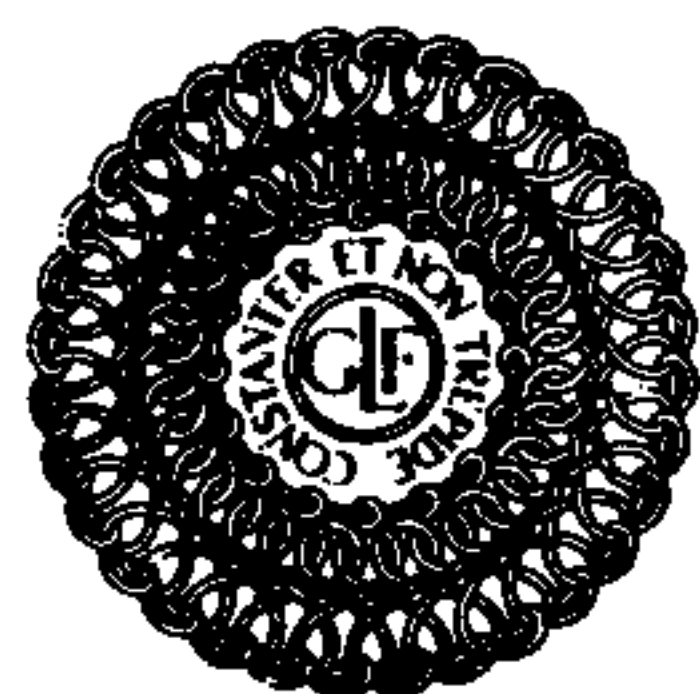


Fisica, Del cielo

Nei « Filosofi antichi e medievali »
prima edizione 1973

Nella « Universale Laterza »
prima edizione 1973

Nella « Biblioteca Universale Laterza »
prima edizione 1983
terza edizione 1991



Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Aristotele

OPERE

volume terzo

Fisica, Del cielo

Editori Laterza 1991

FISICA .

Traduzione di Antonio Russo

1.

Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o ^{184 a} cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi — noi, infatti, pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi principi e, infine, gli elementi —, è evidente che anche ¹⁵ nella scienza della natura si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i principi.

È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura: ché non sono la medesima cosa il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro ²⁰ per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura.

A noi risultano dapprima chiare ed evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuarne gli elementi e i principi. Perciò bisogna procedere dall'universale al particolare: infatti alla sensazione si presenta ²⁵ come più immediatamente conoscibile l'intero, e l'universale è, in un certo senso, l'intero, perché esso contiene molte cose come parti. Ciò appunto avviene, per così dire, anche per i nomi ^{184 b} rispetto alla loro definizione: essi indicano, infatti, qualcosa nel suo insieme e in maniera indeterminata, come il nome 'cerchio': ⁵ la definizione di esso, poi, lo determina nelle singole particolarità. Anche i bambini, del resto, in una prima fase chiamano padri tutti gli uomini e mamme tutte le donne, e solo in una seconda fase distinguono ciascuna di tali cose in particolare. ¹⁰

2.

15 Necessariamente o vi è un solo principio o ve ne sono più.
E se ve ne è uno, esso è o immobile, come vogliono Parmenide e
Melisso, o mobile, come vogliono i naturalisti¹, dei quali alcuni²
sostengono che il primo principio è l'aria, altri l'acqua³. Se,
invece, i principi sono più, essi sono o finiti o infiniti. Se sono
finiti, essi sono sempre più di uno: o due o tre o quattro o un
20 altro numero qualsivoglia, e se sono infiniti, essi sono o di un
solo genere, ma differenti per figura, come vuole Democrito, o
sono differenti per forma, ovvero anche opposti⁴. Allo stesso
modo conducono la loro ricerca anche quelli che studiano quanti
siano gli enti⁵. Infatti, costoro indagano se ciò di cui gli enti
primieramente constano sia una sola cosa o più cose; e se si
tratta di più cose, essi ricercano se queste sono finite o infinite;
25 sicché alla fine, a proposito del principio e dell'elemento, essi
tentano di sapere se questi siano uno o molti.

Esaminare, intanto, se l'essere sia uno e immobile, non fa
185 a parte delle ricerche fisiche. Come, infatti, il geometra non ha più
ragione di disputare con chi gli demolisce i principi, ma ha bi-
sogno di una scienza o diversa o comune a tutte le altre, così
accade anche a chi studia i principi fisici⁶. Difatti non c'è più
un principio, se esso è uno solo e di tal fatta: ché il principio
è tale, se esso è principio di una o di più cose.

5 Similmente l'indagine sull'uno così concepito porta ad argo-
mentare contro qualsiasi altra tesi enunciata e messa in discus-
sione — ad esempio contro quella eraclitea o quella che soste-

¹ I filosofi ionici in generale.

² Anassimene e Diogene di Apollonia.

³ Talete e Ippone.

⁴ Come vuole Anassagora (Temistio).

⁵ Gli Eleati, secondo Simplicio; i naturalisti in genere, secondo Ales-
sandro.

⁶ Secondo gli antichi commentatori si tratterebbe della dialettica,
come sembra evincersi da *An. post.* A 75 b 12-17; ma ci sembra più proba-
bile, col Ross, che si accenni alla filosofia prima (cfr., del resto,
Metaph. E 1026 a 30).

nesse che l'ente è un solo uomo —; e porta anche a demolire
il procedimento eristico insito nelle dottrine sia di Parmenide sia
di Melisso: infatti costoro partono da premesse false e, quindi,
giungono a conclusioni sbagliate. Più grossolano è, poi, il pen- 10
siero di Melisso e può esser facilmente dissolto: ché, se si pone
una sola assurdità, questa si tira dietro tutto il resto. E a smantel-
lare un tal pensiero non ci vuol fatica!

Da parte nostra si ammetta che le cose della natura, o tutte
o in parte, sono mosse. Ciò è evidente mediante l'induzione. Nello
stesso tempo si ammetta che non val la pena di demolire ogni 15
dottrina, ma solo quelle conclusioni che, durante la dimo-
strazione, si cavano erroneamente dai principi, e non già le altre.
Così, ad esempio, è compito del geometra demolire la quadra-
tura del cerchio eseguita con segmenti⁷, ma non è suo compito
demolire quella fatta da Antifonte⁸. Tuttavia, poiché costoro,
anche se non trattano di fisica, agitano difficili questioni concer-
nenti la fisica, è, forse, bene discuterne un poco: tale considera- 20
zione, infatti, impegna sul piano speculativo.

