Quaesitum et praecognitiones

Traduzione e introduzione di Cesare Daquino dell'opera Quesito e precognizioni di Angelo Thio, filosofo Salentino del secolo XVI°, originario di Morciano di Leuca, Lecce - Italia.

- Copy-editor: Piera Negro
- e-Manteiner/Editor: Sandro Daquino
- Sito-web: http://AngeloThio.it
- Versione: 1.0
- Licenza: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 License

Legenda: i collegamenti (links) sono di colore grigio e sottolineati

- Quesito e precognizioni (Titolo originale: Quaesitum et praecognitiones)
- [Introduzione] (Titolo originale: [Introduzione])
- All'Illustrissimo don Diego De Mendoza (Titolo originale: Per quam illustri domino Diego de Mendoza)
- Indice (Titolo originale: Index)
- Quesito intorno al libro delle Categorie (Titolo originale: Quaesitum de libro praedicamentorum)
- L'opinione del Genua (Titolo originale: Opinio Genuae)
- L'opinione del Maggi e dello Iacomelli (Titolo originale: Opinio Madii et Iacomelli)
- L'opinione di Boccadiferro (Titolo originale: Opinio Buccaferrei)
- L'opinione del Tomitano (Titolo originale: Opinio Tomitani)
- L'opinione propria (Titolo originale: Opinio propria)
- Perché questo libro non fa parte della Logica (Titolo originale: Quod iste liber non sit pars logices)
- L'opinione di Abbraccio (Titolo originale: Opinio Abratii)
- Utilità del libro delle Categorie (Titolo originale: De utilitate libri praedicamentorum)
- L'ordine del libro delle Categorie (Titolo originale: De ordine libri praedicamentorum)
- L'opinione dei Commentatori (Titolo originale: Opinio expositorum)
- Epilogo (Titolo originale: Epilogus)
- La divisione (Titolo originale: De divisione)
- La proporzione (Titolo originale: De proportione)
- La via della dottrina (Titolo originale: De via doctrinae)
- Il nome (Titolo originale: De nomine)
- Le precognizioni nel libro di Porfirio (Titolo originale: Praecognitiones in libro Porphirii)
- L'opinione di Scoti (Titolo originale: Opinio Scoti)
- Che cos'è l'Universale (Titolo originale: Quid sit universale)
- Se il libro di Porfirio sia parte della logica (Titolo originale: An liber Porphirii sit pars logices)
- Intorno alla utilità di questo libro (Titolo originale: De utilitate huius libri)
- Intorno all'ordine (Titolo originale: De ordine)
- La via della dottrina (2) (Titolo originale: De via doctrinae (2))
- La divisione (2) (Titolo originale: De divisione (2))
- L'individuo (Titolo originale: De individuo)
- Al lettore (Titolo originale: Ad lectorem)
- Note (Titolo originale: Notae)

Tutti i contenuti di questo documento sono pubblicati sotto la Licenza Creative Commons: NC-SA Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 License

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ALL' ILLUSTRISSIMO

DON DIEGO DE MENDOZA

AMBASCIATORE IMPERIALE

PRESSO IL PAPA PAOLO III

Quesito e precognizioni del Libro delle Categorie

di Porfirio con le opinioni di tutti i filosofi del nostro tempo.

AUTORE ANGELO THIO DI MORCIANO IN TERRA D' OTRANTO.

1547



Stampato a Padova

dal milanese Bernardino de Bindoni

e da Giacomo Fabriano nel 1547.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

A Piera
che ad un semplice lavoro di traduzione voleva dare dignità di stampa

INTRODUZIONE

Con la presente pubblicazione completiamo il lavoro di traduzione dell'opera superstite di Angelo Thio averroista morcianese del XVI° secolo.

