VINCENZO BELMONTE

PRIMA MATERIA

ROMA
1972

INTRODUZIONE

L'attualità e l'importanza di uno studio sulla materia prima aristotelica e sui suoi precedenti nella filosofia greca non è tanto evidente che ci si possa dispensare dall'intrattenervi sopra un breve discorso.

L'attualità di questo problema sarebbe invero imprudente darla per scontata: nella filosofia moderna da Cartesio in poi si è smarrito il nome ed il concetto di materia prima e non ne resta che un pallido riflesso nell'uso comune del linguaggio: materia prima come materia grezza, non lavorata, non ancora « formata ». Appena un ricordo dell'antica teoria aristotelica della materia informe che non può sussistere finché una forma non vi si imprima.

Recentemente l'atto di morte della dottrina è stato stilato in termini perentori dal sorprendente Hugh R. King:[1] « La dottrina della materia prima, dopo lunga e illustre vita è morta quetamente e ignobilmente. Riesumandone il corpo... ».

Certo, prima di finire di ignobile morte la teoria aristotelica aveva subito nel corso dei secoli i più strani travestimenti. Per i Neoplatonici si identificava senz'altro con il male; gli Arabi la sostanzializzavano; da Ibn Gebirol era estesa agli esseri puramente spirituali; per Davide di Dinant costituiva l'elemento identico in cui convengono e si identificano i corpi, le anime, Dio; i Tomisti la riducevano alla « pura potentia entis » priva di qualsiasi determinazione; dagli Scotisti era invece dotata di un certo atto entitativo. La sfortuna di Aristotele, indubbiamente, è stata di aver avuto troppi commentatori.

In età rinascimentale il Bruno attaccava violentemente la teoria, nella forma in cui la Scolastica più ortodossa la traman-

---

[1] King H.R., *Aristotle without Materia Prima*, Journal of the History of Ideas, 1956, pagg. 370 ss.

dava; nelle sue *Discussiones Peripateticae*, d'altro canto, il Patrizi la assaliva con mordaci sarcasmi. Ma già Cartesio la relegava nell'armamentario delle antiche sottigliezze: riservando un breve cenno alla incomprensibilità del suo concetto, si rifiutava di occuparsene a fondo.

I secoli seguenti, con la critica serrata a cui l'empirismo sottopose il concetto di sostanza, con la negazione della oggettività delle qualità secondarie (Locke) e poi delle stesse qualità primarie (Berkeley) e soprattutto con le riduzioni della sostanza a categoria a priori, erano i meno favorevoli al risorgere dell' interesse per questo genere di ricerche. Gli stessi Scolastici la trascuravano: il Boscovich ripiegava verso il monadismo leibniziano.

Si può dire che l'interesse — a livello sia storico sia speculativo — sia rinato nel secolo scorso con i lavori del Bonitz e dello Zeller, seguiti da una lunga schiera di opere che sul problema della materia prima assumono una posizione più o meno nuova. Alla rinascita di questi studi ha inoltre contribuito la rinascita del pensiero scolastico che, rifacendosi speculativamente ad Aristotele, ha sentito l'esigenza di darsi una solida base storica, di dimostrare la pretesa genuinità del suo aristotelismo. Le recenti scoperte della microfisica hanno anch'esse stimolato a paragoni più o meno calzanti con l'antica teoria della quale si è voluto vedere a volta a volta una conferma o una riprovazione nei dati forniti dalla scienza.

Comunque lo si voglia spiegare, è indubitabile che l'interesse per la filosofia aristotelica sia andato crescendo a misura che i nuovi storici della filosofia ne hanno purificato l'immagine dalle incrostazioni e dai travisamenti che il Medio Evo, in questo preceduto dagli stessi commentatori greci, vi aveva apportato.

Dallo studio di testimonianze e frammenti si è tentata una ricostruzione del pensiero del primo Aristotele, risultato tanto diverso dal ritratto che una tradizione plurisecolare aveva consacrato, e anche per le opere della maturità si è giunti a una diversa valutazione, per cui si sono messi in luce più stretti rapporti intercorrenti tra Aristotele e i predecessori, Platone in particolare. Lo studio accurato della biografia del filosofo ha avuto in questo una importanza difficilmente sopravvalutabile. A questo proposito risulta del massimo interesse il ruolo coperto

dalle ricerche sulla cronologia degli scritti e sulla conseguente linea evolutiva del suo pensiero.

Scrivere su Aristotele è dunque oggi non tanto superato quanto sarebbe potuto apparire qualche secolo fa, e ciò anche prescindendo dai legami che le sue tesi possono avere con il pensiero contemporaneo. Pure una ricerca che si proponga — mantenendosi sul solo piano storico — di accertare, secondo il modo di dire corrente, « che cosa ha veramente detto » Aristotele, può trovare il suo posto dignitoso tra gli interessi dell'attuale ricerca. Se ciò è valido per qualsiasi parte dell'opera dello Stagirita, lo è a maggior ragione se la ricerca si indirizza alla materia prima e quindi all'ilemorfismo che è la chiave di volta di tutto il suo pensiero. L'ilemorfismo d'altra parte è la soluzione aristotelica di un problema che nasce con la stessa storia della filosofia, e questo ci porterà a studiarne i relativi sviluppi fino ad Aristotele.

La primarietà e vastità dei problemi che investe la teoria della materia prima, i precedenti tentativi che richiama e di cui si vuol presentare come il superamento, sono sufficienti a indicare l'importanza di una ricerca che si proponga di portare un contributo alla chiarificazione delle difficoltà presentate dalla dottrina o alla restituzione del suo vero significato.

L'apporto di tale contributo è tanto più augurabile, se si riflette che su questo argomento tengono il campo le opinioni più disparate e le interpretazioni più distanti: troppo spesso la materia prima è stata fatta intervenire dove Aristotele intendeva invece parlare di materia determinata, troppe volte la si è definita in modo addirittura inconcepibile; qualcuno ha perfino ritenuto di aver trovato la risoluzione di tutte le difficoltà con la presunta scoperta di due o più concetti della materia prima.

Da uno sguardo sulla letteratura, anche recente, al riguardo si trae la convinzione che non solo la questione è ancora *sub iudice* ma che l'intrico è così complesso da lasciare disorientati. Altre difficoltà aggiunge la datazione relativa dei testi a quella già notevole di trarre il senso della dottrina da formule brevi, scarne, dense. I contrasti del testo, naturalmente, aumentano di numero e gravità quando a quelli realmente costatabili di propri ne ha aggiunto l'incomprensione dei commentatori e degli interpreti.

La critica moderna — a parte la divergenza dei risultati par-

ticolari — sembra orientata verso una classificazione dei vari « sensi » della teoria. Si è giunti così a interpretazioni dispersive, cataloganti, ormai lontane da una visione unitaria rispetto alla quale le varie funzioni, i diversi livelli si possano ritenere semplici « punti di vista » che profondamente considerati mostrino la sussistenza di un organico pensiero. D'altra parte Aristotele è stato ripetutamente accusato di mescolare incoerentemente e quasi senza avvedersene concezioni diverse e tra di loro ripugnanti, di aver proposto un impensabile concetto della materia prima a cui egli stesso non riuscirebbe a restar fedele e che varierebbe di continuo con larghe oscillazioni.

Le divergenti posizioni dei critici moderni ci fanno piuttosto sospettare che, come Hegel diceva di Platone, la difficoltà di interpretare Aristotele stia nella poca conoscenza che si ha della stessa filosofia. C'è ancora spazio per una ricerca che esiti e approfondisca prima di pronunciare il verdetto di condanna nei confronti dell'autore che studia: perché le contraddizioni che si scoprono così facilmente e abbondantemente possono essere il segno di una lettura superficiale, incapace di avvertire i profondi legami che saldano le varie parti.

Liberare il campo da interpretazioni inadeguate, ritrovare il nucleo di pensiero che si dispiega nella soluzione di tanti problemi mantenendo il suo carattere unitario, mostrare l'inconsistenza di taluni contrasti: questo è il compito che ci prefiggiamo. Nutriamo la speranza che questa ricerca raggiunga almeno il risultato di non contribuire a rendere ancora più oscura e confusa la questione.

Parte I

PRECORRIMENTI

a) *il mito*

E' nota la disputa piuttosto recente su quale sia stato il primo problema filosofico affrontato dai Greci. La teoria che il problema cosmologico abbia preceduto i problemi più particolarmente umani ha le sue radici in affermazioni di Aristotele, di Cicerone e di altri antichi ed ebbe modernamente a proprio favore l'appoggio autorevole di storici come Zeller, Windelband, Tennery, Burnet. Questo di fatto sembrava dedursi a prima vista dalle teorie più antiche — come quelle degli Ionici — che erano appunto un tentativo di spiegazione del cosmo.

Se non che considerando i termini in cui esse si esprimevano è stato giustamente notato che « i problemi cosmici nella riflessione mitica iniziale sono concepiti essenzialmente come problemi umani modellati sull'esempio degli stessi. Ma ciò evidentemente significa che, contemplando e cercando di comprendere la natura, il pensiero mitico possiede già i concetti relativi al mondo umano e per ciò stesso può adoperarli. In altri termini, la riflessione sul mondo umano ha preceduto la riflessione sul mondo naturale, e perciò questa può appoggiarsi su quella, in quanto sorge per la prima volta ».[2]

Ad ogni modo è incontestabile che l'attenzione dei Greci si sia assai per tempo diretta al mondo che li circondava con il continuo mutare dei suoi fenomeni, con l'incessante vicenda di nascita e di morte. La naturale tendenza della ragione all'unificazione, alla visione unitaria, si intravede nelle pur rozze risposte che essi danno al problema. Il favoleggiare dei mitologi sulla generazione del mondo che immaginano derivato dal connubio

---

[2] Mondolfo R., *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna, 1956, pag. 13.

del mare e della terra o da diverse ma non meno fantastiche congiunzioni, danno già una certa soluzione al problema delle origini. Questo tuttavia non viene ancora posto nei suoi termini veri e propri.

Sotto le apparenze che si succedono e che si sostituiscono non c'è materia nel senso moderno della parola: nessun sostrato permanente sopravvive alle metamorfosi. In breve, è il fatto stesso del cambiamento che attira l'attenzione degli uomini: non s'avvedono che del corso fuggente, senza ricercarne il sostegno persistente e durevole. Le cose sono differenti: l'acqua e il vapore sono in realtà tanto diversi quanto diversi sono i rispettivi nomi: perché la parola, il pensiero, la realtà, si corrispondono perfettamente.

« Il reale non è soltanto vero nel pensiero, è anche manifesto nella parola: l'elemento linguistico si aggiunge come terzo elemento al binomio primordiale del pensiero e della realtà. E' noto come la mentalità primitiva non distingua il significante dal significato, almeno nel senso che considera il primo sullo stesso piano di realtà proprio del secondo. La parola è pari alla cosa in quanto ha la stessa esistenza e potenza della cosa. S'intende che la mentalità del Greco arcaico ha già superato in qualche misura questo atteggiamento mentale, nella forma in cui esso è proprio delle civiltà più primitive ».[3]

Il problema della mutazione non poteva sperare di ricevere una soluzione finché questa mentalità perdurasse: nulla resta di ciò che si corrompe: il nuovo che nasce non ha legami di sorta con ciò che lo ha preceduto, ma ne assume semplicemente il posto. I vetusti racconti che ci sono stati tramandati — e dei quali le *Metamorfosi* ovidiane costituiscono uno degli archivi più completi — mettono bene in evidenza la considerazione primitiva della realtà: da denti di drago vengono fuori uomini, di uomini si fanno costellazioni! Siamo ancora nel regno del meraviglioso e la ragione è assopita.

b) *Ionici e Pitagorici*

Il primo passo di una ricerca razionale, e quindi della filosofia, non poteva essere che l'abbandono del meraviglioso. In

---

[3] Calogero G., *Storia della logica antica*, Firenze, 1966 pagg. 44-45.

questo senso va limitata l'importanza degli antichi Ionici. Inutile cercare in essi la soluzione dei problemi estranei alla mentalità del loro tempo. Più che autori di nuove teorie sulla natura delle cose sono fisici, astronomi, matematici, occupati a trattare problemi nuovi, ad importare scienze sconosciute alla loro stirpe.

I pochissimi frammenti e le non sempre attendibili testimonianze ci vietano di dire qualcosa di troppo preciso su di essi. Anche il significato che davano alla *arche* (secondo la testimonianza di Teofrasto sarebbe stato Anassimandro ad usare per primo il termine) non è indiscusso. Mentre per alcuni, influenzati dalla interpretazione aristotelica, essa è il sostrato, la causa materiale, altri sono di opinione decisamente contraria: l'*arche* sarebbe non la materia soggiacente, ma la materia iniziale, il cominciamento. Non il principio sostanziale degli esseri, ma il loro principio nell'ordine del tempo.

Discussioni senza fine si sono fatte sull'*apeiron* di Anassimandro, interpretato ora come temporalmente anteriore alle sue determinazioni concrete (non tanto diverso dal caos delle prime cosmogonie e teogonie), ora come un precedente della materia prima aristotelica (e in questo senso = sostrato indeterminato), ora come l'infinitamente esteso. Una recente interpretazione,[4] che non può pretendere di essere più sostenibile delle altre, identifica l'*apeiron* con lo spazio; però « questo spazio non è ancora pensato in astrazione dalla materia che lo riempie. Spazio e corpo sono qui combinati in una solo idea ».

Anche se non possiamo trarne certi indizi di soluzione del problema del divenire, della mutazione e della molteplicità, gli Ionici segnano tuttavia il passaggio dal mito alla filosofia e preparano se non altro le premesse per la posizione vera e propria del problema. Prima di passare oltre è ancora interessante notare che il ricorso di Anassimandro alla condensazione e rarefazione dell'aria per spiegare il sorgere e il perire delle cose, se pur tramandata in termini che ne rendono oscura la reale portata, costituisce la prima testimonianza di una teoria che vedremo in seguito spesso applicata.

La dottrina pitagorica è anch'essa notevole dal nostro punto di vista, anche se sotto un aspetto diverso. Ora è l'esigenza della

---

[4] Kahn C.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, pag. 233.

forma che si fa sentire per la prima volta con chiarezza. È nota la mentalità ellenica che generalmente rifugge dall'indeterminato e tende alla forma, alla figura dai contorni precisi. Il Greco vuole vedere chiaramente, determinatamente: e l'idea non è se non ciò che corrisponde per la sua chiarezza e determinatezza a questa fondamentale esigenza.

Secondo la lista aristotelica, *apeiron* e *peras* sono le due prime coppie di opposizioni dei Pitagorici; ma il loro risultato non è — come osserva il Calogero [5] — qualcosa di intermedio, ma il *peperasmenon*, ciò che rappresenta la vittoria dell'elemento determinante sull'indeterminato. Viene alla mente la terna aristotelica: materia, forma e sinolo (che è sicuramente il « formatum »).

c) *Eraclito*

Il primo pensatore in cui il problema nel divenire si ponga con sufficiente chiarezza è Eraclito; del resto egli è anche il primo dei pensatori greci di cui ci sia rimasto un considerevole numero di frammenti, i quali, pur essendo quasi tutti molto brevi e a volte variamente interpretabili, ci consentiranno tuttavia di trarre delle sicure indicazioni.

La tradizionale storia della filosofia gli attribuisce unanimamente la dottrina del continuo divenire delle cose, sintetizza nel celebre *panta rhei;* un divenire assoluto, senza che nulla permanga. Gli studi più recenti hanno però accertato che perfino il motto per secoli collegato al suo nome non è testimoniato come suo, essendo stato desunto dal passo platonico *panta chorei kai ouden menei* non riferito a Eraclito personalmente. In realtà la concezione di un perpetuo moto delle cose così rapido e profondo da escludere qualsiasi consistenza è da attribuire piuttosto ai suoi seguaci, a Cratilo per es., che dalla teoria traeva il curioso atteggiamento pratico di cui ci parla Aristotele.[6] Anzi, come vedremo, l'accentuazione unilaterale data alla dottrina eraclitea dai suoi seguaci è in pieno contrasto con i frammenti che in seguito citeremo, in quanto rende impossibile il discorso sulle trasformazioni in uno stesso soggetto. Eraclito resta così l'autore

---

[5] Calogero G., *o.c.*, pag. 58.
[6] Met. Γ 5, 1010 a 12-13.

delle teorie del *logos*, del fuoco, della relatività delle cose, della identità degli opposti. Ed è proprio quest'ultima concezione che richiede un attento esame da parte nostra.

La mentalità arcaica della identità tra parola e cosa è ancora presente in lui. Quando enunzia [7] che chi vuole parlare *xyn no* (con senno) deve basarsi sullo *xyno* sulla legge « comune », fa tutt'altro che un gioco di parole: la corrispondenza dei suoni è indice della corrispondenza delle stesse cose. Così nel framm. 48 « l'arco ha vita per nome e per opera morte », la contrarietà tra nome ed opera in tanto può sussistere in quanto ambedue vengono allo stesso livello, sullo stesso piano di importanza: il nome non è una convenzione, ma la verità (l'*etymon*) della cosa.

Eppure in altri frammenti ci troviamo di fronte all'apparire di una diversa concezione. « La salita e la discesa sono l'identica cosa »:[8] salita e discesa sono due nomi ai quali corrisponde un'unica realtà, mentre i due nomi indicano soltanto il rapporto di quest'unica realtà con la posizione del giudicante. Nomi differenti indicano ormai la medesima cosa: il ferreo legame che annodava la realtà alla parola è spezzato. Non è più la contrapposizione delle cose che attira la sua attenzione, ma la loro unità. Questa la verità che solennemente afferma: come per la stessa strada esser salita o discesa è del tutto indifferente e dipende solo dalla posizione del viandante, così la molteplicità delle cose apparenti è in realtà un unico essere che si manifesta sotto diverse spoglie, come con splendido vigore si dice nel fr. 67 « Il dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame. Muta come il fuoco, che, quando è commisto ai profumi, prende nome secondo l'odore di ciascuno ».

Qui è da rilevare anzitutto che l'*onomazetai* è volontariamente introdotto come indice del superamento dell'antica mentalità: ai vari nomi del fuoco, a seconda del profumo che vi brucia, corrisponde nella realtà un solo fuoco che cambia (per usare un termine posteriore) solo accidentalmente, assume vari aspetti, ma resta sempre fuoco.

Così ai termini giorno e notte, pace e guerra ecc. non corrispondono veri e propri esseri, ma accidentali aspetti del dio che

---

[7] fr. 2 DK. Nella trascrizione del greco tralasciamo per semplicità lo jota sottoscritto.

[8] fr. 60 DK.

veramente è e che a volta a volta si mostra, restando se stesso, come giorno o notte, pace o guerra. Per questo Esiodo ha torto, egli che, ingannato dalla diversità delle parole, riteneva che a giorno e notte corrispondessero due vere e proprie entità distinte [9], e non capiva che sono invece solo *aspetti* dell'unica entità vera. Il dio è: il giorno e la notte *sono* pure, ma più debolmente, analogicamente. Le varie cose che appaiono non sono tra loro completamente opposte come i termini vorrebbero dare a divedere: sono punti di vista, aspetti relativi della medesima realtà.

In questa serie di considerazioni è fondata — almeno implicitamente — la distinzione di vari livelli all'interno dell'essere: perché Eraclito non vuol certo sostenere che la notte e il giorno non siano affatto: essi non sono come il dio, il loro è un *essere in senso minore*. Siamo alla scoperta dell'accidentale, di ciò che quantunque sia, come dirà Aristotele [10] « vicino al non ente », pure è, pure gli si può applicare, anche se analogicamente, la qualifica di essere. Siamo ormai sulla via del riconoscimento dei vari sensi dell'« è », dei vari gradi ontologici che avranno la loro definitiva enunciazione nel *l'ente si dice in molti modi* aristotelico,[11] il quale non è (o almeno non è solo) il superamento dell'univoca corrispondenza tra parola e cosa, la possibilità di indicare con più nomi la medesima realtà; ma è piuttosto (o è anche) la possibilità di indicare con *una sola parola diverse realtà*, di designare con lo stesso nome di *ente* tutte le varie gradazioni dell'ente, da ciò che è veramente e permane, a ciò che si avvicina al non ente e muta di continuo; come fiamma è sia quella fievole della candela sia quella prodotta dall'incendio di una foresta.

Con non minore sicurezza possiamo attribuire ad Eraclito la dottrina della mutazione tra contrari — dottrina che avrebbe ripreso da Anassimandro: [12] — permanendo identico il soggetto universale, mutano le apparenze di cui esso a volta a volta si riveste. Nel De Caelo [13] Aristotele gli attribuisce senz'altro la dottrina di un sostrato permanente dal quale tutte le cose si trasformano: « resta un solo sostrato dal quale tutte queste cose naturalmente si trasformano ». Del resto lo stesso Eraclito non

---

[9] *Teogonia*, vv. 748 ss.
[10] Met. E 2, 1026 b 21.
[11] Met. E 2, 1026 b 2 - Z 1, 1028 a 10.
[12] Mondolfo R., *Eraclito e Anassimandro*, Filosofia, 1959, pag. 388.
[13] III, 1, 298 b 30-32.

è meno esplicito nel fr. 31: « Trasformazioni del fuoco: prima il mare; una metà del mare è terra, l'altra metà è prester »: acqua, terra e *prester* non sono che *tropai,* trasformazioni, modi del fuoco. E in campo più ristretto:[14] « La stessa cosa è il vivo e il morto e lo sveglio e il dormiente e il giovane e il vecchio: queste cose infatti, trasformate, sono quelle, e quelle, ritrasformate, sono queste », dove i contrari sono detti « la medesima cosa » in quanto prodotto della trasformazione dell'unico soggetto comune, rispetto al quale si trovano nello stesso rapporto in cui sono acqua, terra, *prester* nei confronti del fuoco: semplici *tropai.* La nascita degli esseri nuovi dal fuoco non comporta la sua rovina: esso si presenta sotto le loro spoglie.

Dalle oscure sentenze dell'Efesino risulta senza forzature che la proclamata identità degli opposti non significa una assurda vera identità di essi, ma solo la loro convenienza in un unico soggetto comune che li sostenga come suoi aspetti relativi e accidentali.

d) *gli Eleati*

Nell'ente di Parmenide, quell'ente che divora tutte le differenze e le varietà nella sua omogenea natura, si è spesso voluto vedere antistoricamente un precorrimento dell'idealismo o del monismo materialistico. Ma in questo modo, trasformato l'Ente in sostanza, ci si rendeva impossibile di intendere la continuità del pensiero antico e si perveniva senza mediazione alcuna all'essere-sostanza. Solo gli studi del Calogero[15] ci hanno reso possibile penetrare il senso delle a prima vista disorientanti affermazioni di Parmenide.

Egli è l'ultima illustre vittima dell'arcaica identità di parola e cosa. Ciò che gli riesce affatto incomprensibile, e merita perciò la più precisa condanna, è come mai si possa affermare che una cosa sia, quando della stessa bisogna dire che *non è* l'altra. Come può dirsi che «sia» il cavallo, quando ammettiamo che esso *non è* rupe? Da qui è breve il passo a escludere dal regno della verità tutto ciò di cui si possa dire che *non è*! Questo il senso finalmente

---

[14] fr. 88. DK.

