, che qualcosa è bianco in relazione a qualcosa di nero. Secondariamente, i relativi non hanno sussistenza presi singolarmente, motivo per cui si generano in coppia e si distruggono in coppia, come «padre» e «figlio». Da *Cat.* 6, 5b33 Aristotele, non pago,

produce una *reductio ad absurdum* per mostrare i limiti di chi afferma che «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» sono contrari. La εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγή è uno strumento argomentativo utilizzato e individuato già da Aristotele negli *Analitici Primi*. I Neoplatonici e soprattutto i Commentatori ne faranno un uso diffuso; Filopono spiega cosa sia la *reductio ad absurdum* in un ben strutturato passo del suo *In APr.* 90,14-91,1 ma anche qui nell'*In Categorias* (126,19-128,28). L'identificazione dell'argomento aristotelico di *Cat.* 6 con una *reductio ad absurdum* era ormai canonica tra i Commentatori, che la citano esplicitamente (cfr. Amm. *In Cat.* 63,27 Simpl. *In Cat.* 143,34). La conseguenza immediata del considerare «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» dei contrari è che gli enti accoglierebbero interamente e contemporaneamente i contrari. Spiega bene Filopono che il grano di miglio sarebbe piccolo e grande, rispettivamente in confronto a quello del fagiolo e a quello della senape; anche gli abitanti di Atene saranno molti e pochi, rispettivamente in confronto a quelli di un villaggio e a quelli di tutta la Grecia (97,18-22). In effetti potrebbe sembrare che anche in altri casi un ente possa essere qualcosa e il suo contrario, come una statua che può essere bella o brutta a seconda di chi la guarda. In realtà in questo caso la statua partecipa della bellezza secondo il più e il meno e non è soggettivamente «bella» o «brutta», bensì «più bella» o «più brutta», che sono chiaramente due relativi. Anche nel caso della quantità possiamo linguisticamente superare la *reductio* di Aristotele e al tempo stesso confermare la sua lezione su «grande» e «piccolo», dicendo che il grano di miglio non è né grande né piccolo *properly speaking*, ma è più grande o più piccolo, perché solo nella dimensione della relazione esistono grande e piccolo. Così facendo la sostanza sarà anche liberata dall'apparente assurdità di accogliere due contrari allo stesso tempo. Per motivi diversi giunge a una simile conclusione anche Plotino (*Enn.* VI 3 [44], 11,11-31). La sostanza, infatti, che è capace di accogliere i contrari, di certo, ricorda il Commentatore, non è in grado di accoglierli totalmente allo stesso tempo, mai infatti un soggetto sarà al tempo stesso caldo e freddo e nero e bianco (97,23-26). Caldo e freddo, bianco e nero devono essere considerati in questo senso come qualità sostanziali, infatti il fuoco che è caldo non potrà essere anche freddo, perché il calore è proprio del fuoco, come anche *lato sensu* la neve che è bianca, non potrà essere sia bianca che nera. Invece un corpo che riceve il calore dall'esterno, come un pezzo di ferro riscaldato, potrà essere detto caldo in relazione a qualcosa di più freddo e freddo in relazione a qualcosa di più caldo, come anche i corpi qualificati dagli intermedi fra questi. Verrebbe da dire che, però, il discorso fatto per «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» da Aristotele e ripreso da Aristotele potrebbe a livello linguistico adattarsi anche a questi altri contrari: quando diciamo che un corpo è caldo, non diciamo che è il caldo in sé (diversamente dal caso della linea, che è quantità e linea in sé), ma lo diciamo caldo solo in relazione a qualcosa di più freddo. Quanto detto mi permette di ribadire che il discorso di Filopono vale solo per le qualità in sé nel mondo sensibile, cioè quelle sostanziali come il caldo nel fuoco. Non solo, continua Filopono, se un soggetto accogliesse entrambi i contrari sarebbe esso stesso contrario a sé (97,26-29). Plotino, come ho già detto, presenta una posizione diversa per risolvere questa difficoltà: in *Enn.* VI 3, 11,13-20 egli risponde ad Aristotele in modo alquanto convincente, dicendo che nel caso del famoso esempio del monte «piccolo» e del grano di miglio «grande», nel primo caso μικρον «ἀντὶ τοῦ μικρότερον» λέγεται, in relazione alle cose dello stesso genere «πρὸς τὰ ὁμογενῆ ὁμολογεῖται», e allo stesso modo possiamo argomentare intorno al primo esempio.

Alla luce dell'obiezione e della contro-obiezione aristoteliche, Filopono può confermare che «molto» e «poco» «grande» e «piccolo» non sono contrari, bensì dei relativi che hanno il loro essere nelle quantità. Egli deduce anche una differenza nell'utilizzo di questi relativi-quantità fin qui incontrati (97,32-98,9) e la prova a partire dagli esempi aristotelici (98,9-98,13): «grande» e «piccolo» sono detti propriamente delle quantità continue che hanno anche parti aventi posizione reciproca, cioè corpo, superficie, linea e luogo e così anche «lungo» e «breve», mentre «molto» e «poco» sono detti della quantità discreta e di quella che ha parti non aventi posizione reciproca come il tempo e parimenti anche il numero. Il perché di questo uso diverso di certe quantità indeterminate mi pare chiaro. Ad esempio nel caso del numero, che è moltitudine di unità, come potremmo dire che è grande, visto che esso sarà comunque un inis di unità non estese? Il numero (πλήθος) è molto (πολύ), perché è costituito da molte unità. Spesso, però, utilizziamo questi relativi impropriamente e cioè «piccolo» e «grande» per il discreto e il tempo e «molto» e «poco» per il continuo. Un esempio è quello del discorso di Demostene che diciamo essere piccolo o grande per il fatto a un unico discorso corrisponde un solo scopo continuo. Il discorso in realtà è una quantità discreta e non potrebbe essere detto grande o piccolo, tuttavia il fatto che le singole parole e proposizioni siano legate fra loro in virtù di uno scopo comune (e continuo), rende possibile dire che un discorso è grande o lungo, piccolo o breve. D'altra parte, i nove discorsi sulle cose pubbliche di Demostene, poiché non hanno uno scopo continuo, non potranno essere chiamati tutti un

discorso lungo né gli undici discorsi contro Filippo, che invece chiamiamo molti. Similmente diciamo che l'acqua è molta perché è facile da dividere in corpi discreti e lo stesso vale per la strada, che è un continuo. La divisione è un procedimento che comporta il ricorso al numero per indicare in quante parti abbiamo diviso il continuo: dividiamo l'acqua in un determinato numero di litri e lo stesso vale per la strada che è lunga un determinato numero di stadi. Mi sia concesso dilungarmi qui, brevemente, sui riferimenti a Demostene e ai suoi discorsi, per verificarne il valore per la storia della letteratura e la correttezza. Premessa fondamentale prima di tentare di ricostruire il significato filologico – assai prezioso in quanto raro all'interno della tradizione dei Commentari neoplatonici (cfr. Dam. *Vita Is.* Fr. 138) – delle parole di Filopono è ricordare che Filopono probabilmente leggeva rispetto a noi un numero diverso di discorsi di Demostene, autentici o falsi che fossero. Fozio (*Bibl.* 265, 490b41-491a2) afferma di aver letto quasi tutte le opere del retore greco: il *corpus* ammonta a sessantacinque discorsi autentici, dei quali – egli dice – sono giudicati come migliori dai più i discorsi politici (οἱ δημόσιοι). Tuttavia, egli non dice quali siano questi discorsi politici. L'interpretazione moderna è difforme nel classificare le sessantuno opere demosteniche rimaste. Tradizionalmente i discorsi politici sono diciassette, ma a volte vengono ricordati dodici discorsi, se si considerano le quattro *Filippiche* e le tre *Olintiache* rispettivamente come solo due orazioni. I nove discorsi sulle cose pubbliche a mio avviso sono da individuare in parte tra questi (penso al *Sulle Simmorie*) e in parte tra quelli giudiziari, come il *Sulla Corona* che era di interesse pubblico: da escludere, credo, siano i discorsi contro Filippo, che Filopono attesta in seguito sono undici. È tra i diciassette (o dodici) discorsi politici che vanno ritrovati gli undici discorsi contro Filippo, escludendo da questi quelli che non hanno Filippo come nemico, come l'orazione *Sui Megalopolitani* e quella *Sulla pace*. I discorsi su Filippo non possono essere considerati un discorso continuo, perché in ottemperanza ai principi della *Poetica* aristotelica non basta che l'attore della vicenda sia uno solo per ottenere un discorso unitario. Cfr. in generale Milns (2000), pp. 205-223.

Resta da risolvere un'ulteriore difficoltà (98,25-99,15): perché ora Aristotele nega che «molto» e «poco» sono quantità quando prima (*Arist. Cat.* 6, 5a39-5b2) aveva detto che il bianco e l'azione sono considerati per accidente quantità perché diciamo che il bianco è molto e l'azione lunga? Se sono realmente relativi, allora, non sorge il problema delle quantità per accidente. La risposta di Filopono è netta: queste non sono quantità ed è stato dimostrato, mentre prima Aristotele ha sbagliato dicendo che sono quantità. I relativi, come sappiamo, non hanno una natura per sé sostanziale e per questo hanno bisogno di essere sussunti anche sotto altre categorie. Dunque prima Aristotele per essere preciso avrebbe dovuto dire che il bianco è una quantità per accidente perché viene predicata di «molto» che è un relativo sussunto sotto la quantità. La difesa della coerenza del testo da parte di Filopono è costruita su diversi livelli di inerenza: il bianco è una quantità impropriamente, perché si trova in una quantità, per questo diciamo che c'è molto bianco, perché la quantità che accoglie il bianco è molta; altresì «molto» è un relativo e, soltanto nella misura in cui significa una quantità, può essere accolto tra le quantità. Dire «c'è molto bianco» è affermare qualcosa di duplicemente improprio dal punto di vista della quantità, perché né il bianco è molto, né molto è qualcosa di determinato. Inoltre, qui Filopono dice che se la superficie bianca è molta, allora il bianco si dirà molto, perché «molto» è detto della superficie; tuttavia la superficie non è detta molta, ma grande o estesa, giacché «molto» è detto delle quantità discrete. Il discorso di Filopono (e con il suo quello aristotelico) si arricchisce così di una nuova improprietà linguistica, oltre a quelle già precedentemente riconosciute dagli stessi filosofi.

[99,16-102,9] – Tuttavia, le pretese di chi sembra riconoscere un contrario alla quantità non sono finite. Infatti, nel linguaggio comune, sembrano essere quantità contrarie «alto» e «basso». Lo stesso Aristotele, in realtà, utilizza il verbo δοχεῖ (*Cat.* 6, 6a13) per introdurre questa eventuale contrarietà: egli non vuole ammettere che «alto» e «basso» sono quantità, quanto piuttosto considerare questa ipotesi, che si rivelerà non valida. Gli interpreti antichi e quelli moderni si sono a lungo confrontati su questo passo, assumendo di volta in volta posizioni diverse: Zanatta (1997), pp. 563-567, propone una lettura simile a quella dei peripatetici Andronico ed Ermino; Oehler (1984), pp. 288-289, sembra ammettere una certa inclusione di «alto» e «basso» tra le quantità contrarie; Bodéüs (2001), pp. 115-116 e in particolare p. 116 nota 4, in modo conciliatorio afferma che Aristotele «ne conteste donc pas formellement la croyance qu'il y a de la contrariété dans la quantité, loin de là, mais il n'envisage pas qu'en dehors du lieu, il y ait des quantité contraires». Mostriamo brevemente la posizione di Andronico ed Ermino che ci viene testimoniata dagli altri Commentatori. Ermino (*Porph. In Cat.* 107,3-30 e *Boeth. In Cat.* PL 64, 212a-c) avrebbe affermato che «alto» e «basso» non significano quantità ma dove (ποῦ), mentre Andronico è testimone della stessa teoria di Ermino secondo *Amm. In Cat.* 64,22-65,3; *Simpl.*

*In Cat.* 142,24-143,8 e 149,1-26. Olimpiodoro (*In Cat.* 95,4-38) sostiene una posizione conciliatoria, secondo la quale «alto» e «basso» sono duplici, φύσει e θέσει, mentre Elia (*In Cat.* 197,13-200,7), riprende il metodo argomentativo di Filopono insieme alla duplicità (πρὸς τὴν φύσιν e πρὸς ἡμᾶς) di «alto» e «basso» già osservata in Olimpiodoro. Tra queste la risposta del Commentatore Ermino sembra, a mio avviso, la più convincente, giacché «alto» e «basso» sono risposte alle domande «dove?», «verso dove?», «da dove?» e non di certo alla domanda «quanto?», né «come?». La posizione di Filopono, come si vedrà, è favorevole a interpretare l'*exemplum* di «alto» e «basso» come un'ulteriore obiezione alla possibilità di ammettere contrari tra le quantità. Filopono, comunque, dapprima recupera la posizione di chi sostiene che siano contrari (99,20-23), ricordando che i contrari sono quelli che stanno alla massima distanza l'uno dall'altro nello stesso genere (*Arist. Cat.* 6, 6a17), come si legge anche in *Arist. Meta.* Δ 10, 1018a25-31, dove in accordo con *Cat.* 10 i contrari sono una specie di ἀντικείμενα. Secondo questa interpretazione, la terra che si trova al centro della sfera del cosmo è in basso rispetto agli estremi celesti, che di converso stanno in alto. Chi sfrutta l'*exemplum* astronomico per suffragare la contrarietà di «alto» e «basso», in realtà, sbaglia clamorosamente, anche perché mostra di non aver capito la struttura dell'universo. In *Arist. Cael.* I 2, 268b21-22, il discorso su alto e basso è introdotto a partire dal movimento di traslazione, che se è dritto, muove appunto verso l'alto a partire dal centro e verso il basso quando è verso il centro e poi (*ibid.* 269a14-15) sebbene alto e basso sono detti essere contrari fra loro lo sono solo in relazione alla terra (cfr. anche *Arist. Phys.* IV 4, 212a21-28). Ha ragione Filopono quando osserva che «alto» e «basso» sono «periferia» e «centro» (99,23-100,1): la terra, luogo del pesante, è centro di tutto il cosmo sferico, per cui il basso che sta nel luogo della terra, al centro, non è contrario all'alto che è il luogo del fuoco, il cerchio concavo della luna, che contiene il mondo sublunare in quanto tra i cerchi celesti è quello più prossimo a noi (*Arist. GC* II 3, 330b30-331a1). I contrari sono distanti secondo la lunghezza del diametro, mentre nella sfera del cosmo «alto» e «basso» sono distanti secondo la lunghezza del raggio, se la terra si trova veramente al centro (100,1-5). Inoltre, «alto» e «basso» sono osservati soltanto nel mondo sublunare, così che il movimento rettilineo verso il basso o verso l'alto riguarda solo parte del cosmo ed è perciò un movimento già relativo (cfr. *Arist. Cael.* I 3, 269b26-270a3). Le nozioni di centro e periferia sono da sussumere sotto i relativi, perché altro non sono che posizioni. La superficie terrestre, infatti, è bassa in relazione al cielo, ma è alta in relazione al mondo sotterraneo (100,5-8). E lo stesso vale per gli emisferi che stanno alternativamente in alto e in basso (100,8-10). Se non si considera la terra nella sua interezza allora ci sarà sempre una relazione tra alto e basso. Alto e basso si osservano nella periferia del cosmo e nel suo centro e il centro, per essere considerato tale, deve essere inteso come un punto adimensionale (100,10-13). Resta il fatto che «alto» e «basso» sono posizioni e in quanto tali relativi e Filopono lo sancisce con un altro esempio evidente: il tetto è alto per noi che stiamo sotto di esso, mentre è in basso per quelli sopra di lui (100,13-15). Come Filopono ha già mostrato, la terra e il cerchio della luna non distano fra di loro della lunghezza del diametro, ma di quella del raggio. L'*excursus* su «alto» e «basso» come contrari non vuole essere per Aristotele l'occasione per ammettere un'eccezione nel suo ragionamento, bensì una critica diretta a coloro che li vogliono contrari. Gregoric (2006) afferma che il discorso aristotelico nelle *Categorie* su «alto» e «basso» va inserito in una tradizione, già platonica (cfr. *Plato. Tim.* 62c8-d8, 63a2-6, 63b2-e8), volta alla confutazione dell'opinione dei più che ritengono che esista un solo emisfero e una sola direzione (cfr. *Arist. Cael.* IV 1, 308a22-29). Aristotele così vorrebbe informare il lettore delle *Categorie* di un frequente equivoco nel quale si imbatte la maggior parte della gente e Filopono sviluppa proprio questo aspetto del discorso aristotelico. Pur trovandomi d'accordo con quanto detto preliminarmente da Gregoric, non condivido le sue conclusioni, che evidenziano una contraddizione interna ad Aristotele tra le *Categorie*, opera di ispirazione platonica, e altre opere mature dove Aristotele prenderebbe le distanze dal maestro affermando che «alto» e «basso» sono in realtà contrari (ad es. *Arist. Cael.* I 4, 271a4-5, 26-27; *Cael.* II 2, 285a9-11; *DA* II 2, 413a26-29; *Phys.* V 6, 230b10-13; *Phys.* VIII 8, 261b32-36). A mio avviso, «alto» e «basso» non possono essere contrari perché, come dice Filopono, non c'è nulla che abbia in se stesso allo stesso tempo i contrari per sé (100,10), come il fuoco semplice che ha per sé il caldo non ha anche il freddo. Leggero e pesante sono le qualità contrarie e relative che sottendono al concetto di «alto» e «basso», perché alto è il luogo del leggero e basso il luogo del pesante. In questi termini non diciamo che un corpo diviene alto, bensì che diviene leggero dacché era pesante, mentre diciamo che un corpo si muove verso l'alto, dacché era in basso. Alto e basso, pertanto, sono estremi secondo il movimento di traslazione che riguarda gli elementi nel mondo sublunare: non è, infatti, un caso che alto e basso sono identificati come contrari solo in opere fisiche dove è oggetto di studio la ποσά. Aristotele adegua la lezione su «alto» e «basso» in base alle esigenze del suo discorso (cfr. *Arist. GC* I 6, 323a6 ss. dove «alto» e «basso» sono detti soltanto opposti, ἀντικείμενα, e non contrari), sicché è vero che il movimento di traslazione degli

elementi per leggerezza o pesantezza è verso l'alto o verso il basso e che questi movimenti saranno fra loro contrari (o, meglio, opposti), ma gli elementi mossi saranno detti alti o bassi perché posseggono fisicamente la leggerezza o la pesantezza, mentre i loro luoghi saranno detti alti o bassi soltanto in relazione a qualche luogo più alto o più basso e non in sé. Sia nelle *Categorie* che nelle altre opere aristoteliche, quindi, mi sembra si evinca che «alto» e «basso» sono relativi sussunti sotto la categoria del dove, alla maniera di Andronico ed Ermino, e non contrari, i quali si osservano solo nella qualità. Filopono qui si limita a negare che essi siano contrari e ad affermare, invece, che sono posizioni e pertanto relativi, senza chiedersi sotto quale categoria andrebbero inseriti. Filopono (100,21-29) spiega, inoltre, che la presunta contrarietà di «alto» e «basso» ha contribuito a produrre la definizione di contrari che è stata poi assunta dai filosofi, come cose che distano secondo la lunghezza del diametro fra loro sotto lo stesso genere. La terra disterebbe massimamente dagli estremi se venisse considerata come un piano in un sistema cosmologico non sferico, altrimenti essa sarà distante dagli estremi secondo la lunghezza del raggio e non del diametro. Tutto il discorso presenta, infatti, molti verbi alla terza persona plurale che permettono di distinguere quelli che sostengono questa teoria da Aristotele (*Cat.* 6, 6a15).

Evidentemente, pertanto, il non avere contrario appartiene alla quantità e a ogni quantità. Tuttavia questa caratteristica non è proprio della quantità perché appartiene anche alle sostanze e, nota Filopono, Aristotele non lo ripete in *Cat.* 6 perché era già dato per acquisito da quanto detto in *Cat.* 5. Piuttosto la quantità ha anch'essa la capacità di accogliere i contrari o, meglio, i relativi come «grande» e «piccolo». Filopono precisa che anche «spesso» e «sottile» (cfr. Arist. *GC* II 2, 329b31-330a4) e «largo» e «stretto» sono relativi sussunti sotto la quantità e significano quantità la cui profondità e larghezza è più o meno ampia (101,1-19). L'affermazione di Filopono sull'eventualità di dire che le quantità accolgono la contrarietà come le sostanze non è presente in nessuno degli altri Commentatori. Filopono, lungi da un'affermazione dogmatica, propone, viste le similitudini varie fra quantità e sostanze, di applicare (εἰ ὄρα – 101,9) il proprio della sostanza anche alla quantità, rimanendo prudentemente sul piano delle ipotesi (ipotesi che forse nasce da Arist. *Cat.* 6, 6a1-5). Nell'impianto tradizionale delle *Categorie* questa eventualità è da rifiutare nettamente: innanzitutto perché accogliere i contrari rimanendo identica non sarebbe più esclusivo e, quindi, proprio della sostanza, ma anche perché in questo modo la quantità assurgerebbe al ruolo di soggetto rispetto alle qualità, perché le accoglierebbe come contrari. L'azzardo di Filopono non è, però, campato in aria: la linea (quantità) accoglie l'essere retta e l'essere curva (qualità) e potrebbe sembrare che il suo modo di accogliere i contrari sia uguale a quello della sostanza. In realtà va ricordato che la linea, oltre che una quantità, è anche una qualità, precisamente una figura (cfr. Arist. *Cat.* 8, 10a10 ss.) e la linea che accoglie la dirittura e la curvatura le accoglie come un genere che viene distinto dalle differenze, divenendo così linea dritta e linea curva. Mentre l'uomo che accoglie l'accidentalità dei contrari (bianco e nero, temerario e vigliacco ecc...) rimane della stessa specie, la quantità che accoglie queste e altre quantità (concavità e convessità ecc...) muta nella specie. Un ragionamento simile si trova in Boezio (*In Cat.* PL 64, 211b-c): sebbene *curvitas* e *rectitudo* siano contrari, non lo sono altrettanto la linea curva e quella retta, perché «linea in eo quod linea est contrario caret».

A questo punto resta da eliminare come possibile proprio della quantità anche l'accogliere il più e il meno, caratteristica che, come sappiamo, è esclusa come proprio conseguentemente all'esclusione come proprio dell'avere contrario, dalla quale caratteristica dipende l'accogliere il più e il meno (Philop. *In Cat.* 73,17). Simplicio (*In Cat.* 150,14-151,8) sulla possibilità di accogliere il più e il meno della quantità dapprima ricorda che, semplicemente, ciò che non ha un contrario non può neanche avere un più o meno, intermedi fra sé e il contrario; in seguito, afferma che la quantità che ha il suo essere nel misurare e nel determinare e se accogliesse il più e il meno non potrebbe più misurare e determinare. Che il sette sia di più del tre di quanto lo sia il cinque non deve ingannare, perché le quantità accolgono il più e il meno solo in relazione ad altre quantità (cfr. anche Porph. *In Cat.* 110,9-24; Amm. *In Cat.* 65,9-18). Olimpiodoro non si pone questo problema e Elia lo risolve in due righe (*In Cat.* 200,8-10).

Aristotele ha, dunque, rigettato queste due caratteristiche e si accinge a presentare quello che è il vero proprio della quantità, cioè l'essere detta uguale e disuguale (cfr. Porph. *In Cat.* 110,28-111,4; Dex. *In Cat.* 63,27-28; Amm. *In Cat.* 65,19-66,3; Simpl. *In Cat.* 151,9-155,29, dove troviamo i pareri di molti predecessori; Olymp. *In Cat.* 95,39-96,30; Elias, *In Cat.* 200,8-29). A mio avviso, qui (101,28-102,9) la trattazione di Filopono manca del riferimento alla proprietà della quantità di misurare ed essere misurate, la quale costituisce il vero proprio delle quantità, proprio secondo Elia (*In Cat.* 196,1-4) manifestato da Aristotele in *Cat.* 6, 4b32-35, a partire dal quale è possibile ricavare che le quantità sono

dette uguali o disuguali. Puntualizzare la misurabilità della quantità aiuta anche a distinguere in che modo anche le qualità sono dette uguali o disuguali solo impropriamente (102,3-9) perché sono nei corpi, mentre il loro proprio è essere dette simili e dissimili. Gli altri Commentatori, invece, annotano la misurabilità della quantità (cfr. anche Porph. *In Cat.* 103,30-32 e Amm. *In Cat.* 57,15-17). Sul modo di essere uguali o disuguali delle quantità, cfr. Crubellier et alii (2007), p. 226 nota 12.

[102,10-105,29] – La nozione dei relativi, che qui Filopono si appresta ad esporre nella sua *theoria* introduttiva alla terza categoria aristotelica, era già stata indagata abbondantemente da Platone, tanto che Porfirio (*In Cat.* 111,27-29) afferma che la ὑπογοράφη dei relativi, della quale si serve Aristotele, è platonica: cfr. Plato, *Sph.* 255d, *Phd.* 74a9-75d5 e *Sph.* 254e2-256e3; cfr. Fronterotta (2001), pp. 119-120. Dei relativi Aristotele si occupa non solo nel capitolo settimo delle *Categorie*, che sarà oggetto del nostro studio, ma anche nel resto del suo *corpus*: cfr. per un'introduzione ai relativi in Aristotele Hood (2004), pp. 15-21; Sedley (1997), pp. 11-25. Filopono (102,10-16), vista la complessità, della teoria dei relativi, prepone allo studio di questi dei κεφάλαια da indagare e conoscere prima: (1) il loro posto nelle categorie; (2) il motivo del titolo; (3) la loro reale sostanzialità; (4) la divisione in specie; (5) il modo dell'insegnamento. Anche in alcuni altri Commentatori sono presenti i κεφάλαια e in questi si confronti l'ordine con cui propongono questi punti di indagine in relazione a quello di Filopono: Porph. 111,6-29; Amm. *In Cat.* 66,4-7 (1-3, 5, 4); Simpl. *In Cat.* 155,30 ss.; Olymp. *In Cat.* 96,32-97,7 (2, 5, 3, 4, 1 – la trattazione nelle ll. ss. segue, però, un ordine inverso); Elias, *In Cat.* 200,30-201,17, il quale riprende lo stesso *schema isagogicum* di Olimpiodoro, spiegando che questi punti verranno trattati a partire dal quinto fino al primo; Boeth. *In Cat.* PL 64, 216d-217c.

(1) Secondo Filopono Aristotele ha scelto di trattare i relativi dopo la quantità come ha fatto per la quantità trattata dopo la sostanza per motivi didattici, perché aveva citato i relativi nel discorso sulla quantità, quando aveva parlato (*Arist. Cat.* 6, 5b27) di «grande» e «piccolo» e «molto» e «poco». Egli non ha voluto lasciar passare tempo tra la menzione dei relativi e la loro spiegazione (102,16-29). L'ordine didattico ha peso maggiore di quello secondo natura che avrebbe prescritto la precedenza della qualità e poi i relativi e i motivi di questo ordine secondo natura sono stati mostrati nella *theoria* alla quantità (83,6-84,4).

(2) Oggetto d'indagine del secondo κεφάλαιον è il motivo per cui Aristotele ha chiamato questo capitolo *Sui relativi* e non *Sul relativo*. Innanzitutto Aristotele non dà titoli ai suoi capitoli, diversamente dai Commentatori neoplatonici alle *Categorie*, tuttavia oggetto di questo punto capitale è in generale capire perché qui Aristotele tratta sempre di relativi al plurale e mai al singolare. La spiegazione è facile: la relazione, che è ciò che fa degli enti dei relativi, si osserva quantomeno fra due cose, per questo motivo un relativo preso per sé non sarà affatto un relativo (102,31-32), quanto piuttosto sostanza o quantità (103,3-5). Interessante è la testimonianza di Giamblico (in Simpl. *In Cat.* 160,11-34) che considera i relativi dei *pluralia tantum* e ricorda come esempi di una normale consuetudine i sostantivi Ἀθῆναι e Θῆβαι. Un'altra possibilità è annoverata da Filopono, che col plurale «relativi» ci si riferisca alle cose, i pravgmata, che hanno una relazione fra loro, mentre col singolare «relativo» (103-7) si voglia intendere la categoria generale, la natura che si predica comunemente degli individui, come in effetti la sostanza si predica delle sostanze e la quantità delle quantità. La relazione che si predica dei relativi è, infatti, una pur stando in due soggetti, come quella che sta nel seme e nel frutto, nella salita e nella discesa (103,10-15). Con questo esempio Filopono evidenzia la marcata parentela fra i relativi e gli eteronimi, di cui si è già parlato. Sembra, in fondo, che alcuni eteronimi siano anche particolari relativi: la salita è, in un certo senso, salita di una strada in discesa, mentre la discesa è discesa di una strada in salita. Filopono, continuando, chiarisce che non tanto i relativi sono anche eteronimi, ma piuttosto la relazione che intercorre fra loro e lo stesso soggetto è eteronima. La relazione fra padrone e schiavo è, idealmente, una e sola, ma il suo nome cambia a seconda della prospettiva con cui la si guarda, da dominio a schiavitù. Sono eteronime quelle relazioni che ineriscono a uno stesso soggetto e che possono essere osservate solo secondo due direzioni: ad es. cibo, seme e frutto, pur inerendo alla stessa mela, non sono relativi, come relative non sono le loro relazioni alla mela. In definitiva, Aristotele giustamente parla al plurale, perché anche se la relazione è una si trova in due cose (103,15-17).

(3) Il discorso sulla sostanzialità dei relativi è, in realtà, una difesa costruita da Filopono contro coloro che vogliono negarne del tutto una sostanzialità per natura: alcuni sostengono che i relativi sono una

costruzione immaginifica (ἀνάπλασμα – 103,19) della nostra ragione per posizione, giacché, ad esempio, destra e sinistra non sono tali per natura, ma a partire dall'ordine che noi diamo agli enti e allo stesso modo nessuno è schiavo per natura, ma la condizione di schiavo e padrone è mutevole e, aggiungerei, intercambiabile (103,18-23). Innanzitutto si noti che tutto questo discorso di Filopono in difesa dei relativi per natura e, poi, contro Protagora (103,32) è estremamente somigliante al corrispondente discorso di Ammonio (*In Cat.* 66,21 ss.). La questione sull'esistenza dei relativi e la critica in seno alla tradizione platonica e aristotelica è assai complessa. Qui mi sembra che, però, Filopono stia facendo riferimento agli Scettici, i quali erano soliti accusare i dogmatici di affermare l'esistenza di ciò che è in realtà è solo un'ἀνάπλασμα della διάνοια. Tra l'altro, proprio uno scettico, Sesto Empirico, è il testimone del passo di Protagora che Filopono confuta in seguito. Filopono, quindi, riporta alcune prove empiriche a favore della sostanzialità naturale dei relativi (103,24-31). Destra e sinistra sono per natura e non per posizione (cfr. Arist. *Phys.* IV 1, 208b12-25, sui relativi negli enti fisici e negli enti matematici) come certe parti del corpo che per natura stanno a destra (fegato) o sinistra (milza). L'animale è, difatti, composto da parti finalisticamente ordinate e l'esempio delle parti del corpo ordinate per natura è aristotelico (Arist. *HA* II 16-17, 506b31-507a24, in particolare da 507a19). D'altronde, tutta la natura è ordinata secondo un fine, Giardina (2006a), pp. 215-256, come è dimostrato specificamente anche nella biologia, Leunissen, (2010), nello specifico pp. 22-48 e 112-151. Ancora, dio governa gli uomini e gli uomini sono governati da dio per natura (Simpl. *In Cat.* 201,17-33) e l'anima e il corpo muovono il corpo e non sono mossi da esso (103,28-31). Da buon neoplatonico Filopono scrive in modo sincretico sul movimento del corpo con terminologia sia platonica che aristotelica: la ψυχή non è subordinata al corpo (cfr. Plato, *Phd.* 92a6-95a3) ed è principio di movimento (cfr. Plato, *Phdr.* 245c5-246a2); la φύσις, similmente, è principio di movimento e quiete di ciò in cui esiste primariamente e per se stessa e non per accidente (cfr. Arist. *Phys.* II 1, 192b21-23). Resterebbe da capire se la sostanzialità naturale dei relativi qui reclamata da Filopono sia valida, come sembra, anche per le figure di schiavo e padrone (103,24). La storia ci insegna che uno schiavo può ribellarsi al padrone e divenire a sua volta padrone di uno schiavo e questa conferma escluderebbe l'esistenza di schiavi per natura. Tuttavia lo stesso Aristotele (*Pol.* I 4-6, 1254a13-1255b15) ipotizza l'esistenza di schiavi per natura. Sono schiavi φύσει (in opposizione a quelli κατὰ νόμον in Arist. *Pol.* I 6, 1255a5 ss.) coloro che per condizione naturale è meglio che siano governati piuttosto che governare, come il corpo è bene che si faccia guidare dall'anima e la donna dall'uomo. A regolare il ragionamento aristotelico è un principio quasi sofistico, quello del τὸ συμφέρον, del vantaggio e della convenienza, secondo Aristotele, di tutti i gruppi sociali. L'esistenza degli schiavi per natura nei *Commentatori* del VI sec. è confermate in Olymp. *In Alc.* 226,23 ss. mentre è negata dai Cristiani per cui gli uomini sono per natura schiavi soltanto di Dio. Altri, invece, eccedevano nell'altro estremo, dando la natura di relativi a tutti gli enti, tra cui vi era Protagora di Abdera, tra i più noti Sofisti del V sec. a.C. attivi ad Atene. Secondo Diogene Laerzio (*Vitae* IX 50-56) fu il primo a introdurre i δισσοὶ λόγοι nelle sue argomentazioni. Si noti che Protagora e la sua dottrina sono menzionati anche dagli altri Commentatori di Aristotele anche se non sempre nei loro *In Categorias*: ad es. cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 290,33-291,19 e 611,19-612,7; Syrian. *In Meta.* 75,16-27; Amm. *In Cat.* 66,27-67,11; Asclep. *In Meta.* 274,1-14; Simpl. *In Phys.* 1098,11-17; Olymp. *Proleg.* 4,9-15, *In Alc.* 145,3-5 e *In Grg.* 13, 2,24-26; Elias, *In Cat.* 109,24-110,12 e 204,2-36.

Egli aveva affermato (80 A 14 DK, in Sext. Empir. *Pyrrh. Hyp.* I 216 ss.) che l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono, per ciò che sono, e di quelle che non sono, per ciò che non sono. Ciascuno, ἕκαστος, è il soggetto della sensazione che, perciò, varia da persona a persona (103,31-104,3). La lettura che dà Filopono di Protagora è pertanto soggettivista e non relativista: mentre estrema conseguenza del relativismo è, alla maniera degli Scettici, che tutti i giudizi siano falsi, perché non poggiano su una reale sostanzialità delle cose, nella prospettiva soggettivista tutti i giudizi sono veri, perché dipendono dalla sensazione che equivale alla scienza (sulla differenza tra Scettici e Protagora cfr. Elias, *In Cat.* 109,24-110,12). Il discorso di Filopono (104,3-13) fa ancora riferimento a 80 A 14 DK, dove Sesto Empirico riporta anche che, secondo Protagora, tutte le percezioni dipendono dalle differenti disposizioni degli uomini (παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις), relativizzando così il ruolo della φύσις. Gli esempi sono molteplici: i malati di itterizia ritengono che il miele sia amaro, al contrario dei sani; il collo del piccione nero esposto alla luce sole ad alcuni appare color porpora e ad altri del colore dell'oro; in generale, ciò che pare vero a uno, a un altro pare falso e ciò che sembra essere bello a uno, a un altro sembra brutto. La conseguenza di questo relativismo è che il nostro modo di giudicare è uniformato sulla convenzione (νόμος –104,11) Nell'esempio della dolcezza del miele, sul quale cfr. Arist. *Meta.* Θ 3, 1046b29 ss. (80 A 17 DK), dove il discorso di Protagora viene accostato alle teorie dei

Megarici, e Syrian. *In Meta.* 75,16-27, i malati di itterizia dicono che il miele è amaro e – afferma Filopono (104,4-5) – lo dicono perché questo gli sembra e appare (δοκεῖ καὶ φαίνεται αὐτοῖς). I verbi φαίνω e δοκέω non sono sinonimi, giacché riguardano due facoltà diverse e questo lo si evince anche dalla diversa diatesi con cui vengono usati in questo passo: passiva per il primo, attiva per il secondo (cfr. Philop. *In DA*, 71,25-26, sempre in riferimento a Protagora). Φαινόμενον è l'ente che viene percepito coi sensi, mentre δοκοῦν è lo stesso ente ormai nel soggetto che l'ha percepito e che opina (δόξα).

Il Nostro, quindi, ritiene la teoria relativista assurda e ne ricorda la confutazione a opera di Aristotele in *Meta.* Γ 4, 1007b20-26; 5, 1009a6-15; 6, 1011a15-b12: se tutto ciò che sembra è vero, il fuoco dovrebbe nutrire e non bruciare e viceversa il cibo bruciare e non nutrire, visto che ai pazzi sembra così (104,15-18). Si noti che Filopono fa riferimento al terzo libro, della *Metafisica* (104,13-14) per la confutazione a Protagora che invece si trova nel quarto; la soluzione di questo apparente problema è semplice, perché probabilmente Filopono non leggeva o considerava il libro *alpha elatton* tra i libri della *Metafisica*, per cui *gamma* era giustamente considerato il terzo libro nella sua edizione. A questi passi aggiungerei anche quelli contro i Megarici Θ 3, 1046b29-1047a17; cfr. Corradi (2012). Prima di Aristotele, anche Platone nel *Teeteto* aveva confutato il soggettivismo protagoreo. Prima dell'argomento culminante, che Filopono propone in dettaglio (104,20-25, cfr. Plato, *Theaet.* 170c-171c), Platone si era proposto (προθέμενος ἐλεγεῖν – 104,19) di confutare la dottrina di Protagora, da *Theaet.* 152a1. L'argomento platonico è, *mutatis mutandis*, il medesimo usato contro gli Scettici che sostenevano l'acatalessia degli enti in Philop. *In Cat.* 2,20-24: dicendo che Protagora mente lo si mette alle strette, perché o, sostenendo ancora che ogni proposizione è vera, egli ci dà ragione e ammette che la sua dottrina è falsa, o, affermando che stiamo mentendo, ammetterebbe che esistono proposizioni false e si contraddirebbe. Altri (verosimilmente i Peripatetici), invece, hanno trovato il giusto mezzo tra questi due eccessi teorici, affermando che alcune cose sono per sé e altre sono relative, rispettivamente come «uomo» e «destro» e «sinistro». I relativi non hanno una sostanzialità reale *per se*, ma hanno bisogno di appoggiarsi alle altre categorie, come i rampolli alla pianta madre (Arist. *EN* I 4, 1096a20-22 e Philop. *In Cat.* 47,10-20) o i bastoni fra loro, ché se viene tolto uno l'altro cade. Su quest'ultimo esempio Busse e Hayduck, editori dei due *Commentari* dove si fa riferimento ai relativi come bastoni che si sorreggono a vicenda (l'altro è Asclep. *In Meta.* 76,2), non menzionano alcun *locus parallelus*.

(4) Filopono ora procede con la divisione dei relativi: in alcuni casi la coppia di relativi è composta da cose omonime, come i due simili, in altri casi la coppia è composta da eteronimi, come padre e figlio. Il simile è simile al simile, come l'acqua è simile al vino, ma pur condividendo il nome «simile» acqua e vino non hanno la stessa definizione. I modi dei relativi secondo eteronimia sono sette, sono espressi da Filopono nella loro descrizione generica e poi sono esemplificati.

Ammonio (*In Cat.* 67,16-26) propone la διαίρεσις di Filopono, cambiando però il primo tipo di relativi secondo l'eteronimia che per lui è secondo il contenente e il contenuto. Simplicio (*In Cat.* 161,12-162,11) distingue tra διαίρεσις e ἀπαρίθμησις: Giamblico ha fornito sapientemente quest'ultima, ma la vera divisione dei relativi è quella secondo le categorie; a proposito cfr. Romano (2012), pp. 173-174. Olimpiodoro (*In Cat.* 99,21-38) e Elia (*In Cat.* 202,9-203,29) dividono i relativi in dieci specie, tuttavia Elia, in seguito (*In Cat.* 203,30-34), individua che è possibile dividere i relativi τεχνικῶς in quelli secondo natura, come padre e figlio, quelli per caso, come schiavo e padrone, quelli per arte, come scibile e scienza, e quelli per decisione, come amico e amico: sotto queste quattro specie è altresì possibile sussumere le dieci elencate precedentemente.

(5) Il capitolo dedicato ai relativi è senza ombra di dubbio quello didatticamente più complesso, dacché Aristotele qui non espone subito e in modo lineare le sue posizioni, ma procede per tentativi, traendo corollari e conseguenze assurde di ciò che era stato assunto precedentemente, senza neanche produrre una teoria compiuta alla fine del capitolo. Egli, infatti, dapprima fornisce una definizione dei relativi, che è quella degli Antichi, come per deferenza (105,16), ed elabora tutto il capitolo alla luce di questa definizione per poi riconoscerne i limiti e proporre la sua definizione. Per «Antichi» Filopono intende forse l'uso comune e non di certo Platone come fanno molti altri Commentatori (Porph. *In Cat.* 111,17-29; Simpl. *In Cat.* 159,9-21; Olymp. *In Cat.* 112,20-113,15; Elias, *In Cat.* 216,34-217,26; Boeth. *In Cat.* PL 64, 217c) che attribuiscono questa prima definizione dei relativi (Arist. *Cat.* 6, 6a36-37), seppur perfettibile, a Platone. Cfr., sui relativi in Platone e nell'Accademia, Fine (1993), pp. 171-182.

Illustrati i cinque κεφάλαια che si era prefissato di spiegare prima della lettura del settimo capitolo delle *Categorie*, Filopono ha ancora una riflessione preliminare da condurre, di carattere grammaticale. Quando esplicitiamo la relazione di una coppia di relativi, ad esempio quando diciamo il padre è padre del figlio, il primo relativo si trova in caso retto, cioè nominativo o accusativo, mentre il secondo relativo, quello con il quale il primo è messo in corrispondenza (ἀποδίδεται – 105,20), si trova il più delle volte in caso obliquo. Bisogna aprire una parentesi sul verbo ἀποδίδωμι e sul termine ἀπόδοσις. Nel campo delle scienze poetiche il significato è quello di “produrre/mettere in corrispondenza” che di solito troviamo nei discorsi di Aristotele sulla retorica (cfr. Arist. *Rh.* III 5, 1407a20). Aristotele dice nelle *Categorie* (7, 7a22 ss.) che si ottiene la correlazione (ἀντιστρέφει) quando i relativi οἰκείως ἀποδίδονται, cioè quando, a mio avviso, si mettono in corrispondenza in modo proprio. È utile a questo punto vedere in che modo è stato tradotto il verbo del passo aristotelico: Ackrill (1963) «properly given»; Bodéüs (2001) «expliqués adéquatement»; Crubellier et alii (2007) «on ne rende compte par façon appropriée»; Zanatta (1997) «esplicate in modo appropriato»; Boezio «convenienter assignetur»; Oehler (1984) «sofern sie nach ihrer Eigentümlichkeit angegeben werden»). Il verbo latino «assignetur» e quello tedesco «angegeben» sono forse quelli che più di tutti rimangono fedeli ad ἀποδίδωμι, conservandone anche l’originale complessità e polisemia, mentre Crubellier et alii (2007) traduce il verbo secondo il suo significato più noto. Qui traduco, però, ἀπόδοσις con «corrispondenza» in accordo col significato che do al verbo in questo contesto: a mio avviso, infatti, qui Filopono sta analizzando la dizione tipica dei relativi da un punto di vista logico e grammaticale, per cui è corretto parlare di corrispondenza nella conversione tra i correlativi. In seguito, Philop. *In Cat.* 106,21-22, l’ἀπόδοσις è usata da Filopono proprio nel suo senso grammaticale e contrapposta all’ἀντιστροφή. Tornando al discorso di Filopono nei relativi, il primo termine si trova al caso retto, mentre il secondo verso il quale è in atto la corrispondenza è al caso obliquo, dativo (D) o genitivo (G). Tra i relativi, però, distinguiamo alcuni che mantengono anche dopo la conversione (cioè l’inversione di ruolo dei due termini) lo stesso caso verso il quale è in atto la corrispondenza, altri che, invece, cambiamo il caso. Del primo tipo di relativi, «il padre è padre del figlio (G)» si converte in «il figlio è figlio del padre (G)», mentre del secondo tipo di relativi «la sensazione è sensazione del sensibile (G)» si converte in «il sensibile è sensibile per la sensazione (D)» (105,19-26). In alcuni casi quando si convertono i relativi rimane lo stesso caso che completava la relazione di prima, in altri no. Dopo la conversione i relativi presentano sempre i casi obliqui, o il genitivo o il dativo, mentre prima della conversione troviamo anche l’accusativo come possibile caso per completare la relazione (105,26-28). I relativi che si mettono in corrispondenza all’accusativo rientrano tra i relativi secondo agire e patire («chi picchia picchia chi viene picchiato») e in questo senso si convertono al genitivo perché nella conversione cambia la diatesi del verbo che li congiunge («chi viene picchiato è picchiato da chi picchia»). Cfr. Amm. *In Cat.* 68,1-7; Simpl. *In Cat.* 163,2-14; Elias, *In Cat.* 206,25-207,20; Anony. *In Cat.* 31,14-25; Mich. Psellus, *Opuscola logica...*, 51, 718-726 e 789-92.

[106,1-107,30] – Filopono (106,1-11) introduce la prima definizione dei relativi (cfr. la seconda definizione Arist. *Cat.* 7, 8a31-32), quella degli Antichi: «Sono dette relative siffatte cose che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose (ἐτέρον) o in qualunque altro modo in relazione a un’altra cosa (*Cat.* 7, 6a36-37)». Come ormai è chiaro dalla lettura del *Commentario*, Aristotele ricorre al verbo λέγω o al verbo εἶμι per manifestare due diverse sfumature: ciò che si dice non rappresenta la realtà delle cose, diversamente da ciò che è. Evidentemente Aristotele non è convinto che questa definizione dei relativi possa essere valida. Per essere il più preciso possibile, secondo Filopono, Aristotele aggiunge «in relazione a un’altra cosa» perché consapevole che non tutti i relativi sono messi in corrispondenza con il genitivo, come mostrato dall’ἐτέρον, ma anche con gli altri casi, obliqui e retti che siano.

Filopono ritiene che dopo aver menzionato solo quantità tra i relativi Aristotele poi introduce (*Cat.* 7, 6b2) anche le qualità tra i relativi (l’*habitus*, la disposizione, la sensazione, la scienza) e le distingue dalle prime dicendo che queste appartengono a un altro genere di relativi. Il Commentatore avanza anche una seconda ragione per cui questi relativi appartengono a un altro genere, cioè perché non si convertono al genitivo come «molto» e «poco», ma si convertono al dativo. Gli esempi dei relativi che da qui vengono prodotti da Aristotele e ripresi da Filopono (106,21-24) sono indispensabili per apprendere le tecniche dell’inversione (106,18-20): l’ἀνάκαμψις è il procedimento tecnico che permette la conversione, ἀντιστροφή, tra correlativi. Non a caso il termine ἀνάκαμψις è usato da Aristotele, quanto dai suoi Commentatori, precipuamente nelle opere fisiche, in relazione al movimento circolare (cfr. Arist. *Phys.* VIII 7, 262b23-24). Il passo è in gran parte identico ad Amm. *In Cat.* 68,14-19.

Oltre ai relativi sussunti sotto la qualità, vi era anche la posizione che costituisce un altro genere di relativi e la posizione sdraiata, eretta, seduta in quanto sono certe posizioni sono anch'essere dei relativi. Infatti, se il genere è un relativo – afferma Filopono (107,1-4) – anche le sue specie sono relative; in realtà questa deduzione non è sempre vera, basti pensare alle specie della scienza, che è un relativo, che non sono a loro volta relative: la geometria è una qualità non relativa (cfr. Philop. *In Cat.* 162,8-11). Quando il corpo è dritto la posizione è eretta, se giace obliquo la posizione è sdraiata, mentre se una parte del corpo è dritta e un'altra obliqua la posizione è detta seduta (107,4-6). Filopono a questo punto indaga la collocazione di queste posizioni, sotto i relativi, nonostante che sembrerebbero dover essere sussunte sotto il giacere. Aristotele aveva saggiamente anticipato questo tipo di problema e aveva precisato in seguito che «lo stare sdraiato, in piedi o seduto non sono in sé delle posizioni, ma si ottengono paronimamente dalle elencate posizioni (*Cat.* 7, 6b12-14)». Quindi vanno distinte, da una parte, le posizioni, eretta, sdraiata e seduta, che significano una relazione e sono sussunte sotto i relativi, e, dall'altra parte, lo stare in piedi, lo stare sdraiati e lo stare seduti, che significano non solo la relazione ma, come tutti i verbi (26,18-26), anche la sostanza, di ciò che è in una certa posizione e di ciò in cui è quanto è in una posizione, e vanno sussunti sotto la categoria del giacere (107,6-19). Da una modifica (μετηνέχθεσαν – 107,25-26) duplice, l'aggiunta della sostanza nel significato del verbo e la modifica della terminazione della parola propria della paronimia, dalle specie della posizione sono stati generati i verbi sussunti sotto il giacere. Il verbo μεταφέρω, verbo degli *ES* aristotelici (cfr. Bonitz, *Index Arist.* 461b55 ss.), indica un mutamento nel nome e nel suo significato: la metafora, d'altronde, è propriamente lo spostamento di un nome da un genere o una specie a un'altra specie o genere (cfr. *ibid.* 462a16 ss.). In generale, infatti, la posizione che è una specie dei relativi genera (ἔτεκε – 107,28) una categoria, il giacere, come anche il tempo e il luogo, due quantità, generano (τίκτει – 107,29) rispettivamente il quando il dove, due categorie. Non a caso Filopono si serve del verbo τίκτω per mostrare queste generazioni di categorie e specie di categorie, come se la posizione generasse come un padre genera un figlio la categoria del giacere, in accordo con un lessico, che troviamo anche in seguito (163,1-164,5), biologico per descrivere la generazione delle categorie derivate da sostanza, quantità, qualità, sul quale tornerò nei luoghi opportuni di questo mio commento. Filopono, comunque, si serve anche del verbo γίγνομαι (107,31) per significare la generazione, all'inverso, del dove e del quando, generati nel luogo e nel tempo, nel senso che non esisterebbero senza di questi: qui γίγνομαι deve essere inteso quasi come la forma passiva del τίκτω già visto.

[107,31-111,8] – Prendendo per buona la definizione degli Antichi, Aristotele inizia la ricerca del proprio dei relativi e come aveva fatto prima, fa notare Filopono, egli inizia enumerando e analizzando quelle caratteristiche che possono sembrare proprie dei relativi, ma che in realtà non sono proprie (107,33-108,4). Sia chiaro che tutto il discorso Filopono, seguendo il testo delle *Categorie*, produce da questo momento in poi è, di fatto, viziato dalla prima definizione dei relativi che è stata accolta come valida e che fa da sostrato teorico a tutte le riflessioni sui relativi da qui fino alla fine del di *Cat.* 7. Inizialmente, pertanto, Aristotele propone come proprio che i relativi accolgono la contrarietà: infatti, la virtù, che è un relativo secondo la partecipazione perché è detta virtù di un virtuoso, è contraria al vizio e la scienza, che è detta scienza dello scibile o dello scienziato, è contraria all'ignoranza e la giustizia all'ingiustizia. Questi esempi, eccetto quella della giustizia e del suo contrario, sono aristotelici (Arist. *Cat.* 7, 6b15-17). Tuttavia, non tutti i relativi hanno un contrario, dice Aristotele, e Filopono approva questo giudizio del Filosofo: dal momento che i relativi, come i rampolli (104,33), non hanno una propria reale sostanzialità ma la trovano nelle altre categorie sotto le quali vanno sussunti, imitano (μιμῆται – 108,12) siffatte categorie, accogliendone anche le proprietà e per questo motivo i relativi sussunti sotto le categorie della sostanza e della quantità, che non hanno contrari, non avranno neanche loro contrari. Giustamente, però, giustizia e ingiustizia, virtù e vizio, tra gli altri, sono stati considerati oltre che relativi anche contrari, perché sono sussunti sotto la qualità e la qualità ammette la contrarietà. Questi relativi-contrari, sussunti sotto la qualità, sono a volte da considerare relativi, altre da considerare contrari (108,22-30). Virtù e virtuoso sono relativi, similmente anche vizio e vizioso, allo stesso tempo, però, virtù e vizio sono contrari, come anche virtuoso e vizioso. Questa ambivalenza è un po' ambigua, dal momento che i relativi sono incapaci di esistere separatamente da loro correlativo mentre la virtù è per sé sussistente e indipendente dal vizio come anche dal virtuoso. Per questa ragione Filopono si chiede (108,31-32) in che modo Aristotele intende che virtù e vizio, e le altre qualità come loro, sono relativi. Secondo Filopono Aristotele sta cominciando, nascostamente, a portare alle estreme conseguenze la prima definizione dei relativi, quando accoglie la virtù tra i relativi. La prima definizione prescrive che sono relativi tutti gli enti che sono detti in relazione ad altre cose e, allora, di certo, la virtù, che è detta del virtuoso, sarà un relativo. *Per absurdum*, però, tutte le nove categorie

accidentali che sono nella sostanza come in un soggetto sarebbero relativi, secondo partecipazione: la bianchezza è detta del corpo, «di due cubiti» del bastone e così via per tutte le altre categorie accidentali. Filopono introduce già ora lo scarto di questa prima definizione rispetto alla seconda quando sottolinea che per la prima i relativi si individuerebbero nel «dirsi» di qualcosa. Questa definizione e la conseguenza che tutte le categorie sono relativi vanno rifiutate: i relativi sono definiti a partire dalle cose in relazione alle quali sono detti, come «padre» che viene necessariamente definito a partire da «figlio», mentre di certo «bianco» e «di tre cubiti» non sono definiti a partire dal corpo o dal bastone (109,10-26). I relativi, quindi, devono assumere una dignità ontologica che gli era garantita dalla prima definizione, perché la loro essenza non sta nel fatto di essere detti di altro, ma nel fatto di essere (possedere la propria sostanzialità reale) in relazione ad altro. La bianchezza in Socrate, così, è detta di Socrate, ma non ha nel dirsi di Socrate la sua reale sostanzialità; diversamente, la scienza è detta dello scibile in quanto, primariamente, è dello scibile e in questo suo essere di qualcosa ha la sua reale sostanzialità. Pare, pertanto, che ciò che è detto di altro sia in generale un accidente e non in particolare un relativo (109,19-22). Filopono ha in modo deciso messo in luce alcune delle problematicità insite nella prima definizione, quella degli Antichi, che, però, alcuni attribuiscono a Platone: egli si trova, quindi, di fronte a una spiacevole situazione, perché se rifiuta come errata la definizione “platonica” attribuisce, nei fatti, un errore, tra l’altro grossolano, a Platone. Per questa ragione egli deve rispondere a questi che sostengono la paternità platonica della prima definizione, mostrando che si sbagliano. Questa invettiva (109,26-31) contro certi platonici (Porph. *In Cat.* 111,17-29, ma cfr. anche Olymp. *In Cat.* 112,20-113,15; Elias, *In Cat.* 216,34-217,2) che hanno attribuito al Maestro una posizione errata è già in Ammonio (*In Cat.* 70,9-15). È curioso osservare che Olimpiodoro, nel suo *In Categorias*, riconosce nella prima definizione dei relativi nelle *Categorie* quella di Platone e la ritiene insufficiente perché prende in considerazione soltanto uno dei relativi e non la correlazione, ma, nel suo *Commentario al Gorgia* (πρόξιος XXII, 3,1-19), si contraddice, affermando che alcuni dicono che Aristotele ha assunto la prima definizione dei relativi ἀπὸ Πλάτωνος e lo dicono non conoscendo il livello più alto (μὴ νοήσαντες) delle dottrine di Platone. Contro costoro Olimpiodoro si serve dello stesso argomento di Ammonio e Filopono, che ora vedremo. Alla luce di questo passo risulta, però, che la prima definizione dei relativi è duplicemente debole, da una parte perché vi si trova il verbo λέγεσθαι e, quindi, la relazione tra gli enti è puramente predicativa, e, dall’altra parte, perché prende in esame uno solo dei relativi. Per Filopono (109,26-31), Platone aveva dato una giusta definizione dei relativi quando in *Grg.* 476b4-5 ha detto, servendosi del verbo εἶμι e non di λεγέσθαι, riguardo ai relativi agente e paziente che «se c’è qualcosa che agisce, è necessario ci sia anche qualcosa che patisce». Per l’analisi del passo si vedano gli *Scholìa* al *Gorgia* di Olimpiodoro, che, formatosi alla stessa scuola di Filopono, mi sembra il testimone adatto per ricostruire l’interpretazione del tempo su questo passo. Da notare, innanzitutto, che entrambi, Filopono qui e Olimpiodoro nei suoi *scholia*, non citano il testo platonico fedelmente alla nostra *editio oxoniense* di Burnet che, invece, riporta «ἄρα εἴ τις τι ποιῆι, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ τὸ πάσχον». Inoltre si noti che mentre Filopono riporta il passo e le sue interpretazioni nel *Commentario* alle *Categorie*, Olimpiodoro, pur essendosene occupato esplicitamente del *Gorgia*, non lo inserisce nel suo *Commentario* alle *Categorie*. Ora, i Commentatori, in realtà, qui stanno sbagliando nel leggere Platone con Aristotele: il primo sta dicendo soltanto che all’agire corrisponde il patire e non intende dire che agire e patire sono relativi, anche perché non è questo lo scopo del suo discorso. Il ricorso al verbo εἶναι non può essere considerato indicativo di una volontà teorica, diversamente da quanto avviene spesso nelle *Categorie* e nelle opere aristoteliche in generale, proprio perché manca un uso ponderato del verbo λέγεσθαι in contrasto, come in Aristotele. Mi spiego: Platone nel *Gorgia* come in altri testi non vuole studiare i relativi come categoria logica, bensì da dialettico quale è egli ricorre allo strumento dei relativi per spiegare ben altre cose intorno all’essere.

Altra caratteristica non viene ammessa come proprio da Aristotele è l’accogliere il più e il meno. Nonostante che alcuni relativi accolgano il più e il meno, come il simile che è più o meno simile al simile, molti altri non lo accolgono, infatti non diciamo il padre essere più o meno padre del figlio. Filopono, infatti, aveva già chiarito (75,17 ss.) che dove si osserva la contrarietà lì si osservano anche il più e il meno: dimostrato che non c’è contrarietà fra i relativi, sarà chiaro non ci saranno neanche il più e il meno (110,4-18-8. I relativi vanno sussunti sotto le altre categorie e da queste derivano le loro caratteristiche (110,20-22), perciò il simile e il dissimile, in quanto qualità, ammettono il più e il meno, padre e figlio, relativi sussunti sotto la sostanza, non li ammettono, e ancora uguale e disuguale, che sono determinazioni proprie della quantità, non ammettono il più e il meno.

Filopono torna ulteriormente sull'ultimo esempio, quello di uguale e disuguale (110,22-111,8), che Aristotele sembrava aver utilizzato come esempio di relativi che accolgono il più e il meno (*Cat.* 7, 6b21-24). Nell'insegnamento della quantità si è chiarito che la quantità significa quanto è e che essa può accogliere il più e il meno solo in relazione ad altro, come quando diciamo che il sette è più del cinque; diversamente, non diciamo che il sette è più o meno di sette. Uguale e disuguale sono relativi che si riferiscono a quantità ben determinate e misurabili e questa determinatezza data dalla misurabilità impedisce di dire che qualcosa sia più o meno uguale a un'altra, perché o sarà uguale o non lo sarà (Philop. *In Cat.* 93,14-94,2). Filopono in 110,26-28 utilizza due termini, ἐπιμιξία e κιννάω, che rientrano nella stessa sfera semantica della mescolanza, seppure con diverse sfumature, per argomentare sull'assenza di più e meno tra uguale e disuguale, dovuta alla mancanza della mescolanza fra i contrari. Come ho già detto sopra, nel commento a Philop. *In Cat.* 75,20 ss., μίξις è quasi un termine tecnico per indicare la dinamica fra i contrari, mentre il lessico della κιννάω è usato in modo non tecnico in relazione ai contrari. Qui, infatti, κιννάω è usato per la (mancata) mescolanza fra uguale e disuguale, i quali sono relativi e contraddittori, ma di certo non contrari: i contrari, com'è noto, affermano, mentre già il disuguale è una privazione, evidente già dal termine ἄνισον, con alfa privativo da ἴσον (111,5-6). MacCoull (1995a) sostiene che l'uso differenziato del lessico della μίξις e della κιννάω (insieme a quello della παράθεσις), quantomeno nell'*In DA* filoponiano, non sia casuale, ma dettato da un'esigenza cristologica: distinguere il significato di questo termini già nei *Commentari* aristotelici per un pubblico di lingua copta, da momento che in questa lingua si registrava «multiplicity and ambiguity of 'mixture words'». La proposta di MacCoull è curiosa e affascinante, tuttavia ritengo che la necessità di distinguere i *mixture words* fosse già diffusa in seno alla lingua greca e ai Commentatori di Aristotele; *contra* MacCoull, vd. Lang (2001), pp. 12-13. Filopono, alla fine del discorso (111,6-8), spiega questa inclusione di uguale e disuguale tra i relativi che accolgono il più e il meno o come un errore o come un'interpolazione successiva non autentica. Assai più verosimile è la prima opzione. Tuttavia concordo sul fatto che Aristotele non ha parlato con precisione – come d'altronde fa spesso nelle *Categorie*, con estrema ambiguità –, ma non sul fatto che sia caduto in errore. Porfirio (*In Cat.* 114,31-115,8) spiega, invece, che non c'è alcun problema in questo passo, perché una cosa è la quantità che non ammette più e meno, un'altra cosa è il proprio della quantità: quest'ultimo (l'essere uguale o disuguale) è ποιότης e πάθος sostanziale della quantità e, come sappiamo dalla lettura di *Cat.* 8, le qualità accolgono il più e il meno. In Simplicio (*In Cat.* 142,13 ss. e 176,24-177,13) viene accolto il ragionamento di Porfirio, tuttavia, in parte, il problema sollevato dal passo è diverso perché Simplicio testimonia ἀντιστάσεων al post di ἄνισον e il più disuguale accoglie evidentemente il più e il meno. Leggendo le edizioni moderne di Aristotele, infine, non si nota alcuna difficoltà, perché in *Cat.* 7, 6b21-24 egli ricorre all'esempio del solo disuguale, che ammette senza difficoltà il più e il meno: se una grandezza non può essere più o meno uguale a un'altra, una grandezza può essere più o meno disuguale a un'altra, in quella che Giamblico (*apud* Simpl. *In Cat.* 176,32-33) chiama ἐπ' ἄπειρον τοῦ ἀνίσου πρόοδος, progressione all'infinito del disuguale.

[111,9-116,27] – Aristotele a questo punto individua il vero proprio dei relativi, cioè «essere detti in rapporto ai correlativi (ἀντιστρέφοντα – *Cat.* 7, 6b28)», cioè in relazione ai termini con quali si convertono, con i quali hanno una relazione reciproca. Cfr. le seguenti traduzioni: Boezio «ad convertentia dicuntur»; Crubellier et alii (2007) «se disent par rapport à des termes qui ont avec eux une relation réciproque»; Bodéüs (2001) «se disent relativement à des réciproques»; Ackrill (1963) «are spoken of in relation to correlatives that reciprocate»; Oehler (1984) «werden ausgesprochen in Beziehung zu reziproken Korrelativa»; Cohen-Matthews (1991), p. 82, «is spoken of in relation to its converse». Filopono (111,13-26) di fronte alle difficoltà di questa pur breve proposizione sul proprio dei relativi decide di spiegare cosa si deve intendere tecnicamente con ἀντιστροφή, in un passo in buona parte simile ad Amm. *In Cat.* 70,24-71,8. Innanzitutto, preferisco tradurre ἀντιστροφή con «conversione», piuttosto che con «correlazione», nonostante usualmente fra i relativi si dice esserci correlazione e io stesso, in accordo con le traduzioni moderne, ho tradotto ἀντιστρέφοντα con «correlativi». Come mostra la traduzione appena citata di Boezio, gli ἀντιστρέφοντα sono letteralmente i *convertentia* cioè quelle cose che si convertono fra loro e, quindi, in seconda istanza, sono correlativi. La correlazione è lo *status* dei relativi che si convertono fra loro, mentre la conversione è il meccanismo che avviene che permette di affermare che due enti siano correlativi. Il greco e il latino non distinguono queste due sfumature, mentre i moderni tendono a semplificare il linguaggio adottando solo quello della correlazione. Io scelgo di tradurre i relativi che si convertono (ἀντιστρέφοντα) «correlativi», mentre l'ἀντιστροφή dei τὰ πρὸς τι «conversione», a maggior ragione perché Filopono produce un insegnamento tecnico sull'ἀντιστροφή procedendo dapprima dalla nozione di στρόφη.

Come me traducono Cohen-Matthews (1991), p. 82, «conversion», conservando fra parentesi, però, la traslitterazione del greco. Per prima cosa Filopono spiega che l'ἀντιστροφή è una στροφή, la quale è pressoché sinonimo di ἀνάκαμψις: entrambi questi ultimi termini, infatti, hanno un valore semantico principalmente fisico e legato alla teoria del movimento e in particolare del movimento circolare. Tuttavia, tradurre στροφή con «inversione» è linguisticamente poco corretto, perché manca il prefisso ἀνά (cfr. ἀναστροφή); la traduzione più precisa da un punto di vista linguistico sarebbe forse «versione», dal momento che si eliminerebbero tutti i prefissi preposizionali. In questa sede propongo di tradurre con «rivoluzione», nel senso fisico del termine, come ritorno allo stesso punto di partenza, che è in fondo anche il significato astronomico del termine, e.g. la terra compie un moto di rivoluzione attorno al sole della durata di un anno, tornando dopo questo periodo alla stessa posizione di prima. Cohen-Matthews (1991) eludono il problema e traslitterano στροφή. Si noti che gli altri Commentatori non affrontano il problema dell'ἀντιστροφή, né della στροφή, mentre, coerentemente, soltanto Ammonio e Filopono parlano di στροφή come ἀποκατάστασις. Il lessico qui utilizzato, se ancora ci fosse bisogno di conferma, è esplicitamente astronomico, cfr. Philop. *In Cat.* 86,18 e 93,1. In Philop. *In Phys.* 709,9, l'ἀποκατάστασις da un punto verso lo stesso punto è la περιφορά, il movimento circolare, appunto. La conversione è una inversione fra eguali, una ἰσοστροφή (111,19), perché un relativo non è detto dell'altro più o meno di quanto l'altro relativo è detto del primo (111,22-26). Cohen-Matthews (1991) si sono imbatutti nel termine ἰσοστροφή nella loro traduzione di Ammonio e hanno, giustamente, fatto notare che il lessico *LSJ* fa riferimento solo ad Ammonio e Filopono (anche se lo si trova pure in Elias, *In Cat.* 210,14). Questo *hapax legomenon* presente soltanto nella scuola alessandrina risulta così difficile da tradurre per la mancanza di autorevoli precedenti. Ammonio (*In APr.* 35,21-34) chiarisce cos'è l'ἀντιστροφή, perché evidentemente è un nome equivoco: essa non è καταστροφή, come molti sostengono, bensì ἰσοστροφή, perché come l'ἀντιστροφή avviene almeno fra due elementi e allo stesso modo l'ἴσον, in quanto relativo, si dice ἴσον almeno di qualcos'altro. In Philop. *In APr.* 40,2-8, Filopono spiega nuovamente cos'è l'ἀντιστροφή facendo però riferimento a quanto ha già spiegato ἐν ἑτέροις πολλάκις, cioè qui nell'*In Categorias*: oltre agli stessi esempi dell'*In Cat.*, egli propone anche l'argomento letto in Ammonio. Cohen-Matthews (1991) propongono di tradurre con il neologismo *equiversion*, che non mi convince a fondo, per quanto affascinante. Scelgo, quindi, di tradurre con «inversione fra eguali»: il prefisso ἴσον, infatti, sottintende, come dicono i Commentatori, che la στροφή avvenga almeno fra due elementi, motivo per cui non avrebbe senso tradurre con «rivoluzione», dacché il ritorno non è più sullo stesso punto di partenza. Pelletier (1983), p. 130, invece, non traduce ἀντιστροφή e ἰσοστροφή, limitandosi a traslitterare l'originale. Secondo Filopono ἀντιστροφή e ἰσοστροφή sono sinonimi (111,20-22): presso gli Antichi, in effetti, l'uso di ἀντί come equivalente di ἴσον è attestato. Il termine ἀντίθεος, secondo il lessico *LSJ*, è attestato col significato di «simile a dio» in Omero (ἀντίθειον Πολύφημον, si legge in Hom. *Od.* A 70), mentre nei secoli successivi assume il significato di *contrary to God*. Anche ἀντιάνειρα, «uguale all'uomo in forza», possiede il significato indicato da Filopono ed è utilizzato principalmente in Omero e nel lessico epico. Nel caso di ἀντίχειρον però non mi trovo d'accordo con Filopono e con Ammonio, come anche Cohen-Matthews (1991), p. 82 nota 99: il termine significa «pollice», perché questo è il dito che si oppone al resto della mano ed è, appunto, opponibile. Il fatto che significhi anche l'unità di misura, il pollice, della distanza dal pollice è ulteriore conferma dell'errore di Ammonio e Filopono. La paretimologia secondo la quale il pollice è detto tale perché ha una forza equivalente a quella del resto delle dita della mano è, comunque, indicativa del valore che già anticamente si dava al pollice opponibile, come elemento distintivo degli uomini rispetto agli altri animali. Al di là di questo, gli argomenti dei Commentatori non mi convincono: Aristotele non utilizza ἀντιστροφή come sinonimo di ἰσοστροφή, ma vuole indicare che un relativo prende il posto dell'altro nella conversione, cioè uno è ἀντί dell'altro. Tuttavia, precisa Aristotele e con lui Filopono, la conversione non richiede sempre, così come poteva sembrare da alcuni esempi, il caso genitivo del secondo termine, ma anche altri casi (111,27-112,2).

Ora, procedendo dall'invito di Aristotele a mettere in corrispondenza in modo appropriato i relativi così da ottenere la conversione di *Cat.* 7, 6b36-38 e che porterà il Filosofo a occuparsi di alcuni problemi di corrispondenza nelle righe seguenti, Filopono introduce qui una caratteristica, essenziale dei relativi: l'eguaglianza logico-ontologica fra i due termini della relazione (112,5-11). «Uomo» è una specie, la quale onto-logicamente ha minore estensione rispetto al genere «animale» ma maggiore rispetto all'individuo «Socrate»: se Socrate in qualità di figlio è correlativo del padre (in quanto anch'esso uomo individuo), egli stesso non potrà anche instaurare una correlazione con l'«uomo» universale. Se poniamo come relativi due termini che appartengono a livelli onto-logici diversi, come un genere e la

sua specie, non avremo l'eguaglianza nel loro rapporto. Il genere «animale», quello maggiore, è introdotto dalle specie umana, che è il termine minore, ma non avviene anche al contrario: «uomo» è «uomo» in quanto «animale», ma «animale» non è «animale» in quanto «uomo», perché «animale» può essere anche irrazionale, ad es., mentre l'uomo non può essere privo di sensazione o inanimato. In definitiva, posta l'esistenza dell'uomo (termine minore) conseguirà l'esistenza dell'animale (termine maggiore), ma non il contrario; cfr. Granata (2015). Pertanto, l'uguaglianza fra i relativi alla base della reciprocità, caratteristica che finora era l'unica ritenuta fondamentale e propria dei relativi: d'altronde per Filopono ἀντιστοιχία è uguale a ἰσοστοιχία. Filopono, quindi, prende ad analizzare gli esempi posti da Aristotele, quello dell'ala e dell'uccello primo fra tutti (*Cat.* 7, 6b38-39): siamo solati mettere in corrispondenza l'ala con l'uccello, dicendo che l'ala è ala dell'uccello, ma questi non sono relativi, perché applicando la conversione non possiamo metterli appropriatamente in corrispondenza, dicendo che l'uccello è uccello per l'ala, per il fatto che possiede l'ala, giacché ci sono molti animali che posseggono ali ma non uccelli e quindi «ala» è un termine che ha un'estensione maggiore rispetto a «uccello», come mostra Filopono in una brevissima digressione zoologica. Dei volatili dotati di ali, alcuni sono piumati come quelli chiamati presso di noi anche solo uccelli, altri invece, sebbene dotati di ali non sono uccelli (112,13-14). Alla l. 112,14, scelgo di eliminare la virgola che Busse pone dopo τὰ παρ' ἡμῶν, perché in caso contrario si dovrebbe leggere: «dei volatili, alcuni sono piumati come quelli presso di noi, che sono chiamati anche solo uccelli». Da questa lettura sembra che ci siano dei volatili che stanno presso di noi, chiamati uccelli, e alcuni altri volatili che non sono presso di noi e che si trovano altrove: ma questo non è sensato, né è confermato dalle linee successive. Dunque, credo sia opportuno legare la formula τὰ παρ' ἡμῶν al καλοῦνται successivo, perché si parla di volatili chiamati convenzionalmente da noi uccelli, ed eliminare la virgola inserita da Busse. Volendo elencare, quindi, i volatili che non sono uccelli, Filopono sfrutta Arist. *HA* I 5, 490a12. In tutto il capitolo quinto, Aristotele aveva suddiviso gli animali in base ai mezzi di riproduzione e poi ai mezzi di locomozione: tra gli animali volanti alcuni hanno le ali piumate, altri le hanno membranacee (gli πτερωτά e cioè gli insetti), altri fatte di pelle (i δερμόπτερα come i pipistrelli). Tra gli “altri” volatili troviamo gli imenotteri e i coleotteri (112,15-18). Gli *Hymenoptera*, letteralmente “dotati di ali membranacee”, sono un ordine che comprende circa un centinaio di specie di insetti. I pipistrelli, che qui sono considerati imenotteri, sono catalogati tra i δερμόπτερα da Aristotele, mentre il termine ὑμενόπτερος è posteriore: la più antica ricorrenza pare sia in Strabone (*Geog.* XV 1, 37,21-22). Nella classificazione moderna essi sono inclusi in un altro ordine naturale in quanto mammiferi, cioè in quello dei *Chiroptera* (classificazione non esistente ai tempi di Aristotele, ma che sarebbe stata altrettanto adeguata per l'esempio che produce Filopono). I *Coleoptera* sono il più ampio sottordine di insetti che condividono una caratteristica peculiare e rientrano per Aristotele fra i τὰ πτερωτά: le ali anteriori si sono sclerificate (si veda l'etimologia da κολέον, *fodero*) e fungono da protezione per quelle posteriori. Cfr. Arist. *HA* I 5, 490a13-15 e per una diversa suddivisione degli animali alati Philop. *In Apo.* 404,34-405,2, *Amm. In Cat.* 71,20-23; *Olymp. In Cat.* 105,1-3, Elias, *In Cat.* 211,2-4. La correlazione e la conversione tra ala e uccello, in quanto hanno estensione diversa, non possono avvenire e sarà necessario o estendere il termine minore (uccello) o diminuire il termine maggiore (ala): in questo caso è opportuno aumentare l'estensione del termine minore, così da mettere in corrispondenza ala e alato, per cui l'ala è ala dell'alato e l'alato è alato per l'ala. Ora, Filopono recupera anche gli altri esempi aristotelici (*Cat.* 7, 7a5-18), proponendo di volta in volta lo stesso meccanismo risolutivo (112,19-113,11). Poiché molte navi, soprattutto quelle piccole, non hanno il timone, non potremmo mettere in corrispondenza il timone e la nave, ma diminuendo l'estensione del secondo termine diremmo che il timone è timone del timonato e il timonato è timonato per il timone; così, dal momento che non tutti gli animali hanno la tessa, si pensi al granchio e al lombrico, metteremo in corrispondenza, diminuendo l'estensione del secondo termine, la testa al testato e diremo la testa testa del testato e il testato testato per la testa. Aristotele aveva preannunciato, prima ancora di questi esempi (*Cat.* 7, 7a5-7), che in alcuni casi manca il nome per il secondo termine, aumentato o diminuiti nell'estensione *ad hoc*, motivo per cui è necessario servirsi della pratica retorica dell'ὀνοματοποιεῖν, cioè dell'invenzione, a partire da un modello, di un nuovo nome, di una nuova *impositio*. Sul commento a questa parte delle *Categorie* cfr. Porph. *In Cat.* 55,16-56,13; *Amm. In Cat.* 72,11-26; *Simpl. In Cat.* 185,4-186,20; *Olymp. In Cat.* 105,26-35 e 107,5-8; Elias, *In Cat.* 211,4-212,20; Boeth. *In Cat.* PL 64, 225b-226a. La discussione intorno a questa pratica e all'uso che ne propone Aristotele inizia con una sottile domanda di Filopono volta a mettere in crisi la leggerezza con cui il Filosofo sembra parlare di invenzione di nomi nuovi (113,14-19), a cui segue una risposta ufficiale da Commentatore che difende l'operato di Aristotele. Infine, come si vedrà, Filopono mostra come le difficoltà da lui sollevate all'inizio erano più che legittime e che Aristotele in questo momento difende la pratica dell'ὀνοματοποιεῖν per i relativi per

portare alle estreme assurde conseguenze la prima definizione dei relativi che alla fine di *Cat.* 7 viene rifiutata (114,13-14). Filopono si chiede se una volta autorizzata la pratica dell'ὀνοματοποιεῖν tutta la convenzione umana (συνήθεια) che aveva imposto i primi nomi alle cose non venga distrutta, potendo ognuno creare, a piacimento, parole nuove e vuote. La traduzione più spontanea del termine συνήθεια è “abitudine” (e così l’ho tradotto in *In Cat.* 13,22), ma, concentrando l’attenzione sul ruolo semantico del prefisso συν-, mi sento di interpretare in questo caso la συνήθεια come l’abitudine che, riconosciuta consensualmente da tutti gli uomini, è divenuta ormai convenzione (vd. la συνθήκη di Arist. *Int.* 1, 16a19). Aristotele sembra non rilevare questo problema, perché la convenzione umana ha dato il nome a ciò che conosce, ma le arti e le scienze ogni volta che scoprono qualcosa di nuovo devono imporre dei nomi. Stefano, grammatico bizantino (*In Rh.* 314,28-34) ricorre proprio a questo passo delle *Categorie* per spiegare il modo di procedere nell'ὀνοματοποιεῖν (cfr. Arist. *Rh.* III 2 1405a35-37). Ad esempio, continua Filopono, il geometra che scopre che alcuni triangoli hanno due lati uguali, altri tre lati uguali e altri tre disuguali, li ha chiamati isopleuro (Eucl. *Elem.* I def. 20,1-2), isoscele (Eucl. *Elem.* I def. 20,2-3) e scaleno (Eucl. *Elem.* I def. 20,3-4): si noti, però, che l’elenco di Filopono non è ben ordinato, perché il primo triangolo, quello che ha due lati uguali, è l’isoscele e non l’isopleuro. Ancora, il musicista similmente chiama suoni differenti con nomi differenti, uno cromatico, un altro diatonico e così via: esistono, secondo Porfirio (*Εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, 135,26-136,14), tre generi, cioè tre relazioni fra suoni che compongono una sinfonia della quarta: quello più delicato, l’enarmonico, quello più intenso, il diatonico, e, infine, il genere che sta in mezzo agli altri due chiamato cromatico. Filopono, quindi, aveva detto che era compito delle τέχναι imporre nomi, mentre come si è visto si serve della geometria e della musica, che sono scienze, come esempi. Credo che non ci siano, però, gli estremi per gridare all’errore, perché il geometra o il musicista nel momento in cui scoprono qualcosa di nuovo agiscono da scienziati, mentre quando impongono un nome a ciò che hanno scoperto non agiscono da scienziati, bensì da retori e grammatici, da produttori di nuovi nomi. Non è necessario alcun procedimento scientifico (né dialettico) per imporre il nome isoscele al triangolo con solo due lati uguali, bensì sono necessarie conoscenze poetiche (d’altronde di ὀνοματοποιεῖν si sta parlando) per plasmare la materia linguistica. Dal momento che, allora, la convenzione sembra essere stata manchevole in alcuni casi, non imponendo nomi a realtà esistenti, come le navi col timone o gli animali dotati di testa, è compito dello studioso imporre questi nomi *ex novo*. Il metodo proposto da Aristotele è il seguente: ricavare il nome del secondo termine paronimamente dal primo termine, come «testato» da «testa». I primi termini sono primi in quanto li conosciamo già e sono predicati dei correlativi di cui dobbiamo rintracciare il nome paronimamente (114,7-13). Se il primo termine di cui conosciamo il nome (y) si predica del correlativo di cui non conosciamo il nome (x), è necessario, ai fini della correlazione, trovare un nome (y<sub>1</sub>) per x, derivato da y. In realtà, come avevo anticipato, tutto questo discorso di Aristotele, secondo Filopono, ha l’unico scopo di mettere in evidenza le assurdità derivanti dalla prima definizione dei relativi: chi la segue, infatti, può a ragione dire che l’ala è un relativo in quanto ala dell’alato, ma, ora si vedrà, l’ala non è affatto un relativo, perché ha un’esistenza indipendente dall’alato, motivo per cui è necessario rivedere e modificare la definizione data. Tutto il ragionamento prodotto finora sullo *status* di relativi delle parti delle sostanze, che ha portato Filopono a giustificare la pratica dell'ὀνοματοποιεῖν, è condotto *per absurdum*, è come quello aristotelico in gran parte di *Cat.* 7 e che si risolve solo in 7, 8b15 ss., dove alla luce del *knowing definitely criterion* si attesta che nessuna sostanza è tra i relativi (8b21). «Ala», «testa» e «timone» sono relativi solo in quanto parti delle sostanze che sono dette dell’intero, ma non per sé, perché hanno sostanzialità indipendente da altre sostanze. Filopono, distaccandosi ora dal procedere di *Cat.* 7, mostra in che termini le parti delle sostanze siano ancora del tutto sostanze e non relative e afferma: «senza dubbio se viene tagliata la testa o la mano dal tutto (παντός), niente di meno <testa e mano> sono dette testa e mano, ma non <sono dette> di certe parti <dell’intero>, perché la parte si osserva nell’intero – 114,19-21». Innanzitutto mi sia concessa una considerazione preliminare: qui, stranamente, Filopono usa παντός e non ὅλου, diversamente da quanto ha fatto lungo tutto il passo. I due termini non sono sinonimi (cfr. Arist. *Meta.* Δ 26, 1024a1-3) perché il secondo indica precisamente l’intero, nel senso del tutto formalmente determinato, il primo, invece, significa “tutto” in modo, a mio parere, indeterminato. Usa, quindi, Filopono παντός in questo caso perché l’esempio prevede che le parti, allontanate dal tutto, mantengano la loro sostanzialità e formulato in questo modo l’esempio è veritiero. Se, avesse, infatti, usato ὅλου avrebbe implicitamente (e neanche troppo) fatto riferimento al tutto da cui si tolgono le parti come un intero e pertanto formalmente unitario: la parte dell’intero “uomo”, se viene estratta, perde certi connotati, appunto, formali. In questo senso intendo il πᾶς come un insieme di parti sostanzialmente indipendenti e capaci di mantenere una propria reale sostanzialità anche se separate le una dalle altre. Da una parte, nei relativi, se viene soppresso uno è soppresso con quello anche l’altro:

come il padre che se resta senza figlio non è neanche più chiamato padre. Le cose che sono dette di altre della prima definizione, che ora sono definitivamente e giustamente distinte dai relativi, mentre i relativi non mantengono neanche il loro nome se è spezzata la conversione, mantengono almeno il nome omonimamente (114,21-29). Filopono ricorre al “principio di omonimia”, per mostrare che, mentre padre e figlio sono relativi perché, tolto uno, non rimane neanche il nome dell’altro, testa e timone, anche quando non svolgono le loro funzioni perché staccati dal corpo o dalla nave rispettivamente, sono detti testa o timone rispettivamente per omonimia. Zucca (2011), in particolare pp. 205-211, propone una riflessione sul ruolo di questo principio nelle *Categorie*. Il principio di omonimia, in Arist. *Meta.* Z 10, 1035b23-25, oltre che in *DA* II 1, 412b20-22, ha una matrice funzionalista e, infatti, implicherebbe che testa o timone non possano essere detti, se non per omonimia, se non sono posti in relazione rispettivamente al corpo o alla nave, perché separati da questi non potrebbero svolgere la loro funzione. L’applicazione di questo principio, secondo Zucca, comporta di conseguenza che le parti delle sostanze non sono né conoscibili né determinate se non sono conosciute anche le totalità di cui fanno parte, e questo dato sarebbe a favore della loro collocazione tra i relativi, piuttosto che fra le sostanze. Zucca (2011), p. 211 sostiene che quello delle parti delle sostanze sia un falso problema, perché, alla luce del principio di omonimia, le parti delle sostanze non sono sostanze indipendenti, ma diviene un problema nelle *Categorie* perché, al momento della loro stesura, Aristotele non l’ha ancora elaborato. Io credo che, sebbene non sia presente esplicitamente, questo principio nelle *Categorie* non sia violato: in totale assenza del principio di omonimia delle parti in relazione all’intero, Aristotele non avrebbe avuto bisogno di aspettare fino a *Cat.* 7, 8b15 per confutare l’appartenenza delle parti delle sostanze tra i relativi, ma avrebbe potuto dire semplicemente che testa, dito, mano e le altre cose di questo genere non sono relativi perché hanno una reale sostanzialità in sé e per sé anche separati dall’intero. Aristotele, invece, dibatte a lungo e afferma alla fine del capitolo che le parti delle sostanze mantengono il loro *status* di sostanze perché sono conosciute indipendentemente dall’intero di cui fanno parte. Anche se, quindi, non svolgono la loro funzione e mantengono il loro nome solo omonimamente, queste parti (la testa, il dito, il timone, eccetera...) rimangono sostanze, proprio perché nell’ottica delle *Categorie* continuano a possedere quantomeno λογικῶς le caratteristiche delle sostanze: testa e mano sono senza problemi di sorta *subiecta logica* e Aristotele giustamente solleva aporie quando gli sembra che dei *subiecta* siano allo stesso tempo anche *praedicata* accidentali. Zucca (2011), p. 206 nota 14, che sostiene, sulla base di Arist. *Meta.* Z 13, 1039a3 ss.e 16, 1040b5-15, che le parti delle sostanze nella riflessione matura di Aristotele non sarebbero più sostanze, dà un’interpretazione genetica delle “incongruenze” fra le *Categorie* e i testi da lui citati, mentre è preferibile un’interpretazione contestuale: in uno scritto di logica il nome «testa», ad esempio, rimane sempre e comunque un soggetto, che sia in grado di svolgere la propria funzione o meno. Filopono si serve di questo principio di omonimia, invece, per distinguere i relativi dalle cose che sono dette di altro, perché per le seconde esso è valido, mentre per i primi no: i relativi non conservano neanche il nome in assenza del loro correlativo. Per questo motivo, credo che Crubellier et alii (2007), p. 231, non hanno ben compreso il ragionamento di Filopono, rimanendo basiti del fatto che per lui la testa, privata del corpo, sia ancora testa.

Da 7a25 Aristotele produce un ragionamento che Filopono chiama *a fortiori*, cioè quello ἐκ τοῦ μᾶλλον descritto in Arist. *Top.* II 10, 115a6-14: se qualcosa appartiene a ciò a cui è meno logico che appartenga, apparterrà anche a ciò a cui è più logico che appartenga. Il nocciolo dell’argomento è questo: non c’è da meravigliarsi per la mancata conversione di certi relativi, come testa e animale, che non sono nei fatti relativi, se anche nel caso di veri e propri relativi, dotati di nome e messi in relazione, non avviene la conversione quando non sono messi appropriatamente in corrispondenza. Ad esempio quando si produce una corrispondenza con un accidente del relativo non si otterrà la conversione: come quando si mette in corrispondenza «padrone» non con «schiavo», ma con una proprietà accidentale dell’essere schiavo, non in senso assoluto, ma appunto rispetto al correlativo, cioè l’essere uomo e si dice, senza problemi, «il padrone è padrone dell’uomo», senza poter compiere la conversione e dire «l’uomo è uomo del padrone» (115,9-16). Il motivo di questa impossibilità sta ancora nel fatto che i due termini non si eguagliano logico-ontologicamente (cfr. 111,12-26), dacché evidentemente «uomo» è termine più esteso sia di «schiavo» che di «padrone» (115,16-18). Diversamente accade per i propri che in effetti sono relativi a ciò di cui sono propri: la quantità è quantità per il fatto di poter essere uguale o disuguale e uguale e disuguale sono tali per le quantità. Dopo quest’altro argomento, ancora prodotto nel solco della prima definizione dei relativi, dopo che Filopono ha già mostrato che questa definizione non sarà valida e che lo stesso Aristotele la rifiuterà, il Commentatore sente l’esigenza di spiegare in che modo si comporta Aristotele in questo capitolo e le sue motivazioni: Aristotele non rinnega la sua prima definizione (*Cat.* 7, 6a36-37), quella degli Antichi, e discute come se la considerasse corretta, così da

non sembrare rifiutarla senza motivo; in seguito, continuando a discutere sui relativi constatata che, seguendo la prima definizione, conseguono delle assurdità intono ai relativi che si convertono fra loro. Il ragionamento porta da sé a considerare la seconda definizione (*Cat. 7, 6b28*) come quella più precisa, dal momento che tutte le cose che si convertono in modo appropriato sono relative, ma non tutte le cose che sono dette di altre, pur convertendosi in modo appropriato, sono relative (115,18-23; cfr. Arist. *Cat. 7, 8a28-37*).

Fra relativi la messa in corrispondenza accidentale avviene, evidentemente, quando uno dei due non è preso in considerazione in quanto relativo, ma secondo un altro aspetto accidentale al suo essere relativo, quale anche, per i relativi sussunti sotto la sostanza, il loro essere sostanza (115,28-116,21; Arist. *Cat. 7, 7a31-b7*). Ogni cosa può essere detta con molti nomi e in questi casi bisogna togliere tutti i nomi accidentali che non possono essere messi in appropriata corrispondenza prima di individuarne la relazione. Questo discorso vale per tutti gli ἀποδιδόμενα κατά τινος non sono, a mio avviso, i relativi, ma tutte le cose che sono messe sostanzialmente (κατά τινος come καθ' ὑποκειμένου) in corrispondenza a qualcosa e, quindi, non solo i relativi, ma anche il proprio e la definizione. Filopono si riferisce, invece, ai molteplici nomi che un ente può assumere sinonimamente od omonimamente, di cui è predicato, quindi, sostanzialmente o accidentalmente, come Socrate che può essere chiamato uomo, bipede, figlio, bianco, animale, virtuoso, eccetera. Quando predichiamo qualcosa di qualcos'altro (κατά τινος), dobbiamo essere sicuri che la predicazione non avvenga accidentalmente, come, ad esempio, quando diciamo che il bianco è figlio di Diare (Arist. *DA. II 6, 418a20 ss.*): visibile non è il figlio di Diare, bensì il colore del figlio di Diare, motivo per cui diciamo, correttamente, che bianco è il colore del figlio di Diare e, convertendo, che il colore del figlio di Diare è bianco. Cfr. per un ragionamento simile, Themist. *In DA. III, 58,5-19*. Spiega Filopono che se mettiamo in corrispondenza lo schiavo con il padrone dobbiamo togliere tutti gli altri nomi che descrivono il padrone accidentalmente allo schiavo, eliminandoli in quanto non costituiscono la sostanza dell'essere schiavo, ad esempio «uomo», «bipede» e «capace di accogliere la scienza». Se togliessimo i nomi accidentali al suo essere uomo, tra cui anche l'essere padrone, metteremo in modo errato in relazione «schiavo» e «padrone» perché non sarà possibile ottenere la conversione. È bene, quindi, distinguere fra accidenti primari e secondari: Aristotele chiama secondariamente accidenti i predicati che non fanno del padrone un padrone (come l'essere uomo) in relazione allo schiavo. In senso primario e per sé, tutti i relativi, invece, sono accidenti, perché non hanno reale sostanzialità al di fuori delle altre categorie. È legittimo considerare anche i relativi come soggetti in cui ineriscono gli accidenti secondariamente perché i relativi esistono nella mente che coglie la relazione fra gli enti, piuttosto che per natura e per questo motivo potremmo dire che sia la pietra che la superficie che il tempo si trovano nel doppio e per questo sono accidentali al doppio (116,21-27; cfr. Them. *In Phys. 103,23-26*; Simpl. *In Phys. 506,6-10*). Su questa parte di *Cat. 7*, cfr. Porph. *In Cat. 117,10-25*; Amm. *In Cat. 73,10-21*; Simpl. *In Cat. 185,36-186,20*; Olymp. *In Cat. 107,14-29*; Anonym. *In Cat. 33,33-34,15*; Boeth. *In Cat. PL 64, 226a-228b*. Porfirio aiuta a discernere anche il significato del verbo ἀποδίδομι in questo contesto, servendosene in stretta connessione con λέγω e ἀντιστρέφω: delle cose messe in corrispondenza (ἀποδιδόμενων – 117,24) in modo appropriato, tutte sono dette (ῥηθήσεται – 117,25) in relazione ai correlativi che si convertono (ἀντιστρέφοντα – 117,24).

[117,1-124,14] – Inizia ora una lunga parte dell'*In Categoria*s filoponiano dedicata a uno dei temi più controversi e fondamentali del capitolo. Aristotele propone come caratteristica dei relativi l'essere simultanei, ma ragionando a partire dalla prima definizione e dagli esempi che ha fin qui prodotto giunge a mostrare che essi, in buona parte, non sono simultanei. È l'ulteriore conferma del gioco dialettico che Aristotele ha condotto in questo capitolo, dove fino alla fine gli insegnamenti e l'insistenza di Aristotele vanno interpretati alla luce della prima definizione dei relativi ch'egli vuole confutare procedendo *per absurdum*. La simultaneità è introdotta da Filopono come caratteristica propria dei relativi (117,4) o, meglio, è una caratteristica che Aristotele sta vagliando per verificare se è o meno il proprio dei relativi, oltre al dirsi in relazione ai correlativi. Con precisione, però, Aristotele ha parlato di simultaneità per natura e Filopono, alla luce di Arist. *Cat. 13, 14b27 ss.* (cfr. Philop. *In Cat. 195,25 ss.*) spiega che i simultanei per natura si introducono e si sopprimono necessariamente l'un l'altro (117,5-9). In realtà Aristotele ha già anticipato che solo per la maggior parte dei relativi questa sembra essere un proprio e non per tutti (117,9-11). Infatti, la scienza è scienza dello scibile e lo scibile è scibile della scienza, ma se viene soppresso lo scibile la scienza non avrà più il suo soggetto e non sarà scienza, mentre se viene soppressa la scienza, lo scibile continuerà ad esistere, perché lo scibile è anteriore alla scienza (117,16-20). Filopono, come è solito fare e ha appena fatto per i simultanei,

anticipa le lezioni che Aristotele ha relegato tra i *postpraedicamenta*, per capire meglio la dottrina delle *Categorie* e inizia a distinguere i modi dell'anteriore (117,20-118,4). In *Arist. Cat.* 12 i modi dell'anteriore sono quattro ai quali viene poi aggiunto un quinto (cfr. Philop. *In Cat.* 191,15-195,4), ma qui Filopono, come anche Ammonio (*In Cat.* 74,12-15) e Olimpiodoro (*In Cat.* 108,11-14) quando trattano l'anteriore nei relativi, menziona solo due modi dell'anteriore, per tempo e per natura, mentre, poi, discute dei cinque modi aristotelici nel commento a *Cat.* 12 (come Amm. *In Cat.* 103,3-5 e Olymp. *In Cat.* 145,19-38). Il motivo per cui diversi Commentatori individuano preliminarmente soltanto due modi dell'anteriore è presto detto: per natura e per tempo sono gli unici due modi di anteriore in senso assoluto e non in relazione a noi (cfr. Asclep. *In Meta.* 323,17-31) che interessano i relativi (il terzo modo, secondo Asclepio, è quello γένει, per genere, che si osserva nelle relazioni κατὰ βάθος tra generi e specie). Diffusamente, inoltre, nei trattati non specialistici sono individuati soltanto questi due significati dell'anteriore, cfr. Plot. *Enn.* III 2 [47], 1,22-26. Filopono misura l'anteriore nel tempo in base alla distanza che questo intrattiene rispetto al presente: nel passato ciò che maggiore distanza dal presente è anteriore, mentre nel futuro ciò che ne ha minore è maggiore. Nel passato, ad esempio, le Guerre Persiane sono anteriori alle guerre del Peloponneso. Le Guerre del Peloponneso, che ebbero luogo tra il 431 e il 404 a.C. e videro opposte la lega ateniese e quella peloponnesiaca, non a caso sono qui poste al plurale nonostante siano tradizionalmente appellate al singolare "Guerra del Peloponneso", poiché in realtà molte furono le rappresaglie, le spedizioni e le campagne nelle quali si scontrarono le due leghe. Di norma si individuano almeno la guerra archidamica, quella siciliana e quella deceleica. A questo conflitto è anteriore quello tra Greci e Persiani, le cosiddette Guerre Persiane, i cui avvenimenti più significativi avvennero nel primo quarto del V sec. a.C. Anteriore per natura (118,2-4) è ciò la cui esistenza non dipende dal posteriore, ma che, al tempo stesso, è necessario per l'esistenza del posteriore. Il genere animale è anteriore alla specie uomo, perché l'uomo è un animale ma ci sarebbe l'animale, nelle altre sue specie, anche se non ci fosse l'uomo; al contrario, l'uomo non potrebbe essere tale se non fosse prima animale. Chiarito cosa si deve intendere per anteriore Filopono inizia a discutere del problema sollevato da Aristotele servendosi di *Arist. Cat.* 7, 8a11-12 con la sostituzione dello scibile e della scienza al posto del sensibile e della sensazione: «lo scibile potrebbe sembrare per natura anteriore alla scienza». L'uso di ἄν e ottativo del verbo δοκέω in Aristotele, a conclusione di tutto un discorso sulla simultaneità dei relativi, doveva attirare l'attenzione del lettore sul fatto che, forse, sarebbero state possibili altre soluzioni al problema, confermando l'elevata aporeticità di tutto il capitolo sui relativi, qui, invece, questa costruzione ha il compito di aprire la seconda parte del discorso sulla simultaneità dei relativi, come a voler completare il discorso di Aristotele. È opportuno premettere, tuttavia, che il problema della relazione fra scienza e scibile è assai complesso che oltrepassa i confini della logica, con serie implicazione fisiche e metafisiche (cfr. *Arist. Cat.* 7, 6b34-36, almeno *Meta.* I 6, 1057a7-12). Per mostrare l'antiorità dello scibile rispetto alla scienza Aristotele ricorre all'*exemplum* dell'eclissi lunare, le cui ragioni scientifiche furono scoperte e studiate per primo da Talete.

Menzionano il filosofo milesio del VII sec. a.C. nel discorso sulla simultaneità dei relativi anche Porph. *In Cat.* 120,18-25 (dove si attribuiscono a Talete gli studi anche sulle eclissi di sole); Simpl. *In Cat.* 191,4-7; Olymp. *In Cat.* 108,36-109,2; Elias, *In Cat.* 214,3-4; Anonym. *In Cat.* 36,19-21. Solo Filopono, però, sembra approfondire nel dettaglio in che modo Talete si è reso conto scientificamente delle eclissi di luna (cfr. anche Mich. Psellus, *Opuscola logica...*, 51, 829-844). Altrove i Commentatori al *De Caelo* o alla *Fisica* fanno riferimento a episodi aneddotici come quello della servetta tracia o a elementi della filosofia del Milesio, come il porre l'acqua come ἀρχή. Che Talete fosse stato il primo studioso delle eclissi e delle fasi lunari è testimoniato da molti (cfr. ad es. Ps. Plutarc. *Placita Philosophorum*, 890f2-4, 891d8-9 ed Euseb. *Praep. Evang.* X 14, 10,1-11,1), mentre un'altra tradizione che risale a Eudemo (*Fragmenta*, 145) attribuisce la conoscenza di questi fenomeni a tutti i tre filosofi di Mileto, Talete, Anassimandro e Anassimene. La testimonianza di Eudemo, però, attribuisce lo studio dell'eclissi di sole a Talete, mentre quello dell'eclissi di luna ad Anassimene, laddove lo Pseudo Plutarco (891d8) attribuisce la scoperta della scienza dell'eclissi di sole a Talete (*ibid.* 890f2-4) e del fatto che la luna è illuminata dal sole a Talete e agli οἱ ἄν' αὐτοῦ (*ibid.* 891d8-9). La tradizione a riguardo risulta, pertanto, complessa e intricata. Ricapitoliamo brevemente i meccanismi astronomici che consentono le fasi lunari: la luna in opposizione al sole è illuminata totalmente da questo e si verifica, quindi, il plenilunio. Quando la luna si dirige verso l'opposizione col sole o se ne allontana, rispettivamente allontanandosi o avvicinandosi sempre più alla congiunzione con esso, cresce o cala, perché quando è in perfetta congiunzione col sole si verifica il novilunio, perché il sole illumina soltanto la faccia a noi invisibile della luna, che si trova tra il sole e la terra (cfr. Galen. *De septimestri partu*, 17-19: la paternità di alcune scoperte sul "periodo" della luna è attribuita a Ipparco). Il sole è a volte più est

e altre volte più a ovest della luna se osserviamo il moto apparente degli astri in relazione alle stelle fisse, cioè osservando i moti degli astri come ci appaiono proiettati sulla volta celeste: essi, infatti, si muovono da est verso ovest sulla volta celeste seguendo il moto del cosmo, ma anche da ovest verso est seguendo il moto che gli è proprio (118,7-18). Dall'osservazione del cielo è, dunque, giusto ciò che dice Filopono, che la luna è illuminata a est quando il sole si trova più a est e a ovest quando il sole si trova più a ovest, ed è valido anche il celebre proverbio che recita «gobba a ponente, luna crescente; gobba a levante, luna calante». A partire da questi dati Talete ha conosciuto scientificamente (118,18-22) che quando la luna è non solo in opposizione ma anche perpendicolare al sole che sta dall'altra parte dell'emisfero terrestre, che si verifica l'eclissi lunare: solo in questa posizione la terra che si trova in mezzo tra sole e luna blocca tutti i raggi che dal primo avrebbero illuminato la seconda. Soltanto quando la luna si trova in opposizione rispetto al sole la terra interposta può proiettare il suo *σκίασμα* sulla luna (Aëtius, *Placita Philosophorum* II 29, 6). Nella maggioranza dei casi, però, la luna in opposizione al sole è soltanto in plenilunio, solo in alcuni casi si verifica l'eclissi lunare, perché l'orbita lunare e quella terrestre non coincidono. Se coincidessero, ogni plenilunio si verificherebbe una eclissi di luna, mentre si verificano solo quando la luna, in opposizione, si trova vicino a uno dei nodi, punti di intersezione fra l'orbita lunare e l'eclittica. Filopono è l'unico fra i Commentatori alle *Categorie* a spiegare con precisione il fenomeno delle eclissi nel commento a questo trattato di logica, mentre Simplicio e Olimpiodoro si occupano di eclissi nei trattati fisici. È interessante osservare che Filopono, pur occupandosi di eclissi nei suoi *Commentari* alle opere fisiche di Aristotele, scrive intorno a questo fenomeno in modo più massiccio nel *Commentario agli Analitici Posteriori*; di questo, però, non c'è da stupirsi, perché anche Aristotele menziona le eclissi di più negli *APo.* che nelle sue opere fisiche. È forse per questo che Filopono, unico Commentatore agli *APo.* nel VI sec., dedica così tanto spazio a questo fenomeno anche nell'*In Categorias*. Inoltre, la ricchezza della descrizione di fenomeni astronomici in un Commentario alle *Categorie* fa presupporre che all'interno della scuola neoplatonica di Alessandria anche i “principianti” che si accostavano allo studio del primo trattato dell'*Organon* aristotelico avessero già acquisito nozioni non trascurabili di astronomia. Questo, non lungo ma ricco di dettagli, discorso astronomico ha mostrato, secondo Filopono, che lo scibile, cioè l'eclissi di luna esisteva già prima di Talete e prima che Talete ne scoprisse i meccanismi. Scienza e scibile sono relativi, ma non simultanei e, come loro, sensazione e sensibile sono relativi ma non simultanei, perché, nell'ultimo caso, se anche non c'è la sensazione di certo continueranno ad esistere i sensibili come la terra e il fuoco: questo è il discorso condotto da Filopono in piena osservanza di quanto dice Aristotele in *Cat. 7* (cfr. Mich. Psellus, *Oratoria logica...* 51,829-844).

La questione sull'antiorità dello scibile è, comunque, più complicata di quando anche al momento possa sembrare: Aristotele, infatti, afferma l'antiorità dello scibile perché «per lo più noi acquisiamo la scienza delle cose che preesistono – 7, 7b24-25», ammettendo con la formula *ἐπὶ τὸ πολὺ* che esistano alcuni scibili che sono simultanei alle scienze (Arist. *Cat. 7*, 7b25-27). Il motivo è che i prodotti della tecnica, inventati *ex novo*, sono generati simultaneamente alla scienza che si occupa di loro: Filopono, da buono studioso di Aristotele, mette a confronto la tecnica e la natura, per capire meglio quest'ultima; cfr. Amm. *In Cat. 74,26-75,4* e in misura minore Simpl. *In Cat. 191,14-15*. La scienza e la tecnica sono nelle *Etiche* di Aristotele *habitus* diversi, il primo è *habitus* dimostrativo secondo vera ragione (Arist. *EN VI 3*, 1039b14-36), mentre il secondo è un *habitus* volto alla produzione, secondo vera ragione (4, 1040a1-27). Alla differenza fra scienza e tecnica fa riferimento in modo esplicito anche in *Meta. A 1*, 981b6-982a2. Utile al nostro discorso è la riflessione sugli oggetti di scienza e tecnica: mentre oggetto della prima sono le cose tali per necessità, oggetto della seconda sono le cose prodotte e progettate, ovverosia nelle quali il principio sta nel produttore e non nel prodotto (*EN VI 4*, 1040a13-14). Per il fatto che la tecnica produce da sé i suoi oggetti (*τὰ τεχνητά*), essa sarà simultanea a questi ultimi, che non possono in alcun modo preesistere alla tecnica che li produce (119,2-5). L'esempio (119,5-6) è quello del giaciglio pensato per dormire e in questo caso scibile e scienza sono simultanei: Filopono non sbaglia a parlare di scienza in relazione ai *τεχνητά*, perché la tecnica è, in un certo senso, una scienza imperfetta; cfr. Arist. *Meta. A 1*, 981b6-10, dove, alla fine di un lungo discorso comparativo tra tecnica ed esperienza, la tecnica è considerata maggiormente “scienza” dell'esperienza. In pratica, la scienza tecnica si distingue da quella della natura per il fatto che nella prima gli oggetti della scienza, che non sono gli enti tali per necessità, sono simultanei alla scienza stessa, mentre nella seconda gli oggetti sono prodotti dalla scienza. In questo senso Aristotele e Filopono parlano giustamente di *ἐπιστήμη* in relazione ai *τεχνητά*. Continua Filopono: chi ha escogitato il modo per sollevare l'acqua a mezz'aria o di muovere con delle macchine corpi pesanti ha, allo stesso momento, prodotto anche l'oggetto della sua scienza. Il fatto che, probabilmente, questo

oggetto fosse già presente nell'immaginazione dell'inventore, come Filopono spiega di seguito, non comporta l'antioriorità dello scibile rispetto alla scienza (119,7-10). Tra gli altri testi di meccanica, si vd. Ps.Arist. *Mechanica*, 850a30-b9, sulla progettazione delle leve per spostare corpi pesanti, mentre il τὸ ὕδωρ μετεωρίζαι è un argomento proprio della branca della meccanica chiamata pneumatica, cfr. Hero, *Pneumatica*, I 20. Di qui Filopono decide di complicare ancora il discorso, mettendo in dubbio anche la simultaneità della tecnica e dei suoi oggetti: forse, τάχα, dice Filopono, gli enti della tecnica umana stanno in proporzione reciproca con come quelli naturali (119,10-11), andando a toccare un tema, quello della relazione fra φύσις e τέχνη molto caro ad Aristotele. Questo "forse" è necessario, perché presupporla è il punto di partenza di un discorso molto complesso che porterà alla conferma di quanto detto già prima sulla scienza tecnica e i suoi oggetti. La reciproca proporzione è una proporzione inversa, perché in natura gli oggetti sono anteriori alla scienza, nella tecnica la scienza è anteriore agli oggetti, in quanto li produce (119,11-14). L'esempio di Filopono è il seguente: dapprima l'inventore della porta ha pensato alla porta stessa dando esistenza alla tecnica necessaria per costruirla, ma la porta al livello dell'ἐπίνοια non esiste realmente, è necessario che esista come πρᾶγμα, risultato (αποτέλεσμα) della mente. Filopono, però, ipotizza che qualcuno non sia concorde con l'affermazione che la scienza tecnica di un certo oggetto sia anteriore all'invenzione dell'oggetto stesso, dal momento che quando nel pensiero nasce la scienza della navigazione, ad esempio, l'oggetto della scienza, la nave, è preesistente alla scienza che cerca di raggiungerlo: chi solleva l'aporia della non anteriorità della scienza lo fa sostenendo che già nel pensiero l'oggetto sul quale applicare la scienza preesiste alla produzione dell'oggetto stesso. Secondo questa obiezione la scienza tecnica rivolta a degli scibili nella mente non è scienza in senso proprio, perché è priva del suo oggetto, cioè gli scibili nella mente che non hanno ancora un'esistenza concreta, non sono ancora dei πρᾶγματα. Non è consentito sapere, infatti, nella mente se al pensiero di quegli scibili conseguirà un compimento concreto o meno: chi ha pensato alla nave, da produrre con la scienza della nave, possedeva l'oggetto della scienza, ma soltanto nella mente, perché non era sicuro che la nave potesse essere realmente costruita e che sarebbe stata efficace. Gli ἐπιστητά della tecnica sono realmente scibili soltanto quando diventano πρᾶγματα e fino a quel momento la scienza non è vera scienza, perché è priva del suo oggetto. Alla fine di questo lungo periodo ipotetico (119,15-29), capiamo che, da una parte, la nave come scibile non è anteriore alla scienza della nave che la produce e alla nave come πρᾶγμα, e che, dall'altra parte, la scienza della nave non è anteriore alla nave, perché questa scienza nella mente, priva dell'oggetto che le è proprio, non è ancora scienza in senso proprio. L'oggetto della scienza tecnica preesiste alla scienza finché rimane nella mente e nell'immaginazione e non va a compimento (εἰς ἔργον ἐκβῆναι – 119,20), come mostra il mito di Dedalo e Icaro (119,20-21). Dedalo, come narra il noto mito, imprigionato a Creta nel labirinto del Minotauro da lui stesso costruito e ideato, escogitò un sistema per scappare da quella prigione volando. Egli impastò della cera con delle piume in modo da creare delle ali per sé e per il figlio Icaro. Tuttavia, dopo essere riusciti a fuggire da Creta, Icaro, preso dall'ambizione di poter raggiungere il sole e le dimore degli dei, volò troppo in alto tanto da far sì che il calore solare sciogliesse la cera delle sue ali, precipitando così tragicamente in mare. In questo caso il mito è parecchio adatto a quanto vuole dire Filopono: la tecnica del volo preesiste al volo stesso, che è il suo oggetto, nella fantasia di Dedalo, il quale costruisce delle ali per l'attuazione del volo; solo quando, però, il πρῶτος εὐρετής della tecnica del volo si mette in volo quest'ultima diviene una scienza chiara in relazione al suo oggetto. Non è un caso che la prima attuazione della scienza sul suo oggetto, cioè il primo volo, sia finita in maniera tragica per Icaro, perché il rapporto fra la scienza e il suo oggetto non erano ancora chiari fino a quel momento. Questo mito confuta anche la teoria dell'antioriorità della scienza nell'immaginazione, perché finché la scienza e il suo oggetto si trovano su piani diversi non potrà esserci chiarezza nel loro rapporto: in pratica non si potranno definire entrambi scienza e scibile. Si noti che solo Filopono, fra i Commentatori alle *Categorie*, si serve di questo mito per spiegare questi complessi rapporti fra scibile e scienza tecnica. Mi sia permesso ricapitolare il discorso fin qui: Filopono sostiene che la tecnica e i suoi oggetti sono simultanei; in seguito, però, ipotizza che forse nella tecnica la scienza è anteriore al suo oggetto, come la scienza della nave è anteriore alla nave. A chi contesta che già la nave è anteriore alla sua produzione da parte della sua scienza, perché si trova nell'anima di chi per primo escogita la scienza della nave, egli risponde che in quel momento il rapporto fra scienza e scibile è poco chiaro, tanto che non è possibile sapere se l'oggetto della scienza giungerà a compimento e qualora non vi giungesse la scienza sarebbe priva di oggetto. Se l'oggetto della scienza giunge a compimento, allora vi giungerà anche la scienza stessa secondo la quale l'oggetto è stato prodotto. Chi non è d'accordo con la posizione ipotizzata da Filopono (εἰ μὴ τις ἐκεῖνο εἶποι – 119,15-16) sull'antioriorità della scienza tecnica è costretto così a dire che l'oggetto della scienza è preesistito solo finché resta nell'immaginazione e, in quel caso, non giunge a compimento, perché la scienza non ha determinato in modo chiaro lo scibile.

L'uomo può immaginare dei φαντάσματα, ma dei φαντάσματα non c'è scienza, mentre se vengono prodotti dei πράγματα allora la scienza otterrà i suoi ἐπιστητά fuori dalla mente e scienza e scibile saranno simultanei. Filopono, così, sostiene la posizione dell'antioriorità della scienza rispetto allo scibile, ipotizzando che sia corretta e difendendola contro coloro i quali affermano che la scienza non è anteriore perché anche lo scibile è nella mente prima di essere prodotto. Nel corso del suo ragionamento egli nega la preesistenza nell'anima dello scibile, perché finché non è in atto e compiuto non può essere detto scibile, come anche la scienza dello scibile incompiuto non è vera scienza, finendo per mostrare che solo a parità di attualità esistono scienza e scibile, che sono, pertanto, simultanei ma non nell'anima: questa è la risposta del problema data da Filopono che poggia sul passaggio εἰς ἔργον dell'oggetto della scienza (119,22-25). La scienza sarà scienza di un determinato oggetto solo quando quest'ultimo sarà compiuto, in atto. Così essa diviene non più scienza di qualcosa di indeterminato, di un τι ἐπιστητόν, ma di qualche ἔργον. Filopono ha argomentato attraverso numerosi passaggi e aporie sottili quello che era, in fondo, il suo punto di vista fin dall'inizio (119,4-5), cioè la simultaneità di scienza e scibile per gli oggetti della tecnica. Tuttavia questo processo non è stato vuoto di significato, perché è servito a chiarire non solo la simultaneità tra la tecnica e i suoi oggetti, ma anche che questi non esistono nel pensiero, in potenza, ma solo una volta attuati sono detti scienza e scibile, simultaneamente.

Filopono, però, ora, seguendo *Cat. 7*, non può procedere con altre conclusioni relative a ciò che ha appena argomentato, ma deve tornare a sostenere, con Aristotele, l'antioriorità dello scibile rispetto alla scienza: infatti non solo lo scibile è anteriore nel tempo perché preesiste, come abbiamo mostrato, ma lo è anche per natura perché se sopprimiamo lo scibile non c'è più scienza, mentre se è soppressa la scienza lo scibile permane (120,1-6). Aristotele in *Cat. 7*, 7b31-33 menziona l'esempio della quadratura del cerchio, che se è uno scibile, non ha per certo ancora una scienza e, quindi, le preesiste. Filopono introduce per bene il discorso su questo problema geometrico: i geometri dicono che il quadrato ha quattro angoli retti uguali e quattro lati uguali (cfr. Plato, *Meno*, 82b9-c3 e Eucl. *Elem. I def.* 22,1-2). L'angolo retto si genera quanto una linea retta cade perpendicolare su un'altra linea retta sulla quale si innalza (Eucl. *Elem. I def.* 10), generando due angoli adiacenti (Eucl. *Elem. aitem.* 4-5); gli angoli più piccoli e più grandi di questo retto sono chiamati rispettivamente acuti (Eucl. *Elem. I def.* 12) e ottusi (Eucl. *Elem. I def.* 11), analogicamente al coltello che taglia e al pestello che schiaccia, e sono generati da una retta che cade su un'altra non perpendicolarmente ma inclinata (121,11-21). Una volta definito l'angolo retto, diciamo che delle figure alcune sono rettilinee, come il triangolo e l'esagono che prendono il nome dal numero di angoli, altre sono curvilinee come il cerchio. I geometri hanno cercato in che modo è possibile trovare un quadrato uguale a un'altra figura rettilinea, trovandone il metodo, e in seguito cercano il modo in cui è possibile trovare un quadrato uguale al cerchio, cosa che si è rivelata alquanto più difficile. Aristotele ha parlato della quadratura del cerchio anche in *Phys. I 2*, 185a 16 ss. dove lo Stagirita cita alcuni tentativi di risoluzione del problema della quadratura del cerchio proposti da sofisti come Antifonte e il tentativo di Ippocrate di Chio per mezzo dei segmenti (cfr. anche *SE* 171b16, 172a4). Per una visione sul problema vd. Heath (1970), pp. 96-97. Secondo Filopono molti uomini ispirati dagli dei hanno provato a risolvere questo problema, non riuscendoci. L'unico che si è avvicinato alla soluzione è Archimede (121,1-3). Fanno menzione di Archimede in questo contesto Amm. *In Cat.* 75,13-15 e *Simpl. In Phys.* 59,23-60,21 e *In Cat.* 192,15-25. Simplicio ricorda che Ammonio, la nostra guida, ha affermato che fosse impossibile ottenere la quadratura del cerchio e che solo Archimede si fosse avvicinato alla soluzione del problema, Giamblico, però, secondo Simplicio, dice che è già stata trovata e menziona alcuni studiosi che hanno escogitato un metodo per rintracciarla, come Sesto il Pitagorico, Apollonio, Nicomede, Carpo e lo stesso Archimede per mezzo della linea spirale; a riguardo vd. Romano (2012), pp. 180-181. Come lui anche Porfirio (*In Cat.* 120,16) dice che alcuni sostengono di aver trovato la quadratura del cerchio. Aristotele, lo abbiamo detto, afferma che alcuni hanno risolto il problema della quadratura del cerchio, ma con argomenti sofistici ed eristici, come Ippocrate, Brisone e Antifonte, cfr. Arist. *SE* 11, 171b15-172a7. In realtà questo esempio non fa altro che ribadire l'antioriorità nel tempo dello scibile e non per natura, commenta Filopono (121,8-10), volgendo l'attenzione su un esempio di scibile anteriore per natura: in modo risoluto Aristotele (*Cat. 7*, 7b33-35) affermerebbe che in un universo senza uomini, animali in grado di accogliere la scienza, non ci sarebbe scienza di alcunché, ma di certo gli scibili, oggetti della scienza, esisterebbero a prescindere dalla scienza che li conosce (121,11-17). Lo stesso vale per il sensibile e la sensazione, perché anche soppressi tutti gli animali, enti dotati di sensazione, i sensibili persisterebbero (121,20-28 e cfr. Arist. *Cat. 7*, 7b38-8a12; cfr. Porph. *In Cat.* 120,26-121,3; Amm. *In Cat.* 75,27-77,2; *Simpl. In Cat.* 193,3-194,27; Olymp. *In Cat.* 109,5-19; Elias, *In Cat.* 214,12-215,17; Anonym. *In Cat.* 35,33-36,27).

Filopono, come gli altri Commentatori, prima di produrre un discorso vero sull'argomento ragiona per assurdo. I Commentatori seguono Aristotele nel suo ragionamento per poi opporsi alla sua conclusione sull'antiorità del sensibile alla sensazione. Sensibile è il corpo, perché le sostanze incorporee non cadono sotto la sensazione; se viene soppresso il sensibile è, pertanto, soppresso il corpo a cui è proprio l'essere sensibile; se è soppresso il corpo, però, saranno soppressi anche tutti i generi subordinati ad esso, come l'animale, che è corpo sensitivo e animato; a questo punto, allora, non ci sarà neanche sensazione, perché la sensazione risiede nel genere animale. Se viene soppressa la sensazione, sopprimendo le sostanze nelle quali essa si trova, cioè gli animali, non verrà soppresso anche il sensibile, perché non tutti i corpi sono animali, sicché permarrebbero l'acqua e la terra e tutte le cose di questo genere, come anche il dolce e le qualità che stanno nei corpi inanimati senza essere oggetto di sensazione. Qui, però, Filopono già mostra con le sue parole di non essere d'accordo con la conclusione di Aristotele: sensazione e sensibile sono relativi e dei relativi c'è conversione (ἀντιστροφή), seguendo il discorso di Aristotele in *Cat.* 7, però, fra sensazione e sensibile non ci sarebbe conversione (122,1), perché soppressa la prima permane il secondo. Filopono sembra evidenziare un'aporia interna alla discussione sui relativi nelle *Categorie*, dove si presuppone la conversione dei relativi e poi si ipotizza che non c'è simultaneità, nel tempo e per natura, degli stessi (121,28-122,9).

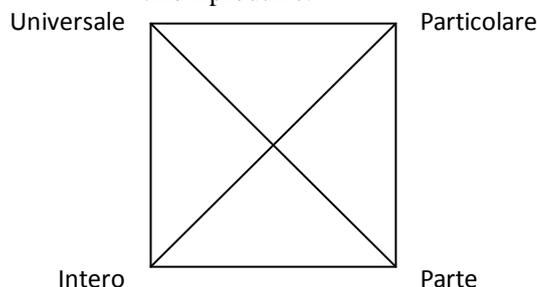
Aristotele, da *Cat.* 7, 8a6, produce un nuovo argomento, *a fortiori*, per difendere l'antiorità del sensibile rispetto alla sensazione. Egli ha già usato questo tipo di argomento come si è detto in Philop. *In Cat.* 115,5, a margine di Arist. *Cat.* 7, 7a25 ss. Come l'autore spiegherà nelle linee successive l'argomento consiste nell'inserire un terzo termine come relativo, cioè il sensitivo. Se il sensitivo che è anteriore alla sensazione è comunque posteriore al sensibile, a maggior ragione allora lo sarà anche la sensazione. L'essere sensitivo risiede nell'animale, il quale è un corpo composto, come tutti quelli sublunari, da aria, acqua, fuoco e terra, i quali sono anteriori al corpo che compongono e sono sensibili. Per questo motivo, il sensibile è anteriore al sensitivo. È chiaro, anche se Filopono lo spiegherà dopo, che il ragionamento di Aristotele è viziato dal fatto di assumere i sensibili non in quanto sensibili, ma in quanto cose che solo secondariamente possono essere oggetto di sensazione (122,10-23).