Di questo filosofo abbiamo scritto in varie circostanze (1) , mettendone in luce limiti e meriti, campo d'azione e probabili elementi di attualità. E' certo che, pur insegnando in una delle più prestigiose Università italiane – quella di Padova –, dovette lottare contro alcune condizioni sfavorevoli, in primis la tendenza antimeridionalista dell'Italia settentrionale in pieno Rinascimento, poi l'autorevolezza di un maestro – Girolamo Balduino (2) – che lo aveva immediatamente preceduto nella stessa cattedra patavina, e ancora un carattere eccessivamente riservato che spesso lo sospingeva al di qua del suo pur dichiarato amore assoluto per la verità. Su tutto, però, vince una conoscenza puntuale di Aristotele sia direttamente attraverso le opere dello Stagirita sia attraverso tutti i Commentari susseguitisi nel corso dei secoli.

Al fine di evitare inutili ripetizioni, ci limiteremo qui ad integrare il ritratto del Thio mediante l'esposizione schematica di fondamentali idee-guida presenti nel testo tradotto nonché delle posizioni dei vari filosofi in merito ai quesiti posti sul tappeto dal pensatore salentino. Alla base di tutto opera la convinzione del Nostro che tre sono le cause che impediscono all'uomo di poter distinguere la verità: in primo luogo il cattivo ingegno o natura perversa, in secondo luogo il mal costume, in terzo luogo la logica cattiva. D'altronde non è cosa facile – continua il Thio – districarsi nella selva delle problematiche legate alle interpretazioni di Aristotele, soprattutto se si pensa che tutti i logici Greci, ad eccezione di Temistio e di Alessandro, debbono sostanzialmente essere ritenuti ingannatori piuttosto che corretti commentatori della dottrina peripatetica: unica ancora di salvezza, in assoluto, nell'universo del pensiero filosofico di tutti i tempi, resta Averroè, il solo che sia riuscito a conoscere a fondo il cuore di Aristotele.

Intanto diamo per scontate e già note alcune premesse essenziali nella speculazione filosofica del Thio:

- I termini "sensibile", "naturale", "materiale", sono dei sinonimi e si riferiscono alla cosa singolare, al particolare, all'individuo: nella tradizionale considerazione della duplicità dell'essere (essenza ed esistenza) esso corrisponde all'essere dell'esistenza, ossia a ciò che si preconosce prima della dottrina, quindi all'essere al di fuori dell'anima, all'essere della forma nella materia, all'essere percepito.
- Ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza dell'essere e dell'essenza del nome; il principio di ogni conoscenza è costituito dalla precognizione nominale, non da quella reale. Ad esempio, se non conosciamo prima che cosa significa il nome "Dio", giammai possiamo conoscere se Dio è eterno, né cos'è precisamente Dio oppure se è eterno e perché, non essendo stato ancora conosciuto che cos'è.
- L'oggetto ha due parti, quella materiale e quella formale, la cosa considerata e il modo di considerare, ovvero ancora la materia e la forma. Così l'oggetto si costituisce come in natura, come qualcosa composto di materia e di forma.
- Le cose considerate in una qualsiasi arte sono quattro: l'oggetto totale, le specie per sé dell'oggetto totale, gli accidenti e i principi per sé di ambedue. Tutte queste cose debbono essere per sé (=in quanto esso stesso è), per il fatto che ciò che è per accidens viene escluso dall'arte.
- Ogni libro si compone di tre parti, di cui due necessarie. La prima parte necessaria è il proemio: qui vengono indagate, affermate, preconosciute le cose da insegnare nella parte successiva; ovviamente vi vengono preconosciute in maniera non ancora distinta, come invece avverrà nel trattato. La seconda parte necessaria è, appunto, il trattato: essa contiene la dottrina distinta, nel senso che vi si compie la

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

conoscenza perfetta della cosa considerata. In una parola, qui si conosce la sostanza di una cosa. L'ultima parte, utile ma non necessaria, è l'epilogo che serve soltanto per ricordare, per ben concludere, come pro memoria.

