

INTRODUZIONE

I contributi raccolti in questo volume derivano da un seminario tenutosi a Roma, presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza il 30 ottobre 2013. In quella circostanza, si è riunita l'Assemblea della Società italiana di storia della filosofia antica (SISFA) e, dando seguito a un'opinione precedentemente emersa fra i soci, si è ritenuto di accompagnare tale occasione istituzionale con un incontro di carattere scientifico, che fosse testimonianza dell'intensa e vitale attività di ricerca degli 'antichisti' italiani. La SISFA riunisce infatti la quasi totalità dei docenti e dei ricercatori universitari italiani appartenenti a questo campo di studi e conta inoltre fra i suoi aderenti non pochi studiosi italiani che operano in istituzioni straniere. Si tratta pertanto di un contesto particolarmente favorevole per sollecitare il confronto scientifico nell'ambito della disciplina, per consentire ai soci di presentare i risultati, anche provvisori, del proprio lavoro. Questi incontri seminariali sono concepiti, con cadenza annuale, con una ben precisa delimitazione tematica (a un autore o a un filone di pensiero della filosofia antica) e prevedono un *call for papers*, con una valutazione di merito delle proposte avanzate a cura del Consiglio direttivo della SISFA.

Il tema di questo primo seminario è stata la filosofia di Aristotele, nei suoi diversi aspetti e nella sua posterità. Le proposte accettate, e di cui gli articoli raccolti nel presente volume costituiscono una rielaborazione, sono state cinque, tre su Aristotele e due sui suoi commentatori: di Cristina Rossitto (dell'Università degli Studi di Padova), sul tema: *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, Topici I; di Nicoletta Scotti Muth (dell'Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), sul tema: «Ciò la cui nozione è una definizione è un'unità» (Met. Z 12, 1037 b 11-12): *in che cosa la definizione dell'essenza differisce dalla semplice definizione di un concetto?*; di Arianna Fermani (dell'Università degli Studi di Macerata), sul tema: *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*; di Maddalena Bonelli (dell'Università degli Studi di Bergamo), sul tema: *Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?*; e di Angela Longo (dell'Università

degli Studi dell'Aquila), sul tema: *Dialettica e filosofia prima negli Analitici secondi di Aristotele e nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino nel suo commento all'opera aristotelica*.

Della vivacità e della ricchezza del dibattito che il seminario ha suscitato fra i soci della SISFA, ma anche fra altri docenti e studenti presenti, reca traccia questo volume, di cui qui, in sede introduttiva, i curatori intendono segnalare solo i principali contenuti e orientamenti.

1. *Contributi su Aristotele.*

Com'è noto, l'approccio al pensiero di Aristotele esige da sempre una raffinata preparazione: non solo per accedere alla multiforme complessità del suo pensiero, ma anche – e forse soprattutto – perché l'uso specialistico del linguaggio che connota la ricerca dello Stagirita possa essere di vantaggio e non di ostacolo alla comprensione.

Non a caso, fra i tre contributi qui dedicati specificamente ad Aristotele ben due affrontano aspetti che toccano sì questioni di contenuto, ma che si sbilanciano in direzione degli strumenti linguistici (e teorico-linguistici) che soli ne consentono la messa a fuoco, mentre il terzo insiste sulla polivocità strutturale della riflessione aristotelica, con particolare riguardo all'ambito politico.

1. Nell'articolo di Cristina Rossitto ci si concentra sulla nozione di ἔνδοξον come premessa, riandando a un percorso relativo alla dialettica che, a partire dagli anni Sessanta fino all'ultimo decennio, aveva interessato studiosi quali Jacques Brunschwig, Andreas Beriger, Enrico Berti, Robert Bolton, John David C. Evans, Lauretta Seminara, oltre Rossitto medesima.

Sappiamo che Aristotele per ἔνδοξον intendeva l'«opinione condivisa» (*Top.* 100^b 21-23)¹ che può essere usata come premessa (πρότασις) in un'argomentazione di tipo dialettico; il πρόβλημα era ritenuto, più genericamente, ciò su cui verteva il discorso e la relativa serie di inferenze (περὶ ὧν δὲ οἱ συλλογισμοί, τὰ προβλήματα ἐστὶ, *Top.* 101^b 16), e che, ovviamente, a partire da «opinioni» differenti e anche contrapposte si sviluppava. La θέσις invece era, tecnicamente, definita come un'assunzione contraria all'opinione condivisa. Ebbene: per esaminare il rapporto tra ἔνδοξα e dottrine dei filosofi, Rossitto si situa in una prospettiva che vuole mettere a fuoco le diverse tipologie di δόξαι implicate in *Top.* I 1-11, essendo tale rapporto non

¹ Aristotele, *Top.* 100^b 21-23 precisa: «Opinioni condivise sono quelle che sono ritenute da tutti o dalla maggioranza o dai sapienti, e fra questi o da tutti o dalla maggioranza o da quelli massimamente noti e famosi». Cfr. *infra* p. 6.

esplicitamente tematizzato come tale da Aristotele. Sulla base del riconoscimento della netta distinzione instaurata dallo Stagirita, nel sillogismo dialettico, tra premessa (πρότασις: ciò ‘a partire da cui’ si discute) e problema (πρόβλημα: ciò ‘su cui’ si discute), Rossitto offre una lettura alternativa sia delle argomentazioni di *Top.* I 4 sia soprattutto di quelle contenute in *Top.* I 10-11: argomentazioni che Rossitto mostra essere finalizzate a chiarire punto per punto le definizioni stesse di ‘premissa’ e di ‘problema’.

Più in particolare, se è certo che le opinioni dei filosofi danno luogo a discussioni, è ovvio che esse – le opinioni – siano giocabili sia come ἔνδοξα sia come premesse dialettiche o come argomenti all’interno del πρόβλημα: con la differenza che nel secondo caso si dovrebbe verificare la classica condizione di ἀπορία. È impossibile infatti che le opinioni dei filosofi possano essere riferite *senz’altro* alla ‘maggior parte’, essendo ammessa, nel πρόβλημα, l’eventualità di opinioni ‘contrarie’ (e dunque non semplicemente ‘diverse’)². Proprio l’ammissione dell’eventualità di opinioni contrarie fa derivare, nel πρόβλημα, l’impossibilità di riferire *contemporaneamente* le diverse posizioni alla ‘maggior parte’.

Rossitto può a questo punto arrivare alla conclusione che, tra gli ἔνδοξα, le opinioni dei filosofi possano esser fatte valere solo alla condizione che siano condivise da tutti e che siano escluse le opinioni contrarie, pena, appunto, la possibilità che fungano da premesse.

E la tesi? In che senso la tesi è costituita al suo interno dalle opinioni dei filosofi?

È la θέσις un πρόβλημα?

Sì, certamente. Proprio per questo infatti una tesi può essere sostenuta da filosofi che si dichiarano in dissenso (è la condizione del παράδοξον) con l’opinione dei molti e dunque con gli ἔνδοξα. Tuttavia, se ciò può far della θέσις un πρόβλημα, non è detto che ogni πρόβλημα sia una θέσις: infatti vi sono προβλήματα rispetto ai quali i sapienti e i molti si trovano contrapposti, a meno che non decidano di astenersi dall’esprimersi e, dunque, di non schierarsi.

La messa a fuoco della relazione tra δόξαι, ἔνδοξα, προβλήματα, θέσεις non è cosa trascurabile: ne va infatti della validità di un metodo argomentativo.

Insomma, solo se condivise (cioè ἔνδοξα) le δόξαι dei sapienti, non lasciando aperto lo spazio a δόξαι ‘contrarie’ di altri sapienti, saranno adoperabili come premesse dialettiche, altrimenti avremo delle normali θέσεις – per le quali entrano in campo altri strumenti argomentativi (si

² La formulazione dell’esempio classico di πρόβλημα l’attesta: πότερον τὸ ζῷον πεζὸν δῖπουν ὁρισμός ἐστιν ἀνθρώπου ἢ οὐ; «Forse che animale terrestre bipede è definizione di uomo o no?» (*top.* 101^b 32-33).

può sospettare anche retorici) oltre al sillogismo – oppure dei προβλήματα dall'esito aporetico.

2. Sappiamo che per Aristotele non si tratta di distinguere tra concetti e introdurre definizioni semplicemente per il piacere di «dare nomi» (ὀνοματοποιῆσαι, *Top.* 104^b 34), ma perché alcune differenze importanti non vengano trascurate e possano compromettere la comprensione. Lo stesso concetto e la stessa definizione di 'definizione' devono essere attentamente vagliati. Proprio alla peculiarità della 'definizione dell'essenza' rispetto alla 'definizione del concetto' si rivolge il saggio di Nicoletta Scotti Muth. Ancora una volta è nei *Topici* che il significato tecnico di ὅρος, di ὁρισμός e di ὁρισμὸς λόγος³ è messo a fuoco, ma questa volta è in direzione del libro settimo (Z) della *Metafisica* – e quindi dell'impiego operativo della 'definizione' – che l'attenzione è rivolta. Che cosa significhi una definizione e dunque a cosa si riferisca la domanda relativa al *ti esti* è quanto si appura a cominciare dal capitolo 4 di tale libro, allorché si sostiene che l'*ousia* è appunto il referente ontologico della definizione: l'*ousia* intesa come il *ciò* che viene qualificato, in qualche modo un vero e proprio πρῶτως ὄν, un ὄν ἀπλῶς, non un τὶ ὄν (1028^a 30-31). Occorre a questo punto rammentare i diversi significati di *ousia* che, all'inizio del cap. 3 del libro Z sono riassunti: l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universale (τὸ καθόλου), il genere (τὸ γένος), il sostrato (τὸ ὑποκείμενον). Scotti Muth si concentra sul primo.

Ebbene, la stretta connessione che lega la 'definizione' all'essenza' è ben chiarita da Aristotele, per il quale τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός, «l'essenza c'è solamente di quelle cose la cui nozione è una definizione» (1030^a 6-7). Ma ciò non è ancora sufficiente: l'attenzione di Scotti Muth è rivolta in particolare al fatto che la definizione debba essere relativa a qualcosa che «costituisce un'unità», τοῦτο δὲ ἐὰν ἐνὸς ᾗ (1030^b 8-9). Certo, a questo punto, si pone il problema di capire se l'intero abbia parti e se, di conseguenza, anche l'*ousia* abbia delle parti e se queste precedano o meno l'intero; da ultimo, si tratterà di spiegare come una definizione dell'intero si relazioni con una definizione delle parti che lo costituiscono e viceversa. Il richiamo all'anima, e al suo ruolo di 'principio formale' e insieme di 'causa' di quel composto che è il vivente, è esemplare: in base a tale accezione l'anima non è divisibile in parti materiali e le parti materiali del vivente né possono esistere separate dal corpo né (e questo è ciò che qui interessa maggiormente) entrano nella definizione della forma.

³ Cfr. in partic. *Top.* 101^b 37 – 102^a 2, in cui si precisa che ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, «La definizione è un discorso che esprime l'essenza».

Numerosi sono i problemi che si pongono a questo punto, ma se, da un lato, apparirà evidente che «Quelle cose che non hanno materia né intelligibile né sensibile sono immediatamente un'unità» (1045^a 33 – 1045^b 1)⁴, dall'altro occorrerà procedere a quella riconsiderazione dello statuto dell'*ousia* in base al quale l'unità della relativa definizione sarà conseguenza della riconosciuta implicazione sia di materia e forma sia di atto e potenza: εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον (1045^a 23-25). L'indagine di Scotti Muth si ferma a questo punto, dando però per acquisito un risultato: la *forma* si conferma come principio attualizzante della materia proprio come la *specie*, da un altro punto di vista, costituisce il limite costitutivo alla diairesi del genere. Forse – e questo appare nel saggio come una conseguenza collaterale – non sarà scorretto vedere tra forma e specie una precisa relazione. Sarà quella relazione che, da un lato, è consentita dal 'carattere di unità' evidenziabile sia a livello ontologico – e dunque dell'essenza – sia a livello logico-definitorio; dall'altro, è testimoniata dal fatto che per entrambe Aristotele usi, come segnala Scotti Muth, il termine εἶδος.

3. Il contributo di Arianna Fermani, dal titolo *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, intende ricostruire i diversi approcci e modelli esplicativi che Aristotele prospetta nelle sue opere rispetto al tema della schiavitù come questione innanzitutto etica, sociale e politica, quindi sul piano più generale della considerazione della schiavitù nel contesto della concezione aristotelica dell'essere umano e della sua realizzazione. L'Autrice prende le mosse da un presupposto teorico ed esegetico fondamentale, vale a dire che anche a questo ambito di riflessione sia possibile applicare il caratteristico «approccio multifocale» aristotelico, secondo il quale la realtà in tutti i suoi aspetti non si lascia cogliere in uno schema univoco, perché implica piuttosto l'assunto di base per cui ogni termine o concetto suppone una molteplicità di significati fra loro irriducibili: in altre parole, come l'essere o l'ente, nel celebre *incipit* del libro IV della *Metafisica*, anche la schiavitù è un *πολλαχῶς λεγόμενον* e si dice pertanto in molti sensi. Alla determinazione di questi diversi sensi è dedicata l'analisi dell'Autrice⁵.

L'esame procede attraverso un'indagine lessicografica delle occorrenze dei termini δοῦλος, δουλεία e δουλεύω e dei loro correlati, che consentono

⁴ È il caso delle determinate categorie dell'essere che immediatamente sono unità e si definiscono come unità.

⁵ Per un esame dei diversi contesti nei quali l'A. colloca l'esame del tema della schiavitù nell'ambito dell'approccio «multifocale» aristotelico, cfr. specialmente le pp. 78-83.

di collocare la prospettiva aristotelica nel quadro dell'opportuno riferimento concettuale della relazione 'schiavo-padrone'. La conclusione cui si giunge, assai più articolata e complessa di quanto emerga dagli studi sul tema, consiste nel riconoscimento di una molteplicità di approcci al rapporto 'schiavo-padrone', fra loro paralleli e non del tutto convergenti: su un piano logico-concettuale il nesso fra libertà e schiavitù è di reciproca opposizione e implicazione, perché sarebbe impossibile pensare i 'liberi' senza gli 'schiavi' e viceversa, sicché lo statuto stesso di 'libero' richiama immediatamente e inevitabilmente esige un riferimento a quello di 'schiavo'. Tale relazione logico-concettuale diviene tuttavia, su un piano legislativo e giuridico, di radicale subalternità dello 'schiavo' al 'padrone' ed è a questo livello che sorge il problema di valutare se e in che misura sia possibile garantire una forma di regolamentazione equilibrata, ossia un rapporto di giustizia, di questa subalternità⁶. Prendendo posizione rispetto al vasto e controverso dibattito critico, l'Autrice dà puntualmente conto delle numerose e diverse sfumature che caratterizzano il «problematico e frastagliato quadro concettuale» della questione (innanzitutto etica e antropologica, ma anche, come si è detto, logica) della schiavitù che si trae dagli scritti aristotelici.

2. *Contributi sui commentatori di Aristotele.*

Che la nostra lettura di Aristotele non possa non essere la lettura di un Aristotele irrimediabilmente 'trasformato' da una millenaria tradizione di commento è un fatto di cui la comunità scientifica, negli ultimi decenni, non ha assunto solo una consapevolezza generica: le 'trasformazioni' subite da Aristotele da parte dei suoi commentatori – da quelli antichi, attraverso i medioevali, fino ai moderni e ai contemporanei – sono divenute oggetto specifico di studio⁷. Di questo interesse danno efficace testimonianza il quarto e il quinto dei saggi raccolti in questo volume, che sono rispettivamente dedicati ad aspetti dell'esegesi di Aristotele compiuta da Alessandro di Afrodisia da un lato, e da Temistio, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino dall'altro.

1. Maddalena Bonelli introduce le sue pagine con un breve 'stato dell'arte' sulla figura di quello che è considerato il 'commentatore per eccellenza', cioè Alessandro d'Afrodisia, attivo tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C.

⁶ L'A. richiama i passi pertinenti per la sua analisi particolarmente alle pp. 80-81.

⁷ Il riferimento è al titolo della fortunata raccolta di studi: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London, Duckworth, 1990.

Con riferimento ad alcuni suoi studi pregressi, che si riallacciano a quelli di Pierluigi Donini e al lavoro di traduzione integrale del *Commento alla Metafisica* a cura di Giancarlo Movia, si sollevano due questioni cruciali, riguardo al modo in cui Alessandro interpreta la *Metafisica* di Aristotele: Alessandro riesce a spiegare adeguatamente almeno alcuni passi di quest'opera? E soprattutto: visto che egli aderisce al criterio esegetico dello «spiegare Aristotele con Aristotele», come utilizza, nel suo lavoro di interpretazione, altri autori, in special modo Platone? Per riprendere una metafora adoperata da Bonelli: quanto Platone viene da lui 'iniettato' in Aristotele?

L'Autrice sceglie di concentrarsi su due passi della *Metafisica* e sul relativo commento di Alessandro: *Metafisica Gamma*, 1003^b 12-15, e il commento che Alessandro ne fornisce, *In Metaph.* 243.31-244.3 Hayduck; *Metafisica alpha elatton*, 993^b 4-7, e il lungo commento di Alessandro, *In Metaph.* 140.20-141.30 (porzione riportata per intero nell'Appendice all'articolo).

Nel primo caso, là dove Aristotele rivendica il darsi di un'unica scienza non solo per le cose che si dicono *kath'en*, ma anche per quelle che si dicono *pros mian physin*, Alessandro propone un'esegesi incentrata sul lessico della *methexis*: un lessico che, secondo Bonelli, non va però frettolosamente riferito a pagine platoniche, come *Fedone*, 78D-E, 106c 4-6, ma ad un uso che ne fa Aristotele nei *Topici* (p. es. in 121^a 11-12), e che ad Alessandro è evidentemente noto, per cui «i sinonimi partecipano in egual misura del partecipato (cioè del genere), cioè condividono tutti la stessa definizione [...] Alessandro sembra [...] qui pensare ad una dipendenza "definizionale", secondo cui gli enti o sono definibili in termini di sostanze, oppure contengono nella loro definizione un riferimento alle sostanze»⁸. La conclusione è che, anche in questo caso, apparentemente così 'platonico', «prima di cercare di reperire in altri autori la fonte dell'esegesi di Alessandro, è sempre opportuno rivolgersi alle opere aristoteliche»⁹.

Alessandro esegeta fedele, dunque, che è aristotelico persino nei punti in cui pare più platonico; e Alessandro esegeta brillante – come emerge dalle articolate osservazioni riservate alle tre oscure righe di *alpha elatton*, nelle quali lo Stagirita parla della facilità e difficoltà, allo stesso tempo, per gli uomini, di cogliere il vero. Alessandro rileva che, in questo passo, sembra che vi sia un uso contraddittorio delle nozioni di tutto e di parte; inserendola in una serie ragionata di soluzioni alternative al problema – alcune almeno parzialmente condivisibili, altre inaccettabili –, Alessandro propone

⁸ Cfr. *infra* p. 100.

⁹ *Ibidem*.

un'interpretazione pulita, che è preferibile alle altre, anche se ha il difetto di sottintendere qualcosa che Aristotele non dice in modo esplicito, ossia che gli uomini, per i quali è facile e difficile cogliere la verità, non parlano *esaustivamente* né del tutto, né delle parti, di ciò che colgono. «Come che sia» – conclude Bonelli – «i due esempi visti mostrano, qualora ce ne fosse bisogno, sia le capacità esegetiche, ma anche teoretiche, di Alessandro, sia l'utilizzazione di un criterio teoretico sistematico. Le due cose assieme costituiscono [...] la grandezza del "commentatore *par excellence*"»¹⁰.

2. Il richiamo al libro *Gamma* della *Metafisica*, dove si tratta dei «principi comuni» di non-contraddizione e terzo escluso, costituisce un asse portante anche della ricostruzione, offerta da Angela Longo, delle fonti e delle ragioni interne del commento di Tommaso d'Aquino ad un passo degli *Analitici secondi* di Aristotele, «dove si fa menzione della dialettica e si formula l'ipotesi di "una qualche altra scienza" in grado di argomentare le "cose comuni" alle scienze dimostrative (*An. Post.* I 11, 77^a 26-35)»¹¹; «l'intento non è» – precisa l'Autrice – «quello di ricostruire le intenzioni e il senso originario del testo aristotelico, quanto di vedere come esso abbia nutrito la speculazione filosofica successiva soprattutto per quel che riguarda il rapporto tra dialettica e filosofia, nonché circa il loro eventuale statuto scientifico»¹².

Il commentatore più antico che, a dispetto di quanto segnalano gli studiosi a proposito delle intenzioni proprie di Aristotele in questo passo, identifica l'«altra scienza» con la metafisica è – segnala la Longo – Temistio, attivo a Costantinopoli nel IV sec. d.C. Il commento di Temistio agli *Analitici secondi* risulta di importanza storica fondamentale, perché a differenza degli altri commenti tardo-antichi alla stessa opera viene recepito nell'Occidente Latino, anche da Alberto Magno, maestro di Tommaso, nella traduzione di Gerardo da Cremona. Nonostante Temistio non menzioni esplicitamente *Metafisica Gamma*, argomenta che le facoltà che si occupano degli assiomi comuni sono la dialettica e la 'sapienza', ma solo la seconda ne tratta ad un livello scientifico adeguato. È Alberto Magno il primo a connettere la 'sapienza' chiamata in causa da Temistio con la 'filosofia prima' come scienza dei «principi più universali», che descrive riferendosi al commento di Averroè a *Metafisica Gamma*; in realtà, il suo commento non insiste sui tratti propri della 'sapienza', mentre opera un'importante distinzione sul fronte della dialettica, separando la dialettica *utens*, non speciale, che tratta dei

¹⁰ Cfr. *infra* p. 105.

¹¹ Cfr. *infra* p. 110.

¹² Cfr. *ibidem*.

principi comuni, dalla dialettica *docens*, speciale, che tratta del sillogismo dialettico.

Nel suo commento ad *An. Post.* I 11, 77^a 26-35, che si legge alla p. 74 dell'edizione di A.-R. Gauthier, Tommaso per così dire radicalizza le posizioni di Alberto: fa più volte riferimento, attraverso *Metafisica Gamma*, alla filosofia prima come ontologia, quale scienza che si occupa dei principi comuni e più universali; identifica la dialettica *utens* con la 'logica' e la dialettica *docens* con la 'dialettica' in senso proprio, istituendo «un contrasto tra la dialettica e la sola filosofia prima, quanto al modo di procedere interrogativo piuttosto che dimostrativo»¹³.

Dopo aver sondato, in altri luoghi dell'opera di Tommaso e di Alberto, una profonda convergenza sul loro modo di intendere la filosofia prima come ontologia, Angela Longo pone il lettore di fronte ad un panorama di grande ampiezza: la connessione fra *Analitici secondi* e *Metafisica* appartiene all'esegesi tardo-antica e medioevale di Aristotele, in una «prospettiva tendenzialmente sistematica (e in questo diversa da quella di alcuni interpreti a noi contemporanei degli *Analitici secondi*) nella misura in cui tende a connettere più opere aristoteliche in un quadro comune»¹⁴; in questa prospettiva, anche aspetti tecnici dell'epistemologia aristotelica sono coniugati con «alcuni motivi tratti dalla [...] filosofia prima, intesa come ontologia in senso lato», confrontando – sia pure in maniera non sempre lineare – lo statuto non-scientifico, o non pienamente tale, della dialettica con quello scientifico della logica e della metafisica.

ELISABETTA CATTANEI
FRANCESCO FRONTEROTTA
STEFANO MASO

¹³ Cfr. *infra* p. 125.

¹⁴ Cfr. *infra* p. 132.