Il modo più appropriato di cominciare, poiché 'essere' si
dice in molti sensi, sta nel vedere cosa vogliano dire quelli che
sostengono che tutte le cose sono uno: se, cioè, questo tutto sia
sostanza o quantità o qualità, e ancora se questo tutto sia una
sostanza, come un uomo o un cavallo o un'anima, oppure sia una
qualità, come bianco e caldo o altro di tal genere. C'è, infatti, 25
una gran differenza tra tutte queste teorie ed esse non si possono
insieme sostenere. Qualora, invero, il tutto sia e sostanza e qua-
lità e quantità (sian pure queste separate o non separate tra loro),

⁷ Si allude al tentativo di Ippocrate di Chio. Per la questione ve-
dasi TH. HEATH, *History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, I, pp. 183-
200; F. RUDIO, *Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des An-
tiphon und Hippocrates*, Berlin 1907; nonché DIELS-KRANZ, *Die Frag-
mente der Vorsokratiker*³, I, p. 299, n. 21.

⁸ Cfr. HEATH, *op. cit.*, I, pp. 221-3. Altrove (*An. post.* A 75 b 40;
Soph. el. 171 b 16, 172 a 4) Aristotele considera il tentativo di Anti-
fonte, come anche quello di Brisone, non solo non geometrico, ma
anche eristico. Sul metodo per esaurizione adoperato da Antifonte cfr.
TH. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1970², pp. 96-7. Per l'ere-
dità di questa posizione aristotelica in Eudemo di Rodi cfr. F. WEHRLI,
Die Schule des Aristoteles, VIII, Basel 1969, pp. 57, 116-8.

ne risulterà una molteplicità di esseri. Qualora, al contrario, il tutto sia o qualità o quantità (ci sia o non ci sia la sostanza), si cadrà nell'assurdo, se per assurdo si deve intendere ciò che è impossibile. Niente altro, infatti, è separabile tranne la sostanza, giacché tutte le cose si dicono in riferimento alla sostanza che fa loro da sostrato. Melisso, invece, dice che l'essere è infinito: ma, in tal caso, l'essere è, in un certo senso, una quantità, e poiché l'infinito rientra nel concetto di quantità, è impossibile che la sostanza o la qualità o il patire siano infiniti, se non per accidente, ammesso pure che essi, insieme, siano dei 'quanti'. Infatti, il concetto di infinito implica la quantità, non la sostanza né la qualità. E pertanto, se l'essere è sostanza e quantità, esso è due e non uno; se, invece, è solo sostanza, esso non è infinito né avrà alcuna grandezza, giacché altrimenti sarebbe una quantità.

Inoltre, poiché anche lo stesso 'uno', come l'essere, si dice con molti significati, bisogna esaminare in che senso dicono che il tutto è uno. Si dice, infatti, uno sia il continuo sia l'indivisibile sia ciò che ha una sola definizione e per cui vi è un solo concetto, come liquido inebriante e vino.

10 Pertanto, se l'uno è continuo, l'uno è molti, essendo il continuo divisibile all'infinito.

(V'è, d'altronde, un'aporia a proposito della parte e dell'intero — e forse in relazione non al presente discorso, ma agli stessi concetti in sé —: se, cioè, la parte e l'intero sono uno o più, e in che modo sono uno o più; e, se sono più, in che modo sono più. E c'è anche aporia a proposito delle parti non continue: 15 e se le parti costituiscono col tutto una sola cosa indivisibile, ne deriva che anche esse tra loro sono indivisibili.)

Se, invece, l'essere è uno in quanto indivisibile, non vi sarà né qualità né quantità, né l'essere sarà infinito, come vuole Melisso, né finito, come vuole Parmenide: infatti indivisibile è il limite, non già il limitato.

Se, poi, per definizione tutti gli enti sono una sola cosa, come 20 vestito e indumento, bisognerà allora accettare il discorso di Eraclito⁹: saranno, infatti, la medesima cosa bene e male, e non-

⁹ 22 B 58-62 Diels-Kranz; cfr. anche *Metaph.* Γ 1005 b 23; *Top.* © 159 b 30.

bene e bene, come saranno identici bene e non-bene, e uomo e cavallo, e non si potrà sostenere che gli enti sono uno, bensì che sono nulla, e qualità e quantità saranno una sola e medesima cosa.

Rimanevano, quindi, perplessi i pensatori di un passato più vicino a noi, del fatto che risultasse loro che l'uno e i molti fossero identici. Perciò taluni soppressero la parola 'è', come fece Licofrone¹⁰; altri¹¹ trasformarono la locuzione, dicendo non 'l'uomo è bianco', ma 'biancheggia', e non 'è in cammino', ma 'cammina', per evitare che l'uno fosse i molti qualora aggiungessero il verbo 'è', in quanto l'uno e l'essere avrebbero avuto 30 significato univoco. E molti sono gli enti per definizione (ad esempio, altro è esser bianco, altro esser musico, benché entrambi siano uno stesso uomo) e per divisione, come l'intero e le parti. Ma, intanto, quelli erano perplessi, ed erano costretti ad acconsentire che l'uno è molti, come se non si potesse concedere che lo stesso oggetto sia uno e molti, senza esser per questo in contraddizione con se stesso.

Eppure, in realtà, c'è l'uno in potenza e l'uno in atto!

3.

Ragionando in tal modo, risulta impossibile che l'essere sia uno, e non è difficile demolire le loro argomentazioni. Entrambi, 5 invero, sia Parmenide sia Melisso, fanno sillogismi eristici [si fondano, infatti, su premesse false e il loro procedimento è illogico. Più grossolano, indubbiamente, è quello di Melisso e facilmente può esser dissolto, perché, posta una premessa assurda, tutto il resto ne deriva e non ci vuol fatica a confutarlo]. Che, 10 poi, Melisso cada in paralogismi è evidente: difatti egli crede di poter partire dall'affermazione che, se tutto ciò che diviene

¹⁰ 83, 2 Diels-Kranz.

¹¹ Platone, secondo Temistio; Menedemo di Eretria, secondo Filopono; Stilpone, secondo lo Zeller; Antistene, i Megarici e gli Eretriesi in generale, secondo l'Apelt (*Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, pp. 202-4).

ha un principio, ciò che non diviene non lo ha¹². Ma anche questo è assurdo: il credere, cioè, che vi sia principio di ogni cosa, ma non del tempo e non dell'assoluto divenire, bensì di una alterazione, come se non potesse verificarsi un cambiamento tutto
15 in blocco. Inoltre, perché è immobile, se è uno? Come la parte nella sua unità, ad esempio questa acqua qui, si muove in se stessa, perché non dovrebbe muoversi anche il tutto? E, poi, perché non vi potrebbe essere alterazione? Oltre a ciò, neppure è possibile che l'uno sia unità specifica, a meno che non lo si voglia limitare ad unità specifica di materia (in tal senso anche
20 alcuni naturalisti¹³ parlavano dell'uno, ma non certo nel senso di unità specifica); l'uomo, infatti, è per specie diverso dal cavallo e i contrari sono diversi tra loro.