- Le condizioni della materia sono quattro: la tanta quantità, la tale qualità, in tale luogo, in tale tempo. La materia così considerata è, per Thio, la causa propria dell'individuazione, la causa della determinazione degli individui. Ora, a considerare sempre con la materia e con il moto è la filosofia naturale, mentre la metafisica considera sempre senza la materia e senza il moto, astrae dalla materia e dal moto, quindi considera le cose in quanto enti senza materia e senza moto, nonostante in natura le cose siano con la materia e con il moto. In questo senso, la metafisica riguarda le cose sensibili. Continui e, purtroppo, molto ripetitivi sono i richiami del Thio alle analisi afferenti gli ambiti specifici della metafisica, della logica e della filosofia naturale: il logico – egli insiste – considera le voci, i termini e i nomi in generale, non che cosa indica tale nome, cioè la sostanza, oppure se la sostanza – o qualcuna delle dieci categorie – possa costituire l'oggetto o il predicato o i principi dell'enunciazione oppure ancora immaginare di esserlo in qualche altro modo possibile. L'oggetto della logica è dato dai secundo intellecta intesi balduinianamente come strumenti di notificazione, nel mentre la sostanza indica la cosa al di fuori dell'anima alla stessa stregua delle altre cose considerate dalle categorie. In definitiva, se da una parte è vero che l'avventura gnoseologica prende il via dai famosi quattro quesiti (L'essere è semplice – L'essere è composto – Perché l'essere è – Che cos'è l'essere), dall'altra parte è da concludere che l'approccio agli stessi può avvenire attraverso tante modalità per quante sono le figure d'espressione del pensiero umano.
- Esistono vari tipi di universale, nel senso che l'universale viene assunto in vari modi: c'è la forma come universale in potenza (la forma, che è particolare in atto, ovvero quando la si considera con determinate caratteristiche in una natura particolare, è universale in potenza, ovvero quando la si considera prescindendo dalla determinazione in una cosa particolare). E' la natura che si trova negli individui, della quale parlano Scoto e Antonio Andrea (3) , l'universale come certa natura, come forma che viene trovata nelle cose particolari. C'è la forma come universale per mezzo dell'intelletto, nel senso che l'intelletto riesce a considerare senza tanta e tale materia – quindi spogliandolo dalle condizioni materiali – lo stesso universale incarnatosi in tanta e tale materia (ad esempio, l'umanità considerata in un determinato uomo è particolare, considerata in sé dall'intelletto umano è universale, perché è considerata come quella cosa in cui convengono tutti gli individui). C'è infine l'universale logico (quello definito da Averroè "primo intellectum").

Per quanto riguarda la posizione di Angelo Thio nei confronti delle varie questioni filosofiche dibattute con veemenza negli ambienti accademici dell'epoca, è opportuno procedere sintetizzando – quesito dopo quesito – i punti di vista dei pensatori coinvolti nel testo e concludendo di volta in volta con la enucleazione della proposta del professore morcianese: fatica non facile, se si pensa che lo stesso Thio, trascurando ragioni minime di chiarezza espositiva, colpisce a fondo gli interlocutori mettendoli l'uno contro l'altro o assumendo la difesa d'ufficio dell'uno ai danni dell'avversario di turno. In merito al quesito che fa da leit-motiv nelle due opere superstiti del Thio – qual è l'oggetto della logica – Antonio Bernardino della Mirandola – detto il Mirandolano – (4) sostiene che l'oggetto della logica è costituito dall'orazione intesa come un genere dell'enunciazione: in tal senso l'orazione è ordinata in funzione dell'enunciazione, e la sua conoscenza è conseguentemente ordinata in funzione della conoscenza dell'enunciazione. Marcantonio il Genua (5) , è indicato dal Thio come proprio "maestro", partendo dal presupposto che le famose dieci categorie aristoteliche sono voci significanti le cose, indica l'oggetto della logica nelle voci in quanto significanti le cose senza riferimento alcuno alle cose intorno all'ente in quanto ente (compito, quest'ultimo, che per il Genua spetta alla metafisica).

Ludovico Boccadiferro (6) è, tra i contemporanei del Thio, colui che assieme a pochi altri, entrando più nello specifico della duplice composizione dell'oggetto di una qualsiasi arte (la cosa considerata e il modo di

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

considerare), individua l'oggetto della logica nel solo modo di considerare, con il quale l'ignoto diventa noto in virtù dello strumento logico costituito dalla demonstratio propter quid.

Ancora più puntuale si configura l'analisi da parte di due studiosi – Vincenzo Maggi (7) e Iacopo Iacomelli Romano – raggruppati dal Thio sotto la stessa posizione: in conseguenza della constatazione secondo cui Aristotele ha preposto nel 1° libro degli Analitici Primi ed epilogato nel 2° libro degli Analitici Secondi la trattazione intorno alla dimostrazione, avvalendosi anche della tripartizione dell'oggetto (principale, totale, parziale), i due affermano che la dimostrazione è l'oggetto principale della logica e il sillogismo l'oggetto totale. Tale posizione si arricchisce in qualche modo di ulteriori specificazioni: l'enunciazione e la proposizione sono la stessa cosa, essendo l'enunciazione un genere del sillogismo e la proposizione una parte dello stesso. Anche il predicato e l'oggetto sono parti dell'enunciazione.

Tutte disquisizioni, quelle fin qui rapidamente tratteggiate, che per secoli hanno costituito terreno di aspre polemiche negli ambienti universitari dell'intera Europa inchiodandone i protagonisti alle posizioni classiche della logica medievale e umanistica, da S. Tommaso D'Aquino (l'oggetto della logica è dato dalle operazioni dell'intelletto, per cui la logica è un'arte che si interessa degli atti della ragione) a Egidio Romano (9) (i concetti come oggetto della logica, per cui la logica diventa un'arte concettuale), dal trio Filopono (10) – Ammonio (11) – Suessano (12) (le voci e le proposizioni sono l'oggetto della logica) a Giovanni di Jandun (13) (in logica vengono considerate le cose che sono primamente e per sé, e le cose che sono soltanto per sé, ossia le cose e le intenzioni), fino allo Zimara (14) (le intenzioni, non le cose, costituiscono l'oggetto della logica).

Altrettanto articolate sono le posizioni relative al giudizio sul famosissimo libro aristotelico delle Categorie. Premesso che tale libro si compone sostanzialmente di tre parti – Ante-Predicamenti (contiene certe cose generali che servono alla spiegazione delle categorie, i principi della conoscenza; comunque, non è un proemio vero e proprio), Trattato e Post-Predicamenti (tratta gli accidenti e le passioni o le conseguenze comuni delle dieci categorie; comunque, non è l'epilogo vero e proprio) –, il Thio conduce approfondimenti puntigliosi che possiamo sintetizzare in linea di massima in questi termini: per il Genua il libro delle Categorie è il primo tra i libri aristotelici di logica, perché tratta delle cose più semplici, e poiché le cose più semplici debbono venir prima, anche il libro de quo occupa il primo posto. Per il Mirandolano le Categorie non fanno parte della logica ma della metafisica, la quale anzi senza il libro delle Categorie verrebbe svilita. (La metafisica – è detto – riguarda, al pari delle categorie, le cose che sono più note e che sono prima in noi e in natura). Per Maggi e Iacomelli nel libro in questione vengono trattate le celebri dieci voci affinché siano propedeutiche e di sostegno alle proposizioni. Ad ampliare il ventaglio delle valutazioni intorno al quesito in oggetto si aggiunge Bernardino Tomitano (15) : il libro delle Categorie fa parte della logica e tratta delle semplici voci come principi dell'enunciazione; il libro Perihermeneias, invece, tratta della proposizione. Con ciò, ovviamente, il Tomitano si scontra con il Thio secondo il quale a trattare della proposizione è il libro degli Analitici Primi, mentre il Perihermeneias tratta dell'enunciazione in quanto genere del sillogismo.

Ancor più vivace diventa la polemica nel momento in cui entra in campo l'Abbraccio (16) definito dal Thio "… tra i filosofi non dell'ultima classe di questa Accademia" (17) e "… filosofo sottilissimo e nostro compatriota" (18) : il libro delle Categorie – egli dice – è un proemio del libro Perihermeneias. Infatti nel primo viene data una precognizione confusa delle cose logicali, mentre nel secondo quelle medesime cose vengono conosciute in maniera chiara e distinta; l'unica differenza per l'Abbraccio è che nelle Categorie le cose logicali vengono considerate non in quanto nomi ma in quanto enti, ovvero vengono considerate le dieci voci in quanto riferentisi ai propri significati. Ad esempio, la sostanza in quanto indicante la tale cosa che può esistere per sé, ovvero in quanto si riferisce ad un significato.

Seconda tesi dell'Abbraccio: il libro delle Categorie è necessario. Infatti le cose che sono comuni debbono

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

essere trattate nella logica; le categorie sono comuni, quindi debbono essere trattate nella logica. Rinviando per un attimo le specifiche contestazioni del Thio in ordine alla prima tesi, il Nostro sostiene che la premessa maggiore contenuta nel secondo ragionamento dell'Abbraccio è falsa: infatti non è vero che ogni cosa comune viene considerata nella logica, ché anzi Aristotele nella logica ha stabilito le regole degli strumenti comunemente utili a tutte le arti, non le cose comuni a tutte le arti.

E' il momento, dunque, di tratteggiare brevemente la posizione del Thio: il libro delle Categorie non fa parte della logica. Le dieci categorie (in primis la sostanza), infatti, sono le specie essenziali dell'ente, quindi non possono essere considerate essenzialmente dal logico poiché gli oggetti logicali non sono le specie essenziali. Non basta: il libro in oggetto non è di Aristotele, ma è opera di uno Pseudo-Aristotele. Queste le argomentazioni addotte:

- Non è costume dello Stagirita esprimersi con un discorso così lungo e chiaro qual è, appunto, quello presente nelle Categorie.
- Manca nel testo quella forza argomentativa così tipica degli altri scritti aristotelici.
- Premesso che ogni libro, perché sia degnamente considerato tale, deve essere costituito almeno da due parti necessarie – il proemio e il trattato –, è evidente che il libro delle Categorie non presenta un proemio ma, come dice Averroè, un quasi proemio, per cui non può appartenere ad Aristotele: "Io, dunque, credo fermamente che questo libro non appartenga ad Aristotele. Il suo modo di parlare differisce da questo quanto il cielo dalla terra" (19) .

Quanto, poi, alla specificità dei contenuti propri del libro delle Categorie e del Perihermeneias, il Thio afferma che nel primo vengono trattati i primo intellecta, mentre nel secondo vengono conosciuti il nome e il verbo che costituiscono i secundo intellecta.

Ultima quaestio: il libro di Porfirio (20) intitolato Isagoge è necessario? Se per necessario – argomenta il Thio – si intende ciò senza cui una cosa non è completa, allora il libro di Porfirio non è necessario alla logica che risulta ugualmente completa, tutt'al più può essere considerato utile nei procedimenti argomentativi per eventuali vantaggi. Anzi – aggiunge il Nostro – il libretto di Porfirio "poco o niente è utile allo stesso libro delle Categorie" (21) .

Cesare Daquino

NOTE

1) Cesare Daquino

Cesare Daquino (Morciano di Leuca, 1946), dirigente scolastico dell'Istituto Comprensivo di Gagliano del Capo, già Sindaco del Comune di Morciano di Leuca per più mandati amministrativi. Da un intenso lavoro di ricerca sulle tematiche più significative della cultura salentina sono apparsi in volume pubblicati da Capone Editore, Cavallino (Le):

Nelle edizioni ERRECI di Maglie (Le) ha pubblicato nel 1991 "Angelo Thio. L'oggetto della logica": traduzione di una delle opere superstiti di un filosofo averroista morcianese, al quale ha dedicato anche un saggio dal titolo "Angelo Thio, filosofo apulo del XVI° secolo" apparso su "Idee" Rivista di Filosofia, Milella editore - Lecce.
Nelle edizioni del Grifo di Lecce è stata pubblicata nel 2001 la "Guida alle cripte bizantine del Salento".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

- Morciano di Leuca, 1988;
- I Messapi e Vereto, 1991;
- La guida di Leuca, 1993;
- Masserie del Salento, 1994;
- Guida alle Masserie del Salento, 1999;
- I Messapi. Il Salento prima di Roma, 1999;
- Bizantini in terra d'Otranto, 2000;
- I Messapi. Il Salento prima di Roma, 2^ ediz., 2006;
- Masserie del Salento, 2^ ediz., 2007.

2) Girolamo Balduino (Montesardo, inizi del sec. XVI –1546?)

Nacque da una ricca famiglia; il padre Giovanni, fisico rinomato, lo avviò agli studi naturalistici. Girolamo ebbe tre fratelli, di cui uno, Giovanni Francesco fu giureconsulto, e gli altri due, Bellisario e Francesco Antonio, divennero vescovi rispettivamente di Alessano e di Larino.

La famiglia scompare da Montesardo nei primi anni del sec. XVII. Sostenne gli esami per il dottorato in artibus il 4 febbraio 1528, nel Palazzo Vescovile di Padova: esaminatore il Genua. Lo stesso anno ebbe la cattedra straordinaria di sofistica “in secondo luogo” con lo stipendio di 20 fiorini. Contemporaneamente ebbe come collega, però nella cattedra “in primo luogo”, Policleto Bleve di Montesardo. Dopo appena un anno, nel 1529, Balduino lasciò l’Università di Padova per tornare al suo paese, sicuramente per sistemare l’amministrazione delle sue proprietà (tra l’altro era proprietario di tre Castelli con tanta servitù e vassalli): la sua cattedra venne assegnata il 1° novembre 1529 a Taddeo Centulo di Arezzo.

Dall’Università di Salerno fu offerta al Balduino nel 1530 la cattedra di logica lasciata libera dal Suessano che nel 1531 otteneva la cattedra di fisica (ovvero di medicina e filosofia) all’Università di Napoli.

Balduino passò subito all’Università di Napoli, dove insegnò con tanto successo anche nella Scuola gestita dal Convento di San Lorenzo. Questo stesso Convento pubblicò postumi alcuni scritti del Balduino. I suoi corsi a Napoli riguardavano la logica e la fisica.

Alla sua morte, nessuno degli scritti era stato pubblicato. Queste le edizioni degli scritti di Balduino:

I. Perihermeneias Antonii Fasii Siculi Caccabensis, cum omnibus scriptis sui praeceptoris Hieronymi Balduini suo tempore summi logici et Philosophi Hidruntini, Milano 1549
II. Quaesita Hieronymi Balduini de Monte Arduo Philosophi Excellentissimi, tum Naturalia cum Logicalia, etc., Napoli 1550.
III. Joannis Vincentii Colle Sarnensis, Destructio descructionum auctorum Balduini, quas Quidem destructor adimplevit, Napoli 1554.
IV. Quesitum pulcherrimum et elucubratissimum, de medio demonstrationis potissimae, etc., Napoli 1555.
V. Lucidissima Expositio Magnae Commentationis Averrois Primi Libri Posteriorum Analyticorum Aristotelis, etc., Napoli 1555.
VI. De propositione singulari an ingrediatur syllogismum, adversus logicastrorum Morologias Hieronymi Balduini e Montearduo Philosophi ac Logici Acutissimi, etc., Napoli 1556.
VII. Continuatio, intentio, et divisio octo librorum physicorum Aristot. a nullo umquam intellecta, adversus omnes Graecos, Arabes, et Latinos. Hieronymi Balduini e Montearduo, philosophi excellentissimi, etc., Napoli 1556.
VIII. De frigiditate terrae. Quaesitum novum et optatissimum, etc., s.1. né d., ma Napoli 1556.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

IX. Hieronymi Balduini de Monte Arduo logicorum et philosophorum suae tempestatis facile principis vera germanaque Expositio in prologum primi poste. Aristot., etc., Napoli 1556.
X. Hieronymi Balduini de Monte Arduo logicorum ac philosophorum suae tempestatis facile Principis vera germanaque Expositio in tractatum primi Poste. Arist., etc., Napoli 1556.
XI. De regressu Demonstrativo Hieronymi Balduini de Monte Arduo, Philos. Solertiss. Quaesitum optatissimum, etc., Napoli 1557.
XII. Hieronymi Balduini Quaesitum novum et pulcherrimum, ac optatissimum contra Scotum, ac communem viam, in quo enucleatur, an de subiecto praecognoscatur, si est, etc., Napoli 1557.
XIII. Primi libri Physicorum Aristotelis Proemii expositio doctissima, et clarissima Hieronymi Balduini, etc. Napoli 1559.
XIV. Clarissima expositio domini Hieronymi Balduini de Monte Arduo philosophi celeberrimi medices peritissimi, ac logices exsquisitissimi super prologum Magnae Commentationis, etc., Napoli 1559.
XV. Quaesita duo logicalia, etc., Napoli 1561.
XVI. Quesita logicalia domini Hieronymi Balduini de Monte Arduo Philosophi celeberrimi omnibus pernecessaria logicis, etc., Napoli 1561.
XVII. Hieronymi Balduini Philosophi peritissimi Expositio in librum primum Posteriorum Aristotelis, etc., Venezia 1563.
XVIII. Hieronymi Balduini e Montearduo viri doctissimi Expositio in libellum Porphyrii de quinque vocibus, etc., Venezia 1563.
XIX. Hieronymi Balduini Philosophi celeberrimi varii generis in logica quaesita, etc., Venezia 1569.
XX. Hieronymi Balduini e Montearduo Philosophi Excellentiss. ac Celeberrimi Expositio aurea in libros aliquot Physicorum Aristotelis et Averrois, etc., Venezia 1573.

Per la conoscenza del Balduino è fondamentale:
Giovanni Papuli, "Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento", Lacaita Editore, Manduria 1967.

3) Antonio Andrea

Autore dell'opera "Quaestiones super Metaphysicam", fu tra i primi discepoli di Duns Scoto e tra i più fedeli. Per il suo carattere affabile venne chiamato doctor Dulcissimus. Morì intorno al 1320. Le notizie più complete su Antonio Andrea sono in: I. Vazque Janeiro, Rutas e hitos del escotismo primitivo en Espana, in Homo et Mundus: Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salamanticae, 21-26 Septembris 1981, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984, pp. 419-436.

4) Antonio Bernardi della Mirandola, detto Bernardino Mirandolano (1502 – 1565).

Fu un averroista della corrente di Sigieri di Brabante.

La sua opera più nota è intitolata Institutio in universam logicam (Basilea 1545).

5) Marcantonio de' Passeri detto il Genua

Era figlio di Nicolò Genua, celebre maestro della facoltà patavina delle Arti e Medicina, morto nel 1522.

Marcantonio si addottorò a Padova nell'anno accademico 1511 – 1512. Negli anni 1517 – 1518 insegnò a Padova "filosofia straordinaria in secondo" con lo stipendio di 40 fiorini, nel 1521 lo stipendio era salito a 60 fiorini, nel 1523 a 80 fiorini, nel 1529 a 180 fiorini.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Nel 1535 fu l'esaminatore di Girolamo Balduino e di Bernardino Tomitano a Padova durante l'esame di dottorato in artibus.

Morì più che settantenne nel 1563 fra il compianto generale.

La sua opera più famosa, tanto da essere ritenuta uno dei più notevoli commenti ad Aristotele nel Rinascimento, è intitolata In tres libros Aristotelis de Anima exactissimi Commentarii, pubblicata postuma a Venezia nel 1576 a cura di Giacomo Pratelli e di Giancarlo Saraceno.

6) Ludovico Boccadiferro

Discepolo a Bologna di Alessandro Achillini, nella stessa città ne continuerà l'insegnamento averroistico dal 1517 fino alla morte nel 1545, con la sola interruzione di tre anni (1524-1527).

Si faceva chiamare anche con il cognome erudito Siderostomo.

Sue opere più importanti:

- In duos libros Aristotelis de generatione et corruptione Commentaria, Venezia 1571.
- Aristotelis de physico audito liber primus explicatus, Basilea 1571.
- Quaestio de immortalitate animae. E' un manoscritto contenente 11 lezioni giunteