



ristotelica

Cover

Wien – Österreichische Nationalbibliothek, ms. Phil. gr. 100, f. 159r

Cover design by Sascia Castagnetti

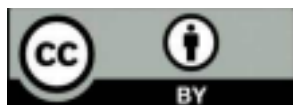
Aristotelica

Registrazione Tribunale di Milano n. 176 del 10 agosto 2021

Direttore Responsabile e Proprietario: Silvia Fazzo

© The Author(s) 2022

licenza Creative Commons BY



ISBN 9791259931023

ISSN 2785-4515

Rosenberg & Sellier

Via Carlo Alberto, 55

10123 Torino

rosenbergesellier@lexis.srl

<https://www.rosenbergesellier.it/ita/riviste/aristotelica>

Con la collaborazione e con il patrocinio
dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato
da Lexis Compagnia Editoriale in Torino srl
per concessione della società Traumann s.s.

Chief Editor

Silvia Fazzo (Università del Piemonte Orientale)

Co-Editor

Jill Kraye (The Warburg Institute, University of London)

Advisory Board

Peter Adamson (Ludwig-Maximilians-Universität, München), Francesca Alesse (ILIESI, CNR), Giampaolo Azzoni (Università degli Studi di Pavia), Han Baltussen (University of Adelaide), Claudia Baracchi (Università di Milano Bicocca), Michel Bastit (Université de Bourgogne – Archives Poincaré), Enrico Berti[†] (Accademia Nazionale dei Lincei), Gábor Betegh (Christ's College – University of Cambridge), Luca Bianchi (Università degli Studi di Milano), Daniele Bianconi (Sapienza Università di Roma), István Bodnár (Central European University), Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile), Maddalena Bonelli (Università di Bergamo), Charles Burnett (The Warburg Institute, University of London), Loredana Cardullo (Università di Catania), Elisabetta Cattanei (Università degli Studi di Genova), Riccardo Chiaradonna (Università degli Studi Roma Tre), Klaus Corcilius (Universität Tübingen), Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília), Michel Crubellier (Université de Lille 3), Ennio De Bellis (Università del Salento), Pierre Destrée (Université Catholique de Louvain), Tiziano Dorandi (Centre Jean Pépin, CNRS), Mohammad Javad Esmaili (Iranian Institut of Philosophy), Andrea Falcon (Concordia University – Università degli Studi di Milano), Francesco Fronterotta (Sapienza Università di Roma), Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Gabriele Galluzzo (University of Exeter), Maria Elena García Peláez Cruz (Universidad Panamericana), José Manuel García Valverde (Universidad de Sevilla), Tianqin Ge (Southeast University, China), Maurizio Giangiulio (Università di Trento), Giovanna R. Giardina (Università di Catania), Luca Gili (Université du Québec à Montréal), Jean-Baptiste Gourinat (Centre Léon Robin, CNRS), Friedrich Wilhelm Von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Christoph Horn (Universität Bonn), Katerina Ierodiakonou (National and Kapodistrian University of Athens – Université de Genève), Annick Jaulin (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), André Laks (Université Paris IV Panthéon-Sorbonne – Universidad Panamericana), Patrizia Laspia (Università degli Studi di Palermo), David Lefebvre (Paris Sorbonne Université – Centre Léon Robin, CNRS), Angela Longo (Università degli Studi dell'Aquila), Massimo Marassi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Robert Mayhew (Seton Hall University), Carlo Maria Mazzucchi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Stephen Menn (McGill University – Humboldt-Universität Berlin), Jean-Marc Narbonne (Université de Laval), Enrico Pasini (ILIESI, CNR – Università degli Studi di Torino), Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino), Riccardo Pozzo (Università di Roma Tor Vergata), Diana Quarantotto (Sapienza Università di Roma), Christof Rapp (Ludwig-Maximilians-Universität, München), Savina Raynaud (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), José Alberto Ross Hernández (Universidad Panamericana), Cristina Rossitto (Università degli Studi di Padova), Barbara Sattler (Ruhr-Universität Bochum), Marco Sgarbi (Università Ca' Foscari Venezia), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano), Gabriella Vanotti (Università del Piemonte Orientale), Marco Zingano (Universidade de São Paulo)

Editorial Office

Managing Editor: Maria Cristina Dalfino (ILIESI, CNR)

Agnès Bastit (Université de Lorraine), Maddalena Bonelli (Università di Bergamo), Marianna Caserio (Università del Piemonte Orientale), Sascia Castagnetti (Università del Piemonte Orientale), Santiago Chame (Universidad de Buenos Aires - Università degli Studi di Verona), Gianmario Cattaneo (Università del Piemonte Orientale), Luigi Ferrari (Università del Piemonte Orientale), Laura Folli (Università del Piemonte Orientale), José Antonio García Lorente (Universidad de Murcia), Marco Ghione (Università del Piemonte Orientale), Luca Gili (Université du Québec à Montréal), Jaka Makuc (Università degli Studi di Bologna), Nadia Rosso (Università del Piemonte Orientale), Roberto Zambiasi (Università degli Studi di Torino)

Con la collaborazione del Seminario Aristotelico e della Cattedra di Storia della Filosofia Antica del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale



Con la cooperazione scientifica e il patrocinio dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche



ARISTOTELICA

Aristotelica is a peer-reviewed journal devoted to Aristotle and Aristotelianism through the centuries with a special focus on the texts and textual traditions of Aristotle as a common intellectual background for European and Mediterranean cultures. Filling a substantial gap in existing academic journals, *Aristotelica* covers the works of Aristotle, with particular attention to his theoretical treatises, their textual constitution, and the entire exegetical tradition, and with an emphasis on philology as an appropriate scholarly approach to philosophical texts. The time span is from Aristotle's contemporaries and Greek philosophical literature in Roman times, through the medieval period (Byzantine, Arabic, Latin) and Renaissance, going up to the twentieth century. The journal also considers submissions on the relevance of Aristotelianism to theoretical, epistemological, and ethical debates, as well as to fundamental questions about the establishment, definition, and development of ancient philosophy and science.

Submissions, which can be very short or long (there is no word limit), and written in any of the main European languages, must meet the highest scholarly standards and be based on sound methodology. They should contribute significantly to the field by asking innovative questions and reaching well-argued and ground-breaking conclusions.

Based on a cooperative agreement between the Università del Piemonte Orientale and the Consiglio Nazionale delle Ricerche (ILIESI-CNR, Italy), *Aristotelica* will appear through two channels: Rosenberg & Sellier, a digital publisher with a strong profile in classics; and the ILIESI-CNR Open Journal System platform.

CONTENTS

Editorial. *Aristotelica*, why now?

by Silvia Fazzo and Jill Kraye - p. 1

Enrico Berti

L'analogia in Aristotele - p. 5

Enrico Berti

Métaphysique Z 17 - p. 29

Silvia Fazzo

Il testo di Aristotele *Metafisica Zeta 17* - p. 53

Leonardo Graciotti

Pomponazzi filologo aristotelico - p. 87

Roberto Zambiasi

I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

(XIII-XV sec.): *status quaestionis* e prospettive per un inventario - p. 101

Michel Bastit - Silvia Fazzo

***In memoriam* Enrico Berti**

In appendice: Bibliografia recente di Enrico Berti (2011-2021)

a cura di Gianmario Cattaneo - p. 143

Author Guidelines - p. 155

EDITORIAL

ARISTOTELICA, WHY NOW?

by Silvia Fazzo and Jill Kraye

Aristotle is probably the most influential thinker ever. This is not, however, one man's success. The experiences of the earliest philosophers, as well as Plato's heritage, were incorporated in a multiplicity of ways in Aristotle's works. Then, in Aristotle's aftermath, his writings were collected and reorganized increasingly by Peripatetics, until they progressively constituted a common legacy for philosophical schools, and for humankind as a whole.

It is not surprising, therefore, that even currents and authors that do not refer to Aristotle or that oppose his theories can be shown to be Aristotelian in one way or another, either in their presuppositions or their conceptual categories. In this sense, Aristotelianism is still today, as it was probably intended to be, a general grammar of rational thought and a foundation for scholarly dialogue.

Does this suffice to explain why now, in the midst of a global pandemic, we have decided to publish a journal of Aristotle studies, and in particular, this one, *Aristotelica*?

In fact, the reasons for doing so are too numerous to be set out in this initial editorial. We want instead to highlight, firstly, the importance of online publication, which during the past two years has become a standard mode of collaboration, and, secondly, the axis of interests which, somewhat surprisingly, has turned out to be highly appropriate for this form of communication: dealing with exegetical and text-critical issues.

Our weekly Aristotle Reading Seminar was born in April 2020 with the start of the first Italian national lockdown. It was instituted for the sake of philosophy PhD students at the University of Eastern Piedmont (the FINO PhD School) but is also open to some students and scholars from abroad, reading and commenting on the Greek text of Aristotle, everyone in their native

or preferred language. Since then, as a multilingual seminar, we have been concentrating on those books of the *Metaphysics* whose meaning and textual constitution are particularly controversial. As a key innovation, we have been focusing on the neglected readings of the earliest manuscript of the *Metaphysics*, Vind. phil. gr. 100, which dates from the ninth century and which can be seen on the journal's cover. This codex also preserves the entire *corpus physicum*: Aristotle's *Physics*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*. When, in 2020/2021, we organized a brief online course on philology, paleography and digital humanities focused on the transmission of Aristotle's works, we experienced how this kind of debate can benefit from the development of a broader interdisciplinary network of expertise. Through the medium of online seminars, it has become possible to bring together, with speed and efficiency, data which was previously distant and rarely put into dialogue, and to consult historians, philologists, Orientalists, philosophers, and Aristotelian readers of very diverse tendencies.

Today, as in the past, it is essential for critical editions, no less than word-for-word interpretations, to be discussed, compared, and contrasted. In this way, progress is made through dialogue with the many readers who have investigated the same texts, at different times and in different places, language, and cultures.

Engaging with Aristotle has always entailed serious scientific effort on his works. We can see this by looking at significant periods of Aristotelian revival over the last two millennia: each and every time the starting point has been texts – their constitution and translation; their interpretation, whether literal or analytical, systematic or comprehensive; and the search for documentation which is as original as possible. Studying texts lays the essential groundwork for factual and intellectual progress.

In this sense the textual emphasis of *Aristotelica* aims to serve future generations. No one can know how Aristotelian studies will develop over the course of the twenty-first century, but one thing is certain: Aristotle will continue to be studied. This will require, on the one hand, the most secure and well-documented textual evidence and historical reconstructions which can be obtained by any means, and, on the other, critical editions which are more reliable, reusable, and scholar-friendly than those previously available,

deploying the most innovative and advanced techniques to come ever closer to the original and most ancient text.

Strikingly, the common ground among ‘Aristotelizing’ scholars of the past seems to have been the conviction that a certain permanent order of rational truth is deposited in Aristotle’s text. Otherwise, it is difficult to comprehend why so many generations of scholars spent their lives reading and studying Aristotle. What type of truth this might be has never been easy to determine. In our times, the emphasis seems to be on textual truth and analytical consistency: what the original text says and means, what exactly the available text was when Aristotle was interpreted in such and such a way, how the various histories of transmission developed, and what factual value the text has nowadays.

Hence, our interest in the reception of Aristotle’s text, as well as in the future of Aristotelian studies, both of which are represented in *Aristotelica*. In this first issue, we have promising FINO PhD students writing on medieval and Renaissance Aristotelianism. Future contributions might be devoted, for instance, to different schools of interpretation in the twentieth century.

Such questions have the power to unify the virtual Aristotelian community, which gets together in seminars and discusses material and methods, examining each advancement and new acquisition on the basis of texts. This is the area of interest which has always linked Aristotelians beyond geographic, linguistic, religious, and cultural borders.

In order to maintain this progress, factual standards need to be spelled out from the outset. This means that when quoting from Aristotle, authors submitting papers to *Aristotelica* must be responsible for the punctuation and translations they adopt, even if they take these over from other sources. In addition, Aristotle’s words, like those in any other ancient work, must be referenced precisely, with exact citations of the lines in critical editions of the Greek text, which should be listed in the bibliography.

Where do Aristotelian studies flourish in the modern era? “Jonathan Barnes once said that if Aristotle were alive in the twentieth century, he would certainly settle down in Oxford, and would spend part of the year in Louvain. Someone else wittily remarked to Barnes that, at least during his vacations, Aristotle would perhaps spend time in Padua.” In the twenty-first century,

in our view, there can be little doubt: Aristotle is happily revived among us in the ether, conversing not only with Heidegger, as suggested by Franco Volpi (whose monograph, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984, p. 13, starts with the Barnes anecdote) but with anyone who wants to engage with him. In the past, the most profitable locations for intellectual encounter were found among prestigious institutions. Now, journals as well as events can be hosted in the cloud, where interactions of various disciplines facilitate collaborations and exchanges from very distant places and where it is easier than ever to organize collaborative projects to produce texts and commentaries thanks to fast moving developments in the digital humanities. For this reason, the online *Aristotelica* can be entirely Open Access. Freed from commercial pressures, the journal will welcome submissions in a wide range of languages.

Aristotelica is published online by two different channels: as a quasi-traditional Rosenberg & Sellier online journal and as a HTML text journal hosted on Open Journal System by the ILIESI Institute of the Consiglio Nazionale delle Ricerche, directed by Enrico Pasini.

Our warm thanks are due to our Advisory Board, which many celebrated experts have generously agreed to join. They make *Aristotelica* a place of work and of encounter between specialist interests, skills, and disciplines.

A key role in this endeavor has been played by Enrico Berti, with whose encouragement we decided to launch *Aristotelica*. On 5 January 2022, while the final proofs were being checked, Enrico passed away. We dedicate this first issue of *Aristotelica* to him, as a tribute to what he cared for so much.

ENRICO BERTI

L'ANALOGIA IN ARISTOTELE

Abstract

The article begins by surveying Aristotle's use of analogy in his treatises on physics, ethics, biology, and poetics. In these contexts, analogy signifies the identity of relations between things which are different from one another, as in a mathematical proportion. The 'analogy of proportionality' has a horizontal structure, in which there is no hierarchy or priority, either ontological or logical, between the different terms. It is then shown that 'relative homonymity' or 'homonymity related to one', which medieval scholastics called the 'analogy of attribution', is completely different from analogy, in that it applies to different kinds of things which are unified by the fact that each one contains a reference, or relation, but always a different one, to the same thing: for example, substance, to which all the other categories refer or are related in different ways. The structure is vertical, since there is always something above (substance), which has both ontological and logical priority, and something below (the other categories). Aristotle sometimes speaks of analogy as a particular type of similarity: for instance, when he compares animals which do not walk with plants; since animals are superior to plants, the vertical dimension of similarity is combined with the horizontal dimension of the analogy of proportionality. The article concludes by pointing out a certain type of analogy of proportionality between the human intellect, which enjoys happiness at times, and the first unmoved mover, which always enjoys it.

Keywords

Aristotle, Analogy, Unity, Analogy of Proportionality, Analogy of Attribution

Author

Enrico Berti

Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, Italy

Università degli Studi di Padova, Padua, Italy

1. *Significato dell'analogia*

Mi sono occupato spesso dell'analogia in Aristotele, perciò è inevitabile che, nel trattarne ancora una volta, io ripeta alcune delle cose che ho già detto o scritto. Di questo chiedo scusa e mi impegno a dire anche qualche cosa di nuovo, se non come informazione, almeno come valutazione generale del tema trattato.¹

Ritengo utile richiamare anzitutto il significato che Aristotele attribuisce al termine "analogia", anche se si tratta di cosa ormai molto nota. Come risulta dall'*Index Aristotelicus* di Hermann Bonitz, Aristotele fa un uso frequentissimo dei termini *ἀναλογία* e *ἀνάλογον*, attribuendo ad essi sempre lo stesso significato, cioè quello di "proporzione", ovvero "uguaglianza di rapporti" (*ἰσότης λόγων*) fra termini diversi. Il termine ricorre con lo stesso significato già in Platone² ed è presumibile che esso fosse di uso comune nella lingua greca dell'epoca, specialmente nel linguaggio della matematica. Cito soltanto alcuni dei passi in cui Aristotele tratta dell'analogia, i quali appartengono a contesti diversi, di carattere logico, fisico, biologico, etico e persino poetico, per mostrare la permanenza del suddetto significato e per trarre dagli esempi con i quali Aristotele lo illustra la massima chiarezza a proposito di esso.

Possiamo considerare di carattere logico (o dialettico nel senso antico del termine) il passo del libro V (Δ) della *Metafisica* dedicato ai vari significati dell'"uno", dove Aristotele scrive:

Alcune cose sono uno (ἓν) per numero (*κατ' ἀριθμόν*), altre per specie (*κατ' εἶδος*), altre per genere (), altre per analogia (*κατ' ἀναλογίαν*): per numero quelle di cui è una la materia, per specie quelle di cui è una la definizione (*ὁ λόγος*), per genere quelle di cui è lo stesso il tipo di predicazione (*τὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας*), per analogia quelle che stanno come altro in relazione ad altro (*ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*).³

¹ Berti (1984), (1987) e (2016). Cfr. ora anche Fazzo (2021). Il presente contributo è stato presentato all'Accademia di San Tommaso d'Aquino di Roma ai cui Atti sarà dunque destinato. Ringraziamo i responsabili dell'Accademia che autorizzano a questa pubblicazione in parallelo.

² Plat. *Tim.* 32a-c. Cfr., a questo proposito, Fronterotta (2016).

³ Arist. *Metaph.* Δ 6.1016b31-35.

L'analogia dunque è presentata qui come un tipo di unità, quella che ha luogo tra più cose, le quali stanno l'una in relazione all'altra, formando coppie in cui vige sempre lo stesso rapporto, esattamente come nella proporzione matematica: $a:b = c:d$. Aristotele poi aggiunge che non tutte le cose che formano un'unità di analogia appartengono allo stesso genere, perciò l'unità di analogia si configura come il tipo di unità più ampio di tutti, tale da abbracciare anche cose di genere diverso l'una dall'altra.

Nell'ambito della fisica Aristotele cita l'analogia per spiegare il rapporto che intercorre tra due velocità con cui un corpo attraversa due diversi mezzi, l'aria e l'acqua. Questo rapporto – egli dice – è lo stesso che vige tra la densità (o la rarefazione, contrario della densità) dei due mezzi, per cui “il medesimo rapporto ($\tau\acute{o}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$) che intercorre tra l'aria e l'acqua, <sussiste> anche tra una velocità e l'altra”,⁴ e questo rapporto è chiamato “analogia”.⁵ Immaginiamo, spiega Aristotele, che la rarefazione dell'aria sia il doppio rispetto a quella dell'acqua; in tal caso il tempo impiegato da un corpo per attraversare l'acqua sarà il doppio di quello impiegato per attraversare l'aria, e quindi la velocità impiegata per attraversare l'aria sarà il doppio di quella impiegata per attraversare l'acqua. Il rapporto tra le due rarefazioni, cioè il doppio, è lo stesso che sussiste tra le due velocità. Qui è interessante la sottolineatura esplicita che Aristotele fa dell'identità del rapporto intercorrente fra i diversi termini: questa dunque è la caratteristica fondamentale dell'analogia.

Nell'etica Aristotele ricorre all'analogia per spiegare la giustizia distributiva. Tutti concordano – egli afferma – che nelle distribuzioni (dei premi, o degli onori, o dei poteri) il giusto deve essere valutato in rapporto al valore, cioè al merito, anche se poi non tutti concordano nella concezione del valore.

Quindi il giusto è qualcosa di analogo ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\iota$), infatti l'analogo non è proprio soltanto del numero composto di unità ($\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\omicron\upsilon$), ma <è proprio> del numero in generale, poiché l'analogia è uguaglianza di rapporti ($\acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$) ed è al minimo fra quattro termini.⁶

⁴ *Phys.* IV 8.215b6-7.

⁵ *Phys.* IV 8.215b29.

⁶ *Eth. Nic.* V 6.1131a29-31.

Il “numero composto di unità” è evidentemente il numero aritmetico, mentre il numero in generale è tutto ciò che è misurabile o suscettibile di rapportarsi ad altro secondo un rapporto definito. L’analogia dunque vale per tutto ciò che sta in relazione ad altro secondo un certo rapporto, e consiste precisamente nell’identità di rapporti esistente fra coppie di termini diversi, cioè almeno tra due coppie, che fanno quattro termini.

Aristotele poi distingue tra analogia discontinua, come quella appena accennata, e analogia continua, che si ha quando il secondo termine della prima coppia coincide col primo della seconda ($a:b = b:c$), e distingue tra analogia aritmetica, che si ha quando il rapporto in questione è semplicemente la differenza ($a-b = c-d$), e analogia geometrica, che si ha con qualsiasi altro tipo di rapporto ($a:b = c:d$). Anche qui Aristotele sottolinea che il rapporto esistente nelle coppie di termini deve essere il medesimo (ὁ λόγος ὁ αὐτός).⁷ In tutti questi casi l’analogia significa dunque quella che noi chiamiamo proporzione.

Lo stesso concetto ritorna nella *Poetica*, dove Aristotele, per definire la metafora, richiama la definizione di analogia, che sta alla base della metafora stessa, nel modo seguente:

Dico l’analogo quando stanno nello stesso rapporto (ὁμοίως ἔχῃ) il secondo rispetto al primo e il quarto rispetto al terzo.⁸

Come esempi di cose che stanno nello stesso rapporto egli cita la coppa rispetto a Dioniso e lo scudo rispetto ad Ares, dove evidentemente il medesimo rapporto consiste nell’essere l’oggetto il simbolo del dio, nonché la vecchiaia che sta alla vita come la sera rispetto al giorno,⁹ dove il medesimo rapporto consiste nel trovarsi, la vecchiaia e la sera, alla fine del rispettivo periodo.

È superfluo citare tutti i casi di analogia descritti da Aristotele nelle sue opere biologiche, di cui si può trovare la lista nell’*Index* del Bonitz, quali ad esempio la spina che sta al pesce come l’osso sta all’uomo, o l’arto anteriore che sta agli altri mammiferi come il braccio sta all’uomo, o l’artiglio che sta ai polidattili come la mano sta all’uomo, o il mestruo che sta alla femmina

⁷ *Eth. Nic.* V 6.1131b 4.

⁸ *Poet.* 21.1457b16-19

⁹ *Poet.* 21.1457b16-23.

come lo sperma sta al maschio. L'analogia costituì infatti per Aristotele uno strumento euristico di grande utilità, perché gli permise di spiegare la conformazione e la funzione di molte parti degli animali in virtù della loro analogia con le parti dell'uomo. Quest'ultimo, l'uomo, come è risaputo, costituiva il punto di partenza della spiegazione, essendo per Aristotele il termine più noto, cioè più direttamente osservabile.

In tutti questi casi, come si vede, l'analogia è identità di rapporti esistenti all'interno di coppie di termini tra loro diversi, il cui modello è la proporzione matematica. Tra le singole coppie, e tra i singoli termini, non c'è nessuna gerarchia, nessuna priorità, né logica né ontologica, non c'è un termine primo, né un rapporto primo, dal quale gli altri dipendano o al quale gli altri seguano. Insomma l'analogia, per Aristotele, è una struttura assolutamente orizzontale. Pertanto si può dire che, se si intende il termine analogia nel senso letterale, in Aristotele non c'è altra analogia che quella chiamata in seguito analogia di proporzionalità. A questo proposito condivido interamente i risultati delle ricerche condotte da Pierre Aubenque e Jean-François Courtine.¹⁰

2. *L'omonimia relativa ad uno*

Il discorso sull'analogia in Aristotele potrebbe finire a questo punto, se un'imponente tradizione filosofica non avesse considerato comunque di origine aristotelica un altro significato di analogia, la cosiddetta "analogia di attribuzione" (o di predicazione), cioè un tipo di unità che Aristotele teorizza, e rende famoso, senza tuttavia chiamarlo mai col nome di analogia. È necessario pertanto ricordare anche questo tipo di unità, benché esso sia ormai noto a tutti e sia stato oggetto di una letteratura cospicua.

Non mi soffermo, invece, sull'origine dell'identificazione del nuovo tipo di unità teorizzato da Aristotele, che chiamo per comodità "omonimia relativa", con l'analogia, identificazione compiuta mediante l'uso esplicito di questo termine, perché essa è tutt'altro che chiara e costituisce, suppongo, l'oggetto delle relazioni che seguiranno. Mi limito a segnalare che secondo recenti studi francesi tale identificazione sarebbe stata compiuta per la prima

¹⁰ Aubenque (1978) e (1989); Courtine (2003) e (2005).

volta dall'arabo Al-Farabi,¹¹ mentre secondo uno studio più recente del padre Flannery essa sarebbe rintracciabile già in Alessandro di Afrodisia.¹² Devo dire che non mi è del tutto evidente la prima proposta, perché essa ha a che fare con termini arabi che dovrebbero equivalere al greco *ἀναλογία*, e trovo un po' generica la seconda, perché essa suppone che secondo Alessandro la relazione di una cosa ad un'altra, menzionata da Aristotele nell'illustrazione dell'unità di analogia (*Metaph.* Δ 6), si riferisca anche all'omonimia relativa. Resta il fatto che Tommaso d'Aquino non esita a chiamare analogia anche l'omonimia relativa, e il suo commentatore, il Caietano, precisa che si tratta dell'analogia di attribuzione, diversa dall'analogia di proporzionalità. In ogni caso non c'è dubbio che l'identificazione dell'omonimia relativa con l'analogia sia avvenuta nello sviluppo della tradizione neoplatonica, sia greco-antica che araba, perché l'omonimia relativa, prediletta dai neoplatonici a causa della sua struttura verticale (che vedremo tra poco), è presentata da Aristotele come un caso di unità tra cose di genere diverso, come l'analogia.

Ma vediamo che cosa Aristotele intese esattamente per omonimia relativa, anche al fine di correggere le interpretazioni e le trasformazioni in cui questa dottrina è incorsa nella storia dell'aristotelismo. Nel celeberrimo esordio del libro IV (Γ) della *Metafisica* Aristotele dichiara che esiste una certa scienza dell'ente in quanto ente, ma l'ente si dice in molti modi, mentre, per poter essere oggetto di scienza, esso deve possedere una qualche unità. Tale unità è possibile perché l'ente non è del tutto omonimo (l'omonimia è la comunanza di nome tra cose con definizioni diverse), ma i molti modi in cui esso si dice sono tutti relativi ad uno (*πρὸς ἓν*), il che è sufficiente a renderne possibile la scienza. Per spiegare questo tipo di unità, che abbiamo chiamato omonimia relativa, Aristotele adduce due famosi esempi, quello del termine "sano" e quello del termine "medico". Una cosa si dice sana perché custodisce la salute (il clima), o perché la produce (il farmaco), o perché ne è segno (il colorito), o perché ne è il ricettacolo (il corpo), dunque tutte queste cose sane, pur essendo di genere diverso, contengono ciascuna un proprio riferimento, o una relazione, o un rapporto, ad una cosa sola, cioè la salute, che costituisce la loro unità. Oppure una cosa si dice medica perché possiede la

¹¹ Vallat (2004) pp. 355-6 e Courtine (2005) pp. 256-7.

¹² Flannery (2019).

medicina (il dottore), o perché è efficace in relazione ad essa (la terapia), o perché è opera di essa (la guarigione), dunque tutte queste cose si dicono mediche perché contengono ciascuna un proprio riferimento ad una, cioè la medicina.¹³ Anche in questo caso abbiamo cose di genere diverso, unificate dal fatto che ciascuna di esse contiene un riferimento, o un rapporto, ad una stessa cosa, ma questo riferimento è sempre diverso: nel caso delle cose sane ora è un custodire, ora un produrre, ora un rivelare, ora un accogliere; nel caso delle cose mediche, invece, è ora un possesso, ora un'operazione, ora una derivazione.

Ebbene, la stessa cosa accade a proposito dell'ente:

Alcune cose si dicono enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre perché sono via che porta alla sostanza, o corruzioni, o privazioni, o qualità, o produttrici, o generatrici della sostanza, o delle cose in relazione alla sostanza.¹⁴

Come risulta dagli esempi dei termini "sano" e "medico", gli enti corrispondenti ai diversi modi in cui l'ente è detto sono enti di genere diverso l'uno rispetto all'altro, e sono unificati dal fatto che ciascuno di essi contiene un riferimento ad uno stesso ente, che è la sostanza (*οὐσία*). Anche in questo caso non solo gli enti in questione appartengono a generi diversi l'uno dall'altro, ma anche il riferimento che ciascuno di essi contiene alla sostanza è sempre diverso, cioè ora è l'essere affezione, ora l'essere via, ora l'essere corruzione o privazione, ora l'essere qualità, o produzione o generazione. Come si vede, si tratta di un'unità *toto caelo* diversa dall'analogia: l'analogia infatti, come abbiamo visto, è identità, cioè unità, di rapporti tra cose diverse, mentre l'omonimia relativa è diversità di rapporti e unità, o identità, del termine a cui essi fanno capo.

Mentre nel passo citato del libro Γ gli enti corrispondenti ai diversi modi di dire l'ente sono enumerati in un modo apparentemente disordinato, che in questa occasione non ci interessa analizzare, in un altro passo celeberrimo, del libro V (Δ), Aristotele precisa che sono dette "essere per sé", cioè enti in senso proprio, non per accidente, "tutte le cose che le figure delle ca-

¹³ *Metaph.* Γ 2.1003a34-b5.

¹⁴ *Metaph.* Γ 2.1003b7-9.

tegorie (cioè i diversi tipi di predicazione) significano”, cioè tutti gli enti contenuti nelle famose categorie. Egli infatti precisa che alcuni predicati indicano “il che cos’è”, cioè l’essenza, o sostanza, altri il quale, altri il quanto, altri la relazione a qualcosa, altri il fare o il patire, altri il dove o il quando.¹⁵ Qui, delle dieci categorie menzionate nel trattato omonimo, *Categorie*, e nei *Topici*, ne sono menzionate otto. Altrove Aristotele ne menziona sei, o quattro, il che significa che il numero non è importante. Ciò che conta è che si tratta dei sommi generi in cui rientrano tutti gli enti, ai quali corrispondono altrettanti modi diversi di dire l’essere.

Dunque, l’omonima relativa ad uno, menzionata nel libro Γ, si applica all’ente nel senso che si applica ai suoi sommi generi, cioè alle categorie. Ciò che si dice ente in senso proprio è anzitutto la sostanza, e tutti gli enti appartenenti alle altre categorie (qualità, quantità, relazione, ecc.) si dicono anch’essi enti in senso proprio perché, pur essendo di generi diversi dalla sostanza, e diversi tra di loro, hanno tutti una relazione, sempre diversa, con la sostanza, cioè sono qualità della sostanza, quantità della sostanza, relazione della sostanza, azione o passione della sostanza, luogo o tempo della sostanza.

Aristotele ribadisce questa dottrina all’inizio del libro VII (Z), citando esplicitamente il passo appena menzionato del libro Δ. Egli ribadisce che i molti modi in cui si dice l’ente corrispondono alle categorie, e illustra queste ultime con i seguenti esempi: quando diciamo che cos’è una cosa, diciamo che è un uomo, o un dio, cioè una sostanza; quando diciamo che una cosa è buona o cattiva, calda o bianca, diciamo una qualità; quando diciamo che è di tre cubiti, diciamo una quantità. Ma anche quando indichiamo il camminare, l’essere seduto o l’essere sano, noi indichiamo degli enti, appartenenti a categorie diverse. Ebbene, tutte queste cose – conclude Aristotele – sono enti perché c’è qualcosa che soggiace ad essi, il “sostrato” (τὸ ὑποκειμενον), e questo è un individuo, cioè la sostanza.¹⁶

Ma nel libro Z Aristotele va oltre, cioè afferma che la sostanza è l’ente primo, perché è detta ente “semplicemente” (ἀπλῶς), cioè senza riferimento ad altro, mentre gli enti di tutte le altre categorie sono detti tali in riferimento alla sostanza. La sostanza – continua Aristotele – è prima sia nella

¹⁵ *Metaph.* Δ 7.1017a23-27.

¹⁶ *Metaph.* Z 1.1028a10-30.

definizione, sia nella conoscenza, sia nel tempo. È prima nella definizione, perché nella definizione di ciascuna altra cosa è contenuta la menzione della sostanza; è prima nella conoscenza, perché riteniamo di sapere ciascuna cosa quando sappiamo qual è la sostanza a cui essa inerisce; è prima nel tempo, perché nessuna altra cosa è separabile dalla sostanza, cioè può esistere indipendentemente dalla sostanza, mentre questa può esistere anche senza ciascuna delle sue affezioni.¹⁷ Dunque le categorie non stanno tutte sullo stesso piano: ce n'è una che è prima rispetto alle altre, cioè è condizione, o principio, delle altre, sia dal punto di vista logico-gnoseologico (definizione e conoscenza), sia dal punto di vista ontologico (tempo, cioè esistenza).

Ciò è stato chiarito una volta per tutte da colui che per primo ha messo a fuoco la dottrina dell'omonimia relativa, chiamandola dottrina del *focal meaning*, cioè G.E.L. Owen. Questi infatti ha osservato che, mentre nelle *Categorie* la sostanza gode di una priorità soltanto ontologica rispetto alle altre categorie, nella *Metafisica*, cioè nella dottrina dell'omonimia relativa, essa gode di una priorità sia ontologica che logica.¹⁸ Quest'ultima consiste, è bene ripeterlo, nel fatto che la menzione della sostanza è contenuta nella definizione di tutte le altre categorie, per cui, ad esempio, il camminare è un ente perché esso si definisce come azione compiuta da una sostanza, cioè da un uomo. L'omonimia relativa ad uno, pertanto, non indica un rapporto, per così dire, orizzontale, ma indica un rapporto che si può considerare di tipo verticale, perché in esso c'è qualcosa che sta sopra, la sostanza, e qualcosa che sta sotto, le altre categorie.

L'intera dottrina è riassunta da Aristotele in un altro passo famoso del libro Z, dove egli, dovendo applicare anche al dire essenza la stessa regola già applicata al dire l'essere, anzitutto dichiara il parallelismo tra le due situazioni e poi ricorda esplicitamente la regola applicata al dire l'essere. Ecco infatti l'esordio:

Anche il "che cos'era essere" allo stesso modo apparterrà in modo primo e semplice (πρώτως καὶ ἀπλῶς) alla sostanza e in seguito (εἶτα) alle altre cose, come anche il "che cos'è", cioè non che cos'era essere semplicemente, ma che cos'era essere quale o quanto.¹⁹

¹⁷ *Metaph.* Z 1.1028a30-b2.

¹⁸ Owen (1986).

¹⁹ *Metaph.* Z 4.1030a29-32.

Ciò significa che, quando si vuole definire una sostanza, basta dire la sua essenza semplicemente, cioè senza aggiungere altro, mentre quando si vuole definire una qualità o una quantità bisogna dire, nella sua essenza, che essa è qualità o quantità di una sostanza. È chiaro che il primo dire, oltre che semplice, è primo rispetto al secondo, e che quest'ultimo, venendo dopo, è appunto secondo, cioè dipendente dal primo, anche nella definizione.

Ed ecco il richiamo al dire l'essere:

È necessario infatti o dire in modo omonimo che queste cose sono enti, oppure aggiungendo e sottraendo, come anche diciamo scibile il non scibile, poiché il parlare corretto non è né dire in modo omonimo, né nello stesso modo, ma come il medico è detto in virtù della relazione alla stessa e unica cosa (πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν), mentre non è detto la stessa e unica cosa, tuttavia nemmeno in modo omonimo; nemmeno infatti sono detti in modo omonimo il corpo, l'intervento e lo strumento, né in modo omonimo né secondo un'unica cosa (καθ' ἓν), ma in relazione a un'unica cosa (πρὸς ἓν).²⁰

Ciò che viene escluso dal dire l'essere è l'omonimia totale, o casuale, quella in cui non c'è alcuna unità tra le cose che portano uno stesso nome, così come viene esclusa la sinonimia, cioè l'identità non solo del nome ma anche della definizione. Aristotele applica invece all'ente l'omonimia relativa ad uno, richiamando l'esempio del termine "medico", che è detto sia del corpo (del dottore o del paziente), sia dell'intervento (la cura o l'operazione chirurgica), sia dello strumento (il coltello medico, o bisturi), cioè di cose totalmente diverse per genere, ma unificate dal fatto di avere ciascuna una propria relazione, diversa dalle altre, con una stessa ed unica cosa, cioè la medicina.

L'espressione "aggiungendo o sottraendo", introdotta per spiegare il modo in cui sono dette enti le cose appartenenti a categorie diverse dalla sostanza, significa che, nel dire che esse sono enti, bisogna o aggiungere il riferimento alla sostanza, oppure, se si tratta di realtà negative, come le privazioni o negazioni, come ad esempio il non scibile, dire che sono enti in quanto, appunto, negazioni o privazioni di qualche cosa: nel caso del non scibile si può dire infatti che esso è scibile come non scibile. In ogni caso nel dire l'essere si stabilisce una gerarchia tra un dire semplice e primo, che ri-

²⁰ *Metaph.* Z 4.1030a32-b2.

guarda la sostanza, e un dire successivo, più complesso e dipendente, che riguarda le altre categorie. In questo passo dunque l'omonimia relativa ad uno, esplicitamente richiamata, viene presentata come una gerarchia, cioè come una relazione, potremmo dire, di tipo verticale. Essa implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, cioè riguardante le definizioni, della sostanza rispetto alle altre categorie.

3. *L'analogia delle categorie*

Tornando ad occuparci dell'analogia, dobbiamo registrare il fatto che Aristotele ammette un'analogia intesa come proporzione, cioè diversa dall'omonimia relativa di cui abbiamo appena parlato, anche tra le categorie, che sono la divisione interna dell'essere, quindi in un certo senso egli ammette un'analogia, ma di proporzionalità, anche nell'essere. Ciò risulta da due passi della *Metafisica*, ben presenti a chi si occupa dell'analogia in Aristotele, ma non sempre tenuti in considerazione da chi si è occupato dell'analogia in generale. Poiché mi sono occupato recentemente di questo tema, mi permetto di riprodurre in parte ciò che ho già scritto in precedenza.²¹

Il primo passo è *Metaph.* H 2.1043a2-7:

Risulta manifesto allora da questi discorsi che, se l'essenza (*οὐσία*) è causa dell'essere ciascuna cosa, in queste < differenze > si deve cercare che cos'è la causa dell'essere ciascuna di queste cose. Nessuna di queste < differenze >, dunque, è essenza, neppure se accoppiata < con la materia >, tuttavia < esse ne sono > l'analogo (*τὸ ἀνάλογον*) in ciascuna cosa. E come nelle sostanze il predicato della materia è l'atto stesso, anche nelle altre definizioni < lo è ciò che è atto > più di tutto.

Aristotele sta parlando delle categorie e premette che in ciascuna cosa la causa dell'essere è l'essenza, qui indicata dal termine *οὐσία*, cioè la forma, "causa dell'essere", nel senso di causa formale. Nelle sostanze, che sono la prima delle categorie, c'è un'essenza vera e propria, la quale, nelle sostanze sensibili, è la forma, che è forma di una materia. Nelle altre categorie invece,

²¹ Berti (2016) pp. 69-70.

cioè nelle quantità, nelle qualità, nelle relazioni, ecc., il ruolo di causa dell'essere, cioè di causa formale, è svolto dalle "differenze". Queste sono appena state nominate e sono "il più e il meno", "il denso e il raro", "il retto e il curvo". Nessuna di queste differenze – dice Aristotele – è essenza vera e propria, cioè forma, neppure se unita alla materia, tuttavia esse ne sono "l'analogo", in quanto svolgono la stessa funzione dell'essenza, quella cioè di essere causa dell'essere, ovvero causa formale. Siamo di fronte a una vera e propria analogia di proporzionalità, esposta nell'ultima frase del passo: nelle sostanze "l'atto stesso", cioè la forma, sta alla materia della sostanza, come nelle altre categorie ciò che più di tutto è atto, cioè le differenze, stanno alla materia delle altre categorie. In ciascuna categoria, insomma, c'è lo stesso rapporto tra ciò che svolge il ruolo di forma e ciò che svolge il ruolo di materia.

Tuttavia è noto, perché Aristotele l'ha detto nei libri precedenti, che tra le altre categorie e la sostanza c'è una omonimia relativa, ossia "relazione ad uno", che di per sé è, come abbiamo visto, un rapporto di tipo verticale. In questo caso, dunque, l'analogia di proporzionalità, che di per sé è un rapporto di tipo orizzontale, si unisce ad un rapporto di tipo verticale, quale l'omonimia relativa, ovvero la "relazione ad uno". I due rapporti, per Aristotele, non coincidono, cioè non sono due tipi di analogia, come saranno nella Scolastica, cioè l'analogia di proporzionalità e l'analogia di attribuzione, tuttavia sono entrambi presenti nelle categorie. Poiché le categorie sono, per Aristotele, i diversi significati dell'essere, si può parlare, in questo caso, anche di analogia dell'essere, da intendersi tuttavia non nel senso della medievale *analogia entis*, la quale era analogia tra le creature e Dio. Qui, nell'analogia delle categorie, Dio non entra in alcun modo.

La stessa dottrina è confermata in *Metaph.* N 6.1093b17-21, passo ancor meno citato del precedente, perché appartenente ai due libri dell'opera che nel medioevo latino non erano nemmeno commentati.

Tutte le cose sono tra loro imparentate (*οικεία*), e formano un'unità in virtù dell'analogia (*ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον*); in ciascuna categoria dell'ente infatti c'è l'analogo: come il retto <sta> nella lunghezza, così <sta> il piano nella superficie, e ugualmente il dispari nel numero, e il bianco nel colore.

Qui troviamo gli esempi che mancavano nel passo precedente: il retto, il piano, il dispari, il bianco. Queste (ma anche altre, citate nel libro H) sono le “differenze”, le quali nelle categorie diverse dalla sostanza svolgono la stessa funzione che la forma svolge nella sostanza. Si produce così quell'unità per analogia, che altrove Aristotele ha descritto precisamente con l'espressione “una cosa sta a un'altra come una terza sta a una quarta”, cioè l'uguaglianza di rapporti, la proporzione. L'analogia fa sì che tutte le cose siano imparentate tra loro, cioè conferisce unità all'intera realtà, all'essere, ma si tratta di un'unità di tipo orizzontale, anche se le categorie stanno tra loro in un rapporto di tipo verticale, cioè la “relazione ad uno”. Ancora una volta, dunque, l'analogia di proporzionalità, orizzontale, e la “relazione ad uno”, verticale, vanno insieme, senza tuttavia coincidere.

Sempre a proposito delle categorie Aristotele segnala ancora una volta l'analogia, che è ovviamente analogia di proporzionalità, nel libro XII (Λ) della *Metafisica*, dove parla dei principi di tutte le cose. Nel mio scritto già citato ho presentato questa trattazione come concernente l'analogia dei principi, il che è esatto, perché qui Aristotele applica l'analogia appunto ai principi, ma il problema da cui egli muove anche in questa trattazione è se siano identici o diversi i principi di tutte le cose per il fatto che le cose sono distribuite in categorie diverse, le categorie appunto dell'essere, quindi l'analogia che anche qui verrà ammessa è pur sempre un'analogia tra le categorie, e quindi, in un certo senso, un'analogia dell'essere.

Al capitolo 4 del libro Λ Aristotele esordisce dichiarando anzitutto la sua tesi:

Le cause e in principi in un senso sono diversi per le diverse cose, in un altro senso invece, cioè qualora uno li indichi in universale e secondo analogia (καθόλου ... και κατ' ἀναλογίαν), sono gli stessi per tutte.²²

Poi egli spiega il motivo per cui i principi – qui equiparati agli elementi perché, come vedremo subito, si tratta della forma e della materia, che sono anche elementi – sono diversi per le diverse cose e indica come motivo la divisione dell'essere nelle categorie. Come potrebbero essere gli stessi i principi

²² *Metaph.* Λ 4.1070a30-32.

delle sostanze e degli enti relativi? Lo stesso vale per ciascuna delle categorie. Ed ecco la dichiarazione solenne, emblema della concezione aristotelica dell'essere e delle sue categorie:

Al di là delle sostanze e delle altre categorie non c'è nulla di comune, mentre l'elemento è anteriore a ciò di cui è elemento. Ma invero né la sostanza è elemento dei relativi a qualcosa, né alcuno di questi lo è della sostanza.²³

Ciò che qui è detto degli elementi vale ovviamente anche per quei principi che sono elementi, cioè i principi, per così dire, interni alle cose di cui sono principi, cioè materia, forma e privazione. Di questo tipo erano i principi di tutte le cose ammessi da Platone e dai membri dell'Accademia contemporanei ad Aristotele, cioè Speusippo e Senocrate. Al primo di tali principi, cioè l'Uno, Aristotele si riferisce immediatamente, dichiarando che esso non può essere elemento sia delle sostanze che dei relativi, perché, per esserlo, dovrebbe essere sia sostanza che relativo, ma ciò non è possibile.²⁴ Qui Aristotele menziona, come coincidente con l'Uno, l'Ente, che a suo giudizio per Platone (il Platone delle "dottrine non scritte") coincideva con l'Uno. Dunque quanto detto per l'Uno, secondo Aristotele, vale anche per l'Ente, il quale non può essere elemento, quindi nemmeno principio.²⁵ Insomma, ciò che impedisce di ammettere principi identici per tutte le cose è la dottrina delle categorie.

Ma ecco l'introduzione dell'analogia. Aristotele infatti osserva che dei corpi sensibili sono elementi come forma il caldo e come privazione il freddo, nonché una materia che è in potenza entrambi. Da questi elementi si generano i vari corpi, per esempio la carne e l'osso, i quali sono elementi degli animali, e poi si generano gli animali, ma la carne e l'osso di ciascun animale sono materialmente diversi da quelli degli altri, e lo stesso vale per il caldo e il freddo, quindi non si può dire che gli elementi siano gli stessi per tutte le cose in questo modo, tuttavia lo sono per analogia. Aristotele infatti si esprime così:

²³ *Metaph.* Λ 4.1070b2-4.

²⁴ *Metaph.* Λ 4.1070b9-10.

²⁵ A questo proposito mi permetto di rinviare a Berti (1979), un mio antico saggio.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

Di queste cose i principi e gli elementi sono gli stessi (ma di cose diverse sono diversi), però non si può dire che lo siano in questo modo di tutte le cose, bensì per analogia (*τῶ ἀνάλογον*), come se qualcuno dice che i principi sono tre, la forma, la privazione e la materia, ma ciascuno di questi è diverso per ciascun genere di cose, per esempio del colore sono bianco, nero e superficie, oppure luce, tenebra e aria, di cui sono costituiti in giorno e la notte.²⁶

L'analogia qui menzionata consiste nel fatto che ciascuna cosa ha una materia, una forma e una privazione. Si tratta, certo, di materie diverse, forme diverse e privazioni diverse per le diverse cose. Gli esempi, che non sono più di categorie, ma di enti appartenenti a diverse categorie, lo dimostrano: il colore, che appartiene alla categoria della qualità, ha come materia la superficie, per forma il bianco e per privazione il nero; il giorno e la notte, che appartengono alla categoria del "quando", hanno come materia l'aria, e come forma e privazione rispettivamente la luce e le tenebre. Ma in ciascun ente questi principi svolgono sempre la stessa funzione, di materia, di forma e di privazione, quindi si può dire che, per analogia, sono gli stessi. L'analogia qui consiste nell'identità di rapporti: la superficie sta al colore come l'aria sta al giorno, cioè ne costituisce la materia; oppure il bianco sta al colore come la luce sta al giorno, cioè ne costituisce la forma; infine il nero sta al colore come la tenebra sta al giorno, cioè ne costituisce la privazione. Si tratta dunque di analogia di proporzionalità, applicata alle categorie e ad enti contenuti in diverse categorie.

Nel seguito del capitolo Aristotele menziona anche la necessità, come principio, di una causa motrice e accenna ad un primo motore che muove tutte le cose, su cui ritorneremo. Nel capitolo 5 dello stesso libro Λ Aristotele include tra i principi che sono gli stessi per analogia la potenza e l'atto, che si identificano con la materia e la forma, dunque rientrano tra quelli già segnalati.²⁷ Anche di questi egli sottolinea la diversità nelle diverse cose, portando ad esempio l'uomo, del quale egli indica come materia gli elementi che formano il suo corpo, cioè fuoco e terra, come forma l'anima, cioè l'intelletto e

²⁶ *Metaph.* Λ 4.1070b16-22.

²⁷ *Metaph.* Λ 5.1071a4-11.

il desiderio, e come causa motrice prossima il padre e remota il Sole e il “cerchio obliquo”.²⁸

A proposito delle cause motrici Aristotele poi esclude che esse possano essere gli universali separati, cioè le Idee ammesse dai Platonici, perché queste a suo giudizio non esistono. A questo proposito egli porta il famoso esempio: causa di Achille non è l'uomo universale, cioè l'Ida dell'uomo, bensì Peleo, cioè suo padre, e aggiunge “e di te tuo padre”, rivelando che sta rivolgendosi a un uditorio fisicamente presente.²⁹

Inoltre Aristotele osserva che la tesi secondo cui i principi di tutte le cose sono diversi per ciascuna, ma identici per analogia, vale non solo per le categorie diverse dalla sostanza, ma anche per le stesse sostanze, anzi per sostanze dello stesso genere o addirittura della stessa specie, come sono ad esempio gli individui umani, dichiarando:

La tua materia, la tua forma e la tua causa motrice, e la mia, sono diverse, mentre per definizione universale sono identiche.³⁰

Ciascun individuo umano infatti ha un corpo materialmente diverso da quello degli altri, un'anima numericamente, cioè individualmente, diversa da quella degli altri esseri umani, e un padre diverso. Tuttavia il corpo umano per definizione, cioè per specie, è uguale in tutti gli individui (il che rende possibile l'anatomia umana), e l'anima umana, sempre per definizione, è altrettanto uguale, cioè è sempre un'anima razionale, così come il padre di ciascuno è sempre un padre.

Importante, infine, è la conclusione del capitolo 5, dove Aristotele ricorda che i principi delle diverse cose sono identici per analogia, perché sono sempre materia, forma, privazione e causa motrice, ma aggiunge che essi sono identici anche nel senso che le cause delle sostanze sono causa di tutte le cose, perché, una volta distrutte le sostanze, sarebbero distrutte tutte le cose.³¹

²⁸ *Metaph.* Λ 5.1071b2-17. Il “cerchio obliquo”, come è noto, è il cerchio dell'eclittica, che con la sua inclinazione rispetto all'equatore determina l'alternarsi delle stagioni e quindi il caldo e il freddo, che sono condizioni della vita sulla Terra.

²⁹ *Metaph.* Λ 5.1071a18-22.

³⁰ *Metaph.* Λ 5.1071a28-29.

³¹ *Metaph.* Λ 5.1071a30-36.

Con queste parole è ricordata la priorità ontologica delle sostanze rispetto alle altre categorie, la quale è un ulteriore motivo di unità dell'essere. Non si tratta dell'omonimia relativa ad uno, perché l'omonimia relativa, come abbiamo visto, comporta anche una priorità logica. Tuttavia ancora una volta Aristotele accosta l'unità delle categorie costituita dall'analogia all'unità esistente tra le categorie in virtù di una priorità, la priorità ontologica della sostanza, cioè accosta l'unità di carattere, per così dire, orizzontale, costituita dall'analogia, a un'unità di carattere verticale, costituita dalla priorità ontologica della sostanza rispetto alle altre categorie.

4. Analogia e somiglianza

Un dato, poi, che può addirittura indurre a concepire l'analogia come una struttura di tipo verticale, è l'accostamento che Aristotele fa in alcuni passi tra l'analogia e la somiglianza. Quest'ultima, infatti, implica una certa verticalità, dato che ha luogo, in generale, tra un modello e un'immagine, dove il modello è superiore all'immagine e in un certo senso ne è la causa. Il caso emblematico di analogia come somiglianza è, come è noto, il rapporto descritto da Platone in *Resp.* VI 506d-508c, tra l'Idea del bene e il Sole. In questo dialogo, come è noto, Platone non solo introduce esplicitamente il termine "analogia" col significato di proporzionalità, attribuendo al Bene e al Sole le medesime funzioni nei confronti rispettivamente delle Idee e delle cose sensibili, ma anche stabilisce una precisa gerarchia, chiamando il Sole "figlio" (ἔκγονος) del Bene. Tale gerarchia, che è anche dipendenza, si fonda sul rapporto di "imitazione" (μίμησις), che per Platone vige in generale tra le cose sensibili e le Idee, per cui le cose "imitano" le Idee, e dunque somigliano ad esse. Nella *Repubblica* dunque vediamo collegati tra loro, cioè applicati agli stessi termini, due tipi di rapporto, quello di tipo esclusivamente orizzontale, cioè l'analogia di proporzionalità, e quello di tipo verticale, cioè la somiglianza.³²

³² Cfr. Berti-Seminara (2005).

Ebbene, c'è un passo della *Fisica* di Aristotele che ha creato molte difficoltà agli interpreti, dove l'analogia è presentata come una forma di somiglianza. Esso suona così:

Alcune delle omonimie sono molto distanti <tra loro>, altre hanno qualche somiglianza (ὁμοιότητα), cioè quelle vicine per genere o per analogia, perciò non sembrano essere omonimie.³³

Aristotele sta parlando delle “omonimie”, cioè dei casi in cui cose diverse per definizione hanno lo stesso nome. Nel testo il termine assume il significato di “cose omonime”, tra le quali alcune sono “molto distanti”, cioè hanno in comune solo il nome: si tratta di quella che in altri passi è chiamata “omonimia totale”, o “omonimia casuale”. Altre cose omonime invece – dice Aristotele – “hanno qualche somiglianza”, cioè non hanno in comune solo il nome, ma anche qualche altra cosa. Interpreto, come molti traduttori e commentatori, le omonimie “vicine per genere o per analogia”, tali da non sembrare nemmeno autentiche omonimie, come casi particolari delle omonimie per somiglianza, per cui l'analogia, che rimane analogia di proporzionalità, cioè identità di rapporti tra termini diversi, viene ad essere un caso particolare della somiglianza. In tal modo Aristotele sembra ammettere che fra termini diversi vi possano essere al tempo stesso un rapporto di analogia, cioè una relazione di tipo orizzontale, e un rapporto di somiglianza, cioè una relazione di tipo verticale, esattamente come avviene tra il Bene e il Sole nella *Repubblica*.

Ma vediamo un altro passo, tratto dal *De partibus animalium*:

Le parti di questi <animali> infatti differiscono non per la somiglianza di analogia (τῆ ἀνάλωγον ὁμοιότητι), come nell'uomo e nel pesce accade all'osso rispetto alla spina, ma piuttosto per proprietà corporee, ad esempio per grandezza-piccolezza, tenerezza-durezza, levigatezza-ruvidezza e cose di tal fatta, insomma per il più e meno.³⁴

Qui Aristotele parla di una “somiglianza per analogia”, cioè sembra ammettere, come nel passo precedente, che l'analogia sia un caso particolare della somiglianza. Si tratta chiaramente di un'analogia di proporzionalità, quella per cui l'osso sta all'uomo come la spina sta al pesce, quindi di un rapporto

³³ *Phys.* VII 4.249a23-25.

³⁴ *Part. an.* I 4.644a11-15.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

anzitutto orizzontale. Tuttavia, poiché in molti altri passi Aristotele considera l'uomo come superiore a tutti gli altri animali, la somiglianza in questione potrebbe implicare anche una dimensione verticale. In ogni caso è notevole il fatto che l'analogia sia identificata con un caso di somiglianza.

Infine c'è un passo del *De generatione animalium* che dice:

Quanto agli animali che non camminano, come quelli con la conchiglia o quelli che vivono attaccati, poiché la loro natura è affine alle piante, come in quelle, neppure in questi ci sono la femmina e il maschio, ma sono detti così per somiglianza e per analogia (*καθ' ὁμοιότητα καὶ κατ' ἀνάλογίαν*); hanno infatti qualche piccola differenza di questo tipo.³⁵

In questo passo la somiglianza e l'analogia sono accostate, indicando probabilmente la stessa cosa (il *καὶ* può essere epesegetico). Aristotele osserva che gli animali che non camminano, per esempio quelli che vivono in una conchiglia e quelli che vivono attaccati alle rocce, somigliano alle piante, cioè non hanno la differenza tra il maschio e la femmina, ma tuttavia sono detti ugualmente tali, perché tra loro hanno qualche piccola differenza simile a quella tra il maschio e la femmina. Anche in questo caso abbiamo un'analogia di proporzionalità tra animali che camminano, distinti in maschi e femmine, e animali che non camminano, distinti in virtù di qualche piccola differenza simile a quelle tra maschio e femmina. Tra i due tipi di animali c'è inoltre somiglianza, così come c'è fra quelli che non camminano e le piante. Poiché per Aristotele gli animali che camminano dovrebbero essere superiori a quelli che non camminano, e gli animali in genere sono superiori alle piante, la somiglianza in questione implica anche una dimensione verticale. L'analogia di proporzionalità dunque, dimensione orizzontale, si unisce anche in questo passo, come nei precedenti, alla somiglianza, dimensione verticale.

5. Analogia e primo motore immobile

Abbiamo visto che, discutendo nel libro Λ il problema se i principi di tutte le cose siano identici o diversi, Aristotele ha accennato due volte al primo motore immobile, una prima volta alla fine del capitolo 4, dove, parlando

³⁵ *Gen. an.* I 1.715b16-21.

della causa motrice dell'uomo, egli menziona la causa prossima ("un uomo genera un uomo"), ma poi aggiunge: "inoltre, oltre a queste, vi è ciò che, come primo tra tutte le cose, le muove tutte" (τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινεῖν πάντα).³⁶ Una seconda volta Aristotele vi accenna alla fine del capitolo 5, dove, dopo avere ripetuto che i principi di tutte le cose sono gli stessi per analogia, e avere aggiunto che sono gli stessi anche perché i principi delle sostanze sono principi di tutte le cose, egli dichiara: "Inoltre c'è il primo in atto" (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ).³⁷

Non c'è dubbio che, in entrambi i passi, Aristotele considera il primo motore immobile come principio di tutte le cose nel senso di causa motrice prima, o ultima, pertanto a proposito di esso non è il caso di parlare di analogia, né di omonimia relativa ad uno. Qui non c'è infatti alcuna identità di rapporti, perché c'è un unico rapporto, la dipendenza di tutte le cose dal primo motore immobile, espressa da Aristotele anche nel seguito dello stesso libro con la famosa frase: "da un tale principio, allora, dipendono (ἤρτηται) il cielo e la natura".³⁸ Non si tratta, come è noto, di causalità dell'essere nel senso della creazione, come pure ha creduto un interprete illustre quale Tommaso, ma di causalità nel movimento, che peraltro è indispensabile all'essere delle cose, in quanto determina la generazione delle sostanze corruttibili e il movimento di quelle incorruttibili. E si tratta, inoltre di causalità universale, perché essa investe veramente tutte le cose (πάντα), sia in cielo che in terra.

Ma non è nemmeno il caso di parlare di omonimia relativa ad uno, come pure hanno fatto alcuni illustri interpreti (J. Owens, M. Frede),³⁹ e ho fatto io stesso nei miei primi scritti,⁴⁰ perché l'omonimia relativa ad uno, come abbiamo visto, implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, cioè un riferimento all'uno contenuto nella definizione dei molti, che nel caso in questione dovrebbe essere un riferimento al primo motore immobile contenuto nella definizione di ciascuna delle sostanze, sia corruttibili che incorruttibili, il che per Aristotele non avrebbe senso. La dipendenza di tutte

³⁶ *Metaph.* Λ 4.1070b34-35.

³⁷ *Metaph.* Λ 5.1071a35-36.

³⁸ *Metaph.* Λ 7.1072b14.

³⁹ Owens (1978); Frede (1987).

⁴⁰ Berti (1965).

le cose dal primo motore immobile è quindi un terzo motivo di unità dell'essere, accanto all'analogia e all'omonimia relativa, ma distinta da queste. È inoltre il caso di ricordare che il primo motore immobile, per Aristotele, non è l'unica causa di tutte le cose, perché oltre ad esso, causa motrice ultima, le cose hanno una forma, cioè una causa formale, una materia, cioè una causa materiale, e spesso anche un fine, che coincide con la piena realizzazione della forma, quindi hanno altre cause oltre al primo motore immobile.

Si può dire, tuttavia, che anche in Aristotele c'è una certa analogia tra il primo motore immobile, concepito come un dio, e l'uomo, a causa del comune possesso dell'intelletto. Aristotele non parla, a questo proposito, di analogia, tuttavia stabilisce tra l'intelletto divino e l'intelletto umano un rapporto che è esattamente di tipo analogico, nel senso, ancora una volta, dell'analogia di proporzionalità. Sempre nel libro Λ della *Metafisica*, infatti, egli afferma:

Se dunque in questo modo, nel quale noi <stiamo bene> talvolta, il dio sta bene sempre, <ciò> è meraviglioso; se poi <egli sta bene> di più, <ciò> è ancora più meraviglioso.⁴¹

In questo passo è indicata una precisa proporzione: come noi stiamo talvolta, così il dio sta sempre. Il rapporto identico che si stabilisce fra termini diversi, cioè il dio e l'uomo da una parte, il "sempre" e il "talvolta" dall'altra, è la condizione felice in cui si trova colui che sta compiendo un'intellezione, poiché quest'atto, secondo Aristotele, rende felici. Ovviamente tra i termini in questione c'è anche un rapporto di tipo verticale, perché il dio è superiore all'uomo e l'uomo, come il cielo e tutta la natura, dipende da quel dio che è il primo motore immobile. Ma l'analogia in questione è un'analogia di proporzionalità.

Lo stesso discorso si trova in quest'altro passo, cioè:

come l'intelletto umano, o almeno quello che è dei composti, sta in un tempo particolare (esso non ha infatti il suo bene in questa o in quest'altra cosa qui, ma ha l'ottimo in un qualche tutto), così la stessa intellesione di sé stessa sta per tutta l'eternità.⁴²

⁴¹ *Metaph.* Λ 7.1072a24-25.

⁴² *Metaph.* Λ 9.1075a8-10.

Anche qui c'è la proporzione tra l'intelletto umano e il "tempo particolare", da un lato, e l'intelletto divino e "tutta l'eternità" dall'altro. Il rapporto medesimo che intercorre tra le due coppie di termini è costituito, ancora una volta dall'atto dell'intellezione, in cui per Aristotele consiste la felicità.

Bibliografia

- Aubenque, P. (1978) 'Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être', *Les Études philosophiques*, 1978 (1), pp. 3-12.
- Aubenque, P. (1989) 'Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être', *Les Études philosophiques*, 1989 (3-4), pp. 291-304.
- Berti, E. (1965) *L'unità del sapere in Aristotele*. Padova: Cedam.
- Berti, E. (1979) 'Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique* d'Aristote', in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*. Paris: Vrin, pp. 89-129 (rist. in E. Berti, *Studi aristotelici*. Nuova edizione. Brescia: Morcelliana, 2012).
- Berti, E. (1984) 'L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica', in Melchiorre, V. (ed.) *Metafore dell'invisibile*. Brescia: Morcelliana, pp. 13-33.
- Berti, E. (1987) 'L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi', in Casetta, G. (ed.) *Origini e sviluppi dell'analogia: da Parmenide a S. Tommaso*. Roma: Edizioni Vallombrosa, 1987, pp. 94-115 (rist. in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 2: *Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana, 2005).
- Berti, E. (2016) 'Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?', *Archivio di filosofia*, 84 (3), pp. 65-73.
- Berti, E., Seminara, L. (2005) 'Plato, *Resp.* 506D8-508C2. The Analogy of the Good and the Source of Different Kinds of Analogy', in Barbaric, D. (ed.) *Plato über das Gute und die Gerechtigkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 129-36.
- Courtine, J.-F. (2003) *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF.
- Courtine, J.-F. (2005) *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*. Paris: Vrin.
- Fazzo, S. (2021) 'Per analogia, o solo per analogia? Intorno al fondamento della teoria aristotelica delle cause (*Met.* Lambda 4-5)', *Analogia*, 1, pp. 117-50.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

- Flannery, K. (2019) 'Analogy in Alexander of Aphrodisias', in Salis, R. (ed.) *La dottrina dell'analogia dell'essere nella Metafisica di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*. Padova: Il Poligrafo, pp. 119-42.
- Frede, M. (1987) 'The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics', in Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota, pp. 81-95.
- Fronterotta, F. (2016) 'ἀναλογία in Platone: occorrenze e significati', *Archivio di filosofia*, 84 (3), pp. 49-64.
- Owen, G.E.L. (1986) 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle', in Owen, G.E.L., *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 180-99.
- Owens, J. (1978) *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. 2nd Edn. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Vallat, Ph. (2004) *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

ENRICO BERTI

MÉTAPHYSIQUE Z 17

Abstract

This article provides a running commentary on *Metaphysics Z 17*. Aristotle in this chapter marks a new beginning to his discussion of substance, which takes up the entirety of Book Z, by focusing on substance as principle and cause, that is, as the cause of substances, which are intended as the realities belonging to the category of substance, for example, man. The article demonstrates that Aristotle resolves this issue by distinguishing between a composite item (that is, an attribute or predicate which belongs to a subject, such as a musical man) and a simple one (that is, an item considered in itself, such as a man). To do this, he applies the theory of explanation by cause, expounded in the *Posterior Analytics* II, and the theory of matter and form. In the case of simple beings, substance is shown to be a cause in the sense that it is the form which makes such a reality what it is and, therefore, properly speaking, its formal cause, which can be discovered inductively or by dialectical reasoning.

Keywords

Aristotle, *Metaphysics*, substance, cause, essence

Author

Enrico Berti

Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, Italy

Università degli Studi di Padova, Padua, Italy

Introduction

Ce chapitre a fait l'objet, il y a 35 ans, d'une discussion très animée à l'occasion du VIème Symposium Aristotelicum (Cerisy-la-Salle, 28 août – 6 septembre 1972), publiée par P. Aubenque dans les actes du Symposium.¹ Cette discussion a été provoquée par la communication d'Aubenque, *La pensée du simple dans la Métaphysique (Z 17 et Θ 10)*, et les participants ont été F. P. Hager, W. Leszl, S. Mansion, W. J. Verdenius, J. Brunschwig, E. Berti, J. Owens, J. L. Ackrill, auxquels Aubenque lui-même a répondu. Il est singulier que personne, parmi ceux qui ont commenté ce chapitre dans la suite, n'ait tenu compte de cette discussion, ni même ne l'ait citée, même si quelques-uns parmi eux y avaient assisté.²

Tout le monde s'accorde à dire que le chapitre 17 est un nouveau début de la recherche sur la substance développée dans le livre Z, qui consiste à établir à quel genre de cause, parmi les quatre qui sont distinguées dans la *Physique* et rappelées au livre A de la *Métaphysique*, la substance peut être ramenée. Le problème se pose avant tout pour les réalités composées, qui peuvent être ou bien des substances ayant un attribut, telles que l'homme musicien, ou bien des événements, tels que l'éclipse de lune ou le tonnerre. Ensuite il se pose pour les réalités simples, telles que les substances considérées indépendamment de leurs attributs, par exemple l'homme, la maison, la syllabe et la chair. Nous pouvons par conséquent diviser le chapitre en les sections suivantes : 1) formulation du problème (1041a6-10) ; 2) application du problème aux réalités composées (1041a10-28) ; 3) solution du problème pour les réalités composées (1041a28-32) ; 4) application du problème aux réalités simples (1041a32-b 9) ; 5) précision concernant la manière de rechercher la cause des réalités simples (1041b9-11) ; 6) solution du problème pour les réalités simples (1041b11-28) ; 7) conclusion (1041b28-33).

¹ Aubenque (1979) pp. 69-88.

² Furth (1986), Frede-Patzig (1988), Witt (1989), Loux (1991), Bostock (1994), Charles (2000), Wedin (2000), Burnyeat (2001).

1. Formulation du problème

« Il nous faut dire qu'est-ce que la substance, c'est-à-dire quelle espèce de chose elle est, en faisant à nouveau quelque chose comme un autre début ; car probablement à partir de cela nous aurons de la lumière aussi à propos de cette sorte de substance qui est séparée des substances sensibles. Puisque, donc, la substance est une sorte de principe et de cause, il faut partir d'ici » (1041a6-10).³

Comme nous l'avons déjà dit, tout le monde (Bonitz, Ross, Tricot, Furth, Frede-Patzig, Bostock, Wedin, Burnyeat) admet que nous sommes en présence, par rapport au livre Z tout entier, d'un nouveau début. Le premier début, tel qu'il a été formulé au chapitre 1, était lui aussi « qu'est-ce que la substance » (1028b4 : *τίς ἡ οὐσία*). On pourrait discuter sur la différence entre la première formulation, qui peut être interprétée aussi comme « qui est-ce que la substance ? » (Brunschwig), et la nouvelle, mais la première est reformulée par Aristote quelques lignes plus loin de la même manière que la nouvelle : « à propos de l'être qui existe de cette façon [c'est-à-dire de l'*οὐσία*] il faut rechercher qu'est-ce que c'est (*τί ἐστι*) » (1028b7).

La nouveauté de ce deuxième début, qui induit Aristote à l'appeler « un autre début » (*ἄλλην ... ἀρχήν*), est la considération de la substance « comme une sorte de principe et de cause ». Cette considération pourrait être autorisée par la primauté que la substance possède par rapport à toutes les autres catégories de l'être, rappelée au chapitre 1 du livre Z, c'est-à-dire la primauté selon la notion, selon la connaissance et selon le temps, qui parfois permet à Aristote de dire que les autres significations de l'être sont telles « par rapport à un principe unique » (Γ 2.1003b6 : *πρὸς μίαν ἀρχήν*) et ce principe est la substance. Mais il me semble que ce n'est pas pour cette raison qu'ici, au chapitre 17, Aristote dit que la substance est une sorte de principe et de cause. Comme il résulte, en effet, de la suite du chapitre, la substance se révèle être la cause non pas des autres catégories, mais des réalités qui peuvent rentrer elles-mêmes dans la catégorie des substances, telles que l'homme et la maison. Par conséquent la substance ici est conçue

³ Je me sers de la traduction de Tricot (1986), la modifiant souvent, même très profondément.

comme cause des substances et il s'agit de montrer dans quel sens elle est telle, c'est-à-dire selon quelle signification du mot « cause » (matérielle, formelle, motrice ou finale) la substance est cause des substances.

Évidemment, en disant que la substance est cause des substances, on emploie le mot « substance » (*οὐσία*) dans deux sens différents, dont l'un indique la cause et l'autre indique ce dont elle est cause (on serait tenté de dire l'« effet », si ce mot n'avait pas une signification moderne tout à fait étrangère à Aristote). Cette deuxième signification est celle courante de « substance » en tant que première catégorie de l'être, tandis que la première est précisément ce qu'on doit déterminer au cours du chapitre 17, établissant à quel type de cause la substance doit être ramenée. Par ce nouveau début Aristote se rattache donc à une autre recherche introduite précédemment, qui n'est pas formulée par la question « qu'est-ce que la substance » ou « qui est-ce que la substance » — question à laquelle il a déjà répondu au cours du livre Z, indiquant à quel titre le sujet, la forme et le composé de matière et forme peuvent être tous considérés comme des substances. La recherche à laquelle Aristote s'attache maintenant est celle qui se développe tout au long de la *Métaphysique*, c'est-à-dire la recherche des principes et des causes premières de l'être en tant qu'être, principes et causes qui, en conséquence de la primauté de la substance sur toutes les autres catégories, doivent être avant tout les principes et les causes premières des substances (Γ 2.1003b18).⁴

Cependant Aristote ajoute que la nouvelle recherche éclairera un autre problème, celui des substances non sensibles, déjà formulé au chapitre 2, mais annoncé dès le livre B (1.995b13-18). Il ne faut pas, à ce sujet, penser immédiatement à un problème de type « théologique », comme le fait Reale (1993, III, p. 396), se référant probablement au livre Λ, ou y voir une allusion au Premier Moteur, comme le font Frede-Patzig (1988, II, p. 309). Au chapitre 2, en effet, les substances non sensibles mentionnées par Aristote étaient celles admises par Platon, Speusippe et Xénocrate, c'est-à-dire les Idées, les objets mathématiques, les Idées-nombres et leurs principes (surtout l'Un). Il s'agit donc de discuter les théories de l'Académie, ce qu'Aristote fait dans les livres I, M et N, et cette discussion n'a rien de théo-

⁴ Cela a été bien mis en relief par Witt (1989) pp. 101-104.

logique. On a la même impression en lisant le développement de l'aporie sur les substances non sensibles contenu dans B 2 (997a34-998a19), où l'on ne parle que des substances admises par les Académiciens (Idées etc.).

Évidemment, selon Aristote, la solution du problème de la substance conçue comme cause, c'est-à-dire la détermination du sens dans lequel la substance est cause, permet de résoudre aussi le problème des substances non sensibles, c'est-à-dire le problème d'établir si des substances non sensibles existent, si elles sont du même type que celles admises par les Académiciens, si les substances non sensibles admises par ceux-ci existent et sont des véritables causes, comme ils le prétendent. Au chapitre 17, comme nous le verrons, rien n'est dit à ce sujet, donc vraisemblablement l'affirmation citée concerne les livres qui suivent, à mon avis surtout I et M, qui se rattachent aux apories de B, et peut-être aussi N, mais je n'en suis pas sûr. En somme, le début du chapitre 17 est d'un côté un nouveau début, parce qu'il pose le problème de la substance comme cause, et de l'autre côté il est la reprise d'un problème déjà formulé au chapitre 2, le problème des substances non sensibles.⁵

2. Application du problème aux réalités composées

« Or, chercher le pourquoi ($\tau\acute{o}\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$), c'est toujours chercher pourquoi un attribut appartient à un sujet. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou bien c'est chercher, comme nous venons de le dire, pourquoi l'homme est musicien, ou bien c'est chercher quelque chose d'autre que cela. Or, chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout » (1041a10-15).

Après avoir dit qu'il faut chercher à quel type de cause la substance doit être ramenée, Aristote admet comme évident que chercher la cause équivaut à chercher « le pourquoi » ($\tau\acute{o}\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$). Cette équivalence entre la

⁵ Je ne suis donc complètement d'accord ni avec Burnyeat (2001) p. 56, qui voit la nouveauté du chapitre 17 dans la reprise du problème du chapitre 2, et considère le chapitre 17 comme le début d'une nouvelle recherche se poursuivant au livre H, ni avec Wedin (2000) pp. 406-407, qui voit dans le chapitre 17 l'accomplissement de la recherche entreprise dans les chapitres précédents du livre Z.

cause et le pourquoi avait été établie déjà dans les *Seconds Analytiques* (II 1-2), mais elle est rappelée aussi au livre A de la *Métaphysique* (1.981a29-30, où ce qu'Aristote identifie avec la cause est le διότι, qui semble être la même chose que le διὰ τί). Il est superflu de rappeler, à ce propos, l'éclaircissement donné plusieurs fois par les interprètes, selon lequel la notion de « cause » pour Aristote a une signification beaucoup plus large que pour la science moderne et embrasse tout type d'explication, c'est-à-dire de réponse à la question « pourquoi ? ». ⁶ Cela ne veut pas dire, d'autre part, que les causes pour Aristote n'aient pas une existence réelle, parfois physique aussi, et soient simplement des concepts ou des explications verbales.

Dans le passage cité, le pourquoi est déclaré être, en général, le pourquoi du fait qu'un attribut appartient à un sujet. Donc cette question s'applique aux réalités composées, c'est-à-dire à l'ensemble d'une substance et d'un accident, comme par exemple l'homme musicien, aussi bien qu'aux réalités simples, c'est-à-dire aux substances prises seules, comme par exemple l'homme tout court, parce que, comme nous le verrons, même à propos de celui-ci on peut se demander quelle sorte d'animal il est, en admettant donc l'appartenance de l'attribut « animal d'une telle sorte » au sujet « homme ». Mais le premier cas qu'Aristote envisage dans notre passage est l'appartenance à un sujet, c'est-à-dire à une substance, d'un attribut qui est un accident, comme « musicien ». À ce propos, ce qu'Aristote veut expliquer avant tout c'est que se demander le pourquoi d'une réalité exprimée par l'expression « homme musicien », ce n'est pas se demander pourquoi l'homme musicien est homme musicien, c'est-à-dire pourquoi il est lui-même, parce que cette question équivaut à ne rien se demander. La seule signification que ladite question peut avoir, comme l'observent presque tous les commentateurs (Ross, Tricot, Reale, Frede-Patzig), est de concerner l'appartenance de l'attribut « musicien » au sujet « homme ».

Avant de répondre à cette question, Aristote explique la raison pour laquelle se demander pourquoi une chose est elle-même équivaut à ne rien se demander.

« Il faut, en effet, que le fait (τὸ ὄν) et l'être (τὸ εἶναι) de la chose soient déjà manifestes, par exemple que la Lune subit une éclipse, mais le

⁶ Voir aussi Loux (1991) pp. 149-150.

fait qu'une chose est elle-même est la seule explication et la seule cause dans tous les cas, tels que pourquoi l'homme est homme, ou le musicien, musicien » (1041a15-18).

Aristote ici explique ce qu'il vient de dire, c'est-à-dire que la question pourquoi une chose est elle-même n'est pas une véritable question. Cette explication ne consiste pas seulement à rappeler que la question du fait, ou de l'existence, précède celle du pourquoi, comme Aristote l'a établi dans *An. post.* II 1.89b23-25, dont il reprend le même exemple (Frede-Patzig 1988, II, pp. 311-312) ; elle consiste à dire que l'existence même du fait est la raison de son identité avec soi-même, comme l'existence d'une chose quelconque, telle que l'homme ou le musicien, est la raison de l'identité de l'homme avec l'homme et du musicien avec le musicien. Or, puisque cette raison, c'est-à-dire l'existence du fait, est déjà manifeste, il n'a pas de sens de se demander laquelle elle est. Bostock (1994, pp. 238-239) trouve que l'explication donnée par Aristote est « very odd », mais il la formule lui-même d'une manière très acceptable, en observant que la loi d'identité est si fondamentale qu'elle ne peut pas être déduite de quelque chose de plus fondamental. Wedin (2000, pp. 410-412) discute très longuement le problème, mais ne semble pas en donner une solution claire.

Aristote cependant admet que la question « pourquoi une chose est elle-même ? » puisse avoir une réponse, à la condition qu'on formule cette réponse de la manière suivante.

« À moins toutefois qu'on ne préfère répondre : ce parce que chaque chose est indivisible par rapport à elle-même, ce qui n'est pas autre chose que d'affirmer son unité ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, 1041a19) ; seulement c'est là, dans sa concision, une réponse générale s'appliquant à n'importe quoi » (1041a18-20).

Dans ce cas l'identité est reconduite à l'indivisibilité, c'est-à-dire à l'unité, sur la base de la notion d'« un » comme indivisible qui sera expliquée au livre I (1.1052b15-16) ; mais l'unité est une explication très générale, qui s'applique à tous les choses, parce que, comme Aristote l'a dit au livre Γ (2.1003b22-24), l'un et l'être s'impliquent réciproquement, et donc tout ce qui est, est aussi un. Pour Aubenque (1979, p. 75), Aristote ici refuserait la réponse d'origine platonicienne, qui sera reprise par Plotin, selon laquelle l'Un est la cause de l'être. En tout cas, le résultat auquel Aristote

tient, c'est que la véritable question qui porte à la découverte de la cause n'est pas l'identité d'une chose avec soi-même, mais l'appartenance d'un attribut à un sujet.

« Mais ce qu'il est légitime de se demander, c'est pourquoi l'homme est un animal de telle nature (ζῷον τοιονδί). Dans ce cas, alors, il est évident qu'on ne cherche pas pourquoi celui qui est un homme est un homme ; par conséquent on cherche pourquoi quelque chose appartient à quelque chose (τί ... κατὰ τινος). Qu'elle lui appartient, ce doit être clair, parce que, s'il n'en est pas ainsi, on ne recherche rien. Par exemple : pourquoi tonne-t-il ? cela revient à dire : pourquoi un bruit se produit-il dans les nuages ? car ce qu'on cherche de cette façon c'est pourquoi une chose est attribuée à une autre, de même que si on se demande : pourquoi telles choses, à savoir des briques et des pierres, sont-elles une maison ? Il est donc manifeste que ce qu'on cherche, c'est la cause » (1041a20-28).

Pour montrer que la question qu'il faut légitimement poser lorsqu'on cherche la cause ne concerne pas l'identité d'une chose avec elle-même, mais l'appartenance d'un attribut à un sujet, Aristote apporte trois exemples très différents l'un de l'autre : 1) pourquoi l'homme est-il un animal de telle nature ? 2) Pourquoi tonne-t-il ? 3) Pourquoi ces briques et ces pierres sont-elles une maison ? Dans le premier exemple la question porte sur le rapport entre une substance et sa nature ; dans le deuxième elle porte sur le rapport entre une substance, ou des substances, et un accident ; dans le troisième elle porte sur le rapport entre quelque chose qui fonctionne, nous le verrons, comme matière et la substance dont elle est la matière. Seul le deuxième exemple correspond exactement à la théorie de la cause comme explication de l'appartenance d'un attribut à un sujet, formulée dans les *Seconds Analytiques* (II 8.93a22-23), même si dans cet ouvrage on trouve aussi le premier exemple. Mais ce qui intéresse Aristote est de montrer que la recherche du pourquoi, normalement, est la recherche de la cause de l'appartenance d'un attribut à un sujet, soit que cet attribut soit un accident, comme dans le cas du tonnerre, soit qu'il soit une définition, comme dans le cas de l'homme, soit qu'il soit la forme, comme, nous le verrons, dans le cas des briques et des pierres. Dans ce passage il applique la théorie de l'explication par la cause, exposée dans les *Seconds Analytiques*, au pro-

blème de déterminer dans quel sens la substance est cause. Seulement, comme il a été souligné aussi bien par Wedin (2000, pp. 413-415), que par Charles (2000, pp. 283-293), pour la solution de ce problème *Metaph. Z 17* dispose en plus, par rapport aux *Seconds Analytiques*, de la théorie de la matière et de la forme.

3. Solution du problème pour les réalités composées

« Cela [c'est-à-dire la cause], pour parler d'une manière générale (λογικῶς), est l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι), qui dans certains cas est [le] en vue de quoi (τίνος ἕνεκα), comme probablement dans le cas de la maison et du lit, tandis que dans certains autres c'est ce qui a mû en premier (τί ἐκίνησε πρῶτον) ; ceci est aussi une cause. Mais l'une de telles causes est cherchée pour la génération et la corruption, tandis que l'autre [l'est] aussi pour l'être » (1041a28-32).

La ligne 1041a28 (« cela, pour parler d'une manière générale, est l'essence »), qui est présente dans tous les manuscrits, est éliminée par le pseudo-Alexandre (540, 38-39), suivi par Schwegler, Christ et Jaeger, qui la considèrent comme une anticipation de ce qui sera dit aux lignes 1041b6-9, tandis que tous les autres interprètes la gardent. Évidemment elle crée un problème, parce que, identifiant la cause qu'on recherche avec l'essence, elle oblige par la suite à identifier celle-ci avec la cause finale ou bien avec la cause efficiente, tandis que dans *An. post. II 11.94a20-24*, l'essence, la cause finale et la cause efficiente, citées par les mêmes expressions qu'ici (τὸ τί ἦν εἶναι, τί πρῶτον ἐκίνησε, τὸ τίνος ἕνεκα), sont présentées comme des causes différentes.

La solution de ce problème doit probablement être recherchée dans l'adverbe λογικῶς, qui signifie que la cause en général, c'est-à-dire tout type de cause, coïncide avec l'essence, c'est-à-dire avec l'objet de la définition, comme Aristote l'a dit dans *An. post. II 8*, où l'on voit que la véritable définition est celle qui explique un fait au moyen d'une cause efficiente ou bien au moyen d'une cause formelle. Dans le cas du tonnerre la définition en question n'est pas seulement la définition du fait, c'est-à-dire

l'appartenance d'un certain bruit aux nuages, mais son explication en tant que dû à l'extinction d'un feu dans un nuage, et dans le cas de l'éclipse ce n'est pas seulement l'appartenance de la privation de lumière à la Lune, mais son explication en tant que due à l'interposition de la Terre (93b7-8). Dans le cas de l'homme la définition en question n'est pas seulement celle qui exprime l'appartenance d'une certaine nature au genre « animal », mais son explication en tant que due à la présence d'un certain type d'âme (93a23-24). Ayant recours à la distinction scolastique entre la définition nominale et la définition réelle, on pourrait dire que la définition qui exprime seulement l'appartenance d'un attribut à un sujet est la définition nominale d'un objet ou d'un événement, par exemple de l'homme comme animal d'un certain type, de l'éclipse comme privation de la lumière dans la Lune, du tonnerre comme bruit dans les nuages, tandis que l'explication de cette appartenance au moyen d'une cause est la définition réelle ou causale : cette dernière définition exprime l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι) en général (λογικῶς), c'est-à-dire quel que soit le type de cause employé, et au moyen d'un discours (λόγος).⁷

Une explication de ce genre est donnée par Ross et Frede-Patzig, qui cependant identifient l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι) mentionnée dans ce passage avec la cause formelle. Je partage les objections adressées à cette précision par Bostock (1994, pp. 239-242), et par conséquent je propose d'interpréter cette « essence » non encore comme une véritable cause formelle, mais simplement comme l'objet de la définition causale en général (λογικῶς), qui peut être classifié comme cause finale, comme cause efficiente et même comme véritable cause formelle. Cette interprétation nous permet aussi de résoudre l'autre problème posé par le passage en question, c'est-à-dire quel type de cause est cause de l'être. Selon la plupart des interprètes en effet, il s'agit de la cause finale – tout le monde admet que la cause efficiente est cause de la génération et de la corruption –, tandis que selon Aubenque (1979, p. 78), il s'agit de l'essence. Frede-Patzig suivent la proposition d'Aubenque (sans le citer, bien que Patzig était présent au Symposium dans lequel Aubenque a tenu sa communication), réservant la cause

⁷ Dans ce sens je partage l'explication de l'adverbe λογικῶς et du rapport entre *Metaph. Z* et l'*Organon* donnée par Burnyeat (2001, pp. 19-23).

formelle aux objets mathématiques, mais Charles (2000, p. 286, n. 25) et Wedin (2000, pp. 417-418) font remarquer que dans tout le chapitre Aristote ne parle jamais des objets mathématiques. Je crois pour ma part que l'explication de la définition, c'est-à-dire la définition causale, en laquelle consiste l'essence conçue en général, peut indiquer aussi bien une cause efficiente, comme il arrive dans le cas du tonnerre et de l'éclipse, qu'une cause finale, comme il arrive dans le cas de la maison. Celle-ci, en effet, dans *Metaph.* H 2.1043a16-17, est définie comme « un abri destiné à protéger les propriétés et les corps », ce qui est en même temps une cause formelle et une cause finale, et c'est la cause de l'être de la maison, c'est-à-dire ce qui fait que les pierres, les briques et le bois soient une maison.

Jusqu'à ce moment, donc, Aristote a indiqué quelle est la cause, c'est-à-dire le pourquoi, des réalités composées, c'est-à-dire des choses constituées par l'appartenance d'un attribut à un sujet, soit que ce sujet soit l'homme, qui possède l'attribut d'être musicien, soit qu'il soit la Lune, qui possède l'attribut d'être éclipsée, soit qu'il soit un nuage, qui possède l'attribut d'émettre un bruit, soit qu'il soit l'animal, qui possède une certaine nature, soit qu'il s'agisse des pierres et des briques, qui possèdent l'attribut d'être une maison. Certes, les exemples qu'il apporte sont très hétérogènes, mais son intention est claire : dans tous ces cas, nous avons affaire à une cause, qui doit expliquer le pourquoi de l'appartenance d'un attribut à un sujet, et cette cause peut être de type différent : cause efficiente, cause finale, cause formelle. En outre, pour notre mentalité moderne, il peut sembler réducteur d'assimiler des événements, tels que l'éclipse et le tonnerre, à des cas d'appartenance d'un attribut à un sujet, mais il n'y a pas de doute que, du point de vue d'Aristote, il s'agit de réalités composées. Si on se souvient du problème formulé au début du chapitre 17, c'est-à-dire quelle sorte de cause est la substance, on a l'impression que, jusqu'à ce moment, la solution a été formulée d'une manière très générale : la substance coïncide avec l'essence ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\grave{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), qui peut être tout type de cause, cause efficiente, cause finale et cause formelle, parce qu'elle est en tout cas l'explication de la définition, c'est-à-dire ce qui est indiqué par la définition causale.

4. *Application du problème aux réalités simples*

« Le cas dans lequel l'objet de la recherche reste le plus caché, ce sont les choses qui ne sont pas dites les unes des autres, comme par exemple quand on recherche ce qu'est l'homme, parce que dans ce cas la chose est dite d'une manière simple (*ἀπλῶς*) et l'on ne définit pas que ces choses sont ceci. Mais on doit chercher après avoir articulé [la question], sinon chercher quelque chose est commun à ne rien chercher. Et puisque le fait d'être [quelque chose] doit se trouver et appartenir [à quelque chose], il est manifeste que l'on recherche pourquoi la matière est quelque chose (*τί*) ; par exemple pourquoi ces choses sont une maison ? Parce que leur appartient l'essence de la maison (*ὁ ἦν οἰκία εἶναι*). Et [on doit chercher pourquoi] cette chose-ci, ou ce corps, se portant de cette manière, est un homme. Par conséquent on recherche la cause de la matière – c'est-à-dire la forme (*τὸ εἶδος*) –, en vertu de laquelle elle est quelque chose ; c'est cela qui est la substance » (1041a32-b9).

À la ligne 1041b5 Bonitz ajoute *ταδὶ*, Christ, Ross et Jaeger *τί* au texte des manuscrits, mais le sens ne change pas. À la ligne b8 Christ et Jaeger, suivis par Frede-Patzig, éliminent les mots « c'est-à-dire la forme », tandis que Ross les met entre parenthèses ; dans ce cas non plus le sens ne change pas.

Après avoir cherché la cause des réalités composées d'un sujet et d'un attribut, Aristote en vient à chercher la cause des réalités « simples », c'est-à-dire non composées d'un sujet et d'un attribut, par exemple l'homme. Dans ce cas la question se pose de la manière suivante : « qu'est-ce que (*τί ἐστὶ*) l'homme ? ». Aristote pense qu'ici la recherche de la cause est plus difficile que dans le cas des réalités composées, parce qu'on court le risque de tomber dans une tautologie, comme il arrivait quand on se demandait pourquoi l'homme est homme ou pourquoi le musicien est musicien. C'est pour cette raison qu'il répète ce qu'il avait dit à propos de ces questions en traitant des réalités composées, à savoir que la simple question « qu'est-ce que l'homme ? », entendue comme « pourquoi l'homme est homme ? », équivaut à ne rien demander.

Afin que la question ait un sens, et que la réponse ou l'indication de la cause soit possible, il faut l'« articuler » (*διαρθρώζειν*), c'est-à-dire la dé-

composer en une question contenant un sujet et un attribut, ce qui équivaut à reconduire le cas des réalités simples à celui des réalités composées. Même dans les réalités simples, en effet, le fait d'être quelque chose existe déjà, au sens où c'est ce sur quoi porte la question, le ὅτι, qui doit précéder la question du διότι, ou du διὰ τί (le pourquoi). Or, ce fait d'être quelque chose peut être exprimé en indiquant la matière comme sujet et le composé de la matière et de la forme comme attribut ; par exemple le fait d'être une maison peut être exprimé en disant que les pierres et les briques sont une maison, et le fait d'être un homme peut être exprimé en disant qu'un corps qui se porte d'une certaine manière est un homme. Si l'on formule la question d'une telle manière, on voit tout de suite que le pourquoi, c'est-à-dire la cause pour laquelle la matière est le composé, ne peut être autre chose que la forme, ou bien l'essence de la chose, « ce qu'était l'être une chose » (τὸ τί ἦν εἶναι). La forme, donc, est la substance que nous cherchons, la substance de l'homme, ou la substance de la maison, c'est-à-dire « la substance de la substance ».

Il y a un accord substantiel parmi les interprètes à propos de la signification de cette doctrine, qui d'ailleurs recevra des clarifications ultérieures dans la suite du chapitre. Seul Bostock (1994, pp. 242-244) a vu dans le raisonnement d'Aristote une certaine confusion entre le point de vue *de re* et le point de vue *de dicto*, mais il me semble que Wedin (2000, pp. 419-427) lui a répondu d'une manière satisfaisante, quoique un peu compliquée. Jusqu'à ce point Aristote a obtenu le même résultat à propos des réalités composées qu'à propos des réalités « simples », réduisant pratiquement ce dernier cas au précédant et identifiant la substance, dans les deux cas, avec l'essence. Puisque l'exemple de la maison, déjà employé à propos des réalités composées, figure aussi dans le cas des réalités simples, on doit supposer que l'essence mentionnée à ce propos est toujours la même, c'est-à-dire une essence qui au livre H se révélera être une cause finale. C'est pour cette raison que moi non plus je ne vois pas encore, jusqu'ici, la notion de forme ou de cause formelle déployée dans toute sa portée, telle qu'elle sera illustrée dans la dernière partie du chapitre. Et pour la même raison moi aussi je suis induit à croire que les mots de la ligne 1041b8 (« c'est-à-dire la forme ») sont une anticipation de ce qui va suivre.

5. *Précision concernant la manière de rechercher les causes des réalités simples*

« Il est donc manifeste que dans le cas des réalités simples (ἐπὶ τῶν ἀπλῶν) il n'y a ni recherche ni enseignement, mais le type de la recherche (τρόπος τῆς ζητήσεως) pour de tels objets est différent » (1041b9-11).

Cet extrait, qui est une sorte d'interlude méthodologique, comporte avant tout un problème de traduction, parce qu'Aristote d'un côté semble dire que des réalités simples – nous verrons plus loin de quoi il s'agit – il n'y a aucune recherche, et de l'autre côté il semble dire qu'il y a un autre type de recherche. On se demande dès lors s'il y a ou non une recherche de ces objets. Les interprètes qui traduisent à la lettre, comme nous l'avons fait (Ross, Tricot, Reale, Barnes, Frede-Patzig), ne résolvent pas le problème. Pour cette raison d'autres interprètes traduisent de manière à faire dire au texte que des réalités simples il n'y a aucune recherche, mais il y a une sorte de connaissance qui est autre chose que la recherche (Bostock : « some method other than enquiry » ; Wedin : « something other than enquiry »). Puisque cette dernière interprétation, comme nous le verrons, est démentie par *Metaph.* Θ 10.1051b30-33, passage auquel tout le monde renvoie, je propose de résoudre le problème en interprétant « ni recherche ni enseignement » comme un hendiadys qui signifie « aucune recherche consistant dans l'enseignement », de manière qu'il reste la possibilité de garder comme alternative un autre type de recherche, qui ne consiste pas dans l'enseignement.

Deuxièmement il y a le problème d'identifier les « réalités simples » dont Aristote parle. Ross (II, p. 225) les interprète comme « a pure form, not a complex of form and matter », sans préciser de quelles formes il s'agit : des formes séparées, telles que les moteurs immobiles, ou bien des formes des substances matérielles ? De même Reale (1993, III, p. 398). Mais Ross renvoie aussi à *Metaph.* Γ 10.1051b17-1052a4, et, commentant le dernier passage, il parle de « God and the intelligences that move the spheres » (1953, II, 276). Aubenque (1979, pp. 78-80) soutient qu'il ne s'agit pas d'une simplicité « purement logique », comme semblerait le suggérer l'opposition entre les réalités exprimées par un seul terme, dont Aristote est en train de parler dans cette partie du chapitre, et les réalités exprimées par l'attribution d'un prédicat à un sujet, dont il avait parlé aupara-

vant. Selon Aubenque, il s'agit d'une simplicité « ontologique », qui appartient non seulement aux « substances non composées » mentionnées dans *Metaph.* Θ 10.1051b27, mais aussi aux « êtres immobiles et éternels » indiqués comme simples dans *Metaph.* Δ 15.1015b11-15. Donc il s'agirait des moteurs immobiles.

Cette interprétation a été ignorée par les commentateurs postérieurs, parmi lesquels Frede-Patzig identifie ces réalités simples aux formes immatérielles des objets sensibles, mais y ajoutent les substances éternelles non sensibles mentionnées à la fin de Z 16 (1988, II, p. 318), c'est-à-dire les moteurs immobiles ; Bostock, au contraire, pense qu'il s'agit ou bien de propositions simples, c'est-à-dire immédiates, ou bien de « simplex and complex items, not of propositions » (1994, p. 244) ; Charles parle de « simple causal features, such as souls » (2000, p. 291) ou de « one basic cause or starting point », dont la simplicité consisterait à ne pas permettre une analyse causale ultérieure ; Wedin parle des formes en tant que causes de l'être des substances telles que l'homme ou la maison, donc des formes des substances matérielles, mais considérées en elles-mêmes, donc à l'état pur, sans matière (2000, pp. 428-429).

Je me rallie à cette dernière interprétation, parce qu'il me semble clair qu'Aristote, après avoir traité des réalités composées, c'est-à-dire consistant dans l'appartenance d'un attribut à un sujet, est encore ici en train de parler des « choses dites d'une manière simple (ἀπλῶς) » dont il a parlé à la ligne 1041b1, c'est-à-dire des choses dites sans mentionner l'appartenance d'un attribut à un sujet, telles que l'homme ou la maison, à propos desquelles la question « qu'est-ce que » (τί ἐστι) se résout dans la question « pourquoi cette matière a-t-elle une telle forme ? ». Il s'agit bien, donc, de formes, mais des formes des substances matérielles.

Cette interprétation est confirmée par la suite du passage, qui présente la difficulté d'identifier l'autre type de recherche portant sur ces formes, c'est-à-dire la recherche qui ne consiste pas dans l'enseignement. Même à ce propos, cependant, les interprétations données sont divergentes. Ross parle d'une « intuition which is 'like touching' », se référant au passage parallèle de *Metaph.* Γ 10.1051b17-1052a4 ; Tricot parle lui aussi d'« intuition » ; Reale de « pura intuizione » ; Frede-Patzig de « intuitive Erkenntnis ».

Mais Aubenque plus prudemment dit : « la seule recherche qui reste possible à l'égard des simples est celle qui conduit à la constatation intuitive de leur existence. Cette recherche n'est évidemment pas l'intuition (car l'intuition n'a pas la structure discursive de la recherche), mais la démarche qui y conduit et qu'Aristote nomme généralement *ἐπαγωγή* » (p. 79). On pourrait remarquer que pour Aristote l'*ἐπαγωγή*, c'est-à-dire l'« induction », est certainement le processus qui conduit à la connaissance des principes (voir *An. post.* II 19), et donc des formes, mais il ne conduit sûrement pas à connaître l'existence des moteurs immobiles, auxquels Aubenque identifie les « simples ». Bostock renvoie à *An. post.* II 19, pensant évidemment lui aussi à l'*ἐπαγωγή*.

Si nous comparons le passage en question avec celui de *Metaph.* Θ 10 concernant la connaissance des « substances non composées » (*μὴ σύνθεται οὐσίαι*), que tout le monde cite, nous voyons que dans ce dernier Aristote, après avoir dit que, à propos de ces objets, le vrai consiste à « saisir et énoncer ce qu'on saisit » (*θιγείν καὶ φάναι*) et le faux à ne pas saisir, et que par conséquent il ne peut y avoir erreur, mais il y a seulement, ou il n'y a pas, connaissance (*νοεῖν ἢ μὴ*), ajoute : « Toutefois, on doit rechercher (*ζητεῖται*), en ce qui les concerne, ce qu'ils sont (*τὸ τί ἐστὶ*), c'est-à-dire s'ils sont de telle nature ou non (*εἰ τοιαῦτά ἐστὶν ἢ μὴ*) » (1051b32-33). Cela signifie que nous n'avons pas affaire à une intuition, c'est-à-dire à une connaissance immédiate, mais à une véritable recherche ; que l'objet de telle recherche est le *τί ἐστὶ*, c'est-à-dire l'essence exprimée par la définition ; et que celle-ci consiste à dire si la chose recherchée est de telle nature ou non, c'est-à-dire qu'elle consiste dans une proposition formée par un sujet et un prédicat.

La preuve, pour ainsi dire, à rebours de cette interprétation est donnée par le fait que le pseudo-Alexandre, notoirement néoplatonicien (Michel d'Éphèse), lit le passage comme s'il y avait une négation, c'est-à-dire comme si Aristote disait « *non* s'ils sont de telle nature ou non » (600, 24-39), et Bonitz, clairement influencé par lui, introduit la négation *οὐκ* devant *εἰ τοιαῦτά ἐστὶν ἢ μὴ* (1992, pp. 410-411), bien qu'aucun manuscrit ne la contienne. Le passage sera interprété de la même manière par Heidegger, qui y

verra la preuve qu'Aristote admettait aussi une vérité antéprédicative.⁸ D'ailleurs Heidegger, probablement influencé par Bonitz, déjà dans ses séminaires de 1922-1923 interprétait notre passage de Z 17 de la manière suivante : « In diesem einfachen Verhältnis gibt es keine Frage und keine Lehre ; kein entwickeln des Gedankes. Vielmehr gibts es hier eine ganz andere Erkenntnisweise ».⁹

Une précision ultérieure concernant la manière de rechercher la cause des réalités simples peut être tirée de la comparaison entre le passage en question et un autre passage de la *Métaphysique*, où Aristote semble traiter le même sujet, c'est-à-dire *Metaph.* E 1.1025b14-16. Ici Aristote est en train de parler des deux autres sciences théorétiques qui se placent à côté de la philosophie première, c'est-à-dire la physique et les mathématiques, et il dit que ces deux sciences n'apportent aucune preuve de l'essence (τί ἐστι), mais l'assument comme point de départ, l'une la clarifiant au moyen de la perception, l'autre la posant comme hypothèse, et à partir de l'essence elles démontrent, d'une manière plus nécessaire (les mathématiques) ou plus souple (la physique) les propriétés essentielles de leur sujet. « Par conséquent, conclut-il, il est manifeste que ce n'est pas une démonstration (ἀπόδειξις) de la substance ou de l'essence qui peut dériver d'une telle induction (ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς), mais quelque autre mode de clarification (τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως) ». Ce qui est exclu, comme mode de clarification de l'essence ou de la substance, c'est donc la démonstration, qui est la clarification sur laquelle se fonde l'enseignement (voir *Soph. el.* 2.165b1-2, où les argumentations didactiques, c'est-à-dire employées dans l'enseignement, sont celles qui démontrent à partir des principes propres de chaque discipline).

Mais Aristote n'exclut pas une autre forme de recherche, qui peut être l'induction (ἐπαγωγή) illustrée dans *An. post.* II 19, mais aussi la recherche de la définition illustrée au livre VI des *Topiques*, c'est-à-dire un processus de type dialectique, étant donné que parmi les « utilités » de la dialectique il y a l'accès aux principes de toutes les disciplines à partir de prémisses

⁸ Je me permets, à ce propos, de renvoyer à mon article *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, dans Brague et Courtine (1990) pp. 97-120.

⁹ Heidegger (2007) pp. 11-12.

« endoxales » (*Top.* I 2.101b1-4). En tout cas il ne s'agit pas d'une simple intuition, malgré la tendance à l'interpréter dans ce sens, dérivée d'une tradition platonisante ou néoplatonisante, qui a son dernier représentant dans Heidegger et l'heideggerisme.

6. Solution du problème pour les réalités simples

« Puisque ce qui est composé de quelque chose de telle sorte que le tout soit un, c'est-à-dire non à la manière d'un tas, mais comme la syllabe [...]. La syllabe n'est pas les lettres, ni le BA est identique au B et A, ni la chair au feu et à la terre, car, après leur dissolution, les unes, c'est-à-dire la chair et la syllabe, n'existent plus, tandis que les lettres continuent d'exister, ainsi que le feu et la terre. La syllabe est donc quelque chose, qui n'est pas seulement ses lettres, voyelle et consonne, mais elle est autre chose encore ; et la chair n'est pas seulement le feu et la terre, ou le chaud et le froid, mais elle est autre chose encore » (1041b11-19).

Comme l'observe Ross, la période qui commence par « puisque » n'est pas complétée. Cependant, ce qu'Aristote veut dire est clair : malgré l'emploi du mot « composé » (*σύνθετον*), il est encore en train de parler de ce qu'auparavant il a appelé les choses « simples », ou dites d'une manière simple, c'est-à-dire qui ne consistent pas dans l'appartenance d'un attribut à un sujet. Cela résulte de la précision : composé de telle sorte que le tout soit un, non à la manière du tas, mais comme la syllabe. Ce qui est composé à la manière du tas ce sont les réalités composées mentionnées dans la première partie du chapitre, par exemple l'homme musicien, l'éclipse et le tonnerre, où le tout n'est pas un. Maintenant on parle des choses composées de manière à former une véritable unité, comme l'homme et la maison, ou, pour se servir des nouveaux exemples apportés par Aristote, de la syllabe et de la chair. Celles-ci ne sont pas de véritables substances, mais présentent une structure analogue à celle des substances (Wedin 2000, pp. 447-448).

Dans la partie qui suit, Aristote donnera la solution du problème formulé au début, c'est-à-dire à quel genre de cause on doit ramener la substance. Dans le cas des réalités composées il peut y avoir plusieurs types de

cause, formelle, motrice ou finale, et la substance conçue comme cause semble coïncider en général avec l'essence exprimée dans la définition causale. À partir de celle-ci on peut faire une sorte de démonstration, qui a comme conclusion la définition nominale, dont on montre la cause. Dans le cas des réalités non composées, telles que l'homme et la maison, la substance a déjà été identifiée avec la forme, et celle-ci, considérée en soi-même, est vraiment simple, et fait l'objet d'un autre type de recherche que celle de type démonstratif, c'est-à-dire l'induction ou la recherche dialectique. Maintenant Aristote veut expliquer plus clairement en quoi consiste cette forme, qui est la substance, conçue comme cause, des substances non composées. Les mots « composé » et « simple » sont donc employés en deux sens différents : 1) par rapport aux choses consistant dans l'appartenance d'un attribut à un sujet, comme l'éclipse et le tonnerre, qui sont composées dans ce sens-ci, l'homme et la maison sont des réalités simples, en un sens que je dirais relatif ; 2) par rapport aux substances composées de forme et de matière, les formes sont simples en un sens que je dirais absolu. Ce me semble être aussi l'interprétation donnée par Wedin (2000) pp. 429-435.

Il y a quelque problème de texte à la ligne 1041b13, dont les possibles solutions sont indiquées par Frede-Patzig, mais le sens général de l'argumentation ne change pas. Ross signale que la même conception de la syllabe comme quelque chose d'autre que les seules lettres est déjà présente chez Platon, *Théét.* 203e, qui en effet écrit : « la syllabe n'est pas les lettres, mais une sorte de forme unique (ἐν τι ... εἶδος) engendrée à partir d'elles, qui possède elle-même une caractérisation unique (ιδέαν μίαν) de soi-même, et qui est différente d'elles ». Ce qui est présent dans la syllabe, la faisant être un tout doué d'unité, est donc la forme. On peut dire la même chose de la chair par rapport à ses éléments, consistant, selon la physique de l'époque, dans le feu et la terre, le chaud et le froid.

« Si donc est-il nécessaire que cette chose-là soit, elle aussi, ou un élément ou un composé d'éléments, dans le cas où c'est un élément, il y aura à nouveau le même discours, car la chair sera constituée par cet élément, par le feu, par la terre et par autre chose encore, de sorte qu'on ira à l'infini. Dans le cas, au contraire, où [cette chose-là] est un composé d'éléments, il est évident que ce sera composé non d'un seul élément, mais de plusieurs,

sinon ce serait cet élément lui-même, de sorte qu'à nouveau nous pourrions faire à propos de celui-ci le même discours qu'à propos de la chair et de la syllabe ; et de même pour les autres composés. Or, cette chose-ci est la substance de chaque chose (οὐσία ... ἐκάστου), car c'est là la cause première de son être » (1041b19-28).

Le seul problème textuel relatif à ce passage concerne la ligne 22, où Ross avec les manuscrits E et J lit ἔτι ἄλλου, tandis que Jaeger avec le manuscrit Ab lit εἶ τι ἄλλο, mais cela ne semble pas changer le sens, qui me semble être le suivant. Nous avons déjà vu que la syllabe n'est pas les seules lettres, parce que celles-ci survivent lorsque la syllabe n'existe plus, et la chair n'est pas les seuls éléments, pour la même raison ; donc il doit y avoir autre chose. Cette autre chose ne peut pas être, à son tour, un élément, parce qu'elle s'ajouterait aux autres éléments et cet ensemble, pour former un tout doué d'unité, demanderait autre chose encore (voilà le « même discours ») ; elle ne peut même pas être un composé d'éléments, parce que dans ce cas aussi elle s'ajouterait aux précédents et aurait encore besoin d'autre chose pour former une unité. Par conséquent on doit admettre que cette autre chose, qui donne unité aux éléments et qui les fait être la chose qu'ils sont, par exemple une syllabe ou de la chair, n'est pas à son tour un élément, c'est-à-dire de la matière, mais est une forme. La forme, donc, est la substance de chaque chose et la cause première de son être.

Bostock (1994, p. 245) explique cette autre chose qui s'ajoute aux éléments comme leur « arrangement » et pense que le « même discours », auquel Aristote nous renvoie, est que cet arrangement ne survit pas à ses éléments. Cela crée une certaine complication, qui à mon avis peut être évitée si on pense plus simplement que le « même discours » est la nécessité d'autre chose en plus des éléments. Bostock, ensuite (1994, pp. 245-246), pense que dans le cas où l'autre chose serait un composé d'éléments, on devrait admettre un arrangement ultérieur parmi ceux-ci, mais il trouve que cette nécessité ne serait pas claire. Même dans ce cas je crois que le « même discours » est la nécessité d'autre chose et je partage les critiques adressées à Bostock par Wedin (2000, pp. 433-434). En somme, ce qu'Aristote veut dire c'est que la forme n'est pas un élément qui entre en composition avec les autres, donc, si on veut parler d'une manière rigoureuse, on ne doit pas dire

que la substance est composée de matière et de forme, mais qu'elle est de la matière disposée, ou organisée, selon une certaine forme. À ce propos Wedin (2000, pp. 439-440) illustre très clairement les différences entre Aristote et Frege dans la manière de concevoir le rapport entre les parties et le tout : tandis que pour Frege ce qui unifie le tout est manifestement une partie du tout, pour Aristote la forme, qui unifie le tout, n'est pas une partie du tout, mais elle est le responsable du fait que les parties forment un tout.

En outre, Bostock (1994, p. 246) estime qu'il n'y a pas de raison suffisante pour dire que la forme est la cause « première » de l'être de la chose, parce que la matière est également indispensable pour cet être. Cela est vrai, mais dans l'ensemble de la chose, dont la matière et la forme sont toutes deux des conditions indispensables, la forme joue le rôle de cause de la matière, parce que c'est la forme qui fait qu'une certaine matière est une certaine chose. Même à ce propos je partage l'interprétation de Wedin (2000, pp. 452-454). La forme, donc, répond à la question « pourquoi cette matière est-elle une maison ? », ou « pourquoi ce corps est-il un homme ? ». La forme, donc, est la cause qu'on recherchait, et par conséquent, si la substance doit être une cause, elle doit être la forme. Dans le cas des réalités non composées, c'est-à-dire des substances, elle n'est pas seulement l'essence conçue en général (λογικῶς) comme l'objet de la définition causale, mais elle est proprement la cause formelle.

7. Conclusion

« Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, mais que toutes celles qui sont des substances sont constituées suivant la nature (κατὰ φύσιν) et par nature (φύσει), il paraît manifeste que cette nature est la substance, laquelle n'est pas un élément (στοιχείον), mais un principe (ἀρχή), l'élément étant ce en quoi la chose se divise et qui est présent en elle comme matière, par exemple pour la syllabe le A et le B » (1041b28-33).

Le deux problèmes textuels de ce passage concernent tous les deux la ligne 1041b30 : 1) au début de la ligne le manuscrit E, suivi par Jaeger, porte seulement κατὰ φύσιν, le manuscrit Ab porte seulement φύσει, le ma-

nuscrit J, suivi par Ross et par Frede-Patzig, porte les deux expressions, mais le sens ne me semble pas changer ; 2) à la fin de la ligne les manuscrits E et J portent *ἄν τισι*, le manuscrit Ab porte *ὅτι*, les éditeurs unanimes ne suivent ni les uns ni l'autre, mais ici aussi le sens est clair.

Tous les commentateurs relèvent la tendance d'Aristote à reconnaître comme véritables substances seulement les substances naturelles, en excluant les objets artificiels (voir aussi *Metaph.* H 2.1043a4, b21). Or, les substances naturelles sont caractérisées par le fait d'avoir en elles-mêmes un principe de mouvement et de repos, et ce principe est justement la nature (*φύσις*) (voir *Phys.* I 1). Ici Aristote veut établir que cette nature n'est pas la matière, mais la forme, telle qu'elle vient d'être identifiée avec la substance des substances. Cette forme n'est pas un élément (*στοιχείον*), c'est-à-dire une partie, un composant, de la substance, comme l'est la matière, mais elle est un principe (*ἀρχή*). Sur la différence entre élément et principe tout le monde renvoie à *Metaph.* Δ 1.1013a19-20, et 3.1014a26 ss. et b14-15.

Bostock (1994, pp. 246-247) observe que, en parlant de substances naturelles, Aristote pense surtout aux êtres vivants (plantes et animaux), comme il résulte de *Metaph.* H 3.1043b14-23. Or, dans les êtres vivants – continue Bostock – la matière change dans le temps (cfr. *De gen. et corr.* I 5.321b24-28), tandis que la forme, c'est-à-dire l'âme, reste toujours la même. C'est pour cette raison, conclut Bostock, que la forme, et non la matière, est la cause première de l'être. Je souscris entièrement à cette explication, qui fait de la forme la cause de l'identité des êtres.

Bibliographie

- Aubenque, P. (1979) *Études sur la Métaphysique d'Aristote, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*. Paris: Vrin.
- Barnes, J. (1985) *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bonitz, H. (1992) *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam, 2. Nachdruck der Ausgabe Bonn 1849*. Hildesheim-Zürich-New York, NY: Olms.

Enrico Berti, *Métaphysique Z 17*

- Bostock, D. (1994) *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H, Translated with a Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Brague, R. et Courtine, J.-F. (1990) *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*. Paris: PUF.
- Brunschwig, J. (1964) 'Dialectique et ontologie chez Aristote. À propos d'un livre récent', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, pp. 179-200.
- Burnyeat, M. (2001) *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburg, PA: Mathesis Publications.
- Charles, D. (2000) *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press.
- Christ, W. (1906) *Aristotelis Metaphysica, nova impressio*. Leipzig: Teubner.
- Frede, M. et Patzig, G. (1988) *Aristoteles, Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols. München: Beck.
- Furth, M. (1986) *Aristotle, Metaphysics, Books Zeta, Eta, Theta, Iota (VII-X)*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Heidegger, M. (2007) 'Aristoteles-Seminäre vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23', *Heidegger-Jahrbuch*, 3, pp. 11-12.
- Jaeger, W. (1963) *Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: Clarendon Press.
- Loux, M. J. (1991) *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- Pseudo-Alexandre (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria (CAG, 1)*, Hayduck, M. (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica.
- Reale, G. (1993) *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, Edizione maggiore rinnovata, 3 voll. Milano: Vita e pensiero.
- Ross, W. D. (1953) *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Schwegler, A. (1960) *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen, unveränderter Nachdruck (Tübingen, Fues, 1847-1848)*, 4 vols. Frankfurt a. M.: Minerva.
- Tricot, J. (1986) *Aristote, La Métaphysique, Introduction, notes et index, nouvelle édition entièrement refondue*, 2 vols. Paris: Vrin.
- Wedin, M.V. (2000) *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press.
- Witt, C. (1989) *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.

SILVIA FAZZO

IL TESTO DI ARISTOTELE *METAFISICA ZETA 17*

Abstract

This paper provides a new critical edition of Aristotle's *Metaphysics Zeta 17*, the concluding chapter of the book, dealing with substance as principle and cause, which is commented on in detail by Enrico Berti in the present issue of *Aristotelica*. The opportunity is offered to compare Fazzo's 2015 tentative *stemma codicum* to the most important manuscript readings of *Zeta 17*. These appear to verify her *stemma* wherever it differs from Harlfinger's 1979 *stemma*. As Frede and Patzig, in their ground-breaking 1988 German edition of book *Zeta*, have already argued against Jaeger's choices in favour of ms. Ab, Laur. 87.12, in use by editors since 1823. Here it is shown that Ab cannot be proven to be independent from J's and E's, moreover, it is often deliberately harmonized with the surrounding commentary in the same folios of that manuscript. *Sic stantibus rebus*, the paraphrase by the Byzantine commentator Michael of Ephesus (early 12th c.), which surrounds Aristotle's book *Zeta* in Ab, seems to be the source for several readings in Ab, above all, for the crucial, but possibly incorrect, reading *διαρθρώσαντας*, which is found at 1041b2 in all modern editions instead of the obscure *διορθώσαντας* (J, E). It also turns out that the excision of the vital concluding sentence at 1041b8 *τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος* by Christ and Jaeger is not supported either semantically or paleographically. A new path is thus opened: alongside major projects aimed at producing comprehensive editions, a novel trend of minor bits-and-pieces editions based on very selected sources and on scholarly *iudicium*.

Keywords

Aristotle, *Metaphysics Zeta*, the *stemma codicum* of the *Metaphysics*,
ms. Vind. phil. gr. 100, ms. Laur. 87.12

Author

Silvia Fazzo

Università del Piemonte Orientale

silvia.fazzo@uniupo.it

Si ritiene comunemente che la parte conclusiva del libro *Zeta*, cioè il capitolo 17 (1041a6-1041b33 Bekker), commentato da Enrico Berti in questo numero di *Aristotelica*, sia fra le peggiori conservate della *Metafisica* di Aristotele.

La costituzione del testo, con le scelte che implica fra varianti dei diversi codici, è notoriamente problematica.

Fa da chiaro riferimento l'operato di Michael Frede e Günter Patzig, che firmano nel 1988 quello che è tuttora il più importante commento a questo libro (esito di un seminario cominciato a Gottinga e poi tenutosi al Wissenschaftskolleg di Berlino nel 1984/1985, con la partecipazione di Jonathan Barnes e Jacques Brunschwig, occasionalmente anche di Pierre Aubenque, Myles Burnyeat, Alan Code, André Laks, Mario Mignucci, Donald Morrison, Gisela Striker e Hermann Weidemann).

Va ricordato che per quasi tutto il libro *Zeta*, capitoli *Zeta* 1-16, Frede e Patzig sono strenui promotori del testo dei codici più antichi. Si affidano soprattutto a J, il cosiddetto 'Aristotele di Vienna', che è il più antico codice di Aristotele (Vind. phil. gr. 100, poco dopo la metà del IX secolo) e inoltre a E, assai vicino a J (Paris. gr. 1853, del X secolo): per contro, essi dimostrano invece che il testo di Ab (Laur. 87.12, del XII secolo), pur sovente adottato dagli editori del XIX e XX secolo (Bekker 1831 e Christ 1886 e 1895, Ross 1924 e Jaeger 1957 principalmente), comporta una leggera, ma costante attività editoriale di revisione. Decidono pertanto, come essi spiegano (vol. I, p. 16), di seguire J e E non solo quando il testo di questi codici pare migliore ma anche quando sembra più difficile: mostrano che il testo di Ab è generalmente l'esito di una normalizzazione.

In *Zeta* 17, però, Frede e Patzig denunciano problemi di costituzione del testo e difficoltà più frequenti nel dettato dei *vetustissimi* (almeno in 1041a10-11, 1041a24-25, 1041b2-3, 1041b6-7, 1041b7-9, 1041b12, 1041b13, 1041b14, 1041b16, 1041b22, 1041b30): optano allora a più riprese proprio per il codice Ab (che seguono *vs. cett.* almeno in 1041a11, 1041a14, 1041a25, 1041b2-3, 1041b7, 1041b20-21).

Potremmo oggi chiederci come si spieghi la loro diversa valutazione dei codici proprio in questa parte finale del libro *Zeta*. Essi stessi non trovano alcuna spiegazione, né d'altronde in generale essi usano citare o commentare alcuno stemma dei codici: eppure, hanno avuto a disposizione lo studio

codicologico di Harlfinger (1979) con annesso *stemma codicum* della *Metafisica*, che è stato di riferimento per più di trent'anni. Esso si fonda a sua volta, con ampia critica e revisione, sulla monografia e sullo *stemma codicum* di Bernardinello (1970; cfr. le rispettive riproduzioni in Fazzo 2014b, link *infra* in Bibliografia, p. 142, 139). Nonostante le differenze, questi primi due stemmi della *Metafisica* hanno tratti salienti in comune: rappresentano la recensione della *Metafisica* non semplicemente come bipartita (questo non è raro negli stemmi) ma come aperta, senza archetipo comune (questo è molto più raro); soprattutto, ciò che importa per gli scopi presenti, conferiscono alle lezioni di Ab dignità equiparabile a quella di J e di E. Certo, pertanto, un riferimento a Harlfinger avrebbe legittimato l'operato di Frede e Patzig sul capitolo 17, quando essi adottano diverse varianti di Ab, non sarebbe stato però compatibile con il metodo da essi tenuto sugli altri precedenti capitoli *Zeta* 1-16, dove essi evitano al massimo le varianti del manoscritto fiorentino. Se infatti davvero ci fossero due famiglie indipendenti di manoscritti, non sarebbe logico scartarne una sistematicamente e a priori (gli errori in tal caso dovrebbero trovarsi sia da una parte sia dell'altra, come sottolinea Primavesi 2012, p. 409).

Ci proponiamo pertanto di esaminare il testo di *Zeta 17* come problema aperto e come caso di studio: ciò consentirà di mettere alla prova lo *stemma codicum* alternativo proposto in Fazzo (2015), che non è stato ancora esaminato e discusso nella letteratura critica successiva. È riprodotto qui *infra*, nella Figura 1.

La cronistoria è rilevante per capire i termini del dibattito e la sua evoluzione. Agli studi di Harlfinger (1979) e Bernardinello (1970) soggiacevano in realtà le teorie di Jaeger (1917, 1957). Jaeger, a sua volta, prendeva materia da alcune osservazioni di Christ (1886, 1895) per dare corpo alle proprie ipotesi sulla genesi del testo della *Metafisica*. Christ era stato il primo a tentare una descrizione di alcune singolarità del codice Ab di Firenze, il Laur. 87.12, interpretandole come tracce di un'origine papiracea indipendente. Su questa base, Jaeger divide la tradizione del testo in due *recensiones* – Ab *vs.* Π, cioè Ab *vs.* J e E – separate *ab origine* e prive di archetipo comune, forse persino derivate da fasi diverse della vita di Aristotele e delle sue relazioni con i discepoli diretti, Eudemo in specie. Tale è dunque il fondamento dell'ultima edizione di tutta la *Metafisica* sinora disponibile (Jaeger 1957). Confermando fundamentalmente gli esiti di Jaeger, Bernardinello non li mette alla prova, ma li presume, pur pubblicando

molte collazioni. Anche Harlfinger nel 1979 fa riferimento a dati ed elementi di valutazione ulteriori, che però non pubblica se non parzialmente.

Per questa incertezza sui dati è così accaduto, dall'inizio del nuovo millennio, che fosse al tempo stesso necessario ma anche difficile verificare lo stemma di Harlfinger. La verifica non ha potuto essere che graduale. Essa è stata lunga e laboriosa, comportando anche un lavoro all'indietro, sui presupposti impliciti. Un progressivo superamento si è reso allora indispensabile, per una comprensione della relazione fra codici che rendesse ragione dei dati delle collazioni e delle relazioni fra *codices vetustissimi e recentiores*, per controllare se questi ultimi debbano esser davvero tenuti in conto per una edizione critica. Infatti sia per Harlfinger che per Bernardinello, i codici da utilizzare sarebbero almeno diciotto, quindici dei quali sono gli stessi per entrambi gli studiosi. Tolti i tre più antichi – J, E, Ab – si datano fra il XIII e il XV secolo. Si ripartono in due famiglie: una famiglia α , più vasta, e una β , che Harlfinger riduce secondo la sua teoria, che deve essere descritta ora più nel dettaglio.

Alla famiglia β appartengono per Harlfinger i codici Ab, M, C, oltre a testimoni parziali quali Y e Vk; ad α invece, oltre a J ed E, tutti gli altri codici che egli giudica indipendenti, questi ultimi tramite un subarchetipo δ . Fra i molti codici del gruppo δ , come ricorda Primavesi nel 2012, i più importanti sono Vd (Vat. 255), Es (Escorial Y III-18) e Eb (Ven. 211): a quanto Harlfinger ritiene, da δ tramite ν deriva Vd, il codice più vicino a δ ; da δ tramite ν e ξ deriva Es; da δ tramite ν , ξ e ρ deriva Eb. Vd, Es, Eb sono stati dunque accessoriamente esaminati per gli scopi della presente indagine.

Quanto a β , in 1073a1 c'è una cesura codicologica, dopo la quale, secondo Harlfinger, M e C da soli rappresenterebbero la filiazione di β . Per questo egli concludeva (citando di fatto Giorgio Pasquali): *recentiores non deteriores!*

La tesi caratteristica di Harlfinger rispetto a Bernardinello e ai predecessori è stata dunque questa: M e C restano come testimoni della famiglia β quando Ab se ne separa. Essa si articola nell'ipotesi di due *interpositi* perduti ϵ e ζ , cioè ϵ fra M e β (escludendo così ogni interazione fra Ab e M), ζ fra ϵ e C (escludendo così ogni interazione fra M e C). Inoltre, per avvalorare la divisione in due famiglie, Harlfinger declassa J sotto E, tramite γ , ipotetico *deperditus* interposto fra α e J (escludendo così interazione fra J e E, e anche fra J e δ e fra E e δ). Con γ per Harlfinger si spiegherebbero diverse criticità. Si spiegherebbe l'affinità di δ

con J, pur senza ammettere dipendenza di δ da J; si spiegherebbe l'accordo fra δ e E *vs.* J, anche senza ammettere contaminazione fra E e δ ; si spiegherebbe l'accordo fra Ab e E *vs.* J, anche senza ammettere dipendenza o contaminazione fra E e Ab. In definitiva, si legittimerebbe la scelta degli editori di scartare come erranee tutte lezioni del *vetustissimus* J, qualora siano isolate rispetto all'accordo di E con δ o con altri rami della tradizione. Tutto questo avviene, come da manuale, con riferimento a errori guida separativi (*Trennfehler*) e congiuntivi (*Bindefehler*); errori che però, da parte di Harlfinger, non sono analizzati, ma solo indicati ovvero postulati a modo di lista.

La prima fase di revisione è scaturita dalla necessità di adeguare lo stemma ai dati delle collazioni compiute ai fini di un'edizione del libro *Lambda* (PhD Trento-Lille 2004-2009; Fazzo, *Aevum* 2010). La seconda, ancora in corso, da quella di dare voce alla crescente tendenza degli studiosi a leggere la *Metafisica* sulla base di una sola delle due *recensiones* che si consideravano separate: questo fenomeno richiede una spiegazione.

La prima revisione è ricca di conseguenze per l'edizione Fazzo (2012) di *Lambda*: è consistita nell'anticipare da *Lambda* 7, 1073a1 a *Kappa* 8, 1065a26 il punto a partire dal quale Ab non rappresenta più alcun ramo β né presenta speciale affinità con i codici detti β M, C e Vk (quelli che Harlfinger loda come *recentiores non deteriores*). Così, si è trovato che, da *Kappa* 8, 1065a26 in poi e per tutto il libro *Lambda*, come per seguenti libri *My* e *Ny*, non c'è motivo di seguire le varianti del codice Ab, così spesso adottate dagli editori, vanno seguiti invece i codici Π (detti da Harlfinger α) esclusivamente.

In seguito, in Fazzo (2014a) p. 197, abbiamo proceduto a un nuovo esame dei presunti errori guida che hanno indotto Harlfinger a declassare J. Il riesame ha rilevato importanti criticità; è continuato nel 2015, con un'apposita "Appendice: una verifica sull'ipotesi γ " (Fazzo 2015, pp. 289-94) che si conclude così:

In definitiva, l'esistenza di γ non può dirsi in alcun modo dimostrata, e nemmeno la tesi secondo la quale il codice J comporterebbe errori disgiuntivi. (...) Di qui l'opportunità di proporre, a titolo di ipotesi, uno stemma radicalmente alternativo. Con questo, si intende perlomeno favorire l'esame dialettico di tutte le possibilità utili per descrivere la configurazione delle relazioni fra codici, sulla base delle collazioni di varianti che si renderanno prossimamente disponibili.

Da qui lo stemma proposto e pubblicato su *Chôra* nel 2015, e poi di nuovo sulla *Revue d'Histoire des Textes* 2017 (Figura 1, *infra*). Vi si propongono alcune revisioni della parte alta dello stemma di Harlfinger, quella rilevante per la costituzione del testo. Le tre revisioni principali sono state poi confermate da Golitsis (2016) pp. 470, 472, e sono queste: in primo luogo, γ non compare più nello stemma; in secondo luogo, mancando γ , J dipende direttamente dall'archetipo; infine, da J dipende l'intera filiazione di δ . Inoltre δ , non solo dipende da J, ma è variamente contaminato con E; il codice E, a sua volta, dipende almeno in parte da J. Le acquisizioni relative a δ sono centrali a causa dell'ampio novero dei codici dipendenti da questo subarchetipo. Le conseguenze si rivelano di largo impatto, specie quanto al tema già qui sopra sollevato del numero di codici da collazionare.

Un'altra differenza molto visibile, fra Fazzo (2015) e Harlfinger (1979), è che il modello di J, fonte anche di E, viene indicato della sigla Π come in Jaeger (che pure ebbe forti oscillazioni circa la sua datazione, fra l'X-XI secolo in Jaeger 1917, p. 482, e l'età tardoantica, in Jaeger 1957, p. viii). Evitiamo invece l'invalso uso della sigla α . Infatti, il ricorso alle sigle α e β evoca la convinzione (in Bernardinello come in Harlfinger) che esista di β una fonte indipendente da α . Ciò presuppone a sua volta (come ricorda, per il caso parallelo del *De motu animalium*, Primavesi 2020, p. 71) la presenza di *errores separativi* in α : *Trennfehler* di α vs. β . Mancandone a tutt'oggi una dimostrazione, si è appunto tornati a usare la sigla Π .

Quanto alla definizione, si ricorderà che Paul Maas (1960⁴) chiama *errores separativi* (*Trennfehler*) quelli “di natura tale che, per quanto sappiamo circa lo stato della critica congetturale nel lasso di tempo intercorso fra A e B, non possano essere stati rimossi per congettura in quel lasso temporale” (tr. it. di Giorgio Ziffer, Roma 2017, p. 62). È proprio questo il tipo di errore che non si riesce ancora a trovare in J né nel suo modello Π . Può bensì sospettarsi qualche menda o corruzione, non però tale da non poter esser riparata per congettura (con più o meno successo) da successivi copisti. Un controesempio possibile si trova al riguardo in 1041a27, discusso *infra*: se pure la lezione di J è un errore (non è certissimo che lo sia) non è separativo, perché può essere agevolmente riveduto.

Prudenzialmente, in attesa di un approfondimento sull'intera tradizione testuale, lo stemma proposto nel 2015 lasciava aperte linee tratteggiate verso l'alto, prevedendo cioè la possibilità di una contaminazione di β con fonti altre, anche esterne alla tradizione dei codici superstiti, come esemplificato in Fazzo (2016) p. 455.

Tale dunque essendo l'uso delle sigle, ecco l'ipotesi di lavoro che soggiace allo stemma del 2015:

- 1) Il codice J va trattato come fonte primaria. Vede due mani all'opera: il copista principale, J, e il revisore ($\delta\iota\omicron\rho\theta\omega\tau\eta\varsigma$) J². Entrambi usano lo stesso modello Π : fino a prova contraria, un codice tardoantico in *scriptio continua* maiuscola, probabilmente privo di spiriti e accenti. Nemmeno lo *iota mutum* era regolarmente indicato. L'estremo valore del codice dipende largamente dal contributo di J²: diversamente da revisori di epoche successive, J² non normalizza il testo di J, ma al contrario fedelmente lo ripristina, spesso a margine, anche nei pochissimi luoghi ove J lo abbia leggerissimamente riveduto. Il codice J corretto ed integrato da J² costituisce una sorta di edizione diplomatica di Π . Lo stemma pone l'attività congiunta di J e di J² come fondamento di una futura edizione della *Metafisica*. Specialmente quando il testo Π è difficile, ma non impossibile, andrebbe conservato. È infatti assai improbabile che J e J² cadano insieme in errori banali di trascrizione.
- 2) Sul codice J, spiriti e accenti sono apposti da J², secondo l'uso tipico di alcuni *scriptoria* dell'epoca (pensiamo per es. al Marc. gr. 258 della cosiddetta 'collezione filosofica'). Di punteggiatura spiriti, accenti, e, dove assente, *iota mutum*, l'editore odierno resta tuttavia responsabile, perché questi elementi erano probabilmente assenti nell'archetipo.
- 3) Il codice E della *Metafisica* (Paris. gr. 1853, X secolo) va consultato costantemente: deriva principalmente da J; ma ha ancora a disposizione Π per il controllo dei casi dubbi. Il codice E presenta rispetto a J una revisione molto essenziale, diretta principalmente a eliminare le (reali o apparenti) *voces nihili*. È esemplare di riferimento di grande formato, tanto è vero che fu molto annotato come strumento di lavoro. Dovette restare a lungo disponibile a Costantinopoli (cfr. Hecquet-Devienne 2000). Ciò nonostante, nei precedenti stemmi E ha solo uno o pochissimi

apografi. L'accordo di E e di altri codici contro J è infatti considerato prova di errore in J. Invece, tale accordo può essere effetto del ruolo esemplare di E, compulsato da più parti specie nei luoghi dubbi o difficili. Quest'ultima che così proponiamo è una lettura decisamente innovativa del rapporto fra J ed E: mentre per Harlfinger (1979) E si colloca più vicino all'archetipo rispetto a J (a causa dell'*interpositus* γ) ora sarebbe vero il contrario. Il valore primario di E, secondo lo stemma del 2015, si limita comunque alla mano originaria (E III in Ronconi 2012), che va distinta in questo con più cura che in passato dalle mani successive (E^2 e $E^{\mathcal{E}}$).

- 4) Quanto al subarchetipo δ , esso raccoglie la maggior parte dei codici superstiti della *Metafisica*. Secondo lo stemma del 2015, δ deriva da J, salvo contaminazione con E. Ne consegue che nessuna variante δ va seguita quando J è disponibile (salvo cioè in *Alpha* 980a20 - *Alpha elatton* 993b30); e che l'accordo di E con δ non vale contro J, come invece risulterebbe da Harlfinger.
- 5) Nel gruppo di codici β primeggia per autorità Ab: almeno nei primi dieci libri della *Metafisica*, non è stato possibile provare l'indipendenza di M da Ab (quale risulterebbe dagli stemmi), se non a partire dal libro *Kappa* (quando M passa a trascrivere nei margini il commento di Georgios Pachymeres – della cui sezione su *Lambda* 1-4 è presentata una prima trascrizione in Fazzo 2009, pp. 496-510). Ma non è detto che da lì in poi M rappresenti un ramo β indipendente. Quanto al testo β , esso si presenta complessivamente contaminato, dipendente prima da E (o da fonte vicina a E, fino a *Kappa* 1065a26 soprattutto) e poi piuttosto da δ , specialmente nei libri *Kappa* e seguenti. In altri termini, secondo lo stemma del 2015, β deriva in parte da J *via* E, in parte da J *via* δ . Si tratta di esaminare se le cose stiano così, caso nel quale non sarà più necessario citare nell'apparato della *Metafisica* i codici detti β .
- 6) Diversa e più generale questione si pone – ed esula dunque dallo studio del 2015 e dalla costituzione dello stemma – quanto all'enorme valore documentario del commento autentico di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*. Il commento di Alessandro, che copre i libri I-V, è conservato in due *recensiones* distinte, dette dagli editori *vulgata* e *altera* in ragione

delle rispettive storie editoriali. Entrambe hanno subito aggiustamenti di vario ordine nel corso della tradizione, ma in modo indipendente e reciprocamente irriducibile: sono entrambe indispensabili, ma difficili da presentare contestualmente. Il problema, che è importante, meriterebbe un progetto di visualizzazione alternativa, possibilmente interattiva, annotabile, collaborativa, in forma di ipertesto (Fazzo, 2017-2018, 2017b sulle due *recensiones*; 2017-2018, p. 703s. sul progetto ipertestuale).

Tale, dunque, lo *stemma codicum* proposto nel 2015 sulla base degli stemmi preesistenti, riveduti secondo i dati provenienti dai libri *Lambda* e *Kappa*. Lo stemma è stato allora introdotto con questa dichiarazione di programma, che conclude quel saggio (p. 294):

In definitiva, l'esistenza di γ non può dirsi in alcun modo dimostrata, e nemmeno la tesi secondo la quale il codice J comporterebbe errori disgiuntivi che impediscono di pensare che da esso derivi qualcuno degli altri codici, almeno per i codici e per i passi sinora esaminati da Harlfinger. Di qui l'opportunità di proporre, a titolo di ipotesi, uno stemma radicalmente alternativo. Con questo, si intende perlomeno favorire l'esame dialettico di tutte le possibilità utili per descrivere la configurazione delle relazioni fra codici, sulla base delle colazioni di varianti che si renderanno prossimamente disponibili.

Ora dunque verificheremo lo stemma su una sezione del libro *Zeta*. Il caso di studio di *Zeta 17* ne costituisce un banco di prova.

Come premessa del testo qui edito, gioverà aver anticipato preliminarmente le seguenti osservazioni.

a) Il testo di J, che lo stemma valorizza come primario, non risulta quasi mai completamente illeggibile; tuttavia, alcuni passi si rivelano più o meno ostici; un passo in specie è agevolmente rivedibile *ope ingenii* (1041a27). Si notano inoltre in J alcune peculiarità ricorrenti nel codice intero, anche negli altri libri aristotelici, rispettate dal revisore J², ma destinate a sparire nella tradizione successiva. Si tratta per esempio della presenza di ν efelcistico davanti a consonante, trasmessa anche in E¹ e poi erasa da E². Distintiva anche la frequente preferenza di J per $\gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ su $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota$. Dato lo scrupolo quasi religioso tenuto da J² nella revisione del testo, supponiamo che tali tratti caratteristici siano riconducibili a Π , sono pertanto conservati nella nostra

edizione, dove risultano leggermente evidenziati in corsivo, senza appesantirne l'apparato critico.

b) In J non si riscontrano errori propriamente separativi (*Trennfehler*) né rispetto a E né rispetto agli altri codici. In altri termini non si riscontrano errori che uno scriba del IX-X secolo non potesse rivedere congetturamente. Ciò era già indicato come altamente probabile dallo stemma Fazzo (2015), (2017). Questo dato, da una parte, va a riprova del valore documentario primario e distintivo del codice J, dall'altra, induce a mettere in dubbio la relazione diretta di E con Π: che E abbia usato Π, dai dati relativi a *Zeta* 17, non risulta. Al contrario, tutte le varianti di E rispetto a J si possono spiegare come revisioni editoriali del testo J, che resta, a differenza di E, come documento primario della presente edizione.

c) Tutte le varianti di Ab (dette β) si possono a loro volta spiegare in due modi concomitanti: in primo luogo come revisioni editoriali del testo (su una base prossima a E più che a J), *ope ingenii*; in secondo luogo come armonizzazioni con il commento di Michele di Efeso, che è in buona parte una parafrasi, ed è contestualmente trasmesso nel codice Ab stesso. Nel primo caso, trattasi a volte di dettagli senza importanza, per esempio inversioni fra sostantivo e aggettivo, nelle quali gli editori del XX secolo tendono a seguire Ab anche senza un motivo determinato: indizio chiaro, questo, della convinzione diffusa che Ab avesse un archetipo più antico di quello di J ed E. È invece vero, come osservavano già Frede e Patzig nel 1988, che il testo di Ab non va preferito a quello di J e di E, è infatti l'esito di una revisione che rischia di inficiare il testo in modo sottile ma significativo. La seconda modalità andrà considerata con attenzione: è soprattutto quando Ab rivede il testo di Aristotele secondo la parafrasi di Michele – più precisamente: secondo il codice L della parafrasi di Michele, cfr. le note *infra* su *καταλλήλως* in 1041a33 e *τᾷδε τὸδε* in 1041b2 – che potrebbe sembrare avere una fonte altra e indipendente, almeno a chi non osservasse questo fenomeno. E invece è il contrario: Ab della *Metafisica* e L del suo commento greco edito da Hayduck sono lo stesso codice Laur. 87.12, peraltro vicinissimo nel tempo all'attività stessa di Michele. Ciò rende probabile che l'armonizzazione fra testo e commento avvenga proprio al momento della copia del Laurenziano, all'inizio del XII secolo: questo sarebbe il vero *terminus post quem* della tradizione β

della *Metafisica* quale la conosciamo in Ab e M. Questo punto mobilita una riflessione: forse, se questi dati fossero stati disponibili, Frede e Patzig avrebbero evitato di fare eccezioni al loro *modus edendi* per i passi di *Zeta 17* dove hanno adottato le varianti di Ab e.g. in 1041b2 (vedi *infra* le nostre finali “Note sulla costituzione del testo”, *ad loc.*). Ma fino al secolo scorso non si era provato a chiarire la filiazione di questi codici: facendo la cronistoria del problema, abbiamo visto quante tappe siano state necessarie.

d) Le varianti del testo δ , tratte dai codici Es, Eb e Vd si possono tutte spiegare o come errori o come tentativi di revisione del testo di J (cfr. 1041a33). Nei casi più difficili si conferma anche la contaminazione di δ con E indicata nel 2015 (cfr. e.g. 1041a27). Il testo δ non va preferito a J se non come fonte di congetture.

Va insomma sottolineata l'assenza in J di errori separativi (*Trennfehler* nel senso di Maas) rispetto agli altri codici tutti, per tutta la sezione considerata.

Ciò costituisce un argomento *e silentio* contro l'indipendenza di E e degli altri codici da J per il testo di *Zeta 17*. Se si giudicasse secondo un principio di economia, J apparirebbe *codex unicus* (da intendere ai sensi del §20 di Maas, *Textkritik*) almeno per questa sezione della *Metafisica*. L'ipotesi sarebbe di grande, ingombrante e quasi imbarazzante novità. L'indagine dovrà indubbiamente continuare altrove e prendere in esame una casistica molto più ampia.

Quanto ai criteri editoriali che qui saranno adottati e che contiamo di adottare in futuro, essi derivano dai punti principali delle precedenti osservazioni: si è dunque sempre seguito e tradotto il testo J, tranne in 1041a27, dove è stato qui emendato seguendo E. In altri casi, e in specie nel passo 1041a33-b4, forse il più arduo, le varianti degli altri codici adottate da Ross e Jaeger non appaiono risolutive anzi talora peggiorano la comprensione come avviene in 1041a33.

Detto tutto ciò, in realtà la più importante miglioria che possiamo apportare a *Zeta 17* rispetto alle edizioni attualmente a stampa non deriva dall'esame di nessuna di queste varianti, non risiede cioè nel reintegrare qualche minuzia di J, e forse nemmeno nella scelta di mantenere $\delta\iota\omicron\rho\theta\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\tau\alpha\varsigma$ in luogo di $\delta\iota\alpha\rho\theta\rho\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\tau\alpha\varsigma$ (1041b2), che pure è importante e dovrà essere oggetto di commento storico, critico e metodologico. Il ripristino principale consiste invece soprattutto nel reintegrare nel testo di 1041b8 una frase

conclusiva fondamentale, τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος, espunta da Jaeger e da Christ e seclusa fra parentesi da Ross, cfr. *infra*, “Note sulla costituzione del testo”.

In tutto questo, eravamo partiti con il proposito di corredare di un testo greco riveduto le analisi di Berti nel suo commento a questo capitolo. Ci ha incoraggiato l'interesse di Berti (2017) stesso per la costituzione del testo. I suoi esiti non divergono quasi mai radicalmente dai nostri, anche se Berti non ha lavorato sui manoscritti della *Metafisica*. Questa consonanza è una riprova indiretta, in realtà, della natura editoriale della maggior parte delle varianti fra codici, che in sede di traduzione risultano spesso di poca importanza. Questo risultato, che si riscontra in altri casi, e porta alcuni a considerare poco rilevante la critica testuale della *Metafisica*, fa invece riflettere chi consideri il problema in senso sistematico. È infatti poco compatibile con l'idea della tradizione della *Metafisica* come recensione aperta. Se, come vogliono Bernardinello e Harlfinger, il testo venisse da due distinti archetipi, ci si attenderebbe che la loro trasmissione comporti accidenti vari e casuali, di vario impatto dunque, non solo di carattere editoriale. È dunque assai importante non solo aver trovato il contrario, ma averne documentato analiticamente i motivi, cosa che non era stata possibile in passato.

Si mostra pertanto auspicabile e necessaria un'edizione del testo critico del codice J riveduto da J², possibilmente digitalizzato e modificabile (eventualmente comparabile con le riproduzioni del codice J stesso e degli altri codici poziori della *Metafisica*, da tempo accessibili online).

In tal modo, sarebbe più agevole al lettore, sia assumere la responsabilità delle proprie scelte editoriali, sia entrare nel merito – talora decisivo – della costituzione del testo. Una tale disponibilità di risorse online potrebbe favorire modi progrediti e innovativi dell'aristotelismo nel nuovo millennio.

Ricordo che le collazioni sono state svolte da Marco Ghione, che ha assistito da vicino l'intera impresa, con la collaborazione di Laura Folli. Questi studiosi lavorano da tempo a una collazione dei codici poziori della *Metafisica*. Desidero esprimere loro la mia gratitudine e sottolineare l'apporto decisivo che tale lavoro ha dato a queste ricerche. La trascrizione dell'intero testo di J, qui stabilito come testo principale, come di molte delle altre varianti, è stata personalmente controllata da chi scrive. Per gli scopi presenti, si

Silvia Fazzo, Il testo di Aristotele *Metafisica Zeta 17*

trovano evidenziati in **grassetto** i luoghi ove si reperiscano *variae lectiones*, e sottolineate le differenze dal testo di Ross e/o di Jaeger.

La traduzione vale a legittimare e motivare le scelte editoriali, specie quelle a favore delle lezioni considerate difficili, se non impossibili. Per incoraggiare la lettura, sarà qui preposta a ogni sezione del testo greco.

Ecco, dunque, traduzione ed edizione di *Zeta 17*, nelle quali per i motivi qui illustrati, seguiamo come fonte primaria il ms. J, Vind. phil. gr. 100, f. 166v33-167r32.

Conspectus siglorum

- J Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. Vind. phil. gr. 100 (poco dopo la metà del IX sec.)
J² revisore (διορθωτής) di J (verso i due terzi del IX sec.)
E Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. Paris. gr. 1853 (prima mano, inizio del X sec.)
Ab Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Laur. 87.12 (XII sec.)
Es Madrid, ms. Escor. Y III 18 (XIII sec. *in.*)
Eb Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Marc. gr. Z. 211 (XIII sec. ca.)
Vd Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. gr. 255 (XIV sec. *in.*)

Rarius citantur

- Y Paris, Suppl. gr. 687 (*Iota* 1056a12-1057a26, *Kappa* 1059a18-1060a15, X sec. *in.* [Carlo Maria Mazzucchi *per verba*])
Ib Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. Coisl. gr. 161 (XIV sec.)
Pb Paris, Suppl. Gr. 642 (XIV *ex.*)
M Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. Ambr. F. 113 Sup. (metà XIV sec.)
Vk Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. gr. 115 (*Met. Alpha-Epsilon*) (metà XV sec.)
C Torino, Biblioteca nazionale, ms. Taur. B VII 23 (XV sec., terzo quarto)

Ascl. Asclepio in *Metaph.*, ed. M. Hayduck *CAG* VI.2, Berlin, 1888.
Mich. Michele di Efeso, XII s. (il cosiddetto “pseudo-Alessandro”) in *Metaph.*, ed. M. Hayduck *CAG* I, Berlin, 1891, p. 668-721
Mich.¹ Mich.^c Mich.^p = lemma, citazione, parafrasi, *ibid.*

Christ, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig, Teubner, 1895²; *vidi: editio stereotypa* 1906.

Frede, M.- Patzig, G. (edd.) *Aristoteles Metaphysik Z*, 2 voll. München: Beck, 1988.

Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*, Oxford OCT 1957.

Ross W. D. (ed.) *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924¹.

Aristotele *Metafisica Zeta* 17

1041a6-10

Che cosa bisogna dire che sia la sostanza, e di quale sorta sia, diciamolo ora, quasi ricominciando il discorso. Da queste considerazioni, forse diverrà chiaro anche ciò che riguarda quella sostanza che è separata dalle sostanze sensibili. Poiché dunque la sostanza è un principio e una causa, bisogna ripartire da qui.

τί δὲ χρῆ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν
ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν· ἴσως γὰρ ἐκ τού-
των ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἣτις ἐστὶν κερω-
ρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ
αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον.

10

1041a10-16

Il ‘perché’ si cerca ogni volta così: perché X è vero di Y? Indagare perché l’uomo musicista sia uomo musicista significa, infatti, o indagare ciò che si è detto, perché l’uomo sia musicista, o indagare altro. Ma dunque sul perché X sia X, non c’è nulla da indagare. Bisogna infatti che il ‘che’ e l’‘essere’ si trovino ad essere chiari. Intendo per esempio che dev’essere chiaro che la luna si eclissa.

ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί
αἰεὶ οὕτως· διὰ τί ἄλλο τι ἄλλω τινὶ ὑπάρχει; τὸ γὰρ ζη-
τεῖν διὰ τί ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπός ἐστιν,
ἦτοι ἐστὶν τὸ εἰρημένον ζητεῖν, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μουσικὸς
ἐστὶν, ἢ ἄλλο. τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστὶν αὐτό, οὐδὲν ἐστὶν
ζητεῖν. δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα,
λέγω δ’ οἶον ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει.

10

15

1041a11 αἰεὶ JE : αἰεὶ Es Eb Vd Ross Jae : om. AbM || ἄλλο τι JE : ἄλλο AbM Es Eb Vd Ross
Jae ||
a14 διὰ τί αὐτό J² E AbM Eb Vd : δι’ αὐτό J¹ (τι mg. J²)

1041a16-20

Di X, quanto al suo essere X, c’è una sola ragione e una sola causa tutte le volte, quella stessa che spiega perché l’uomo è uomo e perché il musicista è musicista. A meno che non si dica che nessun ente può essere separato da sé:

questo era infatti l'essenza dell'essere uno. Ma questa è una spiegazione abbreviata che è comune a tutti gli enti.

αὐτοῦ δὲ ὅτι αὐτό,
εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος
ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικός μουσικός· πλὴν εἴ τις λέγει ὅτι ἀδιαί-
ρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν τὸ **ἐν** εἶναι. ἀλλὰ τοῦτο
κοινόν **τε** κατὰ πάντων καὶ **τὸ** σύντομον. 20

a16 αὐτοῦ JE Eb¹ Vd : αὐτό AbM Es Eb² Ross Jae || a18 ὁ μουσικός JE Eb Vd : om. AbM |
| a19 ἐν JE Es Eb Vd : ἐν AbM Ross Jae || a20 τε JE Es Eb Vd : γε AbM Ross Jae || τὸ J Eb
Vd : om. E AbM Es Ross Jae

1041a20-24

Qualcuno potrebbe indagare perché l'uomo sia un animale di questo tipo; questo allora è chiaro: che non indaga perché colui che è uomo sia uomo; indaga dunque perché qualcosa sia vero di qualcosa – che è vero, deve essere chiaro, se infatti non fosse così, questi indaga sul nulla.

ζητήσῃ δ' ἄν τις 20
διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον τοιονδί· τοῦτο μὲν τοίνυν
δῆλον, ὅτι οὐ ζητεῖ **διὰ τί** ὅς ἐστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἐστίν·
τὶ ἄρα κατὰ τίνος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει· ὅτι δ' ὑπάρχει,
δεῖ δῆλον εἶναι, εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐδὲν ζητεῖ·

a21 ὁ ἄνθρωπος JE Es Eb Vd Jae : ἄνθρωπος AbM Ross || a22 διὰ τί om. AbM || a24 δεῖ om.
AbM

1041a24-28

Per esempio, perché tuona? Perché si produce rumore fra le nuvole – infatti ciò che si indaga è qualcosa che si dice di qualche cos'altro, così; e perché queste cose, per esempio mattoni e pietre, sono una casa? È chiaro, dunque, ciò che si cerca: la causa.

οἶον διὰ τί
βροντᾷ; **διότι** ψόφος γίνεται ἐν τοῖς νέφεσιν· ἄλλο γὰρ 25
οὕτως κατ' ἄλλου ἐστὶν τὸ ζητούμενον, καὶ διὰ τί **ταδί**, οἶον
πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; φανερόν τοίνυν **ὃ** ζητεῖ, τὸ
αἴτιον.

a25 διότι JE Es Eb Vd : διὰ τί AbM Ross Jae || a26 οὕτως JE Es Eb Vd : οὕτω AbM Ross Jae || ταδί JE Es Eb Vd Ross Jae : τοδί AbM || a27 πλίνθοι καὶ λίθοι JE Es Eb Vd Ross Jae : λίθοι καὶ πλίνθοι AbM || οἰκία E AbM Es Vd Ib Ross Jae : καὶ ᾗ J : καὶ οἰκία Eb || ὅ J : ὅτι E AbM Es Eb Vd Ib Ross Jae

1041a28-32

La causa, dal punto di vista della ricerca delle definizioni, è la quiddità; e questa, in alcuni casi, è il fine-in-vista-del quale, come forse nel caso di una casa o di un letto; in altri casi, la causa è la risposta alla domanda: qual è stato il primo motore? Anche questo infatti è una causa, salvo che questo tipo di causa si usa per spiegare la generazione e la corruzione, l'altro, anche per l'essere.

τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, ὃ ἐπ' ἐνίων μὲν ἐστὶν τίνος ἔνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλί- νης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον· αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο. 30
ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίνεσθαι ζητεῖται καὶ φθειρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι.

a28 τοῦτο – λογικῶς] damnavit Mich. 540.38s. del. Jae || a29 οἷον om. Eb || 30 αἴτιον om. M

1041a32-b4

L'oggetto dell'indagine invece sfugge quando non si tratta di ciò che si dice di altro, bensì per esempio si cerca che cosa sia 'uomo'. Qui l'oggetto sfugge perché è enunciato in modo semplice, e non si definisce che queste cose <sono uomo>, o che questo <è uomo>. Invece si deve cercare avendo proceduto in modo corretto (διορθώσαντας): se no, si confondono il cercare nulla e cercare qualcosa.

λανθάνει δὲ μά- λιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἄλλων λεγομένοις, οἷον ἄνθρωπος τί ἐστὶ ζητεῖται, διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι 1041b1
ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε ἢ τόδε. ἀλλὰ δεῖ διορθώ- σαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μὴ, κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι γίνεται.

a33 κατ' ἄλλων J E^{p.c.} Es Eb¹: κατ' ἀλλήλων Ross Jae καταλλήλως AbM Mich.¹ Mich.^p 541,14 Mich.^c 541.27 (καταλλήλως Mich.^c cod. LF κατ' ἀλλήλων cod. A) Eb² Vd || 1041b2 ἢ JE Es Eb Vd : om. Ab Mich.^p 541,20 Ross Jae || b2 διορθώσαντας JE Es Eb Vd: διαρθρώσαντας AbM Mich.^p 541,20 Ross Jae || b3 μηδὲν M || καὶ τοῦ ζητεῖν τι JE Es Eb Vd Ross Jae : om. AbM

1041b4-9

Ma poiché bisogna che l'essere stia in un certo modo e appartenga al soggetto, è chiaro che <chi cerca>, cerca perché la materia è. Per esempio, perché queste cose sono casa? Perché ad esse appartiene l'essenza della casa. E <perché> questo è un uomo? Oppure, perché questo corpo che è così <è un uomo>? Dunque, si cerca la causa della materia. La causa è la forma: la forma è ciò a causa di cui la materia è ciò che è. Questa è la sostanza!

ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ
εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν. οἷον οἰκία 5
ταδὶ διὰ τί; ὅτι ταδὶ ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄν-
θρωπος ὁδὶ; ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον
ζητεῖται τῆς ὕλης· τοῦτο δ' ἐστίν τὸ εἶδος ὃ τί ἐστίν· τοῦτο
δ' ἡ οὐσία.

b4 ἐπεὶ δὲ JE AbM Vd : ἐπεὶ δὴ δὲ Es Eb || τε om. AbM || b5 διὰ τί <τι> ἐστίν edd. a Christ
|| b6 διὰ τί ὅτι ταδὶ JE Es Vd^{pc}: διότι AbM : ἐάν τι ταδὶ Eb : διὰ τί ὅτι Ross Jae || ὃ ἦν om.
AbM || b6-7 ὑπάρχει – τοῦτο om. Vd^{ac} || 1041b7 ὁδὶ JE Es Eb : τοδὶ Ab Ross Jae : ταδὶ M
|| b8 τοῦτο δ' ἐστίν τὸ εἶδος] del. Christ Jae Frede-Patzig in parenth. secl. Ross

1041b9-19

È chiaro, dunque, che degli enti semplici non c'è ricerca né c'è insegnamento, ma vanno indagati in modo diverso. E poiché ciò che consta di una materia si intende composto sì, ma non come un cumulo, bensì in modo tale da essere un tutt'uno, come la sillaba, e poiché la sillaba non è identica alla somma delle lettere, perché β e α non sono la stessa cosa <della sillaba>, così come la carne è fuoco e terra, tanto è vero che la sillaba e la carne, quando si dissolvono, non ci sono più, mentre gli elementi di cui sono fatte ci sono, ebbene, la sillaba è qualcosa, e non è solo le lettere, vocale e consonante, ma è qualcosa di diverso, e la carne non è solo fuoco e terra, o caldo e freddo, ma è anche qualcos'altro.

φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτη- 10
σις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιού-
των. ἐπεὶ δὲ τὸ ἕκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν,
ἀλλὰ μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή, ἢ δὲ συλλαβή
οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ ταὐτὸ τὸ β καὶ α, οὐδ'
ἢ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ, διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἐστίν,
οἷον ἢ σὰρξ καὶ ἢ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἐστίν, καὶ τὸ 15

πῦρ καὶ ἡ γῆ, ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοι-
χεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι· καὶ ἡ
σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν,
ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι.

b9 ἔστι JE AbM: ἔστι τι Es Eb Vd : ἔστι τι Es || b10 οὐδὲ διδάξίς om. J¹ mg. J² || b12 ἀλλὰ JE
Es Eb Vd : ἄν AbM Ross : om. Jae [ἄν del. Jae] || b12 δὲ JE Es Eb Vd in ras. M: τε Ab || b13
ἔστι JE Es Eb Vd in ras. M Ross Jae : ἔσται Ab || ταὐτὸ τὸ JE Eb : ταὐτὸ τὰ Es : τῷ βᾶ αὐτὸ τῷ
Ab : τῷ βᾶ ταὐτὸ τὸ Ross Jae : ταὐτὸ τῷ βᾶ τὸ (ταὐτὸ in ras.) M^{Pc} : ταὐτὸ τῷ Vd Frede-Patzig
ex Ascl. CAG VI.2, 451, 21-22 || β καὶ α] βῆτα καὶ ἄλφα Ab (cfr. Mich. 542.16) || b14 τὰ JE
Es Eb Vd : τὸ Ab || b15 ἡ pr. om. Ab || b16 ἄρα τι ἡ συλλαβή JE Es Vd Ross Jae : δὲ ἔστι ἄρα
ἡ συλλαβή Eb : δὲ τῆς συλλαβῆς AbM

1041b19-25

Se dunque è necessario che anche questo <qualcosa che è diverso dalla mate-
ria> sia, o elemento o composto di elementi, se è elemento, varrà di nuovo lo
stesso ragionamento: infatti da questo e dal fuoco e dalla terra sarà composta
la carne, e ancora da qualcos'altro, così che si andrà all'infinito; se invece è
composto da un elemento, è chiaro che però non è composto da uno ma da
più d'uno, altrimenti l'elemento sarebbe la cosa stessa, di modo che al suo
riguardo faremo di nuovo lo stesso discorso che per la carne e per la sillaba.

εἰ τοίνυν ἀνάγκη κάκεῖνο ἢ στοιχείον
ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχείον, πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος 20
ἔσται. ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ
ἔτι ἄλλου, ὥστ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται· εἰ δὲ ἐκ στοιχείου,
δηλὸν ὅτι οὐχ ἐνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται,
ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς
σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. 25

b20-21 ὁ αὐτὸς λόγος ἔσται JE Es Eb Vd : ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος AbM Ross Jae || b22 ἔτι ἄλλου
JE Es Eb Vd Ross : εἰ τι ἄλλο AbM Jae || ἐκ στοιχείου JE AbM Es Vd : ἐκ στοιχείων Eb || b24
ἐπὶ τούτου JE AbM Es Vd : ἐπὶ τούτο Eb

1041b25-28

Sembrerebbe essere qualcosa ed essere elemento, o comunque essere causa
del fatto che questa determinata cosa sia carne e quest'altra sia sillaba, e così
anche negli altri casi. Questa causa è infatti sostanza di ogni cosa, perché
questa è la causa prima dell'essere.

δόξειε δ' ἂν εἶναι τι τοῦτο καὶ 25
 στοιχεῖον, καὶ αἰτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ
 συλλαβήν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἐκάστου
 μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι·

b25 δόξειε δ' ἂν] δόξειεν ἂν AbM || καὶ J E^{a.c.} Es Vd : καὶ οὐ E^{p.c.} AbM Eb Ross Jae || b27
 πρῶτον τοῦ εἶναι JE Es Vd Ross Jae : πρῶτον τοῦ εἶναι Eb : τοῦ εἶναι πρῶτον AbM

1041b28-33

E poiché alcune delle cose non sono sostanze, ma quelle che sono sostanze sono costituite secondo natura e per natura, sembrerebbe che per alcune sia sostanza la natura stessa, che non è elemento, ma principio. Elemento è invece ciò che si trova dividendo e che sta dentro in funzione di materia, come lo sono, per la sillaba, l'α e la β.

ἐπεὶ δ' ἔνια
 οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ᾧσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν
καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν τισι αὐτῇ ἢ φύσις οὐσία, 30
 ἢ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή· στοιχεῖον δ' ἔστιν εἰς ὃ
 διαιρεῖται, ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ α
 καὶ τὸ β.

b29 ᾧσαι JE Es Eb Vd Ross Jae: αἰ AbM || b29-30 κατὰ φύσιν καὶ φύσει J Es Eb Vd Ross : κατὰ
 φύσιν E Jae : φύσει AbM || b30 ἂν τισι JE Es Eb Vd : ἂν ὅτι AbM : ἂν Ross Jae || αὐτῇ ἢ φύσις
 scripsi Ib : αὐτῇ ἢ φύσις JE Ab Es Eb Vd Pb Ross Jae || b33 τὸ JE Es Eb Vd Ross Jae : om.
 AbM

Note sulla costituzione del testo

L'osservazione del testo del capitolo e del suo apparato critico consente alcune note generali:

Ci sono in *Zeta 17* almeno tre varianti (una in 1041a33 e due in 1041b2, cfr. *infra*) che Ab sembra riprendere dalla parafrasi di Michele di Efeso, e che sono state adottate quasi all'unanimità dagli editori fra XIX e XX secolo e anche dagli studiosi più recenti. Il fenomeno non sorprende che in parte. Invero, non è strano né inconsueto che Michele proponga una parafrasi del testo tradito: al contrario, il suo commento alla *Metafisica* è in buona parte una

parafrasi di Aristotele, nella quale la *lectio facilior* è di casa a buon diritto. Ed è comprensibile che Ab adatti il testo di Aristotele al commento, almeno per chi abbia familiarità con il Laur. 87.12. Questo fa parte delle molte, complesse operazioni che il copista di Ab mette in atto ai fini di un progetto editoriale integrato, nel quale il commento deve spiegare il testo e il testo deve corrispondere al commento. Ciò comporta un allontanamento inevitabile da alcune espressioni alquanto tecniche del linguaggio aristotelico.

Più sorprendente è che gli editori abbiano così sovente optato per il testo apparentemente agevolato di Ab.

È da notare altresì che le lezioni più difficili di J, rispetto agli altri codici, hanno qualcosa in comune, il fatto cioè di presupporre un'espressione brachilogica, ellittica assai spesso della copula (verbo essere) e spesso anche del soggetto. Il testo di J è indubbiamente più difficile di quello di Ab (per es. in 1041a25, a27, b2, b22), è pertanto paleograficamente peggiore. Le lezioni di J andranno dunque adottate quando possibile.

D'altra parte il testo di J è molto logico, comprensibile nel contesto: le varianti di J, pur se scartate dagli editori, fanno sistema; ciò depone contro l'opinione, di fatto comune in più casi agli editori, che si tratti di errori. In secondo luogo, se anche fossero errori, queste lezioni potrebbero essere rivedute in diverse fasi della tradizione peggiore, affidata a scribi molto competenti ed accurati. Non sussistono le condizioni perché alcuna lezione di J valga né come *Trennfehler* (nel senso di cui *supra*) né più in generale come errore-guida dal punto di vista stemmatico.

D'altra parte, la maggioranza dei codici da noi esaminati (tranne Ab) concorda nella più parte dei casi dubbi con il testo di J: segno ulteriore del fatto che il testo della *Metafisica*, sebbene difficile, o forse proprio perché così difficile, è stato conservato con cura ragguardevole. Questo rassicura l'editore futuro, confligge con rappresentazioni decostruttive al riguardo, incoraggia principi quanto possibile razionali nella costituzione del testo, innovativi di fatto.

Nessun editore di età moderna ha seguito per intero J, il cui testo andrà interpretato quasi *ex novo* e costituisce di fatto un cimento e una sfida per gli studi a venire.

1041a26-27

Il testo di J recita: *καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, καὶ ᾗ ἐστίν;*

(*καὶ ᾗ J : οἰκία E Ab Es Vd : καὶ οἰκία Eb*)

“E perché queste cose, per esempio mattoni e pietre, e ciò che <queste cose, pietre e mattoni> sono?”

(*καὶ ᾗ J : οἰκία E Ab Es Vd*)

È il luogo forse più difficile da difendere nella tradizione di *Zeta 17*. Se *καὶ ᾗ*, il testo di J, fosse mantenuto, *ᾗ* si riferirebbe a ‘ciò-che’ risulta da pietre e mattoni, per esempio: la casa. Indubbiamente è più naturale il testo corrente a stampa, che è quello di E, di Ab e dei codici δ , dove KAI A si trova emendato in OIKIA, producendo così *πλίνθοι καὶ λίθοι οἰκία ἐστίν* “pietre e mattoni sono una casa”. Poiché l’autore della revisione può avere ragione, e questa è davvero la lezione più probabile, il passo esemplifica efficacemente un errore che *non separa* dalla restante tradizione il codice nel quale compare, perché negli apografi la revisione può essere insorta naturalmente, *ope ingenii*. Nel caso specifico, si conferma che la tradizione β presuppone il testo di E come indicato nello stemma del 2015; è verosimile che E sia preso a modello anche da codici δ come pure lo stemma suggerisce. Ma non è sicuro: la proposta di emendare KAI A in OIKIA può essere anche insorta indipendentemente da più parti. Proposta non troppo dissimile, ma indipendente a quanto pare, si trova nel codice Eb, che qui come altrove manifesta una maggior prossimità a J rispetto ad altri codici δ (come ha notato in sede di Seminario Aristotelico Laura Folli).

1041a32-b4

Con la difficile sezione 1041a32-b4 si apre la fase finale e decisiva di una discussione preparata fin dall’inizio di *Zeta 17*. È qui indispensabile, per rendere ragione del testo tradito, prendere posizione sul senso complessivo. L’argomento si muove peraltro, come molti hanno giustamente osservato, sulla falsariga di *Analitici Posteriori II* e della casistica dei quattro ordini di *ζητούμενα* ivi prospettati (89b24s.: *ζητούμεν δὲ τέτταρα* (i) τὸ ὅτι, (ii) τὸ διότι, (iii) εἰ ἔστι, (iiii) τί ἐστίν). Qui in *Zeta 17*, sono inizialmente mobilitati per

contrasto, a più riprese, almeno i primi due ζητούμενα – in particolare il secondo (τὸ διότι) dove il termine medio costituisce la causa ovvero il principio di spiegazione (risponde infatti alla domanda: ‘perché?’ διὰ τι;). In seguito, Aristotele si focalizza sull’ultimo dei quattro, il ‘che cos’è?’ (τὸ τί ἐστίν). Poiché esso consta apparentemente di un termine singolo, ‘sfugge’ in effetti quale possa essere il termine medio. Leggiamo con J:

L’oggetto dell’indagine (τὸ ζητούμενον) sfugge quando non si tratta di ciò che si dice di altro, bensì per esempio si cerca che cosa sia ‘uomo’. Qui l’oggetto sfugge perché è enunciato in modo semplice, e non si definisce che queste cose <sono un uomo>, o che questo <è un uomo>. Invece si deve cercare avendo posto il quesito in modo corretto (διορθώσαντας): se no, si confondono il cercare nulla e cercare qualcosa.

Lo ζητούμενον sfuggente, secondo J, è dunque il principio ovvero la causa della sostanza, intesa come “ciò che *non* si dice di altro”: ‘sfugge’, cioè non si capisce come lo si possa individuare, cosa invece possibile tutte le volte (αἰεὶ) nelle quali si dia spiegazione di una coppia predicato-soggetto. Il caso di ciò che “non è predicato di altro” (μὴ κατ’ ἄλλον) è esaminato lavorando per contrasto, e il concetto è centrale e cruciale per i fini del libro *Zeta*. Aristotelici di stretta osservanza, pur assai distanti come Enrico Berti (qui *supra* in *Aristotelica*) e Averroè, identificano senza esitazione la questione che qui si pone: definire il principio della sostanza, e segnatamente *la sostanza* come ente in senso primo e cioè *come principio della sostanza*.

Così dice in effetti Averroè, nel suo Commento Grande al libro *Zeta*, *Textus* 59: enti semplici sono le sostanze (cfr. p. 1012.8-10 Bouyges). Cito qui, come più agevole interfaccia, la traduzione latina in corso di pubblicazione a cura di Dag Hasse (che ringraziamo della sua visita molto istruttiva al nostro seminario, il 28 maggio 2021):

causa que est quidditas rei et forma eius latet multum quando interrogatur de rebus que non predicantur de alio, scilicet substantiis.

A più riprese, Aristotele segnala, da una parte, la differenza fra questa indagine e le ricerche fisiche sulle cause (la ricerca del διὰ τι mobilitata per contrasto in 1041a10-21; diverso pare il caso in 1041b5s.) e per converso l’attenzione stretta con il tema delle forme immateriali; con il che però, come

Enrico Berti avverte, non si penserà alla teologia, ma alle teorie dei principi presso gli Accademici, sulla scorta della dottrina platonica delle idee. In *Zeta 17*, in effetti, al centro verrà posto infine il concetto di εἶδος (1041b8).

Nella tradizione editoriale, tuttavia, a più riprese, il testo che viene adottato pare derivare in qualche modo dalla parafrasi di Michele di Efeso. Il che non è ideologicamente neutrale. Per Michele, ciò che è semplice, ovvero ciò che si dice in modo semplice, non è sinonimo di sostanza o di principio della sostanza, bensì è acquisito senz'altro in senso deteriore. Lo si vede in 541.12-20, in part. 13s., proprio dove offre una parafrasi dell'osservazione di Aristotele (1041a32s.) che l'oggetto cercato "sfugge quando si tratta di ciò che non si dice di altro" (λανθάνει ... ἐν τοῖς μὴ κατ' ἄλλων λεγομένοις).

Ivi, invece, secondo la parafrasi di Michele, l'oggetto cercato "sfugge quando è enunciato in modo *non appropriato e non coerente*" (ἐν τοῖς μὴ καλῶς καὶ καταλλήλως λεγομένοις λανθάνει, 541.13s. Hayduck). Il concetto sarebbe allora diverso. Si capirebbe allora che la ricerca in oggetto debba comportare per Michele (e per la tradizione esegetica dei due secoli più recenti, che segue Michele) una forma di correzione: cioè διορθῶ (donde διορθώσαντας) si intenderebbe nel senso di 'correggere' e il correggere si intenderebbe nel senso di *articolare* (διαρθρῶ) e cioè di rendere non-semplice ciò che è semplice.

1041a33

È quasi sorprendente che nessun editore moderno accolga il testo di J, di E e di Π μὴ κατ' ἄλλον λεγομένοις, molto chiaro: ciò che 'non si predica di altro'.

Contestualmente, μὴ καταλλήλως, 'bene assemblato', già trasmigrato dal commento di Michele al codice Laur. 87.12, viene sia adattato sia adottato dalla generalità degli editori, che leggono invece μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομένοις. In realtà non si capisce precisamente che cosa ciò debba significare. Stante la natura reciproca del pronome, che dovrebbe implicare 'e viceversa', si tratterebbe di enti che "non si dicono gli uni degli altri". Frede-Patzig (*ad loc.*, p. I, 315) cercano una soluzione, ma con fatica (esemplificano: forse è come quando, nel caso di un incidente stradale, ci si chiede "se uno dei due guidatori, non importa quale, abbia superato l'auto dell'altro"). Si vede che c'è una difficoltà.

In Michele, invece, καταλλήλως si capisce, ma è negativamente connotato, data l'antecedente negazione μὴ. Egli intende, come vedremo a proposito di

1041b2, che l'oggetto che non è formulato in modo appropriato dovrà essere *articolato*, per potersi spiegare con una causa efficiente di ordine teologico.

1041b2 τὰδε ἢ τόδε

Ci si può chiedere quale sia l'intoppo in questa lezione di J e di E, τὰδε ἢ τόδε, vista l'unanime preferenza degli editori per τὰδε τόδε del codice Ab: quest'ultima è mutuata probabilmente dal commento di Michele, 541.20. Ma è peggiore, almeno se si considera la differenza fra le due varianti nel modo seguente.

Stante infatti che nell'uno come nell'altro caso c'è una voce di διορίζειν usata come *verbum dicendi*, e che resta sottinteso il verbo essere della subordinata dipendente, ivi la differenza sembra questa: leggendo τὰδε τόδε con Ab, τὰδε sarà il soggetto, τόδε il nome del predicato: "... che queste cose sono questa cosa". Si evoca così una struttura predicativa molto generale, senza riferimento al tema posto al centro, 'che cosa è uomo'.

Invece nel corrispondente testo di J e E, accantonato da Ross e da Jaeger, τὰδε ἢ τόδε sono separati da disgiunzione e possono fungere ciascuno separatamente da soggetto, tenendo ogni volta ἄνθρωπος come nome del predicato sottinteso. Si intenderà probabilmente: "...che queste cose <sono un uomo>, o che questo <è un uomo>"; il plurale 'queste cose' si riferirà per esempio alle parti organiche, il singolare 'questo' al corpo organico nel suo complesso. Questa lettura è più coerente con il seguito del passo, in 1041b6-7, ove restano al centro gli esempi già mobilitati di 'casa', 1041b5s. e di 'uomo', 1041b6s. Il testo di J è pertanto preferibile, e non solo per autorità stemmatica. Aristotele sottolinea così che il senso della domanda 'che cosa è uomo?' è sfuggente, mentre a queste altre domande, 'perché queste parti organiche <sono un uomo>?' o 'perché questo corpo organico <è un uomo>?' si può rispondere, ponendo εἶδος come termine medio (nel senso degli *Analitici*). Ogni materia che abbia questo εἶδος è un uomo. Questa materia ha questo εἶδος; dunque questo è un uomo. τὸ εἶδος è pertanto la risposta alla ricerca sulla sostanza come principio e come causa, che verrà in 1041b8, è τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστίν. Il testo di J è il più significativo.

La differenza fra J e Ab è apparentemente minimale – si tratta in fondo di mantenere o omettere una disgiunzione ἢ; ma può contribuire a una ricognizione anche più generale sullo stato del testo.

Quanto al testo di Ab, notiamo infatti che esso si armonizza con il dettato del commento, non però tanto secondo la *recensio vulgata* – cfr. almeno A¹ vs. L in 541.20 Hayduck e app. cr. – bensì quale si legge nel codice Laur. 87.12 stesso – e in F, Ambr. F 113 Sup. f. 138r18. Cfr. anche *supra*, nota ad 1041a33.

1041b2 διορθώσαντας

Il participio διορθώσαντας in 1041b2 è forse la principale variante di J trascurata dagli editori in favore di Ab: διαρθρώσαντας. In entrambe le varianti, l'accusativo maschile plurale del participio aoristo concorda con il soggetto interno e sottinteso dell'infinito ζητεῖν in 1041b3, retto da δεῖ in b2. Ma la variante di Ab deriva probabilmente dal commento di Michele di Efeso, dove διορθώσαντας risulta parafrasato con διαρθρώσαντας: questa forma, pur se composita, è *lectio facilior* in quanto il verbo è decisamente più consueto nella letteratura aristotelica (come notano anche Frede e Patzig *ad loc.*), e anche più facile da tradurre: “bisogna che coloro che cercano, cerchino avendo articolato”.

Quanto però al testo aristotelico che ne deriva, per più motivi è difficile garantire che la variante mutuata da Michele sia una miglioria, come tende a ritenersi comunemente, per due motivi, connessi fra loro.

Innanzitutto, l'assenso andrebbe sospeso almeno perché non è sicuro il senso di διορθώσαντας, che si legge nei codici J ed E. Il verbo διορθώω, in modo in parte analogo al nostro termine ‘corretto’, sembra poter indicare un procedimento corretto, ben diretto, e cioè adeguato (cfr. il sostantivo verbale in Plat. *Leg.* 642a3, che però usato in tal senso appare *vox rara* cfr. LSJ s.v. διόρθωσις); oppure, assai più spesso, διορθώω significa rendere *corretto* qualcosa di sbagliato. Così lo hanno inteso gli interpreti latini medievali che unanimi traducono διορθώσαντας nel modo più consueto, cioè con *corrigentes* (cfr. *translatio Anonima* in *AL XXV.2*, p. 155.2 Vuillemin-Diem, Leiden 1976; e la *Recensio Guillelmi* in *AL XXV.3.2* p. 166 l. 922 Vuillemin-Diem, Leiden etc. 1995; in nessun caso compare traccia della variante διαρθρώσαντας; l'arabo invece tace: sulla sezione ἀλλὰ – γίγνεται, 1041b2-4, cioè sul passaggio tra i *Textus* 59 e 60 commentati da Averroé, si registra una lacuna, cfr. la nota di Bouyges al *Textus* 60, p. 1013).

Così mostra di averlo inteso anche Michele, se ha letto il testo che noi leggiamo: per questo lo avrà parafrasato con *διαρθρώσαντας*, e poi questo stesso participio avrà sostituito *διορθώσαντας* anche in Ab.

Così poi *διαρθρώσαντας* in luogo di *διορθώσαντας* viene riportato nelle edizioni da Brandis 1823, in specie in Ross e Jaeger, senza che tuttavia gli editori approfondiscano l'impatto semantico di tale sostituzione.

Quanto, infatti, alla domanda “perché questo è un uomo”, la risposta non è davvero per Aristotele la stessa che per Michele: per Aristotele, si tratta dell'*εἶδος* come forma ovvero specie, cioè come ciò a causa di cui l'uomo è ciò che è, mentre per Michele l'*εἶδος* è identico a “Dio creatore e molto celebrato”, causa efficiente del venire ad essere di tutte le cose. Michele lo dice chiaramente introducendo questa sezione finale del libro *Zeta*, a p. 538.32-35 Hayduck:

Se la forma (*εἶδος*) negli individui è ciò che muove e ordina la materia, è chiaro che c'è una forma (*εἶδος*) che muove e che ordina le cose di quaggiù e che le dispone nel modo in cui sono: questo è Dio molto celebrato (*εἰ τὸ εἶδος τὸ ἐν τοῖς καθ' ἑκάστῃ ἐστι τὸ κινεῖν τὴν ὕλην καὶ τάττον αὐτήν, δῆλον ὡς ἔστι τι εἶδος τὸ κινεῖν καὶ τάττον καὶ ποιοῦν ἔχειν τὰ τῆδε ὅπως ἔχει, καὶ ἔστι τοῦτο ὁ πολυύμνητος θεός*).

Di fatto, la variante di Ab si trova anche in tutte le edizioni, in specie in Ross e Jaeger, senza che però venga da essi approfondito il senso della sostituzione.

Spiegazione dettagliata si trova invece in Jaulin (2021). Jaulin in 1041b2, adottando la lezione di Ab, come già assunta anche in Frede e Patzig, tuttavia riconosce il carattere secondario di Ab. Dice infatti:

En 1041b 2, *διαρθρώσαντας*, que nous traduisons, est la version de Ab et celle du Ps. Alexandre [i.e. Michele, Ndr], tandis que EJ donne *διορθώσαντας* qui est sans doute une meilleure version d'un point de vue philologique, mais d'un moindre intérêt philosophique. On remarquera cependant que l'une des versions (EJ) affirme la nécessité de la correction dont l'autre (Ab) décrit le contenu. Frede & Patzig 1988, 316 choisissent également *διαρθρώσαντας*.

Osserviamo, sul percorso, che lo studio del testo di Aristotele ha anche questo di straordinario: attraverso il ragionamento tenuto oggi da Jaulin possiamo capire il ragionamento tenuto all'inizio del XII secolo da Michele di Efeso nell'inserire

la sua fortunata parafrasi di διορθώσαντας in διαρθρώσαντας, ragionamento che Jaulin di fatto ripropone. Il ragionamento è sottile, indubbiamente.

Chi qui scrive non si sente però di garantire che questo sia precisamente ciò che Aristotele ha voluto dire. Non si vuole certo negare il valore dell'articolazione sintattica consentita in greco dalla copula e magistralmente esaminata prima ancora da Laspia, citata da Jaulin. Ma il flusso logico degli argomenti andrebbe capito forse meglio. A quanto pare, Aristotele, qui, al termine del percorso di *Zeta*, pone finalmente al centro un termine semplice e cruciale, il primo da capire, forse da sempre e per sempre, e cioè "uomo". Pone cioè finalmente la domanda:

"che cosa è 'uomo'?" (ἄνθρωπος τί ἐστι; 1041b1)

Il senso, se guardiamo agli interpreti di *Zeta 17* dei quali pure parla Enrico Berti in questo fascicolo, risulta oggi stranamente sotto-determinato, sembra cioè molto dipendere dalle interpretazioni, che questo studio sul testo non intende pregiudicare. Se però ci atteniamo allo sviluppo interno dell'argomento secondo la lettera del testo, non sembrerebbe troppo logico che la spiegazione, pervenuta a focalizzarsi sul termine semplice – "che cosa è 'uomo'?" – debba poi 'articolarsi' di nuovo. Michele intende 'articolare' in un modo poco usato da Aristotele, cioè all'attivo (quella voce verbale è quasi sempre al medio-passivo) come sinonimo di διαίρέω (*El. Soph.* 169a7). Si tratta di passare dalla domanda "che cosa è un uomo" a "perché questo è un uomo?" Almeno prima di approvare la sostituzione di διαρθρώσαντας, ne andrebbero capiti con sicurezza i motivi di fondo, non riducibili a una maggiore, apparente, facilità di traduzione.

Leggendo non διαρθρώω, ma, con i codici J e E, διορθώω, e intendendo questo verbo secondo il suo uso più raro o rarissimo, Aristotele ci direbbe senz'altro che bisogna fare ricerca in questo modo: διορθώσαντας, e lo potrebbe dire, forse, per dire che si deve prendere la strada giusta, diritta, maestra e guardare chiaro in faccia il problema centrale: "che cosa è un uomo?".

Se così fosse in 1041b2, il participio di J διορθώσαντας non solo si dovrebbe mantenere, ma anzi sarebbe sbagliato emendarlo in διαρθρώσαντας.

1041b8

A maggior ragione, non occorre alterare le righe successive al modo di Jaeger. Ivi Aristotele, infatti, mostra di aver trovato la risposta all'indagine di *Zeta* 17 sulla sostanza come principio e causa, in modo forse non esclusivo, ma decisivo, e di rispondere alla domanda di *Zeta* 1, 1028b3-7: che cosa è sostanza? La risposta è: τὸ εἶδος, inteso come

“ciò a causa di cui la materia è ciò che è. Questa è la sostanza!”

In 1041b8, sembra in effetti concludersi tutto il libro *Zeta*.

Il libro cominciava ponendo forte una domanda, alla fine del capitolo 1. 1028b4:

“Quale è la sostanza?” (τίς ἡ οὐσία).

Zeta 17 finalmente risponde:

“è la forma”.

Cioè in greco:

τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος.

L'emendamento di Jaeger, che sopprime questa frase, proviene dall'editore Teubner: Christ (1886, 1895) rinveniva in 1041b8-9 un'anafora retoricamente problematica (come ha osservato in sede di seminario Mathilde Brémont). Ammettiamo che questo modo di esprimersi davvero abbia qualcosa di speciale. Alla domanda “qual è la causa della materia?” (ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης, 1041b7-8) ecco la risposta: “causa è la forma, in ragione della quale la materia è ciò che è: questa è la sostanza!”.

Si comprende pertanto il testo greco tradito:

τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος ὃ τί ἐστὶν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία.

In senso largo, τοῦτο δ' ἡ οὐσία risponde anche a τίς ἡ οὐσία all'inizio del libro *Zeta*, in 1028b4. Qui, la risposta è caricata e preparata ad arte dall'anafora τοῦτο δ' ... τοῦτο δ'... Come rendere l'enfasi in italiano? Propongo in effetti un punto esclamativo, che indichi che la risposta alla domanda di *Zeta 1* finalmente in *Zeta 17* è reperita. Sostanza, intesa come principio, secondo l'interrogativo posto di nuovo all'inizio di *Zeta 17*, è τὸ εἶδος, in quanto τὸ εἶδος è 'la causa della materia'

“τὸ εἶδος è ciò a causa di cui la materia è ciò che è. Questa è la sostanza!”

Da lì in poi, la parte successiva di *Zeta 17* costituirebbe una sorta di appendice (*corollarium* in Tommaso d'Aquino, *In Metaphy. Arist. Commentaria*, lib. VII 17 n. 15, *ad loc.*, che ringrazio Michel Bastit di aver consultato con noi). Però si conclude con un concetto di rilievo primario: la ricerca della sostanza porta sugli enti costituiti 'per natura' (κατὰ φύσιν καὶ φύσει, 1041b29s.) – quelli, notiamo, che sono oggetto della scienza aristotelica del vivente – e sulla loro 'natura stessa'. È importante leggere e tradurre αὐτὴ ἡ φύσις in 1041b30, “la natura stessa” piuttosto che αὐτὴ ἡ φύσις, “questa natura” come nelle correnti edizioni. Qui la decisione su spiriti e accenti (sulla quale cfr. la Nota sulla costituzione del testo *ad loc.*) è in effetti una decisione sul significato del testo: mentre 'questa natura' può essere qualunque qualità o modo di essere naturale, in contesti svariati, “la natura stessa” è, per così dire, la Natura con la N maiuscola.

Da qui una ricaduta ulteriore sulla traduzione. Stanti, in questa conclusione di *Zeta*, sia la risposta finale, τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος in 1041b8, sia la centralità del concetto di natura, riesce difficile trascurare che nella scienza del vivente la parola εἶδος significa anche (e soprattutto) 'specie'. Non a caso, anche qui in *Zeta 17* i traduttori latini medievali traducono unanimi εἶδος come *species*. Altrimenti, è difficile conciliare l'identità di sostanza e εἶδος con quella di sostanza e natura.

Per contro, l'espunzione della frase in 1041b8 in Jaeger non è neutrale: sortisce l'effetto di scollare la conclusione, e forse l'indagine tutta di *Zeta*, dalla scienza aristotelica della natura. Questo è ricco di impatto sulla comprensione del rapporto fra filosofia prima e fisica in Aristotele.

1041b30

Stante la responsabilità che all'editore di ogni tempo è richiesta su spiriti e accenti del testo aristotelico, ci si può chiedere come leggere ΑΥΤΗ in 1041b30. Bekker, Ross e Jaeger stampano αὐτῆ ἢ φύσις seguendo il *consensus* dei codici: J E [f. 269r] Ab [f. 331r] Es Eb Vd Pb.

Ma il senso complessivo, nel contesto del libro e del passo in esame, richiede: αὐτῆ ἢ φύσις. Ora, se questa valutazione è corretta, allora è erronea quella attestata in J. Ed è specialmente interessante notare come l'errore, se è tale, si trovi anche in E, Ab, e in quasi tutti i codici δ da noi consultati (salvo Ib, Paris. Coisl. 161, f. 333r, *ope ingenii* indubbiamente). La presenza di un errore congiuntivo o comunque il convergere di testimoni dei diversi rami della tradizione su una scelta non specialmente probabile conforta l'ipotesi di una recensione chiusa del testo, derivata da Π tramite J.

Conclusioni

Questo contributo è certo lontano da un'interpretazione chiusa e determinata del libro *Zeta* e anche solo di *Zeta* 17. Qui abbiamo solo proposto un'edizione critica di quest'ultimo capitolo come *specimen*, secondo il *codex vetustissimus* J.

In questo *specimen*, almeno, abbiamo trovato che nessuna variante di J è secondaria: in nessun caso esaminato si attesta con certezza una fonte indipendente da J, e da Π, fonte di J. Questa indipendenza invece sarebbe necessaria se si volesse affermare che i codici posteriori a J appartengono alla tipologia di quelli che Pasquali aveva insignito come "*recentiores, non deteriores*". Le varianti dei *recentiores* qui esaminate saranno invece da considerare, fino a prova contraria, come revisioni bizantine, che tuttavia l'editore o interprete resta libero di adottare se convinto che il testo tràdito sia corrotto, come ancora in effetti dimostra di fare Jaulin in 1041b2.

Secondo un parere autorevole come quello di Frede e Patzig, il testo di *Zeta* 17 nel codice di Vienna *semberebbe* particolarmente corrotto e bisognoso di emendamento *ope codicum*, cioè tramite il codice Ab. Pur cercando una spiegazione, essi ammettono di non averla trovata.

Avendo lavorato a lungo sulle orme di Frede e Patzig, la soluzione che troviamo è questa: il testo di *Zeta 17* non è particolarmente corrotto, ma denota nell'autore scelte linguistiche idiomatiche e brachilogiche: Aristotele si rivolge qui a un pubblico ristretto di addetti ai lavori e collaboratori prossimi, educato ai modi ed espressioni in uso nell'Accademia platonica e nel primo Peripato.

Per contro, il frequente ricorso degli editori del XIX e XX secolo – inclusi Frede e Patzig – a varianti di Ab contro quelle di J si può spiegare con la necessità, sentita da questi studiosi, di rendere il testo più leggibile e apparentemente anche più traducibile, pensiamo per es. all'opposizione διορθώσαντας vs. διαρθρώσαντας in 1041b: indubbiamente quest'ultima variante è più facile da tradurre che non quella. Tuttavia, risulta ora che chi ha adottato Ab ha seguito probabilmente la parafrasi di Michele di Efeso, il quale non ha dato di *Zeta 17* un'interpretazione aristotelica ortodossa bensì una lettura fortemente teologica.

Mettere a disposizione dei lettori il testo integro di J è dunque specialmente consigliato in un caso come *Zeta 17*, non da ultimo per fare *tabula rasa* e aiutare in questo modo la comprensione di questa cruciale sezione della *Metafisica* che si presta a molteplici interpretazioni sia come testo di per sé, sia nella sua relazione con la restante parte del libro.

Valorizzando J, ancora più di E, ci si avvicinerà così quanto possibile al testo del perduto codice archetipo Π, radicalizzando le indicazioni già emerse nello stemma del 2015 (Figura 1, *infra*).

Questi progressi di indagine, che consentono una ampia conferma dello stemma, sono stati consentiti dall'attività del Seminario Aristotelico (Università del Piemonte Orientale, DSU) – che ora si intitola “Seminario Aristotelico E. Berti”. Ivi Luigi Ferrari, insieme a Michel Bastit, Laura Folli, Marco Ghione ed altri, ha condotto per mesi una serrata analisi proprio dedicata a questo capitolo, a partire dal saggio per *Aristotelica* di Enrico Berti, mentre Marco Ghione con Laura Folli assiduamente indagava le varianti dei manoscritti poziori. Li vorrei al riguardo specialmente ringraziare per il ruolo che hanno avuto nel consentire questa pubblicazione.

Vorrei infine ringraziare i committenti che hanno vieppiù incoraggiato questi studi sul testo della *Metafisica*: l'Accademia dei Lincei, cui sarà presentata

una nostra edizione critica del testo greco, la Fondazione/Associazione Lorenzo Valla (Roma), nella persona di Piero Boitani, per la cui collana di classici, stampata dall'editore Mondadori, progettiamo un'edizione italiana commentata; infine, se i tempi lo consentiranno la *Loeb Classical Library* (Harvard University Press) dalla quale pure ci viene una dichiarazione di interesse per un nuovo testo greco della *Metafisica* di Aristotele.

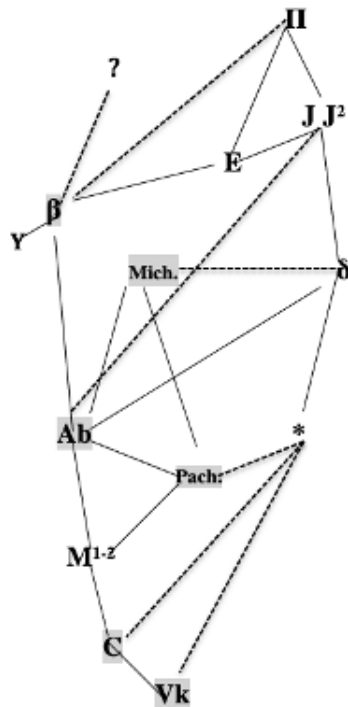


Figura 1:

Lo Stemma codicum della *Metafisica*
(cfr. *Cbôva* 2015, *Revue d'Histoire des Textes* 2017)

Legenda:

- Mich.** Michele d'Efeso, inizio del XII sec. d.C.
- Π Archetipo**, IV sec. d.C. [?] (cfr. Carlini 1972; *vel.*: ante VIII sec.)
- J** dopo la metà del IX sec.;
- J²** ultimo terzo del IX sec.
- E** inizio del X sec.;
- β** (prima revisione editoriale su testo in minuscola) inizio del X sec.;
- Y** due frammenti β del X sec. (dai libri *Iota* e *Kappa*, 1056al2-1057a26 e 1059alB-1060al5);
- Ab¹²** XII sec. e ss.;
- M** cerchia di Johannes Chortasmenos (1370-1437) (cfr. *RGR* 1 191c);
- C** Matthaïos Kamariotes († 1489/90);
- Vk** Georgios Scholarios (1400-ca.- post 1472; fu patriarca come Gennadios II);
- δ** probabile sub-archetipo (Harlfinger) della maggior parte dei codici che non sono rappresentati nello stemma ; l'asterisco
- [*]** indica uno o più di questi, la cui identità non è precisabile on cui furono operate collazioni, e la cui identificazione non è, né attualmente possibile, né realmente necessaria per gli scopi presenti; il carattere delle sigle evidenziato su sfondo grigio denota attitudine alla revisione e all'innovazione : la copia può differire sensibilmente dal modello; linee tratteggiate indicano contaminazione stemmatica ovvero collazione secondaria; linee continue indicano, non assenza assoluta di *interpositi*, ma che nessun *interpositus* è stato considerato ai fini dello stemma.

Bibliografia

- Bernardinello, S. (1970) *Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*. Padova: Antenore.
- Bouyges, M. (1952) (ed.) *Averroes, Grand-Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Beyrouth.
- Carlini, A. (1972) *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Fazzo S. (2009) *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele. Parte I: Edizione – Parte II: Interpretazione – Parte III: Tradizione*. PhD Università degli Studi di Trento, Ecole Doctorale Lille Nord de France.
- Fazzo, S. (2012) *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele* (“Elenchos” 61-1). Napoli: Bibliopolis.
- Fazzo S. (2014a) *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele* (“Elenchos” 61-2). Napoli: Bibliopolis.
- Fazzo S. (2014b) ‘Editing Aristotle’s *Metaphysics*: Why Should Harlfinger’s *stemma* Be Verified?’, *Journal of Ancient Philosophy*, 8 (2) pp. 133-59, <https://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/86854/90629>
- Fazzo S. (2015) ‘Verso una nuova edizione della *Metafisica* di Aristotele: desiderata e prospettive’, *Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales*, 13, pp. 253-94.
- Fazzo, S. (2017a) ‘Lo *stemma codicum* della *Metafisica* di Aristotele’, *Revue d'Histoire des Textes*, n.s. 12, pp. 35-58.
- Fazzo, S. (2017b) ‘Alexandre d'Aphrodise comme témoin du texte de la *Métaphysique* d'Aristote’, in Balansard, A. - Jaulin, A. (edd.) *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve: Peeters, pp. 9-24.
- Fazzo, S. (2017-2018) ‘Le manuscrit Laurentianus 87.12 comme le témoin le plus ancien du Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique* d'Aristote’. *Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales*, 15-16, pp. 675–704.
- Fazzo, S. (2019) rec. di Kotwick, M. *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics* (“California Classical Studies” 4, 2016), *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Wissenschaft*, 8, pp. 687-94.
- Fazzo, S. (2020) ‘Una versione progredita della teoria delle idee nel papiro di Ai Khanoum: una scoperta nella scoperta’, *Elenchos*, 41(1), pp. 157-63.
- Frede, M.- Patzig, G. (1988) *Aristoteles Metaphysik Z*, 2 voll. München: Beck; tr. it. *Il libro Zeta della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- Golitsis, P. (2016) ‘Editing Aristotle’s *Metaphysics*: A Response to Silvia Fazzo’s Critical Appraisal of Oliver Primavesi’s Edition of *Metaphysics Alpha*’, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 98, pp. 458-73.
- Harlfinger, D. (1979) ‘Zur Überlieferungsgeschichte der *Metaphysik*’, in Aubenque P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Vrin, pp. 7-36.
- Hayduck, M. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, (“Commentaria in Aristotelem Graeca”, 1). Berlin: Reimer.
- Hecquet-Devienne, M. (2000) ‘Les mains du *Parisinus Graecus* 1853. Une nouvelle collation des quatre premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote (folios 225v-247v)’, *Scrittura e civiltà*, 24, pp. 103-71.
- Jaeger, W. (1957) *Aristotelis Metaphysica* (OCT). Oxford: Oxford University Press.

Aristotelica 1 (2022)

- Jaulin, A. (2021) 'Metaphysica Z 17', in Gazziero L. (ed.), *Le langage. Lectures d'Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, pp. 439-56.
- Kotwick, M. (2016) *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics* ("California Classical Studies" 4). Berkeley: University of California Press.
- Laschia, P. (2008) 'Metaphysica Z 17, 1041b 11-33. Perché la sillaba non è gli elementi?', in De Bellis, E. (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition*. Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 219-28.
- LSJ = Liddell, H./Scott, R./Jones, H. S. (1940), (with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars). *A Greek-English Lexicon*. Tenth edition. Oxford.
- Maas, P. (1960⁴) *Textkritik*. Leipzig: Teubner; tr. it. *La critica del testo*, a cura di G. Ziffer, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2017.
- Pasquali, G. (1931) *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze: Le Monnier.
- Primavesi, O. (2012) 'Introduction: The Transmission of the Text and the Riddle of the Two Versions', in Steel C. (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, 2012, pp. 388-464.
- Primavesi, O. (2020) 'Introduction Part II: The Text of *De Motu Animalium*', in Rapp Ch., Primavesi, O. (eds.), *Aristotle's De motu animalium: Symposium Aristotelicum*, with a new critical edition of the Greek text by O. Primavesi and an English translation by B. Morison. Oxford: Oxford University Press, pp. 67-156.
- Ronconi, F. (2012) 'Le corpus aristotélicien du Paris. gr. 1853 et les cercles érudits à Byzance. Un cas controversé', *Studia graeco-arabica*, 2, pp. 201-32.
- Ross, W.D. (1953³) *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

LEONARDO GRACIOTTI

POMPONAZZI FILOLOGO ARISTOTELICO

Abstract

The article focuses on Pomponazzi's unpublished course on the *De sensu et sensato* (1524/1525). Based on a few illustrative examples, I argue that, despite the use of anti-humanistic tropes, Pomponazzi often engages in linguistic exegeses of Aristotle's text, the different editions of which he carefully compares. In a number of cases, he even corrects his Latin reference edition. The article thus emphasizes both exegetical and didactic aspects of Pomponazzi's way of dealing with texts and provides the opportunity to challenge or to nuance some historiographical commonplaces about his intellectual profile. Moreover, such an inquiry on Pomponazzi's university courses sheds new light on the philosophical and cultural context of the Italian Renaissance.

Keywords

Pietro Pomponazzi, Aristotle, *De sensu et sensato*,
Renaissance Philology, University Teaching

Author

Leonardo Graciotti
FINO Northwestern Italian Philosophy Consortium
Università di Genova, Genoa, Italy
leonardo.graciotti@gmail.com

Il grande valore storico dei corsi universitari di Pietro Pomponazzi (Mantova 1462 – Bologna 1525) è stato ampiamente riconosciuto a partire dalle ricerche di Bruno Nardi, P. O. Kristeller e Antonino Poppi. Molti dei pregiudizi che circolavano intorno a questo pensatore sono stati abbandonati proprio grazie allo studio approfondito dei suoi insegnamenti orali, i quali, dopo essere stati raccolti, ricopiati più volte e divulgati dai suoi studenti, sono in gran parte giunti fino a noi. Poppi, a proposito di un manoscritto da lui utilizzato per pubblicare alcune *quaestiones* inedite dei corsi padovani, ha fatto notare come “[q]uesto testo dal linguaggio rozzo e dialettale, dal periodare rotto e sconnesso”, abbia ancora il potere di “riattualizzare, a distanza di cinque secoli, lo stile della lezione orale del grande professore padovano”. E continua esaltando le virtù didattiche del Peretto:

Se il lettore, superando la sgradita impressione iniziale e qualche raro punto ormai irrecuperabile del ms., riesce a penetrare nel serrato conversare del Pomponazzi con i suoi maestri e alunni, più di una volta gli parrà di essere quasi magicamente trasportato nell’aula universitaria e coinvolto in quel vivace e sottile giuoco dialettico.¹

Chiunque abbia avuto modo di lavorare alle *reportationes* dei corsi pomponazziani si renderà facilmente conto di quanto sia appropriata questa descrizione e, soprattutto, del motivo per cui Pomponazzi era considerato una vera e propria celebrità nel mondo accademico italiano. La sua fama certamente esplose in seguito alla pubblicazione del *Tractatus de immortalitate animae* (1516); tuttavia, l’enorme successo che Pomponazzi ebbe come insegnante non può essere ridotto alla presunta irreligiosità di quest’opera, ma merita di essere approfondito, proprio a partire dai suoi corsi universitari.

Come sottolineato da Poppi, il primo elemento rilevante che emerge dallo studio di questi corsi è il linguaggio antiumanistico utilizzato da Pomponazzi: un rozzo latino scolastico, ricco di motti salaci ed espressioni vernacolari. Questo suo modo scurrile di parlare attirava l’attenzione degli studenti, molti dei quali si affrettavano a registrare tutte le parole del maestro, con tanto di battute e volgarismi. Per esempio, come sottolinea Nardi, le *reportationes* di Gregorio Frediani da Lucca, incredibilmente ricche e dettagliate, riportano “le barzellette, le facezie, i frizzi pungenti, le frequenti frasi

¹ Poppi (1970) p. XVI.

in dialetto mantovano e la *salsa dicacitas* che, al dire di Paolo Giovio, eccitava l'ilarità degli studenti"; un linguaggio che, senza dubbio, "meriterebbe di essere studiato come tipo di linguaggio antiumanistico in un periodo nel quale la retorica umanistica imperava sovrana".² Con questo suo modo di esprimersi, Pomponazzi si poneva in netto contrasto rispetto ai *grammatici* dell'epoca. Tuttavia, il suo atteggiamento non deve indurci a pensare che egli fosse un superficiale lettore di Aristotele; al contrario, l'enfatica espressione dell'umanista Lazzaro Bonamico, nel *Dialogo delle lingue* di Sperone Speroni, secondo la quale Pomponazzi non conosceva alcuna lingua all'infuori del mantovano, deve essere affiancata dalla seguente affermazione, più precisa e veritiera, secondo la quale egli era "uomo giudizioso e uso rade volte a ingannarsi".³

Pomponazzi sapeva catturare l'attenzione dei suoi studenti, coinvolgendoli nell'esposizione del testo aristotelico attraverso espressioni colloquiali e "coinvolgenti botta e risposta teatrali".⁴ Si tratta di un vero e proprio metodo pedagogico che, come rilevato da Stefano Perfetti, favoriva "l'istituzione di un clima 'da seminario di lettura', anche se a conduzione 'monodica'", nel quale gli studenti diventavano interlocutori attivi, chiamati a giudicare sulla validità delle argomentazioni del maestro.⁵ Del resto, Pomponazzi dialogava realmente con i suoi studenti, anche fuori dalle aule universitarie, soprattutto quando si trovava in difficoltà con le edizioni latine dei testi aristotelici e sentiva il bisogno di controllare il testo greco.

E qui arriviamo al punto sul quale vorrei porre l'accento. Pomponazzi, pur dichiarando più volte di non conoscere il greco, non curante del giudizio dei *grammatici* a lui contemporanei, mostra sempre un certo interesse per gli aspetti filologici delle opere aristoteliche e, laddove non riusciva con i propri strumenti a risolvere le questioni testuali, non esitava a chiedere aiuto ad alcuni suoi allievi grecisti:

² Nardi (1965) pp. 58, 60.

³ Speroni (1544) p. 112.

⁴ Perfetti (2004) p. XXIII.

⁵ *Ivi*, p. XXV. Spesso Pomponazzi invita esplicitamente i suoi studenti a riflettere sugli argomenti proposti e a giudicarne la validità: "Expecto vestrum iudicium, ut vos dicatis sententiam vestram" (*ivi*, p. 153, 222-223).

Poiché molti sono gli uomini greci dai quali ogni giorno imparo qualcosa in più, come ad esempio, il nostro D. Lazzaro, Giovanni lo Spagnolo, Pietro Jacopo Napoletano e altri. Io chiedo a loro che mi correggano quando mi sarò espresso male, così ché con voi io possa imparare: infatti, amo molto di più il sapere che me stesso.⁶

Come ha giustamente rilevato Franco Graiff, questi nomi indicano che il Pomponazzi ‘antiumanista’, a dispetto del suo modo di esprimersi, non era poi così estraneo “ai fermenti apportati dalla nuova cultura umanistica, che in vario modo lo interessò e ne influenzò l’attività”.⁷

Malgrado il rozzo linguaggio utilizzato e la scarsa conoscenza del greco, le *reportationes* dei corsi universitari pomponazziani testimoniano una seria esegesi del testo aristotelico. Nelle sue *expositiones litterales*, Pomponazzi esordiva citando singoli *lemmata*, che venivano analizzati e commentati, tenendo in considerazione le diverse edizioni latine e i vari commenti a disposizione; il suo impegno esegetico mirava a risolvere le contraddizioni che emergevano sia all’interno del *Corpus Aristotelicum* che tra i più noti *expositores*. All’inizio di ogni lezione, Pomponazzi ricapitolava gli argomenti trattati nella lezione precedente e, se necessario, ritornava su qualche passo per approfondire o correggere quanto aveva detto. La grande cura con la quale cercava di penetrare il testo aristotelico, interpretandolo sempre in modo letterale ed impegnandosi spesso in questioni filologiche, non si fonda esclusivamente su quelle che potevano essere le esigenze storico-filosofiche di un commentatore di Aristotele. Per Pomponazzi, ricostruire il pensiero aristotelico significava esercitare la filosofia, attraverso il dialogo e il confronto con i grandi pensatori del passato e con quelli contemporanei.

In questo breve contributo, vorrei analizzare alcuni passi dell’ultimo e inedito corso pomponazziano sul *De sensu et sensato* di Aristotele, tenuto a

⁶ Bibl. Ambros. di Milano, ms. D. 417 inf., f. 3r: “Quia multi sunt viri greci a quibus quotidie adisco, D. Lazarus noster, Iohannes Hispanus, Petrus Iacobus Neapolitanus et alii, ego rogo eos ut me corrigant ubi male dixerò, ut vobiscum adiscam; nam magis amo scientiam quam me”. Cfr. Nardi (1965) p. 200.

⁷ Graiff (1979) p. 73. Come giustamente rileva Graiff, il soggiorno alla corte di Alberto Pio da Carpi, tra il 1496 e il 1499, aveva permesso a Pomponazzi di entrare in contatto con i nuovi testi di produzione umanistica, facilmente reperibili nella ricchissima biblioteca di Alberto Pio (*ivi*, p. 74).

Leonardo Graciotti, Pomponazzi filologo aristotelico

Bologna tra il 1524 e il 1525, così da mostrare con quale precisione Pomponazzi si approcciava al *textus* aristotelico e in che modo svolgeva le sue lezioni di filosofia naturale.⁸ Analizzando i vari lemmi citati nelle *reportationes*, possiamo stabilire che il *libello* che Pomponazzi aveva tra le mani era la *translatio nova* di Guglielmo di Moerbeke.⁹ Tuttavia, come vedremo, egli si trova spesso a dover intervenire sulla propria edizione di riferimento per correggere alcuni residui della *translatio vetus*, che poteva facilmente scovare attraverso il confronto con le nuove edizioni latine. Per quanto riguarda l'analisi filosofica, il riferimento principale è Tommaso d'Aquino; ciononostante, Pomponazzi si confronta costantemente con tutti i grandi commentatori d'Aristotele, a partire da Alessandro d'Afrodisia, Averroè e Alberto Magno, fino ai *novi expositores*, come Juan Ginés de Sepúlveda e Niccolò Leonico Tomeo.

Il primo passo che intendo esaminare si trova nella seconda lezione. Dopo aver ricapitolato quanto detto nella lezione precedente, Pomponazzi afferma:

*Videntur autem maxime.*¹⁰ Il Filosofo propose di trattare delle operazioni comuni e proprie dell'anima, secondo quanto dicono tutti i commentatori; in particolare, il Divino Tommaso vuole dare qui una spiegazione delle sue intenzioni e interpreta così questa proposizione: quelle [operazioni] che sono principalmente proprie e comuni degli stessi animali, non sono proprie soltanto dell'anima né soltanto del corpo, ma sono comuni allo stesso tempo sia del corpo che dell'anima. E notate che il nostro testo qui ha l'avverbio *maxime*, piuttosto che

⁸ Dell'*Expositio libelli de sensu et sensato* di Pomponazzi abbiamo almeno tre *reportationes*: una è contenuta nel codice ms. 389 (ff. 264r-308v) della Bibl. Città di Arezzo; un'altra si trova in duplice versione nel ms. lat. 6536 (ff. 1r-120v) della Bibl. Nation. de France e nel codice miscellaneo Q. 115 sup. (ff. 379r-390v) della Bibl. Ambros. di Milano; infine, la terza è quella contenuta nel codice 18. L. 44 (ff. 1r-78v) della Bibl. Storica dell'Istituto Campana per l'Istruzione Permanente di Osimo. Questo corso avrebbe dovuto inaugurare un progetto di esegesi dei *Parva naturalia* di Aristotele che, purtroppo, Pomponazzi non poté portare avanti a causa della sua morte nel 1525. A testimonianza di ciò, nel codice osimano 18. L. 44 è contenuta una lettera, scritta dallo stesso autore della *reportatio*, vale a dire Domenico Bonfioli, allievo di Pomponazzi a Bologna, il quale segnalava ad un anonimo veneziano, a proposito delle lezioni pomponazziane, che "eas ut potui in hoc uno collegi quem tibi tradere potui ex pomponatio, qui anno illo defecit priusquam parva illa naturalia perficere posset" (Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 83r).

⁹ Nella *reportatio* contenuta nel ms. lat. 6536 (ff. 1r-120v) della Bibl. Nation. de France si legge al f. 1r: "ista etiam pertractantur in hoc libello, quem pre manibus habemus". Per l'edizione critica della *translatio nova* si veda Gauthier (1985).

¹⁰ Cfr. Gauthier (1985) p. 3. Il testo greco recita: Φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα (Arist. *Sens.* 436a7).

maxima come sostantivo, come hanno Leonico e lo Spagnolo (che recentemente ha tradotto questi libri e che una volta fu mio studente al ginnasio), e anche il Divino Tommaso. Alberto, invece, espose *maxime propria et communia*.¹¹

Questo passo è molto interessante per diversi motivi. Anzitutto, il lemma citato rivela un indizio riguardo al codice che Pomponazzi aveva in mano: infatti, benché Pomponazzi stesse utilizzando la *translatio nova* di Moberke, come si accennava in precedenza, notiamo che il suo testo di riferimento manteneva un elemento della *vetus*, vale a dire l'avverbio *maxime*, al posto del sostantivo *maxima*. Su questo elemento testuale Pomponazzi si sofferma subito, facendo notare ai suoi studenti la divergenza rispetto alle edizioni moderne di Leonico Tomeo e Ginés de Sepúlveda (“lo Spagnolo”), i quali avevano definitivamente sostituito l'avverbio con il nome, cioè *maxima*. In questo stesso modo sembra leggere anche Tommaso d'Aquino, al contrario di Alberto Magno che, utilizzando ancora la *translatio vetus*, riportava l'avverbio *maxime*. In un'altra *reportatio* si legge:

I nuovi traduttori dicono *maxima*, cioè che la maggior parte delle attività proprie e comuni degli animali riguardano il composto stesso [anima e corpo], e si dice ‘la maggior parte’ a causa dell'intelletto e della volontà, che non sono atto di nulla: infatti, non sono virtù organiche. I nostri testi antichi dicono *maxime*, e il senso è lo stesso; pertanto, si dice attività comuni e proprie che si attuano attraverso il corpo e l'anima.¹²

Sul rapporto tra Pomponazzi e questi nuovi traduttori, cioè Sepúlveda e Leonico Tomeo, vale la pena di soffermarci brevemente. “Giovanni lo Spagnolo”

¹¹ Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 3r: “*Videntur autem maxime. Proposuit philosophus de communibus et propriis operationibus animae agere, secundum quod dicunt omnes expositores, praecipue Divius Thomas vult reddere causam hic suae intentionis et accipit hanc propositionem quod ea quae sunt maxime propria et communia ipsorum animalium non sunt propria solius animae neque solius corporis, sed sunt communia corporis et animae simul. Et notetis quod textus noster hic habet maxime adverbium, iste aut Leonicus ac ille hispanus (quod hos libros nuper traduxit, qui fuit olim meus gymnasii auditor) etiam Divius Thomas exposuit maxima ut sit nomen. Albertus autem exposuit maxime propria et communia*”.

¹² Bibl. Nation. de France, ms. lat. 6536, f. 2v: “*Translatores novi dicunt maxima, id est maxima pars quod actionum propriarum et communium animalium conveniunt ipsi composito, et dicit maxima propter intellectum et volutatem, cuius actus nullius sunt: non enim sunt virtutes organice. Nostri textus antiqui dicunt maxime, et in idem reddit, dicit itaque communia et propria, quae per corpus et animam perficiuntur*”.

era uno degli allievi prodigio di Pomponazzi, nonché un suo fidato collaboratore quando si trattava di consultare e tradurre testi in greco.¹³ Per preparare il corso sul *De sensu*, Pomponazzi non ebbe certo bisogno di visionare direttamente il testo greco, dato che pochi anni prima, come egli stesso ricorda, cioè nel 1522, questo suo fidato grecista aveva pubblicato a Bologna la propria edizione dei *Parva naturalia* di Aristotele.¹⁴ Per quanto riguarda il rapporto tra Pomponazzi e Leonico Tomeo, sarebbe necessario uno studio più approfondito; per ora, si può evidenziare che Leonico Tomeo viene spesso citato nel corso sul *De sensu*, anche se per lo più in modo critico e polemico. Senza dubbio Pomponazzi aveva ben presente la sua edizione dei *Parva naturalia*, pubblicata a Bologna nel 1523, dato che più volte la utilizza per correggere la propria edizione di riferimento; ma quando si tratta di commentare il testo aristotelico, l'esposizione di "iste Leonicus" viene per lo più trattata con disprezzo.¹⁵

Tornando alle questioni testuali, Pomponazzi dichiara poco influente, ai fini della comprensione del passo, l'utilizzo del nome *maxima* al posto dell'avverbio *maxime*; tuttavia, privilegia implicitamente la correzione delle versioni moderne, affermando che

[Aristotele] disse *maxima* e non *omnia*, perché l'anima intellettiva non utilizza il corpo nelle sue operazioni. Disse anche *communia et propria*, poiché ce ne sono alcune che non appartengono a ogni anima e alcune che invece appartengono ad ogni anima.¹⁶

Pomponazzi spiega per quale motivo Aristotele abbia utilizzato il termine *maxima* piuttosto che il termine *omnia*, dando implicitamente per assodato che si tratti di un nome. Non tutte le operazioni dell'anima sono comuni al corpo e all'anima: per esempio, la funzione intellettiva, che è indipendente

¹³ Nel passo che ho riportato alla nota 6 viene citato come "Giovanni lo Spagnolo"; il suo nome ritorna spesso, per esempio nel corso sul *De partibus animalium* (Perfetti 2004, p. 6, 116-118).

¹⁴ Bibl. Città di Arezzo, ms. 389, f. 296r "In hoc textum grecum non vidi, quia ignoro literas grecas, et ideo quis textus sit conformior greco ignoro". Cfr. Sepúlveda (1522).

¹⁵ Cfr. Leonico Tomeo (1530).

¹⁶ Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 3r: "Dixit autem *maxima* et non *omnia* propter animam intellectivam quod non utitur corpe in suis operationibus. Dixit autem *communia et propria*, quoniam sunt aliqua quae non conveniunt cuilibet animae, quidam vero cuilibet animae conveniunt".

dal corpo *ut subiectum* e per questo è *secundum quid* immateriale.¹⁷ Pomponazzi continua ad analizzare il passo, spiegando che Aristotele ha detto *communia et propria* per evidenziare che non tutte le operazioni sono comuni a qualsiasi anima, ma ve ne sono alcune che sono specifiche di certi esseri viventi piuttosto che di altri.

Prediamo in esame un secondo passo, che il maestro mantovano commenta verso la fine della terza lezione:

*Quoniam autem omnia dicta.*¹⁸ Ritorniamo dunque alla questione. Si è detto che le passioni soprattutto proprie e comuni degli animali sono comuni all'anima e al corpo, e quattro coppie di quelle sono state enumerate. [...] Per prima cosa, [Aristotele] spiega che tutte le suddette coppie non possono essere senza il senso e dice *omnia enim cum sensu*, sul quale vi sono diverse opinioni. Infatti, il nostro testo dice *omnia enim*, in modo tale che nella prima parte espone questo in generale, cioè che tutte le coppie elencate sono con il senso, mentre nella seconda parte dichiara la diversità di queste dal senso. O meglio, dice per prima cosa che tutte queste attività accadono attraverso il senso; poi che tra queste, benché tutte siano originate dal senso, alcune sono tuttavia attraverso il senso, come cioè la memoria e l'ira, che hanno l'essere attraverso il senso.¹⁹

Pomponazzi sottolinea ai suoi studenti che l'espressione *omnia enim cum sensu* viene interpretata dai commentatori in modo diverso. Secondo il suo testo di riferimento, sembrerebbe che Aristotele dica che tutte le attività precedentemente elencate (cioè la veglia e il sonno, la giovinezza e la vecchiaia, l'inspirazione e l'espiazione, la vita e la morte)²⁰ avvengano con il senso, per

¹⁷ Perrone Compagni (1999) pp. LIV-LV.

¹⁸ Gauthier (1985) p. 3. Il testo greco recita: Πάντα γὰρ τὰ μὲν μετ' αἰσθήσεως συμβαίνει, τὰ δὲ δι' αἰσθήσεως (Arist. *Sens.* 436b4-5).

¹⁹ Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 5r: "*Quoniam autem omnia dicta. Revertamur igitur ad propositum. Dictum fuit quod passiones maxime proprie et communes animalium sunt communes animae et corpori, et quattuor coniunctiones illarum numeratae fuerunt. [...] Ostendit igitur primo quod omnes dictae coniunctiones non possint esse sine sensu et dicit omnia enim cum sensu, ubi diverse sunt expositiones. Nostro enim textus sic iacet omnia enim, ita ut in prima proponat hanc generalem, scilicet quod omnia enumerata sunt cum sensu; in secunda vero parte declarat diversitatem istorum a sensu. Dicit immo primo quod omnia ista fiunt per sensum, secundo dicit quod horum (et si omnia sint a sensu) alia tamen sunt per sensum ut scilicet memoria et ira quae per sensum habent esse*".

²⁰ Cfr. Arist. *Sens.* 436a13-16.

Leonardo Graciotti, Pomponazzi filologo aristotelico

poi spiegare in che modo ciascuna attività sia in rapporto con la sensibilità. In un'altra *reportatio* si legge:

Il nostro testo è in un modo; quello di Leonico e dello Spagnolo in un altro modo. Il nostro dice *omnia enim haec cum sensu accidunt* e poi dichiara che se queste attività siano con il senso. Ma queste attività sono diverse: infatti, alcune accadono attraverso il senso, alcune sono passioni, alcune sono azioni che favoriscono la conservazione della vita. Ciononostante, tutte dipendono essenzialmente dal senso.²¹

Tutti gli espositori convengono sul fatto che Aristotele stia ribadendo la dipendenza delle operazioni citate dalla sensibilità, cioè dal corpo. Tuttavia, le edizioni di Leonico Tomeo e Sepúlveda inseriscono, secondo Pomponazzi, una disgiuntiva che risulterebbe essere fuorviante perché distinguerebbe attività che sono accompagnate dai sensi (*cum sensu*) da altre attività che avvengono tramite i sensi (*per sensum*). Se così fosse, bisognerebbe stabilire quali attività possano essere definite *cum sensu* e quali *per sensum*. Infatti, Pomponazzi afferma subito dopo:

Tuttavia, altri testi iniziano con la disgiuntiva così che tutte le attività menzionate, o hanno l'essere con il senso o [hanno l'essere] attraverso il senso. Sul fatto che il testo stia in questo modo, ci sono diverse opinioni. Il Divino Tommaso pensava che per 'quelle che hanno l'essere con il senso' il Filosofo intendesse quelle che riguardano la cognizione sensibile, come il senso in generale, la *phantasia* e la memoria; invece, tale Leonico propone un'altra spiegazione che, come egli stesso dice, è di Alessandro, e che ometto, poiché a me sembra inutile; anche l'esposizione del Divino Tommaso a me non piace, poiché dire 'quelle che hanno l'essere con il senso, cioè il senso' è una tautologia.²²

²¹ Bibl. Nation. de France, ms. lat. 6536, f. 5r: "Textus noster stat uno modo; textus Leonici et Hispani alio modo. Noster dicit *omnia enim haec cum sensu accidunt* et postea declarat quod et si sint ista cum sensu. Diversimode tamen sunt, nam quaedam fiunt per sensum, quaedam sunt passiones, quaedam conservationes; et tamen omnia habent essentialem dependentiam a sensu".

²² Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 5r: "Alij autem textus sic iacent ut statim incipiat disiunctiva sic quod omnia dicta aut habent esse cum sensu aut per sensum. Si isto modo stet littera, sunt diversae opiniones. Divus Thomas voluit quod per ea quod habent esse cum sensu philosophus intelligeret ea quae ad cognitionem sensitivam pertinent, ut sensus universaliter, phantasia, et memoria; iste autem Leonicus dat aliam expositionem quae ut dicit ipse est Alexander, quam omitto, quia mihi nulla videtur; etiam expositio Divus Thomas mihi non placet quia dicere ea quod habent esse cum sensu, id est sensus, videtur idem per idem ideo".

In questo passo si nota bene quanto Pomponazzi fosse attento alle differenze che emergevano nelle nuove traduzioni del testo aristotelico. Infatti, egli riconosce giustamente che tanto l'edizione di Leonico Tomeo²³ quanto quella di Sepúlveda²⁴ mettevano in evidenza una contrapposizione, che viene suggerita nel testo greco dall'opposizione di τὰ μὲν e τὰ δὲ. Inoltre, è interessante notare come Pomponazzi liquidi l'esposizione di Leonico Tomeo, ripresa esattamente da Alessandro d'Afrodisia, la quale viene considerata così superflua da non dover neppure essere citata.²⁵ Inoltre, viene criticato anche Tommaso d'Aquino per aver tautologicamente affermato che, tra le attività che hanno l'essere *cum sensu*, oltre alla *phantasia* e alla *memoria*, doveva essere considerato anche il *sensus universaliter*.²⁶ Secondo Pomponazzi, sostenere che la sensibilità in generale abbia l'essere con il senso è un'inutile tautologia; piuttosto, bisogna affermare che siano *cum sensu* tutte le attività precedentemente elencate da Aristotele. Il punto focale della critica a Tommaso resta, dunque, la distinzione tra attività che sono *cum sensu* e attività che sono *per sensum*, la quale ci costringe a separare queste due modalità, con il rischio di incorrere in contraddizioni e tautologie come quella di Tommaso.

In un'altra *reportatio* si legge:

In questo modo esponiamo e così stanno i nostri libri. Ma questi nuovi interpreti dicono *haec enim omnia aut sunt cum sensu* etc. Se così è, allora diciamo che alcuni sono con il senso: per esempio, secondo il Divino Tommaso, il senso e la memoria. Ma questo a me non piace che si dica che il senso sia con il senso. Se vi piace, che si accetti pure.²⁷

²³ Cfr. Leonico Tomeo (1530) p. 14: "Quod autem supra dicta omnia cum animae, tum corpori communia sint, non est obscurum. Siquidem ex ijs alia cum sensu fieri contingit, alia per sensum".

²⁴ Cfr. Sepúlveda (1522) p. IX: "Cuncta vero, quae dicta sunt animae cum corpore communia esse, inde patescit, quod omnia, partim cum sensu, partim per sensum contingunt".

²⁵ Cfr. Towey (2000) p. 22.

²⁶ Gauthier (1985) p. 9, 331-332.

²⁷ Bibl. Nation. de France, ms. lat. 6536, f. 5v: "Isto modo exponimus et sic stant nostri textus. Isti vero novi interpretes dicunt *haec enim omnia aut sunt cum sensu* etc. Si sic stat sic exponamus quaedam cum sensu sunt. Dicit divus Tomas, ut sensus et memoria per sensum, sed mihi non placet quod dicat quod sensus sit cum sensu. Si placet vobis, placeat".

Leonardo Graciotti, Pomponazzi filologo aristotelico

Tralasciando i contenuti filosofici, notiamo come, anche in questo passo, Pomponazzi discuta in maniera critica il testo di riferimento, confrontandolo con le edizioni più moderne e con le altre esposizioni. Tuttavia, pur rilevando una marcata distinzione nelle edizioni moderne tra attività che sono *cum sensu* e attività che sono *per sensu*, Pomponazzi non si accorge che questa contrapposizione si trova effettivamente nel testo greco. Ad ogni modo, il senso del passo emerge chiaramente e tutti i commentatori si trovano sostanzialmente d'accordo; infatti, all'interpretazione tomista, più che una vera e propria critica, viene presentata una semplice osservazione, lasciando spazio, come sempre, al giudizio dei propri studenti.

Un ultimo caso che vorrei analizzare si trova verso la fine della quarta lezione. Pomponazzi sta analizzando *De sensu* 436b18-437a1, dove Aristotele spiega che i sensi che operano a partire da uno stimolo esterno, come l'odorato, l'udito e la vista, si trovano negli animali che sono in grado di muoversi e servono a garantire la loro preservazione. A quel punto, Pomponazzi dichiara di aver individuato due errori nel testo:

Il primo dove si dice *habentibus vitam causa salutis insunt*:²⁸ non deve stare il termine *vitam*, come se il senso fosse che i tre sensi suddetti appartengano a tutti gli esseri viventi, cosa che è falsa, poiché molti esseri viventi mancano di questi sensi. Dunque, si deve dire *habentibus eos*, [cioè, "in tutti gli animali che possiedono questi tre sensi ecc."]. Poi, quando si dice *ut praesentia*,²⁹ deve stare *ut praesentientia*.³⁰

Secondo Pomponazzi, il suo testo presenterebbe due errori. Anzitutto, lascia intendere che tutti gli esseri viventi (*habentibus vitam*) siano in possesso dell'odorato, dell'udito e della vista; al contrario, ciò che Aristotele intende dire è che, in tutti gli animali che possiedono questi tre sensi (*habentibus eos*),

²⁸ Gauthier (1985) p. 11. Nel testo greco si trova: *πάσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἕνεκεν ὑπάρχουσιν* (Arist. *Sens.* 436b21-22).

²⁹ Gauthier (1985) p. 11. Nel testo greco si trova: *ὅπως διώκωσι τε προαισθανόμενα τὴν τροφήν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι, τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα* (Arist. *Sens.* 436b22-437a2).

³⁰ Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 6v: "Sunt tamen due incorectiones in littera. Primo ubi dicit *habentibus vitam causa salutis insunt*: non debet stare *vitam* quoniam sensus esset quod omnibus habentibus vitam inessent hi tres sensus dicti, quod est falsum, quoniam multa habent vitam carentia his sensibus; ideo debet dicere *habentibus eos*. Secundo cum dicit *ut praesentia*, debet stare *ut praesentientia*".

essi hanno come obiettivo la preservazione dell'animale. Inoltre, l'animale si mantiene in vita percependo anticipatamente il cibo con i sensi: dunque, non *ut praesentia* (cioè, 'come presente'), ma *ut praesentientia* (cioè, 'percependo anticipatamente').³¹ Ancora una volta, è evidente la cura con la quale Pomponazzi commentava l'edizione latina che aveva tra le mani, operando delle vere e proprie correzioni filologiche, attraverso il confronto con le edizioni più moderne. Gli errori che mette in evidenza non sono esclusivamente farina del suo sacco, dato che egli non aveva visionato il testo greco; tuttavia, grazie alla sua grande intelligenza filosofica, Pomponazzi poteva controllare di volta in volta le diverse edizioni latine a disposizione e giudicare se, per la corretta comprensione del testo, fosse necessario intervenire o meno nella propria edizione di riferimento. In questo caso, Pomponazzi sembra accettare le correzioni di Leonico Tomeo, il cui nome compare in una nota marginale, dove appunto si dice: "il testo di Leonico è opportunamente corretto".³²

In conclusione, mi sembra evidente che, pur non essendo "un assiduo e scrupoloso"³³ filologo e al di là del fatto che non conosceva il greco, Pomponazzi si impegni in un'attiva esegesi dell'opera aristotelica sia dal punto vista testuale che filosofico. Nel commentare il *De sensu*, egli tiene in considerazione le varie edizioni latine del testo e i diversi commenti; prende posizione, criticando le interpretazioni che ritiene filosoficamente sbagliate e tralasciando quelle che gli sembrano inutili alla comprensione del testo; infine, se necessario, mette in evidenza le contraddizioni interne al pensiero aristotelico.³⁴ Ulteriori studi potrebbero dirci qualcosa in più sull'edizione della *translatio nova* che Pomponazzi aveva in mano. Per ora, quel che si può notare, è che i tre errori testuali sottolineati (*maxime/maxima, habentibus + vitam, praesentia/praesentientia*) si ritrovano nelle edizioni a stampa del *De*

³¹ Per quanto riguarda l'espressione "ut praesentia", cfr. Gauthier (1985) pp. 78*-79*.

³² Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44, f. 6v, nota marginale: "littera Leonici sicut corecta est et bene". Infatti, in Leonico Tomeo (1530) p. 16, si legge: "omnibus quidem quae illos habent, salutis insunt gratia, ut praesentiendo alimentum consecentur".

³³ Perfetti (2004) p. XXXIV.

³⁴ Per esempio, in Bibl. Storica Istituto Campana di Osimo, ms. 18. L. 44 f. 6r: "Ideo vos considerabitis, mihi videtur quod philosophus sibi non constat".

Leonardo Graciotti, Pomponazzi filologo aristotelico

sensu, almeno fino alla fine del XV secolo. Inoltre, due di questi errori (*maxime/maxima* e *habentibus vitam/habentibus eos*) sono segnalati da Gauthier nell'apparato critico della sua edizione della *translatio nova*, come appartenenti a quella viene definita *Recensio Parisiaca*, cioè i manoscritti provenienti dall'Università di Parigi.³⁵

Come accade in tutte le *reportationes* dei corsi universitari di Pietro Pomponazzi, così come in tutta la sua produzione scritta, l'analisi approfondita dell'*Expositio libelli de sensu et sensato* permette non soltanto di fare filosofia attraverso lo studio di Aristotele, ma anche di esaminare e ripercorrere la storia del testo, ragionando con i grandi commentatori antichi, medievali e rinascimentali della tradizione aristotelica. Il metodo esegetico-pedagogico seguito da Pomponazzi nelle aule universitarie rappresenta, a mio parere, un grande e concreto esempio di lavoro filosofico, utile ancora oggi per tutti coloro che intendono studiare seriamente i classici della filosofia. Pomponazzi non era certamente un filologo e le sue competenze linguistiche non sono minimamente paragonabili a quelle di altri suoi contemporanei, come Sepúlveda e Leonico Tomeo; tuttavia, è innegabile che il suo approccio al pensiero aristotelico e, più in generale, alla filosofia stessa, non era mai scisso da una profonda e rigorosa analisi dei testi, che spesso lo conduceva in terreni per lui troppo faticosi, costringendolo ad entrare in dialogo con i più esperti *grammatici* dell'epoca. Nonostante la scarsa conoscenza del greco lo obbligasse a muoversi "per mendicata suffragia",³⁶ Pomponazzi non poteva esimersi dal confronto diretto con il testo aristotelico, consapevole del legame inscindibile tra filosofia e filologia, che all'epoca era un requisito fondamentale per l'insegnamento universitario.

Come spesso accade, le categorie storiografiche troppo nette (scolastica, umanesimo, filosofi, *grammatici* ecc.) si rivelano, di fatto, molto più sfumate.

³⁵ Cfr. Gauthier (1985) pp. 3, 11.

³⁶ Bibl. Ambros. di Milano, ms. D. 417 inf., f. 16r: "mihi est opus ire per mendicata suffragia, quia nescio litteras graecas". Cfr. Perfetti (2004) p. XXXV, nota 56.

Bibliografia

- Gauthier, R.-A. (ed.) (1985) *Sancti Thomae De Aquino Opera omnia*, Tomus XLV, 2, *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*. Roma: Commissio Leonina, Paris: Vrin.
- Graiff, F. (1979) 'Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese', *Annali dell'Istituto di Filosofia. Università di Firenze*, 1, pp. 69-130.
- Leonico Tomeo, N. (1530) *Aristotelis Stagiritae Parva quae vocant naturalia*. Paris: apud Simonem Colinaeum.
- Nardi, B. (1965) *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Le Monnier.
- Perfetti, S. (ed.) (2004) *Pietro Pomponazzi, Expositio super primo et secundo De partibus animalium*. Firenze: Olschki.
- Perrone Compagni, V. (ed.) (1999) *Pietro Pomponazzi, Trattato sull'immortalità dell'anima*. Firenze: Olschki.
- Poppi, A. (ed.) (1970) *Pietro Pomponazzi. Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, vol. II. Padova: Antenore.
- Sepúlveda, J. G. (1522) *Libri Aristotelis, quos vulgo latini, parvos naturales appellant. E graeco in latinum sermonem conversi*. Bononiae: Hieronymus de Benedictis.
- Sperone, S. (1544) *Dialoghi*. Vinegia: Edizione Aldina.
- Towel, A. (ed.) (2000) *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle on Sense Perception*. London: Bloomsbury.

ROBERTO ZAMBIASI

I COMMENTI LATINI AL *DE SENSU ET SENSATO* DI
ARISTOTELE (XIII-XV SEC.): *STATUS QUAESTIONIS* E
PROSPETTIVE PER UN INVENTARIO

Abstract

The article proposes to analyse the available inventories and catalogues of textual witnesses of medieval Latin commentaries (13th-15th century) on Aristotle's *De sensu et sensato*, considering both inventories and catalogues specifically focused on textual witnesses of *De sensu* commentaries, and inventories and catalogues of textual witnesses of Aristotelian commentaries by geographical area. Through the analysis of these works, the article shows the need for a new, truly comprehensive inventory, also in light of the possibility of mistakes and omissions in these inventories and catalogues. In this respect, a case study is conducted in the Appendix about the textual witness of a *De sensu* question-commentary (ms. Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Fondo Rossi 415 (36.F.6), ff. 103r-132v) which has been either overlooked by inventories and catalogues, or wrongly considered a textual witness either of John Buridan's *Quaestiones* on the *De sensu*, or, even worse, of Buridan's *Expositio* of the *De sensu*. Thanks to a close study of some representative *quaestiones* of the commentary, the article shows both the similarities and the differences with Buridan's *Quaestiones* on the *De sensu*, together with the close connection between the commentary and the "Buridanian" intellectual milieu.

Keywords

De sensu et sensato, Aristotle, inventory, catalogue, John Buridan

Author

Roberto Zambiasi

FINO Northwestern Italian Philosophy Consortium

Università degli Studi di Torino, Turin, Italy

roberto.zambiasi@unito.it

1. *Un sondaggio degli inventari e dei cataloghi dei testimoni di commenti latini medievali (XIII-XV secolo) al De sensu et sensato di Aristotele*

La catalogazione dei testimoni di commenti latini medievali (XIII-XV secolo) alle opere di filosofia naturale di Aristotele procede da ormai molti decenni, sebbene non sempre in modo omogeneo. Tra i trattati i cui commenti sono stati tendenzialmente trascurati, anche negli studi più recenti, figurano certamente i cosiddetti *Parva naturalia* e, in particolare, il primo di tali trattati, il *De sensu et sensato*. Oltre, infatti, alla lista di testimoni di commenti che può essere ricostruita a partire dal catalogo di Charles Lohr,¹ nonché (parzialmente) dal repertorio di testimoni delle opere dei maestri variamente

¹ Il catalogo è stato originariamente pubblicato sulla rivista *Traditio* tra gli anni Sessanta e Settanta (cfr. Lohr 1967, Lohr 1968, Lohr 1970, Lohr 1971b, Lohr 1972, Lohr 1973a e Lohr 1974, e si tenga conto anche delle considerazioni contenute in Lohr 1971a e delle aggiunte e correzioni apportate in Lohr 1973b e delle aggiunte apportate in Lohr 1987), ma una sua versione più recente e aggiornata è stata pubblicata alcuni anni fa a cura della Sismel in due volumi, Lohr (2010) e Lohr (2013). La seconda versione presenta, anche per quanto riguarda i commenti al *De sensu et sensato*, importanti innovazioni (integrando, tra l'altro, i commenti attribuiti preservati nei manoscritti inclusi in tutti i cataloghi successivi di Lohr, su base geografica, elencati nel prossimo paragrafo dell'articolo), non sempre correttamente recepite anche dagli studi più recenti. Un caso, particolarmente grave, è costituito dalla recente edizione critica di porzioni di alcuni commenti latini medievali al problema della percezione simultanea di diverse qualità sensibili, trattato da Aristotele in *De sensu* 7, a cura di Juhana Toivanen (2021). Prendendo in considerazione, infatti, solamente la prima edizione del catalogo di Lohr, Toivanen ritiene di aver "scoperto" in un manoscritto Vaticano erroneamente classificato da Lohr come contenente una versione dell'*Expositio* del *De sensu* di Walter Burley (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 2165, ff. 48v-63v) un commento esclusivamente *per modum quaestionis* dello stesso autore, una versione dunque che, secondo Toivanen, non era finora nota. Tuttavia, uno sguardo alla versione più recente del catalogo di Lohr mostra chiaramente che la situazione è ben diversa: Lohr, infatti, individua un commento *per modum quaestionis* di Walter Burley al *De sensu* nel ms. London, British Museum, Add. 18630, ff. 54r-67v. Non mi è stato possibile, finora, comparare quest'ultimo manoscritto con quello indicato da Toivanen; perciò, non è possibile determinare con sufficiente accuratezza se si tratti di testimoni della stessa redazione del commento. Tuttavia, il fatto che Toivanen fosse completamente all'oscuro del commento *per modum quaestionis* contenuto nel manoscritto londinese è sufficiente a mostrare lo stato di grave confusione che, in mancanza di un inventario, quantomeno, comprensivo di riferimento dei testimoni di commenti latini al *De sensu* del XIII, del XIV e del XV secolo, aleggia sulla ricerca in merito.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

legati alla Facoltà delle Arti parigina a cura di Olga Weijers,² solo due opere di catalogazione specificamente dedicate ai testimoni di commenti latini al *De sensu et sensato* possono essere individuate: un inventario a cura di Jozef de Raedemaeker,³ realizzato negli anni Sessanta sulla base, tra l'altro, dell'archivio di *microfilm* presenti presso il De Wulf-Mansion Centre della Katholieke Universiteit Leuven, e un catalogo, pubblicato nel 2015, che include i testimoni di commenti *per modum quaestionis* al *De sensu* databili all'incirca tra il 1260 e il 1320.⁴

Nessuna di queste quattro opere può essere considerata esaustiva ai fini della ricostruzione di un completo inventario (e dunque, *a fortiori*, di un catalogo) dei testimoni di commenti latini medievali al *De sensu* (XIII-XV secolo), e ciò per diversi motivi.

1. Nel caso del catalogo di Charles Lohr, come anche di quello di Olga Weijers, la scelta di includere esclusivamente testimoni di commenti attribuiti (in modo più o meno probabile) a maestri noti, escludendo così i testimoni di commenti anonimi, pregiudica la completezza del lavoro, nella misura in cui un numero forse maggioritario dei commenti preservati (almeno per quanto riguarda il *De sensu*) è in forma anonima.

2. L'inventario di de Raedemaeker rappresenta, e l'autore lo indica già dal titolo, solo un primo 'abbozzo', e come tale non ha nessuna pretesa di completezza. Tuttavia, mentre dal punto di vista contenutistico l'inventario presenta alcune imprecisioni,⁵ esso conserva una sua validità metodologica,

² Il catalogo è stato pubblicato in nove volumi, a partire dal 1994: Weijers (1994), Weijers (1996), Weijers (1999), Weijers (2001), Weijers (2003), Weijers (2005), Weijers e Calma (2008), Weijers e Calma (2010), Weijers e Calma (2012).

³ Cfr. de Raedemaeker (1965). L'iniziativa dell'inventario, preceduto da uno analogo relativo ai commenti al *De anima*, era stata motivata da una volontà espressa dai partecipanti al III Congrès international de Philosophie Médiévale (La Mendola 1964), i quali avevano ritenuto opportuno gettare le basi per la catalogazione sistematica dei commenti latini medievali ad Aristotele. Come si intuisce dal titolo, per altro, l'inventario non riguarda i soli commenti al *De sensu*, bensì, più in generale, quelli ai *Parva naturalia*.

⁴ Cfr. Ebbesen, Thomsen Thörnqvist e Décaix (2015).

⁵ A mero titolo di esempio, il commento al *De sensu* contenuto nel ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 124, ff. 150v-171r è considerato anonimo nel catalogo (cfr. de Raedemaeker 1965, p. 100), mentre si tratta di uno dei testimoni del commento al *De sensu* di Tommaso d'Aquino.

nella misura in cui si propone di fornire una lista che comprenda sia i testimoni di commenti attribuiti che quelli di commenti anonimi. L'inventario, inoltre, presenta l'interessante caratteristica di includere anche i testimoni di glosse interlineari e marginali al testo del *De sensu*. Queste caratteristiche contribuiscono a rendere l'inventario un utile punto di riferimento.

3. Il catalogo, infine, a cura di Sten Ebbesen, Christina Thomsen Thörnqvist e Veronique Décaix pubblicato nel 2015 rappresenta sicuramente un utilissimo strumento di lavoro, ma, per scelta degli autori, esso si limita a includere i testimoni di commenti al *De sensu per modum quaestionis* databili all'incirca tra il 1260 e il 1320, escludendo così sia i testimoni di *expositiones* che di glosse (marginali e interlineari), nonché lasciando quasi del tutto da parte i testimoni di commenti databili al XIV secolo (oltre ovviamente a quelli di commenti databili al XV secolo), la cui maggioranza si concentra dopo il 1320. Al contrario, inevitabilmente, il catalogo risulta essere più completo per quanto riguarda il XIII secolo, dato che i primi commenti al *De sensu*, come quelli di Adamo di Buckfield, sono da datare intorno al 1250. Il catalogo mantiene, è importante sottolinearlo, l'impostazione condivisa anche dall'inventario di de Raedemaeker, includendo sia i testimoni di commenti attribuiti che quelli di commenti anonimi, includendo testimoni per nove commenti del tutto inediti (non disponibili né in edizione critica né in edizione a stampa). Un aspetto estremamente importante del catalogo, in linea con altri cataloghi recenti di commenti a opere di filosofia naturale aristoteliche o pseudo-aristoteliche,⁶ è il fatto di includere, per tutti i commenti trattati, un elenco delle *quaestiones* in essi discusse.

2. I criteri e le risorse per un nuovo inventario

Un inventario comprensivo dei testimoni di commenti latini al *De sensu* (XIII-XV secolo) è in preparazione nell'ambito della mia tesi dottorale. Tale inventario si suddividerà in quattro sezioni (testimoni di commenti attribuiti, testimoni di commenti anonimi, testimoni di glosse attribuite, testimoni di

⁶ Cfr., per esempio, Devriese (2017), o anche, sebbene in modo molto meno sistematico, de Leemans (2000).

glosse anonime) e, per quanto riguarda i testimoni di commenti, includerà sia testimoni di *expositiones* che testimoni di commenti *per modum quaestionis*. Il criterio più adeguato, allo stato attuale della ricerca, per realizzare un tale inventario è quello di integrare i risultati dello spoglio delle quattro opere di Lohr, Weijers, de Raedemaeker ed Ebbesen con i repertori, su base geografica, di testimoni di commenti aristotelici che sono stati editi negli ultimi decenni (a seguito dell'invito a tale ricerca da parte della Siepm⁷) per un numero cospicuo di paesi a cura delle rispettive istituzioni accademiche nazionali, e, nei limiti del possibile, aggiungere a tale consultazione anche quella dei cataloghi delle singole biblioteche che preservano fondi di manoscritti latini del XIII-XV secolo (utilizzando, a questo scopo, anche i relativi strumenti di ricerca digitali, come – a mero titolo di esempio – <https://manus.iccu.sbn.it> per le biblioteche italiane, <https://manuscripta.at> per quelle austriache, <https://bvmm.irht.cnrs.fr> e <http://www.calames.abes.fr/pub/> per quelle francesi). Si tratta, come è evidente, di un'impresa estremamente ardua, e in ciò che segue non si vuole nemmeno tentare di presentare una versione provvisoria globale dei risultati finora conseguiti in merito. Ciò che mi propongo di fare, piuttosto, è di fornire un aggiornamento bibliografico relativamente ai principali repertori geografici (includendo a questo scopo opere tra loro anche molto eterogenee, da semplici inventari a cataloghi dal carattere analitico) di testimoni di commenti latini ad Aristotele del XIII-XV secolo oggi disponibili per i singoli paesi.⁸

⁷ Al V Congrès international de Philosophie Médiévale, tenutosi nel 1972 a Madrid, a seguito di una lunga discussione tra studiosi che intendevano adottare un criterio “tematico” e studiosi che prediligevano invece una prospettiva geografica, nella catalogazione dei commenti latini medievali ad Aristotele, prevalse la seconda prospettiva, sostenuta con forza da Gerard Verbeke. Proprio nello stesso congresso il progetto di un *Repertorium commentariorum in Aristotelem Latinorum* trovò la propria forma istituzionale, tramite la creazione di un'apposita commissione della Siepm (presieduta dallo stesso Verbeke) che potesse sovrintendere ai lavori, i quali però, proprio sulla base della scelta del criterio geografico, dovettero poi essere demandati alle singole istituzioni accademiche nazionali (per la genesi del progetto, si veda Verbeke e Brams 1992, p. 9).

⁸ Il più recente bilancio dei lavori è stato proposto, nel 2002, da Jozef Brams, il quale aveva preso il posto di Verbeke alla guida della stessa commissione (cfr. Brams 2002).

Austria

Due repertori relativi a questo paese, uno specificamente viennese, l'altro relativo invece a un notevole numero di biblioteche site al di fuori della capitale sono stati ad oggi realizzati, entrambi a cura di Myeczislaw Markowski:⁹

- Markowski, M. (1985) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wiennae asservantur*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).¹⁰

- Markowski, M. (2008) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum qui in bibliothecis austriacis: Admont, Furt bei Göttweig, Graz, Heiligenkreuz, Klagenfurt, Klosterneuburg, Kremsmünster, Linz, Melk, Salzburg, Sankt Florian, Vorau, Zwettl asservantur*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Belgio

L'unico repertorio disponibile di testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nelle biblioteche belghe è il seguente:

- Pattin, A. (1978) *Repertorium Commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Belgicis asservantur*. Leuven-Leiden: Leuven University Press-Brill.¹¹

Francia

Un sondaggio dei manoscritti relativi alle biblioteche parigine è stato realizzato da Seńko. Un repertorio geograficamente più ampio per la Francia, in due parti, è stato invece realizzato da Charles Lohr, il quale riconobbe precocemente la necessità di completare il proprio repertorio di testimoni di commenti attribuiti con un notevole numero di sondaggi su base geografica, tutti, peraltro, integrati nella più recente versione del suo celebre catalogo:

⁹ Il quale ha anche proposto una lista di testimoni di opere filosofiche di maestri viennesi tra il 1365 e il 1500 conservati in Europa (cfr. Markowski 2000).

¹⁰ Tutti i testi sono elencati, in questo paragrafo, per ciascun paese, in ordine cronologico di pubblicazione, invece che secondo l'ordine alfabetico degli autori.

¹¹ Il testo include i testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Bruges (Stadsbibliotheek e Grootseminarie), Bruxelles (Bibliothèque Royale), Liegi (Bibliothèque de l'Université de Liège e Bibliothèque du Grand Séminaire), Gent (Universiteitsbibliotheek), Namur (Musée de Croix), Abdij van Averbode, Lovanio (Abdij van 't Park, Archief).

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

- Seńko, W. (1982) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis publicis Parisiis asservantur (Bibliothèque nationale, Arsenal, Mazarine, Sorbonne, Ste. Geneviève) (Opera philosophorum Medii Aevi; Textus et studia tomus 5, fasc. 1-2), 2 voll.* Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Lohr, C. H. (1982) 'Aristotelica Gallica: Bibliothecae A-L', *Theologie und Philosophie*, 57 (2), pp. 225-259.¹²

- Lohr, C. H. (1988) 'Aristotelica Gallica: Bibliothecae M-Z', *Theologie und Philosophie*, 63 (1), pp. 79-121.¹³

Germania

Quattro repertori sono ad oggi disponibili per le biblioteche tedesche: un repertorio relativo alla collezione Amploniana di Erfurt a cura di Markowski, uno relativo alle biblioteche berlinesi a cura di Charles Lohr, e

¹² Il testo include i testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Aix-en-Provence (Bibliothèque Méjanes), Amiens (Bibliothèque Municipale), Angers (Bibliothèque Municipale), Angoulême (Bibliothèque de la Ville), Arras (Bibliothèque Municipale), Auxerre (Bibliothèque Municipale), Avignone (Musée Calvet), Avranches (Bibliothèque Municipale), Bayeux (Bibliothèque du Chapitre), Besançon (Bibliothèque Municipale), Bordeaux (Bibliothèque Municipale), Boulogne-sur-Mer (Bibliothèque Municipale), Bourges (Bibliothèque Municipale), Cambrai (Bibliothèque Municipale), Carcassone (Bibliothèque Municipale), Carpentras (Bibliothèque Inguimbertaine), Chantilly (Musée Condé), Charleville (Bibliothèque Municipale), Chartres (Bibliothèque Municipale), Clermont-Ferrand (Bibliothèque Municipale), Colmar (Bibliothèque Municipale), Digione (Bibliothèque Municipale), Douai (Bibliothèque Municipale), Épinal (Bibliothèque Municipale), Foix (Bibliothèque Municipale), Grenoble (Bibliothèque Municipale), Laon (Bibliothèque Municipale), Lille (Bibliothèque Municipale), Loches (Bibliothèque Municipale), Lunel (Bibliothèque Municipale) e Lione (Bibliothèque Municipale).

¹³ Il testo include i testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Marsiglia (Bibliothèque Municipale), Mende (Bibliothèque Publique), Metz (Bibliothèque Municipale), Montpellier (Bibliothèque Interuniversitaire), Moulins (Bibliothèque Municipale), Orléans (Bibliothèque Municipale), Perpignan (Bibliothèque Municipale), Poitiers (Bibliothèque Municipale), Pont-à-Mousson (Bibliothèque Municipale), Reims (Bibliothèque Municipale), Rodez (Bibliothèque Municipale), Rouen (Bibliothèque Municipale), Saint-Dié (Bibliothèque Municipale), Saint-Omer (Bibliothèque Municipale), Saint-Quentin (Bibliothèque Municipale), Salins (Bibliothèque Municipale), Sélestat (Bibliothèque Humaniste), Soissons (Bibliothèque Municipale), Strasburgo (Bibliothèque Municipale e Bibliothèque Nationale et Universitaire), Tarbes (Bibliothèque Municipale), Tolosa (Archives Départementales e Bibliothèque Municipale), Tours (Bibliothèque Municipale), Troyes (Bibliothèque Municipale), Valenciennes (Bibliothèque Municipale) e Vendôme (Bibliothèque Municipale).

altri due, realizzati in anni recenti, sempre a cura di Markowski, uno relativo alle biblioteche della Sassonia Inferiore (Niedersachsen) e l'altro relativo alla Universitätsbibliothek di Lipsia:

- Markowski, M. (1987) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Amploniana Erfordiae asservantur*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).
- Lohr, C. H. (1999) 'Aristotelica Berolinensia', *Traditio*, 54, pp. 353-423.
- Markowski, M. (2007) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum qui in bibliothecis Saxoniae Inferioris asservantur*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Markowski, M. (2012) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum qui in Bibliotheca Universitatis Lipsiensis asservantur*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Italia

Due repertori relativi ai testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati a Pistoia vennero realizzati negli anni Settanta da Stefano Zamponi. All'inizio degli anni Ottanta, tuttavia, l'Unione Accademica Nazionale ha inaugurato, per dare seguito all'invito formulato dalla Siepm, un vasto progetto collettivo, il quale prevedeva inizialmente la pubblicazione di un volume ogni anno, che cercasse di dare spazio non solo alle biblioteche più note, ma anche a quelle minori, nella consapevolezza delle dimensioni e del livello di dispersione del patrimonio manoscritto italiano. Il progetto ha finora portato alla pubblicazione di dieci volumi, a cui se ne aggiunge uno di indici relativo ai dieci precedenti volumi:

- Zamponi, S. (1977) 'Commenti ad Aristotele nella Biblioteca Fortegueriana di Pistoia (*Commentaria Medii Aevi in Aristotelem latina. Italica*)', *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, XLII (n.s. XXVIII), pp. 1-94.
- Zamponi, S. (1978) 'Commenti ad Aristotele nell'Archivio Capitolare di Pistoia (*Commentaria Medii Aevi in Aristotelem Latina. Italica*)', *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, XLIII (n.s. XXIX), pp. 77-108.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

- De Robertis, T., Frioli, D., Pagnoni Sturlese, M.R., Pinelli, L., Staraz, E. e Sturlese, L. (1980) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 1: Firenze, Pisa, Poppi, Rimini, Trieste (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 1)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Frioli, D., Garfagnini, G.C., Pinelli, L., Pomaro, G. e Rossi, P. (1981) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 2: Busto Arsizio, Firenze, Parma, Savignano sul Rubicone, Volterra (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 2)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Garfagnini, G.C., Pagnoni Sturlese, M.R., Pomaro, G. e Zamponi, S. (1982) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 3: Firenze, Pisa, Pistoia (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 3)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Avarucci, G., Frioli, D., Garfagnini, G.C., Pomaro, G., Rossi, P. e Velli, A. (1982) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 4: Cesena, Fabriano, Firenze, Grottaferrata, Parma (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 4)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Casarsa, L., Ciccarelli, D., Di Mattia, E., Dotti, G., Frioli, D., Garfagnini, G.C., Gianferrara, M., Majeron, O., Nanni, R., Pagnoni Sturlese, M.R. e Sturlese, L. (1985) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 5: Cesena, Cremona, Lucca, S. Daniele del Friuli, Teramo, Terni, Trapani, Udine (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 5)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Cao, G.M., Cortesi, M., Curandai, M., Di Mattia, E., Italiani, G., Lupi, F.W., Rossi, P., Velli, A.M. e Zamponi, S. (1992) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 6: Atri, Bergamo, Cosenza, Milano, Perugia, Pistoia, Roma, Siena (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 7)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Cao, G.M., Casagrande, C., Casagrande Mazzoli, M.A., Ciccarelli, D., Gavinelli, S. e Vecchio, S. (1993) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 7: Novara, Palermo, Pavia (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 8)*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Cao, G.M., Catallo, T., Curandai, M., Di Mattia, E., Fornaciari, P.E., Peruzzi, E. e Santi, F. (1996) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche*

italiane. Vol. 8: Firenze, L'Aquila, Livorno, Prato, Siena, Verona (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 9). Firenze: Leo S. Olschki.

- Pomaro, G. (1999) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 9: Firenze. Fondo Ss. Annunziata depositato presso la Biblioteca Medicea-Laurenziana e la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 11)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.

- Cao, G.M., Casagrande, C., Casagrande Mazzoli, M.A., Ciccarelli, D., Curandai, M., Gavinelli, S., Lucertini, P.P., Stoppacci, P. e Vecchio, S. (2000) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 10: Arezzo, Borgomanero, Novara, Palermo, Pavia, Sansepolcro, Siena, Stresa (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 12)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.

- Cao, G.M. (2003) *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 11: indice dei volumi 1-10 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 14)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.

Paesi Bassi

Un primo sondaggio dei testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele nelle biblioteche dei Paesi Bassi è stato condotto da Lambert de Rijk e Olga Weijers:

- De Rijk, L.M. e Weijers, O. (1981) *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis publicis Neerlandicis asservantur*. Amsterdam/New York, NY: North-Holland Publishing Company.¹⁴

Polonia

Gli unici due repertori finora prodotti per questo paese sono quello relativo alla Biblioteka Jagellońska di Cracovia, a cura di Markowski e Wlodek, e quello relativo alla città di Poznań, a cura del solo Markowski:

- Markowski, M. e Wlodek, S. (1974) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).

¹⁴ Il testo include i testimoni di commenti medievali latini ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Cuijk en St. Agatha (Kruissherenklooster), Groningen (Universiteitsbibliotheek), 's-Gravenhage (Koninklijke Bibliotheek e Rijksmuseum Meermanno-Westreenianum) e Utrecht (Universiteitsbibliotheek).

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

- Markowski, M. (2004) 'Aristotelica Poznaniensia', *Acta Mediaevalia*, XVII, pp. 281-293.

Regno Unito

Quattro sono i repertori finora realizzati per la Gran Bretagna, uno a cura di Charles Lohr, due a cura di Rodney Thomson (per le, rispettivamente, biblioteche di Oxford e Cambridge), e uno a cura di Pamela Robinson (per le biblioteche di Aberdeen e York):

- Lohr, C.H. (1978) 'Aristotelica Britannica', *Theologie und Philosophie*, 53 (1), pp. 79-101.¹⁵

- Thomson, R.M. (2011) *Catalogue of Medieval Manuscripts of Latin Commentaries on Aristotle in British Libraries. Vol. I: Oxford*. Turnhout: Brepols.

- Id. (2013) *Catalogue of Medieval Manuscripts of Latin Commentaries on Aristotle in British Libraries. Vol. II: Cambridge*. Turnhout: Brepols.

- Robinson, P. (2020) *Catalogue of Medieval Manuscripts of Latin Commentaries on Aristotle in British Libraries. Vol. III: Aberdeen and York*. Turnhout: Brepols.

Repubblica Ceca

Un primo sondaggio relativo ai testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele nella Repubblica Ceca è stato condotto relativamente alla Národní knihovna (precedentemente Státní knihovna) di Praga, da Jerzy

¹⁵ Il testo include i testimoni di commenti medievali latini ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Aberdeen (University Library), Aberystwyth (National Library of Wales), Ampleforth Abbey (Abbey Library), Armagh (Public Library), Bury St. Edmunds (Cathedral Library), Canterbury (Cathedral Library), Dublin (Trinity College Library), Durham (Cathedral Library), Edinburgo (University Library e Royal Observatory), Eton (College Library), Exeter (Cathedral Library), Glasgow (University Library), Hereford (Cathedral Library), Holkham Hall (Library of the Earl of Leicester), Leeds (Yorkshire Archaeological Society), Lincoln (Chapter Library), Liverpool (Cathedral Library, Merseyside County Museum e University Library), Maidstone (Kent County Archives Office), Malvern (Library of C. W. Dyson Perrins), Manchester (John Rylands Library), Ripon (Minster Library), St. Andrews (University Library), Salisbury (Cathedral Library), Worcester (Cathedral Library) e York (Minster Library). Come si può notare, nel catalogo risultano inclusi anche alcuni manoscritti irlandesi (della biblioteca del Trinity College di Dublino). Tuttavia, dato il numero estremamente esiguo dei manoscritti analizzati, oltre al fatto che essi rientrano in un contributo dedicato quasi esclusivamente alle biblioteche britanniche, non si è ritenuto opportuno darne notizia in una sezione dell'articolo appositamente dedicata all'Irlanda.

B. Korolec.¹⁶ Ad esso vanno aggiunti due piccoli cataloghi ad opera di Markowski, uno relativo alla Biblioteca del Museo Nazionale di Praga (Knihovna Národního Muzea) e l'altro relativo alla Biblioteca del Capitolo Metropolitano di Praga (Knihovna Metropolitní Kapituly):

- Korolec, J.B. (1977) *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna ČSR vocata asservantur*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).

- Markowski, M. (1995) 'Kommentarze do dzieł Arystotelesa w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Muzeum Narodowego w Pradze (Die Aristoteles-Kommentare in den mittelalterlichen Handschriften der Bibliothek des Nationalmuseums in Prag)', *Acta mediaevalia*, VIII, pp. 219-225.

- Id. (1995) 'Arystotelika w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Kapituly Metropolitalnej w Pradze (Die Aristotelica in mittelalterlichen Handschriften der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Prag)', *Acta mediaevalia*, VIII, pp. 227-270.

Spagna

Due repertori relativi alle biblioteche spagnole sono ad oggi disponibili, entrambi a cura di Charles Lohr, uno per le biblioteche di Siviglia, e un altro per le biblioteche di Madrid:¹⁷

- Lohr, C.H. (1975) 'Aristotelica Hispalensia', *Theologie und Philosophie*, 50 (4), pp. 547-564.¹⁸

- Id. (1998) 'Aristotelica Matritensia', *Traditio*, 53, pp. 251-308.

¹⁶ Secondo le notizie fornite da Brams, lo stesso Korolec stava portando avanti, prima di essere sorpreso dalla morte nel 2000, un catalogo di manoscritti della Knihovna Metropolitní Kapituly di Praga, un lavoro già iniziato da Markowski con una prima pubblicazione, come indicato sopra, e portato avanti dallo stesso Markowski e da Ryszard Tatarzynski, mentre un repertorio aggiornato della Národní Knihovna, insieme ad alcuni altri repertori per altre biblioteche ceche, sarebbero in preparazione. Nessuno di tali lavori è, però, giunto finora a compimento.

¹⁷ Resta tuttavia da segnalare anche un indice dei testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele a opera di commentatori di origine spagnola (XII-XV secolo) pubblicato da Heusch all'inizio degli anni Novanta (Heusch 1991).

¹⁸ Il testo include i testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati, per la precisione, nella sola Biblioteca Capitular y Colombina di Siviglia.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

Svizzera

Gli unici repertori relativi alla Svizzera finora realizzati sono due, entrambi a cura di Charles Lohr:

- Lohr, C.H. (1996) 'Aristoteles in der Schweiz', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43 (1-2), pp. 5-18.

- Id. (2018 [1994]) *Aristotelica Helvetica catalogus codicum latinorum in bibliothecis Confederationis Helveticae asservatorum quibus versiones expositionesque operum Aristotelis continentur (Scrinium Friburgense Sonderband 6)*. Berlin: De Gruyter.¹⁹

Come si può intuire dalla lista presentata, molte sono le nazioni a mancare ancora all'appello.²⁰ Spiccano, certamente, gli Stati Uniti d'America, il cui patrimonio manoscritto di commenti latini medievali ad Aristotele è tutt'altro che *négligeable*. Lohr aveva lungamente progettato un primo repertorio dei testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nel proprio paese natale, ma, purtroppo, il repertorio non è mai stato pubblicato.

¹⁹ Il testo include i testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele conservati nelle seguenti biblioteche: Aarau (Aargauische Kantonsbibliothek), Basilea (Universitätsbibliothek), Berna (Burgerbibliothek), Beromünster (Stiftsbibliothek), Chur (Staatsarchiv Graubünden), Cologny-Ginevra (Bibliothèque Bodmerienne), Einsiedeln (Stiftsbibliothek), Engelberg (Stiftsbibliothek), Frauenfeld (Kantonsbibliothek), Fribourg (Bibliothèque Cantonale et Universitaire e Franziskanerkloster), Ginevra (Bibliothèque Publique et Universitaire), Langwiesen-Schaffhausen (Eisenbibliothek der Georg Fischer), Losanna (Bibliothèque Cantonale et Universitaire), Lugano (Biblioteca Cantonale e Libreria Patria), Lucerna (Zentralbibliothek), Porrentruy (Bibliothèque Cantonale Jurassienne), Sankt Gallen (Stiftsbibliothek e Kantonsbibliothek), Schaffhausen (Stadtbibliothek), Sion (Bibliothèque du Chapitre), Solothurn (Zentralbibliothek), Winterthur (Stadtbibliothek) e Zurigo (Zentralbibliothek). Per quanto riguarda l'Universitätsbibliothek di Basilea, il catalogo di Lohr si è potuto avvalere del precedente, parziale repertorio a opera di Pius Künzle (Künzle 1972).

²⁰ Tra i paesi non inclusi nella lista figurano, tra gli altri, quelli scandinavi, per i quali, sempre secondo le notizie fornite da Brams, un catalogo sarebbe in preparazione a cura di Sten Ebesen. Anche in questo caso, però, nessuna pubblicazione è ancora giunta a compimento.

3. *Conclusioni*

Pur con le notevoli limitazioni evidenziate nel precedente paragrafo, è evidente che lo stato attuale della ricerca relativamente ai testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele, grazie in particolare agli sviluppi degli ultimi anni, consente la preparazione di un inventario di testimoni di commenti al *De sensu* (XIII-XV secolo) di una notevole precisione, grazie al controllo incrociato dei dati tra gli inventari e i cataloghi tematici analizzati nel primo paragrafo e quelli, su base geografica, elencati nel secondo. Nella preparazione, tuttavia, di tale inventario, bisogna sempre cercare di integrare lo spogli dei cataloghi e degli inventari con una consultazione diretta dei manoscritti di interesse. Un (significativo) caso in cui ciò si è rivelato particolarmente utile, al fine di integrare (e correggere) le informazioni presenti nei cataloghi e negli inventari, sarà analizzato nell'Appendice del presente articolo.

Appendice

Il caso del commento al *De sensu* contenuto nel ms. Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Fondo Rossi 415 (36.F.6), ff. 103r-132v

Come accennato non è raro che, data l'ampia mole di manoscritti analizzati nella redazione degli inventari e dei cataloghi di testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele, possa essere necessario integrare e, laddove opportuno, correggere, le informazioni contenute negli inventari e nei cataloghi stessi, in vista della preparazione di lavori (inventari e cataloghi) ancor più precisi. Un caso particolarmente emblematico è quello del commento al *De sensu* contenuto nel ms. Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Fondo Rossi 415 (36.F.6), ff. 103r-132v. Il commento (*per modum quaestionis*), contenuto in un manoscritto miscelaneo databile tra

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, di probabile provenienza (e forse anche origine) italiana,²¹ contenente testi filosofici attribuiti ad Alberto di Sassonia, a Biagio Pelacani da Parma e a Giovanni Buridano, è un commento anonimo, anche se al f. 132v esso potrebbe risultare attribuito, secondo il senso dato al *colophon*, a un certo 'magister de Parma'.²²

Significativo è il fatto che Lohr non includa neppure il manoscritto Rossiano nel proprio catalogo (nemmeno nella versione più aggiornata), così come anche de Raedemaeker nel proprio inventario e, allo stesso modo, nemmeno Ebbesen, Thomsen Thörnqvist e Décaix nel proprio catalogo. Weijers, al contrario, lo menziona, sebbene lo consideri (erroneamente) un testimone dell'*Expositio* del *De sensu* di Giovanni Buridano, preservata invece nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2162, ff. 141v-149r, e nel ms. Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CA 2° 298, ff. 122r-126v.²³ L'errore è, in questo caso, evidente: il testimone manoscritto non contiene certamente un'*expositio*, come già detto, bensì un commento *per modum quaestionis*.

²¹ Si noti in ogni caso che il copista del commento al *De sensu* sembra essere di origine tedesca, come suggeriscono sia la sua grafia che le abbreviazioni utilizzate (sono particolarmente grato a Mirella Ferrari per questa osservazione).

²² Il *colophon* del commento, nel suo complesso, è il seguente: "Explete sunt quaestiones libri *De sensu et sensato* Deo gratias per reverendum magister de Parma. Scripte per me ipsum et cetera. Et incipiunt quaestiones libri *De memoria* ('Parvorum librorum naturalium' del. et 'libri De memoria' add. *alia manus*). Ringrazio molto Mirella Ferrari per aver controllato la mia lettura del *colophon*. Peraltro, la lettura 'magister' non è necessariamente sicura, mentre non è nemmeno certo se il sintagma 'per me ipsum' si riferisca al 'magister' o al copista stesso e, nel secondo caso, se l'*ipsum* voglia dunque riferirsi al fatto che il copista sia lo stesso di un commento che doveva originariamente precedere il commento al *De sensu*. Il 'magister de Parma' in questione potrebbe forse essere Biagio Pelacani da Parma, a cui, come segnalato, è da ricondursi un'altra opera contenuta nello stesso codice, ovvero delle *Quaestiones circa sphaeram Johannis de Sacrobosco* (ff. 72r-99v). Tuttavia, l'attribuzione del commento a Biagio (di cui non esiste alcun testimone noto di un eventuale commento al *De sensu*) non possiede, allo stato attuale, ulteriori elementi a supporto. Si noti peraltro che il *colophon* presenta certamente un errore ('Parvorum librorum naturalium' invece di 'libri De memoria' per segnalare l'inizio del commento al *De memoria et reminiscencia*), probabilmente corretto in un momento successivo da una seconda mano, e dunque la sua affidabilità non può che essere messa in discussione.

²³ Cfr. Weijers (2001) pp. 151-152. Weijers include anche (ma riconoscendone i dubbi di attribuzione) tra i testimoni di tale *Expositio* il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 1348, ff. 115r-121v, giustamente escluso invece da Lohr, il quale menziona solo i due manoscritti citati nel testo come testimoni dell'*Expositio* di Buridano. Weijers

Il primo problema che si pone in questa sede è se il testo possa essere considerato un testimone delle *Quaestiones* sul *De sensu* dello stesso Buridano, preservate in molteplici manoscritti²⁴ ed edite nel 1516 nella celeberrima edizione Lockert.²⁵ A favore di tale ipotesi si schiera il *Catalogo di manoscritti*

sembra, peraltro, catalogare il commento del manoscritto Rossiano come testimone dell'*Expositio* di Buridano sulla base dell'autorità di Michael (1985), in particolare p. 736.

²⁴ Almeno tutti i seguenti:

- Amiens, Bibliothèque Municipale, 402 (XV secolo), ff. 271-284.
- Basel, Universitätsbibliothek, F.V.10 (circa AD 1343), ff. 161r-179v.
- Berlin, Staatsbibliothek-Preußischer Kulturbesitz, Lat. Fol. 566 (AD 1382), ff. 66r-88r.
- Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Stift, 187 (Marx) (XV secolo), ff. 1r-32v.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 11575 (XIV-XV secolo), ff. 92r-109r.
- Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CA 2° 298 (AD 1352), ff. 137r-144r.
- Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CA 2° 357 (XIV secolo), ff. 131r-148v.
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 1348 (XV secolo), ff. 19v-38v.
- Klagenfurt, Bischöfliche Bibliothek, XXXI.b.5 (XIV-XV secolo), ff. 125r-143v.
- Kraków, Biblioteka Jagellońska, 704 (XIV secolo), f. 69r (qq. 2-6 abbreviate), *Puncta secundum Iohannem Buridanum in De sensu*.
- Kraków, Biblioteka Jagellońska, 737 (XIV secolo), ff. 46r-82v.
- Liège, Bibliothèque de l'Université, 346C (469) (XIV-XV secolo), ff. 190r-201r.
- Milano, Biblioteca Ambrosiana, G.71.sup. (AD 1359), ff. 64r-78r.
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 18248 (XV secolo), ff. 220-256, *Quaestiones Parvorum naturalium Byridani*.
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 19551 (AD 1383), ff. 126r-129r.
- Praha, Knihovna Pražské Metropolitní Kapituly, 1272 (L. XXIX) (AD 1376), ff. 85r-101v.
- Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 775 (AD 1374), ff. 121-253.
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 5454 (XV secolo), ff. 60r-73r.

Per quanto riguarda i testimoni del commento preservati alla Biblioteka Jagellońska si veda Zwiercan (1966). Per quanto riguarda, invece, i testimoni del commento preservati a Monaco di Baviera, si veda Markowski (1981), in particolare pp. 89-94. Per quanto riguarda, infine, il testimone del commento preservato alla Knihovna Pražské Metropolitní Kapituly si veda Palacz (1970). Più in generale, si veda anche Michael (1985) pp. 737-744.

²⁵ Iohannes Buridanus (1516), Pars II, ff. XXVIIIv-XLv (d'ora in avanti indicato come 'ed. Lockert'). L'edizione contiene l'insieme delle *Quaestiones* sui *Parva naturalia* di Buridano, nonché un insieme scelto di altre *Quaestiones* sui *libri naturales* di maestri parigini del XIV secolo. Un'edizione critica delle *Quaestiones* buridaniane sul *De sensu* (e, più in generale, su tutti i libri dei *Parva naturalia* commentati *per modum quaestionis* da Buridano) è stata portata a termine (sebbene sia rimasta inedita) nel 2015 da parte di Maciej Stanek come tesi di dottorato (Stanek 2015). Purtroppo, non mi è stato possibile consultare il testo.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

filosofici nelle biblioteche italiane (Vol. 6),²⁶ secondo il quale, appunto, il manoscritto Rossiano è un altro testimone delle stesse *quaestiones* di Buridano sul *De sensu*.²⁷ L'*incipit* riportato nel catalogo, tuttavia (sostanzialmente lo stesso dell'edizione Lockert) non è corretto. Secondo il catalogo, infatti, tale *incipit* sarebbe il seguente: "Queritur primo circa librum *De sensu et sensato* utrum de operationibus et passionibus animalium et plantarum" (*ibid.*, p. 276). Un esame autoptico del manoscritto consente di leggere, piuttosto, l'*incipit* seguente: "Queritur primo circa librum *De sensu et sensato* utrum operationes communes animae et corpori si<n>t subiectum in *Parvis naturalibus*" (f. 103ra). Come si vede bene, si tratta di un *incipit* ben diverso rispetto a quello tradizionale delle *quaestiones* buridaniane. L'*explicit*, purtroppo, non può aiutare a fornire indicazioni più precise, in quanto il commento del ms. 36.F.6 è incompleto, e si conclude con la discussione relativa al tema dell'olfatto e degli odori.²⁸ Mancano, in altre parole, tutte le *quaestiones* relative ai *dubia* comuni a tutte le qualità sensibili trattati da Aristotele nei capitoli finali del *De sensu*. Un primo confronto tra il testo dell'edizione Lockert e quello del commento del ms. 36.F.6 consente, ciononostante, di suffragare ampiamente quanto già mostrato dal confronto tra i due *incipit*, ovvero il fatto che il commento del ms. 36.F.6 non può certamente essere considerato un testimone delle *Quaestiones* buridaniane nella versione dell'edizione Lockert.

Una seconda ipotesi è che il commento in oggetto possa costituire una redazione differente delle *Quaestiones* buridaniane sul *De sensu* rispetto al

²⁶ Cfr. Cao *et al.* (1992) pp. 274-277. Si veda anche Petrucci (1977), specialmente pp. 194-195. Petrucci non formula, per la verità, alcuna ipotesi in merito all'attribuzione del commento (coerentemente con la natura, appunto, "sommara" del catalogo, per cui per esempio anche il successivo commento al *De memoria*, sicuramente buridaniano, è lasciato privo di ogni indicazione in merito all'attribuzione). Egli si limita a notare il riferimento al già menzionato 'magister de Parma'.

²⁷ Mentre l'attribuzione al 'magister de Parma' viene considerata un'attribuzione (spuria) del commento a Biagio Pelacani da Parma, al cui nome, come detto, è legato almeno un altro testo conservato nel manoscritto.

²⁸ L'*explicit* del commento contenuto nel ms. 36.F.6, ai ff. 132rb-132va, è il seguente: "Ad aliam dicitur [f. 132va] concedendo, et dicitur quod talis multiplicatio spiritualis vel etiam materialis potest agere in ipsum cerebrum per aliquem modum predictorum, ymmo quilibet modus per se potest sufficere; et sic est finis istius questionis et omnium aliarum libri *De sensu et sensato*. Deus sit benedictus in secula <seculorum>. Amen".

testo dell'edizione Lockert. Un fatto simile non sarebbe per nulla inconsueto nel caso di Buridano, i cui commenti *per modum quaestionis* a molti degli altri *libri naturales* (il caso della *Fisica* è paradigmatico in questo senso) sono preservati in molteplici redazioni, fatto, tuttavia, finora non documentato nel caso del *De sensu*.²⁹

Ora, è evidente che solo un esame approfondito del manoscritto potrebbe consentire di fornire elementi sufficienti a suffragare o a rigettare una tale ipotesi in modo definitivo, e non è possibile proporre un tale esame in questa sede (sebbene esso sia in preparazione da parte mia). Tale esame è reso ancor più necessario – sia detto incidentalmente – dal fatto che le *Quaestiones* sul *De sensu* contenute nel ms. 36.F.6 sono seguite da *Quaestiones* sul *De memoria*, sul *De somno et vigilia* e sul *De longitudine et brevitae vitae* la cui attribuzione buridaniana (e la cui corrispondenza con le relative *Quaestiones* note dagli altri testimoni) sembrano fuori di dubbio, sebbene esse siano anonime.

In attesa di un tale esame, in ciò che segue si propongono alcune considerazioni di natura preliminare utili a ricostruire il rapporto che il commento del manoscritto Rossiano intrattiene con le *Quaestiones* buridaniane così come contenute nell'edizione Lockert. A questo scopo, prima di tutto un confronto tra le *Quaestiones* contenute nel commento del manoscritto Rossiano e quelle, tradizionali, contenute nel testo dell'edizione Lockert, permette di evincere che il commento del manoscritto Rossiano presenta numerosi punti di convergenza con le *Quaestiones* del testo dell'edizione Lockert (sia in termini delle tematiche trattate, che della

²⁹ Per la precisione, Michael (1985) pp. 737-744, distingue due redazioni delle *Quaestiones*, sebbene egli non fornisca dettagli sufficienti per vagliare l'attendibilità di una tale ipotesi, menzionata (ma non approfondita) da Weijers (2001) p. 153, e del tutto ignorata sia da Lohr (2013) pp. 260-261 che da Ebbesen, Thomsen Thörnqvist e Décaix (2015) pp. 82-84. Lohr, d'altronde, nota che alcuni testimoni delle *Quaestiones* buridaniane presentano un *incipit* lievemente diverso da quello dell'edizione Lockert, ovvero 'Utrum praeter determinationem libri *De anima* et librorum *De animalibus et plantis* opus est aliquam determinationem de operationibus et passionibus animatorum'. Anche Weijers segnala la presenza, in alcuni testimoni delle *Quaestiones* buridaniane, di un secondo *incipit*, in questo caso maggiormente distinto da quello dell'edizione Lockert: 'Utrum de operationibus et passionibus animalium et plantarum debeat esse scientia naturalis'. Come si vede, d'altronde, nessuno degli *incipit* citati si avvicina, neppure lontanamente, a quello del commento del ms. 36.F.6.

formulazione delle singole *quaestiones*³⁰), ma anche molte e significative differenze:

Ed. Lockert ³¹	Ms. 36.F.6 ³²
1. (f. XXXVIIIvb) <i>Utrum preter determinationem libri De anima et librorum De animalibus et plantis oportet esse aliam determinationem de operationibus et passionibus animatorum</i>	1. (f. 103r) <i>Utrum operationes communes animae et corpori si<n>t subiectum in Parvis naturalibus</i>
<u>2. (f. XXIXrb) <i>Utrum omni animali sint necessarii tactus et gustus</i></u>	2. (f. 103v) <i>Utrum memoria et ira insint omnibus³⁴ animalibus</i>
3. (f. XXIXvb) <i>Utrum ceci a nativitate habentes auditum debeant esse sapientiores quam surdi a nativitate habentes visum</i>	<u>3. (f. 105r) <i>Utrum gustus et tactus sint sensus necessarii quilibet animali</i></u>
<u>4. (f. XXXrb) <i>Utrum fulgor quo oculus apparet fulgere vel scintillare sit in oculo</i></u>	4. (f. 107r) <i>Utrum omnis surdus sit mutus</i>
	5. (f. 108v) <i>Utrum auditus plus proficiat ad scientiam quam aliquis alius sensus</i>
	6. (f. 109v) <i>Utrum ymago³⁵ que est in oculo sit visio</i>

³⁰ Le *quaestiones* discusse in entrambi i testi (sebbene con contenuti non sovrapponibili) sono evidenziate in sottolineato.

³¹ Nel trascrivere il testo dell'edizione Lockert, la punteggiatura è stata normalizzata e le abbreviazioni sciolte. I nomi propri di persona e di luogo sono stati indicati con la maiuscola, e così anche la prima parola dei titoli di opere, i quali sono anche stati posti in corsivo. Le integrazioni proposte sono state incluse tra parentesi uncinate ('<>'), mentre i termini che si ritiene debbano essere espunti sono stati inclusi tra parentesi quadre ('[]').

³² Si noti che le "rubriche" del codice non sono a rubrica, bensì incorporate nel testo. Nel trascrivere il testo del ms. 36.F.6, la punteggiatura è stata normalizzata e le abbreviazioni sciolte. L'ortografia è stata rispettata integralmente, ma le particolarità ortografiche, come per esempio '*fulgur*' invece di '*fulgor*', '*olofaciunt*' invece di '*olfaciunt*', '*sytuatur*' invece di '*situatur*', sono state segnalate con un '*sic!*' tra parentesi tonde. I nomi propri di persona e di luogo sono stati indicati con la maiuscola, e così anche la prima parola dei titoli di opere, i quali sono anche stati posti in corsivo. I numeri, gli aggettivi e i pronomi numerali sono stati invariabilmente trascritti in lettere. Le integrazioni proposte sono state incluse tra parentesi uncinate ('<>'), mentre i termini che si ritiene debbano essere espunti sono stati inclusi tra parentesi quadre ('[]'). Le lacune che si è ritenuto di poter riscontrare nel testo sono state segnalate con tre asterischi inclusi tra parentesi uncinate ('<***>'). Gli emendamenti proposti sono stati segnalati in nota, così come anche i passi in cui il testo presenta delle cancellature. Le letture incerte sono state segnalate tramite un punto di domanda incluso tra parentesi tonde. L'elevato numero di emendamenti e di integrazioni proposti al testo, spesso ponderati sulla base di un confronto con i passi corrispondenti dell'ed. Lockert, è stato reso necessario dal fatto che il copista mostri di non essere familiare con le tematiche trattate. Ciò potrebbe essere indice del fatto che egli non copiò il testo per uso personale. Sono particolarmente grato a Mirella Ferrari per questa osservazione.

³⁴ omnibus] *seq. del. insunt, ms.*

³⁵ ymago] *corr. ex ymaginacio.*

<p>5. (f. XXXva) <u>Utrum organum visus sit de aqua</u></p> <p>6. (f. XXXIrb) <u>Utrum organum auditus sit de aere</u></p> <p>7. (f. XXXIva) <u>Utrum organum olfactus sit de igne</u></p> <p>8. (f. XXXIIrb) <u>Utrum organum tactus et organum gustus sint terre a dominio</u></p> <p>9. (f. XXXIIIra) <u>Utrum nigredo sit pura privatio albedinis</u></p> <p>10. (f. XXXIIIva) <u>Utrum subiectum colorum est perspicuum an opacum</u></p> <p>11. (f. XXXIIIra) <u>Utrum lux vel lumen sit de essentia coloris</u></p> <p>12. (f. XXXIIIvb) <u>Utrum ista sit bona diffinitio coloris, scilicet "Color est extremitas perspicui in corpore terminato"</u></p> <p>13. (f. XXXVrb) <u>Utrum colores medii generantur ex mixtione extremorum</u></p> <p>14. (f. XXXVIra) <u>Utrum humidum sit subiectum saporis</u></p> <p>15. (f. XXXVIvb) <u>Utrum dulcedo et amaritudo sint saporis extremi</u></p> <p>16. (f. XXXVIIra) <u>Utrum diffinitio saporis sit bona in qua dicitur: "Sapor est passio humidi facta a sicco gustus secundum potentiam alterativa in actum"</u></p> <p>17. (f. XXXVIIva) <u>Utrum odor sit in humido ut in subiecto proprio an in sicco</u></p> <p>18. (f. XXXVIIIra) <u>Utrum odores conferunt ad sanitatem capitis temperando frigiditatem cerebri</u></p> <p>19. (f. XXXVIIIvb) <u>Utrum passiones sensibiles sunt in infinitum divisibiles</u></p> <p>20. (f. XXXIXva) <u>Utrum visibile, puta color aut lux, movens de novo visum moveat prius tempore medium quam visum</u></p>	<p>7. (f. 111r) <u>Utrum oculus possit videre suum fulgorem</u></p> <p>8. (f. 112r) <u>Utrum anima visiva sit in extremitate pupille</u></p> <p>9. (f. 113v) <u>Utrum visio fiat extramittendo</u></p> <p>10. (f. 115r) <u>Utrum corpora colorata vel luminosa mediante diaphano aliquid agant in visum</u></p> <p>11. (f. 116r) <u>Utrum fulgur (<i>sic!</i>) apparens in oculo sit in ipso</u></p> <p>12. (f. 116v) <u>Utrum organum visus sit de natura aque</u></p> <p>13. (f. 118r) <u>Utrum organum auditus sit de natura aeris</u></p> <p>14. (f. 119r) <u>Utrum organum olfactus est³⁶ de natura ignis a dominio</u></p> <p>15. (f. 121r) <u>Utrum organum tactus sit de natura terre a dominio</u></p> <p>16. (f. 122v) <u>Utrum nigredo sit pura privatio</u></p> <p>17. (f. 123r) <u>Utrum perspicuum sit subiectum coloris ita quod quilibet color subjective sit in perspicuo</u></p> <p>18. (f. 124r) <u>Utrum lux sive lumen sit de essentia coloris</u></p> <p>19. (f. 125r) <u>Utrum diffinitio coloris data ab Aristotele in textu quo dicit: "color est extremitas perspicui in corpore terminato³⁷" sit bona</u></p> <p>20. (f. 126r) <u>Utrum colores medii generantur ex commixtione colorum extremorum</u></p> <p>21. (f. 127v) <u>Utrum siccum sit proprium subiectum odoris</u></p> <p>22. (f. 128v) <u>Utrum humidum sit subiectum odoris</u></p> <p>23. (f. 129v) <u>Utrum dulcedo et amaritudo sint saporis extremi</u></p> <p>24. (f. 130r) <u>Utrum homo habet peiorem olfactum aliis animalibus</u></p> <p>25. (f. 131r) <u>Utrum odores valent capiti ad temperandum ipsum cerebrum</u></p>
---	---

³⁶ est] et, *ms.*

³⁷ terminato] terminata, *ms.*

21. (f. XLrb) Utrum aliquis potest sentire plura simul distincte et perfecte ³³	
--	--

³³ Si noti che, nel caso di un testo, come le *Quaestiones* sul *De sensu* di Buridano, i cui testimoni manoscritti sono numerosi, come già segnalato, la comparazione dei titoli delle *quaestiones* (e del relativo contenuto) dell'edizione Lockert con quelle del commento del manoscritto Rossiano resta un'operazione caratterizzata da un certo grado di aleatorietà. In primo luogo, infatti, come già ricordato (cfr. *supra*, nota 30), Michael (1985) pp. 737-744, distingue due redazioni delle *Quaestiones*. In secondo luogo, d'altronde, anche nel caso di testimoni per cui non si può certamente parlare di una seconda redazione delle *Quaestiones*, l'elenco delle *quaestiones* discusse non coincide sempre completamente con quello dell'edizione Lockert. Ad esempio, il ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, G.71.sup, ff. 64r-78r, contiene certamente delle *quaestiones* ulteriori rispetto a quelle dell'edizione Lockert (mentre ne omette altre), alcune delle quali corrispondono, nel titolo, ad alcune *quaestiones* del commento del manoscritto Rossiano. In particolare, la prima *quaestio* dell'edizione Lockert è sostituita, nel manoscritto Ambrosiano, dalle due seguenti *quaestiones*: q. 1, 'Utrum de operationibus sive de passionibus communibus anime et corpori debeat esse scientia distincta istius libri a scientia libri *De animalibus et plantis* [...]' (f. 64ra); q. 2, 'Utrum ad istos *Parvos libros naturales* pertineat determinare de sensu et sensato' (f. 64rb). Inoltre, la q. 4 dell'edizione Lockert è sostituita, nel manoscritto Ambrosiano, dalla q. 5, 'Utrum oculus possit videre fulgorem suum existentem in ipso' (f. 65rb), seguita da due *quaestiones* assenti dall'edizione Lockert: q. 6, 'Utrum visio fiat extra-mictendo ab oculo vel intus-suscipiendo' (f. 65vb), e q. 7, 'Utrum species aparens (*sic!*) in medio sit visio ipsa' (f. 66rb). Ancora, tra la q. 13 e la q. 14 dell'edizione Lockert il manoscritto Ambrosiano aggiunge la seguente *quaestio*: q. 15, 'Utrum medii colores determinantur ab invicem ab extremis contrariis secundum speciem' (f. 70vb). Inoltre, tra la q. 17 e la q. 18 dell'edizione Lockert il manoscritto Ambrosiano aggiunge la *quaestio* 'Utrum ignis agat in quantum calidus et siccus vel in quantum ignis' (q. 20, f. 73vb), e la *quaestio* 'Utrum homo habeat peiorem olfactum ceteris animalibus' (q. 21, f. 74rb). Ancora, tra la q. 18 e la q. 19 dell'edizione Lockert il manoscritto Ambrosiano aggiunge la *quaestio* 'Utrum diffinitio odoris sit bona in qua dicitur "odor est natura enchimi sicci in humido"' (q. 23, f. 75rb). Infine, al posto delle ultime due *quaestiones* dell'edizione Lockert il manoscritto Ambrosiano riporta le tre seguenti *quaestiones*: q. 25, 'Utrum lumen multiplicetur per medium in instante' (f. 76ra), q. 26, 'Utrum contingat simul alterari totius et non dimidio (?) tempore' (f. 77ra), e q. 27, 'Utrum contingat plura simul sentiri' (f. 77rb). Omesse completamente (e non sostituite) sono invece la q. 9 e la q. 10 dell'edizione Lockert. Tra le *quaestiones* aggiunte dal manoscritto Ambrosiano, due figurano anche nel commento del manoscritto Rossiano, ovvero la q. 6, 'Utrum visio fiat extra-mictendo ab oculo vel intus-suscipiendo', sostanzialmente corrispondente alla q. 9 del commento del manoscritto Rossiano, e la q. 21, 'Utrum homo habeat peiorem olfactum ceteris animalibus', corrispondente alla q. 24 del commento del manoscritto Rossiano. Solo un esame approfondito di tutti i testimoni noti delle *Quaestiones* buridiane potrà dunque consentire un confronto "definitivo" col commento del manoscritto Rossiano. La natura preliminare delle considerazioni di questa Appendice va dunque intesa come riferita non solo al commento del manoscritto Rossiano, bensì anche alle *Quaestiones* buridiane dell'edizione Lockert.

Quanto al rapporto tra i testi dei due commenti, in assenza di un'edizione del commento contenuto nel manoscritto Rossiano (anch'essa in preparazione da parte mia) risulta pressoché impossibile fornire utili elementi di valutazione. Tuttavia, un primo esame del testo del commento preservato nel manoscritto Rossiano ha evidenziato la presenza di alcuni passi paralleli al testo dell'edizione Lockert, sebbene concentrati esclusivamente in una *quaestio*, la settima nel testo dell'edizione Lockert e la quattordicesima nel testo del manoscritto Rossiano, 'Utrum organum olfactus sit de igne (o 'est de natura ignis a dominio')'.

I passi paralleli tra i testi della *quaestio* nei due commenti sono i seguenti cinque.

*1. Le differenze nella conformazione dell'organo dell'olfatto nelle varie specie di animali:*³⁸

Ed. Lockert	Ms. 36.F.6
Ff. XXXIvb-XXXIIra: Natura enim in animalibus perfectioribus et in aere viventibus formavit oculos subtilis complexionis, et sic ad salutem eorum fecit palpebram cooperientem oculum ne ab extra nimis patiat. In aliis autem animalibus aquosis vel minus perfectis <natura fecit> magis duros oculos, ideo non dedit illis palpebram ad cooperiendum. Ita <est> de olfactu: in animalibus enim perfectioribus, scilicet habentibus sanguinem et respirantibus, natura super organum olfactus ad eius salutem fecit clausuram ne nimis pateretur a malis et fortibus odoribus, et per attractionem aeris inspirando illa clausura aperitur, et tunc possunt species odorum multiplicari usque in organum olfactus; sed	F. 119vb: [...] natura enim in animalibus perfectioribus et in aliis <aere> viventibus formavit oculos subtilis complexionis, et sic ad salutem corporis ³⁹ fecit palpebras cooperientes ne ab extraneis patiat. In aliis autem animalibus aquosis vel ⁴⁰ minus perfectis fecit natura magis duros oculos, ergo non dedit eis palpebram ad cooperiendum ipsum oculum. Consimiliter etiam <est> de olfactu : natura causa (?) in animalibus perfectioribus, scilicet sanguinem habentibus et respirantibus, super organum olfactus [olfactus] ad eius salutem fecit clausuram ne nimis ⁴¹ pateretur a malis et fortibus odoribus, et per attractionem ⁴² aeris inspirando ista clausura aperitur, et tunc potest ista species odoris multiplicari usque ad organum olfactus; sed

³⁸ Nel presentare la successione dei passi si rispetta l'ordine in cui essi appaiono nella *quaestio* del commento contenuto nel manoscritto Rossiano.

³⁹ corporis] corpus, *ms.*

⁴⁰ vel] etiam, *ms.*

⁴¹ nimis] vermis (?), *ms.*

⁴² attractionem] actionem, *ms.*

<p>postea quam spiramus vel spiritum detinemus illa clausura recluditur, et ideo odoramus inspirantes, non expirantes vel spiritum detinentes. In animalibus autem imperfectis et non respirantibus natura dimisit organum olfactus sine tali clausura, et ideo pisces olfaciunt sine inspiratione vel expiratione.</p>	<p>quando postea exspiramus vel spiritum deicimus ista clausura clauditur, et ideo odoramus inspirantes, non autem expirantes vel spiritum deicientes. In animalibus imperfectis et non respirantibus natura dimisit⁴³ organum olfactus sine clausura: ergo pisces olfaciunt (<i>sic !</i>) sine tali inspiratione.</p>
---	--

2. *Il maggior grado di prossimità dell'organo dell'olfatto, nella propria compendio, all'aria e all'acqua rispetto al fuoco:*

Ed. Lockert	Ms. 36.F.6
<p>F. XXXIvb: Ponende sunt conclusiones. Prima: organum olfactus non magis est de igne appropriat<iv>e quam organum tactus vel gustus, quia sicut prius dicebatur ignis nulli sensui appropriatur, licet quodammodo sit omnibus communis. Rationes etiam que in principio adducebantur satis inferunt istam conclusionem: si enim esset de igne, ineptum situm haberet iuxta cerebrum. Secunda conclusio <est> quod organum olfactus non est ex terra a dominio, quoniam satis subtilis est multiplicatio specierum odorum. Unde, sicut dicit Commentator secundo <i>De anima</i>⁴⁴, species odorum propter earum subtilem et spiritualementem multiplicationem in tantum multiplicantur ad <loca> valde [loca] longinqua quod vultures a quingentis miliaribus per sensum odoris venerunt ad cadavera mortuorum in quodam bello; modo terra propter suam grossitiem inepta est ad</p>	<p>Ff. 119vb-120ra: Istis visis ponende sunt conclusiones. Quarum prima est ista, quod organum olfactus non est de natura ignis appropriate seu quantitative, scilicet magis quam organum tactus vel gustus vel alterius sensus, licet quodammodo ignis sit communis omnibus sensibus, et istam conclusionem satis bene probant rationes ante oppositum. Secunda conclusio sit ista, quod organum olfactus non est de natura terre. Probat: nam multiplicatio specierum odorum est multum subtilis, quia, ut dicit Aristoteles secundo <i>De anima</i>⁴⁷, species odoris propter eius subtilem et spiritualementem multiplicationem multiplicantur et ad loca valde longinqua, in tantum quod vultures a quingentis miliaribus per sensum odoris venerunt ad cadavera mortuorum in quodam bello; modo terra propter sui grossitiem inepta est ad [f. 120ra] talem subtilem et spiritualementem multiplicationem odoris, ergo terra non est</p>

⁴³ dimisit] dinisit (?), *ms.*

⁴⁴ Cfr. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 97 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 277, 39-43).

⁴⁷ In realtà l'esempio degli avvoltoi non è citato nel testo aristotelico, il quale si riferisce genericamente ad animali che sono in grado di percepire gli odori da grandi distanze (cfr. Aristoteles, *De Anima*, II 9.421b11-13); il riferimento è qui probabilmente al *Commentarium Magnum* di Averroè (*loc. cit.*, cfr. *supra*, nota 45).

<p>talem subtilem et spiritualementem multiplicacionem, et ideo terra non est apte disposita ad suscipiendum species odorum: ergo organum olfactus non debet esse de terra. Ex dictis concluditur quod organum olfactus debet esse de aere vel aqua a dominio, et expresse vult Aristoteles secundo <i>De anima</i>⁴⁵. Sed tunc dubitatur de utro istorum sit istud organum, utrum de aqua an de aere. Et ad hoc respondet Commentator⁴⁶ quod aliqua sunt animalia et plurima habitantia in aere, alia in aqua; modo habitantibus in aere organum olfactus magis est de aere quam de aqua, et habitantibus in aqua e converso. Et hoc est bene rationabile, quia cum species obiecti multiplicentur per medium usque in organum, et sic tam medium quam organum debent esse bene receptiva illius speciei. Rationabile est quod sunt satis similis in complexione, modo apud nos est multiplicatio odorum per aeraem et apud pisces per aquam: igitur. Nec valet obiectio qua diceretur quod medium videndi apud nos est aer, organum est aqua, ergo non oportet quod organum et medium sint similis complexionis.</p>	<p>apte disposita ad sustinendum species odoris, et per consequens <organum olfactus> non debet esse de natura terre a dominio. Ex istis duabus conclusionibus sequitur tertiam, scilicet quod organum olfactus est de natura aeris aut aque a dominio, et istam ponit expresse Philosophus et Commentator secundo <i>De anima</i>⁴⁸ [...]. Sed etiam est dubium de quo elemento istorum debeat esse organum, vel tantum de aqua vel etiam de aere. Ad quod dubium respondet Commentator⁴⁹ ponendo distinctionem quod plurima sunt animalia habentia suam habitationem in aere, aliaque in aqua. Et secundum istam distinctionem ponit duas conclusiones. Prima est quod in animalibus habentibus habitationem in aere organum olfactus magis est de natura aeris quam aquae. Alia conclusio <est> quod animalibus⁵⁰ habitantibus in aquis organum olfactus magis accedit ad naturam aque quam aeris, et istam ultimam ponit commentator secundo <i>De anima</i>⁵¹, ubi dicit quod pisces et animalia alia <habitantibus in aquis> habent olfactum, quia magna distantia querunt ali<men>tum ubi tamen non vident</p>
--	---

⁴⁵ Per la verità, questa affermazione si trova esplicitamente solo in Aristoteles, *De anima*, III 1.425a3-5. Tuttavia, in *De anima*, II 9.421b9-10, viene affermato che il mezzo della percezione olfattiva è costituito sia dall'aria che dall'acqua.

⁴⁶ Cfr. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 98 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 279, 12-28).

⁴⁸ Cfr. *supra*, nota 46. Per quanto riguarda Averroè, l'affermazione è discussa solamente in Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 130 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 328, 14-15), ma si veda Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 97 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 276, 10-11), per la discussione dell'affermazione secondo cui il mezzo della percezione olfattiva è costituito sia dall'aria che dall'acqua.

⁴⁹ Cfr. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros (loc. cit.)* (cfr. *supra*, nota 47).

⁵⁰ animalibus] animalia, *ms.*

⁵¹ Cfr. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 97 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 276, 9-21).

	<p>ipsum. Sed tamen in oppositum harum conclusionum videtur esse Albertus⁵², qui dicit quod organum olfactus magis attingit ad siccitatem < et > propter hoc dicit quod est situatum iuxta cerebrum. [...] nec valet obiectio qua diceretur quod videndi medium est aer qui est apud nos, et organum est aqua, ergo <non> oportet quod organum et medium sint⁵³ similis complexionis.</p>
--	---

3. *La comparazione con gli organi della vista e dell'udito:*

Ed. Lockert	Ms. 36.F.6
<p>F. XXXIvb: Respondeo quod licet aqua et aer non sint similis complexionis quantum ad primas qualitates, tamen similitudinem habent quantum ad illam qualitatem secundum quam recipiunt species coloris, et utrumque est diaphanum. Notandum est tamen quod organum olfactus nec est ita de aere sicut organum auditus, nec est ita de aqua sicut organum visus, sed magis commixtum est; tamen plus abundat aer in nobis quam in piscibus in illo organo, et plus aqua in piscibus quam in nobis.</p>	<p>Ff. 120ra-b: Respondetur quod licet aqua et aer non sint similis complexionis quantum ad primas qualitates, tamen habent similitudinem quantum ad illam qualitatem secundum quam [f. 120rb] recipiunt species colorum, quia tam aqua quam aer est diaffanum. Sed tamen notandum quod organum olfactus non est ita de aere sicut organum auditus, nec de aqua sicut organum visus, sed magis commixtum est; tamen plus habundat <aer> in nobis quam in piscibus in illo organo, et aqua plus in piscibus quam in nobis.</p>

⁵² Il riferimento è presumibilmente a Lib. I, tr. II, cap. 15 del commento al *De sensu* (cfr. Albertus Magnus, ed. Donati 2017, p. 53, 38-p. 54, 4: “‘Odoratus’ enim, sicut diximus prius, ‘est virtute’ calidus siccus, qualis est postea cum olfacit secundum actum. Et inde ulterius est manifestum quod organum ‘odoratus proprie’ situm ‘est’ in ‘loco’ propinquo ‘cerebro’. ‘Est enim’ odoratus ‘virtute’ quidem ‘calidus’ et materialiter et complexionaliter ‘frigidus’. Et ideo, sicut natura ordinavit refrigerans ingredi ad cor et ad pectus ad mitigationem caloris, ita ordinavit quod actu calidum ingressum habeat ad frigidissimum ad mitigationem frigiditatis”).

⁵³ sint] sunt, *ms.*

4. La ragione per cui l'organo dell'olfatto è posizionato in prossimità del cervello:

Ed. Lockert	Ms. 36.F.6
<p>F. XXXIIra: Sed tunc est questio quare illud organum iuxta cerebrum situatur. Et aliqui volunt assignare causam quam Aristoteles⁵⁴ videtur innuere, scilicet quod odor est quodammodo calidus et siccus, et organum debet esse non actu sed potentia tale quale est obiectum, ideo organum olfactus non debet esse calidum nec siccum nisi in potentia, ergo debet esse frigidum et humidum et tale est cerebrum, ideo optime iuxta cerebrum conservatur: ideo rationabiliter ibi situatur. Tamen videtur quod ista non sit bona et sufficiens causa, quia frigidum in quantum frigidum non est bene receptivum odorum. Unde videmus quod frigora hebetant vel extenuant odores et quod per tempus calidum odores multiplicantur magis et sentiuntur magis. Item: videtur quod organum illud non debet esse frigidum, quia propter frigiditatem cerebri peioratur illud organum; hec enim est causa quare peiorem olfactum habemus quam canes et multa animalia, scilicet quia habemus magnum cerebrum et brevem vultum, et sic organum olfactus in nobis propter propinquitatem ad cerebrum et magnitudinem cerebri nimis infrigidatur, et sic peioratur. Et ideo credo quod organum olfactus nec debet esse multum calidum nec multum frigidum; quamvis enim organum sensus debeat esse denudatum a natura obiecti, tamen non debet esse contrarium, quia unum contrarium non bene recipit alterum contrarium vel speciem eius sine ipsius corruptione. Et</p>	<p>Ff. 120rb-va: Sed etiam est dubium quare istud organum iuxta cerebrum est situatum. Et aliqui volunt assignare causam quam Aristoteles⁵⁶ videtur innuere, scilicet quod odor est quodammodo ca<lidus>, et sic<cus>; organum debet esse non actu <sed potentia> tale quale est obiectum, ideo <organum olfactus> debet esse neque calidum neque siccum nisi in potentia, et per consequens debet esse frigidum et humidum et tale est cerebrum; ideo organum iuxta cerebrum situatur et ideo rationabiliter ibi sytuatur (<i>sic!</i>). Tamen non videtur quod ista sit bona et sufficiens causa, quia frigidum in quantum frigidum non est bene susceptivum odoris. Unde videmus quod frigora evirant et exsiccant odores, et quod per tempus calidum odores magis multiplicantur. Iterum videtur quod <organum olfactus> non debet esse frigidum, quia propter frigiditatem cerebri peioratur illud organum; et hec est causa quare peiorem odorem vel olofactum (<i>sic!</i>) habemus quam canes, ut dictum est, et animalia multa, quia habemus magnum <cerebrum> et brevem vultum, et sic organum olfactus⁵⁷ in nobis propter propinquitatem ad⁵⁸ cerebrum et magnitudinem cerebri nimis infrigidatur et peioratur. Ideo credo quod organum olfactus non debet esse multum calidum nec multum frigidum; quamvis enim organum sensus debeat⁵⁹ esse denudatum a natura recepti seu obiecti, tamen non debet <esse> contrarium, quia unum contrarium non recipit aliud contrarium vel speciem eius sine eius corruptione.</p>

⁵⁴ Cfr. Aristoteles, *De sensu et sensato*, 5.443a6-8.

⁵⁶ Cfr. *supra*, nota 55.

⁵⁷ olfactus] olfactum, *ms.*

⁵⁸ ad] et, *ms.*

⁵⁹ debeat] debet, *ms.*

<p>ideo alia causa assignatur ab Aristotele⁵⁵, scilicet quod odores fiunt in sicco et calido et sic retinent quandam vim desiccativam et calefactivam. Et ideo est quod boni odores et temperati, sicut postea dicitur, prosunt ad sanitatem capitis contemperantes aequaliter sua siccitate et caliditate humiditatem et frigiditatem cerebri. Et ob hoc natura maiorem adhuc habens sollicitudinem de cerebro quam de bonitate illius organi situavit illud organum iuxta cerebrum.</p>	<p>Et ideo alia causa datur ab Aristotele⁶⁰, scilicet quod odores fiunt in calido et sicco et sic retinent quandam distantiam (?). [f. 120va] Ideo est quod boni odores et temperati conferunt, ut postea dicitur, ad sanitatem capitis contemperantes⁶¹ aequaliter sua siccitate⁶² humiditatem <cerebri>⁶³, <et sua > caliditate⁶⁴ [et] frigiditatem⁶⁵ cerebri. Et ideo natura habens⁶⁶ adhuc maiorem sollicitudinem de cerebro quam de bonitate organi olfactus situavit ipsum iuxta cerebrum ad temperationem⁶⁷ ipsius.</p>
--	--

5. *La ragione per cui gli odori sono percepiti esclusivamente tramite l'organo dell'olfatto:*

<p>Ed. Lockert Ff. XXXIIra-b: Sed tunc quero quare tunc per aures et per oculus non possumus olfacere, cum ibi sit organum bene receptivum specierum odoris, scilicet aer vel aqua; et cum sit ibi anima sensitiva, que est eiusdem rationis per totum corpus. Respondetur quod pupilla est circumvoluta pelliculis prohibentibus species [f. XXXIIrb] odorum multiplicari ad intus, et ita etiam natura illum aerem qui est organum auditus clausit una tenui pellicula ne diffunderetur et ne aeri exteriori commiseretur, et illa</p>	<p>Ms. 36.F.6 F. 121ra: Sed si etiam que<r>atur, cum olfactus sit de natura aeris vel aque, ut positum est per conclusiones, quare per oculos et aures non possumus⁶⁸ olfacere, cum ibi sit organum bene receptivum odoris, scilicet aer vel aqua, et⁶⁹ anima sensitiva, que secundum se est eiusdem rationis per totum corpus, respondetur quod pupilla oculi, ne diffundatur aqua, circumvoluta est pelliculis prohibentibus species multiplicare odorum⁷⁰ ad intus; ita etiam natura illum aerem qui est organum auditus clausit una te-</p>
--	--

⁵⁵ Cfr. Aristoteles, *De sensu et sensato*, 5.442b27-29.

⁶⁰ Cfr. *supra*, nota 56.

⁶¹ contemperantes] contemperatus, *ms.*

⁶² sua siccitate] suam siccitatem, *ms.*

⁶³ humiditatem] frigiditatem, *ms.*

⁶⁴ caliditate] caliditatem, *ms.*

⁶⁵ frigiditatem] humiditatem, *ms.*

⁶⁶ habens] *seq. del.* ah (?), *ms.*

⁶⁷ temperationem] temperatum, *ms.*

⁶⁸ possumus] possunt, *ms.*

⁶⁹ et] etiam, *ms.*

⁷⁰ odorum] odorem, *ms.*

prohibet multiplicationem odorum ad interiora. Et tamen etiam potest dici quod natura non ingeniavit illam dispositionem in oculo vel in aure secundum quam aer vel aqua bene recipiant species odorum, vel non intense posuit illam dispositionem ibi quam tamen intense posuit in organo olfactus, ideo ibi sentitur odor et non alibi, igitur.	nui pellicula ne diffunderetur et ne aeri extrinseco commisceretur, et ita prohibet multiplicationem odoris. Vel etiam <respondetur quod natura> non interesse posuit aliquam dispositionem in illis organis quod tamen interesse posuit in organo olfactus, ergo ibi sentitur odor et non alibi, ergo etc., et sic est finis.
---	--

Come si può notare dalle comparazioni presentate, i passi paralleli nelle due *quaestiones* sono estesi dal punto di vista testuale e significativi per quanto concerne le loro implicazioni dottrinali, dato che essi non riguardano esclusivamente il senso dell'olfatto, la sua *complexio* e la collocazione e conformazione del proprio organo (nell'uomo e negli altri animali), ma anche alcune significative comparazioni con i due sensi "superiori", ovvero quelli della vista e dell'udito. Inoltre, tali passaggi includono le principali *conclusiones* della *quaestio* in oggetto, che risulta così determinata in modo pressoché analogo nei due testi.

La presenza di tali passi paralleli nei due commenti non deve, tuttavia, lasciar supporre che le affinità tra i due testi (testuali e dottrinali) siano necessariamente superiori alle differenze. In ciò che segue, senza alcuna pretesa di esaustività (e concentrandosi esclusivamente sulle *quaestiones* discusse anche nell'edizione Lockert), si segnaleranno alcune delle caratteristiche che, a un primo esame, distinguono il manoscritto Rossiano dall'edizione Lockert.

La prima caratteristica da evidenziare riguarda le *auctoritates* utilizzate. Come notato sopra, infatti, anche rispetto al passo della tabella 2, il commento del manoscritto Rossiano cita con notevole frequenza Alberto Magno, in misura certamente molto maggiore rispetto all'edizione Lockert, sia per quanto riguarda problemi di teoria della percezione, che anche per questioni di natura prettamente medica. All'*auctoritas* di Alberto si accompagna anche un riferimento frequente ai *perspectivi*, menzionati quasi sempre collettivamente, nel momento in cui il commento del manoscritto Rossiano affronta problemi di ottica. Anche in questo caso, non è dato rinvenire

nell'edizione Lockert una pari attenzione a tale *auctoritas*. Ciò che è poi particolarmente curioso è che, almeno in un caso, Alberto viene assimilato ai *perspectivi*, fatto assolutamente ignoto all'edizione Lockert.⁷¹

A tale prima caratteristica distintiva del commento del ms. 36.F.6 rispetto al testo dell'edizione Lockert si accompagna poi un secondo elemento (in parte collegato), ovvero lo spiccato interesse del commento del manoscritto Rossiano per questioni mediche e per i problemi di *perspectiva* (sebbene, si noti fin da ora, le tematiche mediche sono trattate in modo relativamente cursorio e senza ricorso ad *auctoritates* specifiche, contrariamente a quanto avviene per i problemi di *perspectiva*), certamente molto maggiore rispetto a quello del testo dell'edizione Lockert.⁷² Molto spesso i quesiti di natura medica, che non assurgono mai al ruolo di *quaestiones* indipendenti (come mostrato dalla lista fornita sopra⁷³) vengono trattati a seguito della *determinatio* e prima della *responsio ad rationes*. Un esempio è fornito proprio dalla *quaestio* 'Utrum organum olfactus est de natura ignis a dominio', da cui sono stati tratti i passi paralleli riportati sopra. In questo caso, nella *quaestio*, subito dopo la *determinatio*, vengono discussi sette *dubia* di natura almeno in parte medica:

Istis visis sunt aliqua dubia: primum est quare animalia respirantia non sentiunt⁷⁴ odores nisi acrahendo anhelitum. Secundum est quare aromata effusa super ignem minus⁷⁵ odorant quam si funderentur super cineres calefactas. Tertium est utrum transeundo per loca fetida conveniat obstruere nares, et videtur quod non, quia obstruendo nares nisi subtili valde modo quanto subtilior tanto citius penetrat ad cor, et per consequens si sit infectus magis nocet. Quartum est que est causa < *** > quanto stercora diutius retinentur in corpore

⁷¹ Ciò avviene nel contesto dell'undicesima *quaestio* del commento, 'Utrum fulgur (*sic!*) apparens in oculo sit in ipso', relativamente alla discussione in merito alla possibilità che la luminosità degli occhi di alcuni animali possa dipendere dal fatto che essi siano in grado di emettere luce, e in particolare rispetto al fatto che dei corpi possano essere del tutto privi di luce (cfr. ms. 36.F.6, f. 116rb: "Sed ad hoc potest responderi quod nulla corpora sunt totaliter luce privata ut dicit Albertus et (etiam, *ms.*) aliqui alii perspectivi").

⁷² Si noti che questo non significa che la filosofia naturale di Buridano nel suo complesso non mostri un significativo interesse per i problemi di *perspectiva* e di medicina. Per quanto riguarda, in particolare, il ruolo della medicina nella filosofia naturale di Buridano si veda Beneduce (2017).

⁷³ Cfr. *supra*, pp. 15-17.

⁷⁴ sentiunt] faciunt, *ms.*

⁷⁵ minus] ninis (?), *ms.*

tanto minus⁷⁶ fetantur, et contrarium est in urina. Quintum est quare in tempore pluviali animalia peius vel minus sentiunt quam calido et sic<co>, et similiter canes minus⁷⁷ valent ad venationes. Sextum est quare herbe et similiter multa aromata dispersa⁷⁸ melius odorant, et videtur quod hoc non deberet esse, quia quando sunt integra habent virtutes magis unitas, et per consequens melius deberent odorare, et virtus unita fortior est se ipsa dispersa. Septimum est quare homines enervi peius odorant quam alii, etiam ut in pluribus habentibus anhelitum fetidum.⁷⁹

Un altro caso, forse ancora più emblematico, è fornito dall'ultima *quaestio* del commento del ms. 36.F.6, 'Utrum odores valent capiti ad temperandum ipsum cerebrum', la quale, dopo la *determinatio*, discute i seguenti quattro *dubia* di natura medica:

⁷⁶ minus] nimis, *ms.*

⁷⁷ minus] nimis, *ms.*

⁷⁸ dispersa] diversa, *ms.*

⁷⁹ Ms. 36.F.6, f. 120va. Una serie di *dubia* simili può essere rinvenuta nelle *Quaestiones* sul *De sensu* attribuite a Nicola Oresme e ad Alberto di Sassonia, edite da Jole Agrimi, e in particolare nella sedicesima *quaestio*, 'Utrum odor temperet frigiditatem cerebri' (cfr. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, ed. Agrimi 1983, pp. 194-197): "Quantum ad tertium primum dubium est: quare fetida dum comeduntur non apparent fetere? [...] Secundum: quare quidam sudores pre aliis sunt multum fetidi? [...] Tertium dubium: quare fetida calefacta magis fetent quam si fuerint infrigidata? [...] Quartum: quare comedentes alleum habent urinam magis fetidam? [...] Quintum: quare os vel anhelitus ieiunantium magis fetet, quam si prius comedissent? [...] Sextum dubium est: quare locus circa acellas et universaliter omnis locus multum tectus, circa quem accidit partium confricatio sicut circa pectinem, magis fetet? [...] Septimum dubium est: quare homines incurvati sicut strumosi vel gibbosi ut in pluribus habent anhelitum fetidum?". Lo stesso commento, nell'ambito della settima *quaestio*, 'Utrum organum odoratus sit de natura ignis', presenta un altro elenco di *dubia* parzialmente simile a quello del commento del manoscritto Rossiano citato nel corpo del testo: "Ex predictis solvuntur quedam dubia. Primum est: quare homo furtive seu secreta accedens mulierem causa coytus, canes ipsum videndo magis latrant? [...] Secundum est: utrum olfactus potest fetida sentire a remotis? [...] Tertium dubium: quare in hyeme minus odoramus quam in estate? [...] Quartum est: que est causa quod urina quanto diutius retinetur in corpore magis fetet? E converso contingit de stercore: stercus autem e converso quanto minus diu retinetur in corpore tanto magis fetet et urina minus" (cfr. *ibid.*, pp. 119-120). In entrambi i casi, il commento in oggetto si distingue da quello del manoscritto Rossiano per l'appello estremamente frequente, nella soluzione dei *dubia*, all'*auctoritas* dei *Problemata* pseudo-aristotelici (nonché, almeno in un caso, a Galeno), non utilizzati, invece, nel commento del manoscritto Rossiano.

Nunc restat aliqua dubia solvenda. Primum est quare homines habent magis caput pilosum quam alia animalia in [quam] membra sui corporis. Secundum <est> quare homines in anteriori parte cerebri citius canescunt quam superiori vel retro. Tertium est quare mulieres non canescunt. Quartum est quare mulieres non habent barbas.⁸⁰

Per quanto riguarda invece la *perspectiva*, essa trova spazio soprattutto nell'undicesima *quaestio* del commento del manoscritto Rossiano, 'Utrum fulgur (*sic!*) apparens in oculo sit in ipso', come anche nella diciottesima *quaestio*, 'Utrum lux sive lumen sit de essentia coloris'. Giova notare, a questo proposito, che anche nell'edizione Lockert le *quaestiones* corrispondenti discutono, almeno parzialmente, problemi equivalenti, e si richiamano (peraltro con una pari attenzione all'utilizzo di esempi tratti dall'esperienza) a problemi di *perspectiva*. Tuttavia, bisogna notare che la discussione del commento del manoscritto Rossiano tende spesso a mostrarsi, rispetto all'edizione Lockert, più attenta alla teoria della *perspectiva* e, congiuntamente, al richiamo alle *auctoritates* relative. Si confrontino, a titolo di esempio, i seguenti passi tratti dalla *quaestio* 'Utrum lux sive lumen sit de essentia coloris':

Ed. Lockert	Ms. 36.F.6
F. XXXIIIrb: Ista questio est difficilis, quia non determinata ab antiquis doctoribus nisi sub verbis obscuris et valde confuse. Sunt igitur de ista questione opiniones plures, que habent ortum a dictis antiquorum authorum. Quidam dicunt quod color compositus est ex opacitate et luce, et quod ubi plus est de opacitate quam de luce illud est nigrius, sed ubi est plus de luce et minus de opacitate illud est albius (<i>sic!</i>), unde etiam lux pura apparet alba; et dicunt ipsi quod illa lux intrans compositionem coloris extinguitur per opacitatem sibi commixtam, ita quod non possit per se lucere nec radium vel speciem multiplicare	Ff. 124rb-va: In ista questione primo vidende sunt diffinitiones quas philosophi ponunt de colore. Secundo ex hoc videbitur de quesito. Quantum ad primum, sit prima diffinitio quod color est extremitas perspicui in corpore terminato ⁸⁴ , et hanc diffinitionem ponit Aristoteles in isto libro capitulo tertio ⁸⁵ . Aliam diffinitionem ponunt perspectivi ut Vetello in commento <prime> propositionis tertii libri sue <i>Perspective</i> ⁸⁶ , scilicet quod color est lux corporibus mixtis <in>corporata. Tertiam

⁸⁰ Ms. 36.F.6, f. 132ra.

⁸⁴ terminato] terminata, *ms.*

⁸⁵ Cfr. Aristoteles, *De sensu et sensato*, 3.439b11-12.

⁸⁶ Cfr. Witelo, *Perspectiva*, Lib. III, Propositio I (Alhazen 39, n. 1) (cfr. Witelo, ed. Unguru 1991, p. 292, 5-8).

<p>per medium diaphanum nisi cum adiutorio lucis extrinsece. [...] Alio modo dicit Commentator⁸¹, et Albertus⁸² in hoc videtur insequi eum, quod color constitutus est ex diaphaneitate et luce vel lumine, et ubi plus est de diaphaneitate et luce clara illud est albius, sed ubi est minus de diaphaneitate et minus de luce et quod etiam illa lux est obscura illud est nigrius; ideo dicit Commentator⁸³ bene dixit Aristoteles quod nigrum est sicut privatio albi.</p>	<p>diffinitionem ponit Albertus in tertio <i>Meteororum</i>⁸⁷ et super isto libro⁸⁸, ubi dicit quod color causatur ex commixtione lucis cum aliquo opaco. Quartam diffinitionem ponit Commentator super isto libro⁸⁹, ubi dicit [f. 124va] quod color causatur ex commixtione lucis cum aliquo opaco. Quintam⁹⁰ diffinitionem ponit Commentator super isto libro⁹¹, ubi dicit quod color generatur ex commixtione corporis luminosi cum corpore diaffano.</p>
--	--

Come si può notare, non è tanto il contenuto dottrinale delle definizioni di ‘colore’ elencate nei due testi a essere differente, quanto la differente ricchezza e precisione di richiami dottrinali, certamente molto maggiore nel commento del ms. 36.F.6, in cui, tra l’altro, sorprende notare la citazione esplicita della *Perspectiva* di Witelo (unico testo dei *perspectivi* citato esplicitamente – e singolarmente – nel commento), rispetto all’edizione Lockert. Sebbene tale osservazione non consenta di trarre conclusioni di particolare peso, essa certamente contribuisce a fornire indicazioni utili ai fini della determinazione dell’origine del commento del manoscritto Rossiano, oltreché a mostrarne un altro tratto distintivo rispetto alle *Quaestiones* buridaniane riportate nell’edizione Lockert.

In terzo e ultimo luogo, dal punto di vista più strettamente dottrinale, il commento contenuto nel manoscritto Rossiano presenta alcune differenze rispetto al testo dell’edizione Lockert. Un esempio particolarmente significativo è costituito dal problema della modalità materiale o immateriale di

⁸¹ Cfr. Averroes, *Compendia librorum Aristotelis qui ‘Parva Naturalia’ vocantur* (cfr. Averroes, ed. Shields e Blumberg 1949, p. 15, 37-p. 18, 11).

⁸² Cfr. Albertus Magnus, *De sensu et sensato*, Lib. I, tr. II, cap. 1. (cfr. Albertus Magnus, ed. Donati 2017, p. 58, 51-70).

⁸³ *Locus non inventus*.

⁸⁷ Cfr. Albertus Magnus, *Meteora*, Lib. III, tr. IV, cap. 12 (cfr. Albertus Magnus, ed. Hossfeld 2003, p. 187, 20-38).

⁸⁸ Cfr. Albertus Magnus, *De sensu et sensato*, Lib. I, tr. II, cap. 1 (*loc. cit.*, cfr. *supra*, nota 83).

⁸⁹ *Locus non inventus*.

⁹⁰ Quintam] Quartam, *ms.*

⁹¹ Cfr. Averroes, *Compendia librorum Aristotelis qui ‘Parva naturalia’ vocantur*, *loc. cit.* (cfr. *supra*, nota 82).

propagazione e di ricezione dell'odore da parte dell'organo dell'olfatto (esempio reso ancora più significativo, in questo contesto, dal fatto che le uniche corrispondenze testuali tra il commento del manoscritto Rossiano e il testo dell'edizione Lockert riguardino proprio una *quaestio* dedicata al senso dell'olfatto). Un tema, infatti, tradizionalmente dibattuto nei commenti medievali al *De sensu* (anche se quasi mai in una *quaestio* specificamente dedicata) è il rapporto degli odori con le esalazioni fumose (le *fumales evaporationes*).⁹² Secondo un'opinione tradizionalmente risalente ad Avicenna, infatti, gli odori non sarebbero altro che tali *fumales evaporationes*, come si può notare, per esempio, dal fatto che essi possano essere deviati dai venti e che i corpi da cui promanano alcuni odori (come quelli di un frutto ormai marcio) si riducono nelle proprie dimensioni mentre sprigionano il proprio odore. Un'opinione opposta, secondo la quale gli odori sono delle *species* immateriali emanate dal corpo odorifero, e dotate di *esse spirituale* nel mezzo e nell'organo di senso, è invece tradizionalmente ascritta ad Averroè, che cita come argomenti a proprio favore, tra gli altri, l'esempio (citato nella tabella 2) degli avvoltoi, i quali sarebbero in grado di percepire l'odore dei cadaveri anche a una distanza di cinquecento miglia, distanza tale da non poter essere attraversata da esalazioni di natura materiale senza che esse vengano disperse dai venti. Ora, la posizione di Buridano in merito a questo tema, almeno per come esplicitata nelle *Quaestiones* sul *De sensu* preservata dall'edizione Lockert, è piuttosto chiara, e consiste nell'affermare che, sebbene gli odori siano esclusivamente delle *species* immateriali e si propagano dunque immaterialmente nel mezzo in cui il corpo da cui provengono si trova, tuttavia alla loro propagazione, entro una certa distanza, si accompagna la diffusione di esalazioni fumose:

Sed tunc est dubitatio de modo per quem illi odores conferunt cerebro. Et Avicenna⁹³ ponit talem modum, quod odores multiplicantur ad cerebrum cum quadam exhalatione calida et sicca temperate, et sic prosunt ratione huiusmodi exhalationis. Et pro isto modo posito ab Avicenna sunt multa apparentia ad confirmandum quod odores sic multiplicentur cum ali-

⁹² Per un'introduzione al dibattito medievale in merito, con una particolare attenzione per il XIII secolo, si veda almeno Bassiano Rossi (2015).

⁹³ Cfr. Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* (cfr. Avicenna, ed. van Riet 1972, p. 148, 55-p. 152, 3).

qua exhalatione corporis odoriferi. Primum enim signum est hoc: odoris multiplicatio impeditur a ventis, non sic autem de multiplicatione coloris vel luminis. Secundum signum est quod odorifera multum odorem emittentia rubescunt per tempus sicut poma vel pira. Tertium signum quod corpora compacta parvum emittunt odorem, quia non potest exhalatio exire. Quartum signum: frigus hebetat vel exterminat odores, quia prohibet exhalationem. Quintum signum: multa sunt que non emittunt odorem nisi posita ad ignem fumentur. Aliud etiam signum est quod odores per aerem multiplicantur temporaliter et non in instanti sicut faciunt colores et lumen. Et huic etiam consonat dictum Aristotelis dicentis quod odores prosunt capiti ascendentibus odoribus ad cerebrum propter levitatem caloris; modo species odoris non esset levis nisi hoc esset ratione exhalationis in qua est. Sed Averroys⁹⁴ contra Avicennam ponit odores multiplicari ad organum olfactus spiritualiter, scilicet non cum tali exhalatione corporea, quia sensibile positum supra sensum realiter non facit sensationem; et si organum recipit spiritualiter, ita verisimile est quod medium <recipit spiritualiter>. Et item olfactus esset sicut quedam tactus, quia corpus odoriferum moveretur ad tangendum ipsum. Item, in aqua non manet fumalis evaporatio, ideo pisces non odorarent, quod falsum est. Item, vultures, ut dicitur, perceperunt corpora mortuorum a quingentis miliaribus, et ad tantam distantiam non poterat esse corporalis exhalationis multiplicatio, et si illa corpora mortua fuissent totaliter resoluta. Dicit ergo Averroys quod non solum odores, immo etiam species odorum contrahunt vires activas a suis generantibus, ut lumina solis et astrorum; ideo species odoris venientes ad cerebrum habent vim calefactivam et desiccativam et sic confortant cerebrum. Videtur quod iste due opiniones debent concordari, quia ad aliquam distantiam invenitur sepe odor multiplicari cum exhalatione vel fumo, sed etiam concedendum est quod ultra bene multiplicatur spiritualiter ad aliquam distantiam. Et si aliquando veniat fumus, vel exhalatio usque ad organum olfactus, illud non prohibet quin sentiatur odor, quia exterius est fortior odor quam iuxta organum; modo parva qualitas in organo non prohibet sensationem qualitatum intensiorum, sicut tactus non est omnino denudatus a caliditate vel frigiditate, et tamen sentit caliditatem exteriorem vel frigiditatem magis excedentem.⁹⁵

Nel caso del commento preservato nel manoscritto Rossiano non è possibile rinvenire una posizione analoga a quella espressa nell'edizione Lockert. Piuttosto, il commento del manoscritto Rossiano sembra sostenere che gli odori siano costituiti dalle esalazioni fumose, cosicché, entro una certa distanza dal corpo odorifero, la ricezione degli odori avviene per contatto, inspirando le *fumales evaporationes*; oltre tale distanza, invece, gli odori raggiungono l'organo dell'olfatto tramite *species* (immateriali) emanate dalle esalazioni stesse propagatesi nel mezzo a partire dal corpo odorifero.⁹⁶

⁹⁴ Cfr. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De anima' libros*, Lib. II, text. 97 (cfr. Averroes, ed. Crawford 1956, p. 276, 24-p. 278, 77).

⁹⁵ Ed. Lockert, f. XXXVIIIva.

⁹⁶ Cfr., per esempio, l'*explicit* del commento citato *supra*, nota 29.

La posizione del commento del manoscritto Rossiano, sintetizzata nell'ambito dell'ultima *quaestio*, 'Utrum odores valent capiti ad temperandum ipsum cerebrum' (la stessa *quaestio*, peraltro, in cui il tema è discusso nell'edizione Lockert) è, precisamente, la seguente:

Ad quintam (*sc. rationem*) dicitur quod secundum intentionem Aristotelis non videtur inconveniens quod olfactus aliquo modo percipietur contactu; ymmo dicit Aristoteles⁹⁷ quod est medium inter gustum et tactum ex una parte et visum et auditum ex alia parte, et ita aliquo modo non posset esse medium extrinsecum; aliter dici potest negando consequentiam, quia ista⁹⁸ non concludit per opinionem Avicenne. Tamen sustinendo opinionem Avicenne⁹⁹ potest dici quod possibile est quod aliquando illi fumi virtualiter actingunt ipsum cerebrum et etiam ibi non faciunt verum sensum olfactus, sed illi fumi exteriores multiplicant species suas et faciunt olfactum. Ad aliam (*sc. rationem*) dicitur [f. 132va] concedendo, et dicitur quod talis multiplicatio spiritualis vel etiam materialis potest agere in ipsum cerebrum per aliquem modum predictorum: ymmo quilibet modus per se potest sufficere, et sic est finis istius questionis et omnium aliarum libri *De sensu et sensato*. Deus sit benedictus in secula <secu>lorum. Amen.¹⁰⁰

La possibilità di percepire gli odori per contatto è giustificata, nel passo citato, in base alla posizione intermedia dell'organo dell'olfatto tra i sensi che percepiscono esclusivamente a distanza, la vista e l'udito, e i sensi che percepiscono per contatto, il gusto e l'olfatto. Tale peculiarità dottrinale distingue chiaramente la posizione del commento del ms. 36.F.6 dalla posizione buridaniana così come espressa nel testo dell'edizione Lockert, in cui, come visto, sebbene venga ammesso che, entro una certa distanza, gli odori si propagano insieme alle *fumales evaporationes* (ma non attraverso di esse, si badi bene), la propagazione e la ricezione degli odori avviene *sempre* tramite le *species* immateriali emanate dal corpo odorifero. Tuttavia, giovi notare che l'autore del commento del manoscritto Rossiano tiene a sottolineare che, anche quando gli odori sono percepiti per contatto, ciò che viene propriamente percepito sono le *species* generate dalle esalazioni fumose, non le esalazioni stesse (analogamente a ciò che avviene, d'altronde, per i sapori e le qualità tangibili, sen-

⁹⁷ Aristoteles, *De sensu et sensato*, 5.445a4-8.

⁹⁸ ista] istam, *ms.*

⁹⁹ Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* (*loc. cit.*, cfr. *supra*, nota 94).

¹⁰⁰ Ms. 36.F.6, ff. 132rb-132va.

sibili propri, rispettivamente, del gusto e dell'olfatto): sono proprio tali *species*, infatti, che consentono di percepire gli odori oltre il limite di diffusione delle *fumales evaporationes* da cui essi provengono.

In questo senso si capisce perché, nel passo riportato nella tabella 2, parallelamente a quanto affermato nel testo dell'edizione Lockert, anche il commento preservato nel manoscritto Rossiano possa parlare esplicitamente di una '*multiplicatio spiritualis*' degli odori, proprio in relazione alla discussione dell'esempio degli avvoltoi, mentre, proprio all'inizio della stessa *quaestio*, nel presentare gli argomenti *quod non* esso affermi chiaramente che "odor [...] est fumalis evaporatio a corpore odor<ab>ili".¹⁰¹

Al termine di queste sintetiche considerazioni non resta che riepilogare brevemente quanto si è potuto evincere da un primo confronto tra il testo dell'edizione Lockert e il commento al *De sensu* preservato nel ms. 36.F.6:

1. La lista delle *quaestiones* affrontate nei due testi, per quanto largamente coincidente, presenta però alcune differenze significative.

2. Le formulazioni dei due testi sono spesso affini, sebbene le uniche vere e proprie corrispondenze testuali siano contenute nella settima *quaestio* dell'edizione Lockert (corrispondente alla quattordicesima del commento del manoscritto Rossiano).

3. I due testi presentano importanti differenze ad almeno tre livelli: le *auctoritates* utilizzate, la diversa attenzione per la medicina e per la *perspectiva*, e alcuni punti di dottrina, come la natura materiale o immateriale del processo di propagazione e di ricezione degli odori.

Conclusioni più precise potranno essere formulate solo a seguito dell'edizione integrale del commento contenuto nel ms. 36.F.6. Tuttavia, è

¹⁰¹ Cfr. ms. 36.F.6, f. 119rb: "Quarto quia organum debet <esse> dissimile ipsi sensibili, modo sensibile olfactus est calidum et siccum, quia odor [qui] est fumalis evaporatio a corpore odor<ab>ili, et pluries dictum est quod sensus debet esse talis in potentia quale est sensibile in actu, et cum sensibile sit actu calidum et siccum sequitur quod si sensus erit talis in potentia organum ipsius erit <actu> frigidum et humidum, et per consequens organum olfactus non erit de natura ignis". Significativamente, nell'edizione Lockert un argomento analogo è presente, ma formulato in modo tale da non dover presupporre l'identificazione tra *odor* e *fumalis evaporatio* (cfr. ed. Lockert, f. XXXIva: "Item, odor qui est obiectum olfactus est calidus et siccus, ut vult Aristoteles; obiectum autem sensus debet esse denudatum a natura obiecti, ut possit melius omnes species eius recipere, ergo organum olfactus debet esse denudatum a caliditate et siccitate, et per consequens non debet esse de igne").

evidente già da ora che tale commento è in una relazione piuttosto stretta con le *Quaestiones* sul *De sensu* di Giovanni Buridano. Inoltre, molti degli elementi che sembrano distinguere il commento del manoscritto Rossiano dalle *Quaestiones* buridaniane dell'edizione Lockert avvicinano il commento ad alcuni sviluppi successivi dell'ambiente intellettuale "buridaniano" nel suo complesso (ciò vale in particolare per il costante tentativo di integrare *dubia* di tipo medico nel commento¹⁰²).

¹⁰² A questo proposito, in effetti, utili elementi di valutazione in merito all'origine del commento potrebbero essere ricavati da un confronto con le *Quaestiones* sul *De sensu* attribuite a Nicola Oresme e ad Alberto di Sassonia, ed edite da Jole Agrimi (cfr. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, ed. Agrimi 1983) e con i testimoni manoscritti delle *Quaestiones* sul *De sensu* attribuite a Marsilio di Inghen. Mentre non mi è stato possibile, fino ad ora, intraprendere la comparazione tra il commento del manoscritto Rossiano e il commento di Marsilio di Inghen, si è già segnalato sopra (cfr. *supra*, nota 80) che almeno uno degli aspetti che distingue il commento del manoscritto Rossiano dalle *Quaestiones* buridaniane, ovvero l'inserzione nel testo del commento di *dubia* di natura medica, avvicina invece tale commento proprio a quello attribuito a Nicola Oresme e ad Alberto di Sassonia. Inoltre, a un primo esame (che potrà essere approfondito solo in altra sede), mi è stato possibile riscontrare una significativa corrispondenza testuale tra il commento del manoscritto Rossiano e quello attribuito a Oresme e ad Alberto in merito al problema della causa della diversità delle lingue e della possibilità, per i sordi dalla nascita, di parlare una lingua e, infine, rispetto alle cause della sordità (un tema, nuovamente, di interesse più direttamente medico), un insieme di problemi trattati nella q. 4. del commento del manoscritto Rossiano, 'Utrum omnis surdus sit mutus' e nella q. 3 del commento attribuito a Oresme e ad Alberto, 'Utrum sensus auditus magis confert ad scientiam quam sensus visus vel aliquis aliorum sensuum'. Significativamente, una tale costellazione problematica (salvo per quanto riguarda le cause della sordità) non viene trattata con frequenza nei commenti al *De sensu* del XIII e del XIV secolo (per una prima introduzione al tema – senza però alcun riferimento al commento del ms. 36.F.6, né, d'altronde, al commento attribuito a Oresme e ad Alberto – si vedano almeno Ebbesen (2017a) ed Ebbesen (2017b), il quale, tra l'altro, include una trascrizione basata su due testimoni manoscritti anche delle *Quaestiones* sul *De sensu* attribuite a Marsilio di Inghen, dalla quale è possibile ricostruire che il testo in merito è ben più ridotto e privo di corrispondenze sia con il testo del ms. 36.F.6 che con quello del commento attribuito a Oresme e ad Alberto; cfr. *ibid.*, pp. 189-192; un altro contributo sul tema è in preparazione a cura di Aurélien Robert), ed essa è del tutto assente dalle *Quaestiones* di Buridano così come tradite dall'edizione Lockert. L'impressione che sembra dunque possibile ricavare da queste succinte considerazioni è che il commento del manoscritto Rossiano tenda a integrare, in modo non sempre omogeneo, spunti provenienti dalle *Quaestiones* di Buridano a spunti dell'ambiente intellettuale "buridaniano" nel suo complesso, senza per questo rinunciare a inserzioni creative e a posizioni "eterodosse". Per quanto concerne l'evolversi del rapporto tra filosofia naturale e medicina da Buridano a Nicola Oresme e ad Alberto di Sassonia, si veda almeno Agrimi (1991).

Per ritornare al punto di partenza della presente indagine, inoltre, gli errori, le imprecisioni e le omissioni riscontrate a proposito della catalogazione del commento contenuto nel manoscritto Rossiano, aiutano a sottolineare l'importanza di rivedere e, laddove necessario, correggere le informazioni riportate negli inventari e nei cataloghi dei testimoni di commenti latini medievali ad Aristotele al fine della realizzazione di lavori (inventari e cataloghi) ancor più precisi.¹⁰³

Bibliografia **Fonti edite**

- Albertus Magnus (2003) *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Meteora (Alberti Magni Opera Omnia, Editio Coloniensis, Tomus VI, Pars I)*, Hossfeld, P. (ed.). Münster: Aschendorff Verlag.
- Albertus Magnus (2017) *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De nutrimento et nutritio. De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia (Alberti Magni Opera Omnia, Editio Coloniensis, Tomus VII, Pars II.A)*, Donati, S. (ed.). Münster: Aschendorff Verlag.
- Averroes (1949) *Compendia librorum Aristotelis qui 'Parva Naturalia' vocantur (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. VII, versionum latinarum)*, Shields, E.L., Blumberg, H. (ed.). Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America.
- Averroes (1956) *Commentarium Magnum in Aristotelis 'De Anima' libros (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. VI.1)*, Crawford, F.S. (ed.). Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America.
- Avicenna (1972) *Liber de anima seu Sextus de naturalibus (I-II-III), Édition critique de la traduction latine médiévale par van Riet, S.; Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par Verbeke, G. (Avicenna Latinus)*. Leuven-Leiden : Peeters-Brill.

¹⁰³ * Ringrazio sentitamente Silvia Fazzo, Mirella Ferrari, Pietro Bassiano Rossi e due anonimi revisori per le correzioni, le osservazioni e i suggerimenti che mi hanno generosamente fornito in merito a versioni precedenti del presente articolo, e che hanno grandemente migliorato il testo. Ovviamente, tutti gli errori, le imprecisioni e le omissioni rimanenti sono esclusivamente di mia responsabilità.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

- Iohannes Buridanus (1516) *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum: Alberti de Saxonia in Octo libros physicorum. Tres libros de coelo et mundo. Duos lib. de generatione et corruptione. Thimonis in quatuor libros Meteororum. Buridani in Aristotelis. Tres lib. De anima. Lib. de sensu et sensato. Librum de memoria et reminiscencia. Librum de somno et vigilia. Lib. de longitudine et brevitate vitae. Lib. de iuventute et senectute. Recognitae summa accuratione et iudicio magistri Georgii Lokert Scoti: per quem collecta sunt tabulae et proportionum tractatus editi*. Parisiis: apud Jodocum Badium Ascensium et Conradum Resch.
- Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia (1983) *Le Quaestiones de sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia (Pubblicazioni della Facolta di lettere e filosofia dell'Universita di Pavia)*, Agrimi, J. (a cura di). Firenze: La Nuova Italia.
- Witelo (1991) *Witelonis Perspectivae Liber Secundus et Liber Tertius. Books II and III of Witelo's Perspectiva. A Critical Latin Edition and English Translation with Introduction, Notes and Commentaries by Unguru, S.* Wroclaw: Zaklad Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).

Letteratura secondaria

- Agrimi, J. (1991) 'Les *Quaestiones De sensu* attribuées à Albert de Saxe. Quelques remarques sur les rapports entre philosophie naturelle et médecine chez Buridan, Oresme et Albert', in Biard J. (éd.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle*. Paris: Vrin, pp. 191-217.
- Bassiano Rossi, P. (2015) 'Odeurs, saveurs (et couleurs): « *esse materiale* » ou « *esse intentionale* » ? Réponses de quelques maîtres du XIII^e siècle', in Paravicini Bagliani A. (a cura di), *Parfums et odeurs au Moyen Âge. Science, usage, symboles (Micrologus Library 67)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, pp. 301-328.
- Beneduce, C. (2017) *Natural Philosophy and Medicine in John Buridan. With an Edition of Buridan's Quaestiones de secretis mulierum*, tesi di dottorato. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Brams, J. (2002) 'Commission ii. The Latin Aristotle and Medieval Latin Commentaries on Aristotle (L'Aristote latin et les commentaires latins médiévaux sur Aristote)', *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, pp. 1-17.

- De Leemans, P. (2000) 'Medieval Latin Commentaries on Aristotle's *De Motu Animalium*. A Contribution to the *Corpus commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum*', *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67 (2), pp. 272-360.
- De Raedemaeker, J. (1965) 'Une ébauche de catalogue des commentaires sur les *Parva naturalia* parus aux XIIIe, XIVe et XVe siècles', *Bulletin de philosophie médiévale*, 7, pp. 95-108.
- Devriese, L. (2017, pubblicato nel 2018) 'An Inventory of Medieval Commentaries on Pseudo-Aristotle's *Physiognomonica*', *Bulletin de philosophie médiévale*, 59, pp. 215-246.
- Ebbesen, S. (2017a) 'Psammetichus's Experiment and the Scholastics: Is Language Innate?', in Pelletier, J., Roques, M. (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio (Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, vol. 5)*. Cham: Springer, pp. 287-302.
- Ebbesen, S. (2017b) 'Does Language Acquisition Depend on Hearing a Language? A Text Corpus', *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 86, pp. 138-215.
- Ebbesen, S., Thomsen Thörnqvist, C. e Décaix, V. (2015) 'Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*. A Catalogue', *Bulletin de philosophie médiévale*, 57, pp. 59-115.
- Heusch, C. (1991) 'Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XII^e-XV^e siècles)', *Atalaya*, 2, pp. 157-175.
- Künzle, P. (1972) *Mittelalterliche lateinische Aristoteles-Kommentar und Quästionenliteratur in der Abteilung F der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel*. Basel.
- Lohr, C.H. (1967) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors A-F', *Traditio*, 23, pp. 313-413.
- Lohr, C.H. (1968) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors G-I', *Traditio*, 24, pp. 149-245.
- Lohr, C.H. (1970) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Jacobus-Johannes Juff', *Traditio*, 26, pp. 135-216.
- Lohr, C.H. (1971a) 'Inventory of the Latin Commentaries on Authentic Works of Aristotle to A.D. 1500', *American Philosophical Society Yearbook 1970*, pp. 650-651.
- Lohr, C.H. (1971b) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Johannes de Kanthi-Myngodus', *Traditio*, 27, pp. 251-351.
- Lohr, C.H. (1972) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus-Richardus', *Traditio*, 28, pp. 281-396.

Roberto Zambiasi, I commenti latini al *De sensu et sensato* di Aristotele

- Lohr, C.H. (1973a) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Robertus-Wilhelmus', *Traditio*, 29, pp. 93-197.
- Lohr, C.H. (1973b) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries: *Addenda et Corrigenda*', *Bulletin de philosophie médiévale*, 14, pp. 116-126.
- Lohr, C.H. (1974) 'Medieval Latin Aristotle Commentaries. Supplementary Authors', *Traditio*, 30, pp. 119-144.
- Lohr, C.H. (1987) 'Medieval Latin Commentaries on Aristotle in Manuscripts in Libraries outside of Italy (According to Kristeller, *Iter Italicum III*)', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34 (3), pp. 531-542.
- Lohr, C.H. (2010) *Latin Aristotle Commentaries I.2. Medieval Authors. M-Z (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 18)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- Lohr, C.H. (2013) *Latin Aristotle Commentaries I.1. Medieval Authors. A-L (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 17)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- Markowski, M. (1981) *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk).
- Markowski, M. (2000) 'Repertorium philosophicorum operum Wiennensium inde ab anno 1365 usque ad annum 1500 quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Europae asservantur', *Acta Mediaevalia*, XIII, pp. 241-264.
- Michael, B. (1985) *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters (2 Bände)*, tesi di dottorato. Berlin: Freie Universität.
- Palacz, R. (1970) 'Les traités de Jean Buridan conservés dans les manuscrits de la Bibliothèque du Chapitre à Prague', *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 14, pp. 53-54.
- Petrucci, A. (1977) *Catalogo sommario dei manoscritti del Fondo Rossi (sezione corsiniana) (Indici e sussidi bibliografici della biblioteca)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Stanek, M. (2015) *Jana Burydana. Quaestiones super Parva naturalia Aristotelis. Edycja krytyczna i analiza historyczno-filozoficzna*, tesi di dottorato. Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Toivanen, J. (2021) 'Medieval Commentators on Simultaneous Perception: An Edition of Commentaries on Aristotle's *De sensu et sensato* 7', *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 90, pp. 112-225.
- Verbeke, G. e Brams, J. (1992) 'L'Aristote Latin et les Commentaires Latins Médiévaux sur Aristote', *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 34, 1992, pp. 9-22.

Aristotelica 1 (2022)

- Weijers, O. (1994) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. I. Répertoire des noms commençant par A-B (Studia artistarum 1)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. (1996) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. II. Répertoire des noms commençant par C-F (Studia artistarum 3)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. (1999) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. III. Répertoire des noms commençant par G (Studia artistarum 6)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. (2001) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. IV. Répertoire des noms commençant par H et J (jusque Johannes C) (Studia artistarum 9)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. (2003) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. V. Répertoire des noms commençant par J (suite à partir de Johannes D.) (Studia artistarum 11)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. (2005) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. VI. Répertoire des noms commençant par L-M-N-O (Studia artistarum 13)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. e Calma, M. (2008) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. VII. Répertoire des noms commençant par P (Studia artistarum 15)*. Turnhout: Brepols.
- Weijers, O. e Calma, M. (2010) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. VIII. Répertoire des noms commençant par R (Studia artistarum 25)*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Weijers, O. e Calma, M. (2012) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500), vol. IX. Répertoire des noms commençant par S-Z (Studia artistarum 33)*. Turnhout: Brepols.
- Zwiercan, M. (1966) 'Quaestiones brevissimae super librum *De sensu et sensato* et *Quaestiones super Parva naturalia* de Jean Buridan dans les manuscrits de la Bibliothèque Jagellonne (Supplément au catalogue des oeuvres de Jean Buridan)', *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 12, pp. 31-32.

MICHEL BASTIT - SILVIA FAZZO

IN MEMORIAM ENRICO BERTI

**In Appendice: Bibliografia recente di Enrico Berti (2011-2021)
a cura di Gianmario Cattaneo**



Le décès d'Enrico Berti nous laisse devant une œuvre aristotélicienne abondante, originale et toujours enrichie de recherches nouvelles. Parmi les traits les plus caractéristiques de son interprétation d'Aristote on peut relever, entre autres ceux-ci : une grande clarté d'exposition et de précision dans l'explication des raisonnements d'Aristote ; la centralité accordée à la philosophie première sans négliger pourtant les autres dimensions du corpus aristotélicien, de la dialectique à la politique et à la physique ; l'accent mis sur les principes et les causes propres et immanentes des substances concrètes, spécialement la forme substantielle, sans préjudice de la place du Premier Moteur ; le refus d'assimiler la philosophie première à une théologie, sans interdire la recherche d'une cause

absolument première ; la mise en lumière, originale de cette cause première comme cause efficiente et comme Intellect ; enfin, et ceci dès le début de sa réflexion, l'importance accordée à la dialectique comme méthode féconde en vue de parvenir à la science et à l'intellection, notamment par la réfutation des thèses inacceptables. La plupart de ces traits sont déjà affirmés dans son livre *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* (Bompiani, 2004).

A côté de son travail d'interprétation des textes d'Aristote, Enrico Berti a toujours cherché à montrer la persistance de l'intérêt de la pensée aristotélicienne pour répondre à des questions philosophiques contemporaines. Cet intérêt pour la présence vivante d'Aristote transparaît nettement dans son ouvrage intitulé *Aristotele nel Novecento* (Laterza, 2008), où il entre en rapport aussi bien avec Heidegger qu'avec Habermas, et même avec la philosophie analytique en tant qu'elle s'intéresse à la substance. Une grande place est faite également à la discussion avec les contemporains dans son *Introduzione alla Metafisica* (UTET, 2017).

Alors que j'étais insatisfait de l'interprétation principalement aporétique de la *Métaphysique* qui était promue à Paris par Pierre Aubenque dans le sillage de Heidegger, je suis allé, vers le milieu des années 1980, rencontrer Enrico Berti à Padoue qui m'a généreusement accueilli. Il m'a permis de comprendre la fécondité de la démarche dialectique d'Aristote et m'a conforté dans l'idée de la réussite du projet aristotélicien de recherche des principes et des causes de l'être. A partir de là, s'est nouée une vraie amitié. En effet Enrico pratiquait la discussion intellectuelle avec une grande magnanimité, cherchant toujours à accueillir positivement les diverses interprétations et n'hésitant pas à modifier ses positions par approfondissement en reconnaissant le bien fondé de telle ou telle intervention. Il était ainsi un modèle de la pratique des vertus intellectuelles.

Aristote a souligné que la toute première amitié est celle de ceux qui pratiquent ensemble la philosophie et la vie théorétique. Enrico Berti a permis à beaucoup de ceux qui l'ont approché de goûter à la joie de cette amitié-là.

Michel Bastit
Professeur émérite à l'Université de Bourgogne,
Membre des Archives Poincaré

I commenti suscitati dalla scomparsa di Enrico Berti possono dar luogo a pensieri diversi: una riflessione generale, atemporale; una riflessione particolare sugli anni passati trascorsi con lui e sul ruolo culturale che ha esercitato in quegli anni; e un proposito per il futuro.

In generale, si conferma anche qui come le *diadochai* intellettuali – tematizzate come tali già nel primo Peripato, in riferimento alla relazione fra allievo e maestro – impattino la sfera affettiva. Pur fatta tara di quel tasso di inevitabile e quasi quasi obbligato formalismo che non si può escludere nelle pubbliche manifestazioni di cordoglio, sembra davvero che dolore e sgoamento sinceri siano stati espressi da più parti, in modo così acuto da competere con i sentimenti più stretti di familiarità e di parentela. Non sembra ragionevole pensare che un allievo provi lo stesso intenso legame con uno spettro ampio di maestri, al contrario potrebbe sembrare che per ciascuno ci sia una singola persona o figura per la quale si è predisposti a provare un lutto quasi biologico. In particolare, sembra che questa figura per non pochi di noi fosse Enrico Berti.

Questo porta a rileggere come significativi anche oltre le apparenze, gli anni condivisi con lui. Si tratta per molti di una parte centrale della vita, e non solo della vita di lavoro. Da tante direzioni, unanimamente, si insiste sull'aspetto umano, un poco *vieux jeux*, da "vrai monsieur" (come già lo definiva Alain Philippe Segonds): la sua padronanza di sé non era vernice superficiale, ma si confermava nei più diversi frangenti e contesti, senza scendere mai di livello, senza mai cedere con alcuno a ira o maldicenza. Anche questo ambito di virtù pratica dovrà risultare significativo quando ci si chiedesse: quale sequela è possibile a noi? Quale dunque il suo magistero più duraturo?

Riunendoci come Seminario Aristotelico il 5 gennaio 2022 ne abbiamo isolato alcune singolarità.

Enrico ha dimostrato non solo in teoria, ma nei fatti, che l'aristotelismo è vivo nelle grandi questioni filosofiche, e che dà risposte, non solo domande. Questo fa parte di un suo assetto teoretico solido e ben connesso, che ne rende stabile la statura di studioso e ha un ruolo nel suo credito internazionale.

Dono da voler imitare più evidente e lodato anche dagli studenti tutti è la chiarezza delle sue idee: in questa, Enrico è pressoché insuperabile, ed essa

Aristotelica 1 (2022)

un poco si può imitare perché non è solo un dono di natura: è volontà di farsi comprendere, è cura per l'altro, attenzione per il più lontano degli ascoltatori.

In seminario, Enrico mostrava doni meno appariscenti di altri, ma non meno grandi. Era aperto a imparare anche dagli studenti e dai colleghi. L'abbiamo visto in azione il 5 marzo 2021 nel suo intervento su *Metafisica Theta 10* per il nostro Seminario Aristotelico. Enrico riusciva, in modo chiaro e distinto, a definire l'ambito del problema, a collocare la posizione di chi ne aveva trattato prima, a presentare la propria pacatamente, facendone capire i pregi dall'interno: era la sua chiarezza che conquistava. Aveva, per così dire, un *apriori* positivo verso le persone che parlano. Sintetizzava cioè con mirabile lucidità, *aristotelico more*, le posizioni dei predecessori, prima di proporre la sua alternativa, che a quel punto risultava chiarissima.

Nel suo libro *Sumphilosophein* (2012), Enrico entra nelle stanze dell'Accademia, come già a suo tempo il giovane Aristotele. Così davvero la sua vita è stata un "filosofare insieme": nel suo seminario non c'era solo un maestro con gli allievi, ma una sinergia di "domande, risposte e amichevoli confutazioni". Da questa, ancora oggi, per usare proprio una sua espressione, "sprizza come scintilla la conoscenza del vero".

Certi di interpretarne il desiderio, affidiamo questo ricordo a modo di protrettico alla generazione che verrà.

Silvia Fazzo
Università del Piemonte Orientale

APPENDICE

Bibliografia recente di Enrico Berti (2011-2021)
a cura di Gianmario Cattaneo

In ricordo e omaggio ad Enrico Berti, la presente bibliografia comprende i titoli dal 2011 al 2021 ed è stata realizzata nel tentativo di completare le sue bibliografie attualmente consultabili a stampa: 'Bibliografia di Enrico Berti (1958-2003)', in E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*. Milano: Bompiani, 2004, pp. 9-60; 'Enrico Berti. Selected Bibliography', in C. Natali (ed.), *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*. Leuven: Peeters, 2011, pp. 11-46. Per ogni anno sono elencate le monografie, le edizioni e traduzioni e curatele, i contributi in volume, gli articoli e le recensioni in rivista.

2011

1. *Invito alla filosofia*. Brescia: La Scuola ('Orso blu' 2).
2. 'Accademia platonica', in U. Eco (ed.), *La grande storia: l'Antichità*. Vol. 5: *Grecia. Filosofia*, Milano: Corriere della Sera, pp. 358-373.
3. 'Aristotele', in U. Eco (ed.), *La grande storia: l'Antichità*. Vol. 5: *Grecia. Filosofia*, Milano: Corriere della Sera, pp. 374-433.
4. 'Aristotele e la filosofia analitica', in M. De Caro, S. Poggi (edd.), *Continenti filosofici. La filosofia analitica e le altre tradizioni*. Roma: Carocci, pp. 15-23.
5. 'Cultura laica, cultura religiosa e lealtà democratica', in V. Possenti (ed.), *Il futuro della democrazia. Annuario di filosofia 2011*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 113-130.
6. 'I cento anni della Società Filosofica Italiana', in M. Di Giandomenico, C. Guetti (edd.), *Centenario 1906-2006 della Società Filosofica Italiana. La filosofia italiana oggi*. Roma: Armando, pp. 27-39.
7. 'Il bene', in *Bene comune*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 7-40.
8. 'Il bene in Anassagora', in L. Palumbo (ed.), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*. Napoli: Loffredo, pp. 257-268.
9. 'Il significato di una laurea *honoris causa*', in C. Rossitto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition*. Lecce: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, pp. 15-18.
10. 'La *mimēsis* in Platone e in Aristotele', in D. Guastini, D. Cecchi, A. Campo (edd.), *Alla fine delle cose. Contributi a una storia critica delle immagini*. Firenze: Usher Arte. VoLo, pp. 20-33.
11. 'L'Aristotele di Vailati', in M. Del Castello, G.A. Lucchetta (ed.), *Papini, Vailati e la "Cultura dell'anima"*. Lanciano: Carabba, pp. 163-176.
12. 'Le *De anima* dans le débat contemporain sur le "Mind-Body Problem"', in C. Rossitto (ed.), *La psychologie d'Aristote*. Paris, Vrin-Ousia, pp. 273-288.

Aristotelica 1 (2022)

13. (con A. Bottani) 'Metafisica e ontologia antica e contemporanea: un dialogo possibile', in U. Eco (ed.), *La grande storia: l'Antichità*. Vol. 14, *Vicino Oriente, Grecia, Roma. Temi trasversali, Indici*. Milano: Corriere della Sera, pp. 302-321.
14. 'Prefazione' in S. Martini, *Il senso dell'udito nel Corpus Aristotelicum*. Bern: Peter Lang, pp. XIII-XIV.
15. 'Presentazione', in C. Vigna, L. Grecchi, C. Vigna (edd.), *Sulla verità e sul bene*. Pistoia: Petite, Plaisance, pp. 1-3.
16. 'Prólogo', in L.G. Cárdenas Mejía, *Aristóteles: Retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo-Universidad de Antioquia, 2011, pp. 5-7.
17. 'The Discovery of DNA as a Contribution to Understand the Aristotelian Theory of Generation', in W. Arber, J. Mittelstrass, M. Sánchez Sorondo (edd.), *The Scientific Legacy of the 20th Century*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum, pp. 173-178.
18. 'The Historical Basis of S.T. I-II, q. 94, art. 2: The Aristotelian Notion of Nature as a Generation Principle', in *L'Animale Umano: Procreazione, Educazione e le Basi della Società*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2011, pp. 28-40.
19. 'ὄλη nei testi aristotelici', in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura), *Lessico Intellettuale Europeo. Materia. XIII Colloquio Internazionale*. Firenze: Olschki, pp. 41-52.
20. 'Un problema di Aristotele: la donna', in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (edd.), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 33-45.
21. 'Verità e necessità in Parmenide, fr. 2 D.-K.', in L. Ruggiu, C. Natali (a cura), *Ontologia, scienza, mito. Per una nuova lettura di Parmenide*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 105-116.
22. 'Che significa «vero»?', *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 169, pp. 1-13.
23. 'La finalità del motore immobile di Aristotele tra *Metafisica* L 7 e L 10', *Humanitas*, 66 (4), pp. 555-567.
24. 'L'ilemorfismo da Aristotele a oggi', *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 103 (2), pp. 173-180.
25. 'Philosophy and Human Rights', *Cuadernos de ontología*, 11, pp. 21-27.
26. 'Ricordo del s. e. Pietro Faggiotto', "Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova. Parte I", 123, pp. 85-87.
27. 'The Contemporary Relevance of Aristotle's Thought', *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, 3 (6), pp. 23-35.
28. 'Unità e pluralità di quale vero?', *Archivio di filosofia*, 79 (1), pp. 91-98.
29. 'Università e ricerca della verità: cultura umanistica e cultura scientifica', *Studium*, 107 (3-4), 2011, pp. 395-406.
30. 'Vita e vita riuscita nell'etica classica', *Annuario di studi filosofici*, 2011, pp. 55-70.

2012

31. *Aristotele e la metafisica classica*. Rapallo: Il ramo ('Il saggio' 5).
32. *Profilo di Aristotele*. Nuova edizione. Roma: Studium ('Universale Studium. Nuova serie' 12).
33. *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*. Edizione economica. Roma-Bari: Laterza ('Economica Laterza' 596).
34. *Studi aristotelici*. Nuova edizione riveduta e ampliata. Brescia, Morcelliana ('Filosofia' 39).
35. 'Il "sentiero interrotto" di Franco Volpi', in G. Piaia, F. Todescan (edd.), *Franco Volpi interprete del pensiero contemporaneo*. Vicenza: Accademia Olimpica, pp. 25-48.

36. 'Jacques Maritain, Cristianesimo e democrazia', in F. Lomastro (ed.), *Leggere i tempi. Culture, religioni e civiltà a confronto*. Vol. 1. Vicenza: Istituto di Storia, pp. 31-42.
37. 'La genesi della dottrina aristotelica dei principi', in U. Bruchmüller (ed.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für T. A. Szlezák*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, pp. 203-222.
38. 'La *phronesis* aristotelica como inteligencia práctica', in M. Oriol (ed.), *Inteligencia y filosofía*. Madrid: Marova, pp. 173-195.
39. 'Le passioni tra Heidegger e Aristotele', *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 206, pp. 23-30.
40. 'Prefazione', in M. Schweizer, *Ricerche su inediti relativi al rapporto Sraffa e Wittgenstein*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 7-9.
41. 'Prólogo', in J.A. García-Lorente, *Richard Rorty: una alternativa a la metafisica occidental*. Barcelona: Laertes, pp. 13-15.
42. 'Prólogo del editor', in F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-21.
43. 'Università e ricerca della verità: cultura umanistica e cultura scientifica', in G. Bertagna, V. Cappelletti (edd.), *L'Università e la sua riforma*. Roma: Studium, pp. 37-52.
44. 'Verità e metodo e la rinascita della filosofia pratica', in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer Hauptwerk*. Zürich-Berlin: LIT, pp. 41-46.
45. 'Filosofia pratica e *phronesis*', *Tópicos. Revista de Filosofia*, 43, pp. 9-24.
46. 'Franco Volpi: una vita per la ricerca', *Odeo Olimpico. Memorie dell'Accademia Olimpica di Vicenza*, 28, pp. 226-239.
47. 'La causalidad del motor inmóvil según Aristóteles', *Sapientia*, 68 (231-232), pp. 5-22.
48. 'La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere', *Rivista di estetica*, 49, pp. 7-21.
49. 'The Finality of Aristotle's Unmoved Mover in the *Metaphysics* Book 12, Chapters 7 and 10', *Nova et vetera. The English Edition of the International Theological Journal*, 10, pp. 863-876. 'Un esempio di tradizione. La tradizione aristotelica', *Philosophical News*, 5 (2), pp. 28-43.
50. 'Recensione a G. Ventimiglia, To be o esse? *La questione dell'essere nel tomismo analitico*', *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 104 (1), pp. 189-193.

2013

51. *Aristotele*. Brescia: La Scuola ('Profili' 2).
52. (ed.) Aristotele, *Sull'essere*. Milano: Alboversorio ('Collana di perle di saggezza').
53. 'Aristotele e la democrazia', in C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti (edd.), *Aristotele e la storia*. Padova, CLEUP, pp. 31-52.
54. 'A proposito della critica', in L. Grecchi (ed.), *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 107-122.
55. 'Avvertenza' in P. Cosenza (ed.), *Aristotele, Parva naturalia*. Napoli: Loffredo, 2013, pp. 7-8.
56. 'Il discorso di S. Paolo all'Areopago come modello della *Fides et ratio*', in *The Thomistic Legacy in Blessed John Paul II and his Refounding of the Pontifical Academy of St Thomas*. Vatican Cit: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, pp. 74-77.

57. 'Il realismo gnoseologico nella filosofia contemporanea', in P. Di Nicola (ed.), *Mente, pensiero e azione nel realismo critico*. Milano: Franco Angeli, pp. 11-27.
58. 'La *phronésis* nella filosofia antica', in A. Fidora, A. Niederberger, M. Scattola (edd.), *Phronésis – prudentia – Klugheit. Das Wissen der Kluge in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 19-33.
59. 'Las raíces filosóficas de la idea de Europa', in A. García Marqués, J. A. García-Lorente (edd.), *Europa a examen. Nuevos diálogos sobre el Viejo Mundo*. Madrid: Dykinson, pp. 35-53.
60. 'L'influenza del paradigma politico di Aristotele e gli effetti della *Rehabilitierung* nel pensiero politico contemporaneo', in F. de Luise (ed.), *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*. Trento: Università degli Studi di Trento, pp. 49-58.
61. 'Mente e anima: due entità?', in G. Erle (ed.), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*. Bologna: Archetipolibri, pp. 49-58.
62. 'Mind and Soul? Two Notions in the Light of Contemporary Philosophy', in A. Battro, S. Dehaene, M. Sánchez Sorondo, W. Singer (edd.), *Neurosciences and the Human Person: New Perspectives on Human Activities*. Vatican City: Pontificia Academia Scientiarum, pp. 41-47.
63. 'Prefazione', in L.M. Napolitano Valditara, *Prospettive del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 5-8.
64. 'Prefazione', in L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*. Brescia: Morcelliana, pp. 7-10.
65. 'Ragione, vita e libertà. Esposizione e critica del punto di vista di Kant', in *Convegno internazionale "Testamento biologico e libertà di coscienza"*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 41-50.
66. 'Realismo ed ermeneutica', in A. Lavazza, V. Possenti (edd.), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 51-68.
67. 'Religion's Two Alternatives and Complementary Pathways: From Faith to Reason and From Reason to Faith', in M. A. Glendon, R. Hittinger, M. Sánchez Sorondo (edd.), *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*. Vatican City: The Pontifical Academy of Social Sciences, pp. 251-257.
68. 'Sulla natura e l'origine dell'anima: un punto di vista aristotelico', in *La vita e l'essere. L'embrione: grumo di cellule o persona*. Venezia: Marcianum Press, pp. 47-71.
69. 'The Classical Notion of Person and Its Criticism by Modern Philosophy', in B. Babich, D. Ginev (edd.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*. Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, pp. 283-295.
70. 'Una metafisica (epistemologicamente) "debole"', in G. Riconda, C. Ciancio (edd.), *Filosofi italiani contemporanei*. Milano: Mursia, pp. 43-57.
71. 'Vita e filosofia', in *L'abbraccio della vita: la vita è... filosofia, desiderio, destino, arte, musica, natura!* Roma: Bibliosophica.
72. 'Il concetto di scienze umane oggi: la prospettiva filosofica', *Studium educationis*, 14 (1), pp. 17-31.

2014

73. *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*. Genova: Marietti 1820 ('I rombi. Nuova serie' 83)
74. *La ricerca della verità in filosofia*. Roma: Studium ('Universale Studium. Nuova serie' 41).
75. 'Aristotele', in U. Eco, R. Fedriga (edd.), *Storia della filosofia*. Vol. 1: *Dall'antichità al Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, pp. 136-162.
76. 'Il luogo dei corpi secondo Aristotele', in D. Giovannozzi, M. Veneziani (edd.), *Lessico Intellettuale Europeo. Locus-spatium. XIV Colloquio Internazionale*. Firenze: Olschki, pp. 43-61.
77. 'La metafisica in età moderna', in U. Eco, R. Fedriga (edd.), *Storia della filosofia*. Vol. 2: *Dall'umanesimo a Hegel*. Roma-Bari: Laterza, p. 215.
78. 'L'apertura della scienza alla verità filosofica e a quella rivelata', in *Credere, amare e vivere la verità*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 127-132.
79. 'La scuola di Platone: l'Accademia', in U. Eco, R. Fedriga (edd.), *Storia della filosofia*. Vol. 1: *Dall'antichità al Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, pp. 102-108.
80. 'Objections to Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction', in E. Ficara (ed.), *Contradictions: Logic, History, Actuality*. Berlin-Boston: de Gruyter, pp. 97-108.
81. 'Prólogo', in L.E. Varela, *Filosofía práctica y prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 17-19.
82. 'Sapere aude! A partire dal mondo antico', in G.P. Terravecchia, M. Ferrari (edd.), *Natura e possibilità della ragione umana*. Torino: Loescher, pp. 13-26.
83. 'Severino e Aristotele', in D. Spanio (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*. Brescia: Morcelliana, pp. 131-145.
84. 'What Remains of Aristotle's *Metaphysics* Today?', in C. Baracchi (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, pp. 327-337.
85. "'Analitici" e "continentali" di quali continenti?', *Bollettino Filosofico*, 29, pp. 28-47.
86. 'La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano', *Trans/Form/Ação*, 37, pp. 17-32.
87. 'Recensione a E. Grimi, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*', *Rivista di filosofia neoscolastica*, 106 (4), pp. 990-994.

2015

88. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Brescia: Morcelliana ('Filosofia' 69).
89. *È bene definire il Bene?* Napoli-Salerno: Orthotes ('Festival Filosofia al mare' 5).
90. (ed.) Aristotele, *Métaphysique. Livre Epsilon*. Paris: Vrin ('Bibliothèque des textes philosophiques').
91. 'Existe uma ética nas "doutrinas não escritas" de Platão?', in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (edd.), *Plato Ethicus. A Filosofia è vita*. Edições Loyola: São Paulo, pp. 39-54.
92. 'Il duplice bene supremo di Aristotele', in R. Radice, G. Tiengo (ed.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*. Milano: Vita & Pensiero, pp. 43-65.
93. 'La connaissance des principes selon Théophraste, *Métaphysique* 9 a 10-b 24', in A. Jaulin, D. Lefebvre (edd.), *La Métaphysique de Théophraste: principes et apories*. Leuven: Peeters, pp. 123-133.

Aristotelica 1 (2022)

94. 'Ordine del mondo o gradi dell'essere? La "quarta via"', in M. Marassi, R. Radice (edd.), *Minima metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*. Milano: Vita & Pensiero, pp. 11-30.
95. 'Natura e cultura: il paradigma classico', *Dialoghi*, 2015 (2), pp. 22-28.
96. '¿Sabiduría o filosofía práctica?', *Disputatio*, 4 (5), pp. 155-173.
97. 'The Relevance of Aristotle's Philosophy Today'. *Journal of Philosophical Research*, 40 (Supplement), pp. 113-121.
98. 'Una possibile interpretazione della metafisica classica', *Rivista di filosofia neoscolastica*, 107 (1-2), pp. 329-337.

2016

99. (ed. con M. Crubellier) *Lire Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France ('Quadrige. Manuels').
100. (con M. Crubellier) 'Avant-propos', in E. Berti, M. Crubellier (edd.), *Lire Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 3-5.
101. 'Socrate, Platon et l'Académie', in E. Berti, M. Crubellier (edd.), *Lire Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 25-37.
102. 'Esiste un sistema di Aristotele?', in L. Grecchi (ed.), *Sistema e sistematicità in Aristotele*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 33-46.
103. 'Aristotle's *Nous poiêtikos*: Another Modest Proposal', in G. Sillitti, F. Stella, F. Fronterotta (edd.), *Il Nous di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 137-154.
104. 'The Program of *Metaphysics* Lambda (Chapter 1)', in Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: New Essays*. Berlin-Boston: de Gruyter, pp. 67-86.
105. 'Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?', *Archivio di filosofia*, 84 (3), pp. 65-73.
106. 'Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza', *Giornale di metafisica*, 38 (1), pp. 23-36.
107. 'Le mie passeggiate con Aristotele', *Peitho. Examina antiqua*, 7, pp. 55-68.
108. 'Potenza e atto in Aristotele: concetti assoluti o relativi?', *Aquinas*, 59 (1), pp. 13-26.
109. 'Recensione a M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*', *Elenchos*, 37 (1-2), pp. 250-259.

2017

110. *Aristotelismo*. Bologna: Il Mulino ('Itinerari').
111. *Introduzione alla Metafisica*. Seconda edizione. Torino: UTET Università.
112. *Tradurre la Metafisica di Aristotele*. Brescia: Morcelliana ('Piccoli fuochi' 9).
113. (ed.) Aristotele, *Metafisica*. Roma-Bari: Laterza ('Biblioteca Filosofica Laterza').
114. (ed.) Aristotele, *Protreptico; Metafisica*. Milano: RBA ('I grandi filosofi').
115. 'Attualità di Aristotele', in R. Radice, M. Zanatta (edd.), *Aristotele e le sfide del suo tempo*. Milano: UNICOPLI, pp. 17-26.
116. 'Encore sur la causalité du moteur immobile chez Aristote: les interprétations de *Metaph.* A 1', in W. Trimble, D. Shmonin (edd.), *Theology & Education*. St. Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities, pp. 108-122.
117. 'La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano', in M. Forlivesi (ed.), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*. Vol. 1. Padova: CLEUP, pp. 1-19.
118. 'Prefazione', in G.R. Bacchin, *Theorein*. Roma: Aracne, pp. 9-16.

119. 'Sulla dimostrazione aristotelica dell'esistenza del trascendente: commento al dialogo tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna', in L. Grecchi (ed.), *Immanenza e trascendenza in Aristotele*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 25-28.
120. 'Dzisiejsze znaczenie filozofii i Arystoteles', *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 62, pp. 171-180.
121. 'El tiempo de Aristóteles', *Palabra y Razón. Revista de Teología y Filosofía*, 12, pp. 17-31.
122. 'Filosofia e filologia nello studio di Aristotele' *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 222, pp. 7-26.
123. 'Gli *endoxa* in Aristotele e oggi', *Endoxa. Prospettive sul presente*, 2 (7), pp. 15-21.
124. 'Origini del pensiero di Armando Rigobello', *Studium*, 113 (5), pp. 649-655.

2018

125. (ed.) *La razionalità pratica di Aristotele*. Roma: Studium ('Gli ebook di Nuova Secondaria' 6).
126. 'Su teoria e prassi in Aristotele: commento al dialogo tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna', in L. Grecchi (ed.), *Teoria e prassi in Aristotele*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 31-39.
127. 'What is Aristotle's Metaphysics?', in D. Sfondoni-Mentzou (ed.), *Aristotle. Contemporary Perspectives on his Thought*. Berlin-Boston: de Gruyter, pp. 245-256.
128. 'Bien en soi ou bien humain? Aristote et Platon' *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 15-16, pp. 257-272.
129. 'Giovanni Dondi dall'Orologio', *Padova e il suo territorio*, 33 (191), pp. 42-43.
130. 'Il carattere pratico dell'etica, in ogni sfera di vita', *Etica per le professioni*, 2018 (1), pp. 17-22.
131. 'L'utilità di una discussione', *Archivio di storia della cultura*, 31, pp. 203-210.
132. '¿Por qué traducir nuevamente la *Metafísica*?', *Co-herencia. Revista de humanidades*, 15 (28), pp. 19-28.

2019

133. *Scritti su Heidegger*. Pistoia: Petite Plaisance ('Il giogo' 109).
134. (ed.) *Storia della metafisica*. Roma: Carocci ('Frecce' 275).
135. 'Aristotele e Alessandro di Afrodisia', in E. Berti (ed.), *Storia della metafisica*. Roma: Carocci, pp. 47-72.
136. 'Aristotele: quinto nucleo tematico di interesse per Vegetti?', in *La filosofia come esercizio di comprensione. Studi in onore di Mario Vegetti*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 17-34.
137. 'Che cosa significa "pensare"?', in G. Gurisatti, A. Gnoli (edd.), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*. Brescia: Morcelliana, pp. 19-32.
138. 'Prefazione', in P. Aubenque, *La prudenza in Aristotele*. Roma: Studium, pp. 7-16.
139. 'Presentazione', in R. Rossi, *Aristotele. L'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*. Milano: Franco Angeli, pp. 15-19.
140. 'Quale aristotelismo nel Rinascimento?', in R. Bassi (ed.), *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo*. Pisa: ETS, pp. 11-18.
141. 'Hilary Putnam e Aristotele dopo Wittgenstein', *Giornale di metafisica*, 41 (2), pp. 517-524.
142. 'La disputa sull'intelletto nella Padova del Quattrocento', *Padova e il suo territorio*, 34 (202), pp. 56-60.
143. 'La nascita della metametafisica: Aristotele', *Giornale di metafisica*, 41 (1), pp. 9-13.

Aristotelica 1 (2022)

144. 'Mario Vegetti', *Rivista di storia della filosofia*, 74 (4), pp. 707-723.
145. 'Non onto-teologia, ma ricerca delle cause prime' *Aquinas*, 62 (1-2), pp. 21-34.

2020

146. *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 5: *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*. Brescia: Morcelliana ('Filosofia' 101).
147. *Saggi di storia della filosofia*. Roma: Studium ('Universale Studium. Nuova serie' 114).
148. *Storicità e attualità di Aristotele*. Roma: Studium ('Universale Studium. Nuova serie' 106).
149. 'À quelle instance appartient la recherche des principes des sciences «théorétiques» selon Aristote?', in G. Golfin (ed.), *De l'action à l'acte. Mélanges de philosophie offerts à Michel Bastit*. Paris : Les Presses Universitaires de l'IPC, pp. 57-76.
150. 'Giacomo Zabarella, filosofo padovano ed europeo', *Padova e il suo territorio*, 35 (208), pp. 50-53.
151. 'Eternità, immobilità e intelligenza', *Filosofia futura*, 14 (1), pp. 101-110.
152. 'Hegel e il libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele', *Estetica. Studi e ricerche*, 10 (2), pp. 341-456.
153. 'Le moteur immobile est-il «acte pur»? ' in F. Baghdassarian, I. Papachristou, S. Toulouse (edd.), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*. Baden-Baden: Academia Verlag, pp. 11-26.

2021

154. *Saggi di filosofia teoretica*. Roma: Studium ('Universale Studium. Nuova serie' 123).
155. 'L'unità della filosofia pratica in Aristotele', in G. Angelini (ed.), *Ricerche aristoteliche: etica e politica in questione*. Pistoia: Petite Plaisance, pp. 15-52.
156. 'Aristotle and Greek Geometrical Analysis', *Philosophia Scientiae*, 25 (3), pp. 9-21.
157. 'From Physical to Metaphysical Cosmology the Aristotelian Path', *Aquinas*, 63 (1-2), pp. 281-294.
158. 'Métaphysique Z 17', *Aristotelica*, 1, pp. 1-25.
159. 'Mind and soul? Two Notions in the Light of Contemporary Philosophy', *History of Psychiatry*, 32 (3), pp. 359-364.
160. 'Substance et essence, entre Aristote et Thomas d'Aquin', *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 18-19, pp. 351-368.
161. '¿Un equivoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de *Metafisica* α 1, 993 b 23-31', *Tópicos. Revista de Filosofía*, 62 (1), pp. 12-29.

Gianmario Cattaneo
Università del Piemonte Orientale

AUTHOR GUIDELINES

Aristotelica is a double-blind peer reviewed journal. Please follow the formal guidelines.

Papers should be submitted in double format file (doc and pdf) at aristotelica@rosenbergesellier.it and aristotelica@cnr.it together with 5 Keywords and an English Abstract, with no indication of the author's identity. Personal data, affiliation and email address should be sent in a different file. English Abstracts should be reviewed by a native speaker.

When quoting Aristotle's words, as with any other ancient work, authors must be responsible for the punctuation and translations they adopt, even if they take these over from other sources. In addition, quotations must be referenced precisely, with exact citations of the lines in critical editions of the Greek text, which should be listed in the bibliography.

Font: Times or Times New Roman (12 pt in the text, 10 pt in the footnotes).

Non-Latin characters in Unicode only.

Please align the entire text to the left, headings and subheads included.

Do not use hyphenation.

Footnotes should be placed at the bottom of the page and should be created using the word processing program only.

Do not use spaces to indent text; if necessary, please use tab stops instead.

Use a hyphen (-) to divide words or to combine them, without any previous or following space.

Use a long dash (–) within sentences, with a space before and after.

If necessary, use italics or single quotation marks (") in order to emphasize words. Do not use bold and small caps.

Use double quotation marks (“”) for short quotations.

Longer direct quotations should be set off from the main text by adding a blank line above and below, without quotation marks, and in a smaller size font (10 pt).

Quotations in footnotes should use the author-date citation style. Abbreviations should follow the quotation in parentheses and should be formatted according to the style of the scholarly community they originate from (please provide a suitable statement at the beginning of the paper).

The abbreviations sg., sgg.; f., ff.; s., ss.; sq., sqq. (according to the language of the paper) may be used. A citation which is repeated exactly can be abbreviated with ‘ibid.’. Please avoid ‘cit.’, ‘op. cit.’ and the like.

Footnotes should be set for continuous numbering. Footnote numbers in the text should be placed after punctuation. If they refer to a single word, they can be placed directly after it. Each footnote should end with a period.

Citations within the paper should consist solely of the author’s surname, the publication year and the page range; e.g.: Vlastos (1967) pp. 459-60; or, when quoted within brackets: (Vlastos 1967, pp. 459-60).

Bibliography:

Full references should be given as a list at the end of each article (final bibliography).

Titles should be capitalized according to the rules of the relevant language.

Capitalize English titles in APA/MLA style.

Multiple works by the same author should be arranged by year, adding a lowercase letter for works of the same year (Vlastos 1967a, Vlastos 1967b).

The author’s name should be repeated for each entry. When repeating the same author’s name, Id./Ead. can be used.

Lists of references should be given as a final bibliography; see the following examples and, for further information, the Harvard Style guidelines

(<https://www.mendeley.com/guides/harvard-citation-guide>).

Aristotelica - Author Guidelines

Book Referencing Example:

Mitchell, J.A. and Thomson, M. (2017) *A Guide to Citation*. 3rd edn. London: London Publishings.

Edited Book Examples:

William, S.T. (ed.) (2015) *Referencing: A Guide to Citation Rules*. New York: My Publisher.

Troy, B.N. (2015) 'Harvard Citation Rules' in Williams, S.T. (ed.) *A Guide to Citation Rules*. New York: NY Publishers, pp. 34-89.

E-Book Example:

Mitchell, J.A., Thomson, M. and Coyne, R.P. (2017) *A Guide to Citation Rules. E-book library* [online]. Available at:
<https://www.mendeley.com/reference-management/reference-manager>
(Accessed: 10 September 2016)

Journal Article Example:

Mitchell, J.A. 'How Citation Changed the Research World', *The Mendeley*, 62 (9), pp. 70-81.

N°1
2022

Aristotelica

Rosenberg & Sellier