Finalmente Filopono (122,23-24) chiarisce *expressis verbis* che quello di Aristotele è solo un ragionamento aporetico, che non si propone di mostrare alcuna verità, in quanto parte da premesse non corrette. Queste obiezioni contro la simultaneità di alcuni relativi, avrebbero dovuto, secondo la suggestione di Filopono, essere confutati dallo stesso Aristotele in *Cat.* 7 (si ricordi che Aristotele chiude il discorso a riguardo, in *Cat.* 7, 8a11-12, soltanto ipotizzando, con ὅν e l'ottativo del verbo δοκέω, che sensibile e sensazione non sono relativi). Il sostrato e l'oggetto di scienza sono cose diverse, o, meglio, da scindere nel pensiero e solo il secondo è relativo della scienza: quando si studiano i relativi bisogna considerare i termini interessati proprio in virtù della loro relazione (122,25-27). Si confronti anche il discorso che compie Aristotele riguardo al movimento e al mobile in *Phys.* III 1, 201a31-b5: in questo passo egli chiarisce argutamente che non sono la stessa cosa l'essere del sostrato come tale e il suo essere in potenza, per cui – a proposito del movimento – è movimento l'entelechia di ciò che è in potenza *in quanto* è in potenza. Riguardo a questa duplicità di ciò che è relativo mi sento di aggiungere dell'altro. Se il sostrato, ad esempio l'eclissi lunare, è diverso dall'oggetto di conoscenza, è verosimile aspettarsi anche che il conosciuto sia effettivamente diverso dal sostrato in sé con tutte le implicazioni gnoseologiche del caso. Ciò non cambia che il sostrato in quanto scibile sarebbe lo stesso per tutti coloro che conoscono rettamente, come il sostrato in quanto sensibile è lo stesso per tutti coloro che hanno correttamente sensazione, altrimenti si cadrebbe nelle teorie di Protagora, che Aristotele, tra gli altri *loci*, confuta anche in *Meta.* I 1-7. Questa acquisizione sulla differenza nel modo di intendere gli scibili e i sensibili non è propria delle *Categorie*, e, infatti, Aristotele lascia la questione sulla simultaneità di questi relativi aperta (vd. il δόξειεν in *Cat.* 7, 8a12). Altrove, però, egli perfeziona questo studio sui relativi e non solo, sul modello del δυνατόν. Sensibile e scibile sono, da una parte, quelle cose che hanno in sé il principio di essere oggetto di sensazione e di essere oggetto di scienza, e, dall'altra parte, sono tali in relazione a qualcos'altro che esercita la propria δύναμις su di loro, rendendoli appunto oggetto di sensazione o di scienza (cfr. Arist. *Meta.* Δ 12). L'argomento che i Commentatori usano per perfezionare *Cat.* 7 è aristotelico questo stesso (cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 315,27-316,29): vd. per una lucida sintesi della doppia posizione sulla simultaneità dei relativi, Gottlieb (1990). Anche la logica subentra in aiuto del ragionamento di Filopono, per cui sembra davvero che non ci sia motivo per la conclusione aporetica di questa parte di *Cat.* 7 in Aristotele, all'infuori dell'incompletezza vera e propria del trattato: lo scibile è chiamato tale paronimamente dalla scienza e se non c'è la scienza non c'è di certo lo scibile. Nelle *Categorie*, pertanto, si discute dello scibile non in

quanto scibile, ma in quanto cosa (123,5-9). Lo Stagirita avrebbe avuto, già all'interno delle stesse *Categorie*, tutti gli strumenti per mostrare la posizione corretta sull'argomento, che, invece, è teorizzata in Arist. *DA III 2*. Di questa posizione, però, Filopono tratterà meglio nelle linee seguenti. I relativi, proprio perché sono in relazione fra loro, devono trovarsi nella medesima condizione: entrambi in atto o entrambi in potenza (123,15-20). Le cose in potenza sono per natura un certo essere ma non lo sono a tutti gli effetti, come il bambino che ha la capacità di apprendere la grammatica ma non l'ha ancora appresa; mentre le cose in atto hanno mostrato di avere una potenza naturale operante (φυσικὴν δύναμιν ἐνεργῆ), come il bambino che conosce compiutamente la grammatica, il quale ha attivato la potenza di apprendere la grammatica portandola a compimento. È necessario tenere presente che il τὸ δυνάμει e la δύναμις sono cose diverse (vd. Arist. *Meta Θ*), per cui è legittimo dire che le cose in atto hanno una potenza anche se non sono più in potenza. Cfr. Makin (2006), Witt (2003) e Smith (1996), ma anche Reale (1994b), pp. 203-208. Così, con un periodo ipotetico dell'eventualità temporalmente misto, perché la protasi si trova nel passato ma l'apodosi nel presente, Filopono mostra che a un'ipotesi nel passato, che qualcuno abbia avuto contezza dell'eclisse lunare prima di Talete in qualità di scibile, segue una legge sempre vera e verificabile, che costui non avrebbe osservato l'eclisse come scibile in potenza e non in atto, perché privo della scienza adeguata per conoscerla (123,20-23). Di certo la scienza dell'eclisse esisteva già in potenza in Talete, perché se non fosse esistita prima non sarebbe potuta passare dalla potenza all'atto (123,25-29). Il fenomeno indicato dal verbo ἐκβαίνω, che metaforicamente significa anche *realizzarsi e giungere a termine*, è in questi passi con precisione il passaggio dalla potenza in atto (cfr. Philop. *In GC*, 28,5-7, 35,15-17 e *In Phys.* 459,30-460,3; ma anche Alex. Aphrod. *In Meta.* 574,15-16, 720,30-31, 803,23-25, 804,25; Plot. *Enn.* II 5 [25], 5,27-29; Them. *In Phys.* 74,20-21; Amm. *In Int.* 136,12-13; Simpl. *In Phys.* 141,34-35 e *In Cael.* 340,4-6). Al contrario se un oggetto non è scibile neanche in potenza non potrebbe passare in atto e non potrebbe essere scoperto: la lingua greca suggerisce già quanto dice Filopono: ἐπιστητός, lo scibile, è un aggettivo sostantivato, il cui suffisso -το indica, appunto, la possibilità di ciò che è significato dalla radice e, in questo caso, ciò che è possibile conoscere. Questa potenza, δύναμις, permette che ciò che è in potenza (τὸ δυνάμει) passi in atto, se le condizioni per questo passaggio si verificano. Qualora venisse meno questa possibilità non ci sarebbe scibile in senso assoluto, né in potenza né in atto (123,27-124,3). Filopono ritiene che per gli uomini sia impossibile conoscere il numero dei granelli di sabbia, che pertanto non è uno scibile, mentre altrove concorda col fatto che solo il dio può conoscerlo. Egli è in accordo con tutta la tradizione sapienziale che viene riconosciuta anche da Ammonio e da Elia (*In Porph. Isag.* 72,19), tanto da menzionare l'oracolo all'origine di questo *exemplum* in *Aet. Mundi*, 582,18. Diversi filosofi riportano parte di un antico oracolo delfico che recita «Conosco il numero della sabbia e le misure del mare» a sostegno della tesi per cui nessuna cosa è infinita nel numero; cfr. Amm. *In Porph. Isag.* 87,2-6. A parlare è Apollo in questo oracolo pronunciato dalla Pizia a degli uomini inviati da Creso re dei Lidi (Herod. *Hist.* I, 47,12). Che il numero dei granelli di sabbia non sia scibile non è, infatti, dovuto al fatto che è infinito. Cfr. l'*Arenarius* di Archimede, quale proposta concreta di risoluzione di un problema secolare. Per mezzo di questa dottrina Filopono riesce a rispondere anche a un sofisma tipico degli avvocati che si occupano di successione (124,4-13): in un testamento si legge «un tale, qualora faccia questa cosa, prenda il mio schiavo domestico», che l'erede non adempie ciò che gli è stato ordinato, lo schiavo è privo di padrone. Lo schiavo è tale in potenza in relazione al padrone previsto nel testamento e diviene schiavo di quel padrone in atto quando quel padrone adempie a ciò che gli è ordinato. In realtà, gli avvocati, quando affermano che esiste uno schiavo privo di padrone, ragionano non secondo logica, ma come dei sofisti. Qualora l'erede non adempia a ciò che gli è stato ordinato lo schiavo non sarà privo di padrone in senso assoluto: di certo, infatti, qualcun'altro erediterebbe lo schiavo al posto dell'erede previsto nel testamento: lo schiavo era semplicemente schiavo in potenza e per passare poi in atto. Dunque, visti gli esempi, diciamo che è vero per tutti i relativi sono in potenza o in atto fra loro, così da essere fra loro simultanei (124,13-14). Questa conclusione completa, secondo Filopono, il discorso di *Cat.* 7, che era rimasto aporeticamente in sospeso. Le nozioni di cui Filopono e altri Commentatori (vd. Porph. *In Cat.* 120,26-121,3 e Amm. *In Cat.* 76,17-77,2) si servono sono, come ho anticipato, presenti già in Aristotele, che in altri trattati completa il discorso sulla simultaneità di scibile e scienza, sensibile e sensazione. È nella dottrina della conoscenza esposta nel *De Anima* (II 5, 417a6-14) che Aristotele chiarisce in più punti che il sensibile e la sensazione, ad esempio, possono sia essere in atto che in potenza e se uno è in atto, allora è in atto anche l'altro, mentre se uno è in potenza anche l'altro sarà in potenza. In *DA III 2*, Aristotele indaga la relazione fra sensazione, sensibile e sensitivo, che ricorda quella tra movimento, motore e mosso, e nota che una è la loro ἐνεργεια, che è la stessa, mentre diversi sono i loro esseri (*ibid.* 426a15-17). In atto, appunto, essi si corrompono e si garantiscono a vicenda e sono simultanei, in potenza, invece, le cose

non stanno così (425a17-19). La gnoseologia degli Antichi è sbagliata perché essi non erano consapevoli del fatto che sensazione e sensibile sono dei διχῶς λεγόμενα, da una parte, in atto e, dall'altra parte, in potenza (*ibid.* 425a23-25): secondo l'atto essi sono simultanei, mentre secondo la potenza non lo sono. Cfr. Gottlieb (1990), pp. 109-115.

[124,15-130,31] – Aristotele in *Cat.* 7, 6a36-37 aveva fornito la prima definizione dei relativi, che egli preliminarmente accoglie senza alcun problema, tanto da argomentare sui relativi alla luce di questa e da difenderla, come nella discussione sulle parti delle sostanze. Egli non dice che è una prima definizione o che è quella degli Antichi, ma la accoglie come l'unica definizione dei relativi e per questo la sostiene coerentemente in tutta la trattazione, anche durante la ricerca del loro proprio. Sul punto di dare la nuova e più precisa definizione dei relativi (*ibid.* 8a28-34), però, egli sente la necessità di suffragarla confutando le assurde conseguenze che deriverebbero se si adottasse la prima loro definizione che è stata data. Il problema è ancora quello delle parti delle sostanze (124,17-28): se le parti delle sostanze sono relativi e i relativi sono accidenti, allora anche le sostanze, come le parti che sono sostanze come gli interi di cui sono parti, saranno accidenti, e questo è impossibile. Per venire a capo di questa difficoltà Aristotele dà questa divisione in *Cat.* 7, 8a15-16 e 25-26: la sostanza è universale o particolare, intero o parte. Si noti, tra l'altro, che qui Aristotele e Filopono non parlano di parti delle sostanze come lo sono le differenze delle sostanze semplici, ma di parti delle sostanze composte: è necessario stare attenti ai repentini cambi di livello ontologico nella discussione per non incorrere in errori ermeneutici. Cfr. su questa quadripartizione della sostanza e su quali sostanze siano relative Porph. *In Cat.* 122,11-125,28; Amm. *In Cat.* 77,3-78,16; Simpl. *In Cat.* 197,15-200,3; Olymp. *In Cat.* 111,18-112,18; Elias, *In Cat.* 216,7-219,31; Anonym. *In Cat.* 37,16-37; Boeth. *In Cat.* PL 64, 233d-235a. Pertanto, dall'accoppiamento delle quattro sezioni degli enti si formano quattro coppie e non sei perché due, come Filopono ha già spiegato, sono insussistenti (124,29-125,1), cioè la coppia universale-particolare e quella intero-parte. Filopono si riferisce a quanto detto sopra (28,18-23 e seguente grafico): Di certo la divisione lì è diversa, ma il metodo applicato da Filopono nel mettere insieme i risultati della divisione a coppie e lo stesso, come si può vedere dal lessico utilizzato. In 125,1-2, prima di dichiarare con tanto di esempi quali siano le coppie ontologicamente sussistenti ottenute, Filopono dice che sono quelle subordinate e quelle diagonali. È evidente che il Commentatore sta facendo riferimento a una rappresentazione schematica del rapporto fra queste sezioni delle sostanze che si accoppiano fra loro, che dobbiamo riprodurre.



Le coppie dei subordinati nel quadrato delle relazioni sono universale-intero e particolare-parte, mentre le coppie dei diagonali, come si vede, sono universale-parte e intero-particolare: sono escluse perché non sussistenti, come nel grafico già visto, le coppie dei contrari. Universale-intero (125,2-5) è ad esempio l'uomo in senso assoluto, che è universale perché contiene gli individui, non come un luogo il suo contenuto, e si predica di loro (cfr. Arist. *APr.* I 27, 43b22-33; *GC* I 3, 317b3-7; *Meta.* Δ 26, 1023b26-32 e Alex. Aphrod. *In Meta.* 425,15-19) e che possiede parti, quali l'essere animale e razionale. Filopono non sta parlando, chiaramente, dell'uomo come sostanza composta composta da forma e materia, ma dell'uomo come specie, universale appunto, composta dal genere e dalla differenza costitutiva. La parte universale è ad esempio la mano universale, che si predica di tutte le mani particolari ma al tempo stesso è parte dell'intero uomo universale (125,5-8). L'intero particolare, quale l'uomo particolare, non contiene le sue parti come l'intero universale, quale l'uomo universale contiene l'animale e il razionale. Invece contiene le parti come il limite del contenente, cioè il luogo, contiene il contenuto. Il luogo dell'uomo particolare intero contiene, infatti, le parti particolari dell'uomo particolare. Questa formula per indicare l'intero è presente altrove in Filopono (*In Phys.* 19,20-24), ma appare anche in Proclo (*In Prm.* 703,15-18) (125,8-11). La parte particolare, come la mano di Socrate, è particolare perché è solo di Socrate e parte perché fa parte dell'intero Socrate (125,11-15). Ora in questo passo, nel corpo del testo dell'edizione Busse, leggiamo che il particolare appartiene a molti,

mentre la parte a uno solo. Ma in che senso Filopono direbbe questo? Socrate è un intero particolare e in virtù di ciò dovrebbe poter essere nei molti? Questo non è possibile: il particolare è individuo e pertanto non è predicato di nessun'altra cosa, né è in qualcos'altro. Busse in apparato propone di scambiare di posto *μερικόν*, particolare, con *μέρος*, parte, di modo che sia il particolare ad essere in una sola cosa e la parte nei molti: ma anche dopo questa operazione il discorso non è molto chiaro. L'opposizione, in realtà, è fra particolare e universale, perché il primo è sempre in una sola cosa, mentre del secondo è proprio essere in molte cose. Volendo accogliere il discorso di Filopono, necessariamente emendato da Busse, si dovrà intendere che egli stia opponendo la parte al particolare *lato sensu*, perché fra loro sono linguisticamente simili e il lettore può sbagliare, considerandoli la stessa cosa. Da una parte, il particolare è in una sola cosa, senza dubbio, dall'altra parte, la parte è in una sola cosa quand'è particolare, ma è in molti quando è universale, come la mano dell'uomo è in tutti gli uomini. Ora, non bisogna – forse, intende dire Filopono – confondere *μέρος* e *μερικόν*, perché quest'ultimo è opposto all'universale, mentre il primo può anche essere universale.

Ora Aristotele avrebbe esaminato questi quattro tipi di sostanze, individuando quali potrebbero essere oltre che sostanze anche relativi. E dapprima va esclusa la prima sostanza, cioè l'intero particolare: chiaramente un particolare, quale Socrate, non è detto di altro; similmente escludiamo anche la parte particolare (125,16-23 – cfr. Arist. *Cat.* 7, 8a15-18 e 8a18-21): una certa mano non è una certa mano (*τις χεῖρ*) di qualcuno, perché è un *τί* e ha una propria reale determinazione indipendente. Il linguaggio aiuta Aristotele a distinguere ciò che è relativo da ciò che non lo è, perché il primo non è specificamente determinato. Infatti diciamo che un certo padre è padre di un certo figlio, ma non che un certo padre è un certo padre di un certo figlio, perché un certo (*τίς*) padre non è relativo, ma determinato per sé. Cfr. Crubellier (2007), pp. 230-231 e Bodéüs (2001), pp. 128-129. Anche l'intero universale non è un relativo (125,23-27 – cfr. Arist. *Cat.* 7, 8a21-24): l'uomo o il bue universali non sono di qualcuno, eccetto che non siano considerati come possessi di un possessore, ma in questo caso relativi sono, appunto, possesso e possessore, non di certo l'uomo o il bue, in quanto tali. Aristotele (*Cat.* 7, 8a25-28) insinua che alcune sostanze seconde sembrano essere dei relativi quando osserva l'ultima coppia, la parte universale, come la mano che è detta mano di qualcuno e la testa è detta testa di qualcuno. A partire da 125,30 Filopono mostra di essere pienamente entrato nelle dinamiche del *ludus* argomentativo di Aristotele sulla parte universale, estremizzandolo pure: qui aggiunge che, sempre secondo la prima definizione dei relativi, quella degli Antichi, gli (*ἑμοί*) sembra che anche la parte particolare (una certa mano) si dica essere in relazione con qualcosa. Usualmente si è soliti dire, infatti, che una certa mano è mano di qualcuno, senza specificare l'autonoma sostanzialità della mano. E gli Antichi (126,2-7) certificano questa usanza: «erano così i suoi piedi e le sue mani» dice Menelao (*Od.* δ 149), quando riceve la visita di Telemaco e nota le somiglianze tra quest'ultimo e il di lui padre Odisseo; «tutte le falde dell'Ida ricco di sorgenti tremavano» – dice Omero (*Il.* Υ 59) – quando Zeus tuona; «la testa di Zeus non dà un assenso» scrive anche Callimaco (*Hymn.* V, 135). Filopono subito confuta questa assurda conseguenza della prima definizione dei relativi e lo fa servendosi del linguaggio (126,9-17): è possibile considerare le parti particolari relativi se ci si limita a dire che una certa mano è mano di qualcuno e non si dice, come si dovrebbe, che una certa mano è una certa mano di qualcuno, perché nel secondo caso specificiamo con il deittico *τις* che parliamo di un particolare ben determinato, nel primo caso, invece, la dizione sarebbe la stessa che usiamo per le parti universali. È possibile risolvere aporia delle parti delle sostanze che sono anche relativi attestata in Arist. *Cat.* 7, 8a28-31 in questo modo anche restando nella prima definizione dei relativi. Filopono afferma che solo *κατὰ λέξιν* la parte particolare è detta di qualcuno e non nella realtà delle cose: noi diciamo nel linguaggio comune che la mano particolare è mano di qualcuno, senza specificare che è una certa mano di qualcuno, com'è realmente. Allo stesso modo, infatti, la mano universale è mano dell'uomo e non necessariamente mano universale dell'uomo universale. Consideriamo, quindi, la mano particolare come relativo solo linguisticamente, perché non facciamo alcuna differenza tra quella particolare e quella universale, giacché entrambe sono dette mani di qualcuno. Si veda il modo non necessario di esprimersi in 126,10, dove la mano è *τίς*, e 126,12, dove la mano è detta senza precisazioni. Ammonio (*In Cat.* 77,17-78,16), Simplicio (*In Cat.* 198,17-20), Olimpiodoro (*In Cat.* 111,37-38), Elia (*In Cat.* 216,30) e Boezio (*In Cat.* PL 64, 234d-235a) non cercano di salvare la parte particolare dall'essere un relativo secondo la prima definizione, ma notano subito che è necessario passare oltre a una nuova definizione. Per questo motivo nei loro *Commentari* manca questa lunga digressione sulla questione delle parti delle sostanze come relativi, che è personale del discorso filoponiano (cfr. *ἑμοί* – 125,30).

Tutto il capitolo 7 delle *Categorie* è, dunque, per Filopono una *reductio ad absurdum*, per mezzo della quale il Filosofo ha mostrato l'assurdità della prima definizione dei relativi. Di questo argomento abbiamo già parlato, anche se è qui che Filopono spiega in cosa consiste nel dettaglio (Arist. *APr.* I 7, 29b5-10), cioè nel trarre conclusioni a partire dalle premesse che vogliamo esaminare e se le conclusioni sono assurde, allora, necessariamente le premesse saranno false (126,18-24). A questo punto Filopono produce un esempio abbastanza esteso per mostrare in che modo funziona questa *reductio*: l'esempio medesimo, con risvolti simili, Filopono lo usa anche in *In Phys.* 80,6-12, *In APr.* 38,3-18 e in *In DA*, 17,26-33 e 20,14-20,22. L'esempio (126,24-128,28) verte sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima che procede dall'inevitabile esistenza di un mondo ultraterreno e dal ruolo della *πρόνοια* nel cosmo (cfr. David, *In Porph. Isag.*, 104,1-11, dove sembra ripreso, in breve, il ragionamento di Filopono, già in *Amm. In Cat.* 78,20-29). Filopono vuole mostrare che l'anima è immortale, seguendo come riferimento, il *Fedone* platonico (108c1-115a3). Se adottiamo come vera la premessa contraria, che l'anima è mortale, consegue che tutti i tribunali infernali siano inutili, perché con il corpo perisce anche l'anima e cessa la vita. I τὰ ὑπὸ γῆν δικαιοτήρια, i tribunali infernali (Plato, *Phd.* 112e4-113a5), retti da Eaco, Minosse e Radamante sono presenti in tutta la tradizione mitica greca, di cui Platone è interprete in un altro noto mito escatologico, in *Grg.* 523e1-524a7. Tutti i miti escatologici platonici, non è necessario dirlo, sono fra loro coerenti e servono a rafforzare gli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima. Se l'anima fosse mortale non ci sarebbero né ricompense né punizioni nell'aldilà (126,28-29): Westerink (1990a), p. XII vede in questo passo un'allusione al Cristianesimo di Filopono, tuttavia è noto che l'argomento della ricompensa (ἀμοιβή) è proprio di tutta la tradizione platonica: si veda non solo il mito escatologico del *Fedone* e in particolare Plato, *Phd.* 113d4-c8 (ma anche *Grg.* 523a1 ss.). Così chi ha lavorato duramente per essere buono non otterrà riconoscimenti, mentre chi per ambizione si è macchiato di molteplici peccati non verrà punito, perché non c'è altra vita (ζωή) oltre quella terrena (βίος). Chi crede che l'anima sia mortale, crede che dopo questa βίος non ci sia altro e che la vita, ζωή, sia limitata. In realtà, Filopono mostra che il βίος è limitato dalle leggi naturali, mentre la ζωή dell'uomo è illimitata, perché la sua anima vive anche oltre questa vita. Filopono distingue sapientemente i due termini, come fa in parte già Aristotele (cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus*, βίος p. 137,39 ss. e ζωή p. 310,3 ss.) che chiama la ζωή «ψυχῆς ἐνέργεια» (in Arist. *EN* I 6,13). Plotino distingue in modo particolareggiato i due termini: cfr. almeno Plot. *Enn.* III 7 [45], 11,43-45, dove il tempo è la ζωή dell'anima in movimento che passa da una vita (βίος) all'altra. La conseguenza più terribile, però, sarebbe l'assenza di una provvidenza (πρόνοια) cosmica che regola le azioni dei buoni e dei cattivi, provvidenza che era divenuta un caposaldo della proposta filosofica neoplatonica da Plotino (*Enn.* III 2-3 [47-48]) e Proclo autore di un saggio dal titolo *De decem dubitationibus circa providentiam*. L'attività regolatrice che punisce e premia è, infatti, fondamentale per la gestione di un ordine pacifico e Filopono lo mostra con un esempio concreto, legato alla vita politica. Il magistrato che governa la città determina l'ordine della stessa e ha il compito di perseguire i malvagi e premiare i buoni e più questo si comporta divinamente (κατὰ οὐσίαν θεοῦ – 127,7) tanto da vedere quanto accade nella città con l'immediatezza di una sola apprensione (ἐπιβολή – 127,7) più la città vivrà in armonia. Senza il giudizio, allora, non ci sarà la provvidenza che tutto regola, e premia e punisce, e quindi alcun ordine, il che è impossibile. Ciò che non ha ordine lo è perché non è prevedibile e viceversa: la πρόνοια è sia provvidenza che preveggenza, giacché è possibile prevedere solo in un sistema ordinato come quello della provvidenza. Questo binomio concettuale e linguistico è presente in Proclus, *In Prm.* I 366,2-6: tutte le cose partecipano del bene, dell'ordine e del bello e per questo motivo non c'è nulla nel cosmo di solamente malvagio, né indeterminato, disordinato (ἄτακτον) e non prevedibile (ἀπροβόητον). Al contrario (127,10-12), quanto non è ordinato e prevedibile è dovuto alla spontaneità e alla fortuna, αὐτόματον e τύχη, i quali hanno un significato specifico e sono studiati con precisione da Aristotele (*Phys.* II 4-6); cfr. Giardina (2006a), pp. 185-214. La vita non è ordinata da spontaneità e fortuna, perché sono rare, dice Filopono, gli accadimenti dovute a queste cause. Egli recupera la dottrina aristotelica: alcune cose divengono in vista di qualcosa (τὰ μὲν ἐνεκά του), altre no; e di queste alcune avvengono secondo una decisione deliberata (κατὰ προαίρεσιν), altre no e si dice che avvengono spontaneamente e fortuitamente; la fortuna è dovuta a deliberazione che conduce a qualcosa di non previsto, mentre la spontaneità no. Questo, è bene chiarirlo, non deve far pensare che fortuna e caso sia meccanicismi e necessità, perché come mostra Giardina (2006a), pp. 195-201, con il supporto di evidenze testuali, fortuna e spontaneità non sono fra le cose che avvengono per necessità o per lo più, né sono di per sé in vista di qualcosa, tuttavia appartengono alle cose in vista di qualcosa e hanno, in un certo senso, un fine. Gli esempi che propone Filopono per spiegare queste due cause sono aristotelici e dapprima mostra la spontaneità (127,15-23): la pietra che cade e diviene spontaneamente sedia e il cavallo che fugge dalla battaglia salvandosi sono mutuati da Arist. *Phys.* II 6, 197b13-18. La

spontaneità, che non avviene per deliberazione ma, come dice Filopono, per gli impulsi naturali (τῶν φυσικῶν ὁρμῶν – 127,15), si trova negli altri animali, oltre l'uomo, e in molti enti inanimati. Un cavallo che assetato si è allontanato da una battaglia e si è salvato non ha deliberato di allontanarsi dalla battaglia per salvarsi, né ha deliberato di allontanarsi per bere, ma spontaneamente, senza ragione, si è allontanato e accidentalmente si è salvato. Fortuitamente, invece, un uomo che va a fare il bagno o a pregare si imbatte in un libro in offerta che cercava da molto, in un luogo in cui di solito non sono venduti libri (127,25-29). Il riferimento corre a Arist. *Phys.* II 5, 196b33-197a51, dove il creditore, che va in piazza non per riscuotere il credito e che lì incontra per caso il suo debitore che gli restituisce il denaro, ottiene il suo denaro fortuitamente, perché aveva deliberato di recarsi in piazza per un altro fine. Distinguere ciò che avviene sempre o per lo più da ciò che avviene spontaneamente o fortuitamente (127,28-128,2) ha anche un valore anche linguistico, perché noi chiamiamo le cose con il loro nome in base a ciò che esse sono sempre o per lo più. Chiamiamo medico un uomo non perché ha fortuitamente guarito un uomo, ma perché guarisce per lo più tutti gli uomini che gli chiedono i suoi servizi, e lo stesso vale per il falegname e l'architetto che raggiungono sempre o quasi il loro fine. Ciò che avviene sempre o per lo più è tale per natura, mentre ciò che avviene in modo indeterminato è tale fortuitamente (cfr. Arist. *APr.* I 13,4-13). La natura stessa possiede un ordine e un fine in sé insito, motivo per cui (128,2-10) genera uomini con cinque dita e quasi mai con sei dita, la luna diminuisce in congiunzione col sole e aumenta in opposizione, quando il sole è nel tropico del Cancro c'è il solstizio d'estate, mentre quando è in quello del Capricorno c'è il solstizio d'inverno, il fuoco sale verso l'alto mentre l'acqua scorre verso il basso e così via. Dedichiamo, prima di procedere, dello spazio a questi esempi, mai irrilevanti. Innanzitutto il motivo dell'uomo che nasce raramente con sei dita, mentre nasce per lo più con cinque dita, è diffuso in tutta la tradizione medica e sembra Eudemo il primo teorizzatore, con Teofrasto, dell'esempio in chiave manifestamente filosofica. Nel suo studio della sillogistica aristotelica, egli mette in guardia dal convertire le negazioni possibili in affermazioni possibili, perché non permane il possibile per lo più: se nessun uomo può essere con sei dita per lo più, vuol dire che ogni uomo e qualche uomo può essere in minor grado con sei dita. Cfr. Eudem. *Fragm.* 13 (*apud* Ps. Amm. *In APr.* 45,42-46,2). La causa di questa anomalia sta, per Filopono, nell'eccesso di materia, coerentemente con la tradizione medica, che Filopono sembra conoscere per bene (cfr. Galen. *De optima corp. nostri constit.* 748,9-12) e con quella platonica (cfr. Proclus, *In Tim.* 39,1-16). Infine, si noti che in apparato Busse riporta alcune righe tratte dal ms. F, verosimilmente espunte in quanto glossa esplicativa del termine ἐξάδακτυλον. Intorno alle fasi lunari si è già detto in Philop. *In Cat.* 118,7-22: la luna in sinodo con il sole, quando, cioè, si congiunge con il sole dallo stesso lato in relazione alla terra, è illuminata nella faccia che a noi è nascosta, perciò si trova in novilunio; mentre la luna in opposizione al sole, cioè quando è massimamente distante da lui, ha la faccia a noi visibile pienamente illuminata e si trova, quindi, in plenilunio. Per questo diciamo che la luna diminuisce man mano che si avvicina al sinodo col sole, mentre aumenta man mano che si allontana da esso. Gli enti celesti seguono il loro percorso sempre uguale, senza la minima deviazione. I tropici del Capricorno e del Cancro sono i paralleli, rispettivamente meridionale e settentrionale, nei quali il sole, nel terzo esempio, si trova in posizione di zenit rispettivamente nel solstizio d'inverno e nel solstizio d'estate (cfr. Gemin. *Elem. Astronom.* I 9,1-10,6 e 12,1-6). Φύσις e τεχνή, come tutte le cose che avvengono secondo la πρόνοια, avvengono sempre o per lo più. Eustrazio (*In EN* VI, 375,33-376,5) tra l'XI e il XII sec. d.C. sembra avere Filopono ben presente quando esemplifica le cose che avvengono raramente con il bimbo nato con sei dita e le oppone alle cose necessarie o ἐπὶ τὸ πολὺ che sono opere della πρόνοια divina e della natura. Da questi esempi è chiaro che il cosmo non è governato dalla fortuna o dalla spontaneità, altrimenti non avrebbe neanche questo che implica il suo ordine, bensì deve possedere una legge che gli è precedente che ordina proporzionatamente quanto è in lui e che chiamiamo provvidenza (128,9-13). È interessante questa definizione, non molto diffusa nella tradizione neoplatonica, di provvidenza come causa del cosmo che precede e ordina. Plotino spiega in che senso la provvidenza si trova prima (προκαθεζομένη) del cosmo: essa consiste nell'essere secondo l'Intelletto e quest'ultimo si trova prima del cosmo, non nel tempo ma perché è anteriore per natura ed è principio (αἴτιος) del cosmo (Plot. *Enn.* III 2 [47], 1,20-26). Plotino, come si è visto, vede la provvidenza l'essere del cosmo secondo l'Intelletto che, però, è principio e non causa (αἰτία) del cosmo, come invece sostiene Filopono, e anzi egli spesso oppone ciò che avviene secondo la causa a ciò che avviene secondo provvidenza (*Enn.* III 3 [48], 5,33-40). Causa è, per Plotino (*Enn.* III 1 [3], 2,17-22), l'εἰμαρμένη, il destino che è la più propria fra le cause (κυριωτάτη). In Proclo (*De decem dub.* 8,31-9,6), tuttavia, la πρόνοια è diffusamente identificata come una αἰτία, di carattere assai diverso dalle quattro cause della tradizione aristotelica; cfr. Opsomer-Steel (2012) e anche Asclep. *In Meta.* 441,23-37. Se c'è la provvidenza ognuno riceverà quello che merita nella vita negli Inferi (128,12-13): Filopono riprende la distinzione tra βίος e ζωή,

dove, contrariamente al primo termine che indicherebbe la vita terrena di tutti gli esseri viventi, il secondo indica una vita superiore che è quella che l'uomo ha la possibilità di vivere anche dopo la morte. D'altronde l'accostamento e la distinzione di questi due termini ha radici platoniche in *Timeo* 44c2-4, dove si dice che l'uomo che è stato negligente (καταμελήσας), vivendo in modo difettoso l'esistenza della vita sarà costretto a tornare nell'Ade imperfetto e stolto. Nel giudizio dei morti la provvidenza assegna a ciascuno quanto merita (ἀποκλήρωσει τὸ κατ' ἀξίαν – 128,18). Il verbo ἀποκλήρω è un verbo ricco di sfumature degne di essere oggetto di attenzione. Di norma il suo significato è “assegnare per sorteggio” ma anche “essere destinato”, e di conseguenza confluirebbero in un unico verbo significati che alla luce della speculazione di Filopono sono opposti. La sorte o fortuna, τύχη, come abbiamo visto, è una causa accessoria che non può essere equiparata alla πρόνοια. Per questo bisogna dare ad ἀποκλήρω il giusto significato: di sorte, di certo, non si può parlare per il giudizio delle anime, mentre è corretto parlare di destino nel senso di provvidenza. In virtù di ciò ho tadotto il verbo con “assegnare provvidenzialmente”. Pertanto, Filopono volge alla conclusione il suo discorso (128,18-28). Nella *reductio ad absurdum*, per provare l'immortalità dell'anima, Filopono suppone che l'anima sia mortale. Ragionando in questo senso, però, conseguirebbe che le azioni degli uomini siano fini a se stesse, slegate dall'ordine universale, tanto che un giusto non riceverebbe premi nell'altilà, né un malvagio vi verrebbe condannato. La negazione di un ordine del genere è, tuttavia, impossibile da accogliere, perché innumerevoli prove mostrano come tutto il cosmo è ordinato provvidenzialmente: il fuoco va sempre verso l'alto, come l'acqua verso il basso e gli astri si muovono sempre allo stesso modo, eccetera. La premessa assunta nella *reductio*, che l'anima sia mortale, è, quindi, falsa, perché falsa ne è la conseguenza. Per questo motivo, assumiamo come vera la premessa a quella contraria, cioè che l'anima è immortale. L'argomento è tratto dalla prima parte del mito escatologico del *Fedone*: se le anime fossero mortali per gli ingiusti la morte sarebbe un bene, perché si libererebbero dalla loro malvagità, invece non è così, tutte le anime ottengono ciò che meritano e per questo essere devono essere immortali, ricevendo premi o venendo punite nell'Ade (Plato, *Phd.* 107c1-108c8).

Una *reductio ad absurdum* ha applicato, quindi, per i relativi (128,29-129,6): Aristotele sa che i relativi sono di alto e non dicono di altro e per mostrare la veridicità della sua tesi accoglie la tesi contraria e ne individua le conseguenze, come il fatto che le parti delle sostanze seconde siano relativi, perché le parti particolari lo sarebbero soltanto κατὰ λέξιν, come detto sopra. Aristotele ora è pronto per proporre la sua personale definizione dei relativi, ma prima afferma, cautamente, che seguendo la prima definizione risulta molto difficile non considerare relativi le parti delle sostanze seconde: Filopono approfitta della titubanza di Aristotele, che non rinnega la definizione degli Antichi ma fa solo notare che è difficile accoglierla, continuando il gioco delle parti sulla definizione dei relativi. La mano e la testa, infatti, sono relativi, non in quanto mano o testa, ma in quanto parti, perché le parti sono dell'intero. Questo non è vero, rincara Filopono (129,13-17): la testa non è un relativo in quanto parte, ma in quanto testa che è di qualcuno. Aristotele si è davvero impegnato a difendere la prima definizione dei relativi, ma è costretto ad ammettere che se si accoglie quella definizione molte conseguenze sono assurde. Nonostante ciò, il discorso sui relativi si conclude comunque in modo aporetico, perché la corretta indagine dei relativi richiederebbe un lavoro improbo, estraneo allo scopo dell'opera (129,17-20).

Prima della conclusione, però, Aristotele fornisce la sua definizione dei relativi: «sono relativi le cose per le quali l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione ad alcunché» e prima preoccupazione e risolvere l'aporia delle parti delle sostanze nel contesto di questa seconda definizione per provare la superiorità sulla prima. La soluzione data da Aristotele (*Arist. Cat.* 7, 8a33-35) alla difficoltà di classificare le parti delle sostanze tra le cose che sono dette di altro, senza farle cadere nei relativi è chiara: il dirsi di altro è più esteso dell'essere di altro, per cui tutto ciò che è di altro è anche detto di altro, ma non tutti ciò che è detto di altro è di altro (129,21-130,14). Precisamente diciamo che la prima definizione consegue alla seconda, giacché padre e figlio che hanno il loro essere in relazione reciproca sono detti anche essere l'uno dell'altro, mentre la testa è detta di altro ma non ha il suo essere in relazione ad altro: chi rientra nella seconda definizione rientra anche nella prima ma non viceversa. Filopono si serve per dimostrare quanto ha proposto ancora dell'*auctoritas* di Omero (*Hom. Il.* B 259-260):

«e non ci sia più la testa sulle spalle di Odisseo,  
né possa essere chiamato più padre di Telemaco».

Odisseo minaccia Tersite, ammonendolo di non comportarsi più irrispettosamente verso gli Atridi oppure egli stesso gli farà subire delle pene, cacciandolo «malconco e piangoloso». Per dimostrare che parla seriamente afferma che non sarebbe più lui se non facesse di tutto per mantenere ciò che ha appena detto. Ora, se la testa non fosse più al suo posto (v. 259) ed egli, quindi, fosse privo del suo essere, in seguito, non potrebbe neanche essere più chiamato padre di Telemaco (v. 260), perché il dirsi tale dipende dall'essere e dall'essere detto di Telemaco; una volta morto, Odisseo non potrà essere più padre, perché viene meno l'essere di altro, cioè Telemaco.

Filopono prima di procedere vuole risolvere un'ambiguità del testo aristotelico, giacché lo Stagirita (*Cat.* 7, 8a31-33) aveva detto che «sono relativi quelle cose per le quali l'essere è identico all'avere in un certo modo una relazione con alcunché». In effetti Aristotele quando definisce i relativi come ciò che ha una certa relazione sta compiendo un'operazione tautologica. Infatti, cosa vuol dire avere una certa relazione con altro? Aristotele non lo chiarisce apertamente, ma tutto il discorso sui relativi non è niente altro che una continua riflessione sulla loro definizione. Possiamo dire noi, a questo punto, che i relativi sono coloro i quali fanno dipendere la loro esistenza da altro e in modo reciproco. Filopono nota che i relativi sono duplici, da una parte i relativi stessi, dall'altra parte la relazione: in questa definizione che qui si legge Aristotele si è servito dei relativi a noi più noti per spiegare in generale la relazione (130,22-31).

[131,1-133,4] – Filopono ora dedica spazio, commentando Arist. *Cat.* 7, 8a35-37, a quello che Zucca (2011), in particolare pp. 203-204, chiama “Test di Simmetria Cognitiva” (TSC) e che Hood (2004), pp. 43-50, chiama *knowing definitely criterion*. Su questo ultimo momento del capitolo sui relativi cfr. Porph. *In Cat.* 125,28-126,32; Amm. *In Cat.* 78,17-80,13; Simpl. *In Cat.* 200,5-201,16; Anonym. *In Cat.* 37,38-38,24; Boeth. *In Cat.* PL 64, 237c-238d. Si veda infine anche Mich. Psellus, *Opuscola logica...*, 9,1-69: l'intero *opusculum* è dedicato a problemi logici e la prima parte (1-69) è, appunto, rivolta ai relativi e di questa la sezione finale (61-69) rivolta al *knowing definitely criterion*. Questo criterio nasce, osserva Filopono (131,3-6), come corollario, alla maniera dei geometri, della definizione data: il corollario è ciò che si ottiene insieme alla dimostrazione di qualcos'altro, dicono i geometri per voce di Proclo (*In Eucl.* 212,12-17), che dà anche l'etimologia del termine πρόσιμα dal verbo πορίζω, *guadagnare*, in quanto il corollario è un certo guadagno (κέρδος). Come prima, cercando l'immortalità dell'anima, si è manifestata la necessità della provvidenza, così ora cercando di dimostrare che i relativi hanno l'essere che dipende da altro, si è manifestato che a livello conoscitivo se uno dei due è conosciuto in modo determinato anche l'altro sarà conosciuto allo stesso modo e similmente se la conoscenza di uno è indeterminata la conoscenza del secondo lo sarà altrettanto (131,6-9). Conoscendo in modo scientifico Sofronisco non in quanto uomo, ma in quanto padre, cioè approfondendone un aspetto, sarà necessario conoscere allo stesso modo anche Socrate, di cui Sofronisco è padre (131,9-11). Aristotele si occuperà in modo diretto del problema in *Cat.* 7, 8b10-11: il conoscere in modo indeterminato una cosa (Sofronisco) non ci permette di produrre scienza, ma solo supposizione (ὑπόληψις). Alcuni sollevano un'aporia ritenendo che coperto un corpo e lasciata scoperta solo una parte di questo, come una mano, noi conosciamo in modo determinato la mano come parte, sebbene non sappiamo di che cosa è parte, l'intero che, invece, sarà conosciuto in modo indeterminato, contraddicendo il corollario sopra esposto. Costoro sbagliano perché non conosciamo in modo determinato che la mano è parte, perché per riuscirci dobbiamo conoscere in modo determinato anche di cosa è parte. Possiamo limitarci, così, a conoscere che quella mano è una mano, determinata e specifica, come sostanza e non come parte. Il fatto che sia possibile conoscere la mano, ad esempio, in modo determinato senza conoscerla come parte di qualche cosa vuol dire che la mano non è un relativo, ma una sostanza indipendente (131,12-20). Similmente può essere risolta la questione della simultaneità dei relativi, perché se i relativi hanno l'essere che dipende da altro anche scibile e scienza saranno relativi solo in presenza uno dell'altro e l'antioriorità del primo dev'essere rifiutata, perché non sarebbe scibile senza scienza (131,20-29). Filopono conclude dicendo di aver già parlato in modo compiuto (ἐντελῶς – 131,29) di questi problemi. L'avverbio sottolinea che si è raggiunto il fine, τέλος, di tutto il discorso sulla simultaneità dei relativi iniziato precedentemente: se per conoscere un relativo si deve anche conoscere il suo correlativo, è evidente che i correlativi devono essere fra loro simultanei. Per conoscere la scienza devo conoscere allo stesso tempo il suo scibile, come per conoscere lo scibile devo conoscere allo stesso tempo la sua scienza. Aristotele avrebbe così implicitamente risolto il problema della simultaneità di alcuni relativi, che non sembravano simultanei a una prima acerba analisi (Arist. *Cat.* 7, 8a11-12), ma che si rivelano tali una volta indagati la vera natura dei relativi e della correlazione. Il *knowing definitely criterion* è ora quanto resta da indagare ad Aristotele, che si serve dell'esempio del

«più bello», il quale per essere conosciuto scientificamente deve essere conosciuto simultaneamente anche al suo correlativo, il «meno bello» (8b7-13). Filopono (132,1-5) vuole essere ancora più preciso: è possibile parlare di conoscenza scientifica del più bello solo se si conosce altrettanto scientificamente non solo di cosa (ὅτου κάλλιον) è più bello, ma anche secondo cosa (κατὰ τί κάλλιον), cioè la differenza secondo la quale è giudicato più bello di qualcos'altro. Chi non conosce questi due elementi in relazione al più bello non avrà scienza di quest'ultimo ma solo supposizione (ὑπόληψις): Filopono (132,8-9) distingue la supposizione in quanto incerta e instabile, quasi opinione, dalla scienza che è una conoscenza infallibile. Aristotele altrove rispetto alle *Categorie* specifica che la ὑπόληψις è diversa dalla scienza (ἐπιστήμη): in *MM*, I 35, 1197a30-32 leggiamo che si ha ὑπόληψις quando siamo in dubbio su tutte le cose, sul fatto che siano e che non siano tali quali sono («ἢ ὑπὲρ πάντων ἐπαμφοτερίζομεν, πρὸς τὸ καὶ εἶναι ταῦτα οὕτω καὶ μὴ εἶναι»). Cfr. anche Ps.Plato, *Def.* 414b10, dove si legge che la scienza è ὑπόληψις ἀμετάπτωτος. Se non fosse necessario conoscere di cosa e secondo cosa il più bello è più bello del più brutto (132,10 – χείρονος) ci potrebbe essere conseguenze assurde per la scienza dei relativi. Traduco il comparativo χείρονος (tradizionalmente inteso come comparativo di κακός) con «più brutto» perché è posto in relazione a κάλλιον, «più bello», diversamente da certe altre traduzioni moderne che traducono genericamente con «peggiore». La conseguenza assurda è che anche la cosa più brutta fra tutte (χείριστον πάντων – 132,11), cioè la materia, possa essere detta più bella di altro, se non si è dovuti a giustificare di cosa e secondo cosa. L'aggettivo χείριστος in Aristotele è per lo più usato in ambito etico-politico. In Platone ha un uso leggermente più ampio, in quanto oltre ad essere usato nel *Politico* e nella *Repubblica*, nel *Timeo* è un attributo del movimento impartito da un corpo a un altro che stava in quiete. Il termine non si trova in assoluto nei principali Commentatori neoplatonici alle *Categorie*. L'associazione, quindi, della materia con ciò che di più brutto è da indagare. Teoricamente interessante è il fatto che venga usato il superlativo relativo per la materia. Come si è visto, affinché avvenga una relazione è necessaria, tra le altre cose, anche una certa determinatezza: non troppa, perché il sole non è relativo all'astronomia, né troppo poca, perché il «più bello» non è del tutto un relativo senza un secondo termine di paragone. Filopono per rendere l'argomento intorno al «più bello» ancora più convincente si serve di un paradosso: se fosse possibile dire che qualcosa è più bello senza conoscere di cosa è più bello, potremmo dire anche della materia, che è la più brutta in relazione a tutti gli altri termini di paragone, che è più bella. Sulle implicazioni “estetiche” di questo passo cfr. Granata (2016 in corso di pubblicazione). Alla luce del *knowing definitely criterion*, pertanto, Filopono esclude definitivamente le parti delle sostanze dai relativi, perché per questi ultimi la conoscenza di uno, se è scientifica e determinata, implica la conoscenza anche dell'altro e viceversa, mentre è possibile conoscere la mano o la testa in quanto tali senza conoscere ciò di cui sono detti come parti (132,13-19). A giusta conclusione di questo articolato e aporetico capitolo, Aristotele (*Cat.* 7, 8b21-24) chiude la discussione attestando solo la difficoltà insita in questo argomento che deve essere trattato con pazienza, indagando spesse volte, sebbene non sia stato inutile sollevare in questa sede questi problemi. Filopono ricava da queste parole degli insegnamenti di ampio respiro, non limitati ai soli relativi, ma in generale al procedere filosofico: «il problema è il principio della sua soluzione e una certa strada verso l'apprendimento» e Aristotele è stato più aporetico che assertivo proprio perché vuole che noi suoi lettori non siamo inerti ai suoi insegnamenti e non li riceviamo come dati acquisiti (132,20-133,4). Il motto metodologico, dal grande valore pedagogico e di evidente modernità, è riproposto sotto diverse formulazioni in Filopono (*In Mete.* 8,3-6; *In DA* 64,22 e 260,21; *In Phys.* 498,9), ma è presente occasionalmente anche in Asclepio ed Elia: la sua matrice diretta è verosimilmente in Proclo (*In Alc.* I, 236,3-4). Filopono coglie qui, e non solo (cfr. Philop. *In Cat.* 156,5-13 ed ἐπεροκινήτους – 156,9-10), una sorta di protreptico alla filosofia e all'indagine individuale: Aristotele avrebbe prodotto la dottrina delle *Categorie* in modo aporetico perché, consapevole della difficoltà dell'argomento, ha voluto stimolare i suoi lettori e allievi a cercare ancora. Non solo sollevare aporie diventa lo strumento fondamentale del conoscere filosofico, che è una strada verso la sapienza, ma invita a non considerare come dati inconfutabili anche quelli che egli stesso ha mostrato nel suo trattato.

Si noti, a conclusione del commento a *Cat.* 7, che fra tutti i *Commentari* alle *Categorie* quello di Filopono è quello che dedica la maggiore quantità di pagine dell'edizione CAG al tema dei relativi (102,10-133,5), subito dopo quello di Simplicio (155,30-206,1), che, però, accompagna la riflessione su questa categoria con la riproposizione di numerose aporie alle tesi aristoteliche. Filopono appare come il più prolifico e originale commentatore dei relativi.

[133,25-139,29] – Filopono elenca, come precedentemente aveva fatto anche per le altre categorie, gli oggetti dell'indagine preliminare che si prefigge di portare a termine: (1) la posizione della qualità nel trattato aristotelico, (2) il motivo del titolo «Sul qualificato e la qualità», (3) la suddivisione in specie della qualità e (4) l'ordine delle specie in cui è divisa la qualità. Tra i Commentatori che premettono lo studio dei κεφάλαια, Elia propone i medesimi κεφάλαια di Filopono, mentre Olimpiodoro a questi ne aggiunge un quinto: la differenza delle specie, che da Filopono è, invece, indagata in seguito. In Ammonio leggiamo solo i primi tre punti di Filopono, ma ne aggiunge un quarto, in seconda posizione, sull'ὄρισμός della qualità fornita da Aristotele. Procediamo, quindi, con l'indagine di ciascun κεφάλαιον.

1) Filopono in *In Cat.* 102,16-29 aveva spiegato che nonostante il maggiore valore di ciò che possiede sostanzialità per sé rispetto a ciò che la trova solo nella relazione («τιμιώτερα δὲ τὰ καθ' αὐτὰ ὑφ'εστηκότα τῶν ἐν σχέσει μόνη τὸ εἶναι ἐχόντων»), per fini didattici conviene trattare dei relativi subito dopo la categoria della quantità per non far passare troppo tempo tra la citazione dei relativi (cfr. Philop. *In Cat.* 95,1 ss.) e la loro spiegazione (133,10-21).

2) Questa categoria è duplice: da una parte c'è la qualità ληπτή, perché è percettibile in maniera immediata tramite l'intelletto, una e pura per se stessa, dall'altra parte c'è il qualificato che cade sotto la sensazione (αἰσθήσει ὑποπίπτει) ed è αἰσθητός, percettibile coi sensi in quanto è un corpo sensibile ha preso parte della qualità. Nel titolo Aristotele ha messo prima il qualificato perché lo conosciamo, in quanto è afferrato dalla sensazione, prima della qualità, che è afferrata dall'intelletto: la conoscenza per mezzo della sensazione, com'è noto, precede quella per intelletto (cfr. Arist. *APo.* I 2, 71b33-72a5). Sulla duplicità di questo titolo cfr. anche Porph. *In Cat.* 127,11-21; Amm. *In Cat.* 80,20-81,3; Simpl. *In Cat.* 207,27-208,21; Olymp. *In Cat.* 114,28-115,14; Elias, *In Cat.* 220,31-221,32 e Boeth. *In Cat.* PL 64, 239b-d. Ricorrendo a una struttura logica, Filopono cerca di dare delle risposte sull'uso dei termini ποιόν e ποιότης, che tante volte sembrano essere usati in modo interscambiabile. Il qualificato e la qualità sono intesi come specie del genere generalissimo chiamato anch'esso ποιόν e che è traducibile col termine "quale". Olimpiodoro (*In Cat.* 114,21-115,14) approfondisce questo aspetto, notando che ποιόν è un τριχῶς λεγόμενον: ποιόν è la categoria, cioè la qualità, il corpo che partecipa della qualità, cioè il qualificato, e il quale, cioè la qualità e il qualificato. Quest'ultimo ποιόν è il genere degli altri due. Se vogliamo conoscere il genere generalissimo, il ποιόν, dobbiamo dapprima conoscere ciò che a noi è più vicino, cioè le sue specie, come la ποιότης. È altrettanto chiaro, però, che per conoscere la ποιότης che afferriamo con l'intelletto ci serviamo dei τὰ ποιά, cioè dei corpi che partecipano della qualità e ne sono qualificati (133,21-134,7).

3) Le specie della qualità sono quattro: la prima l'*habitus* e la disposizione, la seconda la potenza e l'impotenza, la terza le qualità affettive e [134.10] le affezioni, la quarta la figura e la forma. Le specie sono quattro e non una di più né una di meno e questo è mostrato da una divisione precisa della qualità. Cfr. le divisioni negli altri Commentatori a cui farò di volta in volta riferimento in questa parte del mio commento: Porph. *In Cat.* 128,34-133,25 (anche se non troviamo una vera διαίρεσις della qualità, ma uno studio delle specie così come le ha presentate Aristotele); Amm. *In Cat.* 81,4-84,6; Simpl. *In Cat.* 228,15-35; Olymp. *In Cat.* 116,20-117,9 (dove Olimpiodoro propone tre διαίρεσεις della qualità, delle quali la prima è affine a quella di Filopono); Elias, *In Cat.* 222,15-224,12 (dove l'autore opera senza produrre una vera διαίρεσις); Anonym. *In Cat.* 50,17-51,23; Mich. Psellus, *Opsucola logica...*, 52,134-167, nel quale passo troviamo una breve analisi simile a quella di Elia. Secondo Filopono innanzitutto la qualità è secondo l'atto o secondo la potenza e l'impotenza. La qualità secondo la potenza e l'impotenza, ovvero la seconda specie secondo Aristotele, è posizionata diversamente nelle diverse διαίρεσεις dei Commentatori. Ammonio, l'Anonimo e Olimpiodoro, limitatamente alla sua seconda divisione, distinguono immediatamente le qualità secondo l'atto da quelle secondo potenza (e impotenza). Nella prima divisione di Olimpiodoro la qualità secondo potenza è una specie di quelle che né sono perfettive né producono perdita, mentre nella terza distingue le qualità in relazione al luogo in cui sono osservate e quella secondo potenza si osserva nell'anima. Infine, in Simplicio la qualità secondo potenza è una specie di quelle naturali, φυσικαί. In relazione alla posizione della qualità secondo potenza, tra tutte le divisioni quella di Filopono sembra la più corretta, perché distingue subito ciò che è secondo l'atto da ciò che è secondo potenza; da questo giudizio di valore è, però, esclusa la divisione di Simplicio che segue regole e obiettivi molto diversi dalle altre della scuola alessandrina. La qualità secondo l'atto, invece, è perfettiva o produttrice di perdita del soggetto o né perfettiva né produttrice di perdita. Entrambi i termini τελειωτική e κακωτική nel loro suffisso -τικ- implicano un

idea di produttività e azione e ciò troverebbe corrispondenza con la funzione della qualità di produrre perfezione o perdita presente anche in Arist. *Phys.* VII, 3, 246a10-b3, dove limitatamente all'*habitus*, Aristotele dice che virtù e vizio sono *habitus* dell'anima e definisce la virtù una certa perfezione e il vizio una corruzione o perdita di ciò. Quella perfetta o che produce perdita, o non produce affezione alla nostra sensazione o la produce: come lo stesso Filopono dirà in seguito (136,12-17) la qualità perfetta non viene analizzata in separata sede rispetto a quella che produce perdita per non complicare ancor di più nel lettore la comprensione della suddivisione. Così è stata individuata un'altra specie della qualità, la prima, quella di *habitus*, difficile da rimuovere, e disposizione, facile da rimuovere. Filopono, seguendo Aristotele, chiama la disposizione temporanea *διάθεσις*, cioè semplicemente disposizione. Solo in seguito (cfr. Philop. *In Cat.* 135,10-14) verrà mostrato che il termine *διάθεσις* sta all'*habitus* e alla disposizione come il termine «nome» sta al nome e al verbo. Per questo motivo, allora, specifico fin da subito che la *διάθεσις* detta in opposizione all'*habitus* non è una semplice disposizione, ma una disposizione che, diversamente dall'*habitus* è facilmente rimuovibile, per cui è temporanea. Nulla c'è di strano nell'accomunare queste due qualità, se una è la scienza dei contrari e queste qualità si oppongono fra loro come contrarie, come le virtù e i vizi (cfr. Arist. *Phys.* VII 3, 246b20-a5). In questo passo (Arist. *Phys.* VII 3, 246a10-b3), già più volte citato, Aristotele precisa lo statuto delle virtù e dei vizi, e in generale di tutti gli *habitus*. Gli *habitus* dell'anima e del corpo non sono alterazioni (cioè non vengono acquisiti con l'alterazione del soggetto), ma perfezioni o perdite. È qui che i Commentatori traggono la distinzione per alcune qualità tra quelle perfettive e quelle produttrici di perdita. Ciò che è perfetto è massimamente secondo natura, *κατὰ φύσιν*, come il cerchio perfetto, che è massimamente cerchio (*ibid.* 246a14-16). Ciascuna cosa che acquisisce la sua virtù è, perciò, sempre più perfetta, se stessa secondo natura. Filopono (*In Phys.* 797,19-22 e anche *In DA* 100,29-34) mostra di aver sviluppato questa posizione di Aristotele, spiegando che il secondo natura è duplice, da una parte è ciò che è generato dall'esterno per mezzo della violenza, dall'altra parte ciò che è perfetto (*τελειωτικόν*). Nessuno dei cinque sensi, né il senso comune, ha sensazione di questa specie delle qualità: virtù e salute non sono visibili o tangibili, udibili, gustabili e percepibili con l'olfatto, né sono movimento, quiete, unità, numero, figura o grandezza (cfr. Arist. *DA* II 6). La salute è, piuttosto, un'armonia, ovvero sia un rapporto fra cose fra loro mescolate nel corpo e, di certo, non cade sotto la nostra sensazione questa armonia (*DA* I 4, 408a1-5): ad esempio anche il medico, che vuole determinare con il pensiero o la sensazione la salute, rende conto delle ragioni e delle cause della salute stessa (Arist. *PA* I 1, 639b16-19). Questo argomento del medico è usato anche qui da Filopono: il medico percepisce i sintomi della malattia o la loro assenza per determinare lo stato di salute del paziente; un uomo è in buone condizioni quando la salute è duratura (*ἐπιτεταμένη*), nel senso che l'*habitus* della salute è intenso e perdura nel tempo; similmente l'uomo è detto essere in cattive condizioni quando, invece, è la malattia ad essere abituale e, diremmo con terminologia moderna, cronica, perdurando nel tempo. Sull'argomento l'unica fonte sembra Alex. Aphrod. *Ἀπορίαι καὶ λύσεις*, 19,16-20,15, insieme con *In Top.* 536,4-18, a margine di Arist. *Top.* VIII 2, 157,17-24. Tra i Commentatori Filopono è l'unico a scendere nei dettagli sull'*habitus* e il buon *habitus*, recuperando le formule dell'Afrodisiense. Qual è la differenza tra *habitus* e disposizione? La disposizione verso la retorica appartiene ad esempio a chi conosce i principi di quella tecnica, ma solo chi è in grado di metterli in pratica, opponendosi alle aporie, possiede l'*habitus* della retorica. Esempio simile è quello del geometra in Ammonio, *In Cat.* 81,7 ss. Filopono manifesta una grande attenzione nelle classificazioni interne delle specie della qualità (135,9-14; cfr. Amm. *In Cat.* 84,7 ss.). La disposizione (*διάθεσις*) è genere, in questo caso, che si predica della disposizione temporanea (*διάθεσις*) ma anche dell'*habitus* (*ἔξις*) inteso come disposizione duratura il cui possesso è ormai stabile e saldo. L'*habitus* è specie della disposizione generale e si oppone alla disposizione specifica. Leggi Boezio (*In Cat.* PL 64, 241c-242a) che afferma che la *dispositio* è identica all'*habitus* per specie ma diversa da questo per numero: «Habitus namque dispositio idem est secundum speciem sed numero tantum et propria quadam qualitate dissentiunt. Dispositionem vero indiscrete idem quod affectionem voco. Nam sicut Socrates a Platone nihil quidem secundum ipsam humanitatis speciem discrepat, sola tamen propriae personae qualitate disiuncti sunt, ita quoque dispositio atque habitus, nec potius hoc modo distant; sed quemadmodum ipse Socrates dum esset parvulus, post vero pubescens a seipso distabat, eodem quoque modo habitus et dispositio». L'*habitus* può essere perfetto o produttore di perdita, per cui si predica del buon *habitus* quanto del cattivo *habitus* (134,29-135,1 e 135,14-19): *εὐεκτηῖν*, "stare in buone condizioni", è detto di chi possiede l'*habitus* della salute, mentre *καχεκτηῖν*, "essere in cattive condizioni", è detto di chi possiede l'*habitus* della malattia. Inoltre, spiega Filopono, noi diciamo che si trovano in buona condizione solo gli enti animati, per cui anche l'*habitus* in senso generale si potrà dire solo degli enti animati, perché il buon *habitus* è un'intensificazione dell'*habitus*. La qualità secondo l'atto è perfetta o produce perdita che, invece, produce affezione alla nostra

sensazione è detta appunto qualità affettiva (135,20-136,22). Queste qualità affettive possono essere perfettive o produttrici di perdita, come possono esserlo anche le disposizioni. Se, però, queste erano state classificate come *τελειώσεις* o *ἐκστάσεις* già da Aristotele (*Phys.* VII 3, 246a10-b3), le qualità affettive non erano state considerate tali nel *corpus aristotelicum*. Il motivo per cui questa assimilazione con le disposizioni è possibile è perché, come Filopono dice qui di seguito, certe qualità affettive sono sostanziali per i corpi che informano. Il calore nel fuoco è, in fondo, un *habitus* del fuoco: più un fuoco diventa caldo, infatti, più è lecito dire che si perfeziona, giacché il calore è essenza del fuoco; allo stesso modo, un fuoco che diviene sempre più freddo giunge fino alla propria corruzione. La dolcezza e il calore fanno parte, rispettivamente, dell'essenza del miele e dell'essenza del fuoco e per questo motivo, dice Filopono, queste sostanze sono plasmate nella forma secondo queste qualità. Queste, infatti, non nascono per una certa variazione dell'ordine interno del soggetto (*κατὰ τροπήν τινα* – 135,28) ma sono sostanziali alle sostanze che sono specificate e caratterizzate secondo queste. Rendo l'espressione *κατὰ τροπήν τινα* con «secondo una certa variazione <dell'ordine interno>» perché intendo *τροπή* come un mutamento fisico, in accordo con l'uso che ne fa Aristotele in più passaggi delle sue opere per descrivere le caratteristiche dell'atomo democriteo, vedi ad esempio *Meta.* A 4, 985b17. A mutare secondo una certa variazione, infatti, non sono i corpi come il fuoco che è caldo per sé, ma come il ferro che diventa caldo se riscaldato o l'uomo che diventa rosso per pudore: in entrambi questi due casi l'alterazione avviene per mezzo di una serie di variazioni dell'ordine chimico-fisico dei corpi. È giustificato, a mio avviso, il ricorso alla *τροπή* nel discorso sull'alterazione, come fanno anche gli altri Commentatori (cfr. Amm. *In Cat.* 81,15-20; Simpl. *In Cat.* 259,31-260,1). Filopono intende precisare che le qualità che non sono generate da un'affezione non nascono per tramite di un'alterazione dei corpi che divengono qualificati, bensì sono sostanziali, οὐσιώδης, cioè intrinseche al soggetto che informano, come la dolcezza nel caso del miele e il calore nel caso del fuoco (cfr. Philop. *In Cat.* 64,22-65,7). Direbbe Plotino che queste non sono qualità *stricto sensu* (in Plot. *Enn.* II 6 [17]): noi chiamiamo indiscriminatamente qualità sia quelle accidentali alle sostanze, come il calore del ferro riscaldato, sia quelle complementari delle sostanze, come il calore nel fuoco; tuttavia nel secondo caso sbagliamo a chiamarle così, perché esse sono piuttosto «atti che provengono da quelle ragioni e dalle potenze sostanziali, (ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι – *ibid.* 2,21-22)». Plotino (*ibid.* 14-20) mostra in che modo dobbiamo intendere questa qualità duplice con l'esempio del fuoco: il calore per il fatto che è connaturato al fuoco è un certo εἶδος e una ἐνέργεια, non una qualità del fuoco, mentre quel calore che rimane in altro non è forma della sostanza ma impronta, ombra e immagine di quella ἐνέργεια. Cfr. Fattal (1998), pp. 76-79 e Chiaradonna (2002), pp. 140-146 sul diciassettesimo trattato delle *Enneadi*, ma anche le pagine appena precedenti per una riflessione sulla diversa prospettiva sulla qualità peripatetica che Plotino mostra in *Enn.* VI 2 [43], 14. Non ha senso, continua Filopono, distinguere ulteriormente la qualità perfettiva o produttrice di perdita che produce affezione alla nostra sensazione in qualità di lunga durata e qualità di breve durata, come invece era stato fatto per la qualità secondo l'atto che è perfettiva o produttrice di perdita e che non produce affezione distinta in quelle che durano molto e quelle che durano poco, rispettivamente *habitus* e disposizione temporanea. Si ha alterazione, infatti, ogni volta che un mutamento si verifica secondo le qualità affettive accidentali al soggetto, come quando diciamoc che un uomo apprende più o meno stabilmente le disposizioni della musica, della retorica o della geometria, e non secondo proprietà sostanziali. Nel caso delle qualità sostanziali non è possibile dire che alcune durano molto e altre durano poco e sono facili da rimuovere, perché la loro corruzione comporta anche la corruzione del soggetto nel quale si trovano: la corruzione del calore nel fuoco corromperebbe anche il fuoco stesso, giacché il fuoco non può in alcun modo essere freddo. Ad esempio (136,1-4), il buon profumo della rosa non è una qualità accidentale a questa, ma sostanziale, perché la rosa secondo natura è profumata. Se il buon profumo si corrompe, allora si corrompe anche la rosa, dice in un primo tempo Filopono per poi essere più preciso (136,4-6): la corruzione del buon profumo, dacché è sostanziale alla rosa, indica la corruzione del soggetto che, corrompendosi, corrompe con sé anche il buon profumo. Una rosa priva del suo buon profumo non sarebbe più una rosa, come un fuoco freddo o del miele amaro non sarebbero rispettivamente né fuoco, né miele. Le qualità che producono affezione produttrici di perdita (136,6-7), come l'acidità del vino, si comportano come quelle perfettive, come la dolcezza nel miele, di cui si è già detto: entrambe sono complementari al soggetto. Ciò vuol dire che l'alterazione di queste qualità sarebbe “radicale” tanto da diventare corruzione del soggetto e che, per questo motivo, non ha senso parlare di qualità temporanee di siffatto genere. Mutuo l'espressione “alterazione radicale” dallo studio di Giardina (2008b), pp. 106-108, dove l'A., a mio parere giustamente, distingue un'alterazione profonda, che produce l'annichilimento della materia semiqualeficata, da una alterazione che è solo mutamento dei πάθη. Filopono ipotizza che per alcuni sia stato possibile distinguere almeno per le