[15] Calogero G., *Studi sull'Eleatismo,* Roma, 1932; ripresi in *Storia della logica antica,* citata. Da quest'ultima opera sono prese le traduzioni dei frammenti degli Eleati, di Diogene e dei Pluralisti.

scoperto di versi enigmatici come questi:[16] « Ma, orsù, io dirò — e tu fa attenzione ascoltando il mio discorso —/ quali sole vie di ricerca è possibile pensare: / l'una (che dice) che è e che non è possibile che non sia, / ed è la via della Persuasione (si accompagna infatti alla verità): / l'altra (che dice) che non è e che è necessario che non sia »./

Veramente reale è così solo ciò di cui si possa dire che è, senza pericolo di *non*. Sotto questo implacabile giudizio, fuori della realtà vengono relegati tutti gli esseri che compongono il vario spettacolo del mondo.

Ormai anche per Parmenide l'antico legame tra parola e cosa è spezzato: ma solo in parte. Perché se da un lato ai nomi delle varie cose non corrispondono più (almeno nel regno della « rotonda » verità) altrettante realtà, questo avviene però solo perché si fa l'estremo tentativo di radicalizzare l'arcaica mentalità incentrandola nel problema dell'« è ».

Ma seguiamo il Calogero:[17] « Come il mondo degli *onomata* era un regno di reciproche intolleranze in cui ciascun nome si affermava solo escludendo l'altro, in quanto il suo essere implicava il non essere dell'altro, così anche il mondo delle cose che con quello faceva strettamente corpo, si sarebbe palesato come mondo incongruo, in cui ciascun elemento era insieme e non era e che perciò non poteva partecipare di reale verità o di verace realtà. Da questa universale condanna, da questo reciproco annientamento di tutte le cose-nomi egli avrebbe potuto salvare solo una di esse, quella che nel suo appellativo non avesse legato alcun altro nome al nome dell'essere, cioè non avesse avuto propriamente alcun nome all'infuori del verbo che ne manifestava l'esistenza: quella la cui pensabilità-effabilità-realtà fosse stata compresa senza residui nell'« è » e che perciò fosse stato bastante chiamare «quella che è », *to eon* ».

Ma quali saranno i caratteri della realtà impenetrabile al *non?* In primo luogo, è tutta omogenea,[18] senza differenze di sorta, perché basterebbe una sola diversità in una parte per poter dire che essa è così ma *non* è *eon* come il resto. E d'altro canto

---

[16] fr. 2 DK.
[17] Calogero G., *Storia della logica antica*, cit., pag. 116.
[18] fr. 8 DK, v. 22.

sarà anche ingenerata e indistruttibile [19] in quanto se mai fu o sarà, si potrà sempre dire che qualche volta *non* era o sarà come adesso.

S'intende allora che in questo essere ogni mutamento è impensabile implicando una differenza tra i due stati, una contraddizione (Parmenide non la distingue dalla semplice contrarietà), un *non*, e l'essere non può, mutando, diventare ciò che non è in questo momento.

Sotto il sacro orrore del *non* c'è il presupposto inconscio della uniformità della negazione, e quindi dell'omogeneità, dell'univocità dell'« è ». Ogni « non è » è ugualmente contradditorio con ogni « è », i « non è » si equivalgono come nel campo opposto gli « è ». Che il legno diventi cenere o solamente diventi caldo fa lo stesso perché al termine di ambedue queste mutazioni dovremmo ammettere un « non è »: non è più legno ma cenere, il legno non è più freddo ma caldo.

Le mutazioni sarebbero tutte uguali nei riguardi dell'essere, tutte ugualmente deleterie, e perciò esso è indifferenziato: sempre identico a sé, ingenerato e indistruttibile. Non si ha ciò che *è più* e ciò che *è meno*, ma tutto *è*, semplicemente. Univocità dell'ente e univocità della mutazione si implicano vicendevolmente. Sotto la tirannia del *non è* tutto diviene ugualmente importante: la permanenza nello stesso luogo, come nella stessa quantità o qualità; come la permanenza dello stesso soggetto. Modificando il detto di Aristotele, si potrebbe enunciare: l'ente si dice in un sol modo.

Il discepolo Melisso, pur sviluppando queste dottrine, perde però di vista la via per cui Parmenide vi è giunto e tiene fermo solo ad alcuni aspetti di esse. Già dal primo frammento la differenza risulta chiara: « Sempre era quel che era e sempre sarà. Se infatti è nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ma se non era nulla, nulla mai sarebbe nato da nulla ».

Questo frammento non è solo interessante per contenere la prima affermazione del principio « ex nihilo nihil », ma anche perché in contrasto con la *krisis* parmenidea dell'« è », vi è affermata risolutamente l'esigenza dell'eternità dell'ente, anche sempre immutabile e omogeneo: « In tal modo dunque è eterno e

---

[19] fr. 8 DK, v. 3.

inifinito e uno e uguale a tutto quanto. Né potrebbe perire né diventare più grande né modificarsi nella sua natura e nel suo ordinamento, né sente dolore o noia: ché se andasse soggetto ad una di queste cose non sarebbe più uno. Se infatti si altera è necessario che quel che è non sia uguale, ma si distrugga quel che già è, e venga alla luce quel che non è: ammesso dunque che si alteri pur d'un capello in diecimila anni si distruggerà tutto quanto nella totalità del tempo »[20].

La ragione dell'immutabilità è qui chiaramente espressa: in un ente omogeneo, a livello unico, ogni mutazione non potrebbe essere che distruzione dell'ente sic et simpliciter. O ente o non ente: questo il dilemma che Melisso eredita da Parmenide: non si sospetta ancora l'*heteron*, ciò che è in parte uguale e in parte diverso (*Sofista* di Platone), né si distingue tra i vari modi in cui si dice l'ente: *ens simpliciter, ens per accidens* (Aristotele).

Al pari degli Eleati, Eraclito era preoccupato di mostrare che tutto è uno, tutto è fuoco. Ma pur affermando che le cose opposte (le posteriori *enantioseis*) sono in fondo uno, si riducono alla realtà vera del fondamento, non si sognava di negare la loro (relativa) realtà autonoma in quanto differenze, e legicamente l'essere « in quanto differenze » doveva essere concepito certo minore dell'essere « come l'identica cosa », se su quest'ultimo tanto insisteva. Che egli peraltro riconoscesse anche il loro essere « minore », lo si desume dallo stesso Parmenide che senza dubbio anche a lui intendeva riferirsi quando nel fr. 6 si scagliava contro i *tethepotes* che credono anche in ciò che *non è!*

L'identità di Eraclito non era del tutto soddisfacente per il punto di vista eleatico, in quanto pur proclamando la primarietà del *tauto*, dell'*hen*, non andava sino in fondo; lasciava, sia pure ai margini della realtà, a un livello inferiore, le *tropai*, i modi in cui il *tauto* si manifestava. L'Eleatismo si pone quindi come la radicalizzazione — anche se per altra via — dell'esigenza eraclitea dell'unità.

e) *Diogene di Apollonia*

Diogene è disgustato dalle strane argomentazioni degli Eleati e degli ancor più strani risultati cui sono pervenuti. Una ma-

---

[20] fr. 7 DK.

niera di esprimersi schietta e seria e un principio incontrovertibile: ecco ciò che più è necessario.

In forma schietta e serie il fr. 2 ci dà il suo principio incontrovertibile: « In poche parole a me sembra che tutte le cose esistenti procedono per differenziazione dalla stessa cosa e sono questa stessa cosa. E ciò è evidente: se infatti le cose che sono ora in questo mondo, la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e tutte le altre cose che in questo mondo appaiono esistenti — se qualcuna di esse fosse altra dall'altra, essendo altra nella sua propria natura, e non cambiasse invece variamente e si alterasse pur essendo la stessa — in nessun modo esse potrebbero aver rapporto reciproco, né alcun vantaggio o danno potrebbe mai venire all'una dall'alta, né alcuna pianta potrebbe mai crescere dalla terra, né alcun animale né alcuna pianta nascerne, se tutto non fosse costituito in modo da essere la stessa cosa. Tutti questi enti bensì differenziandosi dalla stessa realtà diventano di volta in volta diversi e poi ritornano alla medesima realtà ».

Questa teoria non è se non l'esplicazione di ciò che presso Eraclito era più accennato che chiaramente espresso. Il problema del rapporto tra il sostrato e le forme che esso assume, è qui posto per la prima volta in tutta la sua portata: le cose in tanto possono *misgesthai allelois* (aver rapporto reciproco) in quanto sono essenzialmente la medesima cosa: la differenza è solo nella apparenza, nel fuggente *heteroiousthai.*

Per questa teoria Diogene sarà lodato da Aristotele nel 6° cap. del libro I De generatione et corruptione, e del resto, se si prescinde dalla determinatezza dell'*hen* diogeniano, nell'ultimo periodo del passo citato ci par di vedere un preannuncio della definizione aristotelica della materia prima, contenuta in Phys. I, 9, 192 a 31 ss.

Le cose sensibili sono dunque *tauto* e *hetera*: *hetera* in quanto differenti, *tauto* per il fatto che coincidono « nella stessa cosa », anzi, com'è detto, « sono la stessa cosa ». Nonostante la sua avversione per le astruserie eleatiche, Diogene afferma — al pari di Melisso — l'indistruttibilità del suo *tauto* nel fr. 7: « (l'aria) è un elemento eterno e immortale, mentre delle altre cose le une nascono e le altre cessano ». Ma piuttosto che un esclusivo richiamo agli Eleati sembra qui più ragionevole ravvisare solo la prosecuzione della tradizione monistica: anche il fuoco di Eraclito era infatti eterno ed immortale.

f) *i pluralisti*

La ripresa e la correzione della teoria melissiana sono invece evidenti nella soluzione che i Pluralisti danno al problema della molteplicità e del divenire. Degli attributi melisiani accettano l'immutabilità, ma ormai non si rassegnano a dover spiegare il tutto in base a un unico, omogeneo principio: l'attributo dell'*homoion* è rigettato: le quattro radici di Empedocle, gli innumerevoli semi di Anassagora, differiscono qualitativamente; gli atomi di Leucippo e Democrito, pur convenendo nella natura, hanno forme diverse: del resto se pure tutti avessero la stessa forma già la loro stessa molteplicità immersa nel vuoto sarebbe in stridente contrasto con l'esigenza melissiana dell'omogeneo.

I principi sono dunque molti, ma furono, sono e saranno sempre tanti, sempre tali: nascita e morte, generazione e corruzione sono bandite da essi, mentre a spiegare lo sbocciare e l'apparire delle cose è sufficiente la semplice meccanica giustapposizione dei principi o la loro diversa miscela. È questo un carattere fondamentale comune a tutte e tre queste teorie, carattere che in Empedocle [21] ha la sua più splendida espressione: « Altra cosa ti dirò: nascimento non c'è di alcuna fra tutte le cose mortali, né termine alcuno di funesta morte / ma soltanto mescolanza e separazione delle cose mescolate / c'è, ed a questo il nome di nascimento viene dato dagli uomini ».

Lo stesso concetto quasi con le stesse frasi esprime Anassagora: [22] « Quanto al nascere e al perire i Greci non sono nel giusto quando esprimono la loro opinione in tali parole: nessuna cosa infatti nasce né perisce, ma solo risulta dalla mescolanza o dalla dissoluzione di cose che già ci sono. E così quel che chiamiamo nascere, correttamente dovrebbe chiamarsi aggregarsi e quel che chiamiamo perire, scindersi ».

L'immutabilità di ciascun atomo è garantita dalla sua « infrangibile durezza », mentre le cose concrete risultano da « concilia » di atomi.

Radici, semi, atomi, sono così ciò che *veramente è*, e che come tale non può nascere né perire, pena la creazione dal nulla o la dissoluzione nel nulla: « Impossibile infatti che nasca da ciò

---

[21] fr. 8 DK.
[22] fr. 17 DK.

che non mai è / e che quel che è perisca è inattuabile e inaudito: / sempre infatti ci sarà, dovunque uno lo sospinga ».[23] Ma se l'essere vero e proprio è immutabile, bisognerà forse negare le transeunti parvenze del mondo? Basterà ridurle a semplici figurazioni accidentali, a composizioni di elementi: « Da esse (le radici) tutte le cose quante furono e sono e saranno / germinarono, le piante e gli uomini e le donne, / le fiere e gli uccelli e i pesci che vivono nell'acqua / e gli dei dalla lunga vita, che hanno il massimo onore. / Esse infatti sono sempre le stesse: ma concorrendo le une nelle altre / diventano di diversa figura (*alloiopà*): tanto la mescolanza le trasforma ».[24]

I corpi composti che i sensi ci testimoniano non si può dire che *siano* come le radici: ciò che *è* non muta. Se i corpi composti mutano, segno è che non sono in senso vero e proprio, sono in senso minore, così come il ghiaccio non è se non un particolare modo di essere dell'acqua: acqua raffreddata; o, meglio, come non la casa *è*, ma *sono* i mattoni di cui è fatta. I composti, esclusi come enti autonomi dal regno del vero essere, vengono sottoposti alla *doxa* (opinione) e al *nomos* (convenzione): mentre nel regno della realtà e della verità campeggiano immutabili elementi; così per gli atomisti: « per convenzione si ha il colore, il dolce e l'amaro, ma in verità ci sono gli atomi e il vuoto ».[25]

Radici, semi, atomi, sono gli elementi che costituiscono i diversi aspetti del mondo, le lettere (il senso di *stoicheion* = elementum, è da principio quello di lettera) di cui sono formate le parole del libro del mondo. Le parole certo *sono* ma solo in quanto sono prima ancora le singole lettere e quindi il loro essere è subordinato all'essere di queste, è un essere di second'ordine, un essere in senso minore: di ambedue si dice che *sono*, ma pur con la stessa parola si intende designare a volta a volta due realtà non uguali ma semplicemente analoghe: l'essere si dice in sensi diversi: ciò che *è per convenzione* si deve considerare essere in senso minore di ciò che *è in verità*. Le cose che appaiono sono solamente accidentali mescolanze di ciò che *è in verità*.

Contro l'Eleatismo dunque i Pluralisti accettano la mutazione ma la restringono ad un contingente congiungersi di elemen-

---

[23] Empodocle, fr. 12 DK.
[24] Empedocle, fr. 21 DK.
[25] Democrito, fr. 125 DK.

ti qualitativamente differenti ma sempre in sé determinati. La stabilità dell'ente (di ciò che è in verità!) essi vogliono affermare, e contrastare la volgare opinione che nel generato vede qualcosa di assolutamente diverso dal corrotto. Negare la composita molteplicità dello spettacolo che percepiamo sarebbe assurdo: questo vario mondo in cui si svolge la vita e delle cui continue vicissitudini siamo spettatori non può essere negato nei suoi differenti aspetti senza dileguare del tutto. Ma a maggior ragione questo mondo esige un indistruttibile fondamento. La lezione di Melisso non è passata invano. L'ente vero, in ciò che ha di essenziale, non diviene, non muta, resta sempre identico a sé. Ha ragione Melisso a sostenere che l'*ente* non può mutare, perire. Ma la coscienza filosofica si è ormai scaltrita e come non cede più all'antica suggestione del linguaggio (Democrito, rompendo una volta per sempre con essa, dirà ostentatamente che il non ente — il vuoto — esiste non meno dell'ente — gli atomi), nemmeno accetta un generico discorso sull'ente. Perché c'è ente e ente. C'è l'ente che *è in verità*, che è necessario, che non muta. E l'ente che trapassa di continuo e che, appunto perché non resta sempre identico a sè si può dire che « non è », o, con più precisione, che « è in senso minore ». L'eleatismo aveva insegnato che vero ente è il permanente: la costante del mondo, il vero essere dell'universo sono dunque le radici o i semi o gli atomi.

Ma che sarà allora delle tante cose concrete che ci appaiono così diverse dai principi costitutivi? Ecco, esse non sono in senso pieno, non hanno rispetto agli elementi nessuna autonomia e indipendenza, come mancano di stabilità. Il loro essere non è che un oscuro riflesso dell'essere vero degli elementi in dipendenza dei quali sono come loro temporanee accidentali disposizioni.

La teoria di una mutazione accidentale, e quindi la distinzione tra essenziale e accidentale (purché i termini si prendano in senso lato) è qui chiaramente operante. Ne vedremo gli sviluppi e le precisazioni in Platone ed Aristotele. Già intanto si cominciano a scoprire i vari sensi dell'ente; e all'essere vero e proprio — identificato eleaticamente con l'immutabile — si oppone l'essere, il debole essere dipendente dalle cose mutevoli, delle configurazioni che impropriamente diciamo sorgere e perire. Ciò che volgarmente è detto sorgere per generazione, propriamente non è, perché, se fosse, la sua corruzione porterebbe

alla perdita totale del suo essere. E allora niente nasce, niente perisce. Prendiamo ad es. la teoria dell'anima nell'atomismo. Questa non è veramente: si tratta solo di un accidentale conglobamento, di un *concilium* di atomi rotondi e leggerissimi entro un organismo. Non muore, non si corrompe. Quella che chiamiamo morte è solo l'accidentale disgregazione del *concilium*. L'anima non è quindi se non una disposizione, uno stato, un modo degli atomi, di ciò che veramente è.

I principi, gli elementi sono corpi veri e propri, determinati, sensibili (almeno per principio), dotati di qualità e quantità ben definite. S'intende allora come Aristotele attribuisca ai Pluralisti la dottrina per cui ogni mutazione sarebbe solo alterazione o aumento. Ma può un corpo ben definito e sensibile essere posto come ultima spiegazione di tutte le mutazioni? E' poi vero che le quattro radici di Empedocle possano concepirsi come immutabili a vicenda? Ha ragione Democrito a ridurre ogni mutazione al moto locale e all'aumento, e ad eliminare del tutto la qualità? Questi gli interrogativi che stimoleranno le ricerche di Platone e Aristotele.

g) *Platone*

1) La teoria della hypodoche

I problemi posti dai Pluralisti, e in particolare da Democrito, Platone li affronta nei dialoghi dell'ultimo periodo, dopo aver superato nel Sofista l'istanza assurdamente unitaria del « divino e tremendo » Parmenide, con la dottrina dell'alterità.

Noi ci limiteremo allo studio di un unico dialogo, il Timeo, sia perché qui il problema del mondo sensibile, del divenire, è più estesamente trattato, sia anche perché interviene la dottrina della *hypodoche* che, come vedremo, si riallaccia da una parte agli ultimi risultati della speculazione precedente e dall'altra è più che un precorrimento della materia prima aristotelica.

Il dialogo si divide in tre parti. Dopo una premessa (17 a-27 b), la prima sezione (27 c - 47 e) tratta delle opere della ragione, la seconda (47 e - 69 a) di quelle della necessità, la terza (69 a - 92 a) delle opere a cui ambedue hanno preso parte.

Il carattere razionale del mondo è fondato in ciò, che esso

rappresenta un'immagine « che sempre diviene e mai è » del regno razionale delle Idee. Il Timeo perciò introduce la filosofia razionale distinguendo (27 d) un duplice genere: il primo « ciò che sempre è e non ha generazione », il secondo « ciò che sempre diviene e mai è »: i loro caratteri sono, come si vede, opposti; mentre il primo comprende le Idee, il secondo si identifica con il mondo sensibile. Questi due generi distinti non mancano però di ogni rapporto: « ciò che sempre è » è modello di « ciò che sempre diviene ». L'ordinamento del mondo sensibile secondo il prototipo delle Idee è opera del Demiurgo che, trovandosi davanti una massa « sensibile » in sfrenato movimento, mosso dalla sua bontà la condusse all'ordine. Questa materia iniziale alcuni commentatori la chiamano « secondaria », intendendo con ciò riferirsi alla sua « visibilità », alla innegabile determinazione.

Ma all'inizio della seconda sezione ecco entrare in scena un nuovo principio, un nuovo genere, che Platone indicherà con diversi nomi e alla cui chiarificazione è dedicato questo intero capitolo. Il sorgere del mondo sensibile ordinato, non è opera esclusiva della ragione ma è al contrario ottenuto con un confluire di ragione e necessità. Per completare la trattazione sul secondo genere bisogna introdurre una *causa errante.* Or dunque la ricerca deve essere ripresa ed approfondita e si deve innanzi tutto ricercare, come, prima che sorgesse il mondo, si siano avute le nature dei quattro elementi fondamentali: perché a torto fuoco aria terra acqua si sono considerati irriducibili elementi della formazione cosmica. Se l'esperienza ce li mostra trasmutantisi l'uno nell'altro vuol dire che bisogna ricercare un più universale fondamento. Le mutue trasformazioni suppongono che le quattro radici siano solo aspetti accidentali: nessuna di esse può quindi essere detta *touto;* esse non sono che *toiauta,* determinazioni qualitative, « adfectiones », di un più profondo soggetto il quale sì non muta.

Questo soggetto è il terzo genere, genere difficile ed opaco (49 a), che Platone caratterizza nei termini seguenti: ricettacolo di ogni generazione, come una nutrice. Mentre « ciò che diventa ora questo ora quello » (come il fuoco e tutte le cose sensibili determinate) non dev'essere chiamato che *toiouton,* il titolo di *touto* va dato solo a ciò in cui ciascuna di quelle cose sembra nascere e quindi perire (49 a - 50 a).

Gli *enantia* — non potendo essere *touto* — vengono considerati *toiauta*: il ricettacolo è così posto al di là di ogni contrarietà; queste non sono che le sue qualificazioni. Il ricettacolo riceve tutti i corpi e in nessun modo assume una forma simile a qualcuna delle cose che vi entrano: esso è infatti un *ekmageion* per ogni natura (50 c).

Poco prima la aveva paragonata all'oro che accidentalmente prende varie forme: di triangolo, di anello, di moneta; qualora si mostri in una di queste forme e si chieda cos'è, è molto più vicino alla verità dire che è oro, mentre quanto al triangolo e e alle altre figure non bisogna mai dire che sono, perché mutano (50 a-b).

Così, si può dedurre, vedendo l'acqua l'aria il fuoco la terra reciprocamente tramutarsi, non bisogna dire che sono, non bisogna trattarli come veri e propri enti, come il *touto* immutabile.

Appunto perché tale il *touto* non si identifica con nessuna delle cose che hanno un contrario nel quale possono tramutarsi, ma è una specie invisibile ed informe, capace di tutto, partecipante, in modo difficile ad esprimersi, dell'intelligibile (51 a-b).

Il terzo genere è l'*hypodoche*, incorruttibile, che dà una sede a tutto ciò che si genera, appena credibile, posta al di là della sensazione e raggiungibile con un certo ibrido ragionamento (52 a-b).

Ora la nutrice della generazione inumiditasi e affocatasi e riceve le forme di terra e di acqua e subite le affezioni che a queste conseguono, si mostra varia a vedersi (52 d-e).

Questi i testi più importanti del Timeo, quelli a cui tutti i commentatori fanno riferimento: li abbiamo semplicemente riportati limitandoci, per ora, solo a qualche ovvia chiarificazione.

2) Le interpretazioni

La semplice enumerazione delle caratteristiche con cui Platone presenta la sua *hypodoche* è sufficiente perché ci rendiamo conto della complessità del suo concetto. Non c'è pertanto da meravigliarsi se ha ricevuto diverse interpretazioni, ciascuna delle quali accentua un particolare aspetto.

Come *apoion soma* la interpretarono gli Stoici e il neopla-

tonico Pericle di Lidia.[26] Il Bassfreund,[27] che, con molti altri, li segue, fa della *hypodoche* l'unica sostanza corporale, al modo delle *archai* dei Fisiologi e soprattutto dell'*apeiron* di Anassimandro: pur essendo reale, non deve esser pensata come completamente determinata. Il Bassfreund mette d'altra parte tutta la cura nel distinguere questa materia senza qualità dalla materia prima potenziale di Aristotele, e ciò contro la stessa interpretazione stoica che concepiva la *hypodoche* allo stesso modo della materia prima.

La concezione predominante nell'antichità non è però quella dell'*apoion soma*: la *hypodoche* è un niente ma in potenza è tutto: il concetto aristotelico dell'essere potenziale viene così trasferito a Platone. In Calcidio il concetto della potenzialità è preminente: (in Tim. c. 319): « Neque corpus neque incorporeum quiddam posse dici simpliciter puto (sylvam) sed tam corpus quam incorporeum possibilitate ».

Lo Zeller [28] respinge l'interpretazione stoica perché Platone intenderebbe espressamente distinguere la sua *hypodoche* dalla *arche* dei Fisiologi (48 c). Per suo conto lo Zeller la identifica con lo spazio geometrico occupato dalle forme delle cose. Le rimanenti caratteristiche vengono considerate un semplice ornamento letterario che farebbe parte del mito. Seguono lo Zeller, Jowet, Chiappelli, Windelband, Bäumker, Lutoslawskij, Siebeck, Jackson, Milhaud.

Il Brochard e il Rivaud confutano lo Zeller ed espongono ognuno la propria interpretazione. Per il primo [29] la *hypodoche* deve essere concepita come il divenire assoluto, l'essenza del mutamento, l'indefinito, o come è detto nel Sofista, la natura dell'altro. Per il Rivaud [30] che rifiuta anche tale interpretazione, essa è al tempo stesso la necessità e lo spazio vuoto degli atomisti, la forza efficiente che muove gli atomi e lo scenario spaziale in cui

---

[26] Simplicii, *In Physicam Commentarium*, ed. H. Diels, Berolini, 1895, pag. 227, 23.

[27] Bassfreund J., *Ueber das zweite Princip des Sinnliches oder die Materie bei Platon*, Breslau, 1885, pag. 48.

[28] Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1921-1924 II, 1, pagg. 719-774.

[29] Brochard V., *Cours publié dans la Revue des Cours et Conférences*, Paris, 1893, II, pagg. 344 e 376.

[30] Rivaud A., *Le problème du Devenir*, Paris, 1096, pagg. 305-315.

si muovono. Questo autore sostiene addirittura che « la teoria della *chora* non ha alcun rapporto diretto con il problema della materia e del divenire, e costituisce una giunta estranea al sistema di Platone ».[31]

Per il Moreau [32] « Platone scopre come sostrato degli oggetti sensibili non una materia amorfa, ma un orizzonte indefinito, il fenomeno dell'esteriorità, che ossessiona la nostra immaginazione. Così le cose sensibili non sono per lui sostanze, ma fenomeni ». Altri come l'Owens [33] hanno messo in rilievo l'estrinsecità del rapporto tra secondo e terzo genere: « Il ricettacolo platonico non era intrinseco alle cose sensibili né era un principio di cui esse fossero fatte ».

Questo in breve il quadro delle interpretazioni: consideriamone la validità prima di passare ad esporre direttamente la nostra opinione. Contro il Brochard che identifica la *chora* con l'essenza del divenire, a parte il fatto che le altre sue formule sono troppo vaghe, si può sempre obiettare che un'essenza del divenire cui siano riconosciute le caratteristiche di ingenerabilità e immutabilità sorprende non poco. La presunta identità, poi, della *chora* con l'*heteron* del Sofista è del tutto incomprensibile.

Ugualmente vago e inesatto il Moreau mentre contro il rapporto estrinseco dell'Owens stanno testi ben precisi. La chora del Rivaud — forza efficiente che muove gli atomi e scenario del loro movimento — gode di proprietà che francamente non si riesce a comprendere come possano applicarsi alla medesima cosa.

L'interpretazione stoica, pur costituendo un buon punto di partenza non ci è nota nei particolari, mentre il Bassfreund — incorrendo nelle giuste critiche del Bäumker [34] — non riesce a concepire il *touto* diversamente da qualcosa di determinato (anche se senza qualità) una volta che rifiuta di identificarlo con « la potenza del corpo sensibile » aristotelica. In realtà egli non fa distinzione tra la materia secondaria *visibile* e in sfrenato movimento (30 a) e la *hypodoche* che dovrebbe invece essere posta al di là della sensazione (*invisibile*!).

---

[31] Rivaud A., *o.c.*, pag. 303.
[32] Moreau J., *Aristote et son école*, Paris, 1962, pag. 92.
[33] Owens J., *A History of Ancient Western Philosophy*, New York, 1959, pag. 311.
[34] Bäumker C., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, pag., 158.

L'interpretazione dello Zeller — sostenuta soprattutto dal Bäumker con vari argomenti — è oggi la più seguit ae si trova anche nel commento del Taylor al Timeo.[35] Ma anch'essa, a nostro avviso, è ben lontana dal rendere compiutamente ragione del testo. Se la *chora* fosse lo spazio, il suo rapporto con il secondo genere (*genesis*) sarebbe puramente estrinseco: luogo in cui le cose si generano; mentre i testi 51 b e 52 d-e descrivono il mondo sensibile come un'affezione della chora. Come potrebbe lo spazio affocandosi e inumidendosi divenire fuoco e acqua? Come potrebbe prendere le forme di terra e di aria, forme — secondo Platone — qualitative e non geometriche? Come spiegare allora il rapporto di *touto* a *toiouton* intercorrente tra *hypodoche* e *genesis?*

Ma ormai, invece che continuare in una sterile contestazione delle vedute singole, è tempo di passare a una esposizione generale, nel corpo della quale si possano trovare le obiezioni alle opposte vedute e le risposte a eventuali obiezioni.

3) tentativo di soluzione

Non si potrà mai pervenire a una retta comprensione della *hypodoche* se innanzi tutto non si riesce a intendere nel loro esatto significato i primi due generi. Cercheremo di descriverne brevemente i caratteri, ricorrendo anche ad altri dialoghi del periodo più maturo, nei quali tuttavia l'esigenza della hypodoche non si è fatta ancora chiaramente sentire.

Solo l'Idea è un vero ente, un *ontos on* (Phaedr. 247 e, Rep. X, 597), una *ousia* (Phaed. 78 c; Parm. 135 b; Tim. 37 e); solo essa possiede un essere eterno, immutabile e sempre identico a sé (Tim. 27 d; Phaed. 78 d), ed essa sola costituisce pertanto l'oggetto del sapere (Phaedr. 247 c; Tim. 51 d).

Anche il secondo genere, il mondo sensibile, percepito, era già stato descritto in altri dialoghi. Profondamente al di sotto dell'ente immutabile, sta ciò che sempre diviene e mai è, ciò che è soggetto al divenire e al perire (Rep. VI, 508 d). Trovandosi in mezzo tra l'essere e il non essere (Rep. V, 479 c), esso partecipa di ambedue e quindi è conoscibile solo per mezzo dell'opinione,

---

[35] Taylor A.E., *A. Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pag. 321.

che media tra sapere e ignoranza. Le cose sensibili non mantengono le loro proprietà in eterno, ma nel corso del tempo trapassano in opposte determinazioni (Tim. 49 b-c).

Nel Timeo, Platone si avvede che non basta porre al di sotto delle Idee un mondo mutevole che parzialmente ne partecipi: di questo mondo sensibile bisogna trovare un principio che, congiunto alla *mimesis* o *methexis* delle Idee, valga a renderne piena ragione. Perché se la paradigmaticità e la partecipazione delle Idee può essere considerata principio della similarità del secondo genere col primo, si impone ormai la ricerca del principio opposto, quello che sia atto a spiegarci la ragione della dissomiglianza. Questo principio è la *hypodoche.*

S'intende allora che i suoi caratteri debbano essere opposti quanto più è possibile a quelli delle Idee: queste, principio della permanenza e stabilità (relativa) delle *eikones,* quella, della loro continua mutazione: in essa le immagini trapassano di continuo, appaiono e scompaiono. Mentre le Idee sono autosufficienti, le *eikones,* hanno bisogno di un sopporto « in cui » venire alla luce, di un altro (52 d): l'hypodoche.

Anche la *hypodoche* è, ma in senso minore (51 a-b): Platone la chiama non ente: cioè non ente relativo, poiché se fosse affatto non ente, sarebbe addirittura il nulla. Il suo modesto, mediocre « essere » spiega la mediocrità della sua imitazione delle Idee; allo stesso modo che, per quanto perfettamente una massa di marmo possa esser modellata in forma umana, pure il esser marmo inerte è la ragione della distanza che sempre rimarrà tra modellato e modello. Le Idee sono puramente intellegibili mentre la *hypodoche* è il principio del corporeo, dell'esteso, del materiale, del mutabile. Mentre le Idee sono il determinato, essa è l'indistinto, il confuso, sempre celata sotto le forme che incessamente per essa trapassano e sotto le quali si sottrae alla percezione: a stento la si raggiunge con un certo qual ibrido ragionamento. Perché la scienza è dell'Idea: di ciò che si vede, anche se con l'occhio della mente. Mentre nella *hypodoche* lo sguardo mentale non incontra che una repugnante *specie invisibile.*

Essa infatti non è un corpo come l'acqua e il fuoco, ma il corporeo stesso in generale, ciò che acqua e fuoco e tutti i corpi della *genesis* hanno in comune. Essa è il *touto,* mentre che i quattro elementi e quanto ne deriva sono solo *toiauta,* accidentali

qualità del corporeo in generale, modi in cui esso si determina, diviene corpo particolare, « questo » corpo. Nel suo fondo informe e tenebroso essa resta sempre identica a sè e a suo modo è; solo una lontana partecipazione dell'essere vero delle Idee e da sola non può esistere: ha bisogno di essere determinata, di uscire dalla sua oscurità e inconoscibilità e manifestarsi all'occhio avido di figura, di forma, sotto l'aspetto particolare e delineato di *toiouton*.

Il corporeo deve quindi definirsi con certe qualità, così come l'oro non lo si vede che sotto certe forme, regolari o irregolari che siano. Ma come l'oro pur prendendo le forme di triangolo, di anello o di moneta resta sempre oro ed *è più* oro *che* triangolo, ecc. (50 a-b), così quando vediamo l'acqua, il fuoco, ecc. dobbiamo ammettere che non tanto questi sono, quanto è la *hypodoche* che assume di volta in volta tutti questi aspetti parziali e contingenti. Se si prescinde dalle Idee, l'*hypodoche* è *in verità* (*etee*, come dicevano gli atomisti), mentre le forme che prende sono rispetto ad essa solo in senso ridotto.

Si comprende allora perché nel rapporto tra secondo e terzo genere non sia indispensabile ravvisare una « drammatica difficoltà », come fa invece lo Sciacca:[36] « da una parte è la *chora* che dà esistenza alle immagini delle Idee, nella quale entrano ed escono e alla quale si afferrano e si appigliano come a sostegno: dall'altra, poiché la *chora* è il non essere, sembra che siano proprio le immagini a darle realtà imprimendole una forma e portando in essa il pallido riflesso dell'Intellegibile... Logicamente la *chora* non può assolvere la funzione che Platone le assegna. Essa più che dare alle immagini realtà dovrebbe riceverla e d'altra parte le immagini senza appoggiarsi alla *chora* non possono avere consistenza ».

Come il triangolo, l'anello, la moneta aurei hanno in comune l'oro, « sono » oro, così l'acqua e gli altri elementi e corpi hanno in comune l'esser corpi, il corporeo in generale e ad esso si riferiscono come accidentali determinazioni. Essi sono *toiauta*, mentre il corporeo in generale è *touto*, ciò che le forme continuamente, ma « accidentalmente », modificano e determinano. Il

---

[36] Platone, *Il Timeo*, introduzione e note di M.F. Sciacca, Brescia, 1941, pag. 55.

touto, caldo, appare fuoco; umido, acqua (51 b); prende cioè le varie forme sensibili secondo la qualità accidentale che lo determina, come — a un diverso livello di determinazione — nella comune esperienza l'acqua troppo calda si mostra vapore, e quella troppo fredda ghiaccio.

A differenza delle radici, dei semi, degli atomi, la *hypodoche* è impercepibile. Se — contro Empedocle — fuoco e aria possono reciprocamente trasformarsi e se d'altra parte si vuole tener fede al principio dell'unità del reale sensibile e dell'immutabilità essenziale del soggetto rispetto al quale le mutazioni non siano più che accidentali, allora bisogna ammettere un principio che non sia né aria né fuoco, ma soggetto, *vera realtà* di ambedue, e che, accidentalmente determinandosi, possa mostrarsi come aria e come fuoco.

I quattro elementi empedoclei sono anche per Platone i più semplici corpi sensibili: il nuovo principio dovendo essere ancora più semplice di essi, non sarà più direttamente percepito. Non si vede la *hypodoche* come non si vede la equinità: il senso può attingerle solo quando siano determinate, come questo fuoco, come Bucefalo. La *hypodoche* è ciò per cui i corpi sono corpi, spaziali, mutevoli, dotati di quantità e qualità sensibile. Se Bucefalo della equità deriva i caratteri che lo distinguono da un cane, dalla *hypodoche* riceve invece i caratteri comuni a ogni corpo, la spazialità, la mutabilità, la quantità e la qualità sensibile in generale, l'essenza del corporeo; caratteri che ha in comune con le piante, le pietre, le nubi, le acque.

L'acqua e il fuoco si distinguono tra loro perché l'una è umida e l'altro caldo: tutto il resto lo hanno comune. Il caldo e l'umido sono forme che la *hypodoche* a volta a volta assume, ed ecco che ci appare ora come acqua, ora come fuoco, o in questa parte acqua e in quella fuoco.

Le successive differenze da cui hanno origine corpi complessi come alberi, animali ecc. si ottengono con la varia mescolanza dei primi elementi. E se questi sono accidentali disposizioni, inessenziali qualificazioni del corporeo in generale, ancora più lo saranno gli alberi, gli animali ecc.

Analizziamo ar un testo che abbiamo già letto (52 d-e) « Ora la nutrice della generazione, inumiditasi e affocatasi e ricevute le forme di terra e di acqua e subite le affezioni che a queste con-

seguono, si mostra varia a vedersi ». I participi presenti mediopassivi applicati alla nutrice non possono indicare che una sua accidentale disposizione, un suo *pathos*. Qui con esemplare chiarezza le stesse forme di acqua e fuoco vengono ridotte al *pathos* dell'inumidirsi e dell'affocarsi dell'*hypodoche*. Il sostrato permanente è la *tithene;* l'inessenziale, l'accidentale, è questa o quella forma che la determini: il corporeo in generale, riscaldatosi, è fuoco; inumiditosi, acqua. Limitatamente al campo del sensibile, la *hypodoche* è l'immutabile, l'identico a sè: come l'essere di Melisso, le radici di Empedocle, gli atomi di Democrito.

Quando ci pare che perisca l'acqua e nasca il fuoco non è che un'illusione: non nasce o perisce l'ente, ma solo la sua disposizione accidentale. Niente di essenzialmente nuovo ci si può aspettare dall'ente — come voleva Melisso. Ma — contro di lui — può venire alla luce qualcosa di accidentalmente diverso, qualcosa che a una mente non scaltrita nella filosofia potrà sembrare « ente nuovo », mentre in realtà altro non è che un passeggero « modo » di ciò che veramente permane e mantiene inalterati i suoi caratteri essenziali pur mostrandosi ora questo ora quello.

Nel mondo sensibile la *hypodoche* riveste i caratteri che la precedente speculazione aveva attribuito all'ente: ma quanto lontana la sua stabilità da quella del mondo intellegibile! Perché ciascuna Idea esiste splendente in se stessa, mentre la *hypodoche* è oscura e inconoscibile, incapace di esistere senza determinarsi in qualche modo, senza prendere una certa forma. Essa, in fondo, permane, ma il suo aspetto cambia di continuo. È indeterminata, bisognosa di presentare sotto un certo aspetto, tanto lontana dalla autonoma determinazione delle Idee.

Per comprendere meglio il senso di questa dottrina nella cosmologia platonica, torniamo a considerare i tre generi. Disponiamo fortunatamente di un esempio platonico che dovrebbe portare un chiarimento decisivo alla questione. Come è noto, Platone ammette nel Filebo (29 c) un'Idea del fuoco esistente nel mondo iperuranio (I° genere). Il fuoco sensibile che ci riscalda e brucia (II° genere) ne è una imitazione: il secondo genere è rappresentato dunque da un concreto. Ma ora, cos'è il fuoco sensibile nei riguardi della *hypodoche?* A questa domanda sappiamo ormai come rispondere: il fuoco sensibile è solo l'affocarsi della *hypodoche,* un suo modo accidentale. Lo stesso vale per le altre cose.

Alla costituzione del secondo genere contribuiscono, sia pure diversamente, Idee e *hypodoche*. Esso in tanto può sorgere in quanto quest'ultima si determina, si informa, si plasma, tentando un'imitazione delle Idee. Il risultato non è certo lusinghiero perché questa imitazione si risolverà sempre in un'accidentale disposizione della *hypodoche* e ogni immagine dovrà di necessità essere corporea: questo il limite della copia. Eppure non disprezzabile risultato, se, attraverso tale approssimativa imitazione, la *hypodoche* riesce a rendersi conoscibile ai sensi e soprattutto a costituire un cosmo, un mondo ordinato.

Platone, come ormai è chiaro, non si limita a risolvere il problema del divenire nei termini in cui i Pluralisti lo avevano posto. Agli Atomisti rimprovera di aver ridotto tutto alla quantità, a Empedocle di aver posto come principi cose direttamente sensibili, incapaci pertanto di spiegare il reciproco mutamento. Il nuovo principio non sarà direttamente sensibile, di ogni corpo sensibile dovendo spiegare il mutamento, ma verrà posto a un grado più alto delle differenze dei quattro corpi elementari, i quali — contro gli Atomisti — non saranno che sue determinazioni.

Questa interpretazione ci sembra tener effettivamente conto di come il problema del divenire si sia sviluppato e rendere ragione della polemica antiempedoclea e antiatomistica; oltre a impiantare su nuove basi i rapporti tra *hypodoche* platonica e materia prima aristotelica.

PARTE II

ARISTOTELE

a) *i testi fondamentali sulla materia prima*

Il problema del divenire trova in Aristotele un attento osservatore, tanto che innumerevoli sono i testi che ne trattano. Inoltre la teoria non è esposta solo in vari passi e libri della Fisica, ma la si incontra anche in libri posteriori come la Metafisica, il De Caelo e il De generatione et corruptione (appositamente consacrato alla questione). Tutta la tradizione storiografica fino ai nostri giorni ha visto nella dottrina della materia prima principalmente la spiegazione data da Aristotele al problema del divenire o, meglio, all'aspetto più importante di questo problema. Bisogna eccettuare soltanto lo stravagante tentativo del King [1] — prontamente respinto dal Solmsen [2] —: della materia prima non si troverebbe traccia nel Corpus Aristotelicum; essa non sarebbe sorta che tra commentatori e seguaci.

Il nostro problema è ora di individuare i testi che incontestabilmente parlano di una materia prima: cosa che potrebbe sembrare semplice e non è. L'indice del Bonitz è ben lontano dal dare indicazioni esaurienti su questi testi, in quanto si mantiene piuttosto nel vago. E d'altro lato la difficoltà è accresciuta dal fatto che il termine greco *prote hyle* corrispondente a « materia prima » è usato in senso vario, o almeno non altrettanto rigoroso che il termine latino invalso tra i commentatori medioevali; se non si vuole addirittura sostenere con il Bäumker [3] che « Aristotele propriamente per il primo fondamento di tutte le mutazioni

---

[1] King H.R., *Aristotle without Materia Prima*, Journal of the History of Ideas, 1956, pag. 370.

[2] Solmsen F., *Aristotle and Prima Materia: a Reply to H.R. King*, Journal of the History of Ideas, 1958, pag. 243.

[3] Bäumker C., *o.c.*, pag. 241.

sostanziali in nessun passo adopera l'espressione " materia prima " ». Troviamo indicati di fatto come *prote hyle* ora l'acqua,[4] per tutti i corpi che si sciolgono, ora il fuoco.[5]

S'intende allora che l'obiettivo della nostra ricerca sarà il concetto (o la somma di concetti di funzioni) che si esprimono nella « materia prima » quale è comunemente intesa dai commentatori. Vi sono dei testi della Fisica, della Metafisica, del De generatione et corruptione che per comune opinione degli interpreti sono fondamentali: tanto è vero che — contenendo vere e proprie definizioni del principio materiale — sono quelli che più comunemente si citano. Partiamo dal commento di questi testi (considerandoli più largamente nel contesto in cui son posti) e, dopo aver citato le interpretazioni che troveremo divergenti dalla nostra spiegazione, riesporremo la dottrina della materia prima aristotelica valendoci anche dell'apporto di altri testi. Crediamo così di sfuggire all'obiezione di non considerare che testi presi qua e là, piuttosto avulsi, trascurando tutti gli altri riferimenti alla dottrina.

1) *Fisica.* Il primo dei testi che commenteremo è tratto dal primo libro della Fisica. Qui la dottrina appare già esplicitamente applicata alla soluzione del problema dei principi degli enti « fisici », e nei primi capitoli del libro seguente la si pone in rapporto con la *physis* e con le cause.

Riguardo alla cronologia di questo scritto i pareri non sono concordi: ad ogni modo anche se non è possibile accertare con sicurezza il tempo preciso in cui fu composto, si ammette generalmente che tra le opere acroamatiche questa sia una delle più antiche.

Il passo che consideriamo è in realtà troppo lungo perché possiamo riportarlo per intero, e del resto non è in ogni parte ugualmente interessante; di modo che sarà meglio esporlo riportando solo i punti più notevoli.

Il problema trattato nel capitolo VII e nei seguenti del I° libro è la costituzione metafisica dell'ente che muta: quali principi bisogna porre in esso per intenderlo filosoficamente? Mentre nei capitoli precedenti è svolta soprattutto la critica agli Eleati, a

---

[4] Met. Δ, 4, 1015, a 7-11.
[5] Met. Θ, 7, 1049 a 24-27.

Empedocle, ad Anassagora (critiche di cui renderemo successivamente conto), ora finalmente Aristotele esprime la sua opinione sul problema del divenire.

La prima parte del capitolo VII (189 b 30 - 190 b 10) prepara attraverso esempi, cui si aggiungono considerazioni linguistiche che non ci interessano direttamente, l'enunciazione della teoria del cambiamento. Intanto è interessante notare questo passo: « Poiché il divenire si dice in vari sensi e alcune cose non divengono ma divengono questa determinata cosa, mentre le sole sostanze divengono semplicemente ».[6] Questo testo è particolarmente interessante in quanto contiene una prima decisiva risposta all'istanza eleatica: il divenire — e con ciò la mutazione — non è univoca. La non univocità, l'analogicità della mutazione implica una corrispondente analogia dell'ente che muta, il quale si dice anch'esso in molti sensi.

Quando non si diviene « semplicemente », ma si diviene questa cosa determinata (quando, come diceva l'esempio immediatamente precedente, l'uomo diviene musico) si ha solo un cambio dei *symbebekota,* una mutazione accidentale; mentre allorché la mutazione investe lo stesso soggetto, la prima categoria di cui ogni altra cosa si predica (190 b 1), allora essa è più rilevante: mutazione sostanziale.

Abbiamo dunque due livelli di mutazione però sottomessi alla stessa regola generale: « Tutto ciò che è soggetto al divenire è composto; c'è il termine della mutazione, come c'è cio che diventa; e questo è duplice: o soggetto o contrario » (190 b 11 ss.). Prendendo il caso di una mutazione accidentale, l'uomo erudito è ciò che l'uomo ignorante diviene con lo studio. Ora l'ignorante è contrario all'erudito: la mutazione è così in generale il passaggio da un contrario all'altro, mentre il soggetto permane nel frattempo identico. Per contrario s'intende tutto ciò che può mutare; che può trapassare in altro, lasciando inalterato il soggetto cui inerisce. Se l'ignorante è contrario dell'erudito in quanto si trapassa di fatto dall'uno all'altro stato, allo stesso modo, anche se ad un livello diverso, due sostanze debbono essere considerate tra

---

[6] Phys. I, 7, 190 a 31-33.

loro contrarie, se si tramutano l'una nell'altra: così l'acqua sarà un contrario dell'aria, se è vero che la prima oltre un certo limite di riscaldamento trapassa nella seconda.

Ma è chiaro che a questo punto un nuovo problema si pone. Le mutazioni accidentali invero non fanno difficoltà, in quanto nel passaggio da un contrario all'altro la continuità è garantita dal permanere della sostanza: l'« uomo » per es. che non cambia in ciò che ha di essenziale, anche se da ignorante diviene erudito. Quando però gli *enantia* sono le stesse sostanze, quale sarà il fondamento intersostanziale che manterrà la continuità e garantirà che invece di una semplice sostituzione si sia verificata una vera e propria mutazione? Ecco allora entrare in scena la materia prima. E poiché essa, non è direttamente conoscibile coi sensi, l'analogia potrà svelarcene la natura. « La natura soggiacente è conoscibile analogicamente: come infatti il bronzo sta alla statua, o il legno al letto, o la materia e l'informe, prima di ricevere la forma, a ciò che è formato; così questa sta alla sostanza, al soggetto determinato e all'ente » (191 a 7-12). Il bronzo è l'*hypokeimenon* di una certa serie di contrasti: statua, trono, scudo ecc.: quando di una statua si fa un trono o uno scudo, il bronzo è ciò che permane, il soggetto che spiega l'essenziale comunanza delle varie forme che prende e sotto le quali di volta in volta si presenta. Per comprendere la materia prima bisogna salire ad un livello più alto, e certo l'intellezione di essa sarà resa difficile dal fatto che non avremo a che fare con una materia determinata come l'oro e il bronzo.

I contrari dei quali la materia prima è soggetto, sono tutte le sostanze materiali sottoposte a corruzione: esse sono da concepire allora come diversi modi, diverse forme che la materia prima prende. Per sè, essa può differentemente presentarsi sotto forma di acqua o di legno o di bronzo, come il bronzo — analogicamente — può indifferentemente presentarsi sotto forma di statua o di scudo. E come il bronzo è ciò che hanno in comune e statua e scudo, anche la materia prima deve essere il comune di tutte le sostanze sensibili: ciò che permanendo nelle mutazioni rende possibile la continuità.

Se vogliamo conoscere che cosa effettivamente Aristotele intende per materia prima, dobbiamo chiederci che cosa le sostanze materiali della regione sublunare abbiano in comune. La

risposta non può essere che una: la corporeità, l'esser materia, con le proprietà inerenti ad essa, la spazialità, la mutabilità, la quantità, la qualità sensibile in generale. Se lo scudo con l'essere bronzeo spiega ciò che ha in comune con la statua e con il trono pure bronzei, con l'essere costituito di materia prima spiega ciò che ha in comune con un cane, con una pianta, con l'acqua. La materia prima viene così a definirsi come la natura propria del corporeo, del materiale, che a seconda delle forme che assume, a seconda del modo in cui si determina, si presenta come bronzo, terra, oro.

Una volta date alla materia prima queste caratteristiche, e soprattutto stabilita così la sua relazione alle materie determinate, è naturale che sorga il problema: l'acqua (e quest'acqua) può ancora considerarsi sostanza, o non sarà piuttosto sostanza, unica sostanza del corporeo, la materia prima? Non dirà fra poco Aristotele che la materia prima è brutta o femmina *per accidens*, e quindi che anche l'acqua e l'oro — essi pure contrarietà inerenti a quel sostrato — sono suoi accidenti. Questi i termini del problema che riceverà da Aristotele una soluzione ricca di sfumature, e che per questo ha dato adito a molteplici incomprensioni ed equivoci. Per ora egli si limita a riconoscere che non è ancora chiaro se sostanza sia la materia prima o la forma.

Esposto il dilemma melissiano, Aristotele prende posizione contro di esso: « Anche noi diciamo che niente diviene semplicemente dal non ente, bensì dal non ente *per accidens;* qualcosa diviene infatti dalla privazione che è non ente per sè e non permane in ciò che diviene » (191 b 13-16). Questa distinzione è di capitale importanza. Tra il non ente e l'ente c'è il non ente *per accidens*, la materia prima, ciò che è per es. qualificato come acqua, unito alla contrarietà dell'acqua, e perciò stesso è *priva* della contrarietà dell'aria. Essa è e non è: è perché rimane nel passaggio dalla contrarietà dell'acqua e quella dell'aria, come l'uomo permane nel passaggio dalla ignoranza all'erudizione; non è, accidentalmente non è, in quanto ancora priva della forma di aria, non ancora aria; l'aria verrà da ciò che *non è aria*, pur essendo altro: verrà da un non essere relativo, accidentale. Anche l'uomo rispetto all'« erudito » è un non ente accidentale, in quanto non ancora erudito. Alla materia prima capita dunque di essere congiunta a una certa *enantiosis*, questa è ciò che le capita (*sym-*

bainei), il *symbebekos*, e l'accidentale essenza di quest'ultimo fa che la materia prima *non sia* (relativamente). Alla materia prima capita di essere fuoco, albero, cane come all'uomo capita di essere sano, malato, stanco, corrente. Come in quanto è sano, l'uomo non è malato, così la materia prima in quanto si presenta congiunta con l'*enantiosis* dell'acqua è priva della *enantiosis* dell'aria. Il « non essere » nel caso dell'uomo come in quello della materia prima non intacca i caratteri immutabili dell'*epimenon*, del permanente, ma si riferisce solo a un'accidentale determinazione ancora mancante. La materia prima, qualsiasi forma prenda, è sempre identica a sé, immutabile, indistruttibile, indifferente. L'alterazione, la variazione, non la sfiorano che accidentalmente: il dilemma di Melisso è definitivamente superato.

Poco più oltre l'accidentalità dei contrari (relativa a ciascun livello) è chiaramente espressa: « (se derivasse per mutazione sostanziale dal cavallo) il cane diverrebbe non soltanto da un certo animale, ma anche dall'animale; non, tuttavia, in quanto animale, perché già lo è. Se invece non accidentalmente dovesse diventare animale, non lo diverrebe da un animale » (191 b 21-24). Nella mutazione sostanziale cambia solo ciò che il generato e il corrotto hanno di diverso; il comune (qui l'animale, ma analogicamente, la materia prima) cambia solo accidentalmente: in altri termini gli stessi contrari sono suoi accidenti, ciò che di volta gli « accade » di essere.

Qui viene a proposito l'altra definizione della materia prima che si dà nella Fisica: « Dico materia il primo soggetto d'ogni cosa dal quale, insito, qualcosa diviene, non accidentalmente; e, se si corrompe, ad esso alla fine perviene » (192 a 31-33). Secondo il Cencillo, in questa definizione e in tutta la Fisica, come pure nel De generatione et corruptione, dominerebbe la concezione platonica della generazione come integrarsi e disintegrarsi di *eide* nella materia, dalla quale si distinguerebbero realmente, anche nel momento di comporre il singolo *in facto esse*.

Ma questa interpretazione pare subito superare sia la lettera sia lo spirito dell'aristotelismo; la distinzione reale, cioè l'unione puramente estrinseca porterebbero, di fatto al completo dissolvimento della teoria aristotelica; del resto è chiaramente evidente che a ciò il Cencillo è stato condotto da una diversa e, secondo noi, inesatta comprensione delle *eikones* platoniche.

In sè il testo citato non ammette nessuna distinzione reale, oltre quella metafisica degli Scolastici, distinzione tra due *entia quibus*. Del resto il primo carattere della materia appare essere quello *hypokeimenon*, poiché il seguito della definizione non ne è che la spiegazione. Ora, il concetto di hypokeimenon è per natura relativo e quindi la sua esistenza autonoma riesce incomprensibile. Detta *hypokeimenon hekasto*, la materia prima viene concepita in funzione dell'ente reale esistente (l'*hekaston*), quindi come sua parte integrante e incompleta, incapace cioè di esistere autonomamente. Ogni corpo concreto diviene da essa, e perché non si creda che il *ti* (come l'*hekaston* = corpo particolare) lo abbia solo come momento iniziale e di fatto poi ne sia distinto, si aggiunge che essa è insita nel *ti* dal suo sorgere al suo perire. La materia come termine della corruzione va intesa nel senso che al mutarsi del composto essa è il principio permanente, è quello che resta degli elementi reali metafisici, degli *entia quibus* costituenti il corpo. Al termine della corruzione la materia non resta come autosufficiente e autonoma, ma mentre la forma al mutarsi del composto sparisce, essa permane come soggetto della forma seguente, elemento comune a tutti i corpi e perciò identico sempre.

Aristotele dell'immutabilità della materia prima dà questa ragione: essa è ingenerata e incorruttibile (192 a 28), chè se mutasse dovrebbe avere in sè — come ogni ente che muta — una parte permanente e una non permanente, una materia e una forma. Ora questo è impossibile perché ne nascerebbe un processo all'infinito (ib. 29-31): la materia prima è l'ultimo soggetto e per ciò stesso l'eterno *epimenon*. Del resto, se la materia prima non può cambiare perché non può essere a sua volta composta, anche l'essere melissiano non cambia per la medesima ragione: perché non è composto, differenziato, ma tutto *homoion*: non possiede i diversi livelli dell'ente (*epimenon - me epimenon*) che ogni essere mutante deve di necessità avere nella sua struttura metafisica.

Anche la forma — sempre per evitare un processo all'infinito — non diviene; ma essa appare e scompare, è proprio l'opposto dell'*epimenon*. La materia prima assolve così l'esigenza melissiana del permanere immutabile; e se si accetta il criterio eleatico essere = immutabile (criterio che come si vedrà, Aristotele

accetta solo in parte), allora di essa si può dire che *veramente è*, mentre le forme che accidentalmente prende *sono* solo *in senso minore*.

L'ultimo capitolo del primo libro è dedicato al problema della privazione: concetto importante per la soluzione del dilemma melissiano. La materia è solo accidentalmente non ente; la privazione è un non ente vero e proprio, la completa mancanza di qualcosa: della forma. Il non essere della materia prima è dunque l'esser priva di forme per essa accidentali, di determinazioni non essenziali. La *steresis*, appunto perchè nuda mancanza, non è niente di positivo. Il *tode ti* e l'*ousia* sono dunque solo accidentali determinazioni della materia prima (o del corporeo in generale). Questa è così il sostrato permanente, necessario ad ammettersi se si vuol mantenere l'unità del mondo sublunare; e d'altra parte se niente viene dal non ente, la privazione che impedisce la pienezza ontologica dell'*epimenon* non può essere che accidentale. La materia prima è così ente imperfetto, in qualche modo sostanza, e se la privazione di una certa forma la rende accidentalmente non ente, la presenza della stessa forma non fa che eliminare una mancanza accidentale, e ciò che le dà è, rispetto ai suoi caratteri assoluti, qualcosa di contingente, pur dovendosi anch'esso considerare *ens quo*.

2) *De generatione et corruptione*. Sui due brevi testi di questo libro, che citeremo, intendiamo soffermarci molto brevemente, perché essi quadrano perfettamente con l'interpretazione che abbiamo dato dei precedenti passi della Fisica.

« In un certo senso viene dal non ente *sic et simpliciter*, in un altro senso dall'ente permanente: ciò che è in potenza e non è in atto è necessario che preesista e possa essere considerato in ambedue quei modi » (I, 3, 317 b 15 ss.). La materia prima è *me on aplos* in quanto semplicemente *me on entelecheia* rispetto alla forma futura, *semplicemente* « priva » (la *steresis*, l'« esser privo », è [7] *me on kath'heauto*) di quella determinata forma; ma in quanto potenza, in quanto possibilità reale di essere informata, in quanto *epimenon* al trapassare delle forme, essa è l'*on aei*, non meno ingenerato e incorruttibile dell'*eon* eleatico.

---

[7] Phys. I, 8, 191 b 15-16.

L'essere in potenza è da una parte ciò che è permanente alle mutazioni, ma dall'altra è non ente (*per accidens*), in quanto il permanente appunto, come sostrato degli opposti, è l'indeterminato, ciò che ancora non è questo o quello.

Il *dynamei on* è tale solo quando gli si pensi corrispondere una *steresis*: è ciò che *può* determinarsi con la forma che attualmente gli *manca*: il concetto di *dynamei on* implica dunque quello di *steresis*. Non si tratta di due spiegazioni del divenire indipendenti tra loro — come pensa Simplicio e dietro a lui tanti commentatori — ma solo di due aspetti di un'unica soluzione. Anche dove Aristotele parlando di *dynamis* non parla di *steresis*, il suo concetto è virtualmente presente: si può essere in potenza solo rispetto a ciò di cui si è privi.

Ugualmente importante un passo del secondo libro, che più diffusamente considereremo trattando della forma: « Noi affermiamo l'esistenza di una materia dei corpi sensibili, ma questa non è separata ma sempre provvista di contrarietà; da essa vengono i così detti elementi... il primo principio è il corpo sensibile in potenza, poi le contrarietà (come il caldo e il freddo), quindi l'acqua e il fuoco e simili » (II, 1, 329 a 24-26; 33-35). Per ora ci basta osservare che secondo questo testo la materia prima unita alle contrarietà dà origine agli elementi, non diversamente da ciò che si è visto in Timeo 52 d-e. Una volta che dalla Fisica conosciamo il tipo di rapporto che lega la contrarietà al soggetto (la *enantiosis* all'*hypokeimenon*) possiamo affermare che per Aristotele, allo stesso modo che per Platone, gli elementi sono accidentali disposizioni, modi della materia prima, cioè il fuoco = materia prima + caldo-secco = materia prima affocata e secca.

3) *Metafisica.* Si può ora passare al testo di Met. Z al quale gli interpreti fanno più spesso riferimento e dove Aristotele oltre a dare una nuova definizione della materia prima affronta e risolve anche il problema se ad essa convenga il nome di sostanza.

Il libro Z con i due successivi, costituisce per concorde opinione degli studiosi, un complesso unitario dedicato al problema della *ousia*, dell'ente vero e proprio.

E' sintomatico che il libro s'inizi con la costatazione dei vari sensi in cui la parola *on* può essere usata: motivo antieleatico che sta alla base di tutte le filosofie del molteplice, e il cui si-

gnificato teorico consiste nella distinzione di almeno due specie di enti: l'*ousia* e il *symbebekos*.

I primi due capitoli servono piuttosto di introduzione generale, ma il testo pone risolutamente i quattro sensi in cui l'*ousia* si dice: come quiddità (*to ti en einai*), universale, genere e soggetto. I primi tre sensi saranno discussi in seguito e ci interessano solo indirettamente.

Il soggetto (*hypokeimenon*) è ciò di cui tutto si predica e che di nulla viene predicato: tali la materia, la forma e il composto di ambedue (materia come bronzo, forma come una certa figura, composto come statua). Una volta tolte ad un oggetto concreto tutte le determinazioni sia qualitative che quantitative, non ne resta che un'informe materia, la quale appunto perché soggetto di inesione di tutte le determinazioni da cui si è voluto prescindere, dovrebbe essere considerata come sostanza.

« Dico dunque materia [prima] quella che per sè non è nè soggetto determinato, nè quantitativamente determinata, nè altra cosa con cui l'ente si determina. Tutte queste determinazioni si predicano di un soggetto determinato il cui essere differisca da quello dei predicati; tutto si predica della sostanza, e questa, a sua volta, della materia. Sì che l'ultimo [soggetto] per sè non è nè cosa concreta, nè quantitativamente determinato... In base a queste considerazioni sembrerebbe che la materia sia sostanza. Ma è impossibile: e infatti il separabile e il soggetto determinato sembrano soprattutto appartenere alla sostanza, per cui la specie [forma] e il composto sembrano esser sostanze più della materia » (Z 3, 1029 a 20-24; 26-30). Questo testo è di eccezionale importanza. Alla materia prima viene negato ciascuno dei nove accidenti; non solo, ma anche la determinazione della prima categoria, il soggetto del comune discorso. Essa non è qualcosa che si distingua da simili, come Pietro da Paolo. La materia prima non ha simili; essa è solo ciò per cui tutte le cose sensibili sono simili tra loro, il fondo comune che si ritrova in ogni essere sensibile, quando si levino tutte le determinazioni.

La materia prima è così indeterminata. Ma per non cadere nel grossolano errore interpretativo che l'ha resa del tutto impensabile e assimilata al suono di una parola magica, dobbiamo soffermarci sul senso di questa indeterminazione. La materia prima manca di tutte le determinazioni che distinguono a vicenda

gli enti sensibili (sostanza, quanto, quale, ecc.); ma d'altra parte possiede tutte le determinazioni comuni a tutti gli enti sensibili della regione sublunare, o meglio quell'unica determinazione per cui tali enti sensibili sono non solo enti, ma anche sensibili, quindi la corporeità sublunare in generale.

La corrente definizione della materia prima come « pura potenza dell'ente » (che quasi tutti i commentatori moderni hanno ereditato dalla Scolastica) è addirittura contraddetta da Aristotele, che la definisce invece formalmente, come si è visto nel De generatione et corruptione, « corpo sensibile in potenza ». Tra la potenza dell'ente e la potenza dell'ente sensibile una certa differenza deve pur esserci e non può essere che questa: che la seconda è meno indeterminata della prima. La materia prima è indeterminata rispetto a tutte le ulteriori determinazioni del sensibile: può assumere le forme di acqua, di fuoco, di cavallo: ha la *steresis* di tutte quelle forme e, indirettamente, di tutti i loro accidenti. Ma in sè non è assolutamente indeterminata come dovrebbe esserlo il puro « ente in potenza ». Dato che essa è solo « ciò che in potenza è corpo sensibile », sarà parzialmente determinata, appunto come il corporeo in generale.

Contro questa interpretazione si potrebbe allora obiettare che in questa maniera si cade in contraddizione; perché mentre ora diamo alla materia prima una certa forma, nel commento al testo della Fisica abbiano escluso — in base alle stesse parole di Aristotele — che essa sia composta, che in essa si possa cioè cioè distinguere un sostrato e una forma. Questa obiezione tuttavia potrà farla solo chi si fermi al nudo suono delle parole e non considera che la composizione di materia e forma è sempre funzionale a una mutazione. Dicendo che la materia prima non è composta Aristotele vuole escludere che nel *mondo sensibile*, nel *mondo del divenire materiale* si possa trovare un ulteriore *epimenon* che renda possibile la mutazione « sostanziale » della stessa materia prima.

Se non si terrà conto di questa limitazione (non per niente la dottrina appare per la prima volta nella Fisica) non ci si raccapezzerà mai in questo problema. La materia prima è si il massimamente indeterminato, ma solo riguardo al mondo materiale: è indeterminata non tanto che non possieda caratteri tali per cui sia inconcepibile quale «potentia entis incorporei », come

la concepì purtroppo Calcidio e dietro a lui non pochi medievali. Altro è dunque non aver nessuna forma (essere assolutamente indeterminato); altro non aver una forma tale che possa scomparire e lasciare il posto a un'altra, contraria ad essa, rientrando così, come *ens quo*, in un processo di mutazione. Le uniche forme contrarie a quelle della materia prima sono le forme spirituali (è chiaro che ormai siamo nel campo delle deduzioni della dottrina); se non che, dato che trasformazioni da cose spirituali in materiali o viceversa non avvengono, è inutile porre nella materia prima una composizione, che al contrario sarebbe funzionale solo nei riguardi di una trasformazione costatabile.

La definizione di Met. Z 3 non porta dunque nessun mutabento di rilievo nella concezione già presentata in Phys. I. La seconda parte della stessa definizione ci convince ancora una volta degli stretti legami che uniscono questa teoria alla platonica. Come può la sostanza esser predicata della materia prima? Si dovrà dire « la materia prima è vino » come si dice « il vino è aspro »? In realtà qui ci si trova di fronte a un tipo di predicazione ignorato dalle Categorie, come ben rileva l'Owens:[8] « La predicazione della forma rispetto alla materia assolutamente indeterminata è un tipo di predicazione interamente ignoto alle opere logiche ».

Per intendere la frase « *tode ti kategoreitai tes hyles* » bisogna riandare al senso primitivo di *kategorein* = accusare. Quella frase si può dunque tradurre « il soggetto determinato è accusato di essere materiale, è detto essere materiale ».

A livello sia degli accidenti sia delle sostanze i *kategoroumena* sono semplici determinazioni ulteriori del soggetto cui inseriscono: gli accidenti, della sostanza; le sostanze, della materia prima.

In questo ordine di pensieri entra anche la dottrina dell'*hekeininon*. *Hekeininon* è il concetto che ha più comprensione e meno estensione di un altro concetto; che si riferisce quindi a quest'ultimo come una determinazione più precisa. *Hekeininon* è ad es. la statua rispetto al bronzo, perché bronzea, mentre il bronzo può avere anche la forma di scudo: il bronzo sarebbe

---

[8] Owens J., *The Doctrine of the Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, pag. 153.

così il vero soggetto. Ma il bronzo a sua volta è acqueo, e quindi l'acqua — per ragioni simili alle precedenti — sarebbe il vero soggetto. Se non che ancora più comprensiva dell'acqua è la materia prima, in quanto può determinarsi sia come acqua sia come fuoco ecc.: il vero soggetto, l'ultimo — sempre nel mondo sensibile sublunare —, è così la materia prima. Siamo come si vede alla già vista dottrina platonica del *touto* e dei *toiauta*: all'esigenza filosofica di intendere gli elementi e, attraverso essi, *tutti i corpi come determinazioni accidentali dell'ultimo soggetto.*

« Eppure — dice Aristotele — è impossibile che la materia prima sia sostanza ». Perché mai il soggetto universale del mondo sensibile sublunare non è essere nel senso « forte »? Perché certo, in base al criterio eleatico di riconoscere come somma caratteristica dell'ente (ente tutto omogeneo e quindi uniforme) l'immutabilità, la materia prima avrebbe tutte le carte in regola per rivendicare a sè il titolo di *ousia.* Non aveva lo stesso Platone riconosciuto alla *hypodoche* un essere superiore che alle immagini? « Ma è impossibile ». Segno che nel frattempo un nuovo criterio di misura ontologica si è imposto, criterio che se non esclude l'immutabilità, nemmeno si ferma più ad essa.

Alla maggior parte dei predecessori Aristotele riprovera di non aver conosciuto o usato altra causa che la materiale e di aver così ignorato o trascurato nella spiegazione del cosmo quella causa formale che, trattandosi appunto di un cosmo da spiegare, ha una sua singolare importanza: per essa ogni ente è ciò che è; essa è quindi il fondamento delle caratteristiche differenti e distinguenti e dell'attività dei corpi. Al fuoco la facoltà di bruciare non viene certo dall'esser materiale, costituito di materia prima — come tutti i corpi —, ma dalla forma, dalla *enantiosis* di caldo-secco, la quale, determinando la materia prima, dà il fuoco, il quale appunto brucia.

La forma è così il principio delle attività e delle determinazioni che distingue questo corpo da ogni altro e quindi lo rende conoscibile, intellegibile.

I termini in cui la forma è nominata nell'ultima parte del testo citato sono di tradizione platonica: *choriston, eidos;* ed è indubbiamente il ricordo delle *ousiai,* degli *ontos onta* platonici a determinare, pur con le correzioni da Aristotele apportate alla dottrina delle Idee, la definizione dell'*ousia* aristotelica.

Le Idee erano certo eterne, sempre in omaggio al criterio melissiano che l'ente è il durevole; ma, inoltre, erano determinate e definite in se stesse, chiari e delimitati oggetti della visione intellettuale. E inoltre, come paradigmi, modelli, le Idee davano ordine e razionalità al mondo sensibile, spiegavano le differenze reciproche delle *eikones*, erano all'origine delle loro attività peculiari.

Aristotele che, per una serie di motivi che qui tralasciamo, elimina il mondo delle Idee, continua tuttavia a mantenere l'esigenza e l'alta considerazione per la causa formale, anche se la forma d'ora in poi sarà solo congiunta alla materia, sarà, come fin ora abbiamo visto, solo un'accidentale determinazione della materia prima, un *enylon eidos*. Quando nel libro Z della Metafisica si decide a risolvere il problema se *ousia* sia la forma o la materia prima o il composto, egli si trova davanti a questa situazione: da una parte la materia prima indeterminata (rispetto alla forma) ma eternamente durevole, e dall'altra la forma, transeunte, trapassante, semplice determinazione della materia prima, eppure, con la sua determinatezza, capace di spiegare le caratteristiche e le attività del *tode ti*, dell'ente concreto, tale da rendere possibile una scienza, che è necessariamente del determinato. Ma la scienza non è propria di ciò che non muta? Aristotele accetta anche questa esigenza: le forme non sono immutabili al pari del primo soggetto; eppure nel continuo mutare di accidenti (nel preciso senso delle categorie) che percepiamo, le forme costituiscono pur sempre un punto fermo, qualcosa che dura nonostante il variare delle determinazioni accidentali: così l'« uomo » persiste nella salute e nella malattia, nella fanciullezza e nella maturità.

Aristotele si decide allora per la forma; è questa l'*ousia*. Ma si intende che la forma resterà sempre accidentale (in senso lato) determinazione della materia prima. Nella teoria aristotelica confluiscono due distinte esigenze: quella melissiana di evitare che — ammettendo il divenire — questo si risolva nel passaggio dell'essere al non essere (di qui la necessità di ammettere un *epimenon* indistruttibile che, mutando solo accidentalmente, garantisca la conservazione dell'essere) — e d'altra parte l'esigenza platonica di considerare come ente principalmente quello che è

pienamente determinato, qualificato, caratterizzato. Di qui una soluzione complessa, non facile a cogliersi.

Ci rendiamo conto che per intendere l'accidentalità da una parte e dall'altra l'essenzialità della forma, questo suo carattere duplice è solo apparentemente contraddittorio (in quanto ciascun carattere è rilevato in un diverso senso), bisogna rompere più di un vieto schema mentale, e rendersi conto della relatività delle nozioni di accidente e di sostrato, intendendo l'accidente solo come determinazione di un sostrato; allora non farà difficoltà che la sostanza (l'ente in senso vero e proprio) sia solo una determinazione della materia prima.

Bisogna soprattutto evitare di immaginare il rapporto materia-forma perfettamente parallelo a quello di corpo e anima: il paragone in tanto è valido in quanto l'anima è realmente per Aristotele il principio dell'attività umana e della distinzione dell'uomo (in quanto razionale) dalla bestia, dalla pietra ecc. Ma portare questo come l'esempio base significa — dal nostro punto di vista — essersi già condannati all'incomprensione del problema. Perché il caso dell'uomo è così poco esemplare da essere addirittura eccezionale, in quanto il *nous* è detto venire *thyrathen.*

Commentando questi tre passi di differenti opere di Aristotele appartenenti a diversi periodi della sua attività filosofica, abbiamo dato in sunto la nostra interpretazione, curando nello stesso tempo di mettere in rilievo la fondamentale unità che lega i tre testi e ne fa un'unica visione della struttura metafisica dell'ente mutabile.

Questa interpretazione, naturalmente deve essere chiarita e sostenuta: l'una e l'altra cosa non potranno esser fatte che ponendoci davanti alle diverse interpretazioni che sono state date, alle varie funzioni che alla materia prima sono state attribuite.

b) *le interpretazioni*

Oltre i commentatori antichi, una nuova posizione del problema si ha nel secolo passato con i lavori storico-critici, la cui finalità tende più a cogliere il vero pensiero dell'autore con le sue proprie originalità e deficienze, le fonti della sua dottrina, ecc. che non a una rabberciata esposizione di un suo presunto sistema coerente.

Questi studiosi considerano l'origine delle divergenze rispetto

alla materia prima non nelle interpretazioni soggettive delle diverse scuole e tendenze medievali, ma nello stesso Aristotele, o, meglio, nel Corpus Aristotelicum. L'unitaria e finora coerente dottrina della materia prima è posta in dubbio o semplicemente negata. Il primo fondamento per tale posizione è stato indicato nel dualismo che secondo loro penetra tutto il sistema.

Aristotele è platonico per formazione intellettuale, ma è anche naturalistica o « fisiologo » per temperamento e anche per influsso diretto dei filosofi naturalisti che lo precedettero. Di queste due correnti egli avrebbe tentato una sintesi non riuscitagli; di qui antinomie, complessità, dualità di concezione per un medesimo termine.

Per comprovare questa tendenza dei moderni, basta citare i più noti critici della materia prima.

Lo Zeller [9] si chiede come la forma possa costituire da sola l'essenza delle cose, come mai non si generi e corrompa essa ma solo il composto: « E' difficile raffigurarsi non divenute le forme del divenuto, se queste non esistono per sè come Idee, né ineriscono originariamente alla materia ». È la famosa difficoltà — che tratteremo alla fine di questo lavoro — del sorgere delle forme materiali.

Il Bäumker [10] rileva che sotto il concetto di materia prima « non può esser intesa la natura corporea in generale, il concetto generico, che comprende il comune a tutti i corpi ». Quanto al problema dell'ousia « certamente Aristotele tenta di mediare. Egli impiega anche qui la distinzione tra essere reale e possibile, diventa per lui comoda formula. La materia è sostanza in potenza. Ma che dobbiamo pensare sotto il concetto d'una sostanza meramente potenziale, un ente in sè e per sè cui manca ancora la realtà? »... « Al posto della materia prima, essere indeterminato, possibile, qui è già subentrata una materia concreta, cioè un ente reale che può esser designato come materia solo in rapporto a un ulteriore grado dello sviluppo »... « Ad Aristotele non è riuscito perciò di mantenere il concetto della materia, nel senso di essere potenziale ».

Per il Rivaud [11] « la hyle non è più propriamente una realtà. Non vi sono di fatto che materie seconde... Come materia prima,

[9] Zeller E., *o.c.* pag. 347.
[10] Bäumker C., *o.c*, pagg. 238, 255, 260.
[11] Rivaud A., *o.c.*, pag. 432.

è il divenire instabile in cui si fissano a volta a volta le qualità e le forme, e la nozione di sostrato fisico si trasforma in quella d'un sostrato logico o d'un semplice concetto ».

Hamelin [12] e Robin [13] ritengono che riguardo alla materia prima vi sia in Aristotele confusione tra il concettuale e il reale, dovuta alla sua incapacità di compiere un'integrazione del materiale realistico nel corpo della sua filosofia nettamente ideale. La materia prima nella filosofia concettualistica non può presentarsi se non come non essere perché solo l'essere è ciò che è riducibile a concetto e la materia prima di ciò non è suscettibile.

La rivoluzione negli studi aristotelici portata dallo Jäger non ha condotto a soluzioni decisive sul problema qui trattato:[14] « La hyle è il residuo irrazionale... il non ente. È materia di questa determinata forma, ma anche astratta da essa e per sè già una realtà in qualche modo formata. Nulla infatti è, che sia assolutamente informe e indeterminato... Il concetto di una materia ultima, affatto informe ed indeterminata, è sì un concetto limite del nostro pensiero, ma non designa nessuna realtà effettiva: tutto è forma, ma la stessa forma diviene a sua volta materia di una forma più alta ».

Nel suo « Aristotle » il Ross [15] distingue tra materia in senso assoluto e materia in senso relativo; la stessa distinzione si incontra nel Tricot:[16] nel primo senso « non si può considerare la materia prima un essere reale »; nel secondo « una *prote hyle* presa nel senso di sostanza concreta, informata, ma trasformabile in un altro stato positivo ». Con questa distinzione siamo ormai alla duplice interpretazione della materia prima.

Il Siebeck [17] parla di un concetto astratto e di uno concreto, di un concetto assoluto e di uno relativo della materia prima. In realtà la doppia nozione del Siebeck corrisponde alla doppia materia prima dei due critici precedenti. Il Siebeck si avvicina allo Zeller e al Bäumker nel ritenere che secondo Aristotele la mate-

---

[12] Hamelin., *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, pag. 266.

[13] Robin L., *La Pensée grecque et l'origine de l'ésprit scientifique*, Paris, 1928, pag. 345.

[14] Jäger W., *Aristotele*, trad. ital. di Guido Calogero, Firenze, 1934, pagg. 521-522.

[15] Ross W.D., *Aristotle*, London, 1923, pag. 73.

[16] Aristote, *De la génération et de la corruption*, Introduction et notes par J. Tricot, Paris, 1934, pagg. 26-29.

[17] Siebeck H., *Aristoteles*, Stuttgart, 1922.

ria prima goda di una certa realtà, che tuttavia sarebbe contraddittoria sia fisicamente che logicamente. Per questo interprete la materia prima non potrebbe essere più che un prodotto del pensiero astrattivo, privo di ogni realtà al di fuori della mente.

Da ciò non si discosta gran che il recente libro del Düring:[18] « La hyle aristotelica è un concetto gnoseologico »... « È pertanto completamente chiaro che la *prote hyle* è un tipico concetto di riflessione che assolve una certa funzione come concetto distintivo della sua argomentazione, e nient'altro. Non è per ciò giusto dire che egli postuli un elemento originario, nemmeno come elemento concettuale ».

Secondo il Calogero[19] « la materia si presenta molto nettamente nel suo aspetto di assoluta indeterminatezza in non pochi passi aristotelici, ma la sua determinazione interviene inevitabilmente sotto l'influsso di vari motivi: sia infatti per la considerazione sotto la vecchia forma degli elementi, sia per la relatività del suo concetto... sia infine in quanto essa si identifica con la potenza e perciò si presenta come la « materia signata » degli Scolastici. Il conflitto tra queste due tendenze nella concezione della materia appare evidente in un luogo della Metafisica (Z 8, 1033 a 31 - b 3), dove, afferma la prima col porre il *tode ti* solo al termine dell'elaborazione della materia, si trova poi necessario concepire anche questa come un « alcunché »; mentre come tentativi di conciliazione si presentano le vedute che la materia sia un *tode ti*, ma solo « per apparenza », o in senso veramente potenziale; ritornando però in tal modo al concetto della predisposizione, pertinente quindi sostanzialmente al primo punto di vista ».

Polemica nei riguardi degli autori sinora citati è la corrente storico-filologica che rivendica l'interpretazione tomistico-scolastica: si tratta soprattutto di studiosi appartenenti alla scuola di Lovanio, come il Nuyens, il Mansion, il De Corte. Con la neoscolastica appaiono alla fine del secolo passato nei trattati di Cosmologia le esposizioni dell'unitaria — a modo suo — interpretazione medievale e la sua difesa contro le posizioni degli storici sopra citati. Una esposizione recente si può incontrare nelle Cosmologie dello Hoenen e del Selvaggi. Anche gli storici della

---

[18] Düring I., *Aristoteles*, Heidelberg, 1968, pagg. 234, 373.
[19] Calogero G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Roma, 1927, pag. 13.

filosofia scolastici ritengono la medesima interpretazione. La materia prima non può chiamarsi parte fisica o chimica. Essa è principio reale del corpo nel senso che si distingue dalla forma realmente, ma non può esistere se non unita ad essa: destinzione questa che si suol chiamare non fisica, ma metafisica, distinzione tra *entia quibus*. Contro la interpretazione scotistica e suareziana, la materia prima della scolastica ortodossa manca di qualsiasi atto entitativo, è assolutamente informe ed indeterminata, perché potenziale in ordine all'*ousia*: pura potenza dell' ente. Della totale assenza di ogni forma della materia prima ecco la spiegazione che dà S. Tommaso:[20] « Si materia prima de se haberet aliquam formam propriam, per eam esset aliquid actu; et sic cum superinducetur alia forma non simpliciter per eam esset, sed fieret hoc vel illud ens. Unde omnes ponentes primum subiectum esse aliquod corpus ut aërem et aquam, posuerunt generationem idem esse quod alterationem ». La forma sostanziale è tanto lontana dall'essere solo una accidentale disposizione della materia prima che anzi dà ad essa l'essere, ed è nei suoi confronti l'essenziale.

Passiamo ora ad altri autori che ammettono due o più concetti di materia prima. Il primo saggio di interpretazione nettamente dualistica è il libro dello Sank,[21] ispirato dal tentativo di risolvere le difficoltà accertate dallo Zeller. Avremmo così: materia physica e materia metaphysica, incorruttibile e corruttibile, ultima e prima, ut totum e ut pars. Aristotele le avrebbe rispettivamente definite nel libro Z della Metafisica e nel I della Fisica.

Anche il De Vries,[22] pur se con diverso intento, sostiene due concetti di materia prima in Aristotele, che risulterebbero da diversi status quaestionis. Da un lato le investigazioni cosmologiche della mutazione sostanziale porterebbero all'idea di una materia prima che permarrebbe identica nelle mutazioni. D'altro lato il problema ontologico della molteplicità di un'essenza entro ciascuna specie, pare esigere un soggetto ultimo individuale al

---

[20] S. Thomae, *Commentarium in libros Metaphysicorum*, liber VIII, l. I, n. 1689, edit. Cathala, Taurini, 1915.

[21] Sank F., *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, Zagreb, 1928, pag. 60.

[22] De Vries J., *Zur Sachproblematik von Materie und Form*, Scholastik, 1958, pag. 481.

quale sopravviene l'essenza specifica che di esso è predicata. A differenza di tale materia assolutamente indeterminata, la materia prima cosmologica godrebbe di un certo atto entitativo.

Il Cencillo [23] rileva un'evoluzione segnata da tre tappe: « La più arcaica, esplicita in Phys. I, è quella di hypokeimenon, soggetto di ricezione degli *eide*, e dotato di sussistenza attuale; la seconda nel tempo... è quella in cui appare il synolon, però staticamente, con una simultaneità di proprietà irriducibili e identificate nell'assoluta unità del composto...; la terza... si fissa soprattutto sull'aspetto dinamico delle funzioni attivo-potenziali: si tratta di due fasi successive e pertanto distinte nel tempo ».

c) *materia prima e forma*

Le varie interpretazioni esposte lasciano disorientati e fanno quasi disperare che si possa giungere a intendere quale sia stato per Aristotele il concetto di una realtà così difficile a concepirsi. Il nostro compito sarà ora di riesporre sistematicamente, anche se in breve, l'interpretazione che si può desumere dal commento ai tre passi, considerando nello stesso tempo le difficoltà emerse nella precedente rassegna.

La materia prima è introdotta in principal modo per spiegare le mutazioni sostanziali, per renderle intellegibili, costituendo essa il sostrato permanente al trapassare delle sostanze, le uniche che possono generarsi e corrompersi; questa la funzione principale: « la materia è principalmente il soggetto passibile di generazione e corruzione, ma in certo qual modo anche il soggetto delle altre mutazioni ».[24] Indubbiamente la materia in generale è presente dovunque ci sia una mutazione: « in ogni cosa che diviene c'è materia »,[25] « delle cose che esistono oppure cessano di esistere senza mutazione non c'è materia ».[26] Intervenendo in ogni mutazione, la hyle si può allora considerare un sinonimo di *hypokeimenon*, in quanto ne ha le stesse caratteristiche: è ciò che nelle mutazioni permane, essendo [27] « la concausa soggiacente alla forma di ciò che diviene ».

---

[23] Cencillo L., *Hyle. La Materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid, 1958, pag. 135.

[24] De gener. et corr., I, 4, 320 a 2-4.

[25] Met. Z 8, 1033 b 18-19.

[26] Met. H 5, 1044 b 28-29; cfr. inoltre Met. Z 8, 1033 b 12 ss.

[27] Phys. I, 9, 192 a 13-14.

Data dunque la coincidenza dei due concetti di *hyle* e *hypokeimenon* la stessa sostanza che è *eidos* e *morphe* del *proton hypokeimenon* può a sua volta considerarsi *hyle* dei suoi accidenti. Così in Phs. I, 7, 190 b 28 l'attributo di *mousikon* è considerato *eidos,* in quanto determina l'« uomo » come sua *hyle,* è una delle *enantioseis* che possono qualificarlo. Abbiamo così uan corrispondenza, un'analogia tra i vari livelli dell'ente che intervengono nella mutazione. Nella mutazione accidentale è sostrato la sostanza e accidente la forma, nella mutazione sostanziale è sostrato la materia prima e forma la sostanza. Evidentemente i concetti di sostrato e forma (*eidos*) sono relativi, sono in funzione della mutazione, sì che si può presentare una vera e propria proporzione (*analogia!*): la materia prima sta alla sostanza come questa sta all'accidente (proporzione valida naturalmente nel campo della durevolezza e della determinazione), e difatti accanto ad una *prote hyle* avremo una *hyle eschate* identificantesi con una forma: « la materia ultima e la forma sono la stessa cosa ».[28]

La materia in genere è come ognuno sa l'« elemento passivo »: passività che è strettamente collegata, ai diversi livelli, con l'esser soggetto di *enantioseis*. La materia prima, poi, è l'elemento passivo per eccellenza, in quanto ad essa possono inerire tutte le contrarietà e conseguentemente essa non ha contrari: [29] è infatti una sola, indifferenziata per tutti i corpi sensibili (sublunari): « una, la medesima per i contrari »,[30] e nel De generatione et corruptione: « diciamo che la materia dei contrari è la medesima, a guisa di genere ».[31] Le ultime parole qui citate possono farci intendere più chiaramente di che tipo sia il rapporto che lega la materia prima alla sostanza: se essa è come un genere evidentemente si predica allo stesso modo di tutte le sostanze sensibili: di essa si potrà — univocamente — dire che sono « corporee », « sensibili », « materiali », che possiedono tutte le caratteristiche proprie della materia prima.

Di modo che le sostanze, le forme, si potranno dire semplicemente sue determinazioni, come il cane è una semplice deter-

---

[28] Met. H 6, 1045 b 18.
[29] Met. Λ 10, 1075 a 33-34.
[30] Phys. IV, 9, 217 a 22.
[31] De gener. et corr. I, 7, 324 b 6-7.

minazione dell'animale. Del resto che l'*eidos* sia ridotto a un *pathos* o a un *symbebekos* — oltre che da una possibile applicazione analogica dell'affermazione di Phys. I, 7, 190 b 28, ove il symbebekos in rapporto alla sua *hyle*, l'*ousia*, è un *eidos* — lo si deduce da una semplicissima analisi. Della materia in genere (e in sommo grado della materia prima) è proprio l'esser passiva, il patire: « della materia è proprio l'esser passiva ».[32] Ora quale può essere l'effetto del *paschein*, se non un *pathos*? Il *pathos* è di fatto ciò che « avviene » alla materia, ad un soggetto: ciò che il soggetto patisce e che concettualmente resta distinto da esso; al modo in cui anche l'anima « patisce » l'amore e l'odio, il dolore e la gioia, tutti *pathe* che le avvengono e in cui si esprime la sua passività: il *pathos* è in ciò che patisce, sì che ad ogni *paschon* deve corrispondere uno o molti *pathe*. Ora la materia prima « patisce », quali *enantioseis*, gli *eide* delle sostanze: questi *eide* rispetto ad essa non possono essere che dei *pathe*.

Aristotele del resto è esplicito: « gli *eide* e i *tele* sono *exeis*, la materia invece, in quanto materia, è l'elemento passivo. Il fuoco infatti ha nella materia il caldo »,[33] ove in una sostanza come il fuoco si scopre questa struttura ontologica: da una parte la materia prima passiva e dall'altra il caldo (*eidos*) che altrove è detto esser uno dei *pathe* della materia prima.[34]

Con una nuova proporzione si può dunque dire che quantità, qualità, luogo, ecc. siano *pathe* dell'*ousia* come l'*ousia* è *pathos* della materia prima. Avremo così a differenti livelli due *hypokeimena*: la materia prima e la sostanza.

Secondo il Calogero [35] « i due punti di vista del binomio della sostanza e dell'accidente si trovano non di rado intrecciati e confusi: principalmente in base alla equivocità di alcuni termini insieme riferentisi ad ambedue le concezioni. Uno dei casi più interessanti è quello dell'*hypokeimenon* il quale, ulteriormente specificando il suo generale significato di « punto di base e di riferimento » viene ad assumere quello tecnico del subiectum; il suo valore infatti si sdoppia diventando esso concepibile sia come materia « soggetta » alla forma, sia come sostanza « sog-

---

[32] De gener. et corr. II, 9, 335 b 29-30.
[33] De gener. et corr. I, 7, 324 b 17-19.
[34] De gener. et corr. I, 8, 326 a 2-20.
[35] Calogero G., *o.c.* pag. 8.

getta » agli accidenti. Dov'è chiaro come il primo di tali punti di vista coincida con quello della metafisica più spiccatamente aristotelica, mentre l'altro identificandosi nettamente con il concetto del sostrato quale viene principalmente espresso nella ancor meno matura dottrina delle Categorie corrisponda al binomio di sostanza e accidente... La dualità dei concetti del subiectum è qualche volta riconosciuta nettamente (come in Met. Z 13, 1038 b 4-6); ma assai più spesso è invece in vario modo e grado unificata e confusa ».

Dal nostro punto di vista al contrario e in base all'interpretazione che fin qui si è proposta, non si tratta di « equivocità » del termine di *hypokeimenon,* ma solo della sua analogia, della sua applicazione proporzionale (sempre nell'ambito di una considerazione della determinazione e della durevolezza). Il testo stesso al quale il Calogero si appella per dimostrare la dualità dei concetti, non ne esprime di fatto che l'analogia: « riguardo alla quiddità e al soggetto, soggiace in due modi, o come *tode ti* (così l'animale ai suoi *pathe*), o come la materia alla *entelecheia* ». Il *dichos* non è affatto dimostrato che significhi solo un'applicazione « equivoca » del concetto, e il testo non è quindi decisivo: mentre per l'applicazione analogica, oltre alle considerazioni di ordine generale che abbiamo esposte, sta il fatto che il testo è tratto da quel libro Z che s'inizia con il riconoscimento della analogicità dell'ente: se l'ente si può dire in vari modi, non fa meraviglia che anche il soggetto si possa dire in vari modi, analogicamente, a seconda del livello ontologico in cui si considera posto.

La teoria della sostanza e dell'accidente diviene così un caso particolare del rapporto generale — esistente in vari gradi — della materia con la forma: come abbiamo visto, la sostanza può dirsi materia (o soggetto) dell'accidente, mentre in particolare il rapporto materia prima-sostanza è semplicemente proporzionale al rapporto sostanza-accidente. Qui il criterio di valutazione non è quello platonico dell'essere pienamente determinato ed immutabile, oggetto della scienza (per cui l'*ousia* avrebbe il primo posto); perché nell'ambito del problema della mutazione non si tratta di sapere « ciò che è di più », ma « ciò che dura di più, ciò che maggiormente perdura nel mutare e impedisce che la mutazione si risolva in un salto dall'ente al non ente: anche

se il massimo *epimenon* per la sua indeterminazione non coinciderà con « ciò che è di più ». La validità della proporzione mat. I: sost. = sost.: accid. va intesa in *termini di perdurare* che sono gli unici a interessarci in una teoria della mutazione. La dottrina della materia prima è così la soluzione aristotelica del problema del divenire e della costituzione dell'ente sensibile mutante sostanzialmente. Essa deve esser considerata in rapporto con le soluzioni presentate dai predecessori. Questi avevano tenuto fede al presupposto melissiano dell'immutabilità dell'ente, intendendola tuttavia come immutabilità essenziale dei principi (radici, semi, atomi); la mutazione sarebbe solo una loro accidentale disposizione, un loro « modo ». A questo punto è impossibile parlare più di nascita e di morte: tutto si riduce ad alterazione, a mescolanza, ad aumento.

Contro Empedocle, Aristotele osserva che gli stessi elementi si trasmutano l'uno nell'altro, e quindi almeno a quel livello bisognerebbe parlare di nascita e di corruzione, le quali si applicano per lui ai soli soggetti determinati, ai *tade tina*, reciprocamente commutantisi. Questi non sono solo le quattro radici, ma tutte le sostanze, tutti i soggetti delle nove categorie.

Aristotele accoglie il suggerimento di Diogene di Apollonia:[36] se si vuole spiegare la reciproca relazione di tutti i corpi sensibili, bisogna ammettere un unico principio che assuma a volta a volta le varie forme, si trasformi dall'una nell'altra. Ma, contro Diogene, questo principio unico non può essere sensibile e determinato, come l'aria, in quanto le stesse trasmutazioni dell'aria devono essere spiegate. Il nuovo principio sarà dunque, come la *hypodoche* platonica, l'*aeides* e l'*amorphon*.

La materia prima viene quindi introdotta come generalissima spiegazione della mutazione sostanziale, comune *hypokeimenon* di tutte le sostanze sensibili (sublunari): ciò che può essere fuoco, sasso, acqua, pianta; ciò che sasso, fuoco, acqua, pianta hanno in comune, l'elemento simile di tutti i corpi. Aristotele non esita ad affermarlo: « il genere, quale soggetto delle differenze, è uno, come il cavallo, l'uomo e il cane sono un'unica cosa in quanto tutti animali, e in modo simile è una la materia ».[37] Come cavallo, uomo, cane, *sono uno* (convengono)

---

[36] De gener. et corr. I, 6.
[37] Met. Δ 6, 1016 a 26-28.

nell'essere animali, così tutte le sostanze corporee convengono nella materia prima.

A seconda del modo in cui questo sostrato ingenerato ed incorruttibile si dispone « accidentalmente » si hanno i diversi corpi concreti, le varie sostanze, di cui si dice che nascono e periscono. Nascono e periscono le varie disposizioni accidentali in cui si determina il sostrato che non nasce e non perisce. Ciò che nasce e perisce è solo il sinolo, la sostanza.

Si hanno naturalmente qualificazioni semplici e complesse della materia prima. Le prime corrispondono alle quattro radici di Empedocle. Le altre combinazioni — *syzygiai,*[38] *syzeuxeis* [39] — come pianta, verme, cavallo, bronzo, si possono considerare disposizioni intermedie tra le disposizioni semplici, come determinate da una varia gradazione e mistura delle determinazioni semplici e fondamentali.

Ma non si tratta come per Empedocle di una mescolanza puramente meccanica: « Piuttosto la materia formata attraverso la mistione è fin nelle sue minime parti qualcosa di completamente omogeneo... Una mistione del genere si realizza in tal modo che sul comune sostrato, la materia, le opposte qualità dei vari elementi non si tolgono del tutto, ma attraverso il mutuo influsso si riducono a una certa misura media.[40]

La materia prima — sostrato — si può considerare come *to dynamei on* in quanto secondo la forma che riveste è questa determinata cosa concreta o quella, ma in sè è solo ciò che può realmente essere questo o quello, pur che si determini. Il concetto di potenza è essenzialmente congiunto con quello di materia in genere e soprattutto di materia prima: « la materia nell'*hekaston* è ciò che può essere o no l'*hekaston* ».[41] « Come materia per le cose sottoposte al divenire è causa ciò che può essere o no.[42] *To dynamei on* non significa, come quasi sempre si è inteso " ente in potenza, sic et simpliciter " ma " ciò che è in potenza (rispetto a qualcosa di più determinato) ". " Ente in potenza semplicemente " porta difilato a concepire la materia prima come " pura potenza dell'ente ". Ma a rigore " pura po-

---

[38] De gener. et corr., II, 5, 332 b 3.
[39] De gener. et corr., II, 3, 330 a 31.
[40] Bäumker C., *o.c.*, pag. 243.
[41] Met. Z 7, 1032 a 20-22.
[42] De gener. et corr. II, 9, 335 a 32-33.

tenza dell'ente " è l'essere indeterminato (quello, per intenderci, che secondo Hegel è uguale al nulla), non l'essere sensibile in generale, o la potenza dell'essere sensibile, come espressamente vuole Aristotele. Nel nostro commento abbiamo messo in chiaro che la materia prima è potenza del corpo sensibile (sublunare), e quindi l'indeterminato e il comune del sensibile; il corporeo e il sensibile in generale.

Ma d'altra parte se la materia prima fosse pura potenza dell'ente, la si dovrebbe ammettere esser potenza anche dell'ente spirituale essendo essa la piena indeterminazione dell'ente, e quindi indifferente sia a determinarsi come corpo che come spirito. Nulla di aristotelico può esserci in queste coerenti deduzioni (ma tratte purtroppo da un erroneo punto di partenza) di Calcidio, Ibn Gebirol e s. Bonaventura.

La materia prima aristotelica è perciò indeterminata solo rispetto alle sue formazioni, alle sostanze complete, non già indeterminata assolutamente, e di fatti non è la potenza dell'ente, ma solo la *potenza dell'ente sensibile.*

S. Tommaso nel suo testo riportato tra le interpretazioni teme che se la materia prima avesse già una certa forma propria, all'aggiungersi della nuova *diverrebbe e non sarebbe costituita nell'essere* semplicemente da questa nuova forma. Il timore principale che qui si mostra è che lo stesso soggetto ultimo sia composto di materia e forma: ma questo timore dopo ciò che abbia detto nel commento ai passi della Fisica e della Metafisica dovrebbe già essere dissipato. Aggiungiamo solo che si avrebbe ragione di temere solo se le due forme (quella propria della materia prima e la forma sostanziale sopravveniente) fossero *enantioseis,* fossero allo stesso livello, come allo stesso livello sono le forme di aria e fuoco. Le nostre due forme sono invece in relazione verticale e non è in nessun modo pensabile che la prima trapassi nella seconda (come avviene nella relazione orizzontale acqua-fuoco), essendo la seconda solo una ulteriore determinazione della prima. Anche se parzialmente informata come corporeo in generale la materia prima è sempre costituita nell'essere della forma sostanziale, perché la sua prima determinazione è troppo indistinta, indifferenziata.[43] I concetti di determi-

---

[43] E del resto la « forma » insita nella materia prima non ha alcuna *enantiosis* cui possa di fatto cedere il posto.

nazione ed indeterminazione sono perciò relativi ai vari livelli. Riguardo al testo citato di San Tommaso si può aggiungere che la *constitutio in esse simpliciter per forman* deriva dall'inesatta comprensione dell'*entelecheia me on,* che essi hanno concepito come la completa mancanza di qualificazione ontologica, mentre invece è solo la relativa mancanza di una determinazione " accidentale " nell'*epimenon* della Fisica, nell'*on aei* del De generatione et corruptione.

Ma per togliere una volta per sempre l'iniziatica, inconcepibile concezione della *pura potentia entis,* si può chiedere ai suoi sostenitori come dalla assoluta indeterminazione e dalla forma " logica " riescano a spiegare il corporeo, questo bruto, grave corporeo!

Cerchiamo ora di comprendere meglio questi concetti. Vediamo anzitutto in che senso la materia prima è astratta e in che senso concreta. Il bronzo considerato in se stesso, senza una qualche forma, non esiste, e solo la mente può scoprirlo astraendo dalle forme di scudo, statua, trono...; ma non per questo il bronzo è meno reale, tanto che con la figura determinata compone questa statua. Così la materia prima per il fatto che non la colgano i sensi ma la si raggiunga con una maggiore astrazione dalle determinazioni, non è per questo meno reale del bronzo, anche se ad un diverso livello: tanto che con una certa gradazione della forma freddo-umido compone il bronzo, il quale, determinato a sua volta, dà questa statua: si tratta dunque di componenti reali metafisici, *entia quibus,* come rettamente intesero gli Scolastici.

Il *dynamei on* non implica affatto una successione temporale, come pretende il Cencillo nella sua terza fase di sviluppo dottrinale. Materia e forma non si succedono, ma sono sempre unite; la materia può unirsi a varie forme, successivamente, ha la *steresis* di molte forme, anzi, teoricamente, di tutte le forme sensibili.[44] Può da acqua passare alla forma di fuoco e in questo senso essa è il principio della temporalità. Ma se alla forma di fuoco ci arriva *dopo* essersi spogliata della forma di acqua, questo non vuol dire che in qualche momento sia priva di forma e quindi non giustifica un discorso di successione temporale tra materia prima e forma.

---

[44] Met. H 4, 1044 a 15 ss.

Lo Sank e il De Vries partono dal presupposto che le materie prime di Met. Z e Phys. I siano diverse ed irriducibili. Avendo a lungo mostrato nel commento ai passi il contrario è inutile che ci soffermiamo ancora sul problema.

Gli altri autori le cui opinioni sono state esposte per prime, vedono nella materia prima un puro concetto logico al quale Aristotele attribuirebbe a volte — incoerentemente — una certa realtà. Secondo il nostro modo di vedere la materia è realtà non fisica, ma metafisica, a cui perciò si arriva astraendo dalle forme determinate: come reale componente metafisico dell'ente concreto non può essere colta che dalla mente. È quindi errato ritenerla un puro concetto senza realtà: essa è ciò che spiega nel corpo concreto tutte le caratteristiche connesse *necessariamente* con la corporeità, mentre le caratteristiche che le sono *accidentalmente* connesse sono spiegate dalla forma. Come il bronzo pur non esistendo senza una forma regolare e irregolare è tuttavia reale e spiega i caratteri comuni della statua, del trono, dello scudo: è in essi qualcosa di reale anche se l'occhio non vede e la mano non tocca mai il bronzo in sè ma questo e quell'altro bronzo formato, figurato in un certo modo.

Il conflitto, rilevato dal Calogero, tra materia prima assolutamente indeterminata e la determinazione che inevitabilmente interviene in essa, cade una volta caduto il primo termine: l'assoluta indeterminazione della materia prima. E d'altra parte il luogo Met. Z 8, 1033 a 31-b 3, in cui il Calogero vede evidente quel conflitto, non fa al caso in quanto ivi la " materia " è il bronzo e non si tratta della materia prima.

Passiamo ora a trattare più acutamente il problema della forma. Aristotele la chiama « il contenente e il limite »,[45] perché delimita, definisce, e appunto per questo distingue, come contrario, questo da quell'ente: « l'*entelecheia* » *distingue*.[46] In quanto definiente, delimitante, essa costituisce la definizione, mentre la materia prima, come il comune, viene tralasciata.

La forma è, come comunemente si ammette, il comprincipio della materia: ad essa più propriamente conviene l'appellativo di sostanza. Per la forma un ente è quello che è; una spada è spada in quanto ha la forma di spada, e appunto in quanto tale è

---

[45] De Caelo, II, 13, 293 b 14.
[46] Met. Z 13, 1039 a 7.

conoscibile. Un pezzo di bronzo che si supponga privo di qualsiasi forma resta parzialmente inconoscibile finché non vi venga fuso, poniamo, un cavallo: tale forma fa sì che quell'ammasso prima informe (relativamente) diventi conoscibile, distinguibile.

La causa formale aristotelica comprende, almeno entro certi limiti e casi, anche la causa finale e l'efficiente: oltre a spiegare le caratteristiche del soggetto ne spiega anche le attività, l'origine, il fine immanente: perciò fino a Bacone, conoscere la forma di una cosa significa conoscerne le proprietà, le operazioni, la natura.

La forma è dunque per Aristotele più propriamente *ousia* in quanto è la causa delle proprietà peculiari dell'ente concreto. Perciò la forma è anteriore alla materia nella definizione, nella conoscenza e nel tempo: nelle prime due perché quando intendiamo conoscere cosa è il fuoco non ci accontentiamo di sapere che è materiale. Nel tempo, perché l'artista ha prima in mente la figura e poi la modella nel marmo.

Lasciando queste caratteristiche da nessuno negate, passiamo al problema fondamentale: si riduce la forma alla qualificazione, alla « accidentale » disposizione della materia prima o è qualcosa di più, qualcosa di essenzialmente diverso dalla materia, come la forma sostanziale scolastica? Consideriamo il secondo testo già brevemente commentato del De generatione et corruptione.

Gli scolastici cercano di minimizzare la portata di questo testo decisivo: altri, ammettendo francamente che qui la forma viene ridotta alla accidentalità dalla materia prima, trovano questo testo in insanabile contraddizione con la concezione della forma come « sostanziale » espressa nel libro Z della Metafisica. Sì che dagli uni come dagli altri si ritiene indiscusso che almeno in certi testi la forma sia ben più di una semplice disposizione della materia prima.

Scendendo ai particolari, le interpretazioni di quel testo offrono le seguenti varianti. Una prima interpretazione — Sank [47] e Von Hertling [48] — elimina almeno per questo testo ogni forma sostanziale diversa dalla semplice qualificazione della ma-

---

[47] Sank F., *o.c.*, pag. 74.

[48] Von Hertling G., *Materie und Form in der Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn, 1871, pag. 99.

teria prima. L'interpretazione opposta ammette una vera forma sostanziale distinta dalle mere forme accidentali o qualità sensibili: questa è sempre stata la interpretazione scolastica. Esistono altre interpretazioni che potremmo chiamare intermedie: pur essendo la forma sostanziale solo il complesso delle qualità sensibili, tuttavia essa, nel sistema aristotelico, dovrebbe trascendere e superare in qualche modo le qualità sensibili, pur considerate unite o in complesso: così l'Hamelin,[49] il Bäumker.[50] In realtà si tratterebbe secondo questi studiosi di una doppia concezione della forma a cui corrisponderebbe una doppia concezione della materia, sebbene Aristotele sembri confonderle o almeno non si renda conto della loro diversità. Ciò è chiaro per il Bäumker, perché Aristotele qualifica la materia come potenza, e a una materia-potenza dovrebbe corrispondere una forma superiore a mere qualità; ma senza dubbio in questo capitolo la forma è solo il complesso delle qualità sensibili.

Altri autori come lo Zeller [51] e il Ross [52] — che in generale ammettono la forma « sostanziale » almeno in un certo senso come propria della dottrina aristotelica — interpretano questo capitolo senza ravvisarvi la prevista forma sostanziale superiore alla semplice qualificazione della materia prima, e non tentano nemmeno un'armonizzazione dei testi che sembrano suonare diversamente.

Il sacro orrore dei commentatori dinanzi a una forma sostanziale ridotta ad accidentale disposizione, qualificazione della materia prima, proviene dal fatto che allora questa diventerebbe più sostanza della forma, sarebbe l'essenziale. E come far concordare ciò con la preminenza della forma affermata in Met. Z? Si sarebbe in altri termini di fronte a una gravissima contraddizione che investirebbe gli stessi principi dell'ilemorfismo.

Ecco dunque le ragioni, fondate sul sistema aristotelico considerato nel suo complesso, con cui si vuol tener fermo alle forme sostanziali intese al modo degli Scolastici: a) il problema fondamentale dei due libri De generatione et corruptione è la distinzione tra *genesis* e *alloiosis*. Se non si desse una forma

---

[49] Hamelin O., *o.c.*, pagg. 266, 313.
[50] Bäumker C., *o.c.*, pag. 260.
[51] Zeller E., *o.c.*, pagg. 321-322.
[52] Ross W.D., *o.c.* pagg. 165-166.

« sostanziale », ogni generazione si ridurrebbe ad alterazione: ciò che Aristotele rimprovera ad Empedocle; b) la materia prima non è sostanza. Questa è *choriston* e *tode ti* mentre la materia prima ha i caratteri opposti: *achoriston* e *aoriston.* Orbene i *pathe* non appartengono alla categoria dell'*ousia;* come è allora possibile che per addizione della qualità alla materia prima si costituisca questa in *ousia?* Perché si formi una *ousia* è necessario per così dire qualcosa di essenziale, che determini la *hyle* non nell'ordine accidentale, ma nell'ordine del *tode ti.* c) Aristotele attribuisce la causalità formale, la finale e l'efficiente — che « spesso si identificano »[53] — non alla materia prima, ma all'altro comprincipio. Come è possibile che un gruppo di *pathe,* che altro non sono se non modificazioni del soggetto, realizzino questa triplice causalità? Tale fu precisamente l'errore dei Fisiologi: attribuire alla materia causalità che non le erano proprie. d) Infine, il comprincipio della materia lo si considera come *physis* più della materia. Ora pare che la funzione di *eidos kata ton logon* debba corrispondere, più che ai *pathe* sensibili o alle pure qualità, a una forma sostanziale superiore alla semplice qualificazione del sostrato.

Ricordando che nel testo già preso in considerazione la forma sostanziale è ridotta alla sola qualificazione della materia prima, rispondiamo ordinatamente alle difficoltà proposte.

a) La interpretazione che identifica la forma con la disposizione accidentale della materia prima non riduce affatto ogni corruzione ad alterazione, per la semplice ragione che non elimina la sostanza, il soggetto delle nove categorie. Si ha alterazione quando questo soggetto, poniamo il fuoco, muta di intensità; si ha corruzione quando il mutamento è così profondo che il fuoco perde i caratteri che lo distinguono appunto come fuoco (supera questi limiti di intensità entro i quali rimane ancora distinto come fuoco) e diviene per es. acqua o aria. Le mutazioni in realtà sono tutte alterazioni della materia prima: se non che vi sono vari livelli, varie gradazioni di alterazione. Se l'acqua da fresca diviene tiepida, si ha solo alterazione della sostanza in quanto le rimangono ancora i caratteri (fluidità, ecc.) che la distinguono come acqua; ma se si riscalda tanto da bollire, allora

---

[53] Phys. II, 7, 198 a 24-25.

i caratteri essenziali se ne vanno e siamo di fronte ad un nuovo soggetto determinato, con caratteristiche sue proprie: l'aria. Così evidentemente sia la mutazione sostanziale sia la mutazione accidentale (alterazione) sono in realtà alterazioni della materia prima. Quando Aristotele critica Empedocle perché questi riduce ogni mutazione ad alterazione, intende riferirsi alla dottrina dell'Agrigentino, che, non riconoscendo la mutua mutabilità delle quattro radici (gli unici soggetti determinati veri e propri che quegli riconosceva), non poteva ammettere la mutazione sostanziale tra acqua e fuoco per es. Tutto così si ridurrebbe a semplice alterazione di quattro soggetti determinati (e sarebbe alterazione nel senso stretto, l'unico in cui Aristotele usa il termine). Aristotele esclude questo, ma pur ammettendo le mutazioni sostanziali (mutazioni di soggetti determinati) le riduce tuttavia ad alterazioni accidentali (in senso lato) del soggetto indeterminato. Dopo Melisso ogni mutazione non potrà essere che alterazione (modificazione accidentale — nel senso più lato) dell'ingenerato e dell'incorruttibile che sempre permane.

b) Il *tode ti*, il fuoco (questo fuoco), è un'accidentale disposizione della materia prima, tale però che anch'esso possa essere soggetto di ulteriori determinazioni. Se il fuoco conserva i caratteri di fuoco (ecco entrare nuovamente il criterio della durata, della continuità, della conservazione!) avendo come limiti della sua intensità i gradi *d* ed *m*, è chiaro che per esso sarà accidentale passare dall'intensità *f* alla intensità *g*, ben diversamente che se il passaggio fosse alla intensità *p*: nel primo caso alterazione (in senso stretto), nel secondo, mutazione sostanziale.

Lo stesso discorso, più complesso naturalmente per i limiti sempre più complicati delle molteplici caratteristiche, vale anche per i corpi composti come la melma, la viola, il serpente a sonagli. Il concetto di accidentalità (nel senso di determinazione non necessaria, inessenziale) è relativo ai diversi livelli in cui viene usato, e se l'accidentalità o determinazione del caldo-secco in generale dà il fuoco, la determinazione attraverso un certo grado di intensità del caldo-secco dà *questo* fuoco concreto. Se la prima determinazione è essenziale in quanto indica limiti piuttosto vasti entro i quali vengono mantenute le caratteristiche essenziali del fuoco, la seconda è perfettamente accidentale, nel

senso delle Categorie; perchè fuoco è sia quello che ha l'intensità *h* che quello che ha l'intensità *i*.

c) La determinazione caldo-secco in generale corrisponde alle cause finale, formale, efficiente in quanto proprio per essere caldo-secco il fuoco brucia, tende a salire, ecc. Da quella determinazione provengono queste sue caratteristiche essenzialmente distinguenti. L'errore dei Fisiologi, poi, secondo Aristotele, era di aver considerato solo la causa materiale, il sostrato, e di non aversi avveduto che le operazioni e le caratteristiche essenziali di un corpo vengono da cause diverse da essa.

d) La precedente risposta può valere anche per quanto riguarda la *physis*. Alla remora la particolare natura non veniva dall'essere semplicemente materiale, ma dall'essere appunto remora, cioè un determinato modo concreto della corporeità in generale.

Riconsiderando allora il problema del suo complesso, diciamo che Aristotele critica Empedocle, perché per quest'ultimo ogni generazione è solo un'alterazione delle quattro radici, che sono oggetti determinati, sostanze. Per comprendere come mai Aristotele rifiuti di ridurre le mutazioni sostanziali ad alterazioni (in senso proprio!), bisogna ricordare che nella teoria aristotelica le alterazioni si dicono di un soggetto determinato, di un *tode ti*, quale è ciascuna delle quattro radici. Quindi nella terminologia aristotelica, dire che si danno alterazioni nella materia prima non ha senso, appunto perché questa è indeterminata, non è un *tode ti*, per il quale solo si può parlare di alterazione. Nello svolgimento di questo discorso, abbiamo di proposito voluto parlare impropriamente, solo per mostrare la relatività della nozione di determinazione, come ormai dalla risposta alle quattro obiezioni dovrebbe risultare chiaro.

I soggetti determinati, i *tade tina*, sono non quattro nè uno, ma moltissimi, quante le sostanze sensibili. Queste sono accidentali determinazioni della materia prima; ma la generazione e la corruzione sono ugualmente salvate perché non la materia prima è la sostanza, ma le sue determinazioni, le sue pur *accidentali* qualificazioni. In questa apparente contraddizione è, a nostro avviso, racchiusa l'interpretazione aristotelica del mondo sensibile. Quello che sempre bisogna tener presente, è che la materia è indeterminata e principio delle qualità comuni (non

delle distinguenti) dei corpi. Non deve quindi stupire se la determinazione accidentale, la forma, acquista, nel determinare le caratteristiche del corpo, più importanza del sostrato, una volta che il corpo proprio per la forma è quello che è. E se la mutazione coinvolgente quest'ultima Aristotele la chiama sostanziale, non deve più stupire.

Perché quella disposizione se è accidentale nei riguardi della materia prima è essenziale rispetto alla conoscibilità, determinazione e scienza nel mondo sensibile in quanto determina e distingue, spiega la « natura » dell'ente concreto, permane al mutare di ulteriori sue disposizioni accidentali (gli accidenti veri e propri). Solo se si comprendono questi vari punti di vista, che turbano a volte la terminologia, solo se ci si pone nel cuore del problema, si intenderà il senso di questa dottrina e le famigerate « forme sostanziali » appariranno un prodotto della malaccorta comparazione del rapporto corpo-anima con quello materia prima — caldo-secco. Quello dell'anima è un caso particolare. Essa non viene dalla potenza della materia, ma *thyrathen* (almeno nel De Anima e nel De generatione animalium), e quindi non può esser trattata alla stessa stregua d'ogni altra forma.

d) *Principali funzioni della materia prima*

Ora che abbiamo dato un'esposizione piuttosto ampia del concetto di materia prima, passiamo ad esporre brevemente le varie funzioni che quel concetto riveste nel Corpus Aristotelicum. Sono queste funzioni irriducibili tra loro oppure vanno considerate solo come diversi aspetti di un'unica concezione? Questo il problema di cui passiamo ad occuparci. Prima di determinare i vari sensi, notiamo solo — contro il Ramos [54] — che non ha senso distinguere funzioni fisiche e metafisiche della materia prima. Anche le presunte funzioni fisiche, quantunque se ne parli nella Fisica, sono metafisiche, appartengono a un trattato ideale di ontologia. Parleremo perciò solo di funzioni metafisiche.

1) Hypokeimenon dei contrari.

La materia prima, sotto questo aspetto, è esposta, come

---

[54] Ramos F., *La doctrina aristotélica de la materia prima;* Quito, 1964, pag. 69.

si è visto, nel I libro della Fisica, dedicato allo studio dei primi principi degli enti sensibili. Gli argomenti con cui nei capitoli 6 e 7 si prova la necessità di un *hypokeimenon* sono i seguenti: 1) nella mutazione resta qualcosa ma non i contrari; perciò è necessario un soggetto permanente.[55] 2) I contrari non agiscono l'uno sull'altro (« non c'è tra essi passione reciproca »); perciò è necessario un elemento passivo distinto da essi;[56] 3) i contrari non sono sussistenti; perciò è necessario un altro principio nel quale stiano.[57]

Solo il primo argomento è sviluppato convenientemente, mentre degli altri non si trova che un accenno. La necessità di un soggetto è universale. Non solo nella mutazione accidentale, ma anche nella sostanziale. Allora il soggetto non è più l'« uomo-sostanza », ma l'*hypokeimenon-physis* il cui concetto si conosce per una certa analogia rispetto agli *hypokeimena* della mutazione accidentale.

Quanto agli influssi ricevuti da Aristotele nella concezione della materia prima come soggetto, sostrato, egli stesso segnala come simili le *archai* dei Fisiologi, le radici, i semi, l'aria di Diogene. Ma qui è inutile insistere ancora una volta sulla differenza tra questi principi e l'aristotelico.

2) Causa materiale.

Primo sostrato e principi dei Presocratici convengono invece nell'esser causa uateriale: *id ex quo*. Platone aveva criticato le *archai* sotto l'aspetto della attività naturale. Questa non può essere irrazionale, deve dunque venire da qualcosa di distinto dal mondo fisico, dalla causa materiale. In questo modo la forza naturale e il potere del movimento si trasferisce dalla *arche* a un'anima che muove intelligentemente tutto il mondo sensibile.

Così anche per Aristotele, opposto alla materia deve esserci un principio di attività, mentre per la spiegazione del disordine si ricorre ad un principio intrinseco, la materia stessa, concepita come ostacolo alla finalità. Contro i Fisiologi, il principio attivo è l'*eidos*, che essi ancora non conoscevano e non considera-

---

[55] Phys. I, 7, 189 b 32-190 a 31.
[56] Phys. I, 6, 189 a 22-26.
[57] Phys. I, 6, 189 a 27-32.

vano come principio. In cambio, il principio corrispondente alle loro *archai* è veramente passivo e quindi svolge la missione della causa errante e della necessità cieca.

Come causa materiale (ciò di cui qualcosa è fatto) corrisponde perfettamente all'*hypokeimenon* del punto precedente, è solo questo *hypokeimenon,* considerato però sotto altro punto di vista che non quello della mutazione: in relazione alle altre cause. Opposta alla causa formale, essa è indeterminata, *aeides kai amorphon.* Aristotele così esprime questo rapporto:[58] « L'indeterminato prima d'esser determinato e di partecipare della forma ». Come passiva, la causa materiale è opposta alla efficiente: l'azione che subisce dall'agente si concretizza nell'impressione di un *pathos,* analogamente al modo in cui l'azione del medico (agente) nel corpo (materia) lo fa passare dalla malattia (*pathos = eidos = enantiosis*) alla sanità (altro *pathos = eidos = enantiosis*). Di fronte alla causa finale la materia prima è la necessità, nel senso dell'irrazionale, del cieco: la direzione delle attività del sinolo non deriva da essa che, in quanto indeterminata, è suscettibile di accogliere le più varie attività.

3) Potenza

a) come possibilità di successive informazioni nel tempo (soggetto dei contrari), nella Fisica e nel De generatione et corruptione; b) come possibilità di informazioni verticalmente sopravvenienti (l'indeterminato determinabile) in Met. Z 3.

Anche questa duplice funzione — nonostante l'opinione contraria di molti commentatori — è solo un aspetto relativo della funzione fondamentale, che è quella di essere il sostrato del divenire. Non è qui il caso di ripetere ciò che abbiamo a lungo spiegato sul senso da dare alla formula « *to dynamei on* », nè di riportare i testi già citati che danno sinonimi la materia e la potenza. Qui notiamo solo che *to dynamei on* è ciò che non si è ancora determinato come corpo concreto, e che ha quindi la privazione delle forme corporee: è la corporeità in generale che può determinarsi come questo corpo. La privazione, il possibile passaggio dalla forma presente alla futura, fonda le mutazioni sostanziali.

---

[58] Met. A 8, 989 b 18-19.

Ma ad un diverso livello ci sono casi di potenzialità nei quali è erroneo far intervenire la materia prima: così quando si dice che una grhanda è quercia in potenza, mentre un ciottolo no, è evidente che si tratta del distinto problema della *successione naturale* delle forme: la forma di ghianda tende naturalmente a lasciare il posto alla forma di quercia, mentre per la forma del ciottolo non si può dire lo stesso. La teorizzazione di questo fatto vuole impedire che dai denti di un drago si possano pensare nati degli uomini, vuole essere cioè l'affermazione di una ben determinata legge naturale, contro le sbrigliate fantasticherie degli antichi. Si è cioè alla scoperta della natura reale e di un corso naturale delle mutazioni retto da una precisa finalità. In base a considerazioni di questo genere, dalle quali la materia prima è lontana un miglio, si dice che il corpo umano non è cadavere in potenza, e che il vino non è la potenza dell'aceto.[59]

4) Principio della contingenza.

Contingenti sono gli enti che possono essere differentemente da come attualmente sono o non essere. La materia prima, avendo la privazione di molte forme, anzi di tutte, fonda — come ripetutamente e a lungo abbiamo già detto — il passaggio da una forma all'altra e quindi è la causa della temporalità e della contingenza dell'essere materiale.

5) Principio della molteplicità.

Sulla presente questione si è molto equivocato in quanto si sono congiunti e confusi due problemi del tutto differenti. Da una parte la molteplicità pura e semplice degli enti, la possibilità di molti enti, e dall'altra la possibilità di molte sostanze all'interno della stessa specie: di Fido, Flick, Lux all'interno della specie « cane ». È la materia prima fondamento anche di ciò per cui Fido differisce da Lux?

La materia prima come si è visto entra nella soluzione del dilemma melissiano: se essa assolve il compito di garantire la permanenza dell'*on,* peraltro in quanto — dicendosi lo stesso *on* in vari sensi — ha sotto di sè *onta* più deboli (le sue determi-

---

[59] Met. H 5.

nazioni accidentali) —, essa rende possibile la molteplicità: si può molteplicemente determinare nel tempo — come mutabile —, nello spazio, nella quantità, nella qualità: nella sua vastità si possono ritagliare (con informazione multilaterale simultanea) molteplici enti concreti, allo stesso modo che della *hypodoche* platonica la parte affocata è fuoco, quella inumidita acqua.

Quando si passa invece al secondo problema le cose cambiano, perché non si cerca più o solo la ragione per cui i cani sono molti, ma si vuol sapere come siano molti pur essendo tutti cani, che è cosa ben diversa. Aristotele indubbiamente vede nella materia la ragione della diversità all'interno della stessa specie: « gli esseri della stessa specie con sostanza materiale sono molti e infiniti » [60] e « le cose molteplici di numero hanno materia ».[61]

Ma di quale materia si tratta? Della materia prima o della materia particolare, concreta, sensibile, perfettamente informata? Se si vuol essere coerenti non può essere che quest'ultima, tanto più che il primo dei testi or ora riferiti e accompagnato dall'esempio del camuso, esempio che è sempre collegato coll'affermazione di una materia concreta — anzi la stessa materia sensibile (la carne) entra nella definizione del camuso:[62] —: perché la differenza tra queste due riproduzioni del Discobolo, non sta nella materia prima comune ad entrambe, ma nelle materie concrete in cui sono state scolpite o fuse le forme comuni: marmo e bronzo; oppure — se si tratta per ambedue di marmo — la differenza sta nel fatto che questo marmo è diverso dall'altro in quanto ha più o meno venature ecc. Inoltre dalla trattazione che seguirà del principio di individuazione altri argomenti si potranno trarre per riconoscere nella materia già informata, concreta, il principio della molteplicità numerica nell'ambito della medesima specie.

Per esporre in breve quanto detto, la materia prima indeterminata è principio dei molti cani, semplicemente in quanto molti, mentre la materia determinata è principio dei molti cani, in quanto cani.

A nostro avviso, sono queste le funzioni fondamentali della

---

[60] De Caelo I, 9, 278 a 19-20.
[61] Met. Λ 8, 1074 a 33-34.
[62] Met. E 1, 1025 b 30 ss.

materia prima, considerabili —secondo che si è cercato di mostrare — come vari aspetti della medesima concezione originaria.

Prima di terminare, vale la pena di considerare due problemi assai dibattuti tra i commentatori, problemi la cui soluzione è in realtà soltanto una derivazione, un corollario, della interpretazione generale della materia prima, anche perché Aristotele li ha trattati indirettamente e solo di sfuggita.

f) *Due problemi*

1) il principio di individuazione.

Aristotele, come nota lo Zeller,[63] non trattò del principio di individuazione con quella completezza e precisione che avremmo desiderate, e lasciò così ai suoi successori una ricca opportunità di controversie. Senza dubbio tutta la sua dottrina sull'argomento è sufficientemente esplicita perché si possa affermare che principio di individuazione è la materia.

Il problema allora si pone in questi termini: quale è il principio della differenza individuale tra Socrate e Callia?

Il Von Hertling [64] interpretò la forma aristotelica come individuale e propria (*idion eidos*) per ogni individuo: in essa per conseguenza risiederebbe la differenziazione individuale, mentre la differenza specifica il cui principio è l'essenza (il *to ti en einai*) dovrebbe essere considerata un'astrazione logica dello stesso tipo del genere.

Ma dopo la severa confutazione dell'*idion eidos* fatta dello Zeller,[65] l'interpretazione comune è che la forma non è individuale, ma solo specifica, per cui il principio di individuazione deve porsi nella materia. Così lo Zeller,[66] il Bäumker,[67] l'Hamelin,[68] il Ross.[69] Questi autori indubbiamente danno a « materia » il senso di materia prima, in quanto la vedono come uno dei componenti essenziali degli enti della stessa specie di

---

[63] Zeller E., *o.c.*, pag. 339.
[64] Von Hertling G., *o.c.*, pagg. 48-57.
[65] Zeller E., *o.c.*, pagg. 341-343.
[66] Zeller E., *o.c.*, pag. 340.
[67] Bäumker C., *o.c.*, pagg. 281-291.
[68] Hamelin, *o.c.*, pag. 406.
[69] Ross D.W. *o.c.*, pag. 169.

cui si cerca il principio della differenziazione individuale. Opinione del resto che ha lontane origini. Anche gli Scolastici nella grande maggioranza propendevano per la materia prima anche se « signata quantitate ». L'argomento di cui tutti costoro fanno uso è il seguente: l'individuo concreto è composto di materia e forma; ora la forma essendo comune a tutti gli individui, non può spiegarne le differenze; deve pertanto spiegarle la materia ».

Se non che l'individuo concreto non è composto solo di materia prima e forma, per la semplice ragione che se così fosse tutti gli individui sarebbero perfettamente uguali. Perché la materia prima — *a guisa di genere!* — non è meno comune agli individui della forma specifica. Difatti « la materia non costituisce differenza »,[70] ma « la differenza è l'*eidos* nella materia ».[71]

Se si vuole intendere con una certa coerenza questo problema, bisogna ricordarsi della scala dell'ente, del *pollachos*, delle diverse gradazioni per cui si passa dalla materia prima indeterminata, con un crescendo di determinazione, alla forma specifica, all'individuo; il quale ultimo altro non è che la forma specifica ulteriormente determinata in quanto metafisicamente congiunta a « questa concreta materia sensibile », come l'*eidos* della rotondezza si individua in questa concreto bronzo, in questo determinato oro.

Due uomini differiscono tra loro perché costituiti di diverse carni e ossa, ed hanno diverse particolarità nella struttura sensibile: « tale forma specifica in tali carni e ossa, cioè Callia e Socrate; e questi differiscono per la materia... coincidono invece per la forma »,[72] dove a nessuno può venire in mente di confondere ossa e carne con la materia prima, sia pure *signata quantitate*. Così si chiede il Rivaud:[73] « Donde viene la differenza fra due individui della stessa specie?... Viene da determinazioni accessorie, relativamente contingenti che s'aggiungono agli attributi essenziali... Teeteto ha il naso camuso. Ecco ciò che, distinguendo Teeteto dagli altri uomini, permette di costituire la sua quiddità individuale. Ora la determinazione " camuso " implica una materia, quella del naso, la carne ».

La differenza individuale è dunque, più semplicemente, nel

---

[70] Met. I 9, 1058 b. 6.
[71] De partibus Animalium, I, 3, 643 a 24.
[72] Met. Z 8, 1034 a 6-8.

corpo, nella diversa costituzione e disposizione di carne ed ossa. Lo stesso Zeller è del resto portato a parlare di « differenze individuali che si rapportano non solo alla materia ma anche alla forma del singolo.[74]

Ce tuttavia ancora un argomento indiretto al quale non è stato fatto finora ricorso, argomento che può dare all'interpretazione qui sostenuta il massimo sostegno. Nell'astrazione, nella formazione del concetto universale, si lasciano da parte, come è noto, tutte le caratteristiche individuali dei soggetti concreti, cioè, come sintomaticamente si dice, il soggetto viene disindividualizzato. È così evidente che l'individuo è tale per quelle caratteristiche (come camuso, vargo, flaccido, bruno...) che vengono appunto lasciare da parte quando da Pietro si astrae l'uomo. E d'altro lato non è meno chiaro che queste caratteristiche sono proprie della materia *eschate*, l'ultima determinazione, che della materia prima è proprio agli antipodi. Del resto astrarre vuol dire rendere indeterminato: l'operazione opposta sarebbe una « *concretio* », per dirla in termini bruniani, per la quale si scenderebbe gradualmente dalle caratteristiche più generiche alle più individuali: da materiale a cavallo, a Bucefalo.

2) il sorgere delle forme sostanziali.

Se nella questione precedente la materia prima era stata introdotta senza necessità alcuna, qui invece si affronta uno dei problemi essenziali della teoria ilemorfistica. La materia prima non diviene — l'abbiamo già visto —; e poiché permane eterna e indistruttibile, non fa difficoltà. Ben diverso il caso della forma che appare e scompare e tuttavia nemmeno essa diviene, perché in questo caso come ogni ente mutante dovrebbe anch'essa risultare composta di materia e forma e così si andrebbe all'infinito.[75] Ma allora come sorgono le forme sostanziali dei corpi mutabili?

La soluzione di Simplicio è difficilmente superabile in eleganza (« ritengo preferibile non sottilizzare »), ma ha il lieve inconveniente di lasciare le cose esattamente al punto di prima. Una soluzione tentano di darla i commentatori arabi (Avicenna,

---

[73] Rivaud A., *o.c.* pag. 412.
[74] Zeller E., *o.c.*, pag. 341 (nota).
[75] Met. Z 8, 1033 b 3-5; Λ 3, 1070 a 2-4.

Averroè). Non è forse la forma sostanziale, l'*ousia*, ciò che è? E allora essa di volta in volta è creata da Dio direttamente o dalle intelligenze motrici dei corpi celesti. Ma questa non era soluzione che potesse appagare. Cartesio interpreterà allora la forma come sostanza autosufficiente:[76] « Hic est notandum nomine formae substantialis, cum eam negamus, intelligi substantiam quandam materiae adiunctam et cum ipsa totum aliquod corporeum componentem, quae non minus aut etiam magis quam materia sit vera substantia, sive res per se subsistens, quia nempe dicitur actus, illa vero potentia ».

Proprio per la difficoltà di concepire come potesse sorgere questo ens quo — che a lui risultava inconcepibile se non come ens quod — Cartesio rigetta l'ilemorfismo; per la stessa ragione lo rigettarono il Gassendi, Sebastiano Basso, il Leibniz (il quale — adolescente —, secondo che racconta, per decidere se le forme sostanziali andassero mantenute o meno, si ritirò in un bosco).

La soluzione scolastica — eduzione della forma sostanziale della potenza della materia — confrontata con il complesso della loro teoria sul rapporto materia-forma e con le caratteristiche date da essi alla materia prima, non poteva soddisfare Gassendi, che notava:[77] « ac si faceret quidem formam non substantiam sed qualitatem aut speciem modumve substantiae seu materiae: tunc intelligi posset contineri eam in potentia materiae aut educi posse ex materia quia sensus solummodo esset, posse materiam sic immutari ut tali modo formaretur... Perinde faciunt Peripatetici ac si quis effigiem Mercurii existimaret esse novam, distinctamque a ligno substantiam ». A dire il vero, per gli Scolastici la forma sostanziale non era una sostanza completa, ma un ens quo. Gassendi non aveva però tutti i torti se non riusciva a concepire questo inconcepibile medium tra costanza completa e accidentale disposizione della materia prima, medium nella cui contemplazione si pasceranno per secoli i teneri amanti delle più astrusé e vuote metafisicherie.

I critici moderni si limitano nei confronti di questo problema a rilevare la difficoltà. Così lo Zeller: « Non è infine privo di difficoltà che il generarsi e il corrompersi spettino solo alle cose com-

---

[76] Descartes R., *Oeuvres*, A.T., III, Paris, 1889, pag. 502.
[77] Gassendi P., *Opera omnia*, Lugduni, 1658, t. I, pag. 469 b.

poste di forma e materia, e non alla forma o alla materia stessa; poiché anche la materia come tale non può generarsi, è difficile raffigurarsi non divenute le forme del divenuto, se queste non esistono per sè come idee, nè originariamente ineriscono alla materia ».[78] Non diversamente il Von Hertling:[79] « Anche le forme delle cose corruttibili debbono esser pensate come realtà. Ma che nonostante tutto esse non siano in realtà che astratti enti ideali, lo mostrano chiaramente le determinazioni secondo cui le forme né preesistono né hanno un proprio divenire, ma sono in quanto diviene il tutto, e secondo cui nel loro concetto si afferma che mai possono esistere separate dalle cose, di cui sono forme ». Il Bäumker poi da parte sua:[80] « Se la forma, non esistendo separata ma solo nella materia, diviene per questo motivo solo nella materia, come forma dell'individuo, non per questo il suo divenire cessa d'essere un divenire. Così qui di fatto si trova una contraddizione del sistema aristotelico ».

La formula scolastica è in realtà la migliore e la più corrispondente al pensiero aristotelico, se non altro perché non ammette un divenire della forma e d'altra parte concepisce sempre la forma sostanziale come un ens quo. Bisogna riconoscere che essi qui, anche se poco coerentemente, hanno visto giusto. Secondo la loro spiegazione, « sicut figura statuae non fit et introducitur in aes, ita quoque forma substantialis non fit et introducitur in materiam. Sicut materia plastica transformatur ex uno figurato in aliud figuratum, et ideo adest alia figura, ita materia prima corporis ex uno specifice corpore transformatur in aliud et ideo adest alia forma substantialis. Sicut figura emergit ex materia plastica ita forma substantialis ex materia prima... Formam educi e potentia materiae est compositum fieri ex materia praeiacente quae nunc de novo per hanc formam informatur quin forma fiat et introducatur ab extrinseco ».[81]

In altri termini il rapporto tra materia prima e forma sostanziale dovrebbe essere quello di soggetto e accidente (accidentale disposizione, nel senso lato in cui tante volte lo abbiamo usato).

---

[78] Zeller E., *o.c.*, pag. 347.
[79] Von Hertling G., *o.c.*, pag. 101.
[80] Bäumker C., *o.c.*, pag. 288.
[81] Hoenen P., *Cosmologia*, Roma, 1956, pag. 306.

Fin qui tutto bene. Ma quello che nella interpretazione scolastica non si riesce assolutamente a capire — e che di fatto è assolutamente contraddittorio con questa pur retta veduta — è la conciliazione tra questa idea della forma sostanziale, e l'altra invece che comunemente sostengono, mettendola in relazione con la materia prima. Per essi la forma sostanziale non è una qualificazione, una disposizione, una determinazione « accidentale » della materia prima. La forma sostanziale è per essi qualcosa di più anche se non è sostanza completa. Ma non si speri di sentirsi spiegare da essi cosa sia questo « qualcosa di più ». Se anche poi riuscissero a dircelo, contro di loro stanno passi ben precisi e anzitutto il primo capitolo del secondo libro De generatione et corruptione. Ma d'altra parte, come riesce loro di edurre tante forme dalla così depauperata, isterilita « pura potentia entis »? La quale proprio da ciò che educe dal suo seno dovrebbe ricevere tutto, essendo una nuda potenza assolutamente indeterminata.

L'incoerenza tra i concetti scolastici (scolastici di fatto, anche se attribuiti ad Aristotele) di eduzione e materia prima non era sfuggita ai nostri filosofi rinascimentali. Così il Bruno:[82] « Alla materia Aristotele non gli dona che la raggione dell'esser soggetto di forme, et di potenza reciptiva di forme naturali, senza nome, senza definitione, senza termine alcuno, perché senza ogni attualità... ma voi dimandereste raggione ad Aristotele: perché voi tu, principe dei peripatetici, piuttosto che la materia sia nulla per haver nullo atto, che sia tutto per haver tutti gli atti?... All'hora mi pare che convenga dire che l'habbia tutte (le forme), quando si dice cacciarle tutte dal suo seno... et io dico che l'esser espresso, sensibile et esplicato, non è principal raggione dell'attualità, ma è una cosa conseguente et effetto di quella, sì come il principal esser del legno et raggione di sua attualità non consiste ne l'esser letto: ma ne l'esser di tale sustanza e consistenza che può esser letto, scanno, trabe, idolo, et ogni cosa di legno formata ».

Allo stesso modo il Patrizi;[83] « Falso ergo dictum materiam omnino sui natura esse omni forma nudam, potentiam habere ad omnes formas, nihil aliud esse quam puram potentiam. Actu

---

[82] Bruno G., *De la Causa, Principio et Uno,* in *Opere italiane,* I, I dialoghi metafisici, a cura di G. Gentile, Bari, 1907, pag. 233.

[83] Patricii F., *Discussiones Peripateticae,* Basileae, 1581 t. IV, l. III, pag. 396.

enim est id quod est. Formas primas semper possidet, numquam deponit. Nihil enim absurdius quam materiam istam quae ex Peripati dogmate nihil prope est, non ens est, pura potentia est sui natura informis: omnes omnium rerum formas habere, quae entia sunt, actus sunt, pulcherrimae sunt ».

Non sarà certamente la pura, assolutamente indeterminata potenza dell'ente degli Scolastici e di quanti in ciò li seguono a rispondere alle legittime istanze di questi due pensatori: questo compito lo assolve la stessa materia prima aristotelica, purché la si intenda, secondo che qui la si è intesa, come la natura del corporeo, il corporeo in generale, il comune di tutti i corpi sensibili (sublunari): ciò che rimanendo sempre uno in mille varie fogge si traveste, e da queste forme, da queste sue accidentali, passeggere determinazioni riceve le diverse caratteristiche e attività: come la massa di piombo per la forma cubica poggia su un lato e per la tonda rotola.

CONCLUSIONE

Come si è mostrato, Aristotele riprende e svolge il concetto platonico della *hypodoche;* inconscio quasi certamente, della sostanziale identità delle sue vedute con quelle di Platone. Non è del resto il primo caso in cui si combattono — almeno si tacciano di imprecisione — posizioni identiche alle proprie: basti pensare alle critiche rivolte da Cartesio al metodo sperimentale galileiano.

Nella teoria della *hypodoche* Aristotele vede una dottrina piuttosto confusa, difficile a cogliersi: « Il ricettacolo del Timeo è così vagamente concepito che non se ne può far niente ».[84]

Alla comprensione della *hypodoche* non poteva certo contribuire il ritenerla indissolubilmente congiunta ai quattro solidi regolari, i quali invece hanno come unico compito di assicurare la permanenza e la stabilità dei quattro elementi: « l'essenza degli elementi è costituita da qualità: le determinazioni geometriche, triangoli e solidi, interverranno solo per fissare e rattenere in sistemi coerenti le qualità sfuggenti. I triangoli elementari fissano... una qualità o piuttosto un gruppo di qualità definite: distinguono e separano le qualità dapprima confuse ».[85]

Del resto la teoria della *hypodoche* era stata appena un momento della speculazione platonica e al tempo in cui Aristotele componeva gli scritti qui considerati era ormai stata sostituita nella Accademia dalla *dyas aoristos.* Certo, alcune delle critiche aristoteliche più che a Platone sono dirette a interpretazioni dei Platonici.

A conclusione si può osservare che il problema del divenire ha condizionato lo sviluppo della metafisica classica da Eraclito ad Aristotele. All'inizio di questo sviluppo troviamo la posizione

---

[84] Taylor A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928, pag. 324.
[85] Rivaud A., *o.c.,* pagg. 301, 340.

negatrice degli Eleati e particolarmente di Melisso, alla quale più o meno coscientemente si rifanno i pensatori successivi. L'assoluta omogeneità dell'ente verrà negata ma l'esigenza da tutti sia pure variamente sentita dell'*epimenon* porterà alla distinzione in seno all'essere di ciò che permane e di ciò che trapassa: il secondo, necessario a spiegare la varietà e la mutevolezza del mondo; il primo, tale da assicurarne l'unità e la comunità.

Una precisazione di questa teoria si ha con Platone che — contro i Pluralisti — sostiene che il sostrato, il permanente, soggiacendo a tutte le determinazioni, deve essere concepito come indeterminato. Aristotele è dello stesso avviso: con lui la teoria del sostrato raggiunge la più vasta determinazione e il più ampio sviluppo; già dalla Fisica vengono presentati i concetti correlativi della privazione e della potenza e si stabiliscono i diversi gradi analogici del sostrato. Aristotele precisa inoltre le formulazioni piuttosto equivoche del Timeo.

Uno dei principali risultati della lotta contro l'eleatismo, è la scoperta dell'analogia dell'ente, risalente ai Pluralisti e a Platone, ma solo da Aristotele a più riprese formulata.

Abbiamo tentato di seguire l'evoluzione delle teorie del divenire basandoci sulle più recenti ricostruzioni della filosofia antica. Sulla *hypodoche* platonica abbiamo proposto una nuova interpretazione che tenesse conto dei due caratteri di *chora* e di sostrato: la *hypodoche* è la materia indeterminata e perciò l'esteso in generale: in questo senso essa offre una sede, dà un luogo, fa entrare nel contesto della spazialità e dell'estensione le immagini delle Idee.

Caratteri simili abbiamo dato alla materia prima Aristotelica, opponendoci alla interpretazione medievale e moderna dell' assolutamente indeterminato. Anch'essa non ci pare che tenga conto del modo in cui il problema si pose effettivamente per Aristotele, e soprattutto non può spiegare adeguatamente l'influsso che la teoria melissiana esercitò sulla formulazione della dottrina della materia prima, senza dire che l'interpretazione di questa come pura potenza dell'ente porta molto lontano dal genuino spirito dell'Aristotelismo. Ugualmente ci siamo opposti alla interpretazione moderna che trova due o più concetti della materia prima o ne avverte incoerenze ed oscillazioni.

Per conto nostro abbiamo proposto una interpretazione nella

quale tutti i testi ci paiono concodare e che perciò esclude la ipotesi di un cambiamento a proposito di questa dottrina: la materia prima è stata interpretata come il corporeo in generale, come il reale principio metafisico di spazialità, mutabilità, quantità, qualità materiale, ecc. Essa corrisponde all'esigenza melissiana dell'*epimenon* che evita il salto dall'essere al non essere e spiega la mutazione sostanziale come un «accidentale» disporsi del sostrato. La forma si presenta così sotto una duplice luce: come accidente della materia prima, quanto al permanere, e come l'essenziale, quanto a determinazione, universalità e persistenza. Aspetti, questi, di cui abbiamo tentato di mettere in chiaro la non contraddittorietà; aspetti, nella retta comprensione dei quali sta per noi il segreto per cogliere il senso di questa difficile teoria aristotelica.

APPENDICE

La prima idea di questa interpretazione ci venne nel novembre 1966, durante l'elaborazione di un breve lavoro per la licenza in Filosofia, all'Università Gregoriana di Roma. La stessa interpretazione, sviluppata e approfondita, costituì il tema della tesi di laurea presentata all'Università statale di Roma nel luglio 1969, nel testo qui riprodotto.

Naturalmente non si è potuto tener conto della bibliografia apparsa nel frattempo e, in primo luogo, della fondamentale e poderosa opera di Heinz Happ,[1] frutto di profonda conoscenza dei testi aristotelici e di un'impressionante documentazione.[2] Qui ci sia consentito trattarne relativamente ad alcuni punti, con la giunta di pochi chiarimenti alla precedente spiegazione.

A pag. 309 si distingue tra la *materia prima* (materia in generale, parzialmente determinata come sostrato dei contrari e relativa solo al mondo sublunare) e un *principio materiale* (Hyle-Prinzip) valido per tutto l'universo, comprendente anche i *noeta*, e che si troverebbe esposto in Met. Z 3.

Un breve riassunto di questa interpretazione ci è offerto a pag. 695 dove si distingue tra: « 1) materia stellare; 2) materia prima come infimo sostrato della generazione e corruzione sublunari; 3) il principio materiale completamente amorfo (pura possibilità), al quale tanto la materia stellare quanto la materia prima si riferiscono come modi di apparire già determinati del totalmente indeterrminato principio materiale ».

Ulteriori chiarimenti sul terzo punto troviamo nelle pagine 661-664 a proposito delle vie per astrazione al principio materia-

---

[1] Happ H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff.* Berlin-New York, 1971.

[2] La locupletissima bibliografia apposta in fondo al volume di Heinz Happ ha reso inutile la nostra che avrebbe dovuto scegliere tra l'esserne una riproduzione o un riassunto.

le: « Corpo fisico — estensione matematica — determinabile inesteso: il primo passo fino all'estensione lo documenta il testo già spesso addotto di Phys. IV, 2, dove da un corpo del tutto determinato si sottraggono i *pathe* e la limitazione (*peras*) e resta la pura estensione. Aristotele compie ambedue i passi in Met. Z 3: se dapprima si sottraggono le qualità sensibili d'un corpo e in un secondo tempo si toglie via anche la rimanente estensione tridimensionale, resta la materia come un assolutamente indeterminato... Il testo 1029 a 20-26 porta qualcosa di nuovo: la sottrazione di *pathe* e *poson* qui viene estesa a una sottrazione di tutte le determinazioni con le quali l'essere si determina... Questa eliminazione di tutte le determinazioni categoriali porta alla hyle... La materia in sè, come un assolutamente indeterminato non è il nulla, ma rappresenta un essere acategoriale o precategoriale, un estremo punto di riferimento ».

Evidentemente il punto principale della controversia è costituito da Met. Z 3 e, indirettamente, da Phys. IV, 2. Iniziamo da quest'ultimo passo. Heinz Happ, pur riconoscendo (pag. 607) che qui è presentata un'opinione non condivisa da Aristotele, tiene tuttavia per certo che la *hyle* di 209 b 9-11 altro non sia che la *hyle noete* aristotelica, e che — se pure Aristotele rifiuta l'identificazione del *topos* con il *diastema tou megethous* — la *hyle* sia invece vista evidentemente come coincidente con quest'ultimo. Il senso del passo sembra invece essere diverso. Aristotele nega che il *topos* sia concepibile come forma o come materia. Concepito come *diastema tou megethous,* sarebbe materia. Ma non può esserlo. Dunque per Aristotele come non è materia il *topos,* così non lo è nemmeno il *diastema tou megethous,* perché quest'ultimo in tanto potrebbe esserlo in quanto coincide con il *topos.* Più semplicemente, se non si ammette la coincidenza di *hyle* e *topos,* tanto meno si potrà ammettere — almeno sulla base di questo testo — la coincidenza di *hyle* e *diastema tou megethous,* non essendo quest'ultimo se non il modo sotto cui il *topos* nell'ipotesi respinta si presenta. La *hyle* di questo passo non è che la *chora* o *tithene* platonica che con *pathe* e *peras* costituisce i reali materiali; come si inferisce da un passo sovente citato (Timeo, 52 d-e), l'acqua altro non è che la *tithene* con il *pathos* dell'inumidimento. Quale che sia l'interpretazione aristotelica della *chora,* il processo per pervenire alla pura estensione

eliminando *pathe* e *peras* dai corpi fisici sarà sempre un processo valido solo per Platone che erroneamente, secondo Aristotele, identificava *hyle* e *chora*, e non già per Aristotele.

La dottrina del coglimento della *hyle noete* con l'astrazione da *pathe* e *peras*, anche se apparentemente confermata da Met. K 3, 1061 a 28 b 2, è in contrasto con la generale teoria aristotelica dell'astrazione, perché astraendo da *peras* e *pathe* si perverrebbe piuttosto alla sostanza che alla materia intellegibile. Peraltro dal testo di K 3 si vede chiaramente che il geometra tralascia ogni determinazione sensibile e la stessa sostanza per non considerare che il quanto e il continuo. Il continuo è la quantità in generale, la possibilità dei quanti determinati (cfr. Categorie, 6, 4, b 20 ss), e come tale si trova non solo al di là della sostanza, ma — come isolata — anche al di là della materia prima, che secondo la nostra interpretazione è la possibilità reale (ens quo) dello spaziale, del quanto, del quale, del temporale. Di tutte le reali possibilità della materia prima (potenza dell'ente sensibile e quindi ricchissima potenza), la *hyle noete matematica* non fa che staccare e assolutizzare mentalmente la possibilità del quanto e costituire quindi un continuo *infinito* che le diverse forme geometriche determinerebbero. La materia prima è il comune dei diversi corpi sensibili (e contiene quindi per esempio anche la qualità sensibile in generale), mentre la *hyle noete* è il comune solo delle diverse quantità determinate, la pura estensione concepita illimitata. Per un crescendo di astrazione si va dal corpo fisico alla materia prima e da questa alla pura estensione.

Il testo controverso della Metafisica è un'ulteriore conferma. Il perno della relativa interpretazione di Heinz Happ è l'identificazione di « lunghezza, larghezza e altezza » con la tridimensionalità generale e non con misure determinate. In altri termini il *poson* di 1029 a 15 viene identificato con il *syneches*. Tolte dal corpo fisico tutte le altre caratteristiche eccetto il *syneches* si avrebbe la *hyle noete;* eliminato anche il *syneches*, ci troveremmo dinanzi al principio materiale.

La nostra interpretazione è differente. *Pathe, poiemata, dynameis* da una parte e *posotetes* dall'altra li mettiamo sullo stesso piano come accidenti determinati del corpo fisico e a tutti riferiamo il *tauta* di 1029 a 16. Se poi l'astrazione avviene attra-

verso due gradi (11-18), è perché le tre dimensioni (determinate!) sono un accidente direi più essenziale. In altri termini, come spiega il Ross,[3] prima si eliminano le qualità secondarie e quindi le primarie, ma ciononostante le une e le altre sono semplici accidenti della sostanza e le tre dimensioni altro non possono essere che misure determinate. Tali accidenti ineriscono alla mateira per il tramite della sostanza, sì che le categorie si predicano della sostanza, e la sostanza, a sua volta, della materia prima (23-24). Da ciò si inferiscono due importanti conseguenze: 1) la materia prima è la potenza reale delle stesse categorie, e come tale generalmente le contiene; 2) essendo predicato della sostanza materiale, il *poson* non è in questo passo la quantità in generale, ma una quantità determinata (bicubito, tricubito, ecc., secondo il ricorrente esempio aristotelico). La quantità in generale, la tridimensionalità è infatti per sè contenuta nella sostanza materiale (è infatti inconcepibile una pietra non tridimensionale). La *hyle noete* matematica altro non è che l'infinitizzazione mentale della quantità indeterminata metafisica. L'animale aristotelico è solo una determinazione della materia prima e nel suo concetto sono pertanto contenuti i caratteri generali di quella: non può prescindere dalla spazialità, dalla temporalità, dalla qualità sensibile, dalla quantità ecc. generalmente concepite, che poi nell'animale concreto si determinano particolarmente nel « qui, adesso, bianco, tanto alto, ecc. ».

Una prova indiretta della determinatezza delle *posotes* di Z 3 è che nella *noesis* il quanto che viene lasciato da parte è la quantità determinata, non quella generale o continuo (cfr. De memoria et reminiscentia, 450 a 4-7): il *syneches* è pertanto contenuto sia nella sostanza che nella materia prima.

Se in 1029 a 24-26 si nega che la *hyle* sia *ti* o *poson* oppure *ou ti, ou poson,* questo solamente significa che essa non è sostanza o quantità determinata nella sua (parziale e minima) attualità, e che nemmeno è attualmente il loro contrario in quanto le contiene in potenza, *può* esser determinata come sostanza e come quantità. Del resto è proprio questo inciso che rende improbabile l'interpretazione della *hyle* di Met. Z. 3 come principio materiale assolutamente indeterminato, valido anche per la regione

---

[3] Ross. D.W., *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, 1958, vol. II°, p. 165.

stellare. Questa *hyle,* di fatti, se non è p*oion* non è però nemmeno *ou poion,* mentre — non essendovi qualità accidentali nell'etere — il principio materiale di Heinz Happ dovrebbe senz'altro essere *ou poion* e quindi non coinciderebbe con il principio materiale della regione sublunare. Del resto in Z 3 si parla di *pathe, poiemata* e *dynameis,* accidentalità che non hanno senso nella regione stellare, dove l'unico accidente è il *topos.*

La materia di Z 3 non è un principio più indeterminato della materia prima della Fisica. Per noi il grado di indeterminazione è identico, mentre varia la funzione: in Z 3 la materia prima come possibilità di simultanee determinazioni da parte di forme verticalmente sopravvenienti; nella Fisica e nel De generatione et corruptione come possibilità di successive determinazioni (a tutti i livelli) da forme orizzontalmente (temporalmente) sopravvenienti.

In quanto dotata di *hyle topike,* la regione stellare è determinabile rispetto all'accidente « luogo », mentre la regione sublunare, dotata di *hyle gennete kai phtharte,* è determinabile quanto all'*ousia*: nella prima cioè non si ha che possibilità di mutazione locale (moto), nella seconda c'è *anche* la possibilità di mutazione sostanziale. È chiaro che qui si tratta di determinazioni temporalmente (orizzontalmente) successive (di un tipo già considerato), per le quali non c'è ragione di chiamare in causa la materia di Met. Z 3, come principio materiale assolutamente indeterminato.

Quale sia il principio materiale comune alla regione sublunare e alla stellare, Aristotele non determina precisamente, ma in ogni caso è da escludere che possa essere la *hyle* di Z 3.

La *hyle noete* logica non è che il riflesso mentale della determinabilità metafisica: l'animale è un grado metafisico determinabile, che anche concettualmente — come genere — è passibile di successiva determinazione. Metafisica e logica si corrispondono.

Nel corpo del lavoro abbiamo messo in rilievo il rapporto tra materia prima e forme susseguenti (sue ulteriori determinazioni). Il ferro è, a un certo grado, determinazione della materia prima, come del ferro, a sua volta, lo è il letto o il coltello. Ma per i corpi materiali e per gli artefatti di identica forma geometrica, si ha *anche* il caso inverso di determinazione

della forma geometrica da parte di materiali diversi: la forma sferica si può incontrare in vari corpi (ferro, bronzo ecc.). Tali fome evidentemente determinano solo la *hyle noete* matematica, potendosi, come forme geometriche regolari o irregolari, concepire anche del tutto prescindenti dalla materia corporea, come pure determinazioni della estensione matematica.

Ma le formazioni naturali e gli stessi artefatti irreducibili alla medesima forma geometrica contengono nel loro concetto la materia prima (il corporeo in generale), mentre prescindono da materiali determinati. Una pietra è concepibile sotto varie composizioni chimiche, una casa e una spada possono prescindere da una materia determinata; mai però pietra, spada e casa prescindono dalla materia prima, in quanto sono impensabili prive del corporeo, non spaziali, non mutabili, non quante, non quali (in generale). La spada può essere indifferente al ferro o al bronzo ma non al corporeo.

A sua volta, la forma dei viventi — la *psyche* — non è un *choriston,* essendo sempre congiunta a una materia determinata, nel caso dell'uomo la *materia communis* del corpo umano. In un testo appartenente al De generatione animalium (III, 11, 762 a 18 ss), la *psyche* è solo un calore animale inerente alla terra umida. Se da una parte essa non è che una determinazione (mediatamente) della materia prima, dall'altra non può essere separabile, congiunta com'è sempre alla terra umida che informa. Si tratta evidentemente di una mistione di diversi elementi, e la *psyche* va concepita come la pura vitalità in generale. Il binomio terra umida-*psyche,* ulteriormente determinandosi nei suoi due membri, dà la pianta, la bestia, l'uomo, e la *psyche* si manifesta rispettivamente come anima vegetale, sensitiva, intellettiva. In quest'ultimo caso solo per quel tanto o per quei testi in cui l'anima intellettiva non dipende da un *nous* proveniente *thyrathen.* Quanto all'inclusione della materia nel suo concetto, l'*eidos* dell'uomo non è differenziato da quello dell'animale o delle piante (Met. E 1, 1026 a 1-6; Z 10, 1035 b 27-31; Z 11, 1037 a 5-10). Esso non è separabile trovandosi sempre nella carne (Z 11, 1036 b 3-6), e non essendo che una determinazione della *psyche* corrispondente a un'equilivellare determinazione della « terra umida » — il corpo umano e soprattutto il cuore ed il cervello (Z 10, 1035 b 25-27).

Nei viventi la *psyche* è forma non già perché sia un'ulteriore determinazione della materia « terra umida » (si tratta di uguali livelli di determinazione), ma perché essa è il principio delle proprietà peculiari che caratterizzano il composto.

Se nella definizione la materia prima non viene menzionata, ciò avviene perché si vuol mettere in rilievo il differenziante e non l'accomunante, e perchè essa è « inconoscibile per se stessa » (Z 10, 1036 a 8 s).

In generale, forma non è per Aristotele semplicemente la determinazione o il determinante: altrimenti forma in senso pieno sarebbe la *hyle eschate* e gli accidenti, i modi dell'estrema determinazione della materia prima. La forma vera e propria è invece solo un certo grado della determinazione, per sè ulteriormente determinabile. La ragione di questo si è che per *eidos* si intende sì ciò che è determinato, che ha un limite e quindi si può « vedere », ma anche ciò che *realmente è*, e pertanto è lontano dalla mutevolezza e individualità dell'attingibile coi sensi, e come tale è il permanente e l'universale. Determinatezza da una parte e permanenza e universalità dall'altra sono i due caratteri propri dell'*eidos*, opposti rispettivamente all'indeterminatezza della materia prima e alla mutevolezza e individualità della materia ultima.

La nostra interpretazione è evidentemente all'opposto di quella di Heinz Happ, la quale di fatto riduce il suo Hyle-Prinzip a un puro nulla. È infatti malagevole distinguere dal nulla ciò che resta della *hyle noete* quando si sia fatta astrazione dalla tridimensionalità o pura estensione che sola la costituisce. Se la *hyle noete* non è che la pura estensione e proprio da quest'ultima si vuol prescindere, il risultato non può essere diverso dal nulla. E, del resto, l'assolutamente indeterminato è il nulla.

A fondamento della nostra indagine abbiamo tenuto il concetto, respinto da Heinz Happ (pag. 664), della materia prima come ultimo soggetto di predicazione e primo capo di una catena di ulteriori determinazioni (attribuzioni) che attraverso il genere, la specie, la sostanza individuale, giunge fino agli accidenti.

I testi decisivi sui quali abbiamo fondato questa interpretazione sono piuttosto negletti dai commentatori, né altrimenti potrebbe avvenire, se essi sono gli indizi di una concezione che è proprio all'opposto di quella che della materia prima general-

mente si ha: « L'interpretazione di questi passi, su cui i commentatori dicono ben poco, non è più semplice di quella di Z 3 » (pag. 666).

Per noi la forma aristotelica perde il carattere recondito, quasi animistico, magico, che la solerzia dei commentatori le ha per tanti secoli appioppato, e diventa un semplice grado della scala di susseguenti determinazioni.

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE I: PRECORRIMENTI

a) *il mito*
b) *Ionici e Pitagorici*
c) *Eraclito*
d) *gli Eleati*
e) *Diogene di Apollonia*
f) *i Pluralisti*
g) *Platone*

PARTE II: ARISTOTELE

a) *i testi fondamentali sulla materia prima*
b) *le interpretazioni*
c) *materia prima e forma*
d) *principali funzioni della materia prima*
e) *due problemi*

CONCLUSIONE

APPENDICE