

La seconda metà del secolo IV

ARISTOTELE, PIRRONE E LO SCETTICISMO

I. Il periodo.

La seconda metà del secolo IV è contrassegnata, in campo politico, dall'affermazione della Macedonia sotto la guida di Filippo II prima e di Alessandro Magno poi. Filippo dapprima si assicurò il controllo di alcune colonie ateniesi che gli impedivano lo sbocco al mare; poi prese ad intervenire nei contrasti fra le varie leghe di città finché conseguì l'effettivo controllo della situazione politica greca. L'abile politica di Filippo II incontrò subito, in Grecia ed in Atene particolarmente, fautori ed avversari; si formarono due partiti, uno filo-macedone capeggiato dall'oratore Eschine e l'altro anti-macedone guidato fin dal 351 da Demostene che in quell'anno appunto pronunciò la prima delle sue famose orazioni *filippiche* contro i progetti di asservimento della Grecia ormai chiaramente delineati nella politica macedone. Con la battaglia di Cheronea del 338 Filippo ottenne il dominio diretto sulla Grecia ed alle città adunate sull'istmo di Corinto impose la pace, offrendo la sua forza militare per una guerra decisiva contro la Persia; il vecchio spirito democratico cui Atene era stata tanto legata nella sua storia volgeva così al tramonto, mentre si prospettava una nuova epoca, improntata ad un accentuato spirito militaristico ed a più ampi orizzonti di espansione e di conquista. Dal 336 al 323 si svolge l'incredibile impresa di Alessandro Magno che, succeduto al padre Filippo, muove guerra ai Persiani occupando successivamente l'Asia Minore, la Siria, la Fenicia, l'Egitto (ove fonda la città di Alessandria); posta sotto il controllo così tutta la parte occidentale dello stato persiano, Alessandro si volge alla sua parte orientale spingendosi fino all'India. Alla sua morte, nel 323, la Grecia si poteva considerare soltanto una piccola parte di un vastissimo dominio che aveva la sua capitale a Babilonia.

Il contrasto che in essa aveva sollevato la politica di Alessandro aveva messo in luce da una parte il vecchio ideale di una civiltà greca chiusa nel culto delle sue tradizioni e nell'approfondimento della sua cultura,

dall'altra il nuovo ideale di una espansione civile e culturale greca che fosse al centro dello sviluppo anche dei popoli orientali. Alla morte di Alessandro, la storia si apre in questa seconda direzione; non che manchino tentativi ripetuti di leghe greche per ripristinare l'autonomia d'un tempo; ma essi non hanno che sporadici successi; il grande impero di Alessandro si viene organizzando, sul finire del secolo IV, in tre grandi stati indipendenti: lo stato greco-macedone, le terre asiatiche con al centro la Siria e la Mesopotamia riunite nello stato dei Seleucidi ed il regno di Egitto governato da Tolomeo; alcuni stati minori sorgono a Pergamo, nel Ponto, nell'isola di Rodi. In tutto questo vasto scacchiere si diffonde la cultura greca; ma essa si fonde con gli elementi della cultura locale e ne risulta quella cultura ellenistica o greco-orientale che è destinata a dominare, con sviluppi complessi, la storia dei secoli successivi. Per un lato, non si può mancare di rilevare la straordinaria forza espansiva acquistata in questo periodo dalla cultura greca, mentre anche le relazioni commerciali fra i paesi più lontani si intensificano, si estendono le conoscenze e i viaggi, si formano centri importanti di studio ad Alessandria, ad Antiochia ed a Pergamo; d'altra parte la cultura greca è esposta ora ad influssi orientali eterogenei e la sua capacità creativa si viene affievolendo; la scena politica poi è dominata dalla creazione di grandi regni, fondati sul potere assoluto e organizzati da una burocrazia che forma la clientela dei nuovi sovrani; acquistano importanza sempre maggiore gli eserciti; si diffonde il culto dei sovrani, secondo il costume orientale; la corte diviene centro di raccolta, oltre che dei funzionari, anche degli uomini di cultura, che spesso assumono la veste di cortigiani; ma lo splendore dei sovrani si esplica anche nella fondazione di scuole, di musei, di grandi organismi di cultura e di studio. E' a questo nuovo spazio etico e politico che si apre ormai anche la filosofia greca. Ciò si può dire, in parte, anche per la filosofia di Aristotele e per lo scetticismo di Pirrone. Il pensiero aristotelico che domina la seconda metà del secolo IV, al modo stesso in cui quello di Platone aveva dominato la prima metà, per un lato si inquadra nella tradizione del pensiero greco ed in particolare nella dottrina platonica nel cui seno si viene formando, per l'altro si orienta verso una mentalità scientifica più aperta ed uniforme, già disposta ad affrontare un mondo più ampio e complesso. Quanto alla scuola di Pirrone che sorge ad Elide negli ultimi decenni del secolo IV, se per un lato è legata alla precedente tradizione speculativa greca ed in particolare allo studio della dialettica, per l'altro è tratta ad un distacco critico radicale dalle vecchie scuole anche dietro la suggestione dei nuovi orizzonti aperti dall'impresa di Alessandro.

2. Aristotele: la vita e gli scritti.

Aristotele nasce nel 383 a Stagira nella penisola Calcidica; Stagira era una colonia ateniese, anche se posta in territorio controllato al nord dalla Macedonia; suo padre era appunto medico alla corte macedone. Aristotele giunse ad Atene a 17 anni per compiere i suoi studi ed entrò all'Accademia di Platone, ove rimase per vent'anni, cioè fino alla morte del maestro nel 347. Morto Platone egli lascia Atene e l'Accademia per recarsi ad Asso nell'Asia Minore, ove esisteva un centro di studi costituito da due allievi di Platone, Erasto e Corisco; questa comunità era protetta da Ermia, tiranno della città di Atarneo; ai tre Platone aveva indirizzato la sesta delle sue lettere. Forse Aristotele aveva in mente, recandosi ad Asso, di promuovere con gli amici una nuova scuola; ma Ermia esercitava il suo potere sotto l'alto protettorato persiano; perciò quando egli tentò di stabilire segreti rapporti con Filippo di Macedonia, cadde in disgrazia del re di Persia che lo fece spodestare ed uccidere, nel 345. Appena tre anni dopo l'arrivo di Aristotele, la scuola di Asso dovette così sciogliersi; anche la scuola che egli fondò subito dopo a Mitilene non ebbe lunga durata perché nel 343 venne chiamato da Filippo II alla corte macedone, quale precettore di Alessandro. Questi fu affidato alle sue cure mentre era in età dai quattordici ai sedici anni; l'ascesa di Alessandro sul trono di Macedonia, alla morte del padre, nel 336 precedette solo di un anno il ritorno di Aristotele ad Atene; egli aveva ormai cinquant'anni quando vi fondò una scuola nel ginnasio dedicato ad Apollo Licio; fu chiamata Liceo o anche Peripato, per i passeggi e giardini che la circondavano. Aristotele poté dedicare una dozzina d'anni agli studi ed alla sua scuola; in essa costituì grandi raccolte di materiale che servivano di fondamento per lo sviluppo delle ricerche; per lo studio della politica, per es., avviò la raccolta dei testi delle costituzioni greche, mettendone insieme più di 150; la stessa cosa fece per le dottrine filosofiche, componendo egli stesso e facendo comporre ad alcuni dei suoi discepoli scritti intorno ai filosofi precedenti; fu così che la parte più nuova della scuola divenne la biblioteca o Museo. L'organizzazione della scuola peripatetica è anche da ricordare in quanto contemplava, oltre che lo studio

della filosofia, anche l'indagine nei vari settori del sapere; questi erano, ad un tempo, distinti come campi autonomi di ricerca e collegati in un ordinamento unitario di cultura. Nel 323, alla morte di Alessandro Magno, ad Atene risolleò il capo la fazione anti-macedonica che richiamò dall'esilio Demostene. Aristotele, come simpatizzante per la politica macedonica, non fu risparmiato; fu sporta contro di lui una accusa di empietà, sostenuta da un sacerdote, dal nipote di Demostene e dal nipote di Isocrate; l'accusa era solo un pretesto che copriva motivi politici. Aristotele decise allora di abbandonare Atene e si ritirò a Calcide, dove morì l'anno seguente (322) all'età di sessantadue anni.

Anche per gli scritti di Aristotele, vale quanto si è detto per quelli di Platone: essi sono giunti fino a noi non attraverso frammenti, ma in forma pressoché completa. Sotto forma solo di frammenti, in verità, noi conosciamo alcuni scritti che Aristotele probabilmente compose prima di metter mano alle opere sistematiche che ci conservano la formulazione organica della sua filosofia; si tratta di saggi e di esercitazioni che forse non sono estranei al periodo della permanenza di Aristotele alla scuola di Platone e che hanno pertanto un'intonazione platonica; si possono, così, ricordare un *Discorso esortatorio alla filosofia* (o *Prorettico*), uno scritto *Sull'anima* ed uno *Sulla filosofia*. Il peso di tali scritti è comunque secondario, rispetto al *grosso corpus* di opere complete che delineano il sistema aristotelico.

Esso comprende i seguenti scritti o gruppi di scritti: 1) un gruppo di sei scritti di logica, più tardi raccolti sotto il titolo complessivo di *Organon* (strumento o metodo) nell'ordine seguente: 1) *Le categorie* (un libro); 2) il *De interpretatione* (un libro); 3) *Analitici primi* (in due libri); 4) *Analitici secondi* (in due libri); 5) i *Topici* (in otto libri); 6) gli *Elenchi sofistici* (un libro) - II) la *Metafisica*, la maggiore delle opere filosofiche, in quattordici libri - III) la *Fisica* (in otto libri) cui si può collegare un gruppo di altri scritti sulla natura, comprendente: 1) *Sul cielo* (in quattro libri); 2) *Sulla generazione e la corruzione* (in due libri); 3) *Sulle meteore* (in quattro libri) - IV) un gruppo di scritti sugli animali, comprendente: 1) *Storia degli animali*; 2) *Sulle parti degli animali*; 3) *Sulla generazione degli animali*; 4) *Sulle trasmigrazioni degli animali*; 5) *Sul movimento degli animali* - V) *Sul-*

l'anima (in tre libri) cui si ricollega un gruppo di scritti minori, più tardi indicati come *Parva naturalia*, e comprendente: 1) *Sensazione e sensibile*; 2) *Memoria e reminiscenza*; 3) *Il sonno*; 4) *I sogni*; 5) *La divinazione mediante i sogni*; 6) *Lunghezza e brevità della vita*; 7) *Giovinanza e vecchiaia*; 8) *La respirazione* - vi) un gruppo di scritti di etica, comprendente: 1) *L'etica Nicomachea* (in dieci libri); 2) *L'etica Eudemia* (in sette libri); 3) *La grande etica* - vii) *La politica* (in otto libri) cui si può collegare la *Costituzione degli Ateniesi* - viii) *La retorica* (in tre libri) - ix) *La poetica* (incompiuta).

I due maggiori problemi che lo studio delle opere di Aristotele solleva, in linea preliminare, sono quello che concerne la loro origine e quello che riguarda la loro cronologia. Per quanto concerne l'origine degli scritti aristotelici, sta il fatto che alcuni risultano molto chiaramente ordinati ed elaborati, altri invece presentano ripetizioni, accostamenti disordinati, tratti molto oscuri, a volte anche asserzioni contrastanti; la cosa si può spiegare se Aristotele, avendo curato direttamente la redazione di alcuni suoi scritti, in altri non è intervenuto che molto indirettamente, lasciando che venissero raccolti gli appunti, non sempre elaborati, delle sue lezioni, da parte di scolari; ciò può essere ovviamente accaduto anche quando, dopo la morte di Aristotele, si venne mettendo insieme presso la sua scuola il *corpus* degli scritti. Per quanto riguarda poi la questione della cronologia, si è particolarmente insistito nei tempi a noi più vicini e in modo speciale per opera dello Jaeger, a vedere nelle ripetizioni e nei contrasti che a volte si incontrano nelle opere aristoteliche il risultato della giustapposizione in opere complessive di trattati molteplici e diversi, originariamente staccati e distinti; si è così messo in luce che alcuni scritti aristotelici sono un mosaico di altri scritti minori, redatti in momenti diversi e, a volte, con diverso orientamento. Si è anche tentato allora di cogliere le linee che il pensiero aristotelico avrebbe seguito nella sua evoluzione; i risultati più accertati in proposito sono che Aristotele, dopo avere seguito nella sua giovinezza Platone nel considerare l'anima immortale, nel guardare con distacco il mondo sensibile e nell'attenersi alla dottrina delle idee, nella piena maturità della sua speculazione si staccò da Platone criticandone la dottrina, per temperare quindi le sue vedute metafisiche con un accentuato empirismo nella fase finale della sua

riflessione. È però da ricordare che gli scritti aristotelici sono giunti a noi attraverso una tradizione assai complessa, alla quale non sono probabilmente estranee elaborazioni posteriori, di varia provenienza, indebitamente inserite nel *corpus* aristotelico; di qui il carattere composito di alcuni scritti e la necessità di rinnovati e difficili studi che ci riportino il più vicino possibile al nucleo originario dell'opera aristotelica.

3. La logica.

La logica occupa, nel sistema di Aristotele, una posizione preliminare in quanto studia lo strumento stesso con cui regolare qualsiasi discussione o ricerca. Nei vari scritti dell'*Organon* (che significa appunto strumento) si studiano tuttavia due distinti gruppi di questioni: la dialettica, che ha il suo centro nei *Topici*, studia i criteri e i metodi della discussione, mentre la trattazione degli *Analitici* studia il metodo della conoscenza scientifica in senso stretto. Si ricorderà che Platone, pur avendo preso le mosse dall'esperienza socratica del dialogo e dallo studio logico-linguistico che già nella scuola eleatica era stato fatto del procedimento del contraddire, pur essendo quindi ben a conoscenza delle indagini sulla discussione, aveva poi rivolto la sua attenzione esclusivamente al procedimento della ricerca scientifica, cioè alla dialettica intesa come analisi rigorosa delle strutture necessarie del reale; sicché la discussione, secondo Platone, è inconcludente e non ha rilievo quando non mette capo alla conoscenza della verità. Aristotele tende invece, in quella parte della sua logica che è dedicata alla dialettica, a considerare proprio la dimensione empirica del dialogare e del discutere in tutta la sua ampiezza. La discussione nasce con una domanda; essa può riferirsi « all'opinione o di tutti, o della grande maggioranza, o dei sapienti; quando poi si tratti di questi ultimi, ci si può ancora riferire o all'opinione di tutti, o a quella della grande maggioranza o infine all'opinione dei sapienti più noti degli altri; ci si può anche riferire alle opinioni che rispondono alle arti costituite, ad esempio formulando opinioni riguardo agli argomenti della medicina, come farebbe il medico, e riguardo agli argomenti della geometria, come farebbe il conoscitore di questa scienza ». Circa l'opinione intorno alla quale si affaccia una domanda (come quando, per es., si chiede

se il piacere sia o no desiderabile) ci può essere dissenso sia fra la maggioranza della gente e i sapienti, sia nei sapienti fra loro, sia nella maggioranza stessa della gente. Il dissenso è appunto all'origine della domanda che si pone; il risultato cui la discussione deve pervenire è la manifestazione di una preferenza o di un rifiuto nei riguardi di una determinata opinione. La dialettica considera appunto questa situazione, con particolare riguardo alle condizioni in cui un dubbio può essere affacciato e rimosso attraverso dei discorsi concludenti. « La dialettica è utile, scrive Aristotele, anzitutto perché insegna il metodo conoscendo il quale si è più facilmente in grado di disputare intorno ad un argomento; in secondo luogo, essa è utile per le conversazioni, poiché una volta passate in rassegna le opinioni della gran massa degli uomini, verremo in rapporto con essi non già sulla base dei punti di vista che sono a loro estranei, bensì su quella delle loro opinioni e allora potremo respingere quello che essi ci diranno in modo non corretto e noi stessi impareremo a non dire nulla di contraddittorio con la tesi che difendiamo ». È proprio attraverso questo studio dei criteri del dibattito fra persone ed opinioni che emergono alcuni importanti problemi di logica.

Un primo problema è quello che riguarda i termini che si usano nella discussione; avviene infatti che spesso con uno stesso termine o vocabolo si designino cose diverse o che una stessa cosa sia designata con nomi diversi; ad evitare confusioni, bisogna quindi enumerare i diversi sensi in cui un termine può essere assunto nella discussione; Aristotele ne indica dieci e li chiama *categorie*; un termine, a suo avviso, può indicare o una sostanza (ciò avviene quando, per es., il termine "cavallo" indica "un determinato cavallo" che è sostanza in quanto non appartiene ad un'altra cosa individua, non è, per es., come il colore del cavallo che appartiene appunto al cavallo), oppure una quantità (come il termine "lungo due cubiti"), oppure una qualità (come il termine "bianco"), oppure una relazione (come il termine "doppio"), oppure un luogo (come il termine "in piazza"), oppure un tempo (come il termine "ieri"), oppure una situazione (come il termine "seduto"), oppure uno stato (come il termine "armato"), oppure un'azione (come il termine "bruciare"), oppure infine una passione (come il termine "esser bruciato"). Le dieci categorie sono,

secondo Aristotele, i significati possibili di quelle parole il cui significato non risulti da quello di altri termini. Naturalmente le sostanze, le qualità, le relazioni ecc. sono molte e varie; ma le dieci categorie consentono di stabilire subito in quale dei dieci modi di significazione semplice rientri un termine e rendono così più chiaro e sicuro tutto il discorso.

Una distinzione aristotelica molto importante è quella fra soggetto ed attributo; infatti le questioni dialettiche mirano a stabilire se un attributo appartenga o non appartenga ad un soggetto; soggetti sono le sostanze (cioè ciò che è esistenza singola nella forma di cosa o di animale o di persona); tutto il resto può fungere da attributo; quando si unisce un soggetto con un attributo indicando che questo appartiene o non appartiene a quello si formula una proposizione. Però l'attributo può appartenere al soggetto in maniere diverse; Aristotele ne enuncia cinque: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. Il genere indica gli attributi che possono essere riferiti ad un soggetto come la classe più ampia nella quale esso si inquadra; ciò che può essere attribuito al soggetto nella forma di una parte del genere, e cioè della classe più ampia, si chiama *specie*; differenza è ciò che, nell'interno del genere, distingue una specie da un'altra; per es., rispetto al soggetto Socrate, è attributo di genere il termine "animale" in quanto designa la classe più ampia di cui Socrate fa parte, è attributo di specie il termine "uomo" che designa quella parte della classe più ampia in cui Socrate rientra, è attributo di differenza il termine "razionale" che indica ciò che separa la specie umana dalle altre specie che sono interne al genere animale. Per rispondere alla domanda: che cos'è la tal cosa? bisogna indicare, secondo Aristotele, l'attributo di genere, la differenza e quindi l'attributo di specie; si ottiene così la definizione della cosa, cioè la indicazione della sua *essenza* (τὸ τί ἔστιν). Per *essenza* di una cosa si intendono « quelle delle proprietà di un soggetto che esso non può mutare senza perdere la propria identità ». Socrate può essere a volte seduto, a volte in piedi; poiché però queste proprietà possono cambiare senza che egli cessi di essere quello che è, si deve concludere che esse non fanno parte della sua essenza; invece la proprietà di essere animale razionale e cioè uomo appartiene a Socrate in modo che, se cessasse, Socrate stesso cesserebbe di essere quello

che è. Le specie ed i generi sono anche indicati da Aristotele come "sostanze seconde", nel senso che le sostanze, o realtà singole che fungono da soggetti, si dicono "prime" in quanto stanno alla base di tutto il resto e tutto il resto si predica di esse oppure sussiste in esse, mentre le specie e i generi sono i soli fra gli attributi che « rivelano la sostanza prima »; infatti « se qualcuno deve spiegare che cos'è un determinato uomo, dà una spiegazione appropriata indicando la specie, oppure il genere; nel caso invece che indichi una qualche altra nozione, dicendo ad esempio che un determinato uomo è bianco o corre, avrà dato una spiegazione estranea all'oggetto ». Un attributo si dice "proprio" rispetto ad un soggetto quando non fa parte della sua essenza, da cui tuttavia dipende in modo necessario; l'accidente per contro è un attributo che può appartenere o non appartenere al soggetto; così l'attributo "bianco" è un accidente rispetto a Socrate, mentre l'attributo "capace di ridere" è un *proprio*.

I termini staccati non si possono considerare veri o falsi, mentre verità e falsità sono, per Aristotele, proprietà della proposizione, in cui si afferma o si nega un attributo di un soggetto; il criterio della verità d'una proposizione è offerto dalle cose stesse, per cui una proposizione è vera quando le cose stanno come essa afferma che sono; altrimenti è falsa. Le proposizioni si distinguono fra loro principalmente sotto due riguardi: anzitutto per il fatto che alcune sono affermative ed altre negative e, in secondo luogo, in quanto il loro soggetto può essere o universale inteso universalmente, oppure universale non inteso universalmente, oppure singolare. Un termine è universale quando « si può predicare di molti », per es. il termine "uomo" predicato di molti soggetti, come Socrate, Platone e Cesare; invece il termine "Socrate" si può predicare di uno solo nella proposizione: « Questi è Socrate ». Il termine universale si intende universalmente quando è accompagnato dalla parola "ogni" come quando si dice, per es., che « ogni uomo è giusto » e si intende non universalmente quando è accompagnato dalla parola "alcuni", "qualche", come quando si dice « alcuni uomini sono giusti ». Combinando il variare delle proposizioni secondo affermazione e negazione e secondo che il soggetto sia universale o particolare, si avranno quattro tipi fondamentali di proposizioni, cioè l'universale affermativa (per es., « tutti gli uomini sono giusti »), l'universale negativa (per es.,

« nessun uomo è giusto »), la particolare affermativa (per es., « alcuni uomini sono giusti ») e la particolare negativa (per es., « alcuni uomini non sono giusti »). Avendo l'occhio alle esigenze della discussione dialettica, Aristotele ha considerato il rapporto che intercorre fra le proposizioni che, avendo lo stesso soggetto e lo stesso attributo, differiscono in relazione ai quattro tipi indicati; egli chiama *contraddittorie* le coppie di proposizioni di cui « una afferma un attributo di un soggetto universale e l'altra lo nega di un soggetto non universale » (per es., « tutti gli uomini sono giusti » e « alcuni uomini non sono giusti »); chiama invece *contrarie* le proposizioni in cui « sia l'affermazione che la negazione riguardano un attributo riferito ad un soggetto universale » (per es., « tutti gli uomini sono giusti » e « nessun uomo è giusto »); ora le proposizioni contrarie non possono essere entrambe vere, mentre delle proposizioni contraddittorie è necessario che una sia vera e l'altra falsa.

Il nesso fra un attributo ed un soggetto non sempre può essere colto in modo diretto; bisogna in questo caso compiere un calcolo o *sillogismo*, che consiste nel trovare un termine che sia in rapporto di attribuzione con entrambi i termini di cui vogliamo stabilire il rapporto; per es., poiché non è possibile cogliere, in modo diretto, se l'attributo "mortale" spetti o no al soggetto "ogni uomo", debbo trovare un termine che sia in rapporto di attribuzione sia con il termine "ogni uomo", sia con il termine "mortale"; se esamino tutti gli attributi che si possono riferire al soggetto "ogni uomo" e tutti i soggetti cui spetta l'attributo di "mortale", trovo che il termine "animale" è presente in entrambi i casi; infatti posso enunciare le due proposizioni: « ogni uomo è animale » — « ogni animale è mortale »; avremo così trovato il termine "medio", quello che, avendo un nesso con i due termini di cui inizialmente non conosciamo il rapporto, ci fa cogliere tale rapporto in forma mediata; ed avremo il seguente sillogismo o calcolo logico: « ogni animale è mortale » — « ogni uomo è animale » — « dunque ogni uomo è mortale ». Il carattere più importante del sillogismo è che, poste determinate premesse, la conseguenza non può non seguire; Aristotele lo ha definito come « quel ragionamento nel quale, essendo poste certe cose, un'altra ne risulta necessariamente per il solo fatto che quelle sono poste ». Esso consiste di tre proposizioni: due premesse ed una con-

clusione; nelle premesse compaiono i due termini fra i quali si deve indicare se e quale nesso esista; in esse il termine medio compare due volte, una volta raffrontato col termine che ha significato più esteso (premessa maggiore) e una volta con il termine che ha significato meno esteso (premessa minore); nella conclusione il medio scompare e si enuncia senz'altro il nesso ricercato fra i due termini di partenza. Aristotele ha attentamente studiato la struttura del sillogismo e le regole che la disciplinano; ha distinto tre diverse figure di sillogismo in relazione al diverso tipo di rapporto che si viene a stabilire fra il termine medio e gli altri due termini: la prima figura si ha quando il termine medio è compreso nel termine maggiore e comprende il termine minore (come quando, per es., il termine medio "animale" è compreso nel termine "mortale" e comprende in sé il termine "uomo"); si hanno anche diversi "modi" di questa prima figura a seconda che le tre proposizioni del sillogismo siano affermative o negative, particolari o universali). Nella seconda figura del sillogismo il medio viene affermato di tutto il termine maggiore ed è negato di tutto il termine minore, per cui segue che il termine maggiore è negato di tutto il termine minore; nella terza figura poi tanto il termine maggiore quanto il termine minore appartengono a tutto il termine medio, per cui si può concludere che a volte il minore appartiene al maggiore; nei sillogismi di seconda e terza figura (i quali pure ammettono molti modi) il rapporto fra i tre termini non viene però colto direttamente e positivamente come avviene nei sillogismi di prima figura; perciò Aristotele li considera sillogismi imperfetti che si debbono trasformare, con opportuni procedimenti, in sillogismi della prima figura.

Il sillogismo ci consente, date due premesse, di trarne necessariamente la conclusione; ma altro è che la conclusione sia tratta con necessità dalle premesse ed altro è che la stessa conclusione sia necessaria. La conclusione viene tratta con necessità dalle premesse anche nei sillogismi usati dai dialettici e dagli oratori; eppure in questi casi non si ha conclusione necessaria proprio perché non sono necessarie in se stesse le premesse dalle quali essi partono; è invece caratteristica del sillogismo che si usa nella ricerca scientifica rigorosa sia quella di muovere da premesse necessarie, sia pertanto quella di ottenere conclusioni altrettanto necessarie in se stesse. Domandiamoci allora quando una pre-

messa sia in se stessa necessaria; lo potrebbe essere perché ottenuta, come conclusione, da un altro sillogismo che muova da premesse a sua volta necessarie; ma non si può risalire indietro all'infinito, altrimenti la scienza stessa sarebbe impossibile, in quanto mancante di prime proposizioni vere. Ecco perché, secondo Aristotele le prime premesse della scienza dovranno essere date come indimostrabili, come immediatamente vere; sicché il procedimento sillogistico può ricavare conclusioni vere da premesse vere, ma non può porre le prime premesse vere. Ci sono degli assiomi generali che riguardano tutte le scienze come, per es., l'affermazione per cui un attributo non può appartenere e non appartenere ad uno stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo; ma gli assiomi di questo tipo non possono costituire i primi principii d'una scienza determinata. Il criterio che, secondo Aristotele, garantisce ad una scienza i suoi primi principii veri è quello dell'essenza, quello cioè delle proprietà di un soggetto che gli appartengono in modo necessario e che esso non può perdere senza perdere la sua stessa identità; le proposizioni che indicano che cos'è ciò di cui si vuol dimostrare qualche attributo sono i principii naturali della dimostrazione; l'apodittica o dimostrazione muove dunque dalla conoscenza delle essenze. A questa servono di preparazione sia l'induzione che cerca di cogliere negli individui la presenza di determinati attributi, sia la dialettica; ma il passo decisivo nella conoscenza delle essenze viene compiuto, secondo Aristotele, da una facoltà speciale della mente umana, il nous, che consente così di dare un solido fondamento alla scienza. Con la sua dottrina del sillogismo e con l'apodittica Aristotele ha configurato un tipo ben preciso di scienza: quella cioè che ricorre al procedimento deduttivo, muovendo da postulati per trarne le conseguenze, come avviene nel procedimento matematico; alla conoscenza per esperienza viene invece riconosciuto un compito soltanto secondario e di sussidio. Il procedimento deduttivo è inoltre legato con la dottrina dell'essenza che non consente un'applicazione dello stesso metodo matematico direttamente all'esperienza e lo rivolge piuttosto a strutture concettuali astratte. La filosofia moderna svolgerà una critica radicale della logica aristotelica e specialmente dell'apodittica, mostrando come il sillogismo non sia l'unica forma di deduzione, come la deduzione non sia l'unico procedimento della scienza e come, infine, la deduzione ap-

plicata al tessuto astratto delle essenze risulti inefficace per la comprensione scientifica della realtà; tuttavia fino agli inizi dell'età moderna, attraverso le integrazioni recate dagli scolastici medievali, la logica di Aristotele ha mantenuto un dominio quasi incontrastato.

4. La fisica.

Il gruppo più importante di scienze al quale Aristotele si è applicato è quello che egli chiamò delle scienze *teoretiche*, cioè volte a cogliere la realtà che si ritiene data una volta per tutte e che alla teoria spetta di rispecchiare. Le principali scienze teoretiche sono la fisica, la matematica e la filosofia prima o metafisica; la matematica studia degli enti che non sono soggetti a mutamento (numeri e figure); ma essi non sono nemmeno veri enti, in quanto vengono astratti dalle cose, ma non esistono per se stessi; alla matematica comunque Aristotele non ha dedicato una trattazione sistematica. La fisica ha invece per oggetto degli enti esistenti per se stessi, ma soggetti a mutamento e divenire; infine la filosofia prima o metafisica ha per oggetto gli enti immobili ed immateriali.

I principii generali della concezione della natura sono illustrati nei primi quattro libri della *Fisica*. Aristotele muove dal rilievo che gli esseri della natura divengono, mutano, subiscono generazione e corruzione; bisogna quindi respingere la dottrina eleatica che contesta la realtà del divenire e del movimento. Il torto di Parmenide è, secondo Aristotele, quello di essersi riferito all'essere ed al non-essere, astrattamente intesi, anziché riferirsi ai singoli esseri concreti che sono reali per eccellenza e rispetto ai quali va anche posto il divenire e il mutamento; non v'è infatti divenire e movimento se non c'è un soggetto che diviene; il divenire è pertanto divenire di un essere individuo che si trova in condizione di privazione rispetto a qualche cosa; per es., il passaggio dal non saper leggere al saper leggere implica l'esistenza di un uomo (la materia del divenire) che prima sia privo della capacità di leggere (la privazione come punto di partenza del divenire) e che poi abbia tale capacità (la forma o perfezione come punto di arrivo del divenire). Materia, forma e privazione spiegano così il divenire, che non è da confondere col non-essere; infatti il divenire comporta sempre

un essere, che, mentre è realtà per qualche lato, è privo di qualche altra cosa; esso è quindi, ad un tempo, essere e non-essere, sempre però in senso relativo e non assoluto.

Col termine di "natura" Aristotele intende designare le cose « che hanno in se stesse un principio di movimento e di stasi, le une con riferimento al luogo, le altre in ordine all'accrescimento ed al decrescere, altre ancora quanto all'alterazione ». Per un lato si chiama "natura" la materia « che serve da sostegno immediato agli esseri che hanno in sé un principio di movimento » (per es., la materia della pianta che cresce); ma si chiama natura anche la forma, cioè il tipo che noi indichiamo come essenza di qualche cosa (per es., la specie della pianta). Con la teoria di materia e forma Aristotele per un lato ribadisce l'insufficienza della sola materia sostenuta dai naturalisti, per l'altro rivendica contro Platone l'inseparabilità della forma dalla materia. Lo stesso concetto viene chiarito dalla dottrina delle quattro cause che si debbono indicare per poter dire di avere conoscenza di qualche cosa: c'è la causa materiale ossia ciò di cui una cosa è fatta (per es., il bronzo della statua), la causa formale cioè la forma o essenza cui un individuo corrisponde (per es., un particolare cavallo risponde ai caratteri della specie), la causa efficiente che produce il mutamento (per es., il genitore di un individuo) e infine la causa finale per cui un mutamento si compie (per es., la sanità per conseguire la quale si fa una passeggiata). Negli esseri della natura « tre di queste cause si riducono ad una sola: infatti l'essenza è anche il fine cui tende il mutamento, senza dire che la causa efficiente o motore del divenire è identico dal punto di vista della specie, con la stessa essenza o forma; infatti l'uomo che è causa efficiente dell'essere d'un bambino è identico, quanto alla specie, all'essenza di uomo o forma che è il fine cui tende lo sviluppo del bambino ». Anche per Aristotele, come per Platone, « la natura non è governata dalla pura necessità », ma tutto avviene « in vista di un fine e perché è meglio così »; questa spiegazione finalistica viene rafforzata dall'osservazione dei fatti biologici, in cui uno stadio terminale sembra subordinare a sé tutto quello che vien prima; ogni cosa della natura viene prodotta infatti come se fosse prodotta dall'arte; una pianta cresce e si sviluppa come se nella natura si nascondesse un architetto; in ogni essere naturale è presente un principio che agisce

come una mente, come un progetto, come un fine. Perciò appunto Aristotele definisce il divenire come « la realizzazione del fine di un essere che è in potenza in quanto è in potenza ». Vi sono varie forme di divenire, come l'alterazione, la generazione e la corruzione, la crescita e la decrescita, il movimento locale; in tutti questi casi si ha un individuo in cui un certo processo è *in potenza*, ossia è effettivamente possibile e si ha poi il verificarsi del processo, cioè il suo giungere a compimento, il suo tradursi *in atto*; per es., un seme di frumento che non è ancora diventato una spiga ha in sé realmente la potenza di diventare spiga; il fatto che il seme non sia ancora spiga non comporta che esso sia del tutto negativo rispetto a quel risultato; quindi l'essere *in potenza* non equivale affatto ad un *non-essere assoluto*, ma ad un *non-essere relativo* che è appunto legato alla *possibilità di essere*; quando il seme sarà diventato spiga, il processo dalla potenza all'atto si sarà compiuto, il fine già presente nel seme si sarà compiutamente realizzato. Unendo insieme la dottrina di materia e forma, la dottrina delle quattro cause e infine la dottrina di potenza ed atto si ha la spiegazione aristotelica del divenire degli esseri naturali, restando sempre fermo che ciò che diviene sono soltanto gli individui concreti; va inoltre rilevato che la materia è anche la causa materiale del divenire ed è anche la potenza di esso, mentre la forma è anche la causa formale-fine ed è il principio dell'attualità, ossia del compiersi del mutamento. Poiché soltanto gli individui concreti esistono realmente e principalmente, ad essi Aristotele riconduce sia il luogo che il tempo, sia la leggerezza che la pesantezza; il luogo di un corpo è il recipiente ideale in cui esso è contenuto ed appartiene al corpo contenente; il tempo appartiene a qualsiasi movimento come suo attributo ed è definito « la misura del movimento secondo il prima ed il poi »; pesantezza e leggerezza sono qualità inerenti ai corpi al modo stesso del colore; così il basso e l'alto sono determinazioni che ineriscono stabilmente allo spazio e danno concretezza al movimento dei corpi, alle loro qualità di leggerezza o pesantezza; la stessa generale concretezza della fisica aristotelica comporta la negazione del vuoto che, per essere senza determinazioni, coincide col nulla e dell'infinito che non esiste perché mancante di qualità.

Negli ultimi quattro libri della *Fisica* Aristotele studia le varie for-

me del movimento e i problemi generali che le riguardano. Nascita e morte d'una sostanza non sono propriamente movimento, in quanto in esse non si verifica il passaggio da un contrario all'altro (infatti nessuna sostanza ammette un suo contrario) e si ha una certa soluzione di continuità. Negli altri casi, il movimento si verifica fra due contrari; per es., può diventare nero qualche cosa che era bianco, può cadere verso il basso una pietra che era in alto; inoltre il movimento si verifica sempre all'interno dello stesso genere, da un colore ad un colore, da una grandezza ad una grandezza. Ciò che accomuna l'accrescimento o diminuzione, l'alterazione e il movimento locale è che essi comportano l'unione di materia e forma; ogni forma comporta un'essenza, cioè un nesso organico di caratteri; le varie forme sono di grado più o meno elevato a seconda della maggiore o minore ricchezza delle essenze che in ciascuna sono unificate; per stabilire il rapporto fra un individuo e le varie forme, basta considerare nelle essenze di quali forme esso sia compreso; per es., Achille come figlio di Peleo è compreso nella forma di Peleo e, al di là di esso, nella forma di uomo, e, al di là di questa, nella forma di vivente; ognuna di queste tre forme entra a costituire l'individuo Achille, ma la forma più vicina è quella del padre, mentre la forma dell'uomo è quella più lontana. La natura risulta appunto di una gerarchia di forme che entrano come principii attivi nella costituzione degli individui. Ciò spiega anche come un composto di materia e forma, da cui risulta un individuo, possa essere punto di partenza di un nuovo movimento, verso una forma nella cui essenza il composto è compreso. L'ordine gerarchico della natura pone così la questione, da un lato, di una materia che coincida con il gradino più basso del divenire e dall'altra di una forma che coincida con il vertice della gerarchia. La materia però non si può considerare indipendentemente da una forma; considerata per se stessa, la materia è nulla perché senza determinazioni; quella dunque che Aristotele chiama *materia prima* non è che il limite ideale, in basso, della gerarchia degli esseri naturali; verso l'alto, tale gerarchia deve metter capo ad un punto fermo che sia la causa di tutto il movimento; se ogni movimento presuppone la forma quale termine finale e principio del movimento, ciò varrà anche nei confronti dei gradi più elevati nella scala degli esseri; si dovrà allora giungere ad una causa prima o

motore immobile, quale forma suprema, del tutto in atto, degli esseri naturali; non si potrà trattare di un motore che a sua volta sia mosso da altro perché in tal caso esso ci rinvierebbe appunto a questo altro. Mentre dunque negli esseri della natura la forma non può essere che interna all'individuo che diviene, nel caso della prima causa o motore immobile, non può essere che esterno all'insieme della natura. Il principio della natura e del movimento che in essa si verifica non può essere, dunque, che separato dalla natura e pertanto fuori dell'ambito della scienza fisica in senso stretto; infatti la scienza fisica è bensì scienza delle forme, ma non in quanto separate, bensì in quanto principii che, con la materia, costituiscono gli esseri individuali concreti. Ma, prima di inoltrarci così verso la metafisica, dobbiamo considerare la sistemazione che Aristotele ha dato ad alcuni campi particolari della realtà fisica.

Anzitutto egli divide l'universo in due parti nettamente opposte fra loro e pone fra mondo celeste e mondo terrestre quel divario che sarebbe stato tolto di mezzo soltanto con l'astronomia moderna. Regione celeste è quella che si estende dal primo cielo, quello delle stelle fisse, fino alla luna che è l'astro più vicino alla terra; regione terrestre è quella sub-lunare che ha al suo centro la terra. Il contrasto fra cielo e terra è anzitutto un contrasto fra l'elemento di cui son formati i corpi celesti e i quattro elementi tradizionali di cui son fatti i corpi terrestri; in secondo luogo vi è anche un contrasto di movimenti. Il movimento può essere retto, circolare o misto di entrambi; i movimenti retto e circolare sono semplici ed appartengono ai corpi semplici, mentre il movimento misto appartiene ai corpi composti; ai corpi semplici della sfera terrestre appartiene il moto retto all'insù o all'ingiù; ma il moto circolare è più perfetto del moto in linea retta perché « può essere eterno »; ora il moto più perfetto deve appartenere ad un corpo più perfetto; ci sarà dunque una sostanza « più divina » delle quattro sostanze primordiali: l'etere; e di essa risulterà costituito il cielo. Anche la sfericità del cielo è dedotta dalla maggior perfezione della figura sferica rispetto alle altre figure solide. Per spiegare i movimenti delle stelle e dei pianeti, Aristotele fa ricorso al modello geometrico escogitato da Eudosso, ma lo trasforma in un vero e proprio sistema fisico; si preoccupò quindi, oltre che della spiegazione dei movimenti dei singoli

astri, anche del fatto che un sistema di sfere relativo ad uno dei pianeti non disturbasse il sistema di sfere del pianeta immediatamente sottostante; intercalò quindi fra un sistema e l'altro delle nuove sfere, portandone il numero da ventisette a cinquantacinque. Le sfere celesti si muovono non perché siano animate, ma perché ricevono il movimento dal motore immobile.

La terra sta ferma ed occupa il centro dell'universo; i corpi pesanti cadono verso il centro della terra in quanto esso coincide con il centro dell'universo; la terra è rotonda e « di non grande mole »; gli esseri del mondo sub-lunare sono soggetti a generazione e corruzione; inoltre la resistenza offerta dalla materia comporta che molti eventi del mondo terrestre siano accidentali e fortuiti; la perfezione del motore immobile, se si fa sentire più direttamente sul mondo celeste, esercita soltanto un influsso indebolito ed indiretto sul mondo terrestre. La dottrina aristotelica dei primi elementi obbedisce al criterio dell'opposizione fra qualità originarie largamente seguito dai medici e dai fisici anteriori; infatti essa parte dalle quattro qualità del caldo e del freddo, del secco e dell'umido; esse sono opposte, a due a due; escludendo le combinazioni dirette fra opposti, si possono ottenere le seguenti mescolanze: secco-freddo, freddo-umido, umido-caldo, caldo-secco; ognuna di queste combinazioni di qualità contraddistingue un elemento; infatti il fuoco è caldo-secco, la terra è secco-freddo, l'aria è umido-caldo, l'acqua è freddo-umido; basta che una delle due proprietà che contraddistinguono un elemento trapassi nella contraria, perché si abbia il passaggio da un elemento ad un altro; ad es., se il secco-freddo della terra, si trasforma in freddo-umido, si ha il passaggio dalla terra all'acqua; del pari l'acqua può trasformarsi in aria e l'aria in fuoco; e poiché il caldo contenuto nel fuoco può trapassare nel suo contrario, ossia nel freddo, potrà aversi anche il passaggio dal fuoco alla terra; si ha così un circolo incessante di trasformazioni che investe la sfera terrestre in tutta la sua estensione. I fenomeni che Aristotele ha raccolti sotto la denominazione comune di *meteore* sono mescolanze dalla struttura particolarmente instabile e che si distruggono rapidamente; esse comprendono: i venti, le nubi, la pioggia, la neve, la grandine, il ghiaccio, l'arcobaleno, il lampo, il tuono, le stelle cadenti, le comete, la via Lattea, ecc.; le meteore hanno origine dal contrasto fra le esala-

zioni secche che emanano dalla terra e quelle umide che provengono dall'acqua che ricopre la terra. Ci sono però anche mescolanze più stabili, che Aristotele analizza in relazione alle qualità originarie; il duro e il molle, il rarefatto ed il compatto, il liscio ed il poroso derivano, a suo giudizio, dall'umido e dal secco; «consta dunque, conclude, che tutte le restanti differenze si riducono alle prime quattro e che queste non si possono ridurre ulteriormente di numero». I corpi inorganici derivano specialmente dalla terra e dall'acqua, mentre le strutture organiche, cioè le parti dei diversi organi delle piante e degli animali come la carne, il sangue, le ossa, ecc. hanno una derivazione più complessa; anche tutti i processi che hanno riferimento ai corpi organici, come ad es. la digestione, la coagulazione, la putrefazione, vengono spiegati da Aristotele con l'azione del caldo e del freddo. Platone aveva molto insistito sulla "misura" matematica presente nella natura, anche se essa fungeva più da fine intrinseco dei fatti che da criterio per la loro misurazione; Aristotele insiste per contro sulla teorizzazione di qualità opposte e sulla loro antitesi assoluta.

5. La vita, l'anima e la conoscenza.

Un capitolo a sé della fisica aristotelica è quello che studia la vita e l'anima che ne è il principio; esso ha il suo centro nel trattato *Sull'anima* e comprende sia il gruppo degli scritti dedicati agli animali, sia il complesso dei cosiddetti *Parva naturalia*. Si è visto che i tessuti dei corpi organici derivano dalle qualità originarie; i tessuti a loro volta hanno la loro piena realizzazione nella formazione di organi, il cui scopo è di adempiere alle funzioni rispettive. Però un corpo composto di organi è solo la materia, cioè la potenza della vita; perché esso viva realmente bisogna che venga determinato da un principio interno, che è appunto l'anima; l'anima è per Aristotele la forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza; non è né qualcosa di separato dal corpo, né un corpo; è piuttosto la forma in forza della quale un corpo fornito di organi e quindi capace di vivere è realmente un essere vivente. Si comprende bene, allora, perché Aristotele non si occupi né di una pretesa esistenza dell'anima prima della sua unione col corpo,

né d'una vita futura dell'anima sciolta completamente dal corpo. Come fine interno del corpo, l'anima ne è la causa formale, finale e motrice. Ogni essere vivente ha la sua anima; tuttavia le varie anime si possono anche considerare gerarchicamente in relazione alle funzioni di cui sono la realizzazione. Il grado più basso della vita è quello che comprende le funzioni nutritiva e generativa, che appartengono a tutti gli esseri viventi; ad un grado più elevato, le funzioni nutritiva e generativa si integrano con le funzioni sensitiva, appetitiva e motrice; quest'insieme di funzioni contraddistingue tutti gli animali che sono appunto in grado, oltre che di nutrirsi e di riprodursi (come le piante), anche di percepire le qualità delle cose, di provare desideri ed avversioni e di spostarsi da un luogo all'altro. Ad un grado più elevato si colloca la funzione intellettuale che è propria soltanto dell'uomo. Aristotele ha analizzato attentamente le varie funzioni della vita vegetativa ed animale; ha descritto, per es., il processo della nutrizione studiando l'anatomia dei tessuti e degli organi interessati; egli ha fatto anche un'accurata classificazione degli animali; la biologia moderna ha dovuto lottare, nel secolo XVII, contro alcune dottrine aristoteliche errate, come, per es., la dottrina che attribuiva ai polmoni il compito di raffreddare il sangue o la dottrina che faceva dipendere la sensitività dal cuore anziché dal cervello; ciò non toglie però che anche questa parte della dottrina aristotelica sia formata, oltre che di costruzioni aprioristiche, di elementi tratti dalla diretta osservazione; essa denota inoltre alcuni atteggiamenti generali di un certo rilievo, come la convinzione che non ci sia aspetto per quanto umile delle funzioni vitali che non sia degno di essere studiato, o la persuasione che fra il mondo degli animali e quello dell'uomo vi sia anche una notevole connessione; in ciò Aristotele è l'erede dell'antico spirito naturalistico.

Nell'analisi delle funzioni dell'anima Aristotele dedica particolare attenzione allo studio della sensazione e dell'intelletto. La sensazione è un processo che interessa sia l'azione delle qualità sensibili sull'organo di senso, sia anche un'attività esercitata dall'organo; il soggetto sensiente, da un lato, passa dalla potenza all'atto del sentire in forza di un sensibile esterno, rispetto al quale è passivo; è quindi impossibile attribuire la sensazione soltanto al fattore soggettivo; d'altra parte, però,

come effluvi

ciò che può essere sentito non diviene di fatto oggetto di sensazione (cioè non passa dalla potenza all'atto dell'esser sentito) se non in forza dell'atto del soggetto senziente; e pertanto nemmeno il solo fattore oggettivo esterno può bastare a spiegare la sensazione; ciò si chiarisce osservando, per es., come una pianta, pur subendo l'azione del calore esterno, non ne abbia affatto la sensazione; la sensazione comporta quindi, ad un tempo, l'atto del soggetto senziente e dell'oggetto sentito. Che la sensazione comporti un processo di attuazione anche del soggetto senziente appare dal fatto che esso riceve sí l'impronta dell'oggetto, ma limitatamente alla sua forma e con esclusione della materia; infatti l'occhio percepisce il colore di un oggetto al modo stesso in cui la cera riceve l'impronta del sigillo; e come il metallo di cui il sigillo è fatto non passa nell'impronta, così il colore nella sua materialità non passa nell'occhio che lo vede. Aristotele ha fissato tale dottrina della sensazione affermando che essa è «l'atto comune del senziente e del sensibile»; egli distingue cinque specie di sensazioni e, rispettivamente, di soggetti sensibili; il tatto ha come suo oggetto le qualità elementari dei corpi, cioè caldo e freddo, secco e umido ed ha come sensorio (cioè come organo di senso) la regione del cuore; il gusto «è un determinato genere di tatto» e «l'odorato è in analogia con il gusto», anche se «quale sia l'essenza dell'odore non risulta così evidente come per il suono e il colore, perché noi possediamo questo senso in grado non acuto». Visibili sono i colori che non si percepiscono senza luce; l'atto visivo si determina quando il colore produce una azione nel mezzo, per cui se tale azione si producesse nel vuoto il colore non si vedrebbe affatto; il suono poi non è «urto di enti casuali», ma è prodotto da un corpo che muova una «compatta unità d'aria che si estenda continua fino ad un organo uditivo». Il sensibile «proprio» di ogni senso (ad es. il colore per la vista, il suono per l'udito, ecc.) viene colto senza alcuna possibilità di errore; l'errore nasce piuttosto quando si attribuisce il sensibile proprio a qualche corpo, quando cioè si oltrepassa l'ambito della stessa sensazione. Oltre ai sensibili «propri», vi sono però dei sensibili «comuni», ossia delle qualità che possono essere percepite da tutti indistintamente i sensi e che, comunque, non sono percepite da alcun senso in forma esclusiva; tali sono, ad es., il moto e la quiete, l'estensione e la figura.

Aristotele pone, oltre ai cinque sensi, anche un "senso comune" che ha la funzione sia di cogliere i sensibili comuni, sia di distinguere e di mettere in relazione i sensibili propri dei vari sensi (ad es. un sapore con un colore), sia infine di realizzare una certa unità sperimentale della sensibilità.

Strettamente legata alla sensazione è la immaginazione (*φαντασία*) anche se nel passaggio dall'una all'altra si ha un affievolirsi della percezione. Quando, nella sensazione, lo stimolo esterno ha cessato di agire, il suo effetto si prolunga, anche se indebolito, nell'organo della sensazione speciale ed anche in quello del senso comune; si ha così l'immagine; le immagini sono in relazione fra loro e si rafforzano quando sono il riflesso indebolito di sensazioni simili; l'immaginazione non fa che operare su questo mondo di immagini accumulate in noi; la memoria è sempre legata all'immagine, alla quale tuttavia essa aggiunge la nozione del tempo; la memoria non è pertanto che il riferimento di un'immagine al passato o al futuro (nel primo caso diviene ricordo, nel secondo previsione).

L'importanza delle immagini risulta anche dalla dottrina aristotelica per cui esse sono la materia su cui si esercita il pensiero; e qui si pone il problema dell'intelletto e del procedimento da esso seguito per conseguire la conoscenza nella sua forma più elevata. Questa è la conoscenza delle essenze, semplici ed indivisibili; esse sono l'oggetto proprio dell'intelletto, al modo stesso in cui il colore è l'oggetto proprio della vista e, in genere, i sensibili propri sono oggetto diretto delle rispettive funzioni sensibili; ma anche tale conoscenza è un processo, anch'essa pertanto implica un passaggio dalla potenza all'atto; il passaggio in questione è condizionato anzitutto dall'esistenza delle immagini sensibili, sulle quali si esercita l'attività dell'intelletto; come sappiamo, la sensazione ha già liberato la forma sensibile dalla materia; ma la forma sensibile non è ancora la forma intellegibile, che costituisce il punto di arrivo della conoscenza dell'intelletto; le forme o essenze divengono infatti oggetto dell'intelletto in quanto scerve di materia e sciolte da tutti i caratteri particolari che sono loro congiunti nell'ambito della sensibilità; bisogna appunto vedere come possa avvenire questo processo di astrazione, mediante il quale riusciamo ad isolare gli oggetti puri della scienza, nei loro caratteri universali e necessari. Non si può certo dire

che tali forme o essenze siano già presenti in atto nella forma sensibile, cioè nell'immagine; quest'ultima è in potenza rispetto alle forme pure, nel senso che il processo di astrazione che in essa si è in parte già realizzato, in un primo grado, si completa nel grado di astrazione più elevato. Diremo allora che l'intelletto comprende già in atto le essenze in questione? L'intelletto, in verità, è a sua volta in potenza rispetto ad esse e non può passare all'atto se non in forza dell'azione su di esso esercitata dalle forme medesime; l'intelletto è come una tavoletta su cui non sta scritto nulla anche se essa è pronta ad accogliere tutti i caratteri che vi vorremo scrivere; l'intelletto, insomma, non è più che il luogo potenziale di tutte le forme, che, appunto per questo, non è da esse determinato in atto. Di qui la difficoltà: come potrà un intelletto che è in potenza rispetto alle forme (e che, appunto per questo, si chiama *possibile* o *passivo*) astrarre dalle immagini sensibili le forme o essenze pure che anche in queste sono contenute solo in potenza? La forma è ciò che spiega, come fine, il movimento della materia; se vi è meno la forma, non ha più ragione di essere nemmeno il movimento; se le forme oggetto della scienza non esistessero in atto, non si potrebbe comprendere né il passaggio dalle forme sensibili all'astrazione intellettuale, né quello in forza del quale l'intelletto si trasforma da semplice potenza delle forme in possessore effettivo di esse.

Come si vede, le forme o essenze pure, intese come oggetti eternamente in atto sono simili alle idee di Platone; Aristotele non intende giungere ad una trascendenza così rigida degli oggetti dell'intelletto; per questo egli pone, al di sopra dell'intelletto possibile, che diviene le varie forme, un altro intelletto, che chiama agente (*νοῦς ποιητικός*); esso è sempre in atto, non subisce intervalli, né modificazioni ed è produttivo delle forme. Come nel caso della gerarchia delle cause naturali, si giunge di necessità ad un primo motore immobile che trascende lo stesso ordine naturale in quanto ne costituisce il confine superiore, così nella gerarchia conoscitiva che va dalla sensazione alla intellesione, si giunge di necessità ad un intelletto in atto che, per costituire il confine superiore del processo conoscitivo, non può porsi che esternamente ad esso; questo intelletto, di natura divina, non è individuale, non appartiene, come fine interno, ad alcun organismo; è bensì immortale ed eterno, ma non comporta la immortalità di al-

cun organismo individuale. Anche questa difficoltà, come quella nata a proposito del motore immobile, trova se non una soluzione, almeno un chiarimento nella metafisica aristotelica.

6. La metafisica.

L'opera di Aristotele cui il catalogo di Andronico assegnò il nome di *Metafisica* — con riferimento al posto occupato dall'opera stessa, cioè "dopo i libri di fisica" — è un insieme non organico di scritti che hanno per argomento quello che lo Stagirita chiamò "filosofia prima"; dei quattordici libri che formano l'opera, il II è da considerare la continuazione del I libro della *Fisica* e il V forma uno scritto a sé sui termini tecnici della filosofia; le parti più unitarie dell'opera sono costituite dai libri II, III, IV e VI che svolgono una introduzione generale alla filosofia prima, mentre i libri VII, VIII e IX svolgono la dottrina della sostanza e della potenza e dell'atto e infine il libro XII comprende la trattazione su Dio.

La filosofia prima è per Aristotele « la scienza dell'essere in quanto essere, ossia dei principii e delle cause dell'essere e dei suoi attributi essenziali ». I significati del termine "essere" sono però molteplici; il principale di essi è quello di sostanza, per cui essere significa l'essenza unita alla materia e determinata come individuo concreto; compito della filosofia prima, ossia della scienza più generale che si possa avere, sarà allora quello di determinare i caratteri comuni a tutte le sostanze; questi caratteri, però, non vanno presi per delle entità aventi valore per se stesse, indipendentemente appunto dalle sostanze in cui divengono concrete; l'essere in quanto essere non è dunque il genere supremo del reale in quanto reale per se stesso; reali sono prima di tutto le sostanze, cioè gli individui concreti, di cui si predicano tutti i generi e tutte le specie, ivi compreso l'essere come genere sommo. Non è dunque dal genere sommo, scambiato per realtà, che derivano gli altri esseri, ma è negli esseri individui che hanno la propria base tutte le essenze. Come si vede, su questo punto Aristotele non va d'accordo con Platone; pur convenendo con lui e contro il naturalismo che gli esseri concreti non si spiegano con l'indicazione soltanto della materia che li compone e che si deve pertanto far ricorso anche alla forma o

essenza, Aristotele non segue Platone nella costruzione di una scienza delle essenze che non tenga conto del loro condizionamento materiale e del loro legame con gli individui concreti. Per questo, fatto un richiamo ai primi principii o assiomi della scienza in genere, senza ammettere i quali non sarebbe possibile parlare dell'essere in alcun senso (si tratta dei principii per cui non si può affermare e negare nello stesso tempo, non si può dire che una cosa è e non è o che uno stesso attributo appartiene e non appartiene allo stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo), Aristotele si trova nella necessità di svolgere una critica sistematica della dottrina platonica delle idee.

Platone era giunto a tale dottrina muovendo dal rilievo che soltanto l'universale può essere oggetto di scienza, giacché solo l'universale presenta i caratteri della stabilità e della necessità senza dei quali la scienza non sarebbe tale; gli esseri individui, per essere soggetti al divenire, non possono, a suo giudizio, dar luogo a scienza. Anche Aristotele è dell'avviso che solo l'universale è oggetto di scienza, ma ritiene che Platone abbia errato nel porre le idee come separate dal mondo sensibile. Anzitutto, se le idee sono l'unità del molteplice che si riscontra nell'esperienza, si potrà avere l'unità di molte sostanze, come nell'idea di uomo, o l'unità di molte qualità come nell'idea di bellezza; si dica lo stesso per la quantità e per le altre categorie; in tal modo, osserva Aristotele, si fa esistere come sostanza anche l'idea di ciò che non è sostanza, per es. si conferisce una realtà per sé alla bellezza che, nel reale concreto, non esiste affatto per sé, ma inerisce ad una realtà. In secondo luogo, se diciamo, per es., che l'uomo è animale razionale, e se consideriamo che, secondo la dottrina platonica, dovrebbero aversi sia l'idea di animalità che quella di razionalità, dovremmo concludere che l'uomo che è una realtà unitaria ha in sé due sostanze, cioè la realtà per sé dell'animalità e quella della razionalità. Allo stesso modo, se l'idea di animale è una unità, in quanto realtà per sé, dovrebbe trovarsi tanto nell'animale razionale quanto in quello irrazionale, cioè dovrebbe trovarsi nei contrari; allora o i contrari, trovandosi nella stessa realtà unitaria, non sono più contrari, oppure la realtà unitaria, trovandosi in essi, non è più unitaria. Aristotele ha sviluppato anche l'argomento del "terzo uomo" che, come si è visto, fu attentamente considerato anche da Platone: non

ha nemmeno mancato di rilevare che le idee, essendo immobili, non possono essere causa di movimento, che non possono agire sulle cose essendo da esse separate, che è sempre e soltanto il particolare che produce il particolare, come è sempre e soltanto un uomo che genera un altro uomo. Le idee, in conclusione, proprio perché non sono sostanze, non spiegano veramente la realtà e non danno quindi luogo a vera scienza.

Come superare allora la difficoltà per cui da un lato solo l'universale è oggetto di scienza e dall'altro solo l'individuo concreto è reale? Aristotele risponde che, se l'essere concreto risulta di materia e forma, di potenza ed atto e se senza questi elementi non si spiega il suo divenire, non bisogna d'altra parte lasciarsi ingannare dal punto di vista del divenire ed estenderlo anche alla filosofia prima che deve cogliere l'essere in quanto essere. Non bisogna specialmente ritenere che la forma, poiché si congiunge con la materia, sia un semplice risultato della materia; lo sviluppo del reale non va dall'indeterminato al determinato; infatti il procedimento dalla potenza all'atto non si spiega se non mediante la presenza dell'atto, come lo sviluppo dalla materia alla forma non si spiega che mediante la presenza della forma. Il mondo non deriva dalla notte, dal caos, dall'indeterminato; la base del reale è, per contro, la determinazione, la forma, l'attualità. Ora il punto di vista della filosofia prima è quello della scienza dell'essere, non già prospettato come operante nella materia, bensì prospettato come essere, cioè come determinazione originaria e data. Da questo punto di vista, è ovvio che l'individuo concreto sia visto come forma, come determinazione, come attualità. La forma è ciò che fa sì che un individuo continui ad essere quello che era prima, nonostante i mutamenti intervenuti; tale forma non cresce e non diminuisce col crescere o col mutare dell'individuo; essa non è suscettibile di più o di meno; essa dunque non ammette divenire; quando, per es. si costruisce una sfera di bronzo, la sua forma, che è la forma sferica, non subisce le vicende della nascita e del divenire; quello che nasce è appunto la sfera di bronzo, non la sfera; così quando nasce un bambino, non è la forma umana che nasce, ma quella particolare unione di materia e forma. Il principio più rilevante della filosofia prima è appunto la precedenza dell'atto sulla potenza, della forma

sulla materia. In conclusione, per Aristotele reale è solo l'individuo concreto, ma ciò che ne fa la sostanza è la forma; la forma, anche se non esiste separatamente dall'individuo, può essere oggetto di scienza in quanto viene considerata in sé stessa. Le forme vengono colte dalla mente nella loro autonomia dagli individui, anche se non bisogna dimenticare che esse sono reali soltanto negli individui; che esse siano reali soltanto negli individui non vuol dire però che esse abbiano un'origine empirica; esse sono originarie e in quanto tali vengono considerate dalla filosofia prima.

Una difficoltà, tuttavia, permane nel sistema aristotelico; è quella già affiorata riguardo al primo motore immobile che, per spiegare veramente il divenire che si riscontra nel mondo, deve porsi fuori di esso; è la stessa difficoltà che si può cogliere nell'affermazione, testé accennata, per cui la forma e l'atto non sono risultato di un processo, ma sono originari. La difficoltà si può formulare propriamente così: se la forma, l'atto, il motore immobile, sono dati originari, non saranno anche, di necessità, separati dal mondo? Aristotele ha risposto al problema con la sua dottrina di Dio. Il motore dei cieli, si è visto, non può essere che in atto; sarà quindi del tutto privo di materia, cioè di potenzialità, in quanto punto finale e fermo del divenire, non in divenire esso stesso; ora un essere del tutto privo di materia, potenza e divenire, non può essere che pensiero (*νόησις*); a questa conclusione Aristotele arriva per analogia da quella condizione che, nell'uomo, egli ritiene la più perfetta: ossia la condizione dell'uomo che possiede la scienza, di cui ha conoscenza definitiva ed immutabile; è vero che, in noi, molti limiti intervengono a rendere meno perfetta la condizione indicata: infatti la vita del corpo ci distoglie spesso dalla contemplazione della verità, che non riusciamo a realizzare che in modo parziale; ma la stessa condizione umana, ipoteticamente liberata da tutti i suoi limiti, costituisce per Aristotele la condizione eterna e perfetta di Dio. In Dio però non c'è alcuna traccia delle operazioni intellettuali che l'uomo deve compiere per intendere; esse comportano un divenire che deve essere escluso dalla realtà di Dio; e poiché in Dio non si può ammettere passaggio da potenza ad atto, bisognerà concludere che ciò che Dio conosce, l'oggetto del suo pensare, non può essere altro che se stesso; Dio è pensiero di pensiero (*νόησις νοήσεως*). Proprio perché

è punto finale del mondo, Dio non è demiurgo, non ordina il mondo, di cui non ha nemmeno conoscenza; egli è soltanto il fine verso il quale il mondo tende, ed anche il movimento che imprime al mondo si spiega come tendenza del mondo ad imitare l'immutabilità e la immobilità divina. Dio non è la sostanza di tutte le cose, egli non ha rispetto agli esseri reali la stessa funzione che avevano le idee di Platone; Dio è piuttosto una sostanza per sé, la prima delle sostanze, in quanto del tutto priva di materia può realizzare in pieno la forma e l'attualità; Dio garantisce, così, l'unità finale del mondo, ma sempre sulla base d'una concezione del reale inteso come formato di individui concreti.

Si potrebbe dire che la dottrina di Dio giova a concludere, come limite ideale, il sistema aristotelico del mondo; ma la realtà di Dio non interviene, per Aristotele, se non marginalmente nella stessa scienza della natura; lo studio degli esseri, delle sostanze, va condotto avanti tenendo conto di quello che più direttamente è a contatto dell'uomo; senza dire che la morale e la politica non fanno alcun ricorso alla dottrina di Dio. È dunque giusto rilevare che Aristotele, ponendo Dio separato dal mondo, come sostanza a sé, ha in certa misura riammesso l'istanza platonica delle idee; ma è anche vero che mentre per Platone le idee sono realtà supreme regolatrici di tutto il reale e di tutti i suoi aspetti, per Aristotele Dio ha un compito più limitato e circoscritto, che lascia sussistere, quindi, nella loro autonomia, i singoli esseri concreti nonché la scienza che li concerne. Il procedimento analitico della filosofia aristotelica ha quindi conseguito, come suo più importante risultato, quello di sciogliere la gerarchia platonica di mondo e sopra mondo, per ridare al mondo maggiore autonomia e rilievo.

7. L'etica.

Allo studio della morale non si può richiedere, secondo Aristotele, rigore scientifico sia perché i ragionamenti intorno alle azioni sono più veraci quanto più sono particolari, mentre quelli generali sono "vuoti", sia perché la condotta non dipende certo solo dalla conoscenza. «Ogni arte ed ogni ricerca, ogni azione come ogni proposito,

scrive lo Stagirita, pare che miri ad un bene» il quale è pertanto «il fine dell'azione»; ma vi sono molte azioni, quindi anche molti fini e molti beni; si potrebbe parlare di bene supremo per quel fine delle nostre azioni che non vogliamo in vista di altro, ma per se stesso; spesso lo si chiama "felicità" (*εὐδαιμονία*); «ma intorno a ciò che sia felicità, c'è discordia». Infatti sembra che gli uomini concepiscano il bene e la felicità «a seconda del loro genere di vita»; i generi di vita più notevoli sono tre: quello «della massa e delle persone più rozze che prediligono una vita di godimento», quello di chi si dedica alla politica e infine il contemplativo che mira alla ricerca scientifica; il fine dei primi è il piacere, quello dei secondi l'onore, quello dei terzi il sapere. Per chiarire il contrasto che ne nasce, Aristotele rileva che «come per chiunque ha un lavoro ed un'attività sembra che il bene e la perfezione risiedano nella sua opera propria, così può sembrare anche per l'uomo, se esiste qualche opera che sia a lui propria». Quale sarà l'attività propria dell'uomo? «Non già il vivere, giacché questo è comune anche alle piante, mentre invece si ricerca qualche cosa che sia proprio dell'uomo; bisogna dunque escludere la nutrizione e la crescita; segue la sensazione, ma anche questa sembra essere comune al cavallo, al bue e ad ogni animale; resta dunque una vita attiva propria di un essere razionale; sicché dell'uomo sarà proprio un dato genere di vita costituita dall'attività dell'anima e dalle azioni razionali e tale attività sarà compiuta secondo virtù, cioè secondo il fine proprio della stessa attività». Il valore di un essere si misura insomma in relazione alla perfezione o efficacia con cui in esso si compie la funzione che gli è propria. Poiché nell'uomo si deve distinguere, come sua propria, l'attività della ragione in quanto ragiona e in quanto governa le passioni, si avranno due specie di virtù; quelle etiche saranno realizzate dalla ragione nella disciplina delle passioni e quelle dianoetiche nell'esercizio che la ragione fa di se stessa nel suo campo proprio e cioè nella conoscenza.

Premesso che solo con l'abitudine si acquista un abito virtuoso, Aristotele sostiene che le virtù etiche realizzano nelle azioni un giusto mezzo; infatti «le azioni sono soggette a divenire imperfette o per difetto o per eccesso; per es., sia gli esercizi eccessivi che gli scarsi esercizi nuocciono alla forza, il bere ed il mangiare che siano sovrab-

bondanti o deficienti rovinano la salute; così avviene anche per il coraggio e le altre virtù; infatti chi fugge e teme ogni cosa e nulla affronta diviene timido, chi invece non teme nulla ma va contro ogni cosa diviene temerario». Tale via di mezzo non si può però fissare per tutti con rigore matematico; il giusto mezzo va piuttosto stabilito «in relazione a ciascuno»: «del timore, dell'ardire, del desiderio, dell'ira v'è un troppo e un troppo poco ed entrambi non vanno bene; ma se proviamo quelle passioni quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve, allora saremo nel giusto mezzo che è proprio della virtù»; così «riguardo alle paure e agli ardimenti, la via di mezzo è il coraggio; riguardo ai piaceri ed ai dolori, medietà è la moderazione; riguardo al dare e ricevere danari medietà è la generosità, mentre eccesso e difetto sono la prodigalità e l'avarizia». Le principali virtù etiche sono appunto il coraggio, la moderazione, la generosità, la magnificenza, la mansuetudine; particolare attenzione Aristotele dedica alla giustizia che non intende però alla maniera di Platone come regola stessa della virtù; essa riguarda piuttosto la distribuzione di onori e ricchezze fra i cittadini, il rispetto dei contratti, la proibizione degli atti di violenza e di arbitrio; l'eguaglianza che la giustizia tende ad affermare in questi casi è distributiva quando si tratta di ripartire i beni comuni (è cioè proporzionale al valore e merito di ciascuno), è invece aritmetica nel diritto contrattuale e nel penale, cioè nell'equilibrio dei compensi e delle pene.

Le virtù dianoetiche riguardano le varie forme di attività con cui l'anima consegue la verità, cioè l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto; mentre scienza si ha di ciò «che non può essere diversamente da come è», l'arte è lo studio teorico del come possa prodursi qualcuna delle cose che possono sia esserci che non esserci, saggezza è «una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo», l'intelletto è la capacità di cogliere i principii della scienza. Quella di tali attività che si trova direttamente sul piano della pratica è la saggezza che consiste nella capacità di ben deliberare, ossia di indicare con lo studio i mezzi più adatti a conseguire un determinato fine. La virtù dell'uomo circa l'uso della ragione per se stessa si riduce quindi, sul piano

della pratica, al calcolo dei mezzi in ordine ai fini, condotto con fondamento razionale e con efficacia.

Intorno alla dibattuta questione del piacere, Aristotele assume una posizione mediana; non accetta l'ascetismo di chi dichiara che ogni piacere è cattivo, come non pone il piacere ad unico principio dell'azione. Ogni atto, nel suo realizzarsi, osserva Aristotele, dà luogo ad un piacere; il piacere accompagna costantemente l'esplicarsi dell'attività e il suo pervenire a compimento e, così, corona la sua perfezione; il piacere vale pertanto quanto vale l'atto stesso di cui esso esprime il compimento. Un rilievo tutto particolare Aristotele attribuisce, nel quadro delle varie forme dell'attività umana, all'attività teoretica pura o contemplativa: « Se tra le azioni conformi alle virtù quelle politiche e quelle di guerra eccellono per grandezza e per bellezza, scrive, ma sono disagiate e mirano ad un altro fine e non sono scelte per se stesse, invece l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa e ad avere un proprio piacere perfetto ed essere autosufficiente, agevole, ininterrotta; e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato ». Sia Platone che Aristotele hanno in proposito esaltato l'attività della pura conoscenza contemplativa, mentre hanno considerato l'azione umana sempre esposta al fluttuare dell'esperienza ed al tumulto della sensibilità.

8. La politica.

Anche nella politica Aristotele ama, anziché risalire a modelli astratti al modo del primo Platone, rifarsi alle concrete forme della vita associata per analizzarne gli elementi e gli sviluppi. Anzitutto il fatto che più individui si associno non è una questione di libera scelta, ma è il risultato di un comportamento secondo natura, ossia è l'esplicarsi d'una finalità che è intrinseca ai molti. Dapprima « è necessario che si associno gli esseri che non possono vivere separati l'uno dall'altro, come la femmina e il maschio a causa della riproduzione »; e si avrà la famiglia. L'associazione di più famiglie per realizzare un'utilità più complessa dà luogo al villaggio; l'associazione ben salda di più villaggi è la città « che basta a se stessa per lo scopo dell'esistenza e

per conseguire in questa la perfezione ». Proprio perché trova nella famiglia, nel villaggio, nella città il modo di perfezionare se stesso, « l'uomo è animale per natura socievole » e « colui che fosse estraneo ad ogni convivenza civile per natura e non per sorte, sarebbe un essere o al di sopra o al di sotto dell'umanità ».

Gli elementi che formano la famiglia sono i rapporti fra padrone e schiavo, fra marito e moglie, fra padre e figli. Gli schiavi vanno considerati, secondo Aristotele, in relazione alle tecniche che riguardano l'amministrazione della casa e che hanno bisogno di strumenti per esplicarsi; come il pilota si serve, per guidare la nave, d'uno strumento inanimato come il timone e di uno animato come la vedetta, così chi amministra la casa si serve di strumenti inanimati come gli utensili e di strumenti animati come gli schiavi. « Se le spole tessessero da sole o i plettri suonassero da sé, allora né gli imprenditori avrebbero bisogno di operai, né i padroni di schiavi; sicché lo schiavo è un operaio che serve all'azione. Chi per natura non appartiene a sé ma ad un altro, pur essendo uomo, è uno schiavo per natura; ed appartiene ad un altro quell'uomo che, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà ». Il criterio da seguire per chiarire i rapporti che formano la famiglia è quello della funzione che ognuno esercita nella società familiare; come, nel rapporto fra marito e moglie, l'uno si rivela superiore e quindi di fatto comanda e l'altra si rivela inferiore e quindi di fatto obbedisce, così gli schiavi che di fatto sono sottoposti, si rivelano utili e necessari nella loro funzione; « la natura stessa sembra voler fare diversi i corpi degli uomini liberi e degli schiavi: questi ultimi vigorosi per i lavori materiali, quelli invece diritti ed eleganti, inetti a simili lavori, ma utili per la vita civile ».

Quasi un libro intero della *Politica* è dedicato alla critica delle dottrine svolte nella *Repubblica* di Platone. All'aforisma platonico che l'unità della città è il sommo dei beni, Aristotele ribatte che la città « è una somma numerica e qualitativa di individui » che l'unità portata alle estreme conseguenze può comprimere e rovinare, mentre solo « l'antitesi nell'eguaglianza » può salvarla. Quanto alla proprietà collettiva dei beni propugnata da Platone, Aristotele osserva che « delle proprietà comuni ci si prende meno cura, perché ciascuno attende con maggior impegno ai suoi interessi privati che ai pubblici, ed a questi

solo quando hanno attinenza con i suoi interessi privati». «Se poi, rileva non senza ironia lo Stagirita, la comunanza delle donne e dei figli dovesse esserci, sarebbe meglio che avesse luogo presso i contadini che presso quelli che sono chiamati alla custodia della città: infatti, essendo comuni i figli e le mogli, la concordia verrà meno ed è opportuno che i sudditi si trovino in condizione di obbedire, non di tentare rivoluzioni».

La trattazione più ampia della *Politica* è riservata alla discussione delle varie forme di governo e di costituzione. Esse sono la monarchia, l'aristocrazia e la politia, secondo che l'autorità è nelle mani di uno, o di pochi privilegiati o della maggioranza dei cittadini; di ciascuna delle forme di governo si ha la degenerazione rispettivamente nella tirannide, nell'oligarchia e nella democrazia; il criterio che differenzia le forme perfette e quelle degenerate di governo consiste nel fine per cui sono esercitate; sono perfette le forme di governo quando questo viene esercitato «per la comune utilità»; sono degenerazioni quando il governo viene gestito «per privato interesse»; infatti «la tirannide è una monarchia che ha per fine il vantaggio del monarca, l'oligarchia il vantaggio degli abbienti, la democrazia il vantaggio dei nullatenenti; ma nessuna di queste mira all'utile comune». Il migliore reggimento della città si ha, secondo Aristotele, in un temperamento di aristocrazia e di democrazia, che è poi un equilibrio fra la classe dei ricchi e quella dei poveri, nel quale nessuna delle due risulti sacrificata all'altra; il miglior governo sarà dunque quello della città in cui prevale la classe media, che è l'elemento naturale della comunanza civile; invece «dove gli uni posseggono troppo, gli altri nulla, o si va alla democrazia estrema o all'oligarchia esclusivistica, o alla tirannide per gli eccessi compiuti da entrambe le parti»; il popolo migliore è poi «quello formato di contadini, perché non avendo sovrabbondanza delle cose di prima necessità attende più al lavoro che all'esercizio dei diritti civili», mentre spesso la massa cittadina «va oziando nelle assemblee popolari».

Poiché l'intera comunità politica ha un solo fine, «è chiara la necessità che l'educazione sia una sola ed identica per tutti e che la cura di essa sia affidata allo stato e non ai privati, come accade ora che ognuno si prende cura privatamente dei suoi figli e ad essi im-

partisce l'insegnamento che crede; è di pubblico interesse invece che l'esercizio delle singole attività sia subordinato all'interesse collettivo; nello stesso tempo non bisogna credere che ogni cittadino sia padrone assoluto di sé, ma invece che tutti appartengono alla città, essendo ciascuno parte della città».

9. La poetica.

Nella trattazione incompleta della *Poetica*, Aristotele muove dal mettere in rilievo ciò che è comune sia all'epopea come alla tragedia, alla commedia come alla poesia ditirambica; tutte queste produzioni letterarie sono «mimèsi o arti di imitazione» anche se esse differiscono perché o imitano con mezzi di diverso genere (linguaggio, armonia o ritmo), o imitano cose diverse (i diversi soggetti), o imitano in maniera diversa (o in forma narrativa, o in forma drammatica). La poesia è, dunque, essenzialmente imitazione: «l'imitare è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fino dalla fanciullezza; inoltre, essendo naturali in noi non pur la tendenza all'imitazione in genere, ma anche e più precisamente la tendenza ad imitare mediante il linguaggio l'armonia e il ritmo, così è avvenuto che coloro i quali già avevano per queste cose, più degli altri, una loro disposizione naturale, procedendo poi con una serie di lenti e graduali perfezionamenti, dettero origine alla poesia». La forma di poesia analizzata più ampiamente da Aristotele è la tragedia, che egli definisce «mimèsi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione, in un linguaggio abbellito di varie forme di abbellimenti, in forma drammatica e non narrativa e mediante una serie di avvenimenti che suscitano pietà e terrore, che ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni»; l'elemento più importante della tragedia è il mito, cioè la composizione della vicenda, o il complesso dei casi che essa rappresenta; «il mito, poiché è la imitazione di azione, osserva Aristotele, deve essere imitazione di un'unica azione, tale insomma da costituire un tutto compiuto; e le parti che la compongono devono essere coordinate per modo che, spostandone o sopprimendone una, ne resti come dislogato e rotto tutto l'insieme». Ufficio del poeta, però, non è quello di «descrivere cose realmente accadute, ma quali possono in date occa-

sioni accadere, cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità». «Lo storico e il poeta, spiega lo Stagirita, non differiscono perché l'uno scriva in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per es., potrebbe benissimo esser messa in versi e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi; la vera differenza è che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere»; perciò «la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare»; si rappresenta l'universale quando si mostra che «a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verosimiglianza o della necessità»; invece si ha il particolare, quando si dice, ad es., «che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò». Un poeta può poetare, però, anche su fatti realmente accaduti, perché «anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano alcuni di tal natura da poter essere concepiti, non come accaduti realmente, ma quali sarebbe stato possibile o verosimile che accadessero». Le norme di correttezza che valgono per la poesia non sono le stesse che valgono per la politica o per la morale, osserva anche Aristotele; e nel giudicare dell'opera di poesia, bisogna soprattutto riferirsi ad eventuali errori che si verifichino «dentro i limiti della poetica»; il primo errore «consiste nella incapacità da parte del poeta di rappresentare un oggetto nel modo che egli si propone di rappresentarlo».

I caratteri che contraddistinguono, nel suo insieme, la filosofia di Aristotele sono principalmente due: egli ha anzitutto legato la trattazione filosofica a un vasto complesso di altri settori di studio; così il suo *De coelo* imposta una trattazione dell'astronomia, gli scritti sugli animali svolgono un sistema di biologia e di fisiologia; altrettanto si dica per le osservazioni raccolte da Aristotele intorno alla botanica e alla embriologia, o per la sua trattazione del movimento. Ognuno di questi campi di studio viene considerato in connessione con l'insieme delle conoscenze umane, ma ognuno viene anche visto nella sua particolarità, nei suoi elementi e sviluppi, nelle sue strutture; si può dire che, da tale punto di vista, la filosofia di Aristotele si presenti come una grandiosa sistemazione enciclopedica, cui nessuno era giunto prima di lui; da molti punti di vista pertanto si è potuto attingere all'opera ari-

stotelica nei secoli successivi; ciò ha determinato un influsso che si è esercitato nei campi più diversi e nei settori più lontani del sapere; si può ben dire che questa sia anche la parte più caduca del sistema aristotelico, quella che le scienze moderne sono venute lentamente scalzando, anche se l'influsso dello Stagirita giunge in alcune direzioni fino quasi a raggiungere il nostro tempo. Il secondo carattere da rilevare concerne più propriamente la filosofia di Aristotele; se Platone incarna nella storia del pensiero il principio dell'idealismo e del razionalismo, si può dire che Aristotele incarni piuttosto l'indirizzo realistico ed empiristico; è infatti alla realtà individuale che egli si attiene e, quando ne penetra le strutture essenziali, non le scambia mai per delle realtà a sé stanti; in lui l'analisi scientifica non sente più la necessità di essere sorretta da una struttura ontologica diversa da quella intrinseca al mondo che ci è immediatamente presente; ed è solo muovendo da questo mondo e ad esso facendo capo che si individuano anche i capisaldi trascendenti della sua realtà. Ad Aristotele si è rifatta, per questi caratteri del suo pensiero, non soltanto una corrente della filosofia ellenistica che, all'interno della scuola peripatetica, ha cercato di opporre resistenza al dilagare delle vedute mistiche e religiose, ma anche una larga corrente del pensiero cristiano, quella che ha voluto presentare l'ordine religioso come un punto di arrivo da conseguire attraverso una approfondita analisi del mondo reale immediato; se, per questo lato, il pensiero aristotelico ha aiutato, sul finire del medioevo, la riconquista di una visione analitica ed autonoma del finito, minori suggestioni esso ha poi potuto esercitare sul pensiero moderno; questo anzi non dimenticherà che la scienza moderna è potuta nascere soltanto attraverso una battaglia grandiosa contro l'aristotelismo.

10. Pirrone e lo scetticismo.

Nella seconda metà del secolo IV, accanto alla ricerca aristotelica (che, del resto, dopo la morte di Aristotele viene proseguita, nella stessa scuola, da parte di Teofrasto nella direzione di un accentuato naturalismo), continua a vivere la scuola di Platone che, nel 347, passa nelle mani di Speusippo; nell'un caso e nell'altro non si toccano, nemmeno da lontano, i vertici dottrinali che erano stati raggiunti dai due più

Platone Aristotele
347 ↓ ↓
Speusippo 322 Teofrasto