qualità produttrici di perdita quelle facili da rimuovere e quelle difficili da rimuovere. Egli forse si riferisce ad Ammonio (*In Cat.* 82,18-19) il quale afferma che: «<delle qualità> che producono affezione l'una è difficile da rimuovere mentre l'altra è facile da rimuovere» (cfr. anche Anonym. *In Cat.* 50,25-26). Gli altri Commentatori, invece, sembrano essere d'accordo con Filopono, non distinguendo in questa specie della qualità alcune facili da rimuovere e altre difficili da rimuovere. Filopono, pertanto, ribadisce che non ha senso distinguere le qualità produttrici di perdita da quelle perfettive nella suddivisione della qualità perché si comportano allo stesso modo, cioè come nel caso delle disposizioni sia quelle perfettive che quelle produttrici di perdita potevano essere durature o temporanee, così anche tra le qualità affettive che producono affezione alla nostra sensazione nessuna è temporanea, né perfettiva né produttrice di perdita. Filopono, inoltre, sembra porre particolare attenzione alla chiarezza del suo discorso e a questo fine lo correda di ben tre schematizzazioni grafiche che si leggono alle pp. 138, 146, 148 dell'edizione di Busse. La qualità che non è perfettiva né produce danno o si diffonde nella profondità o è superficiale e se si diffonde nella profondità può essere a sua volta difficile da rimuovere o facile da rimuovere. Quella difficile da rimuovere è chiamata qualità affettiva generata dall'affezione: sia questa qualità che quella già vista, perfettiva o produttrice di perdita producono affezione alla nostra sensazione, tuttavia quella non è generata da un'affezione e, in questo senso, è meno "affettiva" di quella qui oggetto di indagine. Quella facile da rimuovere può essere a sua volta di breve o di lunga durata e solo chi è affetto da una qualità facile da rimuovere di lunga durata è chiamato paronimamente da quella, mentre l'altra qualità di breve durata è piuttosto un'affezione. Noi, infatti, chiamiamo chi è affetto dal pallore per una lunga malattia pallido, nonostante sia qualificato da un'affezione come il pallore; diversamente, non chiamiamo paronimamente pallido colui che impallidisce momentaneamente per la paura. Il chiamare le cose che prendono parte della qualità paronimamente dalla stessa qualità (cfr. Arist. *Cat.* 8, 10a27-b11) è, per Filopono, un τὸ ἴδιον παρακολούθημα: il παρακολούθημα, però, non è altro che una caratteristica accessoria e non il proprio di qualcosa, come Aristotele e Filopono mostrano continuamente. Allora egli accosta questo sostantivo e l'aggettivo ἴδιον appositamente per mostrare che sta riferendosi a una caratteristica accessoria, ma che è, in un certo senso, propria delle qualità, perché si trova solo in quelle, sebbene non in tutte le qualità (137,1-12). Cfr. Porph. *Isag.* 12,13-14: dei quattro sensi di ἴδιον l'ultimo è il più proprio, mentre il παρακολούθημα di cui parla Filopono è l'ἴδιον secondo il primo senso, come l'essere geometra per gli uomini, proprio solo degli uomini, ma non di tutti gli uomini. È stata qui descritta la terza specie della qualità, composta da qualità affettive (generate da affezione difficili da rimuovere e facili da rimuovere, ma di lunga durata, e non generate da affezione) e affezioni (generate da affezioni, facili da rimuovere e di breve durata). Filopono si chiede perché queste ultime qualità e affezioni, quelle che non producono perdita o perfezione, siano individuate come qualità diffuse in profondità, se poi dagli esempi, come il pallore o il rossore, si parla di colori che si vedono sulla superficie (137,12-13). L'alterazione (τροπή – 137,14) dovuta alle qualità affettive e alle affezioni agisce nella profondità della sostanza: ciò che l'uomo osserva in superficie ne è solo un indizio. Cfr. Arist. *DA.* I 1, 403a10-28: certe affezioni dell'anima, come ira, compassione, paura e coraggio (θυμός, ἔλεος, φόβος, θάρσος), non avvengono separatamente dal corpo e dalle sue modificazioni, ma sono un certo movimento (κίνησις τις) del corpo, di una sua parte o di una sua facoltà a causa di qualcosa e per un certo fine. Molti Commentatori associano la τροπή alla generazione delle affezioni, a testimonianza di una diffusa opinione comune; a proposito cfr. Porph. *Sent.* 18,1-8: il patire delle sostanze corporee e quello delle sostanze incorporee è ben diverso, perché le prime patiscono con una variazione (τροπή), mentre le affezioni delle secondo sono appropriazioni e atti. La variazione dell'ordine in profondità conduce a una κρᾶσις il cui significato è qui equiparabile a quello di μίξις, mescolanza, come si evince dall'uso in endiadi dei due termini in Arist. *GC* I 10, 328a8. È proprio da questo trattato aristotelico che traggio il significato di mescolanza: posizione intermedia nella quale proprietà contrarie sono compresenti in potenza ed entelechia, senza che nessuna sopraffaccia l'altra. Sulla mescolanza e i suoi requisiti cfr. Giardina (2008b), pp. 165-185. Filopono precisa quale τροπή sia causa del rossore e del pallore in *In DA*, 50,19-22: a causa del pudore il sangue si diffonde facendo arrossire il volto; a causa della paura, invece, si verifica una contrazione del sangue nella profondità e perciò si diventa pallidi. Cfr. Plot. III 6 [26], 3,15-16; Amm. *In Cat.* 82,21-26; Simpl. *In Cat.* 255,26-256,15; Olymp. *In Cat.* 162,19-22; Elias, *In Cat.* 231,8-11; Soph. *In DA*, 8,2-5 e Boeth. *In Cat.* PL 64, 247c: la fonte di questi passi può essere Galen. *De Symptomatum Causis*, 191,18-192,3 e lo pseudo aristotelico *Probl.* 974b23-29. Infine la qualità secondo l'atto, né perfettiva né produttrice di perdita, presente nella sola superficie, se appartiene agli enti inanimati e a quelli dell'immaginazione è chiamata figura, mentre se appartiene agli enti animati è chiamata forma. La distinzione tra figura e forma è sicuramente uno dei temi più interessanti di questa fase preliminare del discorso sulle specie della qualità (137,20-32). La figura è detta soprattutto degli

enti oggetto dell'immaginazione; soltanto in seconda istanza, poiché questi sono astratti dagli enti inanimati di cui fanno parte concretamente qualificandoli, anche di questi ultimi potranno essere dette le figure. Lo statuto degli enti matematici nella tradizione neoplatonica muta da autore ad autore; di certo, il ruolo intermedio della φαντασία tra la sensazione e la ragione discorsiva è fondamentale nella comprensione di questi enti. Interessante in questo senso è lo studio di Nikulin (2008), pp. 153-172. Nikulin nota che Proclo identifica l'immaginazione con il νοῦς παθητικός e che questa identità permane nei principali Commentatori del VI sec. d.C., in accordo con Blumenthal, (1977), pp. 242-257 e particolarmente p. 255. Il φανταστόν è secondo Nikulin, che lo studia nell'*In Euclidem* di Proclo, «an embodiment of an immaterial and invisible λόγος in the geometrical or intelligible matter of imagination»: l'immaginazione è, allora, fondamentale per l'esistenza separata degli σχήματα sui quali poi opera la ragione discorsiva. Lo σχῆμα si trova, quindi, in seconda istanza, anche nei corpi che partecipano di questi produttivi λόγοι geometrici e che stanno in un modo o in un altro (τοιῶσδε ἢ τοιῶσδε διακεῖσθαι – 137,25), cioè possono partecipare di molte figure, diversamente dai φανταστά che hanno uno statuto separato dal divenire. Ad esempio, nel caso di un quadrato di legno, il legno sta geometricamente in un certo modo secondo la figura del quadrato, ma se da questo stesso legno intagliamo un triangolo di legno allora lo stesso corpo inanimato starà in un altro modo, secondo la figura del triangolo. Per questo motivo, a mio avviso, Filopono ha usato il verbo διακεῖσθαι e non διαθεῖσθαι per i πράγματα, perché i corpi inanimati mutano secondo la figura diversamente da quelli animati quando acquisiscono o perdono una disposizione. Per la dottrina aristotelica cfr. Arist. *DA* III 7-8. Non tutti i Commentatori dicono lo stesso riguardo alla distinzione tra figura e forma. Ammonio (*In Cat.* 81,24-25) afferma che la figura è negli enti inanimati, mentre la forma in quelli animati, ma, poi (*In Cat.* 87,21-88,4) precisa che tutto ciò che ha figura ha anche forma, perché la figura è più generale e comune della forma, mentre tutto ciò che ha forma non è detto che abbia anche figura: sicché, anche gli enti animati posseggono la figura. Olimpiodoro (*In Cat.* 116,33-36) menziona come oggetti di figura e forma rispettivamente gli enti inanimati e gli enti animati, ma anche quelli matematici e quelli fisici (cfr. anche Elias, *In Cat.* 232,21-27). Sul parere di Simplicio, cfr. Romano (2012), pp. 225-226. Anche Filopono assume poi una posizione più precisa a riguardo: diciamo che anche la statua ha una forma, ma lo diciamo solo in quanto è una copia dell'ente animato, impropriamente perché nell'ente animato copiato si osserva la forma. A questo punto, come fa anche Filopono (138,1) possiamo dedurre un grafico da quanto abbiamo detto prima di produrre ulteriori osservazioni.

la qualità

4) L'ordine delle specie della qualità è legato agli enti nei quali si osservano. Più pregevoli sono considerati gli enimiati seguiti da quelli fisici *tout court*, per questo motivo prima sono posti *habitus* e disposizione e in seguito la qualità secondo potenza e impotenza, che si osservano rispettivamente negli enti animati e in quelli fisici. Le qualità affettive (che nascono da πάθη o li producono) sono terze, dopo la qualità secondo potenza e impotenza, perché solo un corpo che ha una potenza di agire o patire può accogliere una qualità affettiva L'agire e il patire sono, dunque, dipendenti dalla qualità, come illustra bene l'esempio dell'amianto e del legno: il primo ha la potenza di non patire il fuoco, il secondo la potenza di patirlo. Il fuoco stesso in virtù di ciò che gli appartiene sostanzialmente, cioè il calore, ha la potenza di riscaldare e può, quindi, compiere l'azione di riscaldare (cfr. Arist. *Cat.* 9, 11b e *Meta.* Θ 1, 1046a19-35). La figura e la forma, poiché si osservano, come sappiamo, solo nella superficie, ottengono l'ultimo posto. È curioso notare che Olimpiodoro ed Elia (rispettivamente *In Cat.* 117,17-25 e *In Cat.* 224,13-20) motivano l'ordine seguendo parametri diversi da quelli filoponiani, il primo in base all'azione delle qualità sull'anima o sul corpo e il secondo per mezzo di una similitudine con la sostanza in relazione alle altre categorie. L'aver snocciolato, però, le specie della qualità e alcuni rapporti fra loro non è un'operazione fine a se stessa, ma serve a mostrare come la qualità in effetti sia una e che noi solo per comodità la distinguiamo in specie. Filopono dice «ἡ αὐτὴ ποιότης δύναται πλεοναχῶς λέγεσθαι» (cfr. Arist. *Cat.* 8, 8b25-26) e in maniera decisamente sintetica ripropone i diversi εἶδη della qualità affettiva e dell'affezione per tramite dell'esempio del calore, che può dirsi in molti modi. Nelle linee seguenti affronta il problema, però, di come la qualità può essere detta in molti modi delle sue diverse specie e non solo delle specie della qualità affettiva. Il calore nel fuoco è qualità affettiva sostanziale che produce affezione alla nostra sensazione, mentre ad esempio la febbre nei corpi, quella ἐν ἡμῖν, cioè la temperatura naturale del corpo, che permane negli uomini fin dalla nascita è una qualità affettiva generata dall'affezione. Similmente il calore nei corpi riscaldati, come nel ferro, e che dura poco è un'affezione sussunta sotto la qualità, mentre se il calore è generato in noi che passiamo davanti a un fuoco è affezione sussunta sotto il patire. E ancora, il calore nel fuoco dipende dalla potenza del

fuoco riscaldare e questo calore, che una qualità affettiva complementare e sostanziale al fuoco, può essere considerato – dice Filopono (*In Cat.* 148,8-149,10), pur abusando (*καταχρόμειναι* – 149,8), un *habitus* del fuoco, come per l'uomo lo è in effetti la razionalità.

[139,30-143,9] – A questo punto Filopono inizia a commentare leggendo passo dopo passo *Cat.* 8, riflettendo dapprima sulla definizione della qualità che Aristotele dà all'*incipit* del capitolo per poi passare allo studio approfondito della prima specie. Aristotele chiama qualità quella cosa «secondo la quale alcuni sono detti qualificati – *Cat.* 8, 8b25», facendo, come diceva Filopono prima (133,31-134,2.), affidamento sulla conoscenza dei qualificati che cadono sotto la sensazione per conoscere poi la qualità. L'uomo conosce metodologicamente procedendo da ciò che è più chiaro per lui a ciò che è più chiaro per natura, come dice lo stesso Aristotele nel noto passo di *Phys* I 1, 184a16-18: *πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα*. Assaggiando i datteri e i fichi, l'uomo desume la conoscenza astratta della dolcezza, qualità dei corpi (cfr. Amm. *In Cat.* 80,24-81,1). Filopono, pertanto, rivede in chiave neoplatonica la definizione della qualità già enunciata e dice (140,5-6): «ciò che partecipa è il qualificato, mentre il partecipato è qualità». Filopono espone *ex abrupto* la chiave dell'interpretazione platonica delle categorie (si veda il ricorso al tema della partecipazione e al verbo *μετέχω*) e identifica il qualificato con ciò che partecipa, cioè il sensibile, e la qualità con il partecipato, cioè con le forme stesse, ricorrendo a termini specifici del pensiero procliano; cfr. Siorvanes (1996), pp. 71-86. Come sarà evidente dalla lettura di tutto il trattato, il ricorso alla terminologia della *μέθεξις* è particolarmente legato allo studio della qualità, perché è proprio delle qualità che i soggetti partecipano e per mezzo di questa partecipazione sono detti paronimamente dalle stesse, mentre la specie e il genere non sono partecipati ma comuni sostanzialmente a ciò di cui si predicano sinonimamente. Si ripropone qui la distinzione già accennata (*In Cat.* 18,25-19,5) tra partecipazione, che implica una gradualità, e comunanza, in cui le forme comuni sono “partecipate” egualmente e uniformemente da ogni cosa che ne partecipa. Ammonio (*In Cat.* 81,1-2), allievo di Proclo, per primo propone l'equivalenza fra partecipante e qualificato, da una parte, e partecipato e qualità, dall'altra parte. Simplicio (*In Cat.* 211,23-28) dapprima ricorre a questa equivalenza per spiegare che il qualificato, come il partecipato, è più noto a noi della qualità ad esso anteriore (cfr. anche Olymp. *In Cat.* 118,24-31) e, in seguito (*In Cat.* 215,23-27), per spiegare che la differenza tra la qualità (e la quantità) e la sostanza è solo linguistica. Cfr. a questo proposito Linguisti (2005), il quale spiega bene anche la posizione teorica di Plotino riguardo alla partecipazione delle idee e, in particolare, la distanza di Plotino dagli altri neoplatonici.

La qualità, lo si è detto, è dunque tra le cose che si dicono in molti modi (*Cat.* 8, 8b26), ma non omonimamente, bensì differentemente (140,8-9). La posizione di Filopono è, in fondo, quella di Porfirio (*In Cat.* 128,16-33) e della prima parte del discorso di Simplicio (*In Cat.* 220,1-17): per loro Aristotele con *πλεοναχῶς* voleva intendere *διαφόρως*, perché la qualità non è divisa in significati bensì in specie di cui è genere. Olimpiodoro (*In Cat.* 118,41-119,12) è d'accordo e giustifica questa affermazione di Aristotele notando che la qualità è detta in molti modi, ma non come gli omonimi, bensì come i sinonimi, che hanno lo stesso significato ma nome diverso, proprio come lo sono l'uomo, il bue e l'animale. Elia (*In Cat.* 226,17-227,7) riporta diverse opinioni a riguardo: Alessandro ritiene che la qualità si dica in molti modi come il genere, mentre Siriano che si dica in molti modi *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν*. L'Anonimo alle *Categorie* (*In Cat.* 41,6-13) espone brevemente i motivi (già in Siriano, *apud* Elia) per cui la qualità sia in molti modi *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν* e cioè perché le diverse specie della qualità non sono (e su questo tutti i Commentatori sono concordi) *ὁμότιμα*. Per Simplicio (*In Cat.* 220,1-228,2) il problema sembra di primaria importanza, perché dà la possibilità all'autore di riflettere sul verso senso della parola *ποιότης* e di capire che essa è, in realtà, alla maniera di Plotino, una *δύναμις*: restando, invece, all'interno del sistema aristotelico sembra che la lezione di Siriano sia accolta anche qui. Ammonio, invece, non affronta del tutto il problema. Si noti che per Filopono affermare che la qualità si predica come un omonimo alle sue specie non creerebbe difficoltà, perché le specie sarebbero omonime *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν* (cfr. Philop. *In Cat.* 17,2-13 e 21,19-22,14), adottando, in fondo, la dottrina di Siriano di cui si è detto: a mio avviso, però, egli, dopo aver incluso tra gli omonimi quanto è detto *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν*, ha volontariamente seguito la linea ermeneutica di Porfirio e Alessandro, per non sembrare considerare la qualità un omonimo dicendo che è detta *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν*, come fa anche Olimpiodoro; Simplicio, diversamente, è autorizzato ad adottare la lezione di Siriano senza cadere in equivoci perché discute a lungo sull'argomento. La qualità detta omonimamente non ammetterebbe una divisione per specie bensì una per significati (140,10-11), come col termine “Socrate” indichiamo sia un filosofo del V sec. a.C. sia uno storico del V sec. d.C. La

suddivisione in specie, invece, è propria delle cose che sono dette differentemente, e sinonimamente, come animale è detto διαφόρως del bue e dell'uomo, che ne sono per l'appunto specie (cfr. Arist. *Cat.* 1a1-12). Sappiamo però che le specie sono tutte sullo stesso piano dell'essere, mentre Aristotele ha messo in ordine le specie (140,12-15). Filopono stesso (138,1-139,22) aveva fornito una spiegazione dell'ordine delle specie, che com'è noto (61,3-5) stanno tutte alla stessa distanza dal genere prossimo: πρῶτον in relazione a una specie non va inteso come indicatore di una precedenza ontologica, ma solo di una precedenza in un ordine improntato sulla maggiore o minore dignità delle specie. Cfr. Arist. *Cat.* 12, 14b3-8 sul modo dell'antiorità secondo la dignità; Amm. *In Cat.* 84,13-16 per lo stesso *locus*; Alex. Aphrod. *In Meta.* 749,20-22, dove Alessandro spiega che l'uomo viene prima del cavallo perché la differenza razionale è ritenuta anteriore a quella irrazionale per dignità e nobiltà. Il motivo per cui Alessandro afferma che razionale venga prima di irrazionale non è espresso, tuttavia è probabile che irrazionale (ἄλογον) sia posteriore a razionale anche solo per il fatto che questa proceda dalla negazione di razionale (λογικόν). Cfr. Ross (1995), pp. 28-29.

Ora Filopono si impegna a fondo sulla prima specie della qualità, ribadendo innanzitutto il rapporto fra i termini disposizione e *habitus* fin qui usati (140,16-21). La prima specie della qualità è, difatti, costituita dalle διαθέσεις accolte dagli enti animati. Qualora la διάθεσις sia duratura si chiamerà ἕξις, *habitus*, qualora sia di breve durata si chiamerà, appunto, διάθεσις, intesa come disposizione temporanea. Il termine διάθεσις quindi indica anche l'*habitus* ma si differenzia allo stesso tempo da questo. Elia (*In Cat.* 222,18), in aggiunta, afferma che la διάθεσις è la strada verso l'ἕξις. In questa prima specie dobbiamo annoverare le scienze e le virtù. Infatti, in *EN* II 6, 1106b36-1107a2 Aristotele definisce la virtù un'*habitus* mediana concernente la decisione, ἕξις προαιρετική, determinata con la ragione, e, in VI 3, 1139b31-32 definisce la scienza un *habitus* alla dimostrazione. Filopono si preoccupa, tuttavia, di precisare che Aristotele (*Cat* 8, 8b29) quando include tra le disposizioni le scienze non si sta riferendo solo alle scienze infallibili, ma anche a tutte le tecniche stabili, perché è la stabilità la caratteristica che appartiene agli *habitus*. Sia dalla lettura di Arist. *EN* VI che di *Meta.* A 1, possiamo evidenziare una *climax* ascendente nella γνώσις: l'esperienza è conoscenza del particolare e dalle molte nozioni acquisite per mezzo dell'esperienza si genera l'arte (τέχνη), che ha come oggetto l'universale (*Meta.* 981a1-5, 15-17); la tecnica è più vicina dell'esperienza alla scienza, perché i tecnici possono insegnarla, diversamente da chi ha esperienza che non può insegnarla (*ibid.* 981b7-10). A parità di insegnabilità, però, tecnica e scienza si differenziano per i loro oggetti, come spiega Aristotele (*EN* VI): la prima ha come oggetto le produzioni, la seconda, invece, oggetti universali e necessari e perciò è infallibile (6, 1140b31-32). Alla luce di ciò, il discorso di Filopono è chiaro: non solo le scienze, come le matematiche, sono *habitus* stabili e duraturi, ma anche le tecniche, i cui oggetti, pur non essendo necessari, sono comunque universali. Di qui Filopono inizia una digressione sullo statuto delle scienze, individuando innanzitutto che la scienza è triplice (141,2). Tra i Commentatori alle *Categorie* Filopono è l'unico a trattare con così ampio respiro il tema delle classi delle scienze. Questa digressione è per lui fondamentale per capire la prima specie della qualità, che si osserva in scienze e virtù, alle quali dedica una digressione nelle linee successive. Innanzitutto (141,2-6) sono dette scienze quelle come la matematica che si occupa di enti immobili e separabili dal sensibile con un procedimento astrattivo e come le scienze matematiche miste, come l'astronomia, l'ottica e armonica, che si occupano degli enti immobili senza prescindere totalmente dalla materia, per cui appaiono come scienze fisico-matematiche o, come dice lo stesso Aristotele in *Phys.* II 2, come le più fisiche fra le scienze matematiche. Su queste scienze, che si costruiscono con processi dimostrativi a partire da assiomi infallibili, cfr. Giardina (2006b), soprattutto, per Aristotele, pp. 366-373. Filopono prende in esame ogni definizione di scienza e ne osserva l'estensione e l'applicabilità: la medicina, secondo questa prima definizione, non è di certo scienza, perché ha un oggetto incostante, ῥευστόν (cfr. Ps.Alex. *Probl.* III Pr 11 ss.). Questo modo di intendere la medicina in base al suo oggetto è diffuso nei pensatori alessandrini cristiani appena posteriori a Filopono: cfr. David, *Proleg. philos.* 44,29-32 e Stephanus (filosofo e medico del VI-VII sec. d.C.), *Scholia in Hippocr. Prognosticon*, I 3, 152-158. Questi due ultimi autori, pur da prospettive diverse, concordano nella definizione filoponiana della medicina, aggiungendo, però, che è essa è piuttosto una τέχνη: entrambi sostengono che la medicina sia una scienza infallibile, ἄπταιστος, che, a causa del suo oggetto incostante, ῥευστόν, appare essere tecnica priva di stabilità, perché proprio dall'oggetto instabile si distingue la tecnica dalla scienza. Per Aristotele la medicina è una scienza (cfr. tra gli altri *loci EN* 1096a29-34, *MM* I 1, 1183b11-14 e II 3, 1199a34-37), mentre è tecnica in *Meta.* A 3, 1070a29-30. Parlare della medicina come scienza non è, quindi, errato: come afferma Galeno (*De Crisibus*, 617,15-618,8), infatti, della medicina c'è sia tecnica che scienza, a seconda del grado di conoscenza del medico, che, ad esempio, può essere in grado di prognosticare o

meno l'ἀκμή di una malattia. Gli altri Commentatori alle *Categorie*, pur menzionando la scienza medica, non producono una divisione delle scienze e non indagano le caratteristiche di quella medica nello specifico; in un altro contesto, invece, Ammonio (*In Porph. Isag.* 5,28-6,15) confronta la medicina con la filosofia e nota che la medicina è mista, da una parte è scienza dei corpi umani quando resta teoria, mentre quando si serve della teoria verso un fine, cioè la salute, è scienza produttiva di salute. Filopono giustifica, pertanto, l'ambiguità sulla medicina, considerata a volte scienza, a volte no, facendo riferimento ai diversi modi di intendere la scienza. Secondariamente è scienza quella che prende le mosse da principi credibili per sé e che viene chiamata anche anipotetica, perché le sue premesse sono le nozioni comuni (141,6-20). A cosa si riferisce qui Filopono? La scienza che procede da principi credibili di per sé, che non necessitano di dimostrazione, è la filosofia prima; tuttavia, Aristotele chiama questa scienza ἀνυπόθετος, anipotetica, soltanto in un caso (*Meta.* Γ 3, 1005b14). Quelli che chiamano (καλοῦσι) questa scienza, quella intorno all'essere, anipotetica sono, invece, i Platonici, che la fanno coincidere con la dialettica: Platone (*Rsp.* VI 510b4-9, 511b3-c2 e VII 533c7-d4) individua nell'ultima parte del processo conoscitivo, appunto, la scoperta dialettica dei primi principi indimostrabili che risiedono a livello eidetico. Proclo, da platonico, fa ampio uso di questo aggettivo e non solo nei Commentari alla *Republica*: ad es. in *In Alc.* I, 246,13-15 la scienza anipotetica è detta anche prima ed è quella verso cui tutte le altre scienze tendono. Ciò che sembra profilarsi è una "confusione" fra filosofia prima aristotelica e dialettica platonica in seno al Neoplatonismo. Filopono, però, che già distingue linguisticamente la vera scienza per gli Aristotelici e quella per i Platonici che, alla fine, concettualmente si equivalgono, si preoccupa che non si confondano la filosofia prima e la dialettica in senso aristotelico in *In Phys.* 27,16-18, spiegando che la prima produce dimostrazioni da principi credibili di per sé, mentre la dialettica dalle opinioni. Filopono sembra così racchiudere nella filosofia prima la metafisica aristotelica e la dialettica platonica, l'anipotetica appunto, salvandola dalle critiche che Aristotele gli rivolge in *Meta.* Γ 2 (cfr. Rossitto (1994) e in particolare pp. 251-276). Quella che Filopono distingue dalla filosofia prima nell'*In Phys.* è piuttosto la dialettica πειραστική, di cui Aristotele si occupa nei *Topici*; riguardo alla quale cfr. Berti (1995). Questa scienza anipotetica, allora, studia gli enti separati e immobili e ha il compito di porre le basi per le altre scienze, ad esempio spiegando il "perché" il punto è indivisibile, partendo non dalle opinioni altrui che vengono via via confutate, ma da principi per sé credibili e nozioni comuni (κοινὰ ἔννοιαι), ovverosia gli assiomi di cui parla Euclide, di cui fanno uso tutte le scienze. Cfr. anche Berti (2002). L'esempio del geometra di Filopono è chiarificatore: il geometra si serve del punto di cui sa, come assioma, che è adimensionale, ma non spiega perché lo è, compito che è riservato al filosofo, giacché nessuna scienza spiega da sé i suoi principi; cfr. Arist. *APo.* I 10-11, 76a5-77b33 e Machado Mota (2009). Secondo questa definizione né la geometria né l'astronomia saranno considerate scienze perché non conoscono da sole i loro principi. Filopono si serve dell'*auctoritas* platonica per rafforzare questa definizione: secondo Platone la scientificità di una conoscenza risiede, appunto, nella conoscenza di principi, credibili per sé o dimostrati, da cui è necessario procedere con fitti ragionamenti fra loro connessi (συμπέπλεκται) fino alle conclusioni, altrimenti questa conoscenza sarà piuttosto un accordo fra coloro che discutono e non una scienza. Il riferimento di Philop. *In Cat.* 141,19-20 va a Plato, *Rsp.* VII, 533c3-5: «ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὁ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;». Cfr. Notomi (2004). Filopono (141,20-23) continua dicendo che scienza è secondo una terza definizione quella ὁδοποιητική, cioè «che produce un percorso». Questo aggettivo è, però, utilizzato nella tradizione precedente a Filopono per indicare la τέχνη più che l'ἐπιστήμη. Degli *Scholia* a Dionisio Trace riportano, infatti, che la più antica testimonianza dell'aggettivo è nello stoico Zenone (*VST* fr. 72), il quale definirebbe la τέχνη una ἕξις ὁδοποιητική, cioè un *habitus* che produce qualcosa per mezzo di un percorso e di un metodo. Da queste definizioni si è andata sempre più consolidando l'identità fra la τέχνη e il metodo per mezzo del quale essa produce: in Them. *In APr.* 81,29, Amm. *In APr.* 73,4-5 e in Eustr. *In EN* 7,13, infatti, è la μέθοδος ad essere ἕξις ὁδοποιητική e nei primi due passi ci si riferisce al metodo della medicina che, in quanto sistematico, è una tecnica. In Filopono questo aggettivo (cfr. la voce ὁδοποιητικός nel *lexicon LSJ*) è usato anche in altri passi: *In APr.* 259,4-6 e *In Phys.* 6,27-28. Il percorso di queste scienze/tecniche è descritto da Filopono, però, proprio in questo passo dell'*In Categorias*.

Resta, ora, da mostrare quali siano le virtù che insieme alle scienze rientrano tra gli *habitus* di cui parla Aristotele (141,23-142,3). Filopono riporta un *ordo virtutum* che a mio avviso dipende fortemente da Porfirio interprete di Plotino nelle sue *Sententiae*: dal filosofo di Tiro Filopono riprende la scala delle virtù ma anche la distinzione, che in Aristotele è decisamente diversa, tra virtù perfette o meno. La classificazione della virtù che segue si presenta assai complessa per i rimandi che provengono da tutta la

tradizione aristotelica e neoplatonica e andrebbe studiata in maniera più approfondita di quanto non sia concesso fare in questa sede. Confronti necessari devono essere prodotti con la classificazione delle virtù nelle *Etiche* di Aristotele, in Plot. *Enn.* I, 2 [19] e Porph. *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, 32, oltre che con Anonym. *Proleg. plat. philos.* 26,23-25; Damas. *In Phd.* 138,1-144,4. In particolare si veda la lunga trattazione di Olimpiodoro, fitta di rimandi ai dialoghi platonici, in Olymp. *In Phd.* VIII 2,1-6,15. Andiamo con ordine: Filopono afferma che virtù perfette sono quelle che conosce scientificamente il che e il perché è bene. In realtà, la distinzione fra il conoscere il che e il conoscere il perché delle cose viene usata da Aristotele in *APo.* I 13, 78b32-79a32 per distinguere le diverse scienze. Filopono usa questo metodo per distinguere le virtù basandosi sulla parentela che lega virtù e scienza, in quanto sono entrambe ἐξείς. Filopono è autorizzato ad agire in questo modo anche perché la tradizione platonica sostiene che le virtù altro non siano che scienze, per cui la divisione della scienza può essere applicata anche alle virtù (cfr. Plato, *Prt.* 360e6-b7, *Meno*, 87b5-e4 e 89c2-4, ma anche Arist. *EN* VI 13, 1144b29-30). Aristotele però intende la virtù perfetta in modo diverso (*EN*, V 3, 1129b30-1130a1): la virtù massimamente perfetta è la giustizia «perché è esercizio della virtù nella sua perfezione. Inoltre, è perfetta perché chi la possiede è in grado di usare la virtù anche verso gli altri e non soltanto verso se stesso».

– Al livello più basso troviamo le virtù naturali. Per Aristotele (*EN* VI 13, 1144b1-17) la virtù naturale è quella che tutti gli animali, razionali e irrazionali, possiedono fin dalla nascita ed è più che altro una predisposizione alla virtù. Un bimbo non si potrà dire buono finché non acquisisce il pieno possesso delle sue facoltà e la sua disposizione naturale alla bontà diventi un *habitus*. Aristotele sottolinea, anzi, che senza intelletto la virtù naturale è addirittura dannosa, come quando un corpo vigoroso senza vista, quando si muove, cade in modo tanto rovinoso quanto era vigoroso il suo corpo (1144b10-12). Anche Platone tiene ben presente la differenza tra virtù naturale e virtù coltivata dall'intelletto, cfr. *Thaet.* 144a-b e *Phd.* 69a6-c3. Sulla virtù naturale cfr., oltre alle *scalae virtutum* già segnalate, anche Chrys. *Fragmenta Moralia*, 217: secondo Simplicio, che riporta il frammento, gli Stoici affermano che esiste un progresso morale degno di nota verso le virtù che proviene dalla natura. Vd. anche Plot. *Enn.* I 3 [20], 6 sulle virtù naturali dalle quali procedono le virtù perfette soltanto con l'ausilio della sapienza filosofica; Proclus, *In Alc.* I, 95,10-13 ed Elias, *In Porph. Isag.* 19,32-20,16, dove l'autore spiega che la virtù naturale nasce dalla κρᾶσις, la mescolanza degli elementi corporei, per la quale chi è freddo è temperante ma anche codardo, mentre chi è caldo è coraggioso ma intemperante (cfr. anche Olymp. *In Phd.* VIII 2-3 e David, *Proleg.* 38,32-39,13). Anche gli animali, pertanto, posseggono queste virtù. Elenchi di animali dotati di virtù naturali si trovano nei passi di Olimpiodoro, Elia e David appena citati. Probabilmente questi Commentatori avevano a loro disposizione una nutrita biblioteca di testi sulla natura degli animali da cui attingere. Di questi testi, forse, facevano parte il *Bruta animalia ratione uti* di Plutarco e il *De natura animalium* di Claudio Eliano, che per noi restano fonti impareggiabili sull'argomento. Per Filopono tortora e cornacchia sono temperanti, mentre la cicogna possiede una certa giustizia naturale. Plutarco (*Bruta anim.* 989a7-b2) afferma che le cornacchie desidererebbero la temperanza di Penelope, perché quando a una di loro muore il marito questa rimane in lutto per ben nove generazioni umane: per questo motivo Penelope è per bene nove volte inferiore, per quanto riguarda la temperanza, alle cornacchie. Sulle tortore, cfr. Claud. Aelian. *De natura animalium*, III 44,8-9 e *Cyranides*, III 43. Pausania, grammatico del II sec. d. C., nella sua Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, M 4, riporta un antico aneddoto: dei sette sapienti interrogati da Creso su quale degli esseri fosse il più felice, alcuni risposero gli animali selvatici perché muoiono in completa libertà, altri risposero le cicogne, perché posseggono la giustizia per natura, senza bisogno della legge. Cfr. anche Olymp. *In Alc.* I, 232,11-13 in margine a Plato, *Alc.* I, 135e1-5.

2) Etiche sono le virtù di chi conosce solo che qualcosa è bene, ma non perché lo è. Aristotele (*EN* II 1) distingue, difatti, le virtù etiche da quelle dianoetiche per il metodo di acquisizione delle stesse: nessuna delle due è propria degli uomini per natura, ma entrambe vengono acquisite, le prime per mezzo dell'abitudine, le seconde per mezzo dell'insegnamento. È l'insegnamento in questo senso a far capire il perché una virtù è bene, mentre l'abitudine non insegna nulla, ma, appunto, abitua a comportarsi in un certo modo e a seguire certe leggi prescritte altrove. Si noti che l'avverbio ὀρθοδοξαστικῶς (141,29) è dai Commentatori usato in opposizione a ἀποδεικτικῶς (cfr. Philop. *In Cat.* 5,29 e 32-33; Simpl. *In Cat.* 5,21-22).

3-4) Le virtù politiche e quelle catartiche conoscono sia che sia perché è bene e come tali sono virtù perfette. Sono distinte, però, perché mentre le prime hanno come fine la moderazione delle passioni per

il bene comune, le seconde tralasciano del tutto i piaceri. Ho tradotto con “tralasciano” il verbo ὑπερορῶσιν (142,1), perché chi possiede le virtù catartiche si trova in uno stato di separazione dalla materia tale da poter letteralmente “guardare dall’alto” le cose contingenti. Porfirio (*Sent.* 32,17-18) dice che le virtù catartiche si osservano nell’allontanamento da tutte le azioni corporee e da ogni “simpatia” con ciò che le riguarda.

5) Infine, in questa scala, si trovano le virtù teoretiche, intorno alle quali Filopono non dice alcunché. Perfetta, per Aristotele, è la virtù che chi possiede può usare non solo verso se stesso ma anche verso gli altri (*Arist. EN V 3*, 1129b30-1130a13). La giustizia, quindi, è nell’*Etica Nicomachea* virtù perfetta, perché chi la possiede non solo è giusto in ciò che gli è proprio, ma anche quando interagisce con gli altri. Altrove (*MM I 4*, 1185a25-26) Aristotele dice che la felicità è attività della virtù perfetta e sappiamo che la felicità è un’attività della virtù contemplativa: virtù perfetta sembra, quindi, in un altro senso, quella teoretica (cfr. anche *Aspas. In EN*, 27,31-28,2). La nozione di virtù perfetta è, però, in parte ambigua, come tutto il passo qui presente che mutua elementi dalle dottrine peripatetiche e platoniche, tanto che i filosofi successivi ad Aristotele ne hanno dato di volta in volta delle definizioni differenti. C’è da dire, innanzitutto, che la nomenclatura che oppone le virtù imperfette a quelle perfette è precedente alla speculazione neoplatonica, tanto già che nel II secolo d.C. è il “medioplatonico” Apuleio a codificare le nozioni dei predecessori in questa formula. Apuleio (*De Platone et Eius Dogmate*, II 6,1-12), infatti, distingue espressamente le *virtutes imperfectae* che provengono dalla sola natura (naturali) o sono apprese con i soli insegnamenti (etiche) o con la guida della ragione (dianoetiche) e quelle *perfectae* che sono composte da tutte le virtù (come Apuleio anche *Simpl. In Cat.* 287,19-31). Plotino (*Enn.* I 3 [20], 6,18-20) afferma che le virtù perfette sono generate da quelle naturali un volta che è presente la σοφία, la quale viene dopo le virtù naturali e perfeziona le disposizioni etiche (τελειοῖ τὰ ἥθη). Proclo nota che la virtù è perfetta se le altre virtù la seguono, cioè se acquisita la prima sono acquisite anche le altre (*In Rsp. I, diss. IX*, 253,11-14). Risulta utile, in questa prospettiva, leggere in che modo Michele di Efeso, commentatore vissuto tra l’XI e il XII sec. d.C., ha riassunto la polivalenza della τελεία ἀρετή (*In EN IX-X*, 7,15-8,9). La virtù τελεία è detta in tre modi: quella accompagnata dalla saggezza e secondo ragione, cioè opposta alla virtù naturale; quella che è aggregazione (ἄθροισμα) di ogni virtù, cioè la virtù in senso assoluto; quella secondo l’osservanza della legge (κατὰ τὴν νομιμότητα). La giustizia aristotelica, *stricto sensu*, è virtù perfetta secondo l’osservanza della legge perché ha la sua diretta applicazione nella politica, mentre le virtù perfette di Plotino e di Proclo rassomigliano agli altri due modi della virtù perfetta di Michele, più propri alla tradizione platonica. Finalmente giungiamo a Filopono il quale, invece, distingue tra virtù imperfette e perfette con gli strumenti peripatetici della conoscenza del che e del perché qualcosa è bene, per argomentare, infine, una posizione genuinamente neoplatonica, i cui precedenti rintraccio in *Porph. Sent.* 32 e in *Plot. Enn.* I 2 [19]. Porfirio, sulla scorta di Plotino, infatti, aveva discusso intorno alle virtù ma non aveva preso in considerazione quelle etiche né, tantomeno, quelle naturali, perché le uniche vere virtù sono quelle politiche, catartiche, teoretiche e paradigmatiche che, appunto, necessitano della ragione, oltre che della natura e dell’abitudine. Secondo le posizioni di questi neoplatonici, l’uomo temperante o giusto per abitudine non è veramente virtuoso, perché non agisce veramente secondo ragione; soltanto quando l’uomo acquisisce temperanza o giustizia secondo ragione è veramente virtuoso. Pertanto, l’operazione di Filopono, che distingue le virtù imperfette da quelle perfette e che individua in queste le virtù che conoscono le cause dell’agire pratico, cioè le politiche, le catartiche e le teoretiche, è frutto di una sapiente sintesi fra metodi aristotelici e precetti solidamente platonici. Egli sceglie, infatti, di discutere di tutte le virtù, anche di quelle imperfette, rifacendosi ad Aristotele nell’*EN*, ma parla anche di virtù catartiche e teoretiche, in modo diverso da Aristotele. La mia congettura, dunque, è che Filopono, quando dice che qualcuno «chiama» certe virtù perfette, si riferisca a qualche filosofo neoplatonico e io qui propongo Porfirio, il quale avrebbe potuto certo inserire all’interno dei suoi scritti di logica, letti da Filopono, nozioni etiche. Cfr. a proposito anche Elias, *In Porph. Isag.* 20,9-11; Anonym. *In Cat.* 41,26-28; Anonym. *In EN*, 209,26-37 e lo studio White (1992).

Certo, precisa, Aristotele che gli *habitus* quali virtù e scienza possono essere persi a causa di grandi ostacoli, quali lunghe malattie che impediscono la pratica di una tecnica, ad esempio (cfr. Elias, *In Cat.* 226,34-227,7.); mentre le disposizioni sono quelle che si perdono facilmente come il calore o la freddezza negli enti animati (142,4-12). L’uomo, però, se sta in una disposizione per molto tempo acquisisce un nuovo *habitus* e assume in un certo senso una nuova natura (cfr. Olymp. *In Cat.* 121,17-23). Zanatta (1997) traduce il verbo φυσιόω di *Cat.* 8, 9a2, con «diventare naturale», Crubellier et alii (2007) con «faire partie de la nature de l’individu»; Bodéüs (2001) con «ancrer dans la nature»; Ackrill

(1963) con «become part of a man's nature»; Oehler (1984) con «zur Natur werden»; e Boezio, infine, con «contingere in naturam». A mio avviso il verbo indica propriamente il diventare natura, che è un'accezione assai più forte del diventare naturale o del diventare parte della natura di qualcuno; su una certa equivalenza fra ἕξις e φύσις cfr. Plato, *Rsp.* IX 591b3-5, Arist. *Mem.* 2, 452a27-28, *Meta.* Λ 3,1070a9-12 e David, *Proleg. Philos.* 43,34-35. Cfr. Morel (1997), pp. 131-148. L'*habitus*, in effetti, non significa solo una disposizione duratura, ma anche una disposizione profonda e sicura, che per questo motivo è difficile da rimuovere. Solo il vero grammatico, retore o geometra, ad esempio, possiede l'*habitus* della scienza di cui partecipa, perché è in grado di muoversi con agilità nel terreno di quella scienza, dominandolo senza timore di essere trovato in fallo (142,19-26). Per evitare, dunque, ulteriori fraintendimenti tra i significati della disposizione in relazione all'*habitus*, Filopono ribadisce che, come τὸ ὄνομα significa sia nome che verbo, anche ἡ διάθεσις significa sia la disposizione temporanea sia quella permanente, cioè l'*habitus* (143,1-9 e cfr. Amm. *In Cat.* 84,7-11 e Olymp. *In Cat.* 121,24-37).

[143,10-147,6] – Filopono passa, dunque, a commentare la seconda specie della qualità, quella secondo potenza e impotenza, di cui Aristotele si occupa a partire da *Cat.* 8, 9a14: qui introduce la qualità secondo potenza e impotenza parlando di un «altro genere – ἕτερον δὲ γένος» della qualità. Questa qualità è allora un genere o una specie come era stato detto prima? All'interno di ogni categoria è possibile individuare una gerarchia di predicati dal genere sommo alla specie ultima. Il genere sommo, dunque, è il predicato per eccellenza, soggetto di nessuna predicazione. Opposto è il caso della specie ultima, la quale è solo specie e si predica soltanto della sostanza prima. I termini che utilizza Filopono, τὸ γενικώτατον e τὸ εἰδικώτατον (143,14-15), non appartengono al lessico aristotelico, ma sono termini diffusi nell'*Isagoge* di Porfirio, già presenti in Alessandro di Afrodisia (cfr. ad es. *In Meta.* 563,12-15 e 604,15-19). Aristotele ha quindi parlato di genere, perché le specie della qualità sono a loro volta generi di altre specie subordinate. Intorno alla qualità secondo potenza e impotenza, usando il lessico della partecipazione, possiamo dire che soltanto quando un uomo partecipa dell'arte del pugilato e la assume come proprio *habitus* si potrà dire pugile e sarà pugile in atto, e che finché, invece, possiede solo una attitudine all'arte del pugilato si dirà pugile in potenza. È già abbastanza evidente che soltanto i qualificati secondo l'atto sono realmente qualificati da una determinata scienza o tecnica, mentre negli altri casi si parla, forse un po' impropriamente, di qualificazione perché hanno piuttosto un'attitudine (ἐπιτηδειότητα– 143,26) a divenire qualificati (143,17-144,28). Per conoscere in modo preciso cosa si intende per attitudine mi servo di un passo del *Marc.* 217 nell'*editio princeps* riportato da Busse in apparato: «diciamo che il bambino con le mani grandi è atto alla lotta, per il fatto che sono utili a bloccare con le mani <l'avversario>, mentre atto alla corsa il bambino che non è corpulento né forte» e ovviamente rimando a Todd (1972). Filopono risolve facilmente anche l'obiezioni di chi con difficoltà considererebbe l'impotenza una qualità (143,28-144,14): potenza e impotenza sono contrari e di conseguenza vanno sussunti sotto lo stesso genere (cfr. Arist. *Cat.* 8, 10b17-25 e 11, 14a19-20), ma anche se le consideriamo opposte come *habitus* e privazione, e di questo parere è Aristotele in *Meta.* Δ 12, 1019b13-19, vanno sussunte sotto lo stesso genere, cioè quello della qualità. Potenza e impotenza sono considerati contrari (ἐναντία) altrove, cfr. Porph. *In Cat.* 129,26-130,4; Simpl. *In Cat.* 246,36-247,13. Filopono prosegue (144,15) spiegando cosa intendeva dire Aristotele in *Cat.* 8, 9a16-19, antepoendo la preposizione ἀντί τοῦ alla nuova formulazione dello stesso concetto. Noi siamo soliti, dice Filopono, dire che qualcosa è tale, secondo la potenza o l'impotenza, quando questa cosa non è in atto ciò che diciamo essere in potenza. Inizia qui per Filopono una digressione sui significati della potenza, che procede dalla lettura attenta di *Cat.* 8, 9a14-24, dai quali esempi egli trae le giustificazioni per la sua teoria della potenza e dell'impotenza; in seguito conduce a un esame delle ragioni della teoria della potenza aristotelica nelle *Categorie*, che ha bisogno di un approfondimento di carattere etico, dapprima, e psicologico, poi. La potenza – dice Filopono (144,18-26) – è triplice: di patire, di non patire, di agire. Come è evidente, manca la potenza di non agire: tutta la digressione a cui ho accennato nasce dall'esigenza di Filopono di spiegare perché Aristotele non ha esemplificato la potenza (e l'impotenza) di non agire nelle *Categorie*: come si vedrà, non tutte le cose possono non agire e per questo motivo nel discorso generale delle *Categorie* questa potenza non trova posto. In quanti modi è detta la potenza negli stessi è detta l'impotenza, che pertanto sarà triplice. Ad esempio l'amianto che ha l'impotenza di patire non patisce l'azione del fuoco, mentre il legno che patisce l'azione del fuoco ha l'impotenza di non patirla ed, difatti, è costretto a bruciare. Similmente come manca la potenza di non agire manca anche l'impotenza di non agire, perché alcuni enti non devono agire necessariamente ma possono scegliere se agire o meno (144,26-145,2). L'uomo, ad esempio, può agire ma non ha l'impotenza di non agire, cioè ha la potenza di agire e di non agire. Aristotele, in *Int.* 13, passo al quale

si riferisce esplicitamente Filopono (145,2-8) afferma che esistono due tipi di potenza: quella con ragione, μετὰ λόγου, che è potenza di molte cose contrarie (un uomo può camminare e può non camminare) e quella senza ragione propria degli enti che “agiscono” secondo natura e non possiedono la potenza dei contrari (il fuoco può riscaldare ma non può non riscaldare). Il fuoco, infatti, è un ente che riscalda in atto e non può sottrarsi da questo riscaldare. Possibile, infatti, è detto in due modi: in relazione alla potenza di camminare, ciò che può camminare perché cammina in atto e ciò che può camminare perché ne ha la potenza; il secondo modo si applica solo agli enti mobili, mentre il primo anche agli enti immobili. Di questi solo il primo modo di intendere il possibile è anche necessario. Cfr. Arist. *Int.* 13, 22b38-23a20 e *Amm. In Int.* 239,17-246,28, oltre a Whitaker (1996), pp. 161-170. Filopono recupera questa nozione della duplice potenza di Aristotele e la ripropone, perfezionata: egli elimina l’ambiguità innegabile del riferimento al λόγος in *Int.*, preferendo individuare le due potenze con l’ausilio di un nuovo, perché non aristotelico, aggettivo, λογοειδές, che propongo, e ne spiegherò le ragioni, di tradurre con l’aggettivo italiano “ragionevole”, non nel senso di “sensato”, ma nel senso di “conforme a ragione”. La potenza ragionevole ha un duplice significato secondo i contrari, in quanto chi la possiede ha la potenza di agire e di non agire; diversamente la potenza non ragionevole ha un solo significato secondo uno solo dei contrari, perché chi la possiede può agire ma non può non agire. Filopono decide di distinguere giustamente fra λογοειδές e non λογοειδές (migliorando in precisione rispettivamente gli aristotelici μετὰ λόγου e ἄλογοι di Arist. *Int.* 13, 22b39-23a1) e include in questa divisione secondo contraddizione sia gli uomini che gli animali, gli enti inanimati e dio, come vedremo di seguito. Egli vuole così distinguere gli enti tra quelli che possono scegliere se agire e quelli che non possono scegliere. Non è opportuno intendere λογοειδές come sinonimo di razionale, altrimenti gli animali come il bue, inclusi tra gli enti non razionali, non sarebbero in grado di scegliere se agire o meno e sappiamo che così non è. Gli animali irrazionali, seguendo processi diversi da quelli dell’uomo, scelgono se agire, mossi dal timore, dalla fame, dal desiderio eccetera. È, pertanto, chiaro che λογοειδές è un concetto più ampio di “razionale – λογικός” e significa ciò che si comporta seguendo la ragione o conformemente a chi segue la ragione. Non a caso esistono discorsi filosofici sui cosiddetti “animali ragionevoli – θηρία λογοειδῆ” (cfr. Damas. *Princ.* 34,3-24). La ragione è discorsiva e procede per gradi e anche gli animali, seppur “irrazionali”, sembrano avere atteggiamenti simili: basti pensare a un predatore che segue la preda a lungo prima di scegliere il momento adatto per scagliarsi contro o a un uccello che sceglie sapientemente i rametti adatti per dimensione e resistenza alla costruzione del suo nido. Alla luce di quanto ho detto, si giustifica la mia traduzione di λογοειδῆς con “ragionevole” piuttosto che “razionale” e si nota anche la perizia di Filopono nel utilizzare questo specifico aggettivo nel discorso sulla potenza. La potenza, come Filopono ha spiegato prima, è l’attitudine di un’ente a compiere o a subire qualcosa e questa attitudine segue necessariamente la natura abituale dello stesso ente. Ha la potenza di essere un pugile colui che ha le mani grandi ed è forte ed è in salute (*habitus*), come è in potenza grammatico colui che possiede la capacità di accogliere la scienza ed è, quindi, razionale (*habitus*). Insomma, la potenza negli enti dipende già da ciò che in atto in essi (ἐνέργεια), cioè dalla loro essenza costitutiva, per l’uomo la razionalità, per il fuoco il calore e per il freddo la freddezza (145,8-11). Gli enti ragionevoli, però, dotati di volontà, possono scegliere se passare o meno dalla potenza all’atto, mentre gli altri enti non ne sono in grado. Quelli inferiori, privi di λόγος, perché non hanno volontà e in loro la potenza coincide in un certo qual modo con l’atto: il fuoco ha la potenza di riscaldare, ma il calore è in lui sostanziale, motivo per cui se non fosse caldo e non riscalda non sarebbe fuoco; per questo motivo il fuoco non può non riscaldare. L’ente superiore a quelli ragionevoli, dio, non può allo stesso modo scegliere di non compiere ciò che è proprio della sua sostanza. Egli è bene e secondo la sua potenza non può che fare cose buone. Filopono è testimone del passo platonico di *Tim.* 29e1-6: «<Il dio> era buono e in chi è buono non insorge mai nessuna invidia per nessuna cosa ed egli, essendo privo di questa <invidia> volle che tutte le cose fossero generate massimamente simili a lui [...] Infatti, il dio volendo che tutte le cose <fossero> buone e nessuna per quanto possibile fosse cattiva, così prendendo tutto quanto era visibile e non stava in quiete ma si muoveva erroneamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all’ordine, riputando che questo fosse in tutto migliore di quello» (cfr. anche Philop. *Aet. Mundi*, 390,24-26 e 541,17-22; *Simpl. In Ench.* 67,12-17 e *In Phys.* 704,14-18; *Olymp. In Grg.* XV, 3,17-20). A questo punto Filopono ritiene opportuno indagare oltre la natura degli enti ragionevoli, cercando di capire quali in effetti questi siano e in cosa consista la loro ragionevolezza. Così egli dapprima dice che gli enti ragionevoli sono quelli nei quali la volontà non coincide con la potenza (145,11-21). La volontà, βούλησις, è oggetto del terzo libro dell’*Etica a Nicomaco* di Aristotele, mentre è tema estraneo alla trattazione delle *Categorie*. Aristotele spiega che la volontà ha come oggetto il fine (Arist. *EN* III 4, 1111b26 ss.) e per questo motivo l’uomo vuole anche cose non può ottenere, perché la volontà pone il fine, ma non si cura dei

mezzi. Filopono osserva, infatti, che la volontà dell'uomo può essere stolta, come quando l'uomo vuole qualcosa che non può ottenere, quale l'immortalità (Arist. *EN* III 4, 1111b22-23). D'altra parte, se l'uomo può qualcosa ma non la vuole a fondo allora la potenza sarà inattualizzata e non operativa (cfr. *Amm. In Int.* 248,30-249,1). Gli enti inferiori a quelli ragionevoli, che non posseggono la volontà, di certo non possono scegliere di non portare a compimento la potenza o volere cose che non possono e, similmente, anche l'ente superiore a questi, cioè l'ente divino, non può esimersi dall'agire, perché in esso la volontà e la potenza coincidono (145,14-15). Dio evidentemente non rientra nei τὰ λογοειδῆ, gli enti ragionevoli, nei quali la scelta pratica è l'ultimo atto di un processo deliberativo che procede dall'attestazione di una volontà: in dio la volontà è immediatamente atto pratico. Dio è puro atto, in lui la potenza equivale all'atto. In virtù di ciò la potenza coincide con la volontà: dio πάντως ποιεῖ, agisce pienamente, senza che l'azione risulti stolta o vana, perché ciò che vuole può e ciò che può vuole (145,21-24). Si veda sulla volontà del divino il ragionamento di Plotino in *Plot. Enn.* VI 8 [39], 13-21. L'Uno-bene (dio) è βούλησις in sé e questo dipende dal suo essere libero in sé (αὐτεξούσιος), il che a sua volta deriva dall'essere *causa sui*, in quanto in lui ἐνέργεια e ἐνέργημα coincidono, non dipendendo da un livello superiore come accade all'Intelletto (cfr. *ibid.* 6). Cfr. Lavaud (2007), pp. 175-196. Nel caso di dio, infatti, in modo preciso chiamiamo la volontà semplicemente volizione (θέλημα), perché non dipende dalla determinazione e dalla deliberazione il suo passaggio all'atto pratico (145,25-146,2). Θέλημα non è un termine aristotelico ed poco diffuso fra i filosofi neoplatonici, dal momento che si registrano solo un paio di occorrenze in Plotino e Proclo e altrettante in Filopono e Simplicio; questo termine è, invece, abituale nella filosofia dei Cristiani, anche, forse, a causa del gran numero di occorrenze nel testo dei *Settanta*. Della volontà del dio-bene Plotino parla nel trentanovesimo trattato delle *Enneadi* (VI 8), il cui titolo secondo la testimonianza di Porfirio (*Vita Plot.* 26,24) sarebbe «Περὶ τοῦ ἐκούσιου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός»; cfr. sul nome del trattato Lavaud (2007), pp. 242-243 nota 1. La volontà dell'Uno in Plotino è spesso resa col termine θέλησις, mentre in Filopono con θέλημα, che indica una volontà (è questo il senso sia di βούλησις che di θέλημα) come facoltà totalmente spirituale, cioè come volontà pura, che è appunto il senso della volizione. La determinazione e la deliberazione di 145,25 Filopono sembra considerarle come concetti equivalenti, sia perché dice τὸ βουλευέσθαι ἢ τὴν βουλήν quasi usasse un'endiadi, sia perché entrambi i termini indicano frasi del processo che conduce all'azione pratica (il deliberare quali siano i mezzi opportuni all'azione e il determinarsi risoluto ad agire); cfr. Eikeland (2008), pp. 115-138. Perché dio non ha bisogno di determinare e deliberare? Perché questi processi sono necessari agli enti che sono privi della saggezza (φρόνησις), cioè che non sanno immediatamente cosa fare, ma hanno bisogno di saggiare la loro volontà, riconoscerne il fine, valutarne i mezzi e, infine, verificare la fattibilità del fine. Aristotele aveva già specificato che la saggezza sta alla radice del deliberare bene e, quindi, nel decidere i giusti mezzi. Da questo si potrebbe ricavare, a mio avviso, che la saggezza non sta alla radice del deliberare in modo sbagliato: in questo senso è corretto dire che la deliberazione e la determinazione sono processi che avvengono a causa del fatto che gli uomini non possiedono la saggezza in se e per sé e per questo possono scegliere di agire o non agire, di agire bene o di agire male, deliberando e sbagliando nelle loro deliberazioni. Sulla φρόνησις cfr. Arist. *EN* III 5, 1112a33-b9; VI 8, 1141b8-12; 10, 1142b31-33; 13, 1143b20-33 e *ibid.* 1144a8-9 e Eikeland (2008), pp. 115-181. Sia la βουλή che la βούλευσις sono processi che avvengono in assenza di saggezza (l'*habitus* pratico razionale che concerne ciò che è bene e ciò che è male), cioè senza conoscere se occorre fare delle cose e quali cose si devono fare (145,27-2). Se possedessimo la saggezza, come dio, non avremmo bisogno di deliberare e determinare, perché non ci sarebbe la possibilità dell'errore e neanche la προαίρεσις. Olimpiodoro (*In Alc.* 1, 146,20-23) spiega in che senso l'uomo determina senza saggezza: il carpentiere, come ogni altro detentore di tecnica o scienza, non delibera in qualità di carpentiere, ma in qualità di uomo; infatti la deliberazione/determinazione avviene in mancanza di saggezza, cioè di quella conoscenza pratica di ciò che è bene fare; Il carpentiere che agisce, invece, da carpentiere, applicando la sua scienza, non delibera, ma sa ciò che deve fare. Cfr. anche Philop. *In Phys.* 268,12-16 e Eustrat. *In EN.* 286,5-11. In presenza di saggezza non c'è neanche la προαίρεσις, cioè la decisione, la scelta preferenziale, che immediatamente precede la scelta pratica in atto: cfr. Arist. *EE* II 10, 1226b6-8: «la decisione è una scelta, non in senso assoluto, ma di qualcosa rispetto a qualcos'altro». La decisione, mi pare di capire, è un atto di preferenza tra due alternative, per questo di fatto precedente alla scelta. Traduco, quindi, προαίρεσις con "decisione" come fa Donini (2005), *ad locum* p. 67; Donini distingue la decisione dalla scelta quando dice a p. 209 che la προαίρεσις si differenzia dalla scelta perché la prima possiede una componente volitiva e appetitiva che la seconda non ha. A mio avviso, entrambe si inseriscono in un processo che ha la βούλησις a monte: la decisione è, però, una scelta che viene prima, προ-αίρεσις, dell'azione morale. Chi sceglie compie un'azione, chi decide preferendo qualcosa al posto di altro è definitivamente pronto all'azione:

forse è corretto parlare di *ἄρξεις*, termine poco usato in ambito etico, come azione pratica e reale, traduzione di un processo volitivo e deliberativo che si conclude a livello teorico con la preferenza di agire in un modo. Cfr. sulla volontà e il libero arbitrio in Aristotele e non solo Romano (1999), e Rist (1975), specialmente pp. 109-111. Al contrario, quando si è possesso della saggezza (*φρόνησις*), virtù perfetta, tutte le cose che si devono fare sono conoscibili (145,32-146,1). Sulle quattro virtù proprie della tradizione platonica si noti che vi sono diverse varianti, perché, mentre *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία* e *δικαιοσύνη* rimangono costanti, *φρόνησις* e *σοφία* spesso si alternano fra loro: in Plato, *Prt.* 349b1-2 (insieme alla *ὀσιότης*), *Phd.* 69c1-2, *Smp.* 196d4-5 e *Rsp.* VI, 504a4-6 troviamo la *σοφία*, in *Phd.* 69a10-c3, *Lg.* 630a8-b1, 964b3-6 e 965d2 troviamo, invece, la *φρόνησις*. Che ci sia una sovrapposizione concettuale fra questi due termini in Platone è tutto da verificare, cfr. Plato, *Ethd.* 281b6 e 281d8. Queste quattro virtù sono state poi assorbite all'interno della tradizione cristiana (*Sapienza* 8,7 e *I Maccabei* 1,18-19), da cui le quattro virtù cardinali nella consueta dizione moderna: giustizia, temperanza, forza e prudenza (dal latino *iustitia*, *temperantia*, *fortitudo* e *prudentia*, cfr. Cic. *Hortensius*, fr. 110 Grilli). Sul rapporto tra la *φρόνησις* e le virtù morali in Aristotele, invece, cfr. Deslauriers (2002). Dio non solo possiede la saggezza ma è egli stesso *αὐτοφρόνησις* (termine di cui troviamo, a quanto ne so, solo pochissime ricorrenze nella letteratura greca), pura saggezza (146,1-2), per cui egli sa ciò che occorre o si deve fare e quindi ciò che decide lo attualizza senza ricorrere alla deliberazione e alla determinazione. I Commentatori neoplatonici al *Fedone*, infatti, notano che la *φρόνησις* è chiamata da Platone anche *πάθημα* (cfr. *Phd.* 79d6-7), perché la saggezza è nell'anima in quanto l'anima partecipa dell'*αὐτοφρόνησις* (cfr. Olymp. *In Phd.* XIII, 19,1-8 e Damas. *In Phd.* [II versio], 39,1-2). Per tutti questi motivi, dice Filopono recuperando le fila del discorso originario, ha senso parlare di due potenze, una ragionevole in cui la potenza e la volontà non coincidono, una non ragionevole in cui o manca la volontà o la potenza e la volontà coincidono (146,3-4). Il Commentatore tuttavia non è soddisfatto e ammette che se dovessimo parlare in modo ancora più preciso diremmo che ragionevole è ogni potenza desiderativa (*ὄρεκτικὴ πᾶσα δύναμις* – 146,4-5), non solo, quindi, quella volitiva dell'uomo ma anche le potenze desiderative degli enti irrazionali, mossi da appetito e impeto. La potenza desiderativa viene descritta da Aristotele (*DA* II 3, 414a29-b2 e III 9, 432b3-8) come ciò che si trova in mezzo tra la parte razionale dell'uomo e quella irrazionale, dimostrando così che l'anima umana non è separata ma unica. Dipendono dall'*ὄρεξις* sia la volontà – legata alla ragione come è stato spiegato anche da Filopono – e l'appetito e l'impeto, *ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός*, legati alla parte irrazionale dell'anima (cfr. Arist. *EE* II 7, 1223a26-27 e *MA* 700b22). In questo passo Filopono (146,5-8) contrappone ancora gli enti ragionevoli, in quanto dotati di facoltà desiderativa, cioè gli animali, agli enti non ragionevoli, cioè gli esseri inanimati e dio, rispettivamente inferiori e superiore agli animali e che posseggono una potenza inferiore o superiore a quella desiderativa. Filopono, così, chiarisce in riferimento al *De Anima* aristotelico ciò che aveva detto prima, senza spiegarlo, sui due modi della *δύναμις*: è il possesso dell'*ὄρεξις* a distinguere gli enti ragionevoli dagli altri. Il fuoco non ha la potenza di non agire, perché non può volere non riscaldare, infatti il calore è la sua stessa essenza e se non riscaldasse non sarebbe fuoco e lo stesso diciamo per la neve in relazione al raffreddare (cfr. Philop. *In Cat.* 145,8-10:). L'assenza della potenza di non agire è dovuta all'assenza di facoltà desiderativa, per cui certi enti, come quelli inanimati e le piante, non possono scegliere tra l'agire e il non agire (cfr. Philop. *In DA* 235,9-11). Nella recente monografia di Pearson (2012), all'interno di un ampio discorso sull'*ὄρεξις*, l'autore cerca quali enti siano, per Aristotele, dotati di facoltà desiderativa e argomenta sulla necessità che tutti gli enti capaci di desiderare, sebbene anche solo in una delle molteplici forme del desiderio, siano allo stesso tempo dotati di percezione e immaginazione (pp. 51-61). In effetti, Aristotele stesso afferma che il desiderabile è oggetto del pensiero o dell'immaginazione e che non è possibile desiderare senza immaginazione (cfr. Arist. *DA* III 10, 433b10-12 e 11, 433b27-30), come a dire che il movimento che è l'atto desiderativo non potrebbe avvenire senza pensiero o immaginazione. Gli enti ragionevoli di Filopono non sono altro che gli enti dotati di facoltà sensitiva e immaginativa, se seguiamo le linee guida di Pearson. Questa interpretazione trova sostegno in quanto dice Filopono in *In DA*, 506,21-25: Aristotele discute, quando parla della *φαντασία* in *DA* III 3, di ciò che è ragionevole (*λογοειδής*) tra ciò che è irrazionale (*ἄλογος*), infatti la *φαντασία* è ragionevole, sebbene sia una facoltà dell'anima irrazionale, e mostra che essa è l'intelletto passivo. Gli enti ragionevoli, pertanto, sono enti che posseggono la facoltà immaginativa e, in virtù di questa, quella desiderativa e possono, dunque, scegliere se agire o meno; essi posseggono una facoltà che è, appunto, *λογοειδής*, ragionevole ma non razionale, e infatti appartiene anche agli enti dotati soltanto della facoltà sensitiva. Filopono fino a questo momento ha discusso sulla potenza di agire, se questa si trovi in tutti gli enti allo stesso modo, ora si chiede se è possibile discutere allo stesso modo della potenza di non agire, dell'impotenza di agire e dell'impotenza di non agire. A questo punto (146,8-12), però, precisa ciò che è stato già detto *supra* –

144,23: l'impotenza si dice in tanti modi (τῶσαυταχῶς) in quanti si dice la potenza (ὁσαχῶς), ma non in ogni caso alla potenza segue l'impotenza. Per gli enti non ragionevoli alla potenza di agire, infatti, non segue la potenza di non agire, come per gli enti ragionevoli alla potenza di non agire non segue l'impotenza di non agire. Aristotele ha scelto di non parlare della potenza e dell'impotenza di non agire, ora lo dice chiaramente, perché il suo era un discorso generale sulla potenza e per questo ha scelto di parlare della potenza che appartiene a tutti gli enti (quella di agire, di patire e di non patire), escludendo la potenza di non agire che appartiene solo agli enti ragionevoli, dotati di immaginazione. Il grafico seguente (146,14) mostra, quindi, che non è possibile contrapporre il non agire all'agire, come è stato fatto per il non patire contrapposto al patire. Si noti che il grafico ricorda, e non di poco, i grafici e le osservazioni di Arist. *Int.* 12-13, di cui segue anche le indicazioni nella formazione delle contraddizioni delle proposizioni.

Potere agire	Non potere agire
Potere patire	Non potere patire
Potere non patire	Non potere non patire
Affermazione	Negazione

La salute e la malattia, che rientrano sotto la prima specie della qualità, cioè l'*habitus* e la disposizione, possono dirsi anche secondo potenza rispettivamente attitudine a non patire facilmente gli accidenti e attitudine a patire facilmente gli accidenti (146,25-147,2). Filopono, spesso, durante la sua trattazione, con diversi esempi fa capire come la suddivisione della qualità venga effettuata per rendere la sua conoscenza più agevole agli uomini che procedono dal sensibile, in realtà le continue sfumature e le intersezioni tra le diverse specie fanno capire quanto la qualità sia una sola per natura (cfr. *supra* 138.1 ss. e *infra* 148.8 ss.). I τὰ τυχόντα di cui parla Aristotele (*Cat.* 8, 9a22), sono le circostanze che capitano e indicano in particolar modo le circostanze ordinarie e non eccezionali con le quali il soggetto ha a che fare, come il calore di un fuoco o il vento che soffia. Se il calore o il vento fossero, invece, fuori dal comune non sarebbero più τυχόντα, perché non sono soliti capitare. Per Crubellier et alii (2007) sono «les circonstances qui se présentent» (p. 165); per Bodéüs (2001) sono «hasard» (pp. 41 e 134); in Ackrill (1963) sono «what befalls» (p. 25); Boezio parla di «quilibet accidentes» (*ibid.* 173a); per Zanatta (1997) sono «ciò che capita» (p. 347). Cfr. per il discorso sulla potenza e l'impotenza che si è appena concluso anche Amm. *In Cat.* 85,6-20; Simpl. *In Cat.* 224,33-226,26; Olymp. *In Cat.* 122,35-123,16; Elias, *In Cat.* 229,3-15. Anche il duro e il molle (oltre al sano e al malato) rientrano tra le cose che hanno una potenza: duro è ciò che non cede verso se stesso secondo la sua superficie, mentre molle è ciò che cede ma senza scambiare le sue parti (Arist. *Mete.* IV 4, 382a11-21). Ad esempio, l'acqua non è molle, perché la sua superficie sotto pressione cede. Su duro e molle negli altri Commentatori cfr. Porph. *In Cat.* 130,5-9; Simpl. *In Cat.* 242,22-26, 248,19-22 e 251,22-525,20; Elias, *In Cat.* 228,20-22 e 229,9-15; Anonym. *In Cat.* 43,19-21 e 45,22-46,8; Boeth. *In Cat.* PL 64, 245c.

[147,7-151,10] – Passando a occuparsi della qualità affettiva Filopono mostra che questa terza specie della qualità merita una propria suddivisione, che poi articola in un grafico (148,8) e che per comodità riporto qui di seguito, in modo da avere chiara, questa volta, la suddivisione prima di scendere nel dettaglio.

La qualità affettiva (147,9-17) appartiene a tutta una specie, come il bianco nella neve, o non appartiene a tutta una specie, come nel caso del nero per gli Etiopi, i quali sono neri per natura e dalla nascita, ma questa nerezza della pelle non appartiene a tutta la specie uomo ma solo, appunto, agli Etiopi. La qualità affettiva che appartiene a tutta una specie può essere complementare al soggetto o meno e complementari sono la freddezza e il biancore della neve e il caldo e la secchezza del fuoco, mentre, non complementari sono il nero dei corvi e il biancore dei cigni: un cigno non più bianco o un corvo non più nero, lo sappiamo (cfr. Philop. *In Cat.* 64,32-65,2), continuano a rimanere rispettivamente cigno e corvo. Filopono aggiunge che nonostante che queste qualità siano complementari alle specie nelle quali si trovano, come il bianco per il cigno e il nero per il corvo, noi non le impieghiamo nelle definizioni, perché queste ultime sono costituite dal genere prossimo e della differenza sostanziale specifica. Ad esempio, il bianco nel cigno non è una qualità sostanziale, cioè una differenza, ma un accidente, seppur inseparabile, motivo per cui non definiamo il cigno “uccello bianco”. L’uomo, però, per la sua condizione imperfetta non riesce a distinguere facilmente quali siano le qualità sostanziali e quali quelle accidentali e perciò le chiama indistintamente qualità (cfr. Plot. *Enn.* II 6) e impiega queste qualità accidentali per definire certi enti. Il Commentatore procede identificando i rami di questa suddivisione con le qualità già ottenute dalla prima generale divisione, che riguardava anche le qualità affettive nel dettaglio e che abbiamo visto nel grafico di 138,1. Le qualità complementari che appartengono a tutta una specie sono quelle produttrici di affezione alla nostra sensazione, diversamente quelle che si appartengono a tutta una specie, ma non sono complementari, corrispondono alle qualità affettive generate da un’affezione. Continuando la suddivisione della qualità che non è presente in tutti i membri di una specie, Filopono distingue tra quelle qualità di lunga durata e quelle di breve durata: di lunga durata è di nuovo la qualità affettiva generata da un’affezione, come il pallore e il rossore dalla nascita. Quella di breve durata va suddivisa ancora in affezione sussunta sotto la qualità se non può ritornare facilmente, come il pallore dovuto a una lunga, e in affezione sussunta sotto il patire se è facile da rimuovere e non ritorna facilmente, come il pallore per una paura improvvisa (147,25-148,5). Quest’ultima Aristotele giustamente non ritiene opportuno chiamarla qualità ma affezione. Solo ciò che partecipa di una qualità è detto paronimamente a partire da essa (Arist. *Cat.* 8, 10a29-32), mentre ciò che possiede un’affezione non è, di certo, un ποιόν. Questa nuova divisione della qualità affettiva non rivoluziona a conti fatti quella prodotta da Filopono *supra* (Id., *In Cat.* 135,20-137,18 e il grafico a p. 138), ma mostra che delle qualità affettive né perfettive né produttrici di perdita che sono osservate in profondità alcune si trovano in tutta una specie, come il nero del corvo, e altre non si trovano in tutta una specie, come il rossore di un uomo fin dalla nascita. Cfr. gli altri Commentatori: Ammonio (*In Cat.* 86,2-12) distingue la qualità che si trova in tutta una specie e quella che si trova solo in alcuni membri di questa; quest’ultima può essere nel soggetto ἐκ γενετῆς οὐ φύσει; se non per natura può essere facile o difficile da rimuovere. Olimpiodoro (*In Cat.* 115,35-116,19), invece, distingue tra qualità affettiva produttrice di affezione, insorta da affezione, affezione e patire, qualora la qualità sia, rispettivamente, inseparabile dal soggetto, non facilmente separata dal soggetto e che accoglie la sua diminuzione, separabile nel pensiero o in atto e separata. Queste quattro specie della qualità non solo ineriscono nei corpi, ma anche nelle anime, come le virtù e le scienze, le quali sono perfettive e complementari al soggetto. La stessa cosa mostra anche in 150,15-16): cfr. Porph. *In Cat.* 131,12-13; Amm. *In Cat.* 87,11-12; Simpl. *In Cat.* 261,4-6, 273,12-15 (e molti altri passi); Elias, *In Cat.* 232,8-9, testimone di Ammonio; e l’Anonimo alle *Categorie* (*In Cat.* 50,25-26) che, invece, non mostra tracce di questa consapevolezza. È possibile leggere la prima specie della qualità alla luce della teoria delle qualità affettive. Coloro i quali sono divenuti folli, aggiungerei dalla nascita, a causa di una grave affezione che ha rimescolato i loro corpi sono detti qualificati, in quanto in possesso di una qualità generata da un’affezione; diversamente, coloro che lo sono divenuti per una malattia hanno un’affezione sussunta sotto la qualità. La follia, quindi, oltre che διάθεσις può anche essere considerata una ποιότης παθητικῆ, nei suoi diversi significati (149,8-10). L’osservazione di Filopono è giusta: se classifichiamo le qualità affettive e non prodotte da affezione, ma produttrici di affezione, come qualità complementari dei loro soggetti, come il caldo nel fuoco e il freddo nella neve, allora lo stesso possiamo fare anche per certi *habitus* che sono complementari all’uomo. Come il fuoco se non è caldo, allora non è più fuoco, così l’uomo se non è più razionale (se non avesse più l’*habitus* della razionalità) non è più uomo. Potremmo, allora, chiamare questo *habitus* della contemplazione scientifica e razionale qualità affettiva complementare al soggetto (148,8-149,10). Ancora: chi è folle o irato momentaneamente, a causa delle circostanze avverse, possiede un πάθος sussunto sotto il patire, perché facilmente costoro recuperano la razionalità e la tranquillità. È soltanto per un “abuso” linguistico che noi distinguiamo le diverse forme di qualità: infatti, come Filopono aveva già fatto intuire prima (cfr. Philop. *In Cat.* 138,1-139,29), la precedenza delle disposizioni e degli *habitus* tra le specie della qualità è dovuta al fatto che tutte le altre

sono per lo più riconducibili a queste. Olimpiodoro (*In Cat.* 116,14-19) mostra che le disposizioni e le qualità affettive sono in realtà la stessa cosa vista sotto diverse prospettive, disposizioni in relazione al corpo che le accoglie e qualità affettive in relazione alla percezione, seguendo la tradizione porfiriana (cfr. Porph. *In Cat.* 132,8-11 e Simpl. *In Cat.* 253,24-254,2 e Anonym. *In Cat.* 47,25-48,12). L'*habitus* dell'anima umana, inteso come qualità affettiva, produce affezione alla nostra sensazione, ma non a quella corporea, perché non percepiamo con i sensi gli *habitus* (cfr. Philop. *In Cat.* 134,24-27). L'affezione prodotta sarà, allora, divina e razionale (θείαν καὶ λογικὴν – 149,1) e questa è quella stessa affezione prodotta dai discorsi e dagli oltraggi che percepiamo con l'anima, dopo averli ascoltate o letti per tramite degli altri sensi. Gli uomini hanno sensazione corporea delle affezioni corporee, mentre certe affezioni agiscono anche sull'anima, come nel caso delle affezioni accompagnate da piacere e dolore per cui l'anima altera i suoi giudizi, sulle quali cfr. Leighton (1982), e delle affezioni significate dalle parole, per le quali vd. Arist. *Int.* 1, 16a1-4 e Whitaker (1996), pp. 8-34. Cosa intenda Filopono per sensazione divina o razionale non è immediatamente chiaro, perché questa espressione non è diffusa in ambiente neoplatonico, eccetto che per alcune attestazioni. Rimando solo al vicino passo di Ermia (*In Phdr.* 69,27-11), dove una sensazione divina è opposta alla sensazione che avviene per mezzo degli occhi sensibili ed è più pura e paradigmatica e simile ai primi principi delle sensazioni corporee. L'anima sarebbe capace di sentire e vedere, allora, secondo queste sensazione i θεῖα φάσματα.

La qualità è detta affettiva quando sorge in un soggetto che la subisce (come nel caso del calore del ferro riscaldato), o quando agisce sulla nostra sensazione e si trova naturalmente negli enti (come il calore del fuoco). Il calore è, come più volte è stato ricordato, sostanziale al fuoco, perché se non fosse caldo il fuoco non sarebbe più fuoco, e specifico, nel senso che ne plasma la forma. Una qualità è detta, però, più propriamente affettiva quando è insorta da un'affezione piuttosto che quando produce affezione alla nostra sensazione (149,11-30). Per questo motivo le qualità come il calore nel fuoco e la dolcezza nel miele sono dette impropriamente affettive. Cfr. *Amm. In Cat.* 86,13-25; *Olymp. In Cat.* 115,22-35; *Elias, In Cat.* 223,8-25 e 230,8-34.

I colori secondo Aristotele (*Cat.* 8, 9b11-12) sono generati da un'affezione e, quindi, rientrano sotto le qualità affettive. Secondo Filopono con queste parole Aristotele prova e mostra, appunto, quanto lo stesso Commentatore ha detto e cioè che le qualità affettive in senso proprio sono quelle generate da un'affezione, come i colori (150,1-4). Ammonio (*In Cat.* 87,4-6) sostiene che i colori sono determinati da un'affezione, cioè solo la prima parte di quanto dice Filopono (150,5-9) a commento di Arist. *Cat.* 9b19 ss., il quale aggiunge di sua iniziativa la precisazione sull'esistenza di colori sostanziali. Elia (*In Cat.* 231,32-232,2) copia *verbatim* Filopono nel sostenere che alcuni colori siano sostanziali. Simplicio (*In Cat.* 255,21-256,15) invece, scrive molto intorno a questo problema, riportando anche le numerose teorie dei predecessori sull'argomento, come quella di Nicostrato il quale affermerebbe che è irrazionale credere che i colori connaturati e sostanziali al soggetto siano generati da una affezione (cfr. *ibid.* 257,31-258,14).

[151,11-156,13] – Filopono si impegna ora a commentare l'ultima specie della qualità, quella di figura e forma, di cui aveva già parlato in Philop. *In Cat.* 137,19-21. La distinzione tra figura e forma in Aristotele appare quasi come una distinzione linguistica più che sostanziale (151,13-22). Entrambe possono essere usate per tutti gli enti, però μορφή è un termine che è più corretto riferire agli enti animati. Rispetto a quanto scrive Ammonio in diversi passaggi del suo Commentario (83,25-26 e 87,21-88,4), Filopono è di gran lunga più preciso nel presentare le affinità e le differenze tra figura e forma. Se Ammonio sembra quasi confonderle, dicendo che la figura si dice degli inanimati ma anche delle cose che posseggono forma (cioè gli enti animati) e che la forma si dice di tutti gli enti naturali (quindi anche degli inanimati), qui si specifica che l'estensione della forma anche agli enti inanimati avviene impropriamente καταχρηστικώτερον e per similitudine, come anticipato già prima in Philop. *In Cat.* 137,19-31. Simplicio (*In Cat.* 261,20-262,15), segue le indicazioni di Porfirio (*In Cat.* 133,12-19) per distinguere figura e forma: mentre la prima è ciò che è contenuto da uno o più limiti ed è chiaro che tutto è contenuto da limiti perché si trova in un luogo; la forma, invece, presso Aristotele è duplice, secondo le specie sostanziali da una parte e secondo le conformazioni qualitative ed epifenomeniche che seguono alle specie sostanziali. In questo ultimo senso bisogna intendere la μορφή, altrimenti nell'altro senso non sarebbe neanche una qualità, ma una sostanza. Che la forma appartenga solo agli enti naturali è dovuto proprio a questo aspetto ed è merito di Giamblico questa acquisizione, per il fatto che egli ha notato che Aristotele in Arist. *Cat.* 8, 10a12-13 dice che la forma è περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα, cioè che appartiene a ciascuna cosa in particolare, come gli enti naturali: diverso è il caso della figura che

appartiene agli enti matematici universali. Cfr. anche Elias, *In Cat.* 222,8-14 e Anonym. *In Cat.* 48,19-21.

Approfittando degli *exempla* aristotelici (*Cat.* 8, 10a12-13) per chiarire l'ultima specie della qualità, Filopono apre da questo punto in poi parecchie finestre, come precedentemente aveva fatto con la classificazione delle virtù, su altri campi della conoscenza diversi da quello logico. Il Commentatore vuole indagare l'appartenza a questa specie della qualità dell'essere dritto e dell'essere curvo (152,3-19); per questo motivo egli procede da un esame degli enti geometrici che stanno in successione (punto, linea, superficie, corpo – cfr. Philop. *In Cat.* 86,3-87,11), osservando la loro capacità di accogliere affezioni. Filopono costruisce un complesso sistema di corrispondenze fra quantità e qualità, per cui più semplice è la quantità meno affezioni e qualità questa riesce ad accogliere. Il punto, privo di dimensioni, non accoglie alcuna affezione, mentre la linea che è una sola dimensione accoglie una sola affezione, come l'essere curva o l'essere dritta. Le superfici sono delle quantità assai più complesse delle linee, perché non solo hanno due dimensioni e accolgono due affezioni, ma accolgono anche le figure, perché, in un certo senso, sono esse stesse figure. La figura è, infatti, ciò che è contenuto dalle linee, come la superficie, appunto. Il corpo – Filopono usa semplicemente  $\sigma\omega\mu\alpha$  e non  $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\nu \sigma\omega\mu\alpha$ , “corpo solido” – in senso generale, matematico e anche fisico, acquisisce affezioni, figura e anche forma, che appartiene agli enti naturali. Cfr. Giardina (2003), pp. 282-283. Busse riporta in apparato un passo tratto dal *ms. Marcianus* 217 presente nell'*editio aldina* interessante per capire perché Aristotele ha detto che la linea può essere oltre a dritta e curva anche qualcos'altro di simile (*Cat.* 8, 10a13): «ma perché ha aggiunto 'se c'è qualcos'altro di simile a questi'? Per il fatto che infinite cose tra il dritto e il circolare partecipano intorno al più e al meno di uno <di questi>, cioè ogni cosa elicoidale. Queste sono qualità, per mezzo delle quali, infatti, certe cose che <ne> partecipano sono dette qualificate [...]». Questa precisazione è alquanto manchevole, ma non peregrina concettualmente: cfr. Simpl. *In Cat.* 262,26-29, il quale testimonia lo stesso argomento in modo opportuno. Anche altre proprietà come la densità e la rarità condividono alcune caratteristiche delle qualità, come il fatto che chi ne partecipa è detto paronomimamente da loro e che, appunto, sono oggetto di partecipazione da parte delle cose che ne traggono alcuni aspetti del loro essere. Per questi motivi a livello della  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  si è soliti credere che queste siano delle qualità, ma così non è, se si indaga a un livello più profondo, perché saranno ricondotte sotto il giacere e sono certe posizioni, perché il denso ha le parti vicine, mentre il rado ha le parti lontane (152,24-153,2): la posizione, come si è già detto, è sussunta sotto i relativi in quanto «la posizione è detta posizione di qualcosa –Arist. *Cat.* 7, 6b6». Aristotele spiega il denso e il rado, oltre che in *Cat.* 8, 10a20-21, in più punti del suo *corpus*: ad es. in *Phys.* IV 9, mentre affronta il tema del vuoto contro gli Atomisti, che definivano il rado  $\tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \kappa\epsilon\nu\acute{\alpha} \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , cioè che ha molti vuoti separati (*ibid.* 216b30) e in *Cael.* III 1, 299b7-9 dove le accezioni di rado e denso sono connesse al concetto di peso specifico. Si noti che nonostante la negazione dell'esistenza del vuoto nella *Fisica*, Aristotele ammette che «infatti, il denso e il rado sono produttori di spostamento secondo questa opposizione ( $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho \pi\upsilon\kappa\nu\acute{o}\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\acute{o} \mu\alpha\nu\acute{o}\nu \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu \phi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ ) – 217b24-25». Riguardo a questo prolifico tema cfr. Porph. *In Cat.* 134,1-8 e 14-19; Amm. *In Cat.* 88,10-17; Simpl. *In Cat.* 262,32-263,2; Olymp. *In Cat.* 124,12-21; Elias, *In Cat.* 233,23-234,10; Anonym. *In Cat.* 49,5-8 e Boeth. *In Cat.* PL 64, 251c-252b e, infine, anche Lang (1998), pp. 156-162. Anche liscio è ciò le cui parti non hanno sporgenze diseguali, ma tutte stanno uniformi sulla stessa superficie, come la mele che è liscia e levigata al tatto, perché la sua buccia non presenta anomalie (sporgenze e cavità). Ruvido è, al contrario, ciò la cui superficie è ricca di queste difformità, come il viso che al tatto presenta le sporgenze del naso e delle orecchie e le cavità della bocca e degli occhi. Sembrano, quindi, liscio e ruvido essere delle particolari posizioni delle parti, come si è visto per denso e rado (153,2-8). Aristotele menziona in più opere il liscio e il ruvido, manifestandone sempre la dipendenza dalla posizione della parti del corpo (ad es. cfr. *HA* VIII 40, 624b30-32), ma la trattazione di *Cat.* 8, 10a22 ss. è di per sé efficace a comprendere la posizione del Filosofo; a riguardo cfr. Porph. *In Cat.* 134,8-12; Simpl. *In Cat.* 263,2-5 e Elias, *In Cat.* 233,15-23. Filopono vuole però precisare il discorso di Aristotele nelle *Categorie* che così come appare sembra contraddirsi (153,8-13): noi diciamo alcune cose rade non perché lo sono realmente per natura, ma perché artificialmente, con il nostro intervento, appaiono rade. La cinghia ( $\iota\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ) di certo è un corpo continuo e per giunta denso, tuttavia se la consideriamo in relazione alle sue parti vediamo che essa può passare da uno stato di maggiore densità, quand'è tutta raccolta e le parti sono fra loro vicine, a uno stato di minore densità, cioè quando è distesa per la lunghezza e le parti ammettono così più facilmente corpi estranei. L'intero (cfr. *Meta.*  $\Delta$  26, 1024a1-2), però, considerato nella sua totalità, non può in questo modo divenire rado, perché l'intero è tale finché le parti del corpo mantengono fra loro e rispetto all'intero una medesima posizione, posizione che in

questo caso non è mutata. Lo stesso esempio non si trova negli altri Commentatori, tuttalpiù gli si avvicina Elia (*In Cat.* 233,30-32) che parla di ἰμότιον, come anche nel Damasceno nella sua *Dialectica, recensio brevior*, 35,88-91. A mio avviso, però, l'esempio della cinghia è più immediato di quello della veste. Ancora: delle noci chiuse in una mano saranno necessariamente rade, perché sono tanti corpi interi separati tenuti insieme, appunto, dalla mano; diversamente una noce presa singolarmente sarà densa, secondo la definizione delle *Categorie*, per cui denso è ciò che difficilmente accoglie corpi esterni (cfr. Amm. *In Cat.* 88,14-16). Filopono (153,13-18) sembra così individuare in che modo in relazione alla posizione delle parti un corpo sia denso o rado: è denso il corpo che è un intero, finito in se stesso, mentre rado è un insieme di corpi che non sono uno (τὸ μὴ ἐν ὅν – 153,15). E ancora, con un esempio solo filoponiano, se cardiamo un vello di lana fitto lo rendiamo rado da denso. Filopono così facendo introduce manifestamente una distinzione fra una radità e densità tecniche (ἐξ ἐπιτεχνήσεως) e il loro corrispettivo che è dovuto alla stessa natura dei corpi, a cui fa riferimento nelle linee successive e che spiegherà con dovizia di riferimenti chimico-fisici alla *Fisica*. Quando rarità e densità riguardano uno stesso corpo che è in grado di accoglierle nella sua interezza, allora queste saranno naturali e qualità; se, invece, riguardano più corpi o un corpo che le accoglie in relazione alle sue parti che mutano di posizione, allora saranno tecniche e sussunte sotto il giacere. Aristotele in *Phys.* IV 9, 216b22-217b28, dopo aver chiarito per quali motivi il vuoto non può esistere, prende in esame le dottrine di coloro i quali (gli Atomisti) affermano che il rado esiste in virtù dei vuoti in un corpo e che il movimento avviene grazie alla presenza di questi ultimi. Porre, però, il vuoto come primo principio della rarefazione e della condensazione e, quindi, del movimento comporta delle aporie difficili da risolvere (217a6-10). Escludere l'esistenza del vuoto non vuol dire, per Aristotele, rinunciare al rado e al denso, perché alcuni fenomeni fisici dipendono dai meccanismi di rarefazione e condensazione, come molti movimenti naturali e il passaggio, ad esempio, dall'acqua all'aria e dall'aria all'acqua (217a15-14). In seguito Aristotele, servendosi della teoria dei principi di *Phys.* I oltre che delle nozioni di potenza e atto, spiega che rado e denso sono contrari secondo i quali avviene il movimento della materia (come il caldo e il freddo, ad esempio): non è così necessario postulare l'esistenza del vuoto, a meno che non si voglia chiamare vuoto il principio del movimento che sta nella capacità della materia di accogliere i contrari (217b10-11). Le nozioni di rado e denso sono, allora, riconducibili alle proprietà elementari di cui Aristotele parla in *GC* II 2, per mezzo della coppia di contrari leggero e pesante alla quale la prima coppia fa riferimento (217b16-18). La densità e la rarità naturali sono qualità perché ineriscono a uno e identico soggetto nella sua interezza che le accoglie come contrari da cui è qualificato. È evidente che ci troviamo a un livello ben più profondo rispetto a quello della tecnica, dove bastava dire che, secondo la posizione delle parti, ciò che è uno è denso e non rado; qui anche il corpo che è uno e intero può essere detto qualitativamente denso o rado. Filopono produce un esempio per aiutare il lettore a capire cosa siano densità e rarità naturali (153,27-29): l'acqua che perde la sua densità naturale diventa aria, come a dire che la densità è una proprietà sostanziale dell'acqua e questa una volta che perde la sua densità naturale è alterata così radicalmente da corrompersi in aria. La densità è, quindi, da imputare alla proprietà elementare dell'acqua che la distingue dall'aria, cioè alla freddezza. Il freddo, è noto da Arist. *GC* II 2, 329b29-30, è la proprietà che «mette insieme e riunisce le cose dello stesso genere e quelle di natura diversa»: in questo senso la densità dell'acqua deve essere ricondotta al suo essere fredda, per tramite del suo essere pesante, e non alla posizione delle sue parti. Come si è notato, tutte queste proprietà degli elementi (densità, pesantezza specifica e freddezza) sono strettamente correlate fra loro (cfr. Philop. *In GC* 225,23-31 per l'associazione densità-freddezza). Nell'esempio la relazione che intercorre tra un'unità d'acqua e un'unità d'aria ottenuta con l'evaporazione dell'acqua, secondo Filopono, è di 1:10. Questa osservazione, totalmente empirica, si rivela poi scientificamente sbagliata, in quanto un'unità d'acqua fatta evaporare diviene un'unità d'aria e non dieci: è, invece, il peso specifico dell'aria ad essere diverso da quello dell'acqua. L'esempio è preso, *mutatis mutandis*, da Arist. *Phys.* IV 9 ed è presente solo in Filopono (cfr. anche Philop. *In GC.* 258,27-33). Per provare che la radità naturale non riguarda le parti dei corpi e la loro posizione Filopono continua (153,29-154,2): se spargessimo l'acqua che è densa, come facciamo quando gettiamo della polvere in aria che si diffonde ovunque (forse una suggestione di *Es* 9,8-9 che Filopono conosce e riporta in *Opif. Mundi* 151,24-152,8), dovremmo riuscire a produrre l'aria, se la densità dell'acqua dipendesse dalla posizione delle sue parti. Le cose, però, non stanno così e nelle linee seguenti l'autore immagina una possibile obiezione al suo discorso e si chiede se è possibile, allora, che l'acqua diventi aria per rarefazione (cfr. la stessa argomentazione in Philop. *In GC* 183,3-13). Le parti dell'acqua sono uguali all'intero κατ' οὐσίαν – spiega Filopono (154,5-9) – e le parti di un intero sono costituite della stessa sostanza dell'intero, per cui per ottenere una qualche generazione o una qualche corruzione (necessaria per far mutare la sostanza dell'intero) non è sufficiente mutare la posizione delle parti, bensì è necessaria

un'alterazione radicale delle qualità dell'intero nelle sue parti. L'acqua è, appunto, tra i corpi che Aristotele chiamerebbe omeomeri, cioè composti di parti simili (cfr. Arist. *GC* I 1, 314a18-20; *HA* I 1; *Div.* 38 2,16-39,2-13). Sulla dottrina dei corpi omeomeri κατ' οὐσίαν in *GC* cfr. Giardina (2008b), pp. 225-231 («gli omeomeri sono infatti corpi omogenei, in cui la parte è uguale al tutto, nel senso che ogni parte di carne è carne e ogni parte di osso è osso – 226») e per alcune riflessioni sulle altre opere del *corpus* cfr. Bogaard (1979), in particolare da p. 21. L'aria che è generata per rarefazione dell'acqua secondo un processo meccanico, secondo l'ipotesi che sta venendo vagliata e rifiutata, non può avere parti in continuo, perché si è generata da una divisione. In questo modo avrà così parti divise o in contatto, ma la seconda possibilità è negata da Filopono (154,9-15). Le parti dell'acqua divise per rarefazione dovrebbero o stare in contatto o stare divise: se restassero divise bisognerebbe ammettere la discontinuità dell'aria e prestare il fianco ai sostenitori delle dottrine che postulano l'esistenza del vuoto, come l'Atomismo; entrando di nuovo in contatto, invece, si condeserebbero nell'intero, per via della loro umidità. Aristotele aveva detto (*GC* II 2, 329b29-30) che «umido è ciò che, non essendo delimitabile da un suo proprio limite, è capace di essere ben delimitato <da altro> (εὐόριστον) – trad. Giardina (2008b)». Le parti umide dell'acqua prive di limite proprio (οἰκτιεῖος) entrando in contatto diverrebbero, quindi, continue e genererebbero ancora acqua. L'acqua, quindi, afferma Filopono (154,14-15) diventa aria solo se è mutata e alterata in tutta la sua natura. La materia semi-determinata (infatti, acquisisce una proprietà solo ciò che è già parzialmente in possesso della sua privazione) accoglie la densità naturale e la radità naturale divenendo acqua e terra man mano che si fa più densa o aria e fuoco man mano che si fa più rada. Agli estremi di queste trasformazioni reciproche degli elementi troviamo fuoco, massimamente rado, e terra, massimamente densa, i quali si oppongono fra loro, secondo le proprietà elementali, non per la secchezza, che, infatti, condividono, bensì per il calore che appartiene al fuoco e la freddezza che appartiene alla terra. Più un corpo è freddo, allora, più è denso, confermando la derivazione della densità dei corpi dalla loro freddezza a cui avevo già accennato e che è confermata da Philop. In *GC* 225,23-31. Cfr. quanto ho detto e teorizzato nel mio commento a Philop. In *Cat.* 79-23-25. Qui Filopono espone (154,15-22) una versione della teoria delle trasformazioni reciproche degli elementi di cui Aristotele parla in *GC* II 4 e che è assai simile, dalla prospettiva della rarefazione e della condensazione, alla moderna teoria dei passaggi di stato; vd. Giardina (2008b), pp. 202-207. Filopono, infine (154,22-28), ribadisce quanto abbiamo avuto modo di notare dai molteplici esempi proposti: soltanto se radità e densità, dovute a una condizione naturale, ineriscono a uno stesso soggetto, come due proprietà contrarie sul sostrato, allora possiamo considerarle naturali; se, invece, ineriscono a più soggetti o a più parti di un soggetto (vd. l'esempio della cinghia) esse sono ricondotte sotto il genere del giacere, perché significano più che altro una posizione. L'esempio della posizione dei denti pare essere ancora una volta esclusivo di Filopono.

Dal momento che, però, Aristotele ha sussunto il levigato e il ruvido sotto il giacere, alcuni ritengono che anche dritto e curvo non siano qualità perché dipendono dalla posizione delle parti e andrebbero sussunti sotto il giacere. Secondo Simplicio (In *Cat.* 268,13-18), tra coloro che notano un problema nel considerare qualità dritto e curvo diversamente da rado e denso e levigato e ruvido c'è Eudoro, platonico eclettico del I sec. a.C. (cfr. Martini, *Eudoros von Alexandrien*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* VI coll. 915-916). Filopono ora adduce delle ipotesi a favore della classificazione del retto e del curvo sotto la posizione e non sotto la qualità che verranno poi confutate (154,29-155,10). Le due definizioni di linea retta qui riportate sono euclidee: la prima, secondo la quale è retta la linea in cui tutti i punti giacciono egualmente senza essere incilinati in un senso o nell'altro, si trova in Eucl. *Elem.* I *def.* 4; la seconda definizione, secondo la quale è retta la linea le cui parti mediane stanno di fronte, cioè sullo stesso livello, degli estremi, è attestata anche negli altri Commentatori (ad es. vd. Simpl. In *Cael.* 187,17-18) e deriva da un passo dei *Catoptrica* euclidei (16,9-10) in cui Euclide parla del retto e assurge a definizione da Alessandro in poi (In *Top.* 447,12-14). Sulla locuzione ἐξ ἴσου cfr. Tannery (1897), pp. 14-18: questa locuzione è stata ampiamente utilizzata in contesti politici prima di giungere nella lingua speciale della matematica e in generale delle scienze (vd. trovato la formula ἐξ ἴσου κείσθαι nello scritto *Sui Galleggianti* di Archimede, III 6,3). Da queste definizioni è chiaro che la rettitudine della linea dipende dalla posizione reciproca delle parti, tanto che piegandone alcune e spostando dei segmenti sembra generarsi il curvo (τὸ καμπύλον). Euclide non si serve dell'aggettivo καμπύλος, mentre è Erone (*Def.* 6) che menziona l'esistenza di linee curve, di cui alcune sono concave, altre no. Anche Erone, tuttavia, non definisce letteralmente cosa sia il curvo. Filopono risolve l'aporia mostrando piegando e cambiando posizione alle parti della linea retta non si ottiene una curva bensì una linea spezzata, che forma un angolo (cfr. Hero, *Def.* 12: «angolo è restringimento verso un unico punto prodotto da una superficie o da una linea spezzata. Si dice poi spezzata una linea che prolungata non si

incontra con se stessa»). La linea curva – dice Filopono intendendo un particolare aspetto del curvo, cioè il circolare (τὸ περιφερές) – non è generata da un mutamento delle parti della linea retta, bensì da un'alterazione secondo la qualità, per cui retto e curvo sono specie diverse di qualità. Molti sono gli argomenti che mostrano che retto e curvo sono qualità differenti e Filopono li elenca spiegandoli (155,15-25):

(1) Nessuna parte della linea curva (qui nello specifico egli parla di quella circolare, περιφερεία) coincide con nessuna parte della linea retta, se proviamo a sovrapporle. Diversamente, qualsiasi segmento di retta è sovrapponibile a qualsiasi altra parte della stessa e qualsiasi arco di circonferenza è sovrapponibile agli altri archi di circonferenza. Questo argomento non sembra essere diffuso né fra i geometrici né fra i Commentatori di Aristotele, tuttavia abbiamo traccia di un ragionamento simile, per giustificare la semplicità di una linea, in Senarco (cfr. Moraux (2000a), pp. 201-218) *apud* Simpl. *In Cael.* 13,22-28 (cfr. anche Simpl. *In Phys.* 895,22-23) che nell'opera *Contro la quinta sostanza* nega che solo due siano le specie della linea (retta e circolare) introducendo anche l'elica, per la quale possiamo dire che ogni sua parte coincide con ogni altra sua parte.

(2) Le linee, limiti delle figure, qualificano le stesse con le loro affezioni: se le linee limiti di una superficie sono circolari, ad esempio, la superficie delineata sarà necessariamente un cerchio, mentre se le linee sono rette si produrranno degli σχήματα εὐθυγράμματα. Pertanto figure circolari e rette differiscono secondo la specie e similmente saranno differenti anche la linea circolare e retta.

(3) Per costruire una figura circolare basta una sola linea circolare, mentre per costruire una figura retta (εὐθύγραμμος) sono necessarie almeno tre linee rette, perché con due congiunte in un punto si individua un angolo e non una figura (cfr. ancora Eucl. *Elem.* I *def.* 15 e 19). Filopono riporta la prima parte della quindicesima *definitio* degli *Elementa* euclidei del cerchio, rimandando il lettore a controllare nel testo geometrico ciò che caratterizza la circonferenza e che egli qui non riporta.

Le specie di retto e curvo sono differenti e pertanto non si distinguono per la posizione delle parti, né è possibile mutare una linea retta in curva cambiando di posizione le parti (155,25-27). Filopono si lascia sfuggire un termine altamente platonico come ἰδέα (155,26). Egli si serve di questo termine soltanto una volta, qui, nel *Commentario* alle *Categorie*, mentre il maestro Ammonio non lo usa neanche una volta nel suo *In Categorias*. Questo termine di certo non può essere confuso con il più aristotelico e comune εἶδος, dal momento che ἰδέα è quasi sempre utilizzato con connotazioni platoniche per indicare l'intelligibile, spesso in opposizione all'εἶδος (cfr. Asclep. *In Meta.* 436,29-437,1). La retta e la circonferenza prendono parte di idee differenti (il dritto e il circolare) e da questo dipende la loro distinzione in differenti specie dello stesso genere. Nel caso di levigato e ruvido basta invece mutare la posizione delle parti, mentre il soggetto rimane per specie sempre identico: un terreno può presentarsi levigato, privo di sporgenze, o ricco di concavità e asperità e cioè ruvido, ma in entrambi i casi esso mantiene la sua figura, ad esempio quadrangolare, a prescindere dalla posizione delle sue parti. Su levigato e ruvido cfr. Porph. *In Cat.* 134,8-12; Simpl. *In Cat.* 263,1-5; Olymp. *In Cat.* 124,14-15; Elias, *In Cat.* 233,11-22.

Aristotele, infine, avrebbe in *Cat.* 8, 10a25-26 lasciato la questione aperta del numero preciso di specie della qualità (156,5-13): egli ha voluto lasciarci attivi nella ricerca, nonostante che, afferma Filopono, nei fatti non ci siano altre specie oltre le quattro studiate; cfr. Philop. *In Cat.* 132,27-133,4. La testimonianza di Simplicio (*In Cat.* 263,13-264,4) è molto interessante perché riporta le opinioni di certi predecessori sul numero delle specie della qualità. Andronico sostiene l'esistenza di un quinto genere della qualità nel quale riconduce le coppie di proprietà denso/rado, spesso/sottile e pesante/leggero intese non secondo la massa ma secondo il modo in cui diciamo che l'aria è più sottile (ma anche rada e leggera) dell'acqua. Eudoro include in questo quinto genere soltanto spesso e sottile, mentre Acaico inserisce nel quarto genere della qualità anche tutte le altre opposizioni tangibili che Aristotele ha elencato in *GC* II 1. La soluzione finale di Simplicio è quella di considerare la lezione sulla qualità nelle *Categorie* come una lezione introduttiva sull'argomento, che viene poi perfezionato nella *Metafisica* (forse Arist. *Meta.* Δ 14, 1020a33-b25). Cfr. anche Amm. *In Cat.* 88,18-23; e Olymp. *In Cat.* 126,23-30.

[156,14-161,27] – Filopono si avvia a concludere il commento alla categoria della qualità, occupandosi dell'ormai canonica ricerca del proprio. Dapprima Aristotele menziona una caratteristica, da subito rifiutata come proprio, cioè che i qualificati sono detti paronimamente dalle qualità di cui partecipano. Ci sono infatti anche altri modi, non specificati in cui sono detti i qualificati: Filopono cita Aristotele

(Arist. *Cat.* 10b11) per sottolineare come la paronimia non sia una caratteristica propria del rapporto tra qualità e qualificato. Alcuni qualificati, sebbene Aristotele non lo spiega, sono detti omonimamente dalla qualità (156,22): in realtà questa affermazione è imprecisa, perché ci sono qualificati che condividono lo stesso nome delle qualità, come la donna musica che condivide il nome della scienza musica, ma la donna musica e la scienza musica non sono omonime, giacché condividono parte della definizione. Filopono discute di questo caso nello specifico in *In Cat.* 157,16-20: l'omonimia tra qualità e qualificato si riscontra nella coincidenza nella polisemia del termine γραμματική che significa sia la donna (aggettivo femminile singolare) che ha appreso la scienza grammatica sia la scienza grammatica stessa (sostantivo femminile singolare); cfr. Porph. *In Cat.* 113,23-25; Amm. *In Cat.* 22,4-5; Elias, *In Cat.* 224,37-225,1; Anonym. *In Cat.* 50,10-11. Al di là della loro denominazione è però certo che i qualificati partecipano delle qualità che da questi sono partecipate (156,18-20). Con tutta la cautela possibile, evitare di inquadrare la teoria della qualità dell'*In Cat.* di Filopono nella prospettiva platonica ora diventa pressoché impossibile. La qualità e il suo rapporto col qualificato offrono, infatti, ai Platonici la possibilità di sperimentare e puntualizzare il lessico platonico della partecipazione, più di quanto non sia possibile fare nella categoria della sostanza: la predicazione sinonima che avviene in quest'ultima tra, mettiamo, Socrate e l'uomo produce complesse conseguenze di carattere metafisico sul rapporto fra intelligibile e sensibile, che la predicazione paronima delle qualità non genera. I qualificati, difatti, sono predicati paronimamente dalla qualità e cioè ne condividono parte del nome e parte della definizione: questo tipo di predicazione permette di affermare il processo partecipativo, senza rifiutare l'effettiva separazione tra partecipante e partecipato, che di fatto non hanno la medesima definizione o οὐσία. Come si è detto, però, non basta che ci sia una qualità e un ente da qualificato da questa per desumere che il qualificato sia detto paronimamente da quella qualità: Filopono mostra con Aristotele che da alcune qualità non è possibile trarre un nome derivato. Aristotele, dice Filopono, riprende (ἀναλαμβάνει – 157,1) il discorso a cui aveva accennato nell'*incipit* del capitolo. Aristotele non riprende il discorso soltanto da un punto di vista meccanico, ricollegandosi a quanto detto prima, ma lo recupera ristorandolo e perfezionandolo. Il verbo ἀναλαμβάνω che traduco con “riprendere” condivide la radice verbale con l'ἀνάληψις (che Filopono conosce, cfr. Id., *In Cat.* 29,7), ovvero sia la convalescenza del malato, che si appresta a riprendere e recuperare lo stato originario di salute: allo stesso modo, l'ἀνάληψις di Aristotele è una ripresa “curativa” e perfezionatrice del discorso. È chiaro che i qualificati secondo la seconda specie della qualità non sono chiamati paronimamente da quella: il sostrato di questo discorso è quello, già più volte toccato in questo *Commentario* ogni qual volta si parla di *impositio* e di ὀνοματοποιεῖν, del *De Interpretatione* aristotelico (cfr. Simpl. *In Cat.* 243,2-13; Olymp. *In Cat.* 125,17-19; Elias, *In Cat.* 212,3-212,20). Le qualità che hanno nomi sono quelle secondo l'atto, perché hanno nomi soltanto quelle cose compiute e secondo l'atto. Giustamente, si chiede Filopono, che senso ha dire che le cose che partecipano di certe qualità in potenza non assumono il nome da queste, quando addirittura le cose che partecipano di alcune qualità in atto non assumono il loro nome da queste (157,13-15)? Per questo motivo Filopono volge lo sguardo a queste qualità in atto, osservando gli aspetti linguistici che impediscono che le cose che ne partecipano siano dette paronimamente da queste. In italiano, lingua fortemente costruita sulla paronimia, non è possibile rendere un esempio altrettanto espressivo quanto quello offerto da Filopono (157,15-16) sulla scorta di Arist. *Cat.* 8, 10b5-9; in greco, invece, vediamo che l'uomo dabbene, virtuoso, non è significato con un termine derivato paronimamente da ὀρετή, cioè ἐνάρετος, che non è comunemente usato col significato di “virtuoso” nel vocabolario greco, ma con σπουδαῖος. Le traduzioni delle altre lingue dell'esempio aristotelico si servono di vari stratagemmi per sfuggire alla strutturazione paronimica che appartiene loro: Bodéüs (2001), p. 47, chiama *excellent* chi partecipa della virtù; Ackrill (1963), p. 28, lo chiama *good man*; per Oehler (1984), p. 28, è *trefflich* chi partecipa della *Tüchtigkeit*. Anche Boezio (*In Cat.* PL 64, 168b), che conosce l'aggettivo *virtuosus* paronimo da *virtus*, si serve dell'aggettivo *probus* che ben risponde al greco σπουδαῖος nella sua traduzione. Filopono aveva già esposto questo esempio nella sua discussione sulla paronimia (cfr. Philop. *In Cat.* 25,1-15); cfr. anche Porph. *In Cat.* 135,15-25; Simpl. *In Cat.* 264,17-20 e 27,29; Elias, *In Cat.* 225,2-12; Anonym. *In Cat.* 50,7-9.

La ricerca del proprio entra nel vivo e la prima caratteristica che viene vagliata è l'aver un contrario (157,23-30). In tutte le categorie ogniqualvolta è presente la nozione di contrarietà il riferimento corre, in effetti, alla categoria della qualità: la sostanza è capace di accogliere i contrari rimanendo una e identica per numero perché accoglie le qualità e le loro contrarietà; i relativi, come più bello e meno bello, che sono fra loro contrari derivano la loro contrarietà *stricto sensu* dall'essere delle qualità (altrimenti, i relativi sono fra loro opposti, ma non contrari). Cfr. a riguardo Porph. *In Cat.* 136,1-8; Simpl. *In Cat.* 281,32-282,5 (e il passo immediatamente seguente sulla contrarietà in generale); Amm.

*In Cat.* 89,15-18; Anonym. *In Cat.* 51,24-28. Tuttavia non tutte le qualità ammettono un contrario (157,30-158,3). Le figure geometriche non accolgono la contrarietà, come non accolgono il più e il meno: un triangolo non è più o meno triangolo di un altro triangolo, motivo per cui non è possibile trovare una figura che sia così “meno” triangolo da essere contrario al triangolo stesso. È evidente che la difficoltà di cercare un contrario alla figura è dovuta all’ambiguo statuto della figura (σχηματισμός) che è, in un certo senso, da considerare come una sostanza; a proposito cfr. Nancy (1980), e Nancy (1981), oltre che Porph. *In Cat.* 136,9-11; Simpl. *In Cat.* 277,25-32 e *In Phys.* 44,19-20; Elias, *In Cat.* 179,20-25 e Boeth. *In Cat.* PL 64, 257d-259a. I corpi che partecipano delle qualità, conclude Filopono (158,3-4), accolgono anche loro la contrarietà proprio in virtù di questa partecipazione. Attenzione, però: i corpi non sono contrari fra loro in quanto corpi, ma in quanto qualificati. Altrimenti si potrebbe rischiare di pensare che i corpi e cioè le sostanze abbiano dei contrari e, ad esempio, che il fuoco sia contrario all’acqua: abbiamo mostrato (cfr. Philop. *In Cat.* 74,17-27) che non è così, per fuoco e acqua sono contrari secondo le loro qualità. Infine (158,5-11) Filopono riafferma che se un contrario è un quale allora anche l’altro contrario sarà un quale: i contrari sono, infatti, massimamente distanti in uno stesso genere come Filopono mostra nella parte del suo *Commentario* ad essi dedicata (100,20-28); cfr. inoltre Arist. *Top.* IV 3, 123a21-23 e VII 3, 153b16-24, *Meta.* Z 12, 1037b18-21 e I 7, 1057b4-10.

Passiamo al secondo tentativo di individuare il proprio dell qualità. Il più e il meno hanno il loro essere nella relazione fra i contrari, delineando gli intermedi che si generano dalla μίξις di quelli. Per le qualità in cui non c’è la contrarietà, allora, è impossibile che ci sia il più e il meno: da una parte, visto che il nero è contrario al bianco, possiamo dire che un corpo è più o meno nero qualora il suo nero è maggiormente mescolato col bianco; dall’altra parte, al triangolo non è contraria nessun’altra figura, motivo per cui il triangolo non può essere mescolato a una figura ad esso contraria per poter essere più o meno triangolo. Tutti i Commentatori (cfr. Amm. *In Cat.* 89,22-90,22; Simpl. *In Cat.* 283,25-290,25; Olymp. *In Cat.* 128,8-40; Elias, *In Cat.* 273,7-26 e Boeth. *In Cat.* PL 64, 257a-d.) trattano questa caratteristica delle qualità e tentano di spiegare perché non è un proprio, alla luce del passo aristotelico (*Cat.* 8, 10b32-11a14) in cui Aristotele afferma che secondo «alcuni», unanimemente riconosciuti come i Platoniche, non è possibile ammettere che la qualità accolga il più e il meno. La lunga tradizione ermeneutica qui testimoniata ha verosimilmente origine in Porph. *In Cat.* 138,30-32: Porfirio ritiene che le qualità immateriali hanno una reale sostanzialità in sé e per sé (καθ’ αὐτὰς ὑφ’εστῆκω) e non sono qualità ma sostanze e per questo non accolgono il più e il meno. Vedi la precisa analisi del passo porfiriano di Bodéüs (2008), p. 465 nota 2 e p. 467 nota 1. Filopono prova a dipanare il passo e a spiegare con maggiore chiarezza cosa intende Aristotele: i corpi che partecipano delle qualità, in questo caso delle disposizioni, hanno in loro connaturata la parzialità della partecipazione, per cui accolgono il più e il meno delle qualità. Le qualità determinate con la ragione, invece, non accolgono il più e il meno, perché con i procedimenti razionali noi determiniamo le qualità, come in generale tutti gli enti, con le definizioni e ciò che è definito non può accogliere più o meno la propria definizione (158,25-159,5). Il discrimine rappresentato dalla definizione è fondamentale e viene spiegato da Filopono con una lunga similitudine (159,5-11), che non deve spaventare. Filopono mostra che le qualità in sé e per sé e dotate di definizione si comportano come le sostanze: le sostanze non accolgono il più e il meno, come l’uomo Socrate non può essere più o meno uomo dell’uomo Platone, perché entrambi condividono la stessa specie e la stessa definizione; allo stesso modo, le qualità non accolgono il più e il meno, perché la giustizia non può essere più o meno giustizia o non sarà, altrimenti, giustizia. La motivazione di questa osservazione è la medesima che è stata data sopra: la mancanza di un contrario sia per la sostanza che per la qualità impedisce di immaginarne un più e un meno. Se Platone, supponiamo, prendesse meno parte della definizione di uomo, di certo non sarebbe uomo; allo stesso se la giustizia non prendesse interamente parte della definizione di giustizia, non sarebbe giustizia. Se non appartenesse a un uomo tutta la definizione di uomo, fino alle sue più piccole componenti (τὸ βραχύτατον – 159,6), questo non sarebbe uomo, bensì uno stolto se fosse privo della ragione o un angelo (cfr. il mio commento a *In Cat.* 49,23-27) se fosse privo della sua mortalità. Per i qualificati, invece, il discorso è diverso, perché essi possono mostrare una gradualità nella partecipare più o meno di una qualità. È necessario, prima di procedere, precisare che sono intervenuto sul testo (159,15-16) per ricostruire l’intento, a mio avviso, originario del Commentatore: l’editore Busse legge in questo punto σπασόμενον dal ms. *Parisinus* 2051, preferendo questa lezione a quella παυσόμενον di (F) e a quella ἀσπασόμενον di (C) e (a). I motivi di questa decisione non sono chiari. L’assenza di ricorrenze note del verbo σπάω (*Paris.* 2051) nella letteratura filosofica precedente mi ha suggerito di rivedere la questione interpretativa e filologica. La lezione παυσόμενον è sicuramente da rifiutare, perché sembra quasi una banalizzazione e inoltre di certo qui Filopono non parla di “pausa” della comunanza. Il verbo σπάω non

ha precedenti in relazione alla *κοινωνία*, mentre il verbo *ἀσπάζω* e più volte associato alla *κοινωνία*. Basti leggere Proclus, *In Tim.* I 48,24-49,1: Proclo sostiene che vi è una totale compenetrazione del divino in tutte le cose e che Socrate ne è consapevole tanto da abbracciare questa comunanza (*κοινωνίαν ἡσπάζετο* – *ibid.* 48,28). È decisiva, però, per la scelta di correggere Busse la lettura di un altro passo di Filopono (*Philop. Opif. Mundi*, 236,12-20) a commento di Plato, *Rsp.* V 464a1-2: tutti i cittadini hanno in comune molte cose, come i piaceri e gli affanni, e Platone mostra tutto questo perché non bisogna fermarsi a dire che essi hanno il nome comune ma anche nelle azioni abbracciano questa comunanza «τὴν κοινωνίαν ταύτην ἀσπάζεσθαι». È chiaro che Filopono conosce e usa questa combinazione tra il termine *κοινωνία* e il verbo *ἀσπάζω* e per giunta la usa per la questione della comunanza formale tra uomo e donna nella *Repubblica*. Alla luce di queste osservazioni, propongo di correggere il testo di Busse, preferendo *ἀσπασάμενον* a *σπασάμενον* e la mia traduzione, come si è visto, segue questa proposta. Ciò che partecipa più (*πλέον μετεσχηκότα* – 159,13) della bianchezza che della nerezza lo chiamiamo più bianco e lo stesso accade per le disposizioni: diciamo, infatti, che il più giusto è colui che abbraccia maggiormente (*πλείονα ἀσπασάμενον* – 159,15-16) la comunanza con la giustizia. Ecco, pur nella sostanziale uguaglianza nell'accogliere il più e il meno, gli enti qualificati dalle qualità affettive, come i colori, e gli enti qualificati dalle disposizioni non si comportano nel processo qualificativo allo stesso modo, tanto che Filopono si serve di termini diversi per spiegare questi processi. Delle qualità affettive gli enti sono detti partecipare (*μετέχειν*), concetto che include una parzialità nella qualificazione che avviene naturalmente secondo il più e il meno; delle disposizioni, invece, gli enti sono detti abbracciare la comunanza (*κοινωνίαν ἀσπάζεσθαι*) più o meno. Egli vuole dire che è possibile possedere più o meno una disposizione, ma parlare di *μέθεξις* in riferimento alle disposizioni sarebbe ambiguo. Da una parte, tra il nero e il bianco esiste un colore intermedio che è più nero o più bianco, mentre, dall'altra parte, tra la giustizia e l'ingiustizia non c'è una disposizione intermedia: l'ente che partecipa più del bianco, partecipa di un intermedio fra il nero e il bianco più vicino al bianco, lo stesso non si può dire, invece, per chi partecipa della giustizia. Per questa ragione egli dice che il più giusto maggiormente abbraccia la comunanza in relazione alla giustizia e non dice che abbraccia maggiore comunanza in relazione alla giustizia: la gradualità della qualificazione non è presente nella *κοινωνία* con la giustizia, dacché il concetto di *κοινωνία* esclude la gradualità, ma nel processo di avvicinamento, per così dire, a questa *κοινωνία*. La partecipazione delle disposizioni è ontologicamente e linguisticamente intermedia fra la comunanza delle forme sostanziali e la partecipazione delle qualità affettive; cfr. il mio commento al comune come particolare tipo di partecipato in *Philop. In Cat.* 18,25-19,5. È evidente che le qualità in sé e per sé, che Porfirio intende esplicitamente come sostanze, non possono essere più o meno loro stesse finché accolgono la loro definizione e il loro significato. Per i qualificati invece si ammette il più e il meno in base al grado di partecipazione dell'ente con la qualità formale. L'*exemplum* del fuoco (159,17-24) è ulteriormente chiarificatore: il calore del fuoco è uno e uguale a se stesso né può intensificarsi o affievolirsi, quando un corpo si avvicina alla fonte del calore viene riscaldato a seconda della sua vicinanza a essa e a seconda della mescolanza dei contrari in lui presenti. L'esempio del fuoco si colloca nel solco del noto esempio del fuoco di Plotino, *Enn.* I 2 [19], 1,31-53, per spiegare il modo in cui l'anima prende parte delle virtù dal dio, senza che il dio sia per questo in possesso delle medesime virtù. Nel caso delle figure (159,25-160,3) neanche i qualificati accolgono il più e il meno: un sfera di cera non si dirà più o meno sfera di un'altra sfera di cera, perché la definizione è la medesima; mentre una sfera di cera e una piramide di cera non sono per nulla confrontabili, perché non condividono in alcun modo la definizione. L'aumento (159,30) di una sfera è un mutamento secondo la quantità e non secondo la qualità, per cui una sfera che diventa più grande aumenta e non accoglie il più o il meno. L'ambiguità tra aumento e alterazione è risolta in modo definitivo da Aristotele nel capitolo sui movimenti con l'esempio dello gnomone in *Arist. Cat.* 14. Il più e il meno è presente nei qualificati, pertanto, solo quando la definizione non coincide perfettamente. È il caso dei corpi che partecipano della salute e sono detti salutari. Salutare è ciò che secondo una certa proporzione è relativo alla salute e la può provocare, provare, salvaguardare eccetera. Queste definizioni del salutare è diffusa nei Commentatori alessandrini e bizantini che a questi si rifanno (Stefano, Elia e Sofonia); la sua origine è in *Arist. Top.* I 15, 107b8-9. L'esempio di Filopono è aristotelico, come abbiamo già detto, anche se Aristotele in quel passo dei *Topici* menziona soltanto due rapporti con la salute, quello *σημαντικόν*, delle urine, e quello *ποιητικόν*, della palestra. "Salutare" è un termine omonimo, perché è salutare ciò che protegge la salute (la palestra), ciò che fa recuperare la salute (il cibo), ciò che testimonia la salute (le urine). In un certo senso, quindi, i qualificati sono più o meno qualificati dalla salute in base al rapporto che stringono con questa e la palestra è più salutare del cibo che a sua volta è più salutare delle urine (160,6-17). Come la sostanza non accoglie il più e il meno e neanche la contrarietà, così anche le qualità prese

per sé non li accolgono. Il logico conferma questa verità partendo dall'osservazione delle loro definizioni che permettono di conoscere la loro essenza (cfr. Philop. *In Cat.* 158,20-159,24). Il ragionamento di Filopono (160,25-160,31) è volto ancora a far capire al lettore che non tutte quelle che chiamiamo qualità affettive sono realmente tali. Le qualità non prodotte da affezione, come il bianco nella neve, sono connaturate ai loro soggetti che non esisterebbero senza tali qualità senza corrompersi: per essi queste qualità sono sostanziali, come la razionalità per l'uomo. Per questi enti non è possibile accogliere la contrarietà della loro qualità sostanziale, né tantomeno accogliere più o meno quest'ultima: come nessun uomo può essere più o meno razionale, fintanto che è uomo, così tutta la neve non può essere più o meno bianca, a meno di non essere più chiamata neve. Il bianco che è nel vestito è, invece, introdotto in quest'ultima per mezzo delle capacità tecniche dell'uomo che cardano la lana e la depurano o che tessono il cotone eccetera. Per questo motivo il vestito che accoglie il bianco sarà in grado di accogliere anche il suo contrario, cioè il nero, e tutti i colori ad essi intermedi: sarà, quindi, più o meno bianco e verosimilmente sarà meno bianco di un ente come la neve che possiede il bianco per natura. Cfr. a riguardo Porph. *In Cat.* 139,3-8 e Simpl. *In Cat.* 285,19-286,1: Simplicio esplicita questa distinzione opponendo il λόγος τῆς οὐσίας, che è accolto da tutti i membri di una specie separatamente e egualmente, al λόγος τῆς ποιότητος, che è accolto secondo il più e il meno. Se la neve non può essere più o meno bianca, conseguentemente dobbiamo dire che la bianchezza per la neve fa parte del suo λόγος τῆς οὐσίας che la definisce e non ne è una semplice qualità. Secondo l'ultimo esempio di questa sezione di Commentario: due cerchi fra loro non sono più o meno cerchi perché condividono la stessa definizione; un cerchio e un poligono non sono neanche confrontabili perché hanno definizioni diverse (160,31-161,3).

Finalmente è messa al vaglio l'ultima caratteristica, eletta alla fine come proprio del quale, anche se appartiene solo ai qualificati. Filopono mostra il modo in cui i soggetti sono simili o dissimili secondo le qualità, che, invece, *per se* non sono simili o dissimili. La qualità che entra nei soggetti, da una parte, vi entra senza mescolarsi col proprio contrario e in tal caso è pura in essi: la purezza della qualità nei soggetti è indicata dall'aggettivo εἰλικρινής (161,16) che Filopono aveva già usato (cfr. Philop. *In Cat.* 73,1 ss.) per determinare la qualità sostanziale degli enti individuata per mezzo di generi, specie e differenze. Dall'altra parte, qualora la qualità si mescoli con il proprio contrario nei soggetti, allora si generano diversi intermedi stati qualitativi che permettono di dire che i soggetti sono fra loro simili o dissimili: simili, da una parte, perché i soggetti accolgono la medesima qualità e dissimili, dall'altra parte, perché le qualità non sono presenti nei soggetti nella stessa misura, ma secondo il più e il meno. Differentemente da quello che accade per il più e il meno, l'essere simile o dissimile può appartenere anche alle figure: due triangoli sensibili, uno scaleno e l'altro isoscele, li diremo senza alcun problema simili fra loro, in quanto triangoli, e dissimili fra loro in quanto gli angoli e i lati di ogni triangolo hanno fra loro proporzioni diverse. Filopono nel suo commento alla sostanza si era reso conto che il proprio individuato da Aristotele (*Cat.* 5, 4a10 e ss.) non era realmente un proprio perché non era adatto a tutte le sostanze e per questo motivo ha deciso di perfezionare le parole di Aristotele (cfr. Philop. *In Cat.* 79,1-3). Allo stesso modo qui Filopono aggiunge delle parti (in corsivo nel testo) al proprio aristotelico, così da fugare eventuali ambiguità: «è proprio della categoria della qualità che *gli individui* in questa <categoria> siano detti simili o dissimili». L'essere simile o dissimile è proprio degli individui sussunti sotto la qualità e solo in questo senso possiamo dire che è proprio della qualità. L'oggetto del trattato sulle *Categorie* è sempre più chiaro: Aristotele non vuole studiare realmente i generi dell'essere (*contra* Plotino), ma vuole studiare, e per di più da una prospettiva primariamente logico-linguistica, soltanto gli individui sussunti sotto questi generi.

[161,28-162,28] – A conclusione del capitolo intorno alla qualità, Aristotele risolve gli ultimi dubbi rimasti. Aristotele ha mostrato in *Cat.* 8, quando esemplifica il primo genere della qualità, che in questo si trovano scienze e virtù e che le scienze sembrano essere scienze di quanto è saldo e difficile da rimuovere (8b29-30). Le scienze sono «scienze di qualcosa» dette, pertanto, in relazione ad altro, πρὸς τι. Per quanto riguarda le virtù, Aristotele non le presenta come relativi soltanto perché nei suoi esempi si serve delle specie della virtù, che differentemente dal genere non sono relativi, come mostra Aristotele (*Cat.* 8, 11a23 ss.) e con lui Filopono. Alla fine di *Cat.* 8, quindi, Aristotele spiega, in due modi, che non sorge alcuna difficoltà dalla presenza dei relativi nel discorso sulla qualità (161,31-162,4). Aristotele propone secondo la prima soluzione di distinguere le qualità sussunte sotto il quale e quelle sussunte sotto i relativi, anche se questa è una distinzione evidentemente solo linguistica: dei generi della prima specie delle qualità, che sono relativi, infatti, non siamo detti qualificati paronimamente, attributo delle qualità, mentre siamo detti qualificati dalle specie subordinate a quei

generi. L'esempio per eccellenza è forse quello della virtù: non siamo detti virtuosi per il fatto di partecipare della virtù, bensì per il partecipare di una delle virtù. La scienza è scienza di qualcosa, di uno scibile, quindi non ha uno stato in sé e per sé. Parlare di scienza come universale ha senso soltanto nella prospettiva categoriale. In modo abbastanza simile, sebbene non si parli di relativi in questo caso, non siamo detti animali per il fatto di partecipare direttamente dell'essere animale, ma per il fatto di essere uomini e l'uomo è una specie dell'animale. Le nozioni apprese prima (Arist. *Cat.* 5, 1b10-12) sulla proprietà transitiva nella predicazione verticale e sinonimica diventano utili per la comprensione di questo discorso di Aristotele. Secondo questa spiegazione (162,5-21), che è la più superficiale ma anche la più semplice, intendere scienza e virtù delle qualità è dovuto a una mera legge logica, per cui se le loro specie sono qualità allo stesso modo dovranno esserlo anche i loro generi. Veniamo ora alla seconda soluzione, ritenuta da Filopono più precisa (162,21-22). Nulla c'è di strano che i relativi siano sussunti anche sotto un'altra delle categorie, perché come sappiamo anzi i relativi hanno bisogno delle altre categorie per avere una loro propria sostanzialità. Si vedano per la soluzione precisa negli altri Commentari alle *Categorie*: Porph. *In Cat.* 139,29-141,4; Simpl. *In Cat.* 291,19-294,15; Amm. *In Cat.* 91,3-92,2; Elias, *In Cat.* 238,1-239,12; Boeth. *In Cat.* PL 64, 261b-c. Ammonio, maestro di Filopono, è assai artificioso nello spiegare la seconda soluzione all'aporia dei relativi, per poi alla fine riportare il medesimo principio che qui leggiamo in Filopono: egli, infatti, procede a una nuova suddivisione degli enti tra quelli che soggiacciono (le sostanze) e quelli che stanno nel soggetto (gli accidenti), questi ultimi possono essere in relazione e possono non esserlo e gli enti che non sono in relazione a qualcosa possono a loro volta essere impartibili (le qualità) o partibili (le quantità). Il motivo per cui questa divisione dovrebbe giustificare l'appartenenza di un ente a più più categorie non è evidente a mio avviso, anzi l'uso più consapevole che farà Filopono di questa divisione in seguito (*In Cat.* 163,10-164,5) fa credere che nell'*In Categorias* di Ammonio la presenza di questa divisione in questo punto del discorso sia un errore.

[163,1-167,17] – Filopono si appresta a commentare quanto – ben poco – Aristotele ha detto sulle rimanenti sei categorie e nel far questo egli si occupa della spinosa questione della generazione di queste sei che sembravano manifestamente essere categorie ontologicamente “inferiori”. Filopono si serve dei termini *συνδυασμός* e *συμπλοκή* (163,4-5), quasi in endiadi, per indicare le relazioni intrecciate fra le quattro categorie già studiate le quali generano le rimanenti sei. Egli, a mio avviso giustamente, non usa soltanto *συμπλοκή* per non rischiare di risultare ambiguo: la *συμπλοκή* è, infatti, la connessione fra parti del discorso che produce le proposizioni e di cui Aristotele ha parlato in *Cat.* 2. Filopono, allora, non si accontenta di usare *συμπλοκή* (come Amm. *In Cat.* 92,6-7) e per chiarire il modo in cui le categorie entrano in connessione si serve di *συνδυασμός*, termine specifico della biologia aristotelica, che egli conosce molto bene dal momento che commenta il *De Generatione animalium*: l'accoppiamento (*συνδυασμός*) è quello che avviene fra maschio e femmina per la riproduzione e la generazione (cfr. Arist. *GA* I 1, 715a18-20). Le prime quattro categorie che generano le rimanenti sei lo fanno, quindi, in modo analogicamente simile a quello degli animali che si riproducono: è interessante, ora, verificare se anche nella generazione delle categorie vi è la figura “paterna” e quella “materna”. Si cfr. la spiegazione data da Porfirio (*In Cat.* 141,6-17) all'assenza di studio di queste ultime sei categorie nel trattato di logica aristotelico: Aristotele serba le categorie che nascono da connessione di altre categorie per delle altre opere, diverse dalle *Categorie*, e dell'agire e del patire parla in *GC*, del quando e del dove nella *Fisica* e in generale di tutte queste categorie ha parlato nella *Metafisica*. Come Porfirio pensa anche Simplicio in Simplicio (*In Cat.* 295,4-16). Elia (*In Cat.* 239,14-32), invece, ritiene che tutte le categorie siano *γενικώτατα* e semplici, nonostante che alcune siano composte. La sostanza nella generazione delle altre categorie ha un ruolo preponderante (163,6-7), perché essa è necessaria nel *συνδυασμός*: non troviamo, infatti, categorie generate dall'accoppiamento di qualità e quantità o quantità e relazione, perché la sostanza è l'elemento che soggiace in questa generazione. Volendo proseguire l'analogia biologica, la categoria della sostanza appare, appunto, soggiacere alle altre categorie nel momento dell'accoppiamento come la madre soggiace al padre, fornendo il sostrato sostanziale alle nuove categorie, cioè garantendone l'esistenza reale. Si noti, infatti, che già i relativi non hanno esistenza indipendente dalle altre categorie, mentre quantità e qualità sono per sé sussistenti solo nella misura in cui hanno molto in comune con le sostanze e addirittura si confondono con queste (si pensi alle figure, ai corpi e alle qualità sostanziali nei soggetti). Le sei categorie di “seconda generazione” sono assai poco studiate da Aristotele e questa “lacuna” ha spinto molti interpreti successivi ad approfondire ciò che Aristotele aveva solo accennato: i Neoplatonici per primi le indagarono, ponendole comunque in secondo piano rispetto alle altre maggiormente interessanti per i loro rilievi onto-metafisici. I pensatori medievali, però, anche nel contesto di uno studio

propriamente logico delle *Categorie* hanno spesso rivolto la loro attenzione a queste ultime sei, basti pensare al noto trattatello attribuito a Gilberto di Poitiers, il *Liber de sex principiis*. Cfr. sull'argomento, allora, *Liber de sex principiis*, PL 188, 1257C-1270C, Manzanedo (1979) e in generale Trendelenburg (1994), pp. 219-234 e Natali (2011), pp. 245-247. A questo punto Filopono si serve di una divisione (163,10-15) per mostrare in che modo avviene questa generazione, pressoché identica a quella di Ammonio (*In Cat.* 91,21-26), il quale, però, la pone, a mio avviso erroneamente, nella parte della finale del discorso sulla qualità di Ammonio. Si veda che Ammonio in seguito (*In Cat.* 92,16-17) prepara la διαίρεσις per spiegare la genesi delle prime quattro categorie per poi non farla. Alcuni enti hanno una sostanzialità reale in sé, come la sostanza, mentre altri hanno il loro essere nella sostanza e cioè sono accidenti. Tra questi alcuni sono relativi, mentre altri non intrattengono relazioni: di questi ultimi, alcuni sono partibili, come la quantità (cfr. Philop. *In Cat.* 85,4-8), altri impartibili, cioè le qualità. Dalla connessione tra quantità, nella fattispecie il tempo, e la sostanza è generata la categoria del quando, dacché secondo questa categoria predichiamo un soggetto in un tempo, determinato o meno. Quando predichiamo secondo la categoria del dove, diciamo che qualcosa si trova in un luogo e questo qualcosa non può essere che una sostanza che fa da soggetto alla predicazione e, di certo, non un altro luogo, per cui il dove è generato ancora dalla sostanza e dalla quantità (163,18-23). Nella "generazione" di agire e patire (163,24-164,2) la sostanza appare con maggior chiarezza la parte "materna" dell'accoppiamento generatore delle altre sei categorie secondo l'analogia biologica. La sostanza è sempre presente come sostrato alla generazione che avviene di volta in volta secondo qualche altra categoria e, in questo caso, secondo la qualità: il medesimo soggetto che possiede il calore riscalda e, quindi, agisce, mentre se possiede il freddo viene riscaldato e, quindi, patisce. E ancora (164,2-4), la sostanza con i relativi genera il giacere (cfr. Philop. *In Cat.* 107,1-2), mentre la sostanza in relazione con se stessa genera l'avere. Appare chiaro che avere e giacere siano due categorie strettamente correlate fra loro e, infatti, entrambe nascono dall'accoppiamento fra la sostanza e un'altra sostanza, intesa per sé nell'avere e in relazione nel giacere. La categoria del giacere si manifesta nelle posizioni reciproche che gli enti assumono fra loro e quella dell'avere nella posizione (περίθεσις) che un oggetto assume nei confronti del soggetto che lo possiede, come se si trattasse, fra i due enti, di una relazione unidirezionale. Filopono spiega questa fraternità fra avere e giacere in *In Cat.* 44,3-45,4 e 204,22-205,28. Cfr. a riguardo Amm. *In Cat.* 20,6-7 e 93,5-6; Simpl. *In Cat.* 64,13-18; Olymp. *In Cat.* 147,2-5; Anonym. *In Cat.* 67,19-20.

Filopono ritiene che Aristotele non abbia trattato con la dovuta cura delle definizioni di ciascuna di queste categorie e delle loro specie perché è un compito che noi lettori delle *Categorie* possiamo svolgere da soli a partire dalle informazioni che egli ha già dato (164,6-10). Agire è compiere un'azione su qualcosa (cfr. Olymp. *In Cat.* 56,14-15 e Simpl. 296,9 ss; Amm. *In Cat.* 92,18-19) e ce ne sono due specie (164,10-13). Filopono intende che Aristotele abbia usato il verbo ποιεῖν in modo generico, per indicare sia le attività rivolte verso l'altro e verso l'esterno, come quella del fuoco che riscalda sia quelle rivolte dall'agente verso se stesso (come l'anima che conosce se stessa). Sia l'anima che il fuoco dell'esempio, però, più che agire a me sembrano esercitare le loro facoltà connaturate al loro essere, come per l'anima anche vivere e per la terra muoversi verso il basso: il discorso di Filopono è quindi poco articolato e cerca di distinguere l'agire soltanto in base all'identità dell'oggetto (la stessa del soggetto o altra) e non in base alla modalità dell'azione. Sull'anima che conosce se stessa cfr. Plato, *Alc.* I 132b4-133c17 e *Phdr.* 229c-230a. Vd. Griswold (1981). Cfr. anche Plot. *Enn.* V 3 [49] e Gatti (1996), pp. 71-81 e Yhap (2003), pp. 137-138. Su Aristotele cfr. Arist. *DA* III 8, 431b20-24. Invece, patire è l'essere alterato da qualcosa e anche del patire ci sono due specie: chi patisce può patire venendo corrotto o venendo perfezionato (164,13-18). Nel primo modo il legno patisce il fuoco, mentre nel secondo modo la vista in potenza patisce il visibile, passa in atto e in questo modo ottiene un perfezionamento. La sensazione non è, pertanto, un'alterazione secondo le qualità affettive che conduce a una corruzione di qualcosa, altrimenti si corromperebbero i soggetti della stessa, cioè gli organi sensoriali, e questo è impossibile. Sul particolare caso di alterazione rappresentato dalla sensazione cfr. Giardina (2014) Filopono spiega i due modi del patire nel suo *Commentario al De Anima* quando, dopo aver notato che la sensazione è un patire sì, ma non è un'alterazione qualsiasi secondo la qualità (289,27-31), mostra i due sensi in modo assai simile, benché più approfondito, a quello usato qui: in *In DA* 304,18-305,2, egli distingue un patire come mutamento verso la privazione secondo la contrarietà e un patire come perfezionamento della propria natura, che per essere spiegato necessita delle nozioni di potenza e atto, sulla scorta di Arist. *DA* II 5, 417b2-5. Non a caso qui Filopono (164,17-18) si serve dell'esempio dell'allievo che patisce l'insegnamento del maestro perfezionandosi che leggiamo in Arist. *DA* II 5, 417a30-b2. Il giacere (164,18-22) è una certa posizione e della sua natura e delle sue tre specie si è già detto prima, nel commento a Philop. *In Cat.* 106,25-107,31. La categoria del quando significa

ciò che è capace di mostrare il tempo (τὸ χρόνου δηλωτικόν – 164,22) o ciò che è nel tempo e le sue tre specie sono il presente, il passato e il futuro. Queste nozioni sono già in Amm. *In Cat.* 93,2-3, passo che Filopono perfeziona aggiungendo l'esplicito riferimento alla sostanza che è nel tempo. La nozione di ποτέ come ciò che mostra il tempo è poi ampiamente utilizzata nelle argomentazioni di Filopono nel *De Aeternitate Mundi*, contro le posizioni di Aristotele e specificamente Proclo. Su questa categoria cfr. Hoffmann (1980) e Routila (1980). Come è noto si veda Arist. *Phys.* IV 10-14, per la trattazione generale intorno, strettamente connesso al quando. La categoria del dove (164,23-165,17) è ciò che è capace di mostrare il luogo (τὸ τόπου δηλωτικόν – 164,22) o ciò che sta nel luogo e del dove ci sono sei specie, alto e basso, destra e sinistra, avanti e indietro. Filopono mostra perché ci sono sei specie e proprio queste: il luogo dal quale è generato il dove è il limite del contenente che contiene il contenuto (cfr. Philop. *In Cat.* 33,22 e 87,7), che è il corpo; il corpo, è mostrato, ha sei limiti individuati per mezzo delle linee rette secondo le quali misuriamo le dimensioni; i limiti della profondità sono avanti e indietro, i limiti della larghezza destra e sinistra, mentre quelli della lunghezza alto e basso. Un simile argomento lo si legge in Simplicio (*In Cael.* 383,20-32), dove, però, la precisione del discorso di Filopono non è eguagliata. Infine della definizione di avere come posizionamento della sostanza intorno alla sostanza si è già detto in Philop. *In Cat.* 44,3-45,4 e ancora in 204,22-205,28. Su questa e le altre categorie brevemente indagate cfr. Mich. Psellus, *Oratoria logica...*, 52, 221-231, dove le parole e i metodi filoponiani vengono ripresi dal filosofo bizantino.

Filopono inizia (165,20-166,3) commentare nello specifico agire e patire, osservando innanzitutto che questa categoria sembra essere ricondotta anche sotto i relativi, perché chi agisce è relativo a chi patisce, ma la relazione riguarda solo agente e paziente non la categoria presa per sé. Da un punto di vista prettamente logico Filopono ha ragione: l'agire non è definito a partire dal patire e viceversa. Tuttavia approfondire il rapporto fra agire e patire è utile per riflettere sulla diversità tra gli eteronimi, come agire e patire (cfr. Philop. *In Cat.* 44,15-16), e i relativi, che Filopono distingue da agire e patire. Gli eteronimi significano lo stesso soggetto da prospettive diverse, motivo per cui hanno due nomi diversi, come avviene per la salita e la discesa. Questi sono a buon diritto diversi dai relativi, sebbene siano simultanei: non definiamo di certo la salita in relazione alla discesa e viceversa, ma le definiamo a partire dai punti di partenza e di arrivo di chi si muove. L'autore tiene, dunque, a precisare un aspetto che prima appariva poco chiaro ed era fraintendibile, cioè che gli eteronimi non sono relativi secondo la definizione più propria di questi e secondo le loro caratteristiche ultime. Agire e patire indicano l'attività o la passività, che è la medesima vista da prospettiva diversa. L'agente e il paziente, invece, rientrano tra i relativi: agente e paziente significano due enti che entrano in relazione fra loro e che sono tali solo per la relazione che stringono e, infatti, se togliamo a un agente il soggetto sul quale agire non sarà più agente e viceversa. Agente e paziente, però, non saranno eteronimi perché il soggetto da loro significato non è lo stesso.

Ancora, Filopono osserva che nella *Fisica* (Arist. *Phys.* III 1-3) Aristotele ha esposto altre importanti nozioni mentre discuteva della sua teoria del movimento, procedendo dall'individuazione di una serie di caratteristiche dello stesso che portano alla sua definizione come entelechia del mobile in quanto mobile. La dottrina sull'agire e il patire è, però, esposta in modo preciso in *GC I 6-7*: agente e paziente sono un particolare caso di motore e mosso, rispettivamente, per i quali il contatto è condizione essenziale affinché avvenga il movimento. Per questo motivo agenti/pazienti e motori/mossi non coincidono. Cfr. innanzitutto Giardina (2008b), pp. 121-132 e Giardina (2012a), pp. 40-43 su Arist. *Phys.* III 1, 200b28-32. Filopono (166,3-22) riassume qui alcune delle nozioni fondamentali della teoria del movimento, in modo da poter spiegare meglio qual è la relazione agire/patire e agente/paziente. Il movimento conduce dalla potenza all'atto e dall'*habitus* all'attività. L'attività è, per Filopono, προβολή dell'*habitus* (166,6-7): queste parole necessitano di qualche approfondimento per essere ben comprese. L'*habitus* è uno stato passivo, cioè nel quale non si compie alcuna attività, perché indica il possesso di una facoltà che può tradursi in attività o meno: pensiamo a chi possiede l'*habitus* del geometra o del grammatico e che comunque non compie l'attività del geometra o del grammatico; in un secondo momento, qualora compia l'attività per la quale ha studiato, il suo *habitus* si traduce in uno stato attivo e, direi, produttivo. La προβολή è letteralmente un'avanzamento, il venir fuori di ciò che è l'*habitus*: quanto è già posseduto viene fuori quando dal semplice possesso si passa all'esercizio, passando dalla potenza dell'*habitus* all'atto, ma senza che l'*habitus* diventi altro (Philop. *In DA* 296,30-297,2). L'uomo ha la potenza di acquisire la scienza geometrica; una volta acquisita e ottenuto l'*habitus* della geometria, però, egli possiede la geometria in atto, ma non la sta esercitando; affinché il possesso diventi esercizio è necessario un "avanzamento" dell'*habitus* a una ἐνέργεια nel senso di attività. Il discorso aristotelico

che sta dietro a questo passo è quello, assai complesso, della distinzione fra ἐνέργεια, ἐντελεχεία e δύναμις che ha sede in Arist. *DA* II 5. In questo paragrafo di *DA*, infatti, si distinguono molteplici sensi di entelechia e potenza: lo sciente è tale in potenza secondo due significati e lo diviene in entelechia secondo altrettanti significati, perché «l'uno diviene sciente in atto in quanto ha subito alterazione [...] e spesso perché muta da uno stato contrario ad un altro [...], l'altro invece [...] perché dallo stato di possedere ad esempio l'aritmetica o la grammatica, senza però esercitarle, passa allo stato di esercitarle, che è un modo di divenire ben diverso dal precedente – Arist. *DA* II 5, 417a32-b2». Cfr. Arist. *EN* I 9, 1098b33-1099a7 per quanto riguarda l'opposizione fra ἔξις ed ἐνέργεια. Il movimento, continua Filopono (166,7-10), riguarda solo gli enti imperfetti: secondo il canone della *Fisica* aristotelica il movimento avviene non da ciò che è in atto a ciò che è in potenza, ma da ciò che è imperfetto a ciò che è perfetto, come riconosce anche Filopono (*In DA* 558,26-28), e per questo motivo il divino che è perfetto e compiuto in sé non è soggetto al movimento. Il movimento è, appunto, l'atto di ciò che è imperfetto, è come la tensione tra l'imperfetto e il perfetto: cfr. Arist. *Phys.* III 2 e Giardina (2012a), pp. 71-76. Il fine del movimento è la forma e la forma altro non è che natura (cfr. *Phys.* II 1, 193b11-21); la natura è ciò verso cui tende il movimento e per natura dall'uomo è generato l'uomo. Da quanto ha brevemente annotato Filopono è chiaro che il movimento è uno, quello del paziente che passa dalla potenza all'atto per azione dell'agente, ma al tempo stesso è anche duplice perché possiamo osservarlo o a partire dall'agente o a partire dal paziente: ciò che cambia in questo caso è il λόγος, cioè il rapporto tra motore e mosso. Su significato del λόγος in questo passo cfr. Giardina (2012a), pp. 87-93; tuttavia senza "scomodare" la *Fisica*, il senso di questo passo e di questo λόγος è reperibile nella discussione intorno agli eteronimi, quali sono agire e patire, prodotta da Filopono (cfr. *In Cat.* 14,17-23). Per questi motivi, allora, come si era già detto, agire e patire sono eteronimi e non relativi, perché i relativi sono soggetti diversi posti in relazione e non il medesimo soggetto osservato da prospettive diverse (166,22-27). Prima Filopono per gli eteronimi aveva parlato di λόγος (166,22), mentre ora, per i relativi, parla di σχέσις (166,25). Da una parte, questo servirsi alternativamente di λόγος e σχέσις conferma la mia traduzione e interpretazione del λόγος degli eteronimi e, pertanto, la vicinanza delle nozioni di eteronimi e relativi, dall'altra parte, invita a stare bene attenti a valutare gli uni e gli altri, distinguendoli sapientemente. I relativi significano due soggetti, mentre gli eteronimi lo stesso soggetto. Di qui, a mio avviso, è prodotto anche il secondo elemento distintivo, segnato dall'alternanza λόγος/σχέσις: il λόγος indica il rapporto o, meglio, il rapporto dotato di una certa proprietà fra due termini; la σχέσις è, invece, la relazione (o il rapporto) fra due termini presa per sé, genericamente. La σχέσις tra padre e figlio significa la relazione fra i due termini intesi sullo stesso livello e questa relazione è di reciprocità, per cui il padre è padre del figlio e il figlio è figlio del padre; il λόγος tra padre e figlio, invece, significa ben altro e cioè la relazione non uniforme fra i due termini, in quanto il padre è causa del figlio e il figlio è causato dal padre. Come si può ben vedere a quanto la σχέσις significa intorno alla coppia padre-figlio, il λόγος aggiunge una proprietà a questa relazione, non più genericamente intesa ma secondo uno specifico punto di vista. Se non fosse chiaro procedo a un altro esempio: la σχέσις tra 1 e 2 è generica e indistinta, il λόγος tra uno e due è, invece, una relazione propria per la quale 1 è la metà di 2 e 2 è il doppio di 1. Nella σχέσις la relazione è una, allora, come uno è il "nesso" che congiunge i due termini; secondo il λόγος la relazione è duplice, invece, come due sono le direzioni da un termine all'altro e viceversa. Per confermare questa che è al momento solo un'intuizione ho cercato dei sostegni teorici, oltre che testuali, in altri testi di Filopono. Egli all'interno del commento alle teorie dei predecessori nota che per alcuni della mescolanza c'è un λόγος, un rapporto tra le parti mescolate e che l'anima, appunto, per alcuni sarebbe prodotta da un certo rapporto di fuoco e acqua; nello specifico, in Philop. *In DA* 9,28-30, egli dice testualmente che «il rapporto (λόγος), da una parte, è osservato in quella quantità, nella metà, nel doppio o in qualcun'altra, e in senso assoluto <è> una relazione (σχέσις) determinata secondo qualità di questa cosa qui in relazione a quest'altra cosa qui, ovverosia il rapporto dei mescolati». La relazione è, dunque, generica e indeterminata e solo dopo che questa venga determinata nei suoi termini e nella sua quantità possiamo chiamarla rapporto. È bene, però, notare che in altri casi Filopono si serve di questi due termini in modo meno tecnico e, in un passo, si presentano in endiadi (Philop. *In DA* 476,12). Lungi dal proporre una nomenclatura normativa su questo lessico, a mio avviso è possibile rintracciare una consuetudine ragionata nell'uso di λόγος e σχέσις almeno per quanto riguarda il *Commentario alle Categorie*.

Altra aporia da risolvere è legata al nome della categoria, chiamata con i verbi all'infinito agire e patire e non con i sostantivi astratti azione e passione (166,27-34). Filopono ritiene che la ποιησις è sia ἐνέργεια, l'attività dell'agente, sia il τέλος, cioè l'atto ultimo a cui mira il movimento. In che senso, però, la ποιησις, che come è evidente dal suffisso -ις indica un'attività in fieri, può essere il fine di se

stessa? La *ποίησις* (anche alla luce di Arist. *Meta.* Θ 8, 1049b4-1051a3) è una particolare attività (come ad esempio la costruzione di una casa) che, da una parte, è un movimento che conduce al proprio τέλος (la casa come causa finale) e, dall'altra parte, è allo stesso tempo un costante e immediato raggiungimento del τέλος stesso (la casa come causa formale). Nella seconda accezione, l'azione non è nient'altro che il fine di se stessa, come se si dicesse che il fine del costruire è la costruzione stessa, il che non appare neanche così assurdo. La *ποίησις* nel suo svolgimento raggiunge in parte il suo stesso fine, che è il compiersi. In questo modo la *ποίησις* ha il secondo significato di ἐνέργεια individuato da Aristotele in *Meta.* Θ 8, cioè quello di κίνησις che si esercita in modo immediato ma che ha anche qualche altra opera come fine, ἄλλο τι ἔργον (1050a34-35). Filopono produce questo discorso per sostenere come Aristotele non si occupi nelle *Categorie* della *ποίησις* come fine immediato di se stessa, accezione secondo la quale *ποίησις* sarebbe identica a *ποίημα*, ma solo come strada che conduce al fine diversamente da quanto accade nella *Fisica* e nella *Metafisica*, dove, in un discorso molto più ampio e complesso, egli dipana le modalità della teoria aristotelica del movimento. Per chiarimenti e puntuali approfondimenti testuali sull'argomento tra *Fisica* e *Metafisica* si veda Giardina (2012a), pp. 157-160. L'uso del verbo all'infinito sarebbe garante per Filopono del riferimento all'attività e non al fine. A dire il vero l'identità non è poi così chiara se non per il fatto che i verbi indicano un'attività priva di relazioni, mentre il sostantivo in -σι indica un processo e di conseguenza anche il compiersi dello stesso processo (cfr. Simpl. *In Cat.* 301,33-302,4, Elias, *In Cat.* 240,19-30 e Anonym. *In Cat.* 60,10-13). Dal momento che agire e patire sono generati dalla sostanza in connessione con la qualità, dalla specifica qualità che li genera essi "ereditano" le loro caratteristiche peculiari, come la capacità di accogliere il più e il meno e, a maggior ragione, la contrarietà (166,34-167,8).

Infine, commentando (167,8-17) il fatto che Aristotele dica in *Cat.* 9, 11b5 che il discorso sulle categorie è finito, chiamandole generi, Filopono ricorda la posizione di alcuni esegeti che sostengono che Aristotele studi nelle *Categorie* solo i pensieri, esegeti visti nella discussione intorno allo scopo del trattato. Questi sostenevano la loro tesi anche a partire da altri *loci* aristotelici: in *DA* I 1, 402b5-10 Aristotele ammette due possibilità per l'universale, che non sia o che sia successivo al particolare rigettando l'esistenza di un universale separato e, allo stesso tempo, causa del reale che trova spazio anche in Arist. *Meta.* I 9; in *APo.* I 22, 83a32-34, dopo aver affermato che gli enti o sono sostanze o accidenti e le sostanze o sono particolari o ciò che si predica dei particolari, invita a negare l'esistenza delle idee, che sono τερετίσματα (medesima parola usata da Filopono qui – 167,16), cioè pure illusioni. Sulla teoria di questi esegeti, tra cui secondo Olimpiodoro vi è Alessandro di Afrodisia, vd. le seguenti testimonianze: Olymp. *In Cat.* 19,28-36 e 132,31-133,2 e Simpl. *In Cat.* 298,27-38.

[167,18-170,16] – Il commento agli opposti è introdotto da una nota di Filopono, assente nel corrispondente passo del maestro (Amm. *In Cat.* 93,8 ss.), che fa da cerniera tra il commento alle *Categorie* e il commento ai *postpraedicamenta*, evidenziando la continuità e la coerenza del discorso aristotelico, che, invece, altri esegeti sembrano non aver compreso. Olimpiodoro (*In Cat.* 133,14-134,32) avverte che per alcuni questa sezione è spuria perché espone una teoria sui movimenti diversa da quella esposta nella *Fisica* e anche coloro che non la ritengono spuria sostengono che è un'operetta a parte chiamata Πρὸ τῶν τόπων: il filosofo alessandrino è, però, in disaccordo con gli uni e con gli altri e sostiene la piena autenticità della sezione come parte delle *Categorie*, perché il trattatello è funzionale alla piena comprensione di ciò che è stato menzionato prima. Sull'identità di questi che vedrebbero nei *postpraedicamenta* un trattato aggiunto successivamente alle *Categorie* da chi ritiene di dover chiamare le *Categorie* piuttosto Πρὸ τῶν τόπων, viene in soccorso Simplicio che menziona direttamente Andronico di Rodi all'interno della sua ampia discussione intorno al problema (*In Cat.* 379,3-380,15). In entrambi questi due Commentatori, però, è presente lo spettro dell'operetta dello Pseudo Archita sugli opposti che il filosofo avrebbe concepito come un'opera separata dal suo scritto sui generi e dalla quale Aristotele avrebbe attinto le informazioni per i suoi *postpraedicamenta*. Filopono, invece, di seguito propone una prova per l'unità del trattato di carattere filologico ed estremamente puntuale, che, insieme alle osservazioni di carattere teorico, conferma la teoria unitaria. Sull'opinione di Andronico intanto cfr. Shiel (1957) (vd. Boeth. *In Cat.* PL 64, 263b); Gottschalk (1990); Frede (1983). Filopono cita per mostrare la continuità del discorso fra la sezione sulle categorie e la sezione dei *postpraedicamenta* l'*explicit* e l'*incipit* delle due sezioni rispettivamente, dove si legge un μὲν (Arist. *Cat.* 10, 11b15), coordinato a un δέ (*ibid.* 11b16). Certo, nonostante la perspicacia dell'osservazione di Filopono, c'è da notare che queste due linee con i loro μὲν e δέ in coordinazione potrebbero essere state appositamente aggiunte successivamente insieme all'intera sezione sui *postpraedicamenta*. Allora,

poiché ha menzionato gli opposti in Arist. *Cat.* 6, 5b15, Aristotele ora inizia a discutere di questi, distinguendoli in quattro specie.

Filopono ha praticamente elencato i due *κεφάλαια* preliminari allo studio degli opposti: bisogna capire perché gli opposti sono quattro e perché hanno questo ordine per Aristotele (168,16-18). A questo punto, come ha fatto spesso anche prima, egli si serve di una *διαίρεσις* per individuare le specie degli opposti, perché per mezzo del metodo diairetico non solo si prova perché le specie sono di un certo numero, ma anche perché non possono essere di più o di meno. La divisione è la seguente: alcuni opposti si oppongono in quanto discorsi, altri in quanto cose; questi ultimi opposti sono anche in una certa relazione o sono privi di relazioni; gli opposti privi di relazioni, infine, o mutano l'uno nell'altro o non mutano. Come discorsi sono opposti affermazione e negazione; come cose in relazione, di certo, i relativi; come cose senza relazione che mutano l'uno nell'altro, i contrari e infine come cose senza relazione che non mutano fra loro *habitus* e privazione (168,18-169,2). È chiaro, precisa Filopono, che qui Aristotele non sta parlando della privazione negli stessi termini in cui ne parla nella *Fisica*, perché la privazione li può acquisire l'*habitus* ed è principio del movimento naturale, qui no, come la cecità di chi ha perso al vista. L'espressione *ἀπουσία τῆς ἐνέργειας* per significare la *στέρησις* della *Fisica* non è aristotelica (cfr. Arist. *Phys.* V 1, 225a3 ss.), ma è diffusa in una certa tradizione dei Commentari neoplatonici: Simplicio (*In Phys.* 866,29-873,3) distingue la privazione di cui parla Aristotele nella *Fisica*, ovvero sia l'*ἀπουσία* dell'atto, dalle altre assenze, come la cecità o la stasi, che sono, invece, delle disposizioni contro natura. Per le *διαίρεσεις* negli altri Commentatori cfr.: Amm. *In Cat.* 93,18-94,3; Simplicio (*In Cat.* 382,10-16) espone una divisione assai diversa da quella degli altri Commentatori, perché è quella prodotta da Archita nel suo trattato sugli opposti, dal quale Aristotele avrebbe tratto le sue teorie; Olimpiodoro (*In Cat.* 135,1-20) non solo riporta più o meno la medesima divisione di Filopono, ma le prepone un'altra divisione di tutti gli enti non in relazione all'opposizione fra loro; Elias, *In Cat.* 241,35-242,11.

Filopono ora (169,4-170,16), come altri Commentatori, spiega l'ordine degli opposti studiati da Aristotele e mostra che sono ordinati da quelli che si oppongono di meno, tanto da essere simultanei e l'uno necessario per l'esistenza dell'altro, ovvero sia i relativi, a quelli che si oppongono di più, cioè affermazione e negazione che fra loro sono contraddittori. Intermedi fra questi sono i contrari che si corrompono fra loro ma coesistono e mutano l'uno nell'altro e *habitus* e privazione che non coesistono ma l'*habitus* può mutare in privazione. Sull'ordine degli opposti cfr. Amm. *In Cat.* 94,4-29; Simpl. *In Cat.* 397,29-399,8; Olymp. *In Cat.* 135,21-136,1; Elias, *In Cat.* 242,10-31. I relativi, ricorda Filopono (169,8-11), sono simultanei e l'essere di uno dipende da quello dell'altro e viceversa. Il Commentatore fa nuovamente uso dei verbi specifici per l'introduzione di un ente a partire dalla presenza di un altro ente, cioè *συνεισφέρω* e *συνεισάγω*. *Συνεισφέρω*, si noti, viene utilizzato da Filopono per indicare rapporti di consequenzialità secondo l'esistenza dove un termine è subordinato all'altro (sostanza e accidente, anteriore e posteriore, contrari e relativi): posto x viene posto allo stesso tempo anche y e tolto x viene tolto anche y, ma non viceversa. Diversamente, *συνεισάγω* viene utilizzato per indicare il rapporto di consequenzialità secondo l'esistenza tra pari (relativi) dove se esiste x esiste allo stesso tempo anche y, ma anche se esiste y esiste allo stesso tempo x. Per *συνεισφέρω* cfr. Philop. *In Cat.* 49,10 ss., 118,3 ss., 169,9 ss.; mentre per *συνεισάγω* cfr. *ibid.* 94,14 ss., 97,6, 117,6, 122,8 ss., 169,9. In questo ultimo passo, troviamo entrambi i verbi per spiegare il rapporto fra i relativi in opposizione ai contrari e coerentemente con la mia interpretazione è *συνεισάγω* ad essere usato correlato a *συναναίρω*, mentre *συνεισφέρω* è usato in correlazione con *φθείρω*: la presenza anche di questi verbi potrebbe essere dovuta alla necessità di trovare un lessico alternativo a quello usuale per indicare un particolare aspetto dello *status* dei relativi in opposizione ai contrari. I relativi, infatti, sono simultanei e il loro è un rapporto biunivoco, tuttavia questo rapporto può essere letto come duplicemente univoco, dove uno introduce l'altro e viceversa, in quanto uno è in un certo senso principio dell'altro e viceversa: per i relativi possiamo utilizzare con cautela anche il verbo *συνεισφέρω*, mentre per gli enti la cui relazione di norma è indicata da *συνεισφέρω* (come anteriore e posteriore, ad esempio) non possiamo utilizzare il verbo *συνεισάγω*. L'origine di questo uso specializzato dei due verbi si trova in Ammonio, cfr. Granata (2015). L'opposizione dei contrari è più forte di quella dei relativi, perché quelli non si introducono fra loro e per di più si corrompono vicendevolmente nello stesso soggetto, tuttavia si oppongono meno di *habitus* e privazione perché i contrari possono mutare uno nell'altro (169,11-15). L'opposizione secondo *habitus* e privazione è diversa da quella dei contrari perché nel primo caso non è possibile un reciproco mutare da uno all'altro opposto secondo le leggi naturali, perché soltanto l'*habitus* può essere perso e divenire privazione,

mentre dallo stato di privazione di un *habitus* non è possibile recuperare quest'ultimo. L'affermazione che solo la potenza divina può far recuperare la vista a un cieco (169,18-19), sebbene ricordi immediatamente i miracoli di Gesù narrati in *Mc* 8,22-26 e 10,46-52 e in *Gv* 9,1-7, non è una sicura dimostrazione del Cristianesimo di Filopono, come crede Busse nella *praefatio* all'*In Cat.* di Ammonio (pp. V-VI). Molti sono nella tradizione greco-romana gli interventi degli dei sulla vista degli uomini, basti pensare a Stesicoro, poeta siciliano, che diviene cieco e poi recupera la vista per capriccio divino. L'aneddoto è per di più testimoniato da Platone (*Phdr.* 243a3-b2) e ripreso da Ermia, padre di Ammonio, nel suo *Commentario al Fedro* di Platone (77,3-6) con toni abbastanza simili a quelli che leggiamo qui. Anche la nozione di "miracolo" non è estranea alla tradizione teurgica pagana, se pensiamo che Proclo, secondo la *Vita* scritta da Marino, fu grande taumaturgo e guaritore. Per un approfondimento vd. Wickkiser (2008), pp. 58-61. Cfr., infine, il saggio Bodéüs (1997b), nel quale Bodéüs discute alcune linee delle *Categorie* (13a32-36), trasmesse dal *Vaticanus Urbinas* 35 e che egli ritiene spurie, dove si accenna alla possibilità di passare dalla cecità alla vista per una potenza divina. Questo passo, che Bodéüs ritiene essere un'interpolazione alta da parte di un autore cristiano, potrebbe essere il riferimento delle parole di Filopono. Il fatto che lo studioso sia convinto di attribuire alla mano di un cristiano queste note, pur riconoscendo l'esistenza di una tradizione magica e leggendaria sulle guarigioni dei ciechi, non fa altro che giustificare, però, il rifiuto dell'opinione di Busse, perché quelle linee erano molto diffuse in antichità e potrebbero essere state lette da Filopono, senza per questo significare una precisa volontà personale del Nostro di manifestare il suo Cristianesimo con queste parole. Infine, l'opposizione tra affermazione e negazione comprende tutto il reale, permettendo di distinguere il vero dal falso, perché se una è vera l'altra sarà necessariamente falsa. L'esempio di Filopono è quello «Socrate sta a destra/non sta a destra» (169,22-23): per prima cosa bisogna chiedersi se Socrate esista, perché se non esiste di certo non può trovarsi a destra di alcuno e, quindi, è vero che Socrate non sta a destra. Se Socrate esiste allora può trovarsi a destra di qualcuno e sarà vero dire che sta a destra; altrimenti egli si troverà a sinistra di qualcuno o da solo e, in entrambi i casi, non starà a destra di nessuno. In questo ultimo caso, quindi, sarà vero affermare che Socrate non sta a destra. Come dice Platone (Plato, *Sph.* 235b8-c6), alla διαίρεσις per mezzo della contraddizione non si può sfuggire. Questa opposizione è valida per tutte le cose e Filopono lo mostra con degli esempi curiosi, quello della voce, limpida o no, e quello della pietra che ha la vista o non ce l'ha (169,29-30). La pietra ovviamente non possiede la vista. Questo esempio è volutamente paradossale scelto da Filopono per mostrare che l'opposizione secondo affermazione e negazione comprende tutti gli enti ed è quella dalla quale non si può sfuggire, perché ogni cosa è o non è (cfr. Philop. *In Cat.* 30,15-24). Il caso della voce limpida è, però, diverso: λευκός in relazione alla parola indica la qualità del suono emesso che può essere chiaro e limpido oppure, all'opposto, grave e roco, μέλας. Anche gli enti incorporei, infine, sono interessati da questa divisione (170,1-7): cfr. Philop. *In Cat.* 30,1-8, dove si era sollevato il problema di dividere gli enti, anche quelli incorporei incapaci di accogliere gli accidenti, secondo i contrari: l'anima, infatti, non è né bianca né nera e non potrebbe essere compresa in una divisione secondo il bianco e il nero. Per provare quanto ha fin qui detto, cioè che solo quest'ultima opposizione comprende tutti gli enti, Filopono mostra che le divisioni secondo gli altri opposti escludono alcuni enti (170,5-12). Di certo un ente preso da solo non sarà relativo, quindi né a destra né a sinistra. Dividendo gli enti in base ai contrari, che ammettono intermedi, non è possibile comprendere tutti gli enti, come nel caso delle voci che non possono essere dette limpide o roche, perché ci sono alcune voci che non sono né limpide né roche, ma sorde. Aristotele in un paragrafo dei *Topici* (Arist. *Top.* I 15, 106b4-12) sulla contrarietà e gli intermedi fra i contrari nota che la limpidezza e la rochezza nella voce posseggono un intermedio, cioè la sordità, la mancanza di risonanza (τὸ σομφόν). Similmente per *habitus* e privazione, dacché la pietra dell'esempio non è detta né avere la vista né essere cieca.

[170,17-171,24] – A questo punto Filopono segue Aristotele nell'esame dei diversi modi dell'opposizione, individuando nel procedere dello Stagirita un metodo ben preciso: egli vuole evitare fraintendimenti e sovrapposizioni fra i diversi modi dell'opposizione, come quando alcuni dicono i contrari sono anche relativi e per far questo egli confronta, in ordine, ogni specie di opposti confrontandola con le altre specie seguenti. Secondo questo metodo, allora, il primo confronto è tra i relativi e i contrari (170,19-21). Coloro che avanzano questa aporia sulla coincidenza dell'opposizione dei relativi con quella dei contrari si basa sullo stesso principio di Nicostrato che aveva avanzato un'aporia sugli omonimi che apparirebbero sinonimi: se bianco e nero sono contrari e il contrario è contrario al suo contrario secondo l'opposizione dei relativi, allora bianco e nero dovranno opporsi come relativi. La risposta che possiamo dare a costoro e che Filopono sottintende alla sua sintetica obiezione a questa aporia (170,21-29) è la medesima data a Nicostrato (cfr. Philop. *In Cat.* 20,22-

21,13): una cosa è l'opposizione dei due contrari in quanto contrari e un'altra cosa è l'opposizione fra loro in quanto specifiche qualità. Due contrari sono fra loro relativi, perché non c'è per definizione un contrario che sia senza il suo contrario, bianco e nero, invece, sono contrari e non relativi, perché l'esistenza dell'uno non dipende dall'esistenza dell'altro e, infatti, il bianco e il nero hanno una sostanzialità separata e in molti enti troviamo il bianco e non il nero o viceversa. Per provare definitivamente che relativi e contrari si oppongono in modo diverso Aristotele (*Cat.* 10, 11b24-32) ricorre, secondo Filopono (171,16-24), al seguente sillogismo di seconda figura: gli opposti come i relativi sono detti essere quello che sono in relazione ad altre gli opposti come contrari non sono detti essere quello che sono in relazione ad altro, i relativi sono diversi dai contrari. Il termine medio di questo sillogismo di seconda figura (strumento già usato da Filopono in *In Cat.* 45,11 ss. e 64,2 ss.) è il dirsi in relazione ad altre cose che appartiene ai relativi e non appartiene ai contrari, che invece possiedono una reale sostanzialità per sé.

Degno di attenzione è però il discorso (170,30-171,15) che Filopono produce tra la prima e la seconda parte del confronto tra relativi e contrari, a commento di un semplice esempio di Aristotele sui contrari di *Cat.* 10, 11b21, quello del male opposto al bene come contrari. È evidente che Filopono sia stato attratto da questo esempio per motivi che esulano dal contesto specifico. Il Commentatore infatti tiene a precisare che qui Aristotele non sta parlando del bene che sta al di sopra dell'essere, introducendo così un tema neoplatonico e niente affatto aristotelico. Il bene ὑπερούσιον (170,31) è il bene platonico ἐπέκεινα τῆς οὐσίας rielaborato in seguito nella tradizione platonica come Uno-bene trascendente anche all'essere – cfr. per Platone Ferrari (2003), pp. 289-325; per Plotino, Laurent (2012) vd. *Plot. Enn.* I 7 [54] e V 5 [32]. Come è stato detto anche per la luce (Philop. *In Cat.* 52,17-19), continua Filopono, il bene è duplice: da una parte quello che appartiene sostanzialmente al divino non ha contrari, mentre dall'altra parte quello accidentale presso di noi è contrario al male – cfr. Philop. *In Phys.* 186,18-189,8. Proclo nel suo *De Malorum Subsistentia* (30,14-24) aveva mostrato, sulla scorta della precedente tradizione teoretica sul bene, che due sono i sensi di ἀγαθόν, uno è l'αὐτοαγαθόν che è niente altro che bene, mentre l'altro è il bene ἐν ἄλλῳ. In seguito (*ibid.* 37,1-23), egli spiega anche che è impossibile che ci sia un contrario al primo bene in sé, perché ciò presupporrebbe l'esistenza di un genere a questo superiore, sotto al quale ricondurre entrambi i contrari. Tuttavia, in Proclus, *In Rsp.* I *diss.* XI, 271,20-272,7 viene esposta una triplice divisione del bene da una prospettiva più lontana da quella logica: ἀγαθόν è quello impartecipato e superiore all'essere, quello detto οὐσίας ἐπέκεινα; quello impartecipato e sostanziale che coincide con l'essere e ne è sua parte in quanto è εἰδήτικον; quello partecipativo, che è presso di noi come un *habitus*. Oltre alla luce (quella sostanziale nel sole e quella accidentale nell'aria che ammette il buio) e al bene, anche la conoscenza è duplice, come afferma Platone, dice Filopono (171,8-11), dal momento che distinguiamo quella intellettuale che contempla sempre il vero da quella dianoetica-discorsiva e dall'opinione che ammettono il falso. Sarebbe interessante confrontarsi con il *Teeteto* platonico sull'argomento, come suggerisce Busse in apparato, ma in questo dialogo non troviamo né la codificazione delle due conoscenze né alcuna stabile affermazione sul tema, data l'elevata aporeticità del discorso. Per questo motivo, volendo rivolgermi a dialoghi più ricchi di posizioni positive ho seguito l'invito di Damascio che, in *In Phd.* (versio 1), 273,1-3, distingue tre tipi di reminiscenza-conoscenza, quella intellettuale descritta nel *Fedro*, quella dianoetica di cui c'è un esempio nel *Menone* e quella doxastica di chi si ricorda della vita precedente. In questo passo, invece, Filopono parla di due tipi generici di conoscenza includendo quella dianoetica e quella opinativa nel genere delle conoscenze suscettibili di errore opposto a quella della conoscenza che non può cadere in errore, che è verosimilmente la dialettica intorno alle idee descritta nel *Fedro*, guidata dall'intelletto che ricorda le idee conosciute precedentemente. La lezione intorno a queste tre forme di conoscenza che conosceva direttamente Filopono, però, doveva essere quella di Ammonio che (*In Apr.* 24,31-25,11) individua nella facoltà conoscitiva dianoetica la sede del sillogismo e nel farlo distingue questa dalle altre due. La conoscenza dell'intelletto, infatti, procede dall'illuminazione di quest'ultimo e conosce le cose che conosce per mezzo di semplici apprensioni, senza la concatenazione di ragionamenti che è propria del sillogismo; al contrario, la conoscenza opinativa dipende da quella dianoetica, limitandosi, però, ad accogliere le conclusioni del suo ragionamento senza comprenderne la dinamica. La distinzione secondo questi due tipi di conoscenza avviene per Filopono in base alla stessa facoltà che conosce: intellettivamente non si può conoscere il falso perché l'intelletto, in quanto tale, conosce il vero o altrimenti è stolto, letteralmente «privo di intelletto – ἀνόητος», o verosimilmente non sarebbe se stesso e questo è impossibile. Le due forme di conoscenza sono una quella che verte verso il bene e che è esente da errori e falsità, perché non c'è opposto al vero bene da poter conoscere e l'altra quella discorsiva o opinativa che verte intorno al vero contingente e ammettono pertanto l'errore perché,

ad esempio, un giudizio può essere errato e può esserlo anche un ragionamento sillogistico. È noto che la scienza sillogistica che produce dimostrazioni argomenta intorno a ciò che è sempre in un modo e quindi non può cadere in errore, tuttavia questo non fa della scienza sillogistica, che è comunque discorsiva per i Platonici, una conoscenza immune all'errore, perché un sillogismo potrebbe essere prodotto in maniera scorretta e quindi dimostrare qualcosa di falso. Nel tentativo di armonizzare l'Aristotele degli *APo.* con il Platone del *Teeteto* i Neoplatonici come Filopono trovano sostegno nel ruolo che la conoscenza intuitiva trova in Aristotele nella generazione della scienza: l'intelletto è il principio della scienza perché ne trova i principi comuni a partire dai quali la ragione discorsiva può operare e può così produrre scienza (cfr. Arist. *APo.* I 33, 88b30-89a10). Nel seguente passo degli *APo.* Aristotele ricorda che è possibile sia avere scienza che opinione (e quindi anche opinione falsa) intorno a uno stesso argomento e questo è possibile al cambiamento dei mezzi utilizzati nella ricerca della verità per via scientifica e opinativa. In *APo.* II 19, 100b5-17, com'è noto, Aristotele conclude la sua riflessione logica sull'intelletto, specificando il frutto del suo studio, cioè che l'intelletto è addirittura più preciso della scienza, perché la scienza è comunque una conoscenza acquisita μετὰ λόγου. Questa caratteristica dell'intelletto è mostrata da Aristotele quando dice, secondo le parole di Filopono (171,13), che «l'intelletto o è in contatto con l'intelligibile o non lo è». Busse in apparato propone di cfr. Arist. *Meta.* Θ 10, 1051b24-1052a11, dove lo Stagirita dice che la verità è contatto e asserzione vera (φύσις), mentre la falsità è ignoranza e mancanza di contatto, in modo privato. L'intelletto che conosce le cose semplici non può sbagliare, può pensare o non pensare, diversamente dalla ragione discorsiva che si occupa delle cose composte e ammette il vero e il falso. Tuttavia questo passo, sebbene sia legato al pensiero qui espresso e cioè al fatto che l'intelletto non può mai sbagliare, non mostra lo stesso lessico che riporta Filopono. Altrove, in Philop. *In DA* 545,4-5, il Commentatore riporta lo stesso passo, considerando le parole successive qui nell'*In Cat.* «ὥστε ἀνομάωτος» come parte della citazione, diversamente da quello che fa Busse, ma inoltre il passo non è più attribuito da Filopono ad Aristotele bensì, più ragionevolmente, a Plotino. Quest'ultimo si serve, infatti, in *Enn.* V 3 [49], 17,21-38, del verbo ἐφάπτω per indicare l'azione dell'intelletto che è l'unico in grado di entrare in contatto con l'Uno che non è neanche lontanamente conoscibile coi mezzi della ragione discorsiva che vorrebbe poter dire qualcosa intorno ad esso. Il contatto dell'intelletto è privo di parti e dimensioni e per questo, proprio perché al di là del contatto non dice nulla, non è suscettibile di errore. Le condizioni testuali, oltre che il complesso sistema delle citazioni tardoantiche, non consentono di correggere il testo alla luce di Philop. *In DA* 545,4-5, tuttavia è bene poter leggere questo passo dell'*In Cat.* in costante confronto non solo con Aristotele, ma anche con Plotino e con l'*In DA* di Filopono. In definitiva il bene che ha come opposto il male è il bene nelle cose che divengono e che, alla maniera di Proclo, potremmo intendere come un *habitus*. È abbastanza evidente che Aristotele non si era riferito in alcun modo al bene platonico in questo passo preso in esame delle sue *Categorie*.

[171,25-174,19] – Il ragionamento di Aristotele, secondo Filopono (171,25-172,11), è il seguente: descrivendo in dettaglio le differenze, e quindi le specie, degli opposti in quanto contrari e degli opposti secondo *habitus* e privazione e degli opposti secondo affermazione e negazione, ci rendiamo conto che queste sono diverse e da ciò ricaviamo che sono diverse anche le opposizioni che comprendono queste specie differenti. Aristotele si sarebbe impegnato nella descrizione di queste specie con l'obiettivo, innanzitutto, di distinguerle dai relativi. Ad esempio, se vogliamo distinguere l'animale dalla figura geometrica possiamo similmente individuare le specie dell'animale (razionale e irrazionale) e quelle della figura (dritta e curva) e confrontarle fra loro: ci accorgeremo che nessuna delle loro differenze è in comune e, quindi, anche loro saranno diversi fra loro. Innanzitutto, quindi, Aristotele offre la divisione in specie dei contrari. Il modo della divisione è detto da Filopono «in potenza» (172,12), sebbene questa divisione abbia immediato riscontro nelle parole di Aristotele in *Cat.* 10. Il motivo, forse, è dovuto all'assenza in atto di una suddivisione dei contrari in Aristotele, diversamente da quello che Aristotele ha fatto ad esempio con la qualità e le sue specie. La prima divisione dei contrari è tra quelli dotati di intermedi e quelli privi di intermedi. Tra questi ultimi troviamo pari e dispari, di cui si era già discusso prima in Philop. *In Cat.* 29,30-32 e 75,17-21. Elia (*In Cat.* 180,31-181,32) afferma che solo per Aristotele pari e dispari non hanno intermedi, mentre per Platone li hanno. Infatti, secondo Platone, *natura non facit saltus* e vi è una sempre assicurata continuità fra i contrari (cfr. Plato, *Tim* 67e-68d). Elia cita come intermedi del pari e del dispari il parimenti-pari, il pari-dispari e il dispari-pari, che da Filopono (*In Introd. Arith.* I 64) sono assunti come specie del pari. È forse per coerenza con il discorso di Nicomaco che Filopono non accoglie il dubbio di Elia e sostiene la posizione peripatetica sulla contrarietà priva di intermedi di pari e dispari. Tra queste tre specie, invece, esistono rapporti di contrarietà: parimenti-pari è contrario al pari-dispari, mentre il dispari-pari è il medio fra i due contrari.

Hanno invece senza dubbio intermedi i contrari come i colori bianco e nero (cfr. anche Arist. *Meta.* I 7, 1057a18-b34). Di questi ultimi contrari Filopono propone anche una suddivisione ulteriore (ὑποδιαιρέσεις – 172,21) in contrari necessariamente presenti nel soggetto e quelli non necessariamente presenti: tale suddivisione è funzionale al discorso fatto nella categoria della qualità, dove la contrarietà è massimamente evidente. Le qualità contrarie generate nel soggetto da affezione, come i colori, non sono, infatti, necessariamente presenti nel soggetto, mentre le qualità che generano affezione alla nostra sensazione e sono complementari ai soggetti in cui si trovano sono necessariamente presenti nel soggetto: la neve dev'essere necessariamente fredda e non può essere calda e viceversa per il fuoco che è caldo e non può essere freddo. Ancora in un altro modo possiamo suddividere i contrari dotati di intermedi (172,21-27) in contrari i cui intermedi sono dotati di nomi, ancora i colori, e contrari i cui intermedi sono privi di nomi e sono chiamati dalla negazione dei contrari, come quando diciamo che qualcuno è né virtuoso né vizioso. Cfr. Arist. *Cat.* 10, 12a21-25. Interessante è l'osservazione Bodéüs (2001), pp. 144-145, che l'assenza di nome per gli intermedi di certi contrari non è un dato da sottovalutare ma implica anche un'assenza di consistenza ontologica dell'intermedio in questione: ad es. in relazione a giusto e ingiusto, intermedio, privo di nome, è ciò che non è giusto né è ingiusto e questo intermedio «ne suppose pas d'état», oltre al fatto che la negazione di giusto e ingiusto può essere applicata a una serie di intermedi che poco hanno a che fare tra loro. L'osservazione di Bodéüs è, a mio avviso, confermata dal fatto che, come è stato detto (cfr. Olymp. *In Cat.* 125,17-19), i nomi sono delle cose in atto, motivo per cui se alcune cose sono prive di nomi è perché non posseggono uno stato indipendente e saldo. Per la divisione dei contrari cfr. anche Amm. *In Cat.* 95,8-96,4; Simpl. *In Cat.* 390,8-392,14; Olymp. *In Cat.* 137,27-138,8 e una seconda divisione in *ibid.* 138,9-12; Elias, *In Cat.* 243,16-244,5.

Aristotele precisa ancora il discorso dei contrari partendo dall'osservazione della loro presenza nei soggetti. Ritorna in modo esplicito la distinzione fra qualità contrarie generate da affezione e qualità contrarie produttrici di affezione e complementari al soggetto alla quale ho fatto riferimento prima. Le formule aristoteliche «si generano per natura» e «si predicano» evidenziate da Filopono servono appunto a distinguerle: da una parte, quelle generate (γίγνομαι) successivamente e accidentalmente nei soggetti, dall'altra parte quelle complementari che costituiscono l'essenza dello stesso soggetto e si predicano (κατηγοροῦμαι) di questo come generi e specie. Questi ultimi contrari sono detti da Filopono essere per sé nei soggetti, tuttavia il per sé è duplice: per sé è la parte della definizione della cosa, come animale e razionale sono per sé nell'uomo, ma anche ciò il cui soggetto è compreso in un certo senso nella propria definizione, come pari e dispari, in cui il soggetto numero fa parte della definizione dei contrari (cfr. Philop. *In Phys.* 34,22-24). Definendo pari e dispari facciamo riferimento al numero, mentre non accade così viceversa. Sulla definizione di numero in generale si veda Giardina (1999), p. 290: definire il numero come un πλήθος è proprio della tradizione filosofica greca a partire da Aristotele (*Meta.* Δ 13, 1020a13; Z 13, 1039a12; I 1, 1053a30) ad Eudosso citato da Giamblico. Dire che il numero è συναγωγή (come fa qui Filopono – 173,15), invece, non sembra essere molto diffuso, in quanto si preferiscono σύστημα o σύνθεσις. È per sé, quindi, ciò che si trova in un soggetto in modo così esclusivo (simile a quello del proprio) da includere il soggetto nella propria definizione. È pari, appunto, un numero che può essere diviso per due: viceversa il numero non ha bisogno della nozione di pari o dispari per essere definito, nonostante che tutti i numeri, anche quelli massimamente grandi, sono necessariamente pari o dispari. Pari e dispari, appunto, si predicano del numero come generi, specie e differenze. Come ho già fatto notare, pari e dispari si generano l'uno dall'altro, come anche le differenze specifiche: il numero o è pari o è dispari e allo stesso modo, ad esempio, l'animale o è razionale o è irrazionale (178,8-10). Lo stesso diciamo per la camosità, sulla cui definizione Aristotele ha discusso a lungo in Arist. *Meta.* Z 11, 1037a21-b7 e che riprende in *Meta.* K 7, 1064a23-26. Il riferimento autorevole per questa teoria del per sé è esplicitamente l'*Apodittica*, ovvero Arist. *Apo.* I 4, 73a34-b24. Aristotele distingue due sensi del per sé: da una parte sono per sé le cose che stanno nel τί ἐστίν, come il punto nella linea e tutte le cose che stanno nella definizione che dice il loro τί ἐστίν; dall'altra parte, le cose che appartengono a quelle che si trovano nel discorso che mostra il loro τί ἐστίν e cioè il pari e il dispari che appartengono ai numeri che si trovano nelle definizioni di pari e dispari. A questi sensi, però, Aristotele ne aggiunge altri che indicano tutti i modi in cui le cose non sono in alcun modo accidentali ai soggetti. Aristotele ha voluto precisare, quindi, che quanti contrari, accidentalmente o per sé, devono essere presenti uno o l'altro nel soggetto questi non hanno intermedi. Il ragionamento è piuttosto lineare: se un soggetto deve accogliere necessariamente o uno o l'altro contrario non avrà modo di accogliere i loro intermedi. Il pari e il dispari, per sé presenti nel soggetto numero, come anche malattia e salute, accidentalmente presenti nel soggetto animali, non ammettono intermedi perché uno o

l'altro dei contrari dev'essere presente nel soggetto (173,22-174,7). Salute e malattia devono essere presenti affinché sia possibile osservare qualsiasi mutamento da un contrario all'altro per mezzo dei sintomi. L'ἔκβασις di cui parla Filopono (174,3-4) è un mutamento che in medicina significa specificamente il passaggio dalla salute alla malattia o viceversa significato dai sintomi (cfr. Alex. Aphrod. *In Meta.* 310,10-13 e soprattutto Galen. *In Hippocr. prognosticum*, Kühn 18b, 157,15-158,7.). Galeno discutendo intorno alle urine nere e dense osserva che esse posseggono una duplice ἔκβασις, cioè possono condurre a due esiti, verso la distruzione e la morte o verso un'immediata guarigione. Qui, appunto, Filopono vuole dire che necessariamente in un animale dev'essere presente la salute o la malattia, perché è in base a questi due stati secondo natura che assumiamo tutti i possibili esiti e mutamenti nei corpi. L'ἔκβασις non a caso è detta ὁπωσοῦν, perché già Galeno dice che è duplice. Sull'esistenza di intermedi tra salute e malattia si veda quanto detto prima nel commento a Philop. *In Cat.* 29,24-30,1: i medici, infatti, non sono d'accordo con Aristotele e ritengono che la convalescenza sia intermedia. Altri contrari, invece, non sono necessariamente l'uno o l'altro nel soggetto: i colori bianco e nero, tra quelli accidentali, e caldo e freddo tra quelli per sé. Si noti, per inquadrare ancora meglio la presenza di temi di medicina dietro le quinte di questo discorso, che oltre a ἔκβασις anche χλιαρόν, tiepido (174,6), usato nell'esempio di caldo e freddo da Filopono, è un termine medico (già in Ippocrate e poi in Galeno), diffusamente ricevuto poi nel lessico dei *Commentatori* (lo usano, infatti, anche Alessandro, Ammonio, Simplicio, Olimpodoro ed Elia). Alla fine di questa prima sezione c'è spazio per una precisazione intorno a Arist. *Cat.* 10, 12a13, dove lo Stagirita afferma che gli aggettivi vizioso e virtuoso si predicano dell'uomo e di altre cose: Filopono spiega anche il cavallo, tra le altre cose, è detto vizioso o virtuoso. Certo è che rispetto all'uso che Aristotele ha fatto dell'aggettivo σπουδαῖος in *Cat.* 8, 10b5-9 come nome che significa chi partecipa della virtù, *habitus* che appartiene solo all'uomo, qui lo stesso aggettivo dev'essere inteso secondo un'accezione più generica e simile ad ἀγαθός. Cfr. la nota di Crubellier et alii (2007), p. 239.

Mi sia ricapitolare la complessa divisione in specie dei contrari, tenendo presente la trattazione sistematica delle specie della qualità. Vediamo che tutte le qualità contrarie sono collocate in questo capitolo sui contrari e osservate da una nuova prospettiva: (1) qualità contrarie prive di intermedi e per sé sono qualità come il pari e dispari che, come ho già osservato, si comportano quasi da contraddittori, perché uno nega l'altro; (2) qualità contrarie prive di intermedi e accidentali sono gli *habitus* del corpo, come la salute e la malattia, a mio avviso assai simili anche agli altri *habitus* contrari come virtù e vizio, perché in realtà, come questi ultimi, non sono privi di intermedi ma il loro intermedio è la negazione degli estremi, cioè come per la salute la convalescenza che è οὐδέτερον, né l'una né l'altra (*neutrum*); (3) qualità contrarie dotate di intermedi e per sé sono le qualità affettive che producono affezione e complementari al corpo, come il caldo del fuoco e il freddo della neve che nonostante l'esistenza del tiepido non possono accogliere altro che la qualità che gli appartiene per sé; (4) qualità contrarie dotate di intermedi e accidentali, infine, sono tutte le qualità affettive generate affezione, come i colori ma anche il caldo e il freddo generati nei corpi da affezione. Escluse da questa ricollocazione delle qualità fra i contrari sono, ovviamente, le qualità che non ammettono contrarietà e cioè figura e forma.

[174,20-181,3] – Filopono continua dicendo che ora (*Cat.* 10, 12a26) Aristotele distingue i diversi significati degli opposti secondo *habitus* e privazione per aiutarci a distinguere questo tipo di opposizione dai relativi e dagli altri opposti, come aveva fatto per l'opposizione dei contrari. Ora, però, il testo di Busse presentava in Philop. *In Cat.* 174,22 «εἴρηται ἡμῖν» sì da sembrare che sia stato Aristotele a manifestare questo metodo di distinzione *expressis verbis*; in realtà Aristotele non ci (ἡμῖν) dice nulla intorno a questo metodo, che è in realtà dedotto soltanto da Filopono a partire da *ibid.* 171,28. Certo l'ἡμῖν secondo questa interpretazione non ha più senso e mi sembra più adeguato correggerlo con l'ἦδη testimoniato dall'*editio princeps* che Busse riporta in apparato. Alla luce della mia correzione, «εἴρηται γὰρ ἦδη», la mia traduzione è la seguente: «perché è stato già detto». Filopono introduce il discorso su *habitus* e privazione elencandone tre caratteristiche: sono accolti dal soggetto per natura, sono accolti in un determinato tempo e sono accolti in una determinata parte (175,3-5). Filopono mostra con degli esempi quello che ha detto prima cioè che intorno a *habitus* e privazione bisogna osservare che sono accolti da uno stesso soggetto, quando sono accolti e in che parte. L'*habitus* della vista e la privazione corrispondente, cioè la cecità, non sono accolti da tutti gli enti, come dalla pietra che non è detta essere cieca, sebbene non veda, perché per natura non le appartiene la vista; allo stesso modo *habitus* e privazione non sono accolti in un soggetto in ogni momento, come nel caso di quegli animali, come i cuccioli, che sono ciechi alla nascita ma non per questo sono privati della vista perché è giusto e secondo natura che in quel momento siano ciechi; infine, *habitus* e privazione non sono accolti in ogni

parte del soggetto, ma soltanto in alcune parti in cui si trovano per natura, come la vista è accolta nel volto degli uomini e non nei piedi, che per questo motivo non saranno detti ciechi, di certo. Queste caratteristiche le leggiamo anche altrove: cfr. Amm. *In Cat.* 96,10-28; Simpl. *In Cat.* 399,9-400,33; Olymp. *In Cat.* 139,9-30; Elias, *In Cat.* 244,6-18; Boeth. *In Cat.* PL 64, 270a-b. Sul caratteristico esempio dello σκυλάκιον, il cucciolo, vd. anche Amm. *In Int.* 99,20-23; Simpl. *In Cael.* 101,31-102,2; Id., *In Phys.* 866,1-13 *et alibi*; Philop. *Opif. Mundi*, 55,2 ss. e *In APr.* 33,21-23.

Filopono commenta, poi, Arist. *Cat.* 10, 12a35-36, dove Aristotele avrebbe mostrato che *habitus* e avere *habitus*, da una parte, e privazione ed essere privati, dall'altra parte, non sono la stessa cosa a partire dal confronto delle specie di queste, perché, per via della maggiore determinazione delle specie, lì è più chiara (πρόδηλος) la diversità tra *habitus* e avere *habitus*, da una parte, e tra privazione ed essere privati, dall'altra parte, facendo notare che la vista e la cecità, da una parte, e chi ha vista e è privo di vista, dall'altra parte, sono rispettivamente qualità e qualificati e, cioè, diversi fra loro (175,20-176,15). Che la vista sia una qualità è comprensibile soltanto se la si condidera come un *habitus* del corpo come lo è la salute. La vista sarebbe un *habitus* in possesso del corpo, anzi precisamente degli occhi che ne partecipano, e che passa dallo stato in potenza allo stato in entelechia con la sensazione, come descritto in Arist. *DA II* 5 e come avviene anche per altri *habitus* tradizionalmente e senza alcuna difficoltà considerati qualità, la scienza geometrica e quella grammatica, anch'esse esempi di *DA II* 5. Inoltre, continua Aristotele (176,18-23), se la vista e l'avere la vista fossero la stessa cosa si predicerebbero anche dello stesso soggetto, come polionimi. L'uomo, pertanto, è detto avere vista o essere cieco, ma di certo né la vista né la cecità si predicano dell'uomo, dacché l'uomo non è né vista né cecità. I tre nomi dell'esempio di Filopono (βροτός, ἄνθρωπος e μέροψ – 176,19-20) significano, infatti, la stessa cosa e sono quindi polionimi, come si è visto prima per i nomi della spada. L'esempio è diffuso tra i Commentatori di Aristotele da Alessandro fino a Michele Psello: è Alessandro (*In Top.* 578,5-15) a mettere in chiaro la differenza, sottile, fra sinonimi e polionimi, ovverosia nei primi il nome e la definizione significano la medesima cosa (uomo significa animale bipede e terrestre, da una parte, e capace di accogliere scienza e intelletto dall'altra parte), mentre nei secondi i nomi sono tutti diversi, anche se significano la medesima cosa. È interessante notare che la distinzione tra polionimi e sinonimi è frutto della tradizione peripatetica e soltanto finché questa rimane imperante nelle scuole di retorica, allora anche i Grammatici si adeguano a questa: vd. gli *scholia vaticana* dei *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam* (236,20-22) dove in un *excerptum* di un certo Stefano si legge che sinonimi sono βροτός, ἄνθρωπος e μέροψ, cioè quelle cose che i Peripatetici dicono essere polionimi. Sembra, però, anche alla luce delle spiegazioni di Filopono (176,24-27) che il ragionamento o, meglio, il suo fine non sia chiaro: perché Aristotele ha un così grande interesse a distinguere nettamente *habitus* e avere *habitus* e privazione e essere privato, che tra l'altro sembrano opporsi allo stesso modo (cfr. Arist. *Cat.* 10, 12b1 ss.)? In effetti è facile distinguerle logicamente, senza bisogno di ulteriore indugio, proprio come si è fatto prima tra qualità e essere qualificato: in *Cat.* 8 Aristotele non ha sentito l'esigenza di specificare che qualità e qualificato sono cose diverse, perché era evidente dalle stesse parole ed era confermato dalla definizione della qualità. La prima cosa da notare, a mio avviso, è che Aristotele in *In Cat.* 10, 12a39 ss. ha maggiore premura di chiarire che privazione e essere privato sono cose diverse, con l'esempio della cecità (τυφλότης) che è cosa ben diversa dall'essere cieco (τυφλὸν εἶναι), mentre a Filopono si deve l'estensione dell'esempio anche alla diversità fra vista e avere vista. La difficoltà che Aristotele vuole assolutamente evitare è quella che vede *habitus* e privazione simili ai contraddittori secondo affermazione e negazione: se fossero accolti da tutti gli enti e potessimo dire che tutti gli enti che sono ciechi o dotati di vista hanno quella στέρησις o quell'*habitus*, potremmo dividere tutti gli enti secondo *habitus* e privazione e questo, come è noto, non è possibile, perché essi si trovano soltanto in alcuni enti per natura, in un certo momento e in certe loro parti. A mio avviso, la difficoltà per Aristotele sorge da una prospettiva linguistica, perché quando noi diciamo che un ente è cieco non significhiamo necessariamente che questo sia stato privato di vista, ma significhiamo a volte un ente che per natura non possiede la vista, come quando diciamo che un animale per natura privo di vista è cieco: è abbastanza evidente che la stessa difficoltà non sorge con la vista e l'avere *habitus*, motivo per cui Aristotele non affronta questo aspetto del problema nella sua discussione in *Cat.* 10. Per questo motivo è bene distinguere privazione ed essere privato, perché mentre la privazione è privazione di un *habitus* e una qualità, quindi, l'essere privato è un qualificato di quella qualità ma non ogni cosa che partecipa della privazione è tale perché privo di un'altra qualità formale. Un corpo freddo come la neve che partecipa della freddezza, forma-privazione della forma-calore, è detto privo di calore, di certo non perché possedeva precedentemente questo calore e gli è stato tolto, così come un animale cieco per natura non è tale perché ha perso la vista. La neve partecipa della freddezza che è privazione ma non è

privata del calore, perché non l'ha mai posseduto: come si vede, spero chiaramente, quando si passa dalla qualità-privazione al qualificato-privato insorgono delle ambiguità, precipuamente linguistiche, che Aristotele fa bene a sottolineare.

Lo stesso ragionamento fatto per *habitus* e privazione e avere *habitus* e avere privazione possiamo farlo per affermazione e negazione e le cose che sono significate da queste: l'affermazione e la negazione sono discorsi e quindi sono ben diversi dalle le cose significate da loro che sono cose reali (177,1-5). Il perché è bene distinguere affermazioni e negazioni da una parte e le cose concrete connesse con attività opposte fra loro è presto detto: mentre le cose concrete sono tali quel che sono e sono oggetto di sensazione immediata e vera, le affermazioni e le negazioni significano le cose concrete di cui sopra, ma possono essere vere se riescono in questo compito di adeguarsi alla realtà da significare o false se non ci riescono. Il rischio di errore delle asserzioni, quali affermazioni e negazioni sono, nasce successivamente alla sensazione del reale, con l'attività opinativa dell'uomo che discute intorno alla realtà. Ora, secondo Filopono, Aristotele segue lo stesso schema argomentativo che aveva usato poco prima per i contrari da distinguere dai relativi: dapprima, studia le caratteristiche di *habitus* e privazione per notare che hanno caratteristiche diverse da quelle dei restanti opposti; in seguito indaga le specie di *habitus* e privazione per mostrare che queste non sono relativi fra loro; infine deduce da questi dati più evidenti che se le specie non sono relativi non lo saranno neanche i generi e quindi *habitus* e privazione. E come aveva fatto anche prima con un altro sillogismo di seconda figura distingue i relativi da *habitus* e privazione: i relativi sono detti <essere> quello che sono in relazione all'opposto (infatti, il padre è detto padre del figlio e il destro <è detto> destro del sinistro), mentre le cose secondo *habitus* e privazione non sono dette <essere> quello che sono in relazione all'opposto: infatti la vista non è detta essere vista in relazione alla cecità (177,15-28): i relativi sono tali perché sono in relazione all'opposto, gli opposti secondo *habitus* e privazione non sono detti tali in relazione all'opposto, perché come si è detto la vista non è detta essere vista della cecità, quindi gli opposti in quanto relativi sono diversi dagli opposti secondo *habitus* e privazione. In questo caso aggiunge anche un'altra osservazione anticipando il discorso di Aristotele (*Cat.* 10, 12b16-25): mentre è certo che la vista non è detta vista della cecità, potrebbe sorgere qualche dubbio sul fatto che la cecità sia cecità della vista e per questo motivo Aristotele ha argomentato confutando la prima direzione nella relazione, che era la più evidentemente erronea, per poi passare a quella più ambigua e più difficile. Aristotele, come riporta Filopono (179,16-21), sostiene correttamente chela cecità non è cecità della vista né per la vista (177,30-178,2) ma è privazione della vista. Tuttavia rimane una certa ambiguità: quando diciamo che c'è privazione della vista, diciamo bene; tuttavia, dal momento che per ogni genere che è detto di qualcosa è necessario che una certa specie del genere, per la proprietà transitiva (178,8-13), sia detta della stessa cosa del suo genere, allora se la privazione è detta della vista è necessario che una certa specie della privazione sia detta della vista e cioè la cecità. In modo simile diciamo che c'è il colore della neve ed è necessario che una tra le specie (τῶν εἰδῶν τι) del colore, il bianco in questo caso, sia detta della neve, di cui è detto anche il genere "colore". In altre parole, è necessario che la privazione opposta a una *habitus* sia allo stesso tempo detta essere di quell'*habitus*, cioè come un relativo di quell'*habitus*, perché ottiene questa caratteristica del fatto che il suo genere, la privazione è detta dell'*habitus*. Il ragionamento di Filopono (178,14-18) sta estremizzando alcune leggi della logica sfociando quasi nella retorica, motivo per cui arriva a sostenere, anche nel discorso che segue, che la specie erediterebbe il suo *status* di relativo dal proprio genere, cosa che invece non è affatto vera. Partendo dal presupposto che non ci sono, dal punto di vista dell'esistenza (opposto a quello logico), i generi senza le specie, in che modo sarebbe possibile che le specie sfuggano alla predicazione dei loro generi? Questo è impossibile, come si è visto per le specie del genere animale che non possono non essere animali. Se si suppone, e lo si fa ormai con certezza, che la specie è predicata sinonimamente dal genere, due possono essere le conseguenze sullo stato della specie del genere privazione e sono le seguenti (178,18-22): 1) o neanche il genere è predicato, cioè neanche la privazione è detta essere privazione della vista, 2) o se il genere è predicato nello specifico della vista, anche la specie particolare, cioè la cecità, sarà detta della vista. Filopono ricorre a un'analogia per chiarire quanto è possibile l'argomento qui presentato (178,22-25): poiché il possesso sta alla privazione e la conoscenza sta alla privazione della conoscenza, allora ci dovrebbe essere una specie della privazione che è predicata dalla conoscenza, come la cecità è predicata dalla vista per tramite del suo genere, la privazione. Osserva Filopono, però, che ,del genere che è predicato dalla conoscenza, cioè della privazione che diciamo essere della c-onoscenza, non c'è alcuna specie che "eredita" la conoscenza come proprio predicato (178,25-26). Nel caso della conoscenza, inoltre, non siamo in possesso della particolare specie della privazione opposta alla conoscenza che può essere detta in relazione alla conoscenza, come nel caso della cecità che è privazione della vista. Infatti, siamo soliti

chiamare le privazioni della conoscenza a partire dalla negazione della stessa, ignoranza, incompetenza, insipienza (ἀγνοσία ἀμαθία e ἄσοφον – ho cercato di dare delle traduzioni ai termini con alfa privativo che potessero mantenere anche in lingua italiana il costrutto privativo, tanto caro e importante per quest'argomentazione, ricorrendo al prefisso *in-*) e cioè ancora non in relazione all'opposto ma in relazione a ciò che è privo di conoscenza (178,26-179,2). L'ignoranza è privazione dell'anima, nella quale manca la conoscenza: le specie delle privazioni dedotte dalla mancanza dell'*habitus* pertanto non sono relative nei confronti dell'*habitus* né contrarie a questo, perché presuppongono l'*habitus*, già nello stesso nome, di cui sono privazione (179,2-5). L'affermazione di Filopono è quantomeno ingegnosa, poiché da un punto di vista linguistico è innegabile che l'ἀγνοσία possedga già in sé il suo opposto (la γνώσις). Finalmente Filopono riprende le redini del discorso, dicendo la sua sul problema sollevato della cecità detta della vista (179,5-11): anche se fosse possibile infatti dire la cecità della vista (e non privazione della vista) e similmente per le altre specie della privazione, cioè ad esempio qualche specie che sia privazione della conoscenza e così via, comunque privazione e *habitus* non sarebbero mai relativi fra loro, perché se la privazione è detta in relazione all'*habitus* di certo l'*habitus* non è detto in relazione alla privazione, come mostra anche Aristotele in *Cat.* 10, 12b21-25. Tutto questo discorso dialettico prova che l'interesse di Filopono per la categoria della relazione è estremamente elevato, come si era già detto prima, tanto da indagare sulle modalità della relazione anche dopo la soluzione al problema era immediatamente più semplice. Egli mostra che mentre i relativi sono concause, la privazione opposta all'*habitus* è solo causa del non essere e non causa del non essere di quello, αὐτῆς, cioè dell'ἕξις, ο τυπος, di qualcosa, perché in quel caso la privazione sarebbe detta in un certo senso in relazione ad altro (179,10-16). La privazione è causa del non essere, perché ciò che è in stato di privazione è un certo non essere e il non essere non è, appunto, e non può quindi essere in relazione con alcunché. Altrove (Philop. *In Phys.* 187,24-26) Filopono non ha problemi a dire che la privazione è contraria (ἐναντίον) ma non all'*habitus*, bensì alla forma: in quel contesto, però, il discorso è su un altro livello e dire che la privazione è contraria alla forma che è vuol dire che essa è appunto il non essere.

Filopono produce ancora altri esempi, che ritiene essere aristotelici, sul fatto che la cecità è detta della vista mentre la vista non è detta della cecità (179,16-21). Busse ammette di non sapere dove si trovino questi altri esempi, «quo nos releget nescio». È probabile che Filopono si riferisca al fatto che la privazione è detta essere della parte dell'ente o della potenza in cui si trova, come la cecità degli occhi, la menomazione delle gambe e anche il buio dell'aria, priva di luce. In un passo dei *Topici*, forse oggetto del rimando filoponiano, Aristotele afferma che sbaglia colui il quale non mette giustamente in corrispondenza la privazione e ciò di cui è privazione e spesso si sbaglia dicendo che la privazione è di un *habitus* o di un contrario, mentre di dire giustamente che la privazione è in ciò in cui per natura si genera, o in senso assoluto o primariamente (Arist. *Top.* VI 9, 147b26-148a9). Riguardo all'esempio della luce e del buio, vd. Arist. *DA* II 7, 418b14-20, dove Aristotele mostra che il buio è privazione dell'*habitus* trasparente che è nell'aria e, quindi, propriamente privazione dell'aria che è privata della luce che la rende trasparente. Diciamo che la menomazione (πήρωσις) è delle gambe e non dell'interezza, della correttezza e della drittezza delle gambe per natura (cfr. Chrysipp. *Fragmenta moralia* 140) e similmente predichiamo il buio dell'aria e non il buio della luce, perché il buio, com'è noto, è una condizione in cui versa l'aria quand'è priva di luce (179,21-24). A questo riguardo cfr. Plutarch. *De sollertia animalium*, 963c7-d7 (vd. anche Ps. Galen. *Definitiones medicae*, 427,14-15): le privazioni sono sempre privazioni di una parte o di una potenza, come si è già visto nella individuazione delle tre caratteristiche di *habitus* e privazione e nell'esempio dell'ignoranza, e per questo motivo non diciamo la cecità della vista, bensì la cecità degli occhi. Filopono risolve allora le origini dell'aporia, secondo la quale la cecità è della vista, interpretando giustamente Aristotele da una prospettiva linguistica (179,24-37). In effetti siamo soliti chiamare i qualificati omonimamente alle qualità e, quindi, un corpo bianco lo chiamiamo bianco come la qualità di cui partecipa eccetera. Allo stesso modo, siamo soliti chiamare gli occhi, che sono equiparati a un corpo qualificato, col nome della qualità, dell'*habitus*, di cui partecipano, cioè della vista. Sicché nulla ci sarebbe di sbagliato nel dire abitualmente che la cecità è della vista, se il termine ὄψις omonimamente significa anche gli occhi, cioè l'organo della vista. Sul fatto che tradizionalmente nella lingua greca il termine ὀφθαλμός significhi anche metonimicamente la vista non ci sono dubbi (cfr. le voci ὄψις e ὀφθαλμός nel lessico *LSJ*). Per accettare in pieno l'*escamotage* di cui Filopono si serve per risolvere l'aporia bisogna anche ammettere che la vista sia una qualità e qualifici gli occhi: Filopono non ha alcun problema a riguardo come in Philop. *In Cat.* 175,24 ss. è mostrato. Per questo motivo è vero quanto dice Aristotele che la cecità è detta della vista.

Fin qui Filopono ha risolto l'aporia osservando che anche se la cecità è detta della vista, di certo la vista non è detta della cecità e, in seguito, che la privazione, come la cecità, non è detta dell'*habitus* bensì della parte o della funzione che la accoglie. Da una parte i relativi sono concausali fra loro ed entrambi sussistenti in questa loro relazione, la privazione dell'altra parte è principio e causa del non essere e non può essere in relazione con alcunché. Prima di risolvere in questo modo l'aporia, però, egli aveva fatto, da *In Cat.* 179,16, il gioco dei sostenitori di questa aporia, servendosi di argomenti logici a favore della teoria secondo la quale se la privazione è dell'*habitus* allo stesso modo anche la specie della privazione, come la cecità, deve dirsi di qualcosa, cioè la vista. Ora (180,1) egli riprende ad argomentare contro questa aporia come stava facendo allora (178,20-25). Filopono ritiene (180,5-9) che solo gli *habitus*, in quanto posseggono forma e una reale sostanzialità, hanno giustamente delle specie dotate di una specifica forma naturale, al contrario la privazione è priva di qualsiasi sostanzialità, dacché è che assenza (ἀπουσία) di *habitus* e secondo la sua stessa definizione è il non essere (cfr. Philop. *In Phys.* 187,18-189,8). Il discorso di Filopono scava in profondità sul significato anche fisico e ontologico della privazione, che di fatto non è e per questo motivo è spesso individuata dalla negazione dell'*habitus*. Che senso ha, si chiede giustamente (180,9-10), individuare le specie del non essere, quali la cecità, specie della privazione, che alcuni vogliono dire in relazione alla vista? Anche qualora si trova una specie è, come dicevamo, ricavata soltanto dalla negazione dell'*habitus*, come l'insipienza opposta alla sapienza e l'essere sdentato opposto all'aver denti (180,10-13). Filopono inserisce, verosimilmente, una postilla sul carattere privativo del termine *νοδός* (sdentato), costruendolo etimologicamente da *νο* (prefisso negativo) e *ὀδόντα*. In realtà è comprovato che la particella indicante negazione sia *νη-*, e non *νω-*, la quale congiunta a *ὀδός* causerebbe il fenomeno della contrazione tra eta e omicron da cui si avrebbe la omega del termine *νοδόν* (cfr. la voce nel *LSJ*). È piuttosto inverosimile a mio avviso che Filopono, che ricordiamo era grammatico ancor prima che filosofo, potesse errare nel riportare una nozione del genere, per cui mi sento di dar ragione all'editore Busse del Commentario che propone di espungere questa spiegazione etimologica: a me, peraltro, sembra essere null'altro che una glossa esplicativa del termine *νοδός* di cui magari si era persa l'accezione etimologica in seguito entrata nel corpo del testo. Filopono vuol escludere in ogni modo che la privazione sia essere e lo fa anche con l'ausilio del lessico della privazione. Egli ricorda che le privazioni dell'*habitus* sono significate da nomi che derivano dalla negazione dell'*habitus* e, quindi, significano il non essere. In alcuni casi però è possibile trovare un nome che significa una certa privazione e questo potrebbe indurre a pensare che la privazione sia un certo essere, come nel caso della cecità: in realtà questo nome non significa la privazione come se fosse un ente, ma l'affezione causata nel soggetto dall'assenza del corrispondente *habitus*. Sicché la privazione, sebbene significata da un nome linguisticamente autonomo da quello dell'*habitus*, deriva comunque dall'assenza di quest'ultimo (180,10-18). È anche da questa osservazione che Filopono ricava che le privazioni non sono dette dell'*habitus* come lo sono i relativi, entrambi dotati di sussistenza, fra loro, bensì dei corpi che soggiacciono all'*habitus* e di cui sono affezioni a causa dell'assenza dello stesso *habitus*. Da 180,18, così, Filopono produce alcune etimologie per mostrare in che modo la natura della privazione sia quella dell'assenza dell'*habitus* nel soggetto. Il buio, *σκότος*, è chiamato in questo modo perché genera l'ombra, *σκιά*, che a sua volta è occultamento della luce nei corpi diafani come l'aria. Del τὸ διαφανές discute Aristotele (*DA* II 7) dice che il visibile è *διαφανές*, cioè tutto ciò che tra i corpi, come l'aria o l'acqua, è trasparente. Questa identità non è lineare, perché il visibile non è diafano *καθ' αὐτό*, ma solo perché la luce, che rende le cose visibili, è l'atto del diafano. È la luce, grazie al contrasto dei colori con il suo proprio colore (il diafano) che rende gli altri colori visibili. Le privazioni particolari, allora, sono dette in relazione alle affezioni che generano nel soggetto che la accoglie e, nello specifico, il buio è buio per le ombre che genera nel corpo diafano e l'ombra è l'occultamento della luce, non la sua privazione, ma la conseguenza della sua assenza, il τὸ σύμπτωμα della luce. Filopono ricorre anche a un'altra etimologia, riportata da Erodiano, tra i più noti grammatici del suo tempo (II sec. d.C.). Elio Erodiano fu figlio dell'altrettanto noto Apollonio Discolo e nativo di Alessandria dove si formò nello studio della grammatica e in particolare della prosodia. Stimato molto nei secoli a venire quanto il padre, egli è ritenuto autore di molteplici trattati, tra i quali il più importante è senza dubbio la *Prosodia catholica*, dedicata verosimilmente a Marco Aurelio. Cfr. Smith (1849), pp. 429-430. Filopono mostra di conoscere per bene Erodiano, tanto da produrre un'epitome del suo *Περὶ σχημάτων* dal titolo *Τονικὰ παραγγέλματα*, ed. Dindorf (1825). Erodiano (*Περὶ Παθῶν*, 380,12-18) fa riferimento all'origine etimologica del termine *σκότος* e del termine *σκιά* in due passi diversi, testimoniati da autori diversi, nonostante che l'etimologia sia la stessa. Entrambi i termini, la cui radice è evidentemente comune, deriverebbero dal fatto che sia il buio che l'ombra spesso ci impedirebbero di proseguire nel nostro cammino, sia nel campo pratico che in quello teorico e conoscitivo. La conoscenza salda (non a caso resa con l'infinito risultativo da *οἶδα* – 180,21) presso gli uomini dipende

dall'aver visto, che è il significato letterale di τὸ εἰδέναι, e non può coesistere col buio. Busse in apparato riconosce il riferimento ad Erodiano ma nota che le parole di Erodiano non si riferivano al buio, come in Filopono, ma all'ombra. In realtà non mi sembra sia necessario questo appunto di Busse, perché, come ho già detto, entrambi i termini vengono ricondotti etimologicamente al verbo σχέθειν, sebbene vengano utilizzati in passi distinti e in tradizioni diverse. Filopono propone, dunque, di analizzare anche la cecità, τύφλωσις, dal punto di vista etimologico (180,22-24): è verosimile che essa derivi linguisticamente ed ontologicamente dal verbo greco «affumicare», τύφειν, giacché il cieco, in effetti, è uno che ha gli occhi come bruciati dal fumo, come mostra anche Apollonio Rodio (*Argonautica*, II, v. 445), il quale fa dire al cieco indovino Fineo, che risponde all'eroe Giasone che si dimostrava speranzoso per un possibile recupero della vista del vecchio, che i suoi occhi sono «vuoti e consunti sono gli occhi»). Similmente, argomenta Filopono, il nome dello storpio, πηρός, e del timido, ὀκνηρός, derivano rispettivamente dai verbi πήσω e ὀκνήσω (futuri di πήθω, patire, e ὀκνῶ, esitare). Non è un caso, a mio avviso, che proprio Filopono, ὁ γραμματικός, abbia menzionato esplicitamente il grammatico Erodiano nel suo *Commentario*, unico fra i Commentatori alle *Categorie*. Aristotele, quindi, come aveva fatto prima per distinguere relativi e contrari, si serve di un sillogismo, in potenza giacché non lo leggiamo esplicitamente nel testo, per mostrare che relativi e opposti secondo *habitus* e privazione sono fra loro diversi (180,28-181,4): i relativi hanno il loro essere in relazione ai correlativi, gli opposti secondo *habitus* e privazione non hanno il loro essere in relazione ai correlativi, come la vista che non è detta della cecità, pertanto, i relativi sono diversi dagli opposti secondo *habitus* e privazione. In definitiva, Aristotele avrebbe argomentato sull'impossibilità di dire la vista della cecità (e sull'ambiguità di dire la cecità della vista) soltanto per mostrare che *habitus* e privazione non sono opposti come relativi. Ora che è finita la distinzione di relativi e opposti secondo *habitus* e privazione, volgiamo lo sguardo alle corrispondenti trattazioni della differenza tra relativi e opposti secondo *habitus* e privazione negli altri Commentatori: cfr. Amm. *In Cat.* 97,17-98,5; Simpl. *In Cat.* 398,22-399,8; Olymp. *In Cat.* 136,8-27 e 139,9-30; Elias. *In Cat.* 245,23-246,22. Come è facile vedere, gli altri Commentatori dedicano a questo problema poco spazio, spesso meno di una pagina dell'edizione CAG. Alla luce di questi dati risulta ancora più rilevante che la trattazione del problema in Filopono occupi più di tre pagine dell'edizione (Philop. *In Cat.* 177,13-181,4): a mio avviso, questa disparità nella trattazione conferma quanto abbiamo detto già e cioè che Filopono ha una particolare attenzione verso la categoria dei relativi e i relativi come opposti, forse dovuta al suo interesse per la scienza grammatica.

[181,5-184,18] –I relativi sono distinti dapprima dai contrari, in seguito sono distinti dagli opposti secondo *habitus* e privazione e ora avrebbero dovuto essere distinti dagli opposti secondo affermazione e negazione, ma per non introdurli prima del loro tempo, sostiene Filopono (181,7-14), Aristotele passa a distinguere i contrari dagli opposti secondo *habitus* e privazione. In realtà questa anomalia si riscontra solo se seguiamo l'ordine metodologico illustrato prima da Filopono; è più verosimile che Aristotele abbia voluto trattare coerentemente tutte le differenze tra gli opposti secondo *habitus* e privazione e gli altri opposti elencati prima di loro: dapprima, parla dei relativi, in seguito dei contrari e li distingue dai primi (i relativi); poi inizia la trattazione degli opposti secondo *habitus* e privazione e li distingue sia dai relativi sia dai contrari. Non avrebbe avuto senso discutere ora delle differenze fra i relativi e gli opposti secondo affermazione e negazione. Qui Filopono verosimilmente sbaglia, perché crede che il discorso di Aristotele verteva ancora sui relativi: in realtà, Aristotele era già passato a parlare di *habitus* e privazione. Per preparare la distinzione tra contrari e opposti secondo *habitus* e privazione Aristotele ricorda brevemente le diverse specie di contrari e così fa Filopono (181,17-27): alcuni come pari e dispari si trovano necessariamente per natura nel soggetto, l'uno o l'altro, e non hanno intermedi; altri invece non sono necessariamente nel soggetto, perché hanno intermedi, come nel caso del corpo non è o bianco o nero, perché può essere anche grigio; inoltre, alcuni contrari che hanno intermedi possono anche necessariamente essere presenti in alcuni corpi dove questi si generano per natura, come caldo e freddo rispettivamente nel fuoco e nella neve. Di questa corrispondenza fra questi contrari, che non sono necessariamente negli enti eccetto che in quelli in cui uno dei due è presente per natura, con le qualità affettive che generano affezione alla nostra sensazione e sono complementari ai soggetti si è già detto nel commento a Philop. *In Cat.* 173,20 ss. e Arist. *Cat.* 10, 12b32-35. Il fuoco è caldo per via della sua stessa sostanza e così la neve è fredda e la terra pesante eccetera: in tutti questi casi è necessario che una fra le due qualità contrarie sia presente nel soggetto, che altrimenti non sarebbe tale. Ricapitolando le tre specie di contrari sarebbero le seguenti: contrari senza intermedi, di cui uno dev'essere necessariamente presente nei soggetti in cui si trova per natura; contrari con intermedi, di cui nessuno dei due deve essere necessariamente presente nel soggetto; contrari con intermedi, di cui uno dev'essere

necessariamente presente in ciò in cui si trova per natura. È chiaro che le ultime due specie di contrari individuano le stesse qualità contrarie, che vengono di volta in volta diversificate in relazione al loro soggetto: nella prima specie sono generate da affezione, nella seconda specie sono connaturate al soggetto e produttrici di affezione (181,26-182,4). Filopono procede, allora, distinguendo gli opposti secondo *habitus* e privazione dalle tre specie dei contrari. Intanto, questi opposti diversamente dai contrari che non accolgono intermedi non devono essere necessariamente presenti nel soggetto (182,5-19). Ad esempio, abbiamo visto che non chiamiamo un cucciolo appena nato cieco, cioè privo della vista, perché in quel momento della sua vita esso è per natura incapace di vedere e questa incapacità non è, allora, una privazione, ma fa parte del suo stesso *habitus* di piccolo cucciolo. Similmente un bambino appena nato non è né sdentato né dotato di denti, perché fa parte della sua natura essere al momento privo di denti. I contrari privi di intermedi, invece, si comportano diversamente, proprio perché entrambi significano un certo *habitus*, cioè una certa qualità, e non una privazione o assenza di quella. La distinzione dai contrari dotati di intermedi è ancora più facile da produrre: mentre quei contrari non si trovano necessariamente nel soggetto, lo abbiamo visto con il corpo che non deve essere per forza o bianco o nero, *habitus* e privazione si trovano necessariamente, l'uno o l'altro, nel soggetto in cui si trovano per natura (182,11-19). Cecità e vista, innanzitutto, non si trovano in ogni ente ma solo in quelli capaci di accoglierli. Socrate che è capace di accoglierli, o è cieco o è dotato di vista e non potrà essere altrimenti; diversamente, in relazione ai contrari dotati di intermedi come bianco o nero, egli non è necessariamente né l'uno né l'altro, pur potendo alternativamente accogliere sia l'uno che l'altro. E ancora Aristotele distingue gli opposti secondo *habitus* e privazione dai contrari dotati di intermedi, che, però, sono necessariamente presenti per natura in alcuni soggetti, cioè i contrari come caldo e freddo rispettivamente nel fuoco e nella neve (182,20-28). Tuttavia questi contrari sono presenti in certi soggetti per natura e necessariamente, mentre *habitus* e privazione sono necessariamente presenti nel soggetto che li accoglie per natura, ma non necessariamente uno invece dell'altro, ma come capita (183,1-15). L'espressione filoponiana «ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχεν – 183,7-8», a mio avviso, significa una condizione di accidentalità di *habitus* e privazione nel soggetto che li accoglie per natura, e quindi non accidentalmente, ma che per natura non accoglie uno piuttosto che l'altro. Socrate può essere indifferentemente cieco o vedente, senza che la sua natura di uomo venga intaccata: infatti, per natura egli dev'essere o cieco o vedente e non importa se cieco o vedente, sebbene la cecità sia privazione dello stato del vedente. Da una parte, il caldo (opposto al freddo) si trova nell'ente che lo accoglie per natura e necessariamente, cioè il fuoco, e il soggetto in cui si trova non è in grado di sopravvivere a una corruzione dello stesso caldo, sicché la privazione del caldo nel fuoco non è ammessa per natura; dall'altra parte, la vista (opposta alla cecità) si trova nell'ente che la accoglie per natura e necessariamente, cioè l'animale, e il soggetto in cui si trova, però, è in grado di sopravvivere a una corruzione della stessa vista – cfr. Michael Psellus, *Opuscola psychologica, theologica, daemonologica*, 157,33-158,7. Calore e freddezza sono per natura per sé nei soggetti di cui sono sostanziali, rispettivamente il fuoco e il caldo, ma queste due qualità contrarie nei soggetti in cui non sono sostanziali hanno degli intermedi. Questo motivo incide poco sulla distinzione dei contrari che hanno intermedi e che sono necessariamente presenti, uno o l'altro, nel soggetto, dagli opposti secondo *habitus* e privazione: ciò che più conta è il fatto che mentre un soggetto può passare dall'*habitus* alla privazione, esso non può passare dalla qualità a sé sostanziale a quella contraria senza corrompersi.

Un altro decisivo argomento è addotto da Aristotele (*Cat.* 10, 13a17-31) per distinguere i contrari dagli opposti secondo *habitus* e privazione e che viene adeguatamente studiato da Filopono: i contrari mutano l'uno verso l'altro, mentre gli opposti secondo *habitus* e privazione non mutano l'uno verso l'altro, perché anche se la vista muta in cecità, la cecità non muta in vista. A meno che, osserva Filopono in seguito (184,16-18) diversamente da Aristotele, non intervenga la potenza divina a restituire la vista al cieco per mezzo di un'illuminazione. Seguendo quanto Filopono ha già detto prima (169,19) l'illuminazione è una potenza divina che rende visibile, perché il visibile non è tale per sé. Non è un caso che Filopono parli di illuminazione divina per il recupero della vista del cieco: dal punto di vista sensitivo, è realmente l'illuminazione da parte della luce del sole, in virtù del suo essere in atto διαφανές, a garantire la vista; nel caso del cieco, però, questa luce non basta ed è necessaria una luce divina (cfr. Philop. *In DA*, 222,32-233,7). Filopono gioca, ovviamente, sull'ambivalenza di questo termine, ἔλλαμψις, che è carico, nella tradizione platonica, di significati gnoseologici e ontologici assai complessi. È noto, però, come precisa Filopono (183,18-28), che la qualità in sé e per sé non è suscettibile di mutamento, né di intensificazione o affievolimento (cfr. Philop. *In Cat.* 159,17-24). Solo quando entrano nei soggetti esse patiscono il mutamento e le sue conseguenze ben studiate dalla fisica. Pare, quindi, che le qualità in sé non siano affatto oggetto delle discipline scientifiche, quanto più di

quelle logico-metafisiche e, infatti, il discorso di Aristotele in *Cat.* 10, 13a17 fa esplicito riferimento ai corpi che accolgono i contrari, nei quali corpi questi ultimi mutano l'un l'altro. Aristotele di seguito aggiunge che questo mutamento non avviene in tutti i casi: come sappiamo nel caso del fuoco o della neve rispettivamente caldo e freddo per natura non è ammesso nel soggetto il mutamento reciproco fra i contrari.

Il mutamento fra contrari, secondo quanto dice Aristotele in *Cat.* 10, 13a22-23, avviene anche nel caso dei contrari buono e cattivo, dacché è possibile che il buono divenga cattivo e il cattivo divenga buono. Secondo Filopono (184,1-9), Aristotele non mostra come passare dal buono al cattivo, mentre mostra il contrario. Il Commentatore ritiene importante precisare, però, che Aristotele qui non parla del buono che conosce saldamente perché qualcosa è bene e che non può per questa ragione tornare cattivo, ma del buono che conosce solo che qualcosa è bene. Il riferimento va alla *scala virtutis*, già trattata da Filopono (Philop. *In Cat.* 141,25-142,3), con la distinzione fra il che è bene e il perché è bene. Il vero virtuoso non è tale soltanto per natura o ὀρθοδοξαστικῶς ma è tale per la scienza che egli ha del bene: ritorna il motivo socratico e platonico della virtù come scienza già visto ad es. nel *Protagora*. Aristotele, quindi, farebbe riferimento nel suo esempio a uno σπουδαῖος che possiede ancora una disposizione alla virtù e non l'*habitus* compiuto della stessa. Per Filopono chi possiede l'*habitus* della virtù non può farsi distrarre dalle sofferenze e dagli impedimenti della vita: è evidente che sono qui presenti temi più platonici e stoici che aristotelici, giacché proprio Aristotele nelle sue *Etiche* sottolinea che sono necessari anche i piaceri fisici e terreni che allontanano l'uomo dalle sofferenze affinché possa essere buono e felice (cfr. Arist. *EN* I 8-9 e Alex. Aphrod. *In DA mant.* 159,15 ss.). Filopono, invece, pare osservare che questi piaceri siano necessari soltanto per l'uomo che non ha appreso la scienza del bene fino in fondo, secondo la quale solo la virtù è bene in senso compiuto. Chi, invece, ne ha possesso riesce a vedere il bene anche dove non è evidente. Plotino (*Enn.* I 4 [46]) nel suo trattato sulla felicità, infatti, si impegna a confutare le dottrine peripatetiche secondo le quali la virtù non sarebbe sufficiente alla felicità (*ibid.* 5-15), trovando anche il modo di prendere le distanze pure da certe dottrine stoiche (*ibid.* 13). Vd. per una panoramica sul problema Vegetti (1989) e nello specifico Linguisti (2000), pp. 11-36. Aristotele, inoltre, in *Cat.* 10, 13a23-29 aveva detto l'uomo malvagio che comincia ad avvicinarsi al bene spinto a occupazioni e discorsi migliori, educato dal filosofo insomma, percorre un lungo cammino dove i miglioramenti dapprima saranno piccoli e, in seguito, una volta divenuto εὐκίνητος, più facilmente atto a mutare verso la virtù, costui progredirà velocemente verso la compiutezza della virtù. Questa gradualità è strettamente connessa con la distinzione tra διάθεσις e ἔξις della virtù di cui Aristotele parla in *Cat.* 8. E questo processo, procede Aristotele (*Cat.* 10, 13a29-30), se continua sempre, potrebbe (ἀποκαταστήσειεν ἄν) far tornare compiutamente (τελείως) l'uomo malvagio all'*habitus* contrario, quello del bene. L'ottativo nel testo aristotelico è presente in Filopono mentre nelle edizioni moderne delle *Categorie* troviamo l'indicativo: sul valore del verbo ἀποκαθίστημι usato da Aristotele ci sarebbe molto da disquisire, a mio avviso, in quanto fa intendere che l'*habitus* virtuoso sia quello originario dell'uomo, al quale si ritorna (ἀπό), appunto. Torniamo ancora, per un momento, sul passo aristotelico citato da Filopono e che non solo è interessante per il modo del verbo, ma anche per la corretta resa dell'avverbio τελείως. La traduzione che dà l'autorevole Zanatta (1997), p. 369, dell'avverbio τελείως è «alla fine». Leggendo e maturando ciò che dice Aristotele, senza curarci di Filopono in questo momento (il cui uso nelle ll. successive dell'aggettivo τελείως è comunque chiarificatore), mi è apparso forse riduttivo tradurre un avverbio di tale caratura semplicemente con una sfumatura temporale, specialmente se, come in questo caso, è usato per indicare un mutamento verso l'*habitus* della virtù. Dopo aver detto che è possibile passare dal vizio alla virtù, Aristotele argomenta su come sia possibile e fa degli esempi: il processo è lungo e soprattutto graduale (parla, infatti, di «μικρὰν ἐπίδοσιν» all'inizio). Solo se questi mutamenti graduali avvenissero sempre *alla fine* si potrebbe ritornare allo stato della virtù, ma in che modo si possiederebbe la virtù alla fine di questo percorso? L'*habitus* della virtù era già stato raggiunto anche precedentemente, con piccoli progressi e, quindi, in maniera parziale. Di conseguenza, il modo dell'acquisizione finale dello stato virtuoso deve essere diverso e, a mio avviso, è comunicato dall'avverbio τελείως il quale indica un'acquisizione ormai compiuta di questo *habitus*. Che questa acquisizione avvenga alla fine di un lungo processo è invece deducibile dall'uso del participio γινόμενον legato ad αἰ. Quindi, solo se questi progressi avvengono sempre potrebbe essere possibile ritornare *compiutamente* all'*habitus* della virtù perfetta. Tra l'altro, mi pare il caso di far notare che nei lessici più comuni a questo avverbio non è dato il significato di “alla fine”, ma di “compiutamente” o “completamente”, significato che lo stesso Zanatta usa poche linee sopra (*Cat.* 10, 13a26) per l'avverbio τελείως. Alcune altre traduzioni moderne mi confortano in questa interpretazione: Crubellier et alii (2007) traducono «complètement» (p. 193) e lo

stesso fa Bodéüs (2001), p. 60; Ackrill (1963), p. 36, «completely». Definitiva, comunque, è l'evidenza della traduzione di Boezio «perfecte». Filopono dedica a questo processo per divenire virtuoso alcune linee (184,10-15): l'uomo ha bisogno di un lungo percorso di studio filosofico prima di giungere alla virtù, ma una volta raggiunta è certo che costui difficilmente la perderà a causa degli impedimenti terreni, perché egli sa guardare oltre le contingenze del momento. Prima di arrivare a questo stato, in cui l'*habitus* è in pieno possesso e l'uomo è virtuoso alla maniera descritta da Plotino in *Enn.* I 4, egli deve compiere questo percorso di crescita, che può essere ostacolato da vari impedimenti come dalla morte. Per questo motivo è bene iniziare lo studio della filosofia fin da giovani, affinché la morte non interrompa il processo di educazione alla virtù.

[184,19-187,24] – Filopono prima di procedere con il commento diretto degli opposti secondo affermazione e negazione spiega ancora più nei dettagli il metodo utilizzato da Aristotele, secondo lui, per confrontare i diversi opposti. Aristotele ha detto che esistono quattro tipi di opposti: i relativi, i contrari, *habitus* e privazione, affermazione e negazione. Egli ha voluto distinguere questi opposti confrontandoli gli uni con gli altri e osservandone le differenze. Per questo motivo li ha accoppiati, in modo da poter confrontare ogni opposto con ogni altro opposto: i relativi confrontati con i successivi due, poi i contrari con la specie di opposti seguente e infine affermazione e negazione sono distinti dai restanti opposti. Il numero delle coppie che si creano per il confronto sono ottenute per tramite di un metodo matematico che Filopono conosce dall'*Isagoge* di Porfirio. In quest'opera Porfirio ha confrontato fra loro i *praedicabilia*, che sono cinque (genere, specie, differenza, proprio, accidente), osservandoli in dieci coppie: il metodo per capire che da cinque oggetti da confrontare fra loro si ricavano dieci coppie è matematico ed è spiegato qui di seguito da Filopono (184,24-185,2). La formula matematica per trovare il numero di coppie (x) degli elementi dati (y) è la seguente:  $x = y*(y-1)/2$ . Nel caso degli opposti, dunque, che sono quattro, basta moltiplicare 4 (y) per 3 (y-1), il cui risultato è 12 e poi dividerlo per 2, ottenendo così il numero delle coppie, cioè 6. Le parole di Filopono confermano quanto ho già detto: Aristotele dapprima parla dei relativi, poi dei contrari e li distingue dai relativi, poi di *habitus* e privazione distinguendoli dai relativi e i contrari, infine parla degli opposti secondo affermazione e negazione, distinguendoli giustamente con un unico discorso da tutti gli altri a questi precedenti. Questi ultimi opposti, infatti, sono contraddittori fra loro, cioè se uno è vero l'altro dev'essere necessariamente falso e viceversa ed è proprio quest'ultima caratteristica che permette di distinguere in un sol colpo questi opposti dai precedenti. Filopono mostra in che senso l'opposizione secondo affermazione e negazione implica che se uno dei due opposti è vero l'altro sia falso con delle proposizioni come esempio: se dico «Socrate è seduto» e «Socrate non è seduto», evidentemente una delle due proposizioni opposte è falsa e l'altra è vera, mentre gli altri opposti, ad esempio i relativi «padre o figlio», non devono essere necessariamente uno vero e l'altro falso, perché le altre opposizioni, infatti, sono fra enti senza connessione, per cui pur ribadendole innumerevoli volte (μυριάκις – 185,9) non significheranno mai qualcosa di vero o falso. Dire destro e sinistro, ad esempio, significa non dire nulla, dal momento che soltanto gli enti secondo connessione, nome più verbo, significano vero e falso. Lo stesso discorso vale pure per i verbi, che privi di pronomi non significano vero e falso, a meno che il soggetto non sia sottinteso: questi argomenti (185,10-19) non sono nuovi, giacché li abbiamo visti nella parte del *Commentario* (26,7-27,5) dedicata alla distinzione tra cose dette secondo connessione e cose dette senza connessione, e hanno, inoltre, come loro fondamento il principio di *Cat.* 4, 2a4-10, secondo il quale soltanto gli enti secondo connessione possono significare il vero o il falso (186,1-6). Alla luce di questa osservazione Filopono, seppure non *expressis verbis*, propone un sillogismo di seconda figura per distinguere gli opposti in esame dagli altri, come aveva fatto già prima (*In Cat.* 171,18-24 e 177,19-24): gli opposti secondo affermazione e negazione sono capaci di mostrare il vero o il falso, gli altri tre tipi di opposti non ne sono in grado, perciò gli opposti secondo affermazione e negazione sono diversi da tutti gli altri (185,20-23). Infatti, i contrari non mostrano il vero e il falso, ma se congiunti ai soggetti per mezzo del verbo e distinti per mezzo dell'avverbio negativo riescono a mostrare il vero e il falso, come quando utilizziamo le due proposizioni i contrari «Socrate è sano» e «Socrate non è sano». Salute e malattia sono tra quei contrari che non ammettono intermedi, per cui è corretto dire che Socrate o è in salute o è malato e se è uno non è l'altro e viceversa (cfr. Philo. *In Cat.* 186,11-12). Resta il fatto, comunque, che i contrari per sé non sono né veri né falsi, ma soltanto in connessione col soggetto possono esserlo, come Filopono avrà modo di ribadire in *In Cat.* 187,16-20. Busse propone in apparato a 185,24-28 di sostituire la seconda proposizione: «scribas νοσεῖ Σωκράτους». La proposta di Busse è, però, da rifiutare: essa si basa sul ragionamento che se i contrari sono messi in connessione per mezzo della copula con il soggetto sono in grado di mostrare il vero e il falso, banalizzando l'operazione di Filopono che aveva mostrato questa loro capacità solo in virtù della presenza dell'avverbio negativo. Il

perché non è possibile mostrare il vero e il falso per mezzo dei contrari, anche se secondo connessione, risiede nell'incapacità dei contrari di includere tutta la realtà degli enti, come si era detto in 29,33-30,1, dove Filopono prende in esame la possibilità di dividere gli enti secondo i contrari, rifiutando alla fine questa possibilità e con questa anche quella di dividerli secondo i relativi e *habitus* e privazione. Filopono doveva avere in mente questo equivoco e con lui Aristotele che afferma che si potrebbe credere che anche i contrari detti secondo connessione siano in grado di mostrare vero e falso (*Cat.* 10, 13b12-13). La differenza, dice Filopono, sta nel fatto che affermazione e negazione distinguono sempre il vero e il falso per tutte le cose che sono e per quelle che non sono (186,16-17), mentre non sempre così fanno gli altri opposti anche se presi secondo connessione. Ogniquale volta opponiamo due proposizioni secondo affermazione e negazione con l'ausilio della particella negativa distinguiamo sempre il vero dal falso, come quando diciamo con i contrari «Socrate è padre / Socrate non è padre», «Socrate è bianco / Socrate non è bianco» oppure «Socrate ha la vista / Socrate non ha la vista». Nel caso dei contrari privi di intermedi, invece, non sempre una proposizione è vera e l'altra è falsa, ma solo se il soggetto esiste (186,23-27): se Socrate esiste, allora è vero dire che è sano o è malato, mentre se Socrate non esiste, com'è possibile predicare di lui delle qualità? E inoltre, se Socrate non esiste non sarà né bianco né nero, né caldo né freddo, motivo per cui entrambe le proposizioni con i contrari come predicati saranno false. Diversamente si comportano affermazione e negazione, come sano e non sano, perché, come vedremo, se Socrate non esiste è possibile dire che non è sano, mentre se esiste sarà sano o non sano: in entrambi i casi affermiamo il vero o il falso. È chiaro che stiamo parlando dei contrari privi di intermedi perché nel caso di quelli dotati di intermedi è ancora più evidente che questi non mostrano il vero o il falso, perché il soggetto può anche essere predicato da uno dei loro intermedi. Per gli opposti secondo *habitus* e privazione avviene similmente: se Socrate non esiste sarà falso dire che ha i denti e che è sdentato, mentre se Socrate esiste uno è vero e l'altro è falso, ma non sempre, perché di Socrate appena nato non possiamo dire né che ha i denti né che ne è stato privato (186,27-187,5). Similmente per i relativi: se opponiamo le due proposizioni «Socrate è a destra» e «Socrate è a sinistra», queste possono essere entrambe false anche se il soggetto esiste, dacché potrebbe essere solo. Lo stesso vale per l'essere padre e l'essere figlio: dal momento che tutti hanno un padre da cui sono generati, tutti possono essere detti figli di qualcuno, ma quando un figlio perde il padre, potrà essere detto figlio solo secondo il ricordo (187,5-11). In generale, qui si conclude la rassegna di esempi prodotti da Filopono per mostrare che gli altri opposti non si comportano come affermazione e negazione, infatti questi opposti non sono sempre uno vero e l'altro falso, o viceversa, perché sono entrambi falsi se il soggetto non esiste e, i relativi e gli opposti secondo *habitus* e privazione, possono essere entrambi falsi anche se il soggetto esiste. Bisogna sapere, continua Filopono (187,20-24), che anche in virtù di questa differenza rispetto ad affermazione e negazione gli opposti hanno il seguente ordine, e cioè contrari, relativi, *habitus* e privazione, affermazione e negazione: questo ordine è anomalo rispetto a quello tradizionale delle *Categorie* che prevede, come abbiamo visto anche nella trattazione di Filopono (169,4 ss.), relativi, contrari, *habitus* e privazione, affermazione e negazione. È difficile confrontare tutti questi opposti, perché i primi tre sono detti senza connessione mentre gli ultimi secondo connessione. Se li leggiamo tutti in connessione con i soggetti, vediamo che degli opposti i contrari senza intermedi sono gli unici che qualora il loro soggetto esista distinguono il vero e il falso, mentre lo stesso non si può dire per i relativi e per le cose secondo *habitus* e privazione, che distinguono vero e falso se il soggetto esiste e se per natura è fatto per accoglierli. Il motivo, però, per cui questi debbano essere messi in mezzo è poco chiaro: forse per evitare che gli opposti più fra loro equivocabili vengano a trovarsi vicini creando confusione? La presenza della lacuna a 187,24 non aiuta.

[187,25-191,14] – È il momento di commentare *Cat.* 11, il capitolo nel quale Aristotele scioglie gli ultimi dubbi sugli contrari, presentando quattro θεωρήματα, quattro considerazioni. Seguendo Filopono, quindi, prendiamo anche noi in esame singolarmente ciascuna considerazione.

1) Al bene è senza dubbio opposto il male, mentre al male non è certamente opposto il bene; ovverosia, mentre al bene, come la giustizia, è opposto un solo male, cioè l'ingiustizia, al male per eccesso, quale la cupidigia, è opposto un altro male, quale l'astinenza (187,25-188,17). Filopono riconosce che questa opposizione può sembrare anomala, perché oppone il male al bene in proporzione di due a uno. Alle spalle di questa considerazione in realtà sta l'etica di Aristotele: il bene è dato dal giusto mezzo tra due estremi opposti, entrambi da rifiutare in quanto mali e questo motivo il giusto mezzo è opposto ad entrambi gli estremi e allo stesso modo gli estremi si oppongono fra loro e in relazione al mezzo. All'apparenza, però, sembra che la natura ἄδικος (188,4) abbia opposto al bene un solo male, come alla giustizia l'ingiustizia, e al male sia il bene che un altro male. Sarebbe evidente una disparità di

trattamento: Filopono parla di proporzione due a uno, perché a due mali corrisponde solo un bene. Il Commentatore spiega subito come interpretare le parole di Aristotele: il bene è il giusto mezzo, la moderazione (συμμετρία – 188,7), mentre il male è la mancanza di moderazione; ora la mancanza di moderazione può accadere sia all'eccesso sia al difetto, motivo per cui esistono due mali opposti al solo bene per eccesso o per difetto. Il richiamo alla tradizione aristotelica della μεσότης è chiaro a partire dal metodo di individuazione della virtù tramite l'esclusione dell'eccesso e del difetto: pagine fondamentali sono quelli di *EN* II 2, 1104a11-b38 e 6-7, 1106a14-1108b10. Il giusto mezzo per Aristotele è «ciò che sta a uguale distanza da ciascuna delle estremità (το ἴσον ἀπέχον ἀπ' ἐκατέρου τῶν ἄκρων)» e la virtù, secondo l'essenza e la definizione, sta nell'*habitus* della scelta nella medietà tra due vizi. Se nell'*EN*, per esemplificare il “medio”, Aristotele ricorre al “medio geometrico”, è interessante e suggestivo notare come in *EE* II 3, 1220b21-27, invece, egli ricorre a un *exemplum* di carattere fisico: in tutte le cose continue – dice – c'è l'eccesso, il difetto e il mezzo e di conseguenza anche nelle azioni (πράξεις) perché sono dei movimenti (κινήσεις) e il movimento è continuo (come Filopono ha affermato 86,30 ss.) – cfr. Donini (2005), p. 204 nota 62 per un confronto tra questo passo e quello corrispettivo dell'*Etica Nicomachea* –. La definizione della virtù e indirettamente del bene come simmetria non è un τόπος aristotelico: in *EN* troviamo pochissime citazioni del termine συμμετρία. In *EN* X 3, 1173a26 Aristotele parla di simmetria e proporzione nella critica ai Platonici, come qualcosa che pur essendo determinato si trova negli individui non sempre allo stesso livello, ma secondo il più e il meno. Sbagliano, quindi, i Platonici a distinguere i piaceri dal bene-simmetria perché credono che questo è determinato e cioè che non ammette più e meno. Il termine, quindi, è precipuamente platonico e viene utilizzato proprio per indicare la virtù in *Phlb.* 64e5-7: «misura (μετρίότης) e proporzione (συμμετρία) accade che corrispondano dovunque alla bellezza (κάλλος) e alla virtù (ἀρετή)». È tuttavia chiaro che in buona parte la dottrina della moderazione aristotelica coincida, agli occhi dei Commentatori neoplatonici, con quella della simmetria platonica. Gli esempi di questa opposizione tra il bene e i due mali sono chiari: la giustizia è opposta per eccesso alla cupidigia e per difetto all'astinenza; eccesso del coraggio è la temerarietà mentre la codardia ne è il difetto. Tra gli esempi, così come sono riportati nell'edizione di Busse, tuttavia, se ne legge uno mal formulato (188,13-14): volendo individuare gli opposti della temperanza (σωφροσύνη), Filopono individuerrebbe nell'opposto per difetto la stupidità e nell'opposto per eccesso l'intemperanza (ἀκολασία). È evidente che Filopono o la tradizione manoscritta, nonostante Busse non annoti alcunché in apparato, abbiano commesso un errore, dacché le cose stanno precisamente al contrario di come sono descritte nell'edizione: è l'intemperanza il male causato dal difetto di temperanza, mentre la stupidità è il male di chi, follemente, eccede nel temperare i piaceri. Filopono ha spiegato che sono due i modi dell'opposizione che riguardano il bene e il male: eccesso e difetto sono manifestamente delle mancanze di moderazione e, quindi, il secondo modo di opposizione è racchiuso nel primo. A mutare è soltanto la prospettiva, per cui nel primo caso è valutata la presenza o la mancanza, mentre nel secondo caso è valutato in che modo manca la moderazione, se per eccesso o per difetto: il male, opposto al bene, è quindi in un certo senso sia uno che due. La legge naturale che vuole che siano due gli opposti fra loro è rispettata se si legge il secondo modo dell'opposizione come una specificazione del primo e più generale modo. Sulla prima considerazione intorno ai contrari cfr. Amm. *In Cat.* 101,15-22; Simpl. *In Cat.* 409,13-412,10; Olymp. *In Cat.* 141,31-142,2; Elias, *In Cat.* 248,29-149,22; Boeth. *In Cat.* PL 64, 281b-242a.

2) Se c'è uno dei contrari non è necessario che ci sia anche l'altro (188,18-189,13). È chiaro che se in un uomo c'è la salute non ci sarà anche la malattia e così per altri contrari, perché se un corpo accoglie il nero non dovrà necessariamente accogliere anche il bianco. Questa indipendenza dei contrari fra loro è possibile solo perché Aristotele osserva i πράγματα che accolgono i contrari e non i contrari in sé che sappiamo non poter esistere indipendentemente l'uno dall'altro. Il bianco come πράγμα è il corpo qualificato bianco che può essere tale senza mai conoscere il nero, pensiamo ad esempio alla neve che è bianca e non non diventa mai nera. Questo non accade sempre – infatti Aristotele dice «non è necessario (*Cat.* 11, 14a7)» – perché in alcuni casi sono presenti entrambi i contrari, come il caldo e il freddo in un corpo tiepido. Le qualità contrarie, infatti, possiamo studiarle come qualità per sé nei corpi che qualificano e non in relazione ad altro o come contrari e, in ultima istanza, come relativi, perché i contrari, in quanto contrari, sono relativi. Per capire bene queste parole dobbiamo volgare la mente a quanto è stato insegnato sulle specie delle qualità e sui contrari, privi di intermedi e con intermedi, complementari al soggetto e accidentali. Filopono riporta anche un altro lemma di Aristotele (*Cat.* 11, 14a10-14) che ha una duplice finalità: innanzitutto Aristotele vuole argomentare ciò che ha detto prima, cioè che dei contrari non è necessario che entrambi siano presenti nel soggetto (*Cat.* 11, 14a3-6), ma allo stesso tempo vuole insegnare qualcosa di nuovo, cioè che quanto è stato detto vale anche per i

contrari detti secondo connessione. Il discorso qui è quasi più un corollario su affermazione e negazione che sui contrari. Sembra che Aristotele voglia realmente preparare il terreno al *Sull'interpretazione* e alla dialettica dei *Topici* più che chiarire e perfezionare il discorso delle categorie. Vero e falso sono inconciliabili in senso assoluto, come viene mostrato in numerosi punti del *corpus aristotelicum* e in particolar modo nella *Metafisica*. Su questa seconda considerazione cfr. Amm. *In Cat.* 102,1-10; Simpl. *In Cat.* 412,11-413,15; Olymp. *In Cat.* 142,2-12; Elias, *In Cat.* 249,22-28; Boeth. *In Cat.* PL 64, 282b-d.

3) I contrari si generano per natura o intorno a uno stesso genere o a una stessa specie (189,14-190,5). La bianchezza e la nerezza si generano negli uomini come nelle pietre, negli enti animati e inanimati che appartengono al medesimo genere, quello del corpo, da cui, tra le altre cose, uomini e pietre sono detti sinonimamente. Salute e malattia, invece, si generano solo negli uomini, nei cavalli e negli animali tutti, cioè nella specie del corpo che include gli enti animati e sensitivi. Filopono a questo punto si chiede perché i contrari non si generano, secondo Aristotele, per natura nel numero (cfr. 37,17-38,5): il motivo è che questo è riconosciuto da tutti già a partire dalla stessa evidenza delle cose e, per di più, se anche due contrari si trovano nello stesso individuo, allora si troveranno in parti diverse o in momenti diversi. Socrate, uno per numero, è bianco in una parte e nero in un'altra e non bianco e nero nella stessa parte del suo corpo contemporaneamente. A mio avviso questa affermazione di Filopono avrebbe avuto una maggiore *vis* se argomentata con i contrari che non hanno intermedi, perché – ammettendo che non ci siano intermedi tra sano e malato e qui c'è da rivedere la contraddizione interna di Filopono sull'argomento – l'identico per numero non sarà mai sia sano che malato nella stessa parte, ma, semmai, una parte sarà sana e una malata. Questa osservazione può in un certo modo applicarsi anche ai contrari che posseggono intermedi se, però, intendiamo il bianco e il nero, ad esempio, “in senso assoluto”. Il bianco e il nero in senso assoluto, così, potranno inerire a ciò che identico nella specie (l'uomo, identico nella specie, può avere la carnagione bianca o nera) ma non potranno farlo in ciò che è identico per numero, se non in parti diverse (Socrate potrà avere la carnagione bianca e i capelli neri). Su questa considerazione vd. Amm. *In Cat.* 102,11-14; Simpl. *In Cat.* 413,16-414,19; Olymp. *In Cat.* 142,12-21; Elias, *In Cat.* 249,28-250,27; Boeth. *In Cat.* PL 64, 282d-283a.

4) I contrari o si trovano sotto un genere unico e identico (come il bianco e il nero sotto il colore), o sotto generi contrari (come l'ingiustizia e la giustizia rispettivamente sotto il vizio e il vizio e la virtù) o sono essi stessi generi (come bene e male) (190,6-14). Affermare che bene e male sono semplicemente generi non riconducibili sotto altri generi crea, evidentemente, nel sistema catalogatorio delle *Categorie* aristoteliche, un corpo circuito: è forse opportuno – si chiede Filopono – aggiungere due nuove categorie? No, non è opportuno, perché le categorie aristoteliche hanno una sostanzialità indipendente dalle cose di cui si predicano e non è, *stricto sensu*, questo il caso di bene e male. Altrove, nel *Commentario* agli *APo.* 273,3 ss., in un passo dalla strabiliante somiglianza lessicale con questo, Filopono sostiene che l'universale (e la φύσις κοινή) che si predica dei particolari non è καθ' αὐτήν ὑπεστηκῶτα, ma trae, invece, la propria ὑπόστασις nei particolari in cui si trova. Volendo armonizzare questi due passi, mi sembra che Filopono scinda, nel suo platonismo che comunque si è rivelato anche in questo *Commentario* chiaro e persistente (si ricordi il ragionamento sull'anima immortale e sul numero nel pensiero), la posizione delle specie da cui si ricava l'universale logico (che è una φύσις presente nei molti) da quella dei generi *ante rem*, ai quali riconosce, travisando Aristotele, una reale sostanzialità per sé e quindi separata dalle cose delle quali si predicano. La questione mi sembra comunque parecchio complessa e richiederebbe una profonda conoscenza del pensiero metafisico di Filopono per comprendere in che modo ciò che è per sé (il genere sommo) sia connesso a ciò che non è per sé (l'universale inteso come φύσις in *In APo.*). Bene e male, dunque, non sono generi sommi in quel senso, ma nel senso di Platone, che ha elencato cinque generi, l'essere, l'identico, il diverso, il moto e la quiete in *Sph.* 255e-256e, dove l'Ospite e Teeteto li riprendono in esame uno alla volta (καθ' ἓν ἀναλαμβάνοντες). Questi generi platonici, ai quali Filopono aggiunge il bene e il male delle *Categorie*, si osservano trasversalmente in tutti gli enti e ci sono il bene e il male in ogni categoria. Filopono mostra ad esempio che nella sostanza il bene è la perfezione per sé e perfetto è ciò che possiede una perfetta ragione naturale (λόγος τῆς φύσεως), svolge le sue funzioni naturali compiutamente e non tradisce la propria definizione. Siffatto λόγος τῆς φύσεως sembra un residuo principalmente stoico, permeato nel Neoplatonismo. Una prima attestazione di questa formula la si trova in Marco Aurelio, *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, 58, 1,1-2 dove si afferma che «secondo la ragione naturale nessuno ti impedisce di vivere: niente ti accadrà <che vada> contro la ragione della natura comune». In questo contesto la ragione naturale sembra identificarsi come quella parte del λόγος universale che

gestisce la natura e le nature particolari. Altre occorrenze, frequenti, si hanno in ambito medico, ad es. in Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VI 1, 8,4 ss. dove si dice in che modo è necessario intendere la formula «κατὰ φύσιν» (che è un *πολλαχῶς λεγόμενον*): è “secondo natura” cioè che «si genera secondo la prima ragione che soggiace alla natura» e di conseguenza non è accidentale ad altro. Ora, sembra che il Neoplatonismo, specialmente da Proclo in poi, abbia fatto tesoro di questo concetto per spiegare il regolarsi da sé della natura (*De mal. subs.* 60,6 ss.), quanto il penetrare del λόγος intelligibile nella natura. Questo è il caso spiegato in *In Prm.* 879,5-39: le cose che partecipano delle idee hanno bisogno di qualcosa che funga da tramite (cfr. *In Prm.* 884,4 dove si afferma che non è possibile che il genere, l’idea separata ed eterna, sia nelle cose, bensì che vi sia una “impressione” sulla cera-materia) e queste sono le ragioni naturali le quali «sono ordinate insieme alle forme sensibili» e si trovano oltre, ὑπέρ, i corpi e l’ordine fenomenico. Il modo in cui si giunge a queste ragioni naturali è spiegato – secondo Proclo – dallo stesso Parmenide: a partire da ciò che è comune nei particolari si risale al loro principio prossimo (τὸ προσεχές αἴτιον), che è la forma naturale (εἶδος φυσικόν). L’esempio sugli uomini (879,28 ss.) è ulteriormente chiarificatore: noi guardiamo la moltitudine degli uomini e l’idea che si diffonde (διατείνουσαν) nell’“uomo” nei particolari, da ciò pensiamo che un “uomo” preesista alle ragioni naturali e sia artefice della generazione di ciò che si vede e «così i molti partecipano dell’uno, perché una ragione naturale procede verso la materia (ὡς λόγου φυσικοῦ προελθόντος εἰς ὕλην)». Questa ragione naturale non è, inoltre, separata dalla materia, ma è come una σφραγίς nelle cose. Appare chiaro che il ruolo del λόγος τῆς φύσεως nella tradizione stoico-platonica sia estremamente importante e complesso e non è questa la sede per un lavoro di approfondimento del genere. Per cercare, quindi, in modo più esaustivo possibile una definizione di questa *ratio naturae* mi affido all’occorrenza presente in Philop. *Aet. Mund.* 427,17-20: «la ragione naturale di ciascuna cosa, secondo la quale <ciascuna cosa> è, è la forma di ciascuna cosa e la sostanza e viceversa la forma della sostanza complementare a ciascuna cosa è una certa ragione naturale, in base alla quale possiede il <proprio> essere (ὁ γὰρ φυσικὸς ἐκάστου λόγος, καθ’ ὃν ἔστιν ἐκάστου καὶ οὐσία καὶ ἔμπαλιν τὸ ἐκάστου συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας εἶδος λόγος τίς ἐστὶν φυσικὸς καθ’ ὃν τὸ εἶναι ἔχει)» Infine, mi sia concesso di annotare che la tradizione cristiana, impegnata in farraginosi problemi dottrinali sulla natura di Cristo e sul suo rapporto con le altre persone della Trinità, abbia abbondantemente assorbito questa formula per i propri scopi. Come abbiamo visto, questa identificazione tra la realizzazione della φύσις e il bene non può che essere considerata come il frutto di una lunga tradizione teoretica platonica e aristotelica, oltre che stoica. Seguendo questa interpretazione, mi pare che l’uomo, ad esempio, persegue il bene della sua sostanza quando esercita alla perfezione il suo essere animato, sensitivo e razionale. Nel quanto il bene è la quantità idonea a ciascuna cosa, visto che la quantità è tale perché può essere misurata, è idonea in quanto è “della giusta misura”; mentre per il quale è ciò che è idoneo a ciascun colore e alle altre qualità. In realtà, Filopono (190,28-29) dopo aver argomentato su bene e male come generi contrari, sceglie di proporre una lettura più precisa, dicendo che bene e male non sono contrari ma opposti secondo *habitus* e privazione: il fatto che non siano contrari permette di non dover applicare a loro il quarto θεωρήμα di Aristotele, cioè che i contrari sono nello stesso genere o in generi contrari o siano essi stessi generi. In definitiva, considerandoli come opposti secondo *habitus* e privazione, a mio avviso, Filopono non deve più cercare il supporto della dottrina platonica dei generi sommi per spiegare bene e male. Questi ultimi significano soltanto lo stato di perfezione e di corruzione, rispettivamente, dell’essere delle diverse categorie. La ragione dietro questa precisazione sta nel fatto che mentre i contrari hanno entrambi una loro singolare reale sostanzialità determinata che fa sì che si oppongano entrando in contrasto nei corpi, tra il bene e il male il secondo non possiede alcuna sostanzialità, ma anzi ne è la totale privazione; cfr. Abbate (1998). Il male, infatti, che è mancanza di proporzione, ἀμετρία (Plato, *Sph.* 228a-c), non può certo avere una forma definita. Il vizio, pertanto, non possiede una propria definizione, ma, come ogni privazione, necessita dell’*habitus* da negare per essere definito: rispetto alla virtù che è moderazione, ogni alterazione (παρὰτροπή – 191,4) della stessa è pertanto un vizio, sia in eccesso che in difetto, e in relazione alla moderazione perduta è definito. Traduco παρὰτροπή con “alterazione”, ma bisogna tenere presente che quello che sto significando qui non è l’ἀλλοίωσις, e cioè il movimento di un contrario verso un altro. Il soggetto della παρὰτροπή è, infatti, non un contrario e quindi un estremo ma il “giusto mezzo”, il quale si volge (si noti il verbo τρέπω) da una parte o dall’altra, verso uno dei due mali contrari, a causa di una mancanza di proporzione. Inoltre, la preposizione παρὰ mi sembra che contribuisca a dare il senso di qualcosa che si volge in negativo, altrove, rispetto al posto che gli è proprio (cfr. Simpl. *In Cat.* 416,30-32; Elias, *In Cat.* 250,27 e Proclus, *Theol. Plato.*, I 84,20-22). Filopono conclude il commento a *Cat.* 11 con un’altra osservazione sul rapporto fra i contrari sussunti nei generi contrari che potrebbe sembrare fuori luogo dopo aver parlato del bene e del male e averne

rifiutato il loro essere contrari: in realtà, questo ultimo argomento serve a mostrare che bene e male non possono essere contrari perché anche i più distanti generi contrari, quali sembravano essere bene e male, devono essere sussunti sotto un unico genere, e questo è impossibile per bene e male. I contrari, quindi, anche quando sono sussunti sotto due generi contrari sono infine sussunti sotto un unico genere, così come deve essere. In pratica, i generi contrari non possono essere due generi generalissimi contrari, perché tutti i contrari ricadono sotto lo stesso genere generalissimo e i generi contrari di cui parlava Aristotele sono generi a quello subordinati: giustizia e ingiustizia, sussunti sotto i generi contrari virtù e vizio, sono comunque sussunti sotto l'unico genere dell'*habitus* e della disposizione, che abbiamo imparato a conoscere bene. I contrari sono tradizionalmente in conflitto (πόλεμος) fra loro e per ovviare a questo, che è solo apparente, la Natura ha provveduto a limitare questo contrasto, sussumendoli sotto lo stesso genere, in alto, e facendoli inerire nello stesso soggetto, in basso. Su questa quarta considerazione, infine, vd. Amm. *In Cat.* 102,15-21; Simpl. *In Cat.* 414,20-418,20; Olymp. *In Cat.* 142,21-143,4; Elias, *In Cat.* 250,28-251,4; Boeth. *In Cat.* PL 64, 283b-d.

[191,15-195,4] – Filopono si occupa ora del commento degli altri *postpraedicamenta* e precisamente di anteriore (e posteriore) e simultaneo, trattati da Aristotele in *Cat.* 12-13. Il termine greco che traduco con “anteriore” è πρότερος, come ho già fatto quando questo aggettivo è stato usato da Filopono (e Aristotele) per chiarire la correlazione dei relativi (cfr. *In Cat.* 117,15 ss.), e non in modo difforme, alla maniera di Zanatta (1997) che traduce l'aggettivo con “anteriore” (in *Arist. Cat.* 7, 7b36 e 12, 14b3 tra gli altri) o “prima” (in *Arist. Cat.* 6, 5a29 e 31 ad es.) a seconda della convenienza. In questo modo si rischia di inficiare la chiarezza e l'omogeneità del discorso, per mezzo della quale, quando si affronta il πρότερος nel cap. 12, il lettore lo ha già incontrato nel cap. 7, a proposito dei relativi. Riguardo all'anteriore si vedano, comunque, i seguenti passi negli altri Commentatori neoplatonici: Amm. *In Cat.* 102,22-104,12; Simpl. *In Cat.* 418,19-423,33, il quale discute anche intorno ai modi dell'antiorità in *Meta.* Δ 5, 11, 1018b9-1019a14 e intorno a Stratone di Lampsaco, autore di una monografia su anteriore e posteriore; Olymp. *In Cat.* 143,25-145,11; Elias, *In Cat.* 251,5-252,23; Boeth. *In Cat.* PL 64, 283d-286c.

L'importanza di un'omogeneità nel discorso genere delle *Categorie* è necessaria, perché altrimenti non si spiegherebbe il legame fra questi ultimi capitoli e quelli centrali sui *praedicamenta*. Questo è ribadito dallo stesso Filopono, che fa riferimento alla *theoria* sui relativi di cui uno sembra essere anteriore all'altro (cfr. *Arist. Cat.* 7, 7b22 ss. e *Philop. In Cat.* 117,12-118,4), prima di introdurre i quattro sensi per cui un ente può essere anteriore (191,16-22).

1) Nel modo più proprio anteriore è detto ciò che è più vecchio (πρεσβύτερον) e più antico (παλαιότερον) nel tempo (191,22-192,2): è la consuetudine umana a determinare che questo modo sia il primo e il più proprio. Filopono spiega che, mentre παλαιότερος è utilizzato per tutti gli enti, l'aggettivo πρεσβύτερος è usato soltanto per gli esseri animati. Il motivo di questa differenza, a mio avviso, sta nel fatto che πρεσβύτερο significa oltre che un'antiorità temporale, anche un'antiorità per dignità. Il πρέσβυς è il vecchio che ha maturato con la vecchiaia anche la saggezza e ciò che è più antico è anche più pregiato e di maggior valore: cfr. Plato, *Symp.* 178a9-b1; *Scholia vetera ad Xenoph.* III 1, 14,1 Suda, *Lexicon*, Π 2258.

2) Anteriore è ciò che non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza (192,3-17). La traduzione del greco «τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθησιν» è complessa: vd. la convincente traduzione di Crubellier et alii (2007), p. 201, «[...] ce qui ne se convertit pas quant à l'implication d'existence. Cosa intende Aristotele con questa espressione è presto detto: alcuni enti, come i relativi, si convertono fra loro secondo l'esistenza, cioè se esiste uno esiste l'altro e viceversa, mentre per altri enti questo non avviene, come nel caso dei numeri uno e due, in cui uno dei due è necessario per l'esistenza dell'altro ma non implica di per sé l'esistenza di quest'ultimo. L'uno è necessario affinché vi sia il due e per questo motivo se c'è il due ci sarà necessariamente anche l'uno, tuttavia l'esistenza dell'uno non implica quella due. Altro esempio, non tratto da *Cat.* 12, è quello che riguarda il genere animale, anteriore alla specie uomo: se non ci fossero gli enti che condividono la definizione di animale, di conseguenza non ci sarebbero quelli che condividono quella di uomo, se quest'ultimo è una specie di animale (cfr. *Philop. In APo.* 272,26-27). In questo senso, conclude Filopono, l'animale è anteriore all'uomo non nel tempo, come gli anteriori nel primo senso di anteriore, ma per natura. Cosa, quest'ultima, che leggiamo in Porfirio (*Isag.* 17,9-10): generi e specie sono «anteriori per natura alle

sostanze individue (φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσίῳν)». Filopono chiama quindi anteriore per natura ciò che non ammette conversione secondo la conseguenza dell'esistenza.

3) Anteriore è in un senso ciò che viene prima secondo un'ordine, come nel caso delle premesse che vengono prima delle conclusioni nelle scienze (192,18-193,27). I geometri, ad esempio, considerano elementi, quindi, anteriori, il punto, la linea e la superficie, ai quali seguono la dimostrazione dei teoremi e le figure, le quali – dice Filopono – sono i teoremi stessi, parafrasando Arist. *EN* III 5, 1112b21, dove i διαγράμματα sono sia figure geometriche sia teoremi. Similmente, le sillabe sono anteriori alle parole e le lettere alle sillabe, mentre nelle orazioni orazioni diciamo che prima ci stanno i proemi, poi l'introduzione, a cui segue lo stato delle cose, e infine le narrazioni e gli agoni. Filopono mostra di conoscere le parti del discorso retorico, note fin dall'età classica: tutti questi termini erano diffusi nei manuali di retorica antichi e tardoantichi e li troviamo pure nel *Commentario* filosofico di Siriano al Περὶ στώσεων di Ermogene (170,14-19). Tuttavia l'anteriorità per ordine non è un'anteriorità per natura, ma dipende dall'abilità dello scienziato o dell'artista che mette gli elementi del suo sapere nel giusto ordine: l'anteriorità dei proemi rispetto agli agoni è dovuta alla scelta del retore esperto di porre queste parti del discorso nel giusto ordine, mentre qualora un retore inesperto dispone prima gli agoni e poi i proemi, allora gli agoni saranno anteriori ai proemi. L'anteriorità secondo l'ordine è, pertanto, relativa, eccetto che quando l'ordine sia quello naturale, ma in quel caso si parlerebbe di anteriorità per natura. Filopono, giustamente, nota subito che le lettere sono anteriori alle sillabe e alle lettere anche per natura e non solo per l'ordine: le parole sono composte di sillabe e queste sono composte da lettere, quindi se non esistessero le lettere come potrebbero esistere le sillabe e le parole? Viceversa, se non esistono le parole, possono esistere le parti che le costituiscono. Perché allora Aristotele ha usato questo esempio in *Cat.* 12, 14b1-2? Aristotele non ha sbagliato, dal momento che solo secondo la grammatica, quindi, le lettere sono anteriori anche per natura e non solo per ordine, mentre per chi usa le parole senza conoscerle, perché usa la parola senza sapere che è composta da lettere, lettere e parole hanno un'ordine relativo che può essere sconvolto nella pratica. Quest'ultimo, che non conosce la grammatica, tuttavia, non può usare a fondo la δύναμις delle lettere (193,24): la potenza delle lettere è, a mio avviso, la capacità delle lettere di significare una cosa invece che un'altra (cfr. Plato, *Crt.* 394a-d e *Critias*, 113a.): si pensi alle desinenze nelle flessioni della lingua greca, che significano il ruolo di quel concetto all'interno della proposizione.

4) Anteriore, infine, è, per convenzione, ciò che è più degno di pregio (τιμιώτερον) (193,28-194,3). Intendere il migliore e il più pregevole come un quarto significato dell'anteriore è, però, improprio, perché è ammissibile soltanto perché abitualmente usiamo πρότερος con questo significato, ma questo significato è derivato dagli altri. Aristotele avrebbe poi rettificato il suo insegnamento, menzionando un quinto modo dell'anteriore, che possa sostituire questo in modo da ottenere infine quattro modi com'era stato detto all'inizio, e non proponendo un modo del simultaneo a questo opposto.

5) Anteriore, in questo quinto senso, è ciò che si converte secondo la conseguenza dell'esistenza e questo senso è opposto al secondo, dove anteriore è ciò che non si converte secondo la conseguenza dell'esistenza (194,4-25). L'anteriore e il posteriore secondo questo quinto significato si convertono fra loro e uno è il principio dell'altro, come nel caso di padre e figlio: se esiste il padre esiste il figlio e viceversa se esiste il figlio esiste il padre, tuttavia, il padre è per natura principio del figlio. Similmente per il discorso e la cosa da questo discorso mostrata, che si convertono fra loro, ma la cosa è principio del discorso che la descrive. In realtà si può parlare di conversione secondo la conseguenza dell'esistenza in questo quinto caso solo se la si considera in relazione al particolare statuto del discorso e del suo rapporto con il πρόγμα che significa (cfr. *Cat.* 12, 14b18-22): solo se ciò che il discorso significa è vero allora è vero anche il discorso. La conversione fra questi due elementi è valida soltanto nella condizione di veridicità del discorso, cfr. Arist. *Meta.* Θ 10, 1051b6.

Filopono chiude il commento a *Cat.* 12, ricordando che non ha senso parlare approfonditamente anche del posteriore, giacché anteriore e posteriore sono relativi e pertanto tutto ciò che è stato detto per il primo vale anche per il secondo (194,26-195,4). Sull'anteriorità in Aristotele, con molti riferimenti alla *Metafisica* e alle *Divisiones* cfr. rispettivamente Bodéüs (2001), pp. 151-153 e Bressan (2011a).

[195,5-197,8] – Ora, Filopono può passare al complementare capitolo *Cat.* 13 sui simultanei, per il quale cfr. quantomeno Bodéüs (2001), pp. 153-154 e Bressan (2011b), oltre che i relativi passi negli altri Commentari neoplatonici alle *Categorie*: Amm. *In Cat.* 104,13-105,6; Simpl. *In Cat.* 424,1-427,8; Olymp. *In Cat.* 145,12-38; Elias, *In Cat.* 252,24-253,14; Boeth. *In Cat.* PL 64, 286c-289b. Anche per

quanto riguarda il simultaneo è nei relativi che ne va trovata la prima menzione, precisamente in *Cat.* 7, 7b15. Filopono propone da subito l'opposizione tra i sensi dell'anteriore e quelli del simultaneo, che, invece, in Aristotele non è esplicitata (195,8-14): noi vedremo queste opposizioni, che Filopono elenca, man mano che ci occuperemo dei singoli modi, che sono tre, ma alcuni di loro sono opposti a più modi dell'anteriore.

1) Opposto al primo senso dell'anteriore è il simultaneo nel tempo (195,14-24), che è simultaneo nel senso più proprio, come l'anteriore ad esso opposto era l'anteriore nel senso più proprio. Simultanei nel tempo sono, com'è evidente, due enti che nascono nello stesso tempo.

2) Simultanei sono quegli enti che si convertono secondo la conseguenza dell'esistenza, ma nessuno dei simultanei è in nessun modo principio dell'altro (195,25-196,17). Questo secondo modo è opposto sia al secondo dell'anteriore che al quinto. È in questa loro stessa definizione che Filopono individua i motivi dell'opposizione con i due modi dell'anteriore: questi simultanei sono opposti al secondo modo dell'anteriore perché i simultanei convertono secondo la conseguenza dell'esistenza, come doppio e mezzo e gli altri relativi, mentre anteriore nel secondo modo è ciò che non si converte, come l'uno con il due; inoltre sono opposti all'anteriore nel quinto modo perché pur essendo sia gli enti simultanei che quelli anteriori e posteriori relativi, in alcuni è possibile individuare un'antiorità per natura, mentre in altri. Filopono riesce a chiarire quanto era rimasto ambiguo dal discorso sull'anteriore, quando aveva distinto il secondo e il quinto significato. Degli enti che si convertono reciprocamente e che, perciò, sono relativi, alcuni, non considerati in relazione ma come enti per sé, stanno fra loro come il principio e il principiato, come il padre che deve preesistere al figlio per generarlo, mentre altri di questi enti non stanno in relazione fra loro in questo modo, si generano simultaneamente. Filopono insiste su questo punto per mettere in luce le evidenti ambiguità dei relativi, intesi da una parte enti per sé, dall'altra parte enti in rapporto ad altro: i relativi che possono essere uno anteriore all'altro, tuttavia, sono sempre e comunque simultanei se visti secondo il loro essere relativi, come è stato ben spiegato nel commento a questa categoria da parte di Filopono.

3) Simultanei sono gli enti che posseggono uno stesso ordine rispetto a ciò che gli è anteriore, come le specie subordinate ottenute dalla medesima divisione del genere superiore: ad esempio corporeo e incorporeo sono specie simultanee del medesimo genere sostanza (196,18-197,8). Questo senso dei simultanei è opposto al terzo di anteriore e posteriore. Simultanei sono le specie che Aristotele chiama ἀντιδιηρημένα ἀλλήλοις dallo stesso genere, cioè che si generano da uno stesso genere dividendosi l'una dall'altra, come dal genere sostanza la specie sostanza corporea si genera perché si divide (ἀντιδιαίρῶ) dalla sostanza incorporea. Le specie corporeo e incorporeo sono simultanee, per essere più precisi, come dice Filopono, perché si trovano alla stessa distanza logico-ontologica non solo dal genere superiore, ma anche dalle specie specialissime, come l'uomo e il cavallo, l'angelo e l'anima. E ancora le specie animato e inanimato sono dette simultanee, perché hanno la stessa distanza dal genere corpo e dalla specie animale. Mentre il genere volatile non è simultaneo alla specie uccello, ma anteriore, perché volatile è genere di uccello come anche di altre specie di animali volatili, quali le locuste. Ora, mi sia concesso di tornare brevemente sugli esempi qui prodotti da Filopono che mi sembrano possano rivelare un certo interesse teorico. Innanzitutto Filopono pone tra le specie specialissime della sostanza, al medesimo livello, l'anima e l'angelo. La questione della posizione assunta dall'angelo in un albero di predicazione è interessante e controversa, soprattutto perché Filopono nel suo *Arbiter* ne presenta una diversa come leggiamo in Lang (2001), p. 190: «Living being is divided into rational and irrational and again the rational <category> is divided into man, angel and demon». Qui Filopono compie un'operazione di notevole spessore teorico quando afferma che corporeo e incorporeo sono generi ottenuti dalla stessa divisione dal genere generalissimo «sostanza», dal momento che esplicitamente include così le sostanze intelligibili insieme a quelle sensibili nella prima categoria aristotelica, in risposta a Plot. *Enn.* VI 1, 2. Questa affermazione non sarebbe contraddittoria con l'ontologia platonica, dal momento che, differentemente da quello che credeva Plotino. Dire, così, che la sostanza è sia corporea che incorporea da un punto vista logico non genera aporie, dal momento che sia il corporeo che l'incorporeo possono essere *subiecta logica*. Dal punto di vista ontologico, vi sarebbe una difficoltà sollevata da Plotino (*Enn.* VI 1, 1-2), secondo la quale se corporeo e incorporeo fossero specie della sostanza, quest'ultima non sarebbe in sé né l'uno e né l'altro e ciò è impossibile; cfr. Chiaradonna (2002), pp. 55-58. Non sarebbe stato possibile per i Commentatori neanche far affidamento sul fatto che le differenze siano in atto nel genere (cfr. Philop. *In Cat.* 73,18 ss.) per superare il problema della contraddizione che vedrebbe la sostanza essere corporea e incorporea, perché

la sostanza incorporea è principio di quella corporea (cfr. Proclus, *Theol. Plat.* II 16,22-19,21) e le due sostanze non sono classificabili come generi dell'essere. Dexippo (*In Cat.* 40,13-25), però, dapprima basandosi sullo scopo logico delle *Categorie* esplicitamente risolve l'aporia plotiniana col dire che per Aristotele l'oggetto di studio è *περὶ λεξέων*, intorno alle formule linguistiche alle quali appartiene il dirsi delle sostanze; e in seguito (*In Cat.* 40,25-41,3) sposta la sua analisi su un piano ontologico e confuta il ragionamento di Plotino con le sue stesse armi: una è la sostanza a livello intelligibile e questo unico principio della sostanza fornisce l'essere comunemente a tutte le forme incorporee e a tutti i sensibili e alle forme materiate. Infine intorno all'esempio dell'animale equidistante dal genere animato e dal genere inanimato si noti che a prima vista sembrerebbe un errore, perché l'animale è appunto un corpo animato e sensitivo e per nulla inanimato e sembrerebbe che l'animato sia assai più vicino all'animale dell'inanimato. Il ragionamento di Filopono è, però, volto ad evidenziare la distanza dall'alto (dal genere) e dal basso (dalla specie) e non la distanza in orizzontale, da un ramo all'altro dell'albero di predicazione. Per questo motivo, animato e inanimato, in qualità di specie della sostanza corporea, sono egualmente distanti sia dalla stessa sostanza corporea che è il genere che le specie distinguono sia dalle singole specie, sia che appartengano al ramo di predicazione distinto dalla differenza «animato», sia a quello distinto dalla differenza «inanimato».

[197,9-204,21] – Il capitolo quattordicesimo delle *Categorie*, com'è noto, tratta delle diverse specie del movimento e Filopono, innanzitutto, si preoccupa di chiarire perché questo argomento è affrontato nelle *Categorie*. Infatti, il Commentatore afferma perentoriamente che il discorso sul movimento riguarda l'uomo che studia la natura, perché come sappiamo la natura è principio di movimento e di quiete; cfr. Arist. *Phys.* II 1, 192b21-23 e Giardina (2006a), pp.61-67 e la nota 99 di p. 63 in particolare, ma anche altrove Philop. *In APo.* 34,25-35,1; *In GC* 100,21-22; *In DA* 221,8-9 e soprattutto *In Phys.* 195,24-199,22. Perché allora in quest'opera introduttiva alla logica ci si occupa del movimento (197,12-16)? Secondo alcuni perché Aristotele ha voluto perfezionare il discorso su agire e patire, i quali sarebbero movimenti (197,16-21). Molti, infatti, hanno sostenuto l'unificazione delle categorie di agire e patire in una sola, in quella del movimento – cfr. Moraux, (2000), p. 180 nota 36 –, ma verosimilmente l'interlocutore di Filopono in questo momento è Plotino, il quale in più punti afferma che genere è il movimento, mentre agire e patire sono sussunti sotto il movimento (in Plot. *Enn.* VI 1-3 [42-44] e in particolare VI 1, 15-17). La risposta critica a Plotino dei Neoplatonici a lui posteriori non si fece attendere e quella di Porfirio e di Giamblico sono testimoniate da Simplicio (*In Cat.* 302,5 ss.): qui Filopono argomenta distinguendo il movimento dal muovere e dall'essere mosso, in quanto solo gli ultimi due verbi sono riconducibili rispettivamente sotto l'agire e il patire e recuperando la formula aristotelica che vuole il movimento una strada verso le categorie, non un *πράγμα* ma una *ὁδός*. Cfr. Chiaradonna (2002) pp. 146-167, per i tentativi di Plotino di distruggere la dottrina di agire e patire aristotelica, ai quali in parte Filopono a risposto in 48,23-25. Vd. anche Vamvoukakis (1980) e Sorabji (2005), pp. 98-102. Da una parte, ribadisce Filopono, c'è il movimento che è un percorso verso l'essere e le categorie e, pertanto, non è propriamente esso stesso una categoria, dall'altra parte il muovere e l'essere mosso che legittimamente sono sussunti sotto l'agire e il patire (cfr. Philop. *In Cat.* 48,21-27 e 87,30-31). Non si veda in queste parole una contraddizione di quanto Aristotele sembra dire in *GC* e in particolare nella discussione sul movimento in *Phys.* III 1, 200b28-32. Lì Aristotele giustamente considera il movimento come più generico (*ὅλως* – 200b30) dell'agire e del patire, perché non tutti i movimenti comportano un'azione del motore sul mosso. Qui, però, egli sta parlando di predicazioni logiche e linguistiche delle sostanze che fanno da soggetto, per cui appare giusto dire che, al contrario, muovere ed essere mosso sono sussunti sotto agire e patire, categorie che racchiudono logicamente tutte le attività di cui la sostanza è soggetto od oggetto. Quest'operazione di classificazione possiamo farla, però, soltanto per muovere ed essere mosso e non per i movimenti, che non sono agire e patire, perché non sono essi stessi dotati di sussistenza tale da essere considerati categorie. Essi sono, come si è detto, percorsi che portano alle categorie, percorsi e non realtà compiute. Quindi, il movimento, che non è né agire o patire, né un'altra categoria, trova spazio in questo trattato perché è stato menzionato nel discorso sul proprio della sostanza, capace di accogliere rimanendo numericamente una e identica alternativamente i contrari, e, poco dopo, per risolvere l'aporia sollevata contro questo proprio, secondo la quale anche il discorso e l'opinione accolgono vero e falso rimanendo immobili (198,5-21). In quest'ultima parte del quinto capitolo delle *Categorie*, infatti, sono molteplici le ricorrenze del lessico del movimento (vd. *ibid.* 5, 4a35-36, 4b1 e 11). Al logico interessa soltanto capire in quanti modi la sostanza, che fa da sostrato al movimento, può muoversi, in modo da capire in che modo rimanendo una è in grado di accogliere i contrari e quindi può da questi essere predicata. Quindi, da logico, Aristotele classifica questi modi in specie e determina che alcune specie vengono prima di altre, nel senso che

alcuni movimenti, che seguono altri, implicano la presenza di questi per avvenire, lasciando altri aspetti più complessi della teoria del movimento agli ultimi quattro libri della *Fisica*. Viene subito in mente, però, che se tra le specie di movimento ve ne sono alcune anteriori ad altre, allora queste non sono realmente specie, le quali, com'è noto dalle stesse *Categorie*, sono sempre simultanee.

A questo punto Filopono ordina il discorso sul movimento come sa ben fare, cioè individuandone i κεφάλαια: (1) il numero delle specie del movimento, (2) la differenza tra l'una dall'altra, (3) le opposizioni tra queste specie del movimento.

1) Il numero delle specie del movimento è sei, il perché siano sei è spiegato ancora una volta per tramite di una divisione. Il Commentatore (198,28-199,4) individua tre cose che si considerano intorno (περὶ) alla nostra natura: la sostanza stessa, le cose nella sostanza (ἐν τῇ οὐσίᾳ) e le cose intorno alla sostanza (περὶ τὴν οὐσίαν). Con una suddivisione generale possiamo dire che la quantità e la qualità, e in seguito le altre categorie, sono nella sostanza, mentre le cose che sono intorno alla sostanza sono il luogo e il tempo. Ci sarebbe da dire che luogo e tempo sono quantità e non cose intorno alla sostanza, ma cose che sono nella sostanza. Pur volendo accogliere quanto dice Filopono, «καὶ ὁ χρόνος» è, in realtà, aggiunto da Busse, verosimilmente perché anche il tempo è da lui ritenuto qualcosa riguardo la sostanza, in quanto misura del movimento della stessa secondo il luogo. In definitiva mi sembra adeguato accogliere le parole di Filopono, che, però, parla più da fisico che da logico. Pertanto, i mutamenti sono sei perché sono sei i percorsi che la sostanza può compiere (199,5-9): o verso un'altra sostanza (generandosi e corrompendosi), o verso una quantità (aumentando o diminuendo), o verso una qualità (alterandosi), o, infine, verso un luogo (spostandosi). Quest'ultimo movimento, chiamato traslazione, può essere rettilineo, dall'alto verso e il basso, o circolare: i due moti, com'è noto, sono rispettivamente propri del mondo sublunare e di quello celeste – cfr. Arist. I 2, *Cael.* 268b11-269a30 e Falcon (2005), pp. 57-69 –: si noti che Filopono (199,7-9) non ha alcuna difficoltà ad affermare l'esistenza di due moti diversi in luoghi diversi del cosmo, il che ci fa capire che gli è ancora lontano dalla revisione della scienza aristotelica del *Contra Aristotelem*. La natura del tempo è strettamente legata a quella del moto di traslazione lungo lo spazio e per questo non c'è un movimento secondo il tempo distinto da un movimento secondo il luogo: cfr. Arist. *Phys.* IV 10-14 e Roark (2011), pp. 41-102. Subito dopo, tuttavia, Filopono (199,9-20) fa riferimento a Arist. *Phys.* V 1, 225a34-b9, dove, invece, Aristotele distingue la generazione e la corruzione, quali mutamenti, dal movimento: nelle prime la forma sostanziale non permane dopo il mutamento, mentre il movimento è una modificazione meno radicale del mutamento, che non comporta l'alterazione radicale della forma sostanziale del sostrato. La generazione e la corruzione sono mutamenti dal non essere all'essere (dalla potenza all'atto) e dall'essere al non essere (cfr. Arist. *GC* I 3 e Giardina (2008b), pp. 47-82), mentre, invece, quando le sostanze si muovono esse rimangono immobili come sostrato all'alterazione gli accidenti. Dopo aver dato delle precisazioni al lettore che gli sembravano dovute, Filopono ritorna a occuparsi delle *Categorie*: certo è che la lettura di un *Commentario* alle *Categorie* così ricco di riferimenti non solo alla *Fisica* ma anche al complesso *GC* non doveva avvenire a digiuno di nozioni specificamente fisiche, pena la mancata comprensione di queste righe intense in cui Filopono accenna al resto della dottrina aristotelica sui movimenti.

2) La distinzione fra le sei specie del movimento è voluta da Aristotele per mostrare che quando un soggetto muta secondo uno di loro non è necessario che muti anche secondo gli altri (199,25-200,9). In *Cat.* 14, 15a5, infatti, egli introduce una prima fondamentale opposizione tra l'alterazione e i restanti cinque movimenti, perché la prima è considerata, erroneamente, essere anteriore e indispensabile a tutti gli altri. A mio avviso, Aristotele, proprio in quella linea, dice αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κινήσεις in relazione all'alterazione di cui si occuperà in seguito e intorno alla quale il problema della consequenzialità dei movimenti si presenta. In modo prolettico Aristotele sancisce che questo problema non riguarda gli altri movimenti, segnando questa opposizione con il μὲν che qui leggiamo e il δέ di *ibid.* 18, che introduce la riflessione sull'alterazione. Seguiamo intanto, passo dopo passo, tutte le opposizioni che presenta Filopono, nel modo più chiaro possibile:

– innanzitutto i movimenti contrari non sono la stessa cosa, per cui la generazione non è corruzione, né l'aumento è diminuzione;

– il movimento nella quantità non è quello della sostanza, perché in quest'ultimo caso l'essere non aumenta o diminuisce ma si genera dal non essere o diviene non essere.

– il movimento secondo il luogo non è nessun altro movimento, perché in virtù del suo spostamento, preso in sé e per sé, Socrate non patirà altro che il movimento secondo il luogo. Si potrebbe pensare però che camminando da Atene a Corinto Socrate, compiendo uno sforzo fisico, perderà peso e quindi muterà secondo la quantità, ma è chiaro che in questo caso la diminuzione sarebbe accidentale alla traslazione, perché sarebbe dovuta al lavoro muscolare di camminare. La traslazione in quanto tale non implica alcun altro moto e su questo Filopono torna qui di seguito.

Aristotele (*Cat.* 14, 15a18-19) nota però che per l'alterazione il discorso è più complesso, giacché sembra che ciò che si altera si altera secondo uno degli altri movimenti. La prima risposta a chi solleva quest'aporia riguarda l'indipendenza dei processi di alterazione dagli altri movimenti, dal momento che ciò che si riscalda o raffredda, ad esempio, di certo non si genera o corrompe o si sposta, eccetera (200,10-29). A questa soluzione segue anche quella che risolve l'aporia contraria, cioè che sia l'alterazione a seguire gli altri movimenti, che non potrebbero fare a meno di alterare il corpo che si muove. Così un corpo che aumenta, suppone Filopono, dovrebbe anche, e prima di aumentare, divenire alterato (201,8-9). Filopono usa qui l'aggettivo *ἀλλοιότερος*, usato nello stesso discorso da Aristotele (*Cat.* 14, 15a31) e che non deve essere tradotto, così come fanno Zanatta (1997) e Crubellier et alii (2007) in modo comparativo. Sembra, infatti, che l'aspetto comparativo, cioè quello che indica una diversità rispetto ad altro, sia implicito nel concetto di alterazione. Tornando all'esempio filoponiano, l'alterazione precederebbe l'aumento perché nel caso del particolare tipo di aumento che è la crescita nei corpi viventi è prima necessario che il nutrimento venga alterato e assorbito dal corpo e trasformato in sangue e carne prima che il corpo stesso possa aumentare (201,9-13). Sul tema della crescita e del nutrimento molteplici sono i passi del *corpus* aristotelico: se gli aspetti tecnici che permettono il nutrimento nei viventi sono descritti ad es. in Arist. *GA* II 4, 740b25-741a3, la distinzione netta tra questo e la crescita, che interessa questo passo filoponiano, si trova in Arist. *GC* I 5, per il quale cfr. su questo interessante capitolo Giardina (2008b), pp. 109-120, Kupreeva (2005) e Reynolds (1999), pp. 67-104. In questo momento, però, mi preme verificare che l'esempio qui utilizzato del nutrimento che diventa sangue e carne è presente altrove in Filopono e se è utilizzato per spiegare, magari, la nutrizione in opposizione alla crescita. A mio avviso è utile cfr. Philop. *In GA*, 29,10-39,23: in questo passo per superare la posizione di Anassagora secondo la quale il nutrimento è una sorta di accrescimento dovuto al fatto che tutto è in tutto, Filopono afferma che non possiamo dire che il nutrimento non muta (ὁὐ μεταβάλλει – 39,22) in sangue e carne e si comporta come il vino che si accresce quando gli si aggiunge l'acqua. Filopono aggiunge, tra l'altro, che anche per la generazione secondo natura è necessaria l'alterazione, perché è lo sperma che diviene sangue alterandosi e quest'ultimo, per mezzo di una successiva alterazione, diventa carne e altre cose. L'esempio dello sperma che in potenza è tutte le parti dell'essere vivente è aristotelico (cfr. ad es. Arist. *GA* I 18, 723a14-17). Il fatto che sia qui lo sperma sia prima il nutrimento prima di diventare carne debbano diventare sangue è dovuto al fatto che il sangue è la più comune (*κοινότητα*) tra le parti omeomere, da cui poi si generano per natura gli altri liquidi corporei e la carne (cfr. Arist. *HA* III 2, 511b1-10). Filopono mostra che è la natura con le sue leggi (201,13) a determinare il procedimento della nutrizione, a mio avviso, implicitamente anticipando la differenza tra nutrizione, che è secondo natura e verso una forma, e aumento, come è spiegato in *GC* I 5. Cfr., oltre al *Commentario* a *GC* di Filopono anche Philop. *In GA*, 39,7-13. Si noti che questo è l'unico *Commentario alle Categorie*, insieme a quello di Elia (Id., *In Cat.* 254,27-32), la cui dipendenza dai *Commentari* precedenti ho già più volte rilevato, in cui leggiamo esempi così specifici connessi alla generazione degli animali, forse per il fatto che Filopono, commentatore del *GA*, fosse già particolarmente avvezzo a questi temi e si sentisse più libero di usarli in contesti differenti. Ora, Filopono produce un breve argomento parallelo a quello sull'alterazione che ha come oggetto la *φορά*, la traslazione, per risolvere l'aporia di Arist. *Cat.* 14 (201,18-202,2). Sembra, infatti, a questo punto che l'alterazione sia necessaria per gli altri movimenti e Filopono decide di mostrare che così non è servendosi di un esempio più chiaro e immediato, nonché più fisicamente pertinente, quello del moto di traslazione che è sul serio necessario per gli altri movimenti, diversamente dall'alterazione come egli spiegherà in seguito con l'esempio dello gnomone. Filopono ritiene, in accordo con Aristotele, che il moto di traslazione sia il primo e il più importante, oltre che più semplice, dei movimenti e per questo motivo è necessario per ognuno degli altri movimenti. Il riferimento corre innanzitutto ad Arist. *Phys.* VIII 7, 260b15-30 dove Aristotele afferma che la *φορά* è il primo dei movimenti anche nel senso temporale, anche perché è l'unico movimento che riguarda gli eterni corpi celesti. Innanzitutto la generazione e la corruzione universale, cioè di tutto il cosmo sublunare sono regolate dall'avvicinamento e dall'allontanamento del sole si ha: l'esempio è ancora specifico ed è tratto da Arist. *GC* II 10, di cui Filopono adopera anche il lessico specifico. Il movimento circolare ed eterno del

sole lungo l'eclittica, infatti, determina i cicli vitali della generazione e della corruzione, muovendosi dal perigeo all'apogeo e viceversa. Cfr., per una chiara spiegazione di questo capitolo, Giardina (2008b), pp. 249-264. Anche la generazione particolare segue un movimento secondo il luogo: le piante e gli animali si generano rispettivamente quando il seme cade a terra per poi germogliare o lo sperma giunge nell'utero della donna. Di converso, la corruzione avviene quando elementi congiunti vengono divisi. La crescita e la decrescita ( $\phi\theta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$  – 201,28) presuppongono un movimento secondo il luogo, perché ciò che aumenta occupa un luogo maggiore, mentre occupa un luogo minore ciò che decresce. Filopono qui parla di  $\phi\theta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$  in opposizione all' $\alpha\acute{\upsilon}\xi\eta\sigma\iota\varsigma$  e non di  $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ : quest'ultima, infatti, si oppone all' $\alpha\acute{\upsilon}\xi\eta\sigma\iota\varsigma$  intesa come aumento secondo la quantità, mentre la  $\phi\theta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$  è opposta all' $\alpha\acute{\upsilon}\xi\eta\sigma\iota\varsigma$  intesa come crescita che proviene dal nutrimento. In questo senso, giustamente, Giardina (2008b), pp. 285-259, la considera come «il deperire delle vite». Infine, anche ciò che si altera presuppone un movimento secondo il luogo, come nel corpo che arrossisce il colore, che è una qualità, si sposta dalle profondità del corpo fino alla superficie, dove appare visibile, oppure è necessario che l'alterante si avvicini all'alterato per alterarlo (cfr. Philop. *In Cat.* 136,23-137,18). Filopono che era alle prese col commento ad Arist. *Cat.* 14 e, quindi, con l'aporia dell'alterazione ha deciso di risolverla passando per un'altra aporia che egli stesso solleva e che prende le mosse dalla sua conoscenza di *GC*. Da quest'opera in particolare, infatti, egli ha assunto che il moto di traslazione è precedente e necessario agli altri movimenti e quindi meglio dell'alterazione si presta ad essere esaminato per verificare la possibile coincidenza delle specie del movimento. Ogni ente che si muove necessariamente si muove anche secondo il luogo, ma questo, ovviamente, non vuol dire che il moto secondo il luogo sia la stessa cosa degli altri moti ma, semplicemente, che è implicato da questi ultimi – dice Filopono (201,32-202,2) – come l'ombra consegue alla presenza di un corpo esposto alla luce. Non ogni ente che si sposta, infatti, si muove secondo uno degli altri movimenti, mentre è vero il contrario che ogni ente che si muove secondo gli altri movimenti si muove anche secondo il luogo. Lo *status* di anteriorità del moto secondo il luogo non lo rende di certo identico agli altri movimenti, che gli sono posteriori. La  $\phi\omega\acute{\sigma}\alpha$  sta, allora, agli altri movimenti come l'ombra sta al corpo esposto alla luce: è un sintomo, una necessaria conseguenza degli altri movimenti. L'alterazione, diversamente dal movimento secondo il luogo, non è sempre introdotto dagli altri movimenti, come nel caso di ciò che aumenta che non è necessariamente alterato. Qui, a mio avviso, ritorna la differenza tra aumento quantitativo e crescita dovuta al nutrimento: mentre la prima comporta un mutamento soltanto secondo la quantità, mentre la seconda è un mutamento secondo la quantità e la qualità dovuto alla forma, perché avviene a partire dall'alterazione del nutrimento. È necessario, quindi, sottolineare l'ambiguità del termine greco  $\alpha\acute{\upsilon}\xi\eta\sigma\iota\varsigma$ , distinguendo i contesti chimici e biologici da quelli strettamente fisici e matematici. Il quadrato, infatti, come da esempio (Arist. *Cat.* 14, 15a30-31), può aumentare con l'aggiunta dello gnomone, di cui Filopono parla qui di seguito, senza che le sue caratteristiche formali e qualitative (la figura del quadrato è una qualità) siano alterate. Filopono spiega nel dettaglio, facendo appello alle sue conoscenze geometriche, in che modo il quadrato aumenta secondo lo gnomone senza essere alterato (202,10-203,21). Lo gnomone tecnicamente è un quadrato costruito intorno al diametro di un quadrato, cioè alla diagonale, in quanto con diametro è giusto intendere quella linea retta che divide in due secondo la massima parte tutte le figure, non solo il cerchio (cfr. infatti Eucl. *Elem.* I *def.* 34), accompagnato, però, da due complementi ( $\pi\alpha\rho\alpha\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ ). La definizione di gnomone in Eucl. *Elem.* II *def.* 2 è la seguente: «si chiami gnomone di ogni parallelogramma uno qualsiasi dei parallelogrammi posti intorno alla sua diagonale insieme con i due complementi». La definizione non è immediatamente evidente, motivo per cui la spiegazione e il disegno di Filopono qui di seguito sono assai preziosi. Il quadrato è, innanzitutto, è la figura ( $\chi\omega\acute{\sigma}\acute{\iota}\omicron\nu$ , cfr. Plato, *Mn.* 82b10-c2) contenuta da quattro lati uguali fra loro e da angoli retti (Eucl. *Elem.* I *def.* 22,1-2). Seguendo le altre indicazioni di Filopono, si ottengono, dal quadrato originale che abbiamo posto, quattro figure: due quadrati costruiti sulla diagonale del primo più grande quadrato e due sezioni chiamate complementi.

Chiamiamo gnomone l'insieme di uno dei due quadrati costruiti sulla diagonale del quadrato originale e dei rettangoli ad esso adiacenti chiamati complementi. Si mostra così che aumentando il quadrato  $EBK\Theta$  dello gnomone si ottiene un quadrato maggiore, simile al primo, mutato solo secondo la quantità, ma non secondo la qualità e, quindi, non alterato. Basti ricordare gli elementi fondamentali della dottrina della qualità per poter capire a pieno i fitti riferimenti di questo passaggio. Il quadrato minore e quello maggiore, ottenuti rispettivamente con un movimento secondo la quantità, diminuzione e aumento, mantengono in comune la loro forma sostanziale nonché la loro figura, cioè il quadrato. La

figura del quadrato, qualità della quarta specie secondo Arist. *Cat.* 8, pertanto rimane invariata e i quadrati che diminuiscono e aumentano di grandezza non mutano secondo la qualità. I due quadrati di dimensioni diverse pur mutando rimangono ὁμοίως (203,13), in modo simile, lo stesso quadrato: si ricordi che è appunto l'essere simili o dissimili il proprio della qualità. I due quadrati sono simili, allora, perché posseggono la stessa qualità, nonostante che abbiano grandezza diversa.

3) Il terzo punto riguardava le opposizioni tra i diversi movimenti (203,22-204,15). La quiete (ἡρεμία) è opposta al movimento, in quanto lo nega del tutto ἀπλῶς, a un livello assoluto e pertanto superiore alle singole specificità dei movimenti. Ciò ammette che all'interno dei singoli movimenti è possibile individuare delle contrarietà. Sulla quiete (ἡρεμία) che è una certa stasi (στάσις) leggiamo quanto dice Filopono altrove (*In Phys.* 362,7-18): l'immobilità degli enti che per natura si muovono non è chiamata immobilità (ἀκίνησις) bensì quiete, diversamente l'immobilità di quegli enti che per natura non si muovono è chiamata ὀκίνησις o stasi. I primi enti, infatti, hanno bisogno a volte di passare in atto dalla quiete e di essere mossi. Tra gli enti che per natura sono in stasi Filopono (*In Phys.* 196,17-21) menziona i punti cardinali e i poli. Per questo motivo, come giustamente Simplicio dice (*In Phys.* 866,30-867,1) mentre la quiete è assenza del movimento degli enti che sono per natura soggetti al movimento, la stasi non è assenza o privazione ma ἐνέργεια. Ragionando su questa distinzione, notiamo però che non è presente in Aristotele che ad esempio nella definizione di natura di *Phys.* II 1 si serve di στάσις dove Filopono usa ἡρεμία. A distinguere i due termini concettualmente è Plotino (*Enn.* VI 3 [44], 27) e quanto leggiamo negli *In Phys.* di Simplicio e Filopono sull'argomento non è altro che una riproposizione di quanto spiegato da Plotino in quel trattato: la quiete appartiene agli enti sensibili i quali per natura si muovono ed è la privazione del loro movimento, mentre la stasi appartiene agli enti intelligibili, per i quali l'immobilità non è assenza di movimento. I movimenti specifici sono opposti secondo la categoria: la generazione è opposta alla corruzione, l'aumento alla diminuzione. Solo il movimento secondo il luogo, che presuppone tutti gli altri, è opposto direttamente alla quiete. Il movimento, in effetti, è una strada che porta all'essere e si è visto che l'essere, declinato secondo le dieci categorie, possiede ovunque la contrarietà, nella quantità, nella qualità, nella relazione e persino nella sostanza si osserva una certa opposizione fra essere e non essere. Per questo motivo, ogni movimento secondo una categoria sarà duplice, verso un contrario o verso l'altro. In questo modo anche il movimento secondo il luogo distinto per le sei specie del luogo (alto, basso, destra, sinistra, davanti, dietro) è opposto a un altro movimento secondo il luogo. Similmente all'alterazione è opposta o la quiete secondo la qualità o un movimento secondo la qualità contraria (204,16-21).

Cfr. infine le parole spese dagli altri Commentatori neoplatonici su *Cat.* 14: Amm. *In Cat.* 105,7-106,7; Simpl. *In Cat.* 427,9-436,12; Olymp. *In Cat.* 146,1-30; Elias, *In Cat.* 254,33-255,23; Boeth. *In Cat.* PL 64, 289b-293a.

[204,22-205-28] – L'ultima categoria, oggetto di *Cat.* 15, è l'avere, che, afferma Aristotele, è detto in molti modi, come egli esemplifica nel capitolo. Filopono precisa che l'avere in senso proprio significa la categoria, mentre può significare anche il possesso di ogni altra categoria, dacché si è detti avere anche la qualità ad esempio. Aristotele – osserva Filopono, aveva già accennato all'avere, alla fine del discorso centrale sulle categorie, dicendo che è il posizionamento della sostanza intorno alla sostanza (Philop. *In Cat.* 164,4-5), tuttavia l'avere è una voce omonima e ora ritorna su questo tema per spiegare quali sono gli altri sensi: si dice avere una disposizione secondo la qualità, mentre secondo la quantità, come quando diciamo che un corpo ha una certa quantità; si è detti avere anche i vestiti, un luogo o un tempo; oppure avere una parte o nel senso di possedere qualcosa; si dice avere anche nel senso di contenere, ma oltre a questi molti altri sensi sono possibili. Aristotele afferma anche che nella proposizione «avere una donna» usiamo un senso improprio, perché – commenta poi Filopono – l'uomo non è detto avere la donna più di quanto la donna abbia l'uomo: per questo motivo in quel caso avere una donna significa convivere con una donna. Reciprocamente anche ciò che è avuto ha in un certo senso ciò da cui è avuto: come lo schiavo, posseduto dal padrone, ha un padrone, e le parti, possedute dall'intero, hanno un loro intero. Forse (ἴσως) – continua Aristotele (15,b31) – ci sono altri modi dell'avere, ma egli nelle *Categorie* cita i più usati. Zanatta (1997) traduce ἴσως con «forse» e con lui anche Boezio «fortasse», Oehler (1984) «vielleicht», Ackrill (1963) «perhaps» e Bodéüs (2001) «peut-être». La traduzione di Crubellier et alii (2007), p. 213, «sans doute» è coerente con le altre, perché l'espressione idiomatica francese «sans doute» possiede un ampio spettro di sfumature di significato che

va da «probabilmente» a «certamente». Gli autori verosimilmente intendono l'espressione col significato di «probabilmente», conformemente alla traduzione data dell' ἴσως nel passo "gemello" di Arist. *Cat.* 8, 10a25-26. Tuttavia l'affermazione seguente in Aristotele, cioè che i modi dell'avere enumerati sono solo tutti quelli che si dicono «solitamente (εἰωθότες)», fa pensare che Aristotele avesse ben chiara l'esistenza di altri modi dell'avere, che però non sono di solito utilizzati dagli uomini. Per questo motivo non trovo del tutto da rifiutare la possibile traduzione dell' ἴσως con «senza dubbio», da applicare anche al passo alla fine di *Cat.* 8 in tal caso. Questa riflessione sulla traduzione di questo avverbio non è oziosa, ma serve a mio avviso a ribadire il carattere puramente retorico di queste osservazioni finali di Aristotele: egli è abbastanza sicuro della sua opinione, ma elegantemente mantiene il problema irrisolto, lasciando ai lettori il compito di approfondire o meno questi altri modi. Sulla duplice e ambigua traduzione di ἴσως vedi Bandini (2005): l'autore con arguzia sintetizza la questione dicendo (p. 74) che sia stato «l'uso urbano di adoperare espressioni caute anche nell'esprimere qualcosa di cui si è assolutamente sicuri» a portare al valore asseverativo di ἴσως, tra l'altro molto diffuso proprio nei testi filosofici, fin da Platone e Aristotele come Bandini fa ben notare. Filopono riconosce anche qui l'abitudine metodologica di Aristotele, di voler lasciare aperta la questione in modo che i lettori e gli allievi possano sviluppare le proprie teorie e verosimilmente confermare quanto sostenuto dal maestro (cfr. Philop. *In Cat.* 133,2-4 e 156,8-11). Infine, sull'avere cfr. Simpl. *In Cat.* 436,13-438,35; Olymp. *In Cat.* 146,3-147,8 e 147,31-148,8; Elias, *In Cat.* 255,24-38; Boeth. *In Cat.* PL 64, 293a-294c.