Anche contro Parmenide si procede con gli stessi criteri, benché ve ne siano altri più appropriati. E la confutazione si fa sia perché egli erra nelle sue premesse, sia perché è incoerente nelle conclusioni: erra nelle premesse, perché stabilisce di parlare
25 dell'uno in senso assoluto, mentre poi ne parla in molti sensi; è incoerente nelle conclusioni, perché, se pur si prendessero in esame solo le cose bianche, pur significando 'bianco' un solo essere, non di meno le cose bianche sarebbero molte e non una: ché né per continuità né per definizione il bianco sarà uno, perché diversa è l'essenza del bianco da quella dell'oggetto che l'ac-
30 coglie, e non si potrà separar nulla tranne il bianco. Non si potrà, invero, operar separazione, sebbene, in quanto all'essere, ci sia differenza tra il bianco e l'oggetto cui esso inerisce. Ma ciò Parmenide non lo vedeva ancora!

È indispensabile, altresì, per gli Eleati porre non solo che l'uno indica l'essere in relazione al quale esso sia predicato, ma anche
35 porre l'essere in sé e l'uno in sé: infatti l'accidentale si predica in relazione ad un sostrato: di guisa che ciò cui l'essere capita per accidente, non è (esso, infatti, è altro dall'ente). Esso sarà, allora, qualcosa che non è affatto. Quindi, l'essere in quanto tale non sarà inerente ad altro, giacché esso non apparterrà affatto all'essenza di questa tal cosa, a meno che non si ammetta che

¹² 30 B 4 Diels-Kranz.

¹³ In particolare i filosofi ionici.

l'essere stia a significare molte cose e che, quindi, ciascuna cosa in particolare è pure un certo essere. Ma si è supposto che l'ente stia ad indicare una sola cosa!

Se, dunque, l'essere in quanto tale non è accidentale a nulla, 5 ma le altre cose sono accidentali rispetto ad esso, perché, poi, l'essere in quanto tale dovrebbe indicare l'essere piuttosto che il non-essere? Se, difatti, l'essere-in-sé è lo stesso che bianco e, d'altra parte, l'essere-per-il-bianco non è l'essere-in-sé (ché l'essere non può essere accidentale a quello, poiché non è ente ciò che non è di per sé), allora il bianco non è essere, e non già come una cosa particolare che non è, ma in senso assoluto. E, allora, 10 l'essere in quanto tale non è. È esatto, infatti, dire che è bianco, ma questo stava a significare il non-essere. Di modo che anche il bianco starebbe a significare l'essere in quanto tale; ma, in tal caso, l'essere verrebbe a significare più cose.

Pertanto l'essere, se lo si considera in sé, non avrà neppure grandezza: per ciascuna delle parti, infatti, l'essere è altro.

Che, poi, l'essere in sé si divida in qualche altra cosa che è 15 pure in sé, è ben chiaro alla ragione: ad esempio, se l'uomo è un essere in sé, necessariamente sono essere in sé anche l'animale e il bipede. Questi, infatti, se non sono essere in sé, risulteranno accidentali o all'uomo o a qualche altro soggetto. Ma ciò è impossibile. Difatti, per accidente si intende questo: o ciò che può sussistere e non sussistere, o ciò nella cui definizione sussiste 20 l'oggetto di cui esso è accidente [oppure anche quello in cui sussiste la definizione dell'oggetto di cui esso è accidente]: ad esempio, da una parte, lo star seduto è accidentale in quanto è separabile, dall'altra nel camuso sussiste la definizione del naso al quale noi diciamo che la camosità è accidentale. Inoltre, a proposito di tutte le cose che sono insite nel discorso definitorio o da cui questo risulta, c'è da dire che il loro concetto non implica 25 il concetto dell'intero, come, ad esempio, il concetto di bipede non implica quello di uomo né il concetto di bianco quello di uomo bianco. Se, pertanto, le cose stanno così e per l'uomo è accidentale l'esser bipede, ne consegue che quest'ultimo è separabile, sicché l'uomo potrebbe anche non essere bipede, altrimenti il concetto di bipede includerà anche quello di uomo. Ma 30 ciò è impossibile, perché quello è contenuto nel concetto di

questo. Se, poi, bipede ed animale fossero accidentali rispetto ad altro e se nessuno dei due fosse un essere in sé, anche l'uomo sarebbe accidentale per qualche altra cosa. Ma ciò che è in sé, non sarà accidentale per nessuno, bensì ad esso si riconurranno ambe le cose, sia ciascuna di loro singolarmente sia nel loro insieme. Ma, allora, il tutto risulterà da indivisibili?

187 a Certuni¹⁴ hanno dato il loro assenso ad entrambe queste dottrine: sia a quella secondo cui tutto è uno, se l'ente significa una sola cosa, dicendo che il non-essere è; sia a quella ricavata dalla dicotomia, ponendo grandezze indivisibili. Ma è ovviamente falso pretendere che, se l'essere indica l'uno e non è possibile 5 nello stesso tempo la contraddizione, non vi sia affatto il non-essere. Nulla, infatti, vieta che il non-essere, in senso assoluto, non sia, ma, come un certo non-essere, sia. D'altra parte l'asserire che, tolto l'essere, a meno che non si ponga qualche altra cosa, il tutto sia uno, è un'assurdità. Infatti, non si può avere nozione del puro essere che non sia un determinato in sé. E, 10 se è così, nulla allora vieta che gli esseri siano molteplici, come già dicemmo.

Risulta chiara, dunque, l'impossibilità che l'essere, inteso in tal senso, sia uno.

4.

Su questo problema i naturalisti si dividono in due correnti. Alcuni¹⁵, infatti, ponendo l'essere in quanto uno, come sostrato corporeo, cioè o come uno dei tre elementi o come un altro più 15 denso del fuoco e più raro dell'acqua, fanno nascere le altre cose per rarefazione e condensazione, dando origine così al molteplice (e queste due cose sono contrarie, come generalmente l'ec-

¹⁴ Secondo gli antichi commentatori si accennerebbe a Platone e a Senocrate (cfr. *Metaph.* N 1089 a 2-6); ma ci sembra, col Ross, che l'accenno sia diretto agli Atomisti (cfr. *De gener. et corr.* A 324 b 35-325 a 32).

¹⁵ Si accenna, forse, alla scuola di Anassimene piuttosto che, in particolare, a Diogene di Apollonia (Nicola e Porfirio) o a Ideo di Imera (Burnet e Zeller).

cesso e il difetto o, come dice Platone¹⁶, il grande e il piccolo; se non che Platone pone gli elementi come materia e l'uno come forma, mentre quelli pongono l'uno, che fa da sostrato, come materia e i contrari come differenze e forme); altri, invece, sostengono che le contrarietà vengono tratte fuori dall'uno in cui sono implicite, come asseriscono Anassimandro e quanti affermano che 20 gli enti sono uno e molti, ad esempio Empedocle e Anassagora: infatti costoro dalla mescolanza traggono fuori per divisione anche le altre cose. Ma questi due ultimi differiscono tra loro, in quanto l'uno stabilisce una periodicità, l'altro un corso unico e, inoltre, il secondo considera infinite le particelle simili e quelle contrarie, mentre il primo ammette soltanto i cosiddetti elementi. 25

Pare, poi, che Anassagora abbia considerato infiniti i principi, perché egli suppone che sia vera la comune opinione dei naturalisti, che, cioè, nulla deriva dal non-essere (perciò essi dicono: « erano insieme tutte le cose » e « divenire una tal cosa, vuol dire alterarsi »¹⁷, mentre altri¹⁸ parlano di concrezione e discrezione); inoltre Anassagora prende spunto dal fatto che i 30 contrari si generano reciprocamente. Ma, in tal caso, si deve ammettere che precedentemente essi coesistevano. Se, infatti, tutto ciò che si genera, necessariamente nasce o da enti o da non-enti, e se di queste asserzioni è impossibile quella secondo la quale le cose si generano da non-enti (su questo punto sono d'accordo tutti i naturalisti), essi reputarono, quindi, che dovesse 35 necessariamente verificarsi l'altra asserzione, che, cioè, le cose si generano da elementi che sono e preesistono, ma che non sono da noi percepiti per la piccolezza della loro mole. Da ciò deriva 187 b la loro affermazione che il tutto è mescolato nel tutto, perché essi vedevano che tutto diviene da tutto: ma essi aggiungono che gli oggetti appaiono differenti e son chiamati in guise diverse tra loro in base a ciò che sovrabbonda per numero nella mescolanza degli infiniti elementi. Secondo costoro, infatti, l'intero

¹⁶ Cfr. *Phaed.* 70 e sgg.; 100 b-103 b, e per la cosmologia *Tim.* 53 c sgg.; si ritorna su questa concezione platonica in *Metaph.* A 987 b 20. Molto probabilmente, però, l'allusione si riferisce in particolare ai trattati orali (Alessandro).

¹⁷ Secondo il Diels si accennerebbe al fr. 17 di Anassagora.

¹⁸ Empedocle.

5 — ad esempio il bianco, il nero, il dolce, la carne e l'osso — non esiste allo stato puro, ma pare che la natura di ciascuna cosa sia ciò che questa cosa possiede in massima parte.

Dunque: se l'infinito, in quanto infinito, è inconoscibile, esso rispetto al numero e alla grandezza è inconoscibile come quantità, rispetto alla forma è inconoscibile come qualità. Se, d'al-
10 tronche, i principi sono infiniti sia per numero sia per forma, è impossibile conoscere ciò che da essi risulta: ché noi stimiamo di conoscere il composto, solo quando sappiamo da quali e quanti elementi esso risulta.

Inoltre, di necessità, se si ammette che la parte di qualcosa sia un certo 'quanto' per grandezza e per piccolezza, si deve
15 ammettere che lo sia anche il tutto (e parlo di una qualsivoglia parte nella quale il tutto si scompone, essendovi essa immanente). E se, allora, è impossibile che un animale o una pianta siano un certo 'quanto' per grandezza e per piccolezza, è ovvio che neppure una qualsiasi delle loro parti lo è, giacché altrimenti anche l'intero sarebbe un certo 'quanto'. La carne, le ossa e le altre cose di tal genere sono parti dell'animale, come i frutti lo sono
20 delle piante; ed è chiaro, pertanto, che è impossibile che la carne o l'osso o qualsivoglia altra cosa si identifichino con la grandezza sia in relazione al più sia in relazione al meno.

Inoltre, se tutte queste cose ineriscono fra loro reciprocamente e non si generano, ma si distinguono solo per divisione per il fatto che sono presenti nel tutto, e se esse prendono il loro nome da ciò che esse hanno in maggior numero, e se qualsiasi cosa deriva da qualsiasi cosa (come, ad esempio, se dalla carne
25 si secerne l'acqua e dall'acqua la carne), e se ogni corpo finito è tratto da un corpo finito, è ovvio che non si può ammettere che una cosa singola sussista in una cosa singola. Infatti, separata la carne dall'acqua e, di nuovo, essendo venuta fuori per secrezione altra carne dalla rimanente acqua, anche se la parte separata sarà sempre più piccola, tuttavia non arriverà mai ad essere
30 tanto piccola da non conservare una certa grandezza. Di modo che, se si porrà un termine alla secrezione, il tutto non sussisterà nel tutto (infatti nella rimanente acqua non sussisterà la carne); se, invece, non si porrà un termine, ma l'estrazione continuerà per sempre, allora quelle cose che sono uguali e finite in una gran-

dezza finita, saranno infinite per numero. Ma questo è impossibile.

Oltre a ciò, se ogni corpo, tolta via qualche cosa, diviene ne- 35 cessariamente più piccolo, e se la quantità della carne è limitata sia per grandezza sia per piccolezza, è evidente che dalla carne più piccola non potrà esser cavato fuori alcun corpo: altrimenti 188 a questo sarebbe più piccolo della carne più piccola. Inoltre, nei corpi infiniti vi sarebbero già una carne infinita e anche sangue e cervello, separati tra loro, ma tuttavia esistenti, e ciascuno singolarmente sarebbe infinito. Ma ciò è assurdo.

Che, poi, la secrezione non possa mai accadere, Anassagora 5 lo afferma inconsapevolmente, ma giustamente¹⁹: infatti le affezioni sono inseparabili; e perciò, se sono mescolati i colori e le situazioni, qualora questi vengano separati, vi saranno, ad esempio, un 'bianco' e un 'sano' che non saranno niente altro che questo e che non si troveranno in nessun soggetto.

E, in conclusione, viene ad essere assurdo quell'Intelletto quando si mette a tentare cose impossibili, se è vero che esso 10 vuole separare, facendo, però, ciò che è impossibile fare sia rispetto alla quantità sia rispetto alla qualità: rispetto alla quantità, perché non vi è una grandezza minima; rispetto alla qualità, perché le affezioni sono inseparabili. E in modo scorretto Anassagora pone anche la generazione degli elementi che hanno forma simile. In un certo senso, infatti, il fango si divide in fanghi, ma in un altro senso no. Né l'acqua e l'aria sono e si generano 15 l'una dall'altra allo stesso modo che i mattoni vengono fuori dalla casa e la casa dai mattoni. Meglio sarebbe, allora, assumere principi meno numerosi, anzi finiti, come fa Empedocle.

5.

Comunque, tutti i pensatori pongono come principi i contrari, sia quelli che sostengono che il tutto è uno e che non è mosso (del resto anche Parmenide²⁰ pone come principi il caldo e il 20

¹⁹ 59 B. 8 Diels-Kranz.

²⁰ 28 B 8, 53; cfr. *Metaph.* A 986 b 34; *De gener. et corr.* A 318 b 6; B 330 b 14.

freddo, e li chiama fuoco e terra), sia quelli che parlano di raro e denso. Anche Democrito²¹ parla di pieno e vuoto, affermando che di questi l'uno è come essere, l'altro come non-essere, e parlando, inoltre, di posizione, figura e ordine²². Questi, poi, sono i generi dei contrari: della posizione, ad esempio, il su e il giù, l'avanti e l'indietro; della figura l'angolare e il non-angolare, il retto e il circolare.

Che, in un certo senso, tutti pongono i principi come contrari, è, pertanto, chiaro. Ciò, del resto, è conforme a ragione: è necessario, infatti, che i principi né risultino da se stessi reciprocamente né da altri, e che da essi tutto risulti. Orbene, i primi contrari hanno questa proprietà: che, cioè, essi non derivano da altri, perché sono primi, e non derivano da sé reciprocamente, perché sono contrari.

Ma bisogna anche con criterio razionale indagare come ciò avvenga. In primo luogo bisogna ammettere che fra tutti gli enti nessuno è per natura disposto a fare alcunché a caso o a patire alcunché da parte di qualcosa che avvenga a caso, né che una qualsiasi cosa derivi da una qualsiasi cosa, tranne che per accidente. Come, infatti, il bianco potrebbe derivare dal musico, a meno che il musico non fosse accidentale al non-bianco e al nero? Ma il bianco deriva dal non-bianco, e non da un qualsiasi non-bianco, ma dal nero o da colori intermedi; e il musico dal non-musico, ma non da qualsiasi non-musico, bensì dall'a-musico o anche da qualcosa di intermedio. Così, d'altra parte, un ente non si corrompe in qualsiasi altro che capiti: il bianco, ad esempio, non si corrompe nel musico se non talora per accidente, ma nel non-bianco, e non in un non-bianco che capiti, ma nel nero o in un colore intermedio; come anche il musico si corrompe nel non-musico, ma non in un non-musico casuale, bensì nell'a-musico o in qualche cosa che sia intermedia.

E ciò vale parimenti anche per le altre cose, giacché anche a proposito degli enti non semplici ma composti si applica il medesimo discorso. Ma poiché non c'è un nome che indichi gli stati contrari, questo fatto suole sfuggire. Necessariamente, invero,

²¹ Cfr. *Metaph.* A 985 b 5; Γ 1009 a 28.

²² Cfr. *Metaph.* A 985 b 15.

tutto ciò che è armonico, deriva dal non-armonico, e ciò che non è armonico deriva dall'armonico; e altresì l'armonico si corrompe nella privazione di armonia, la quale, a sua volta, non sia quella che capiti, ma l'opposta. Né vi è alcuna differenza se si parli di armonia ovvero di ordine e di composizione; giacché, ovviamente, il discorso è sempre lo stesso. Anzi, anche una casa e una statua e ogni altra cosa si producono allo stesso modo; infatti, la casa deriva non da una composizione, ma da una separazione che sia, però, di un determinato modo; e la statua o qualche altra raffigurazione derivano dalla mancanza di raffigurazione: e ciascuna di queste cose è in parte ordine, in parte composizione.

Se, pertanto, ciò è vero, tutto quello che nasce, nascerà dai contrari, e tutto quello che perisce, perirà nei contrari, o in qualcosa di intermedio. Ma ciò che è intermedio risulta anch'esso dai contrari, come i colori che derivano dal bianco e dal nero; di conseguenza, tutte le cose che per natura divengono, risulteranno o contrari o derivati da contrari.

Fin qui, dunque, anche la maggior parte degli altri pensatori si è trovata d'accordo, come dicevamo prima. Tutti, infatti, sebbene pongano senza criteri razionali gli elementi e quelli che essi chiamano principi, parlano, comunque, di contrari, quasi costretti dalla stessa verità. Ma sono in contrasto tra loro, perché alcuni prendono ciò che vien prima, altri ciò che vien dopo; alcuni ciò che è più conoscibile secondo il pensiero, altri ciò che è più conoscibile secondo la sensazione (alcuni, infatti, pongono come cause del divenire il caldo e il freddo²³, altri l'umido e il secco²⁴, altri l'impari e il pari²⁵, altri l'odio e l'amore²⁶, tutte cose che differiscono tra loro nel modo da noi indicato); sicché, in un certo senso, essi parlano di cose identiche e pur diverse tra loro: diverse, in quanto così anche appare ai più; identiche, in virtù di un'analogia. Essi prendono, insomma, i principi dallo stesso insieme di elementi, dal momento che alcuni dei contrari

²³ Parmenide, 28 A 46; A 36 a: A 46 b; B 18 Diels-Kranz.

²⁴ Senofane, secondo Porfirio.

²⁵ I Pitagorici; cfr. *Metaph.* A 986 a 23.

²⁶ Empedocle.

sono contenenti, altri sono contenuti. Così, però, essi parlano ora in maniera coerente ora in maniera diversa, e in senso ora peggiore ora migliore, e alcuni parlano delle cose più conoscibili secondo il pensiero, come dicevamo prima, altri delle cose più conoscibili secondo la sensazione (l'universale è, infatti, conoscibile secondo il pensiero, il particolare secondo la sensazione, dal momento che il pensiero è dell'universale e la sensazione è del particolare); ad esempio, essi parlano del grande e del piccolo tenendo conto del pensiero, e parlano del raro e del denso tenendo conto della sensazione. Ma che, comunque, i principi debbano essere contrari, resta ormai chiaro.

6.

Rimarrebbe ora da trattare se i principi siano due o tre o anche più. Non è possibile che essi siano uno solo, perché i contrari non sono mai uno solo, e neanche è possibile che essi siano infiniti, perché in tal caso l'essere non sarebbe intellegibile e perché una sola coppia di contrari vi è in ogni singolo genere e la sostanza è un solo genere, e anche perché è possibile partire da principi finiti: ed è preferibile da principi finiti, come fa Empedocle, anziché da infiniti. Anche egli, infatti, crede di poter produrre tutti quanti quegli oggetti che Anassagora produce da principi infiniti. Inoltre i contrari, reciprocamente, sono gli uni prima degli altri e derivano anche gli uni dagli altri, come il dolce e l'amaro, il bianco e il nero, mentre i principi devono per sempre permanere. E da ciò, pertanto, risulta chiaro che i principi non debbono essere né uno né infiniti.

Ma poiché sono finiti, è anche logico ammettere che non siano solo due, giacché non si saprebbe, in tal caso, spiegare come mai mediante un procedimento naturale la densità possa produrre la rarità come un 'qualcosa', o come la rarità possa produrre la densità. Similmente avviene di qualsiasi altra coppia di contrari, giacché non l'amore racchiude l'odio o produce qualche determinazione di questo, né questo di quello, ma entrambi producono una terza e ben diversa cosa. Alcuni, invece, pongono anche più principi e da questi fanno scaturire la natura

degli enti. Ma anche questo si potrebbe mettere in dubbio, se non si pone al di sotto dei contrari un'altra natura: infatti, noi vediamo che i contrari non sono sostanza di nessuno degli enti e, d'altra parte, non occorre che si predichi il principio di alcun sostrato: esso sarebbe, infatti, principio del principio, perché il sostrato è principio, ed è chiaro che è anteriore ad ogni predicato. Inoltre noi affermiamo che non vi è sostanza che sia contraria a sostanza. Come mai, allora, la sostanza potrebbe risultare da non-sostanze? Ovvero, come mai una non-sostanza potrebbe precedere la sostanza?

Perciò, se si crede che il precedente e l'attuale discorso siano esatti, è necessario anche, se si vogliono consolidare entrambi, porre una terza cosa, come affermano quelli che sostengono il tutto essere di una sola natura, ad esempio l'acqua²⁷ o il fuoco²⁸ o l'intermedio di questi²⁹. Anzi è più evidente che sia l'intermedio: che il fuoco e la terra e l'aria e l'acqua sono insieme implicati nelle coppie di contrari. Perciò fanno cosa ben conforme a ragione quelli che pongono il sostrato come qualche altra cosa, specialmente quelli³⁰ che pongono l'aria: l'aria, infatti, possiede meno degli altri principi differenze sensibili; dopo di essa è preferibile porre l'acqua. Tutti, però, raffigurano quest'uno movendo dai contrari, ad esempio dalla densità e dalla rarità, dal più e dal meno. E ovviamente questi contrari, in linea di massima, sono eccesso e difetto, come prima dicevamo. E pare che sia antica anche questa opinione, che, cioè, l'uno, l'eccesso e il difetto siano i principi degli enti, ma non allo stesso modo, perché i più antichi³¹ dicevano che i due contrari agiscono, mentre l'uno patisce, e, invece, alcuni tra i più moderni³² affermano piuttosto che l'uno agisce, mentre i contrari patiscono.

Dunque, se si considera la questione alla luce di queste osservazioni e di altre consimili, risulterà logico affermare, come

²⁷ Talete.

²⁸ Eraclito e Ippaso.

²⁹ Cfr. 187 a 14, nonché *De gener. et corr.* B 328 b 35, 332 a 21; *Metaph.* A 988 a 30; *De caelo* Γ 303 b 12.

³⁰ Anassimene e Diogene di Apollonia.

³¹ La scuola di Anassimene.

³² Platone.

dicevamo, che tre sono gli elementi, e non più. Infatti uno solo è
 20 sufficiente a patire; e se, essendo quattro i principi, vi sono due
 coppie di contrari, occorrerà che vi sia, oltre alle due coppie,
 una qualche altra natura intermedia; se, invece, le coppie di con-
 trari, pure essendo due, si possono reciprocamente generare, l'una
 delle due sarebbe superflua. Nello stesso tempo è impossibile
 che vi siano in primo luogo più coppie di contrari: la sostanza,
 25 infatti, è un solo genere dell'essere, di modo che i principi sa-
 ranno tra loro distinti solo per il prima e per il poi, ma non per
 il genere: sempre, infatti, per un solo genere vi è una sola coppia
 di contrari, e ovviamente tutte le coppie si riconducono ad una
 sola.

Che, dunque, l'elemento non sia uno, ma neppure più di due
 o di tre, è ormai chiaro. Ma, come dicemmo, c'è una grave diffi-
 coltà a stabilire quale delle due ultime possibilità sia più fondata.

7.

30 Veniamo, dunque, a parlare, allo stesso modo e in primo
 luogo, della generazione in generale: ché è conforme a natura
 parlar prima delle cose comuni, per poter, poi, contemplare quelle
 che sono proprie del particolare.

Noi diciamo, invero, che una cosa si genera dall'altra e il
 diverso dal diverso, riferendoci sia alle cose semplici sia a quelle
 35 composte. Mi spiego con questo esempio: accade che un uomo
 diventi musico o, meglio, che l'uomo non-musico diventi uomo
 190 a musico. Ora io dico semplice ciò che diviene, l'uomo, cioè, e il
 non-musico, e semplice anche il divenuto, cioè il musico; com-
 posto, invece, l'insieme di ciò che diviene e di ciò che è divenuto,
 come quando noi diciamo che l'uomo non-musico diventa uomo
 musico; e di una di queste due cose si dice non solo: 'questo
 diviene', ma anche: 'questo diviene da questo', ad esempio
 5 il musico dal non-musico. Ma ciò non si dice di ogni cosa in
 modo indiscriminato: infatti, non dall'uomo è venuto fuori il
 musico, ma l'uomo è divenuto musico. Fra le cose, poi, che di-
 vengono secondo il nostro comune modo di esprimerci sulla
 generazione delle cose semplici, alcune divengono permanendo,

altre non permanendo: l'uomo, infatti, divenuto musico, per- 10
 mane ed è uomo; ma il non-musico e l'a-musico non permangono
 in sé né come semplice né come composto.

Stabilito ciò, se consideriamo bene una cosa che già dice-
 vamo, è necessario porre anche questo a proposito di tutto ciò
 che diviene: che, cioè, il diveniente sia sempre un sostrato, e
 questo, se anche è uno per numero, non è uno per forma (e tengo 15
 a dire che 'per forma' e 'per concetto' sono espressioni iden-
 tiche). Infatti, non è identica l'essenza di uomo e di a-musico,
 giacché l'uno permane mentre l'altro non permane: ciò che non
 è un opposto, permane — l'uomo, infatti, permane —; il musico,
 invece, e l'a-musico non permangono, e neppure il composto
 di entrambi, ad esempio l'uomo a-musico. 20

A ciò che non è sostrato si addice l'espressione 'divenir da
 qualcosa' e non già quella 'divenire qualcosa': ad esempio
 'da a-musico divenir musico' non già 'da uomo'. Tuttavia,
 anche a proposito di ciò che permane, ci esprimiamo, talvolta,
 allo stesso modo: dal bronzo, infatti, noi diciamo che vien fuori 25
 la statua, non già che il bronzo diviene statua. Invece, a ciò che
 è opposto e che non permane, si addicono entrambe queste espres-
 sioni: si dice, cioè, sia 'da questo diviene questo', sia 'questo
 diviene questo': ad esempio, 'dall'a-musico diviene il musico',
 o anche 'l'a-musico diviene musico'. E così anche a proposito
 del composto: infatti si dice: 'da uomo a-musico diventa mu-
 sico' e anche: 'l'uomo a-musico diventa musico'. 30

Poiché 'divenire' si dice in molti sensi — da una parte,
 cioè, come divenire non qualsivoglia cosa, ma un qualcosa di
 particolare, dall'altra come il puro divenire della sola sostanza —,
 ovviamente, per altro, è necessario che il diveniente sia un so-
strato (infatti, quantità e qualità e relazione [e tempo] e luogo 35
 si generano solo se si pone un dato sostrato, per il fatto che sola-
 mente la sostanza non si dice in riferimento ad un'altra cosa
 che faccia da sostrato, ma tutte le altre cose si dicono in riferi- 190 b
 mento alla sostanza); ma che anche le sostanze e tutti gli altri
 enti semplici derivino da un sostrato, potrà risultare evidente
 in seguito ad un'attenta indagine. Sempre, infatti, vi è qualcosa
 che soggiace da cui si genera ciò che diviene, come, ad esempio,
 le piante e gli animali dal seme. E le cose che in modo semplice
 esistono due tipi di cambiamenti: (A) quelli accidentali e quelli
 sostanziali. (ad un livello più profondo - assimilazione del cibo)

5 si generano, si producono alcune per trasfigurazione, come la statua dal bronzo; altre per aggiunzione, come tutto quello che è in crescita; altre per detrazione, come Ermes dalla pietra; altre per composizione, come la casa; altre per alterazione, come gli oggetti che si modificano materialmente. Tutte le cose che
10 così si producono, è evidente che divengono da sostrati.

Sicché è chiaro, da quanto si è detto, che tutto ciò che diviene, è sempre composto, e vi è non solo qualcosa che diviene, ma anche l'oggetto che questo qualcosa diviene; ed esso è duplice: da una parte, infatti, è il sostrato, dall'altra è l'opposto:
15 e dico opposto l'a-musico, sostrato l'uomo; opposta la mancanza di figura o di forma o di ordine, sostrato, invece, il bronzo o la pietra o l'oro.

Pertanto, se sono cause e principi degli enti naturali quelli da cui, anzitutto, questi enti sono e si producono non per acci-
20 dente, ma in particolare e in conformità con la sostanza, è ovvio che ogni cosa nasce dal sostrato e dalla forma. Difatti, in un certo senso, l'uomo musico è un insieme di uomo e di musico, giacché in questi due termini si scioglierà il termine composto. È chiaro, dunque, che le cose divenienti si generano da queste.

Ma il sostrato è uno in quanto al numero, due in quanto
25 alla forma (infatti l'uomo e l'oro e, insomma, la materia sono numerabili; e ancora più l'oggetto particolare, e non per accidente il diveniente si genera da esso: la privazione, invece, e la contrarietà sono accidenti); la forma, però, è una, come l'ordine o la musica o qualche altra di tali determinazioni. Appunto per questo si deve affermare che i principi sono per un verso due,
30 per un altro tre. Per un verso essi sono i contrari, come quando si dice il musico e l'a-musico, o il caldo e il freddo, o l'armonico e il disarmonico, ma per un altro verso, no, perché è impossibile che i contrari patiscano reciprocamente. Ma ci si libera anche da questa difficoltà, perché vi è un'altra cosa, il sostrato, il quale non è affatto un contrario. Sicché, in un certo senso,
35 i principi non sono più numerosi dei contrari, ma, per così dire, due in quanto al numero; ma poiché la loro essenza sussiste come
191 a diversa, essi sono non più due, bensì tre: infatti diversa è l'essenza per l'uomo e per l'a-musico, o anche per l'informe e per il bronzo.

È stato, così, stabilito quanti sono i principi delle cose naturali sottoposte al divenire, e in che senso essi sono tanti; ed è chiaro che necessariamente qualcosa soggiace ai contrari, e che i contrari sono due. Ma, in un altro senso, questo non è neces- 5 sario, giacché anche uno dei contrari sarà sufficiente a produrre il cangiamento con la sua assenza o con la sua presenza.

La natura, poi, che soggiace è conoscibile per analogia. Come, infatti, si trovano il bronzo in rapporto alla statua o il legno in rapporto al letto o, in genere, [la materia e] l'informe prima che
10 acquistino forma in rapporto a qualche altra cosa che abbia la forma, così essa stessa si trova in rapporto alla sostanza e al particolare e all'ente. Essa, dunque, è un principio, benché non sia né una né ente, come il particolare; ma è l'unica di cui ci sia la forma, anzi è il contrario di questa, ossia la privazione.

Che, dunque, i principi siano in un senso due, in un altro più, è stato detto nelle pagine precedenti: in un primo tempo si disse 15 soltanto che i contrari sono principi; in un secondo tempo si mise in rilievo la necessità che qualche altra cosa soggiaccia e che i principi siano tre: e da ciò, ora, risulta chiarita quale sia la differenza dei contrari e come i principi si trovino in rapporto tra loro e che cosa sia il sostrato.

Non è, però, ancora chiaro se sia sostanza la forma ovvero 20 il sostrato; ma che i principi siano tre e in che senso siano tre e in quale rapporto siano tra loro, questo resta ben chiaro. Comunque, per ora basti che la nostra indagine abbia determinato quanti e quali siano i principi.

8.

Si mostri, invece, da parte nostra, che solo in questo modo si possono superare anche le aporie degli antichi. Infatti, quelli 25 che primamente filosofarono, indagando sulla verità e sulla natura degli enti, furono tratti, per così dire, verso una via sbagliata, spinti dalla loro inesperienza. Essi affermano che nessuno degli enti si genera o perisce, per il fatto che necessariamente ciò che diviene, si genera secondo loro dall'ente o dal non-ente mentre è impossibile che si generi da ambe le cose. Infatti, secondo loro,

30 l'essere non può divenire (ché esso è di già), e dal non-essere nulla si potrebbe generare, perché è necessario che qualcosa faccia da sostrato. E così, accentuandone le immediate conseguenze, affermano che il molteplice non esiste, ma che esiste sempre lo stesso ente.

Essi seguirono questa opinione per i motivi da noi illustrati; noi, invece, affermiamo che la generazione da ciò-che-è o da ciò-che-non-è, ovvero il fatto che ciò-che-è o ciò-che-non-è agiscano o patiscano, o comunque una qualsivoglia generazione particolare, non differiscono affatto dall'agire o dal patire del medico o dal fatto che alcunché sia o si produca per opera del medico; e quindi, poiché ciò si dice in duplice senso, è chiaro che quello che proviene dall'ente e l'ente stesso agiscono o patiscono. Il medico, pertanto, costruisce pure una casa, ma non in quanto medico, bensì in quanto costruttore, e diventa pure bianco, ma non in quanto medico, bensì in quanto nero; invece, in quanto medico, egli medica o è incapace di medicare. E poiché noi diciamo, in modo molto appropriato, che il medico fa o patisce qualcosa, o che da medico diventa una tal cosa, qualora egli, in quanto medico, patisca o agisca ovvero diventi tali cose, è ovvio che l'espressione 'essere generato dal non-ente' debba significare 'essere generato in quanto non-ente'. Ma gli antichi filosofi non seppero fare questa distinzione e caddero in errore, e per questa loro ignoranza avanzarono tanto nell'ignoranza stessa da credere che nessun'altra cosa si generi o sia, e da eliminare tutto il divenire. Anche noi affermiamo che in senso assoluto nulla diviene dal non-ente, ma che, comunque, c'è una generazione dal non-ente, ad esempio per accidente (dalla privazione, infatti, che di per sé è un non-essere, vien fuori un qualcosa di ciò che non esisteva, eppure questo suscita stupore, anzi sembra impossibile che un qualcosa si generi in tal guisa, ossia dal non-essere); ma proprio allo stesso modo né si ha una generazione dall'ente né l'ente diviene, se non per accidente. E così sembra impossibile anche questo: che, cioè, l'animale si generi dall'animale e un tale animale da un tale altro animale: ad esempio, un cane <da un cane o un cavallo> da un cavallo. Si potrebbe dire, infatti, che il cane è generato non solo da un animale in particolare, ma anche dall'animale, bensì non in quanto ani-

male, poiché già sussiste una specie determinata; se, invece, qualcosa si dispone a diventare non accidentalmente animale, non risulterà dall'animale; e se qualcosa si dispone a diventare ente, non risulterà dall'ente, ma neppure risulterà dal non-ente; 25 abbiamo, invero, detto cosa significhi 'essere generato dal non-ente': tale espressione, infatti, significa: 'esser generato in quanto non-ente'. E tengo, anzi, ad aggiungere che noi non intendiamo sopprimere l'affermazione che ogni cosa o è o non è.

Questo è, pertanto, un modo di risolvere il problema; un altro è quello secondo cui i medesimi oggetti possono dirsi in potenza e in atto. Ma ciò con maggiore precisione è stato definito in altri scritti³³.

E in tal modo, come dicevamo, si dissolvono le aporie dalle 30 quali gli antichi erano costretti a fare quelle soppressioni che abbiamo indicate. Per questa ragione, infatti, gli antichi si tennero lontani dalla via che conduce al concetto di generazione e di corruzione, e insomma a quello di cangiamento. Ma, in verità, la visione stessa della natura avrebbe potuto sciogliere la loro ignoranza!

9.

Anche altri³⁴, pertanto, si son dedicati alle ricerche sulla 35 natura, ma in modo non soddisfacente. In primo luogo essi, infatti, sostengono che la natura in senso assoluto proviene dal non-essere e che, per questo aspetto, Parmenide dice il vero. Di poi sembra loro che essa, se è una per numero, sia soltanto 192 a una anche per potenza. Ma la più notevole differenza sta proprio in questo, giacché noi diciamo che materia e privazione sono due cose diverse, e che una di queste, cioè la materia, è non-ente per accidente, mentre la privazione è non-ente di per se stessa, 5 e che l'una è, in un certo senso, quasi una sostanza, laddove la privazione non lo è affatto; essi, al contrario, dicono che il non-es-

³³ È più probabile che si accenni ad opere perdute che non ai libri della *Metafisica*.

³⁴ Platone e seguaci, come è provato da *Metaph.* N 1088 b 35-1089 a 6.

sere è parimenti il grande e il piccolo, sia nel loro insieme sia ciascuno dei due separatamente. Sicché questi due modi di concepire la triade sono completamente diversi.

Essi, invero, sono giunti ad affermare la necessità che qualche natura faccia da sostrato, ma tale natura essi la concepiscono come una; eppure, se si pone una diade, usando per essa l'espressione di ' grande e piccolo ', si pone appunto la medesima cosa: infatti si è trascurato l'altro aspetto della natura, [cioè la privazione].

Invero, quello che permane al di sotto è, insieme con la forma, un coefficiente della generazione, come la madre³⁵; ma l'altro aspetto, che pur fa parte della coppia di contrari, se si volge il pensiero verso il lato deteriore di esso, potrebbe risultare come affatto inesistente. Difatti, essendovi un divino e un bene e un ente desiderabile, noi da una parte affermiamo che la materia è il loro contrario, ma dall'altra che essa ha la disposizione a desiderarli e ad accoglierli in conformità con la propria natura. Da ciò conseguirebbe che il contrario sia proteso alla propria distruzione. Eppure nemmeno la stessa forma può desiderare né se stessa, per il fatto che non ne ha bisogno, né il contrario (per il fatto che i contrari son tra loro causa di distruzione), ma tale desiderio lo ha la materia, come la femmina ha desiderio del maschio o il brutto del bello, tranne che essa non è brutta di per sé, ma per accidente, né femmina se non per accidente³⁶.

E, in un senso, essa si corrompe e si genera, in un altro no. Infatti, in relazione a ciò che è in essa, di per se stessa è corrotta (perché quello che in essa è corrotto è la privazione); ma, in relazione alla potenza, essa né si genera, né si distrugge di per sé, bensì è necessariamente incorruttibile e ingenerata. Se, invero, fosse generata, occorrerebbe che le soggiacesse qualcosa, dalla cui immanenza essa risulterebbe; ma proprio questo soggiacere è la sua natura, e quindi essa è prima di essere generata (giacché io chiamo materia il primo comune sostrato di ciascuna cosa e ciò dalla cui immanenza non accidentale un qualcosa è generato);

³⁵ In certa analogia col concetto platonico di $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ (cfr. *Tim.* 50 d-51 a)

³⁶ Cfr. *De gener. anim.* A 729 a 25 sgg., 732 a 8-10.

se, poi, essa si corrompe, giungerà alla fine a questo punto: che sarà in uno stato di distruzione prima di essere distrutta.

Determinare, poi, il principio formale, se ce ne sia uno o ce ne siano molti, e quale esso sia o quali siano, è compito della filosofia prima³⁷, e perciò la ricerca si rinvii a quella sede. Nei prossimi trattati discuteremo, invece, delle forme fisiche e corruttibili.

Pertanto, che vi siano dei principi, e quali e quanti per numero, rimanga da noi stabilito nel modo che abbiamo seguito finora. D'ora in poi, invece, si continui, muovendo da un altro punto di vista!

³⁷ La questione è ampiamente trattata in *Metaph.* Z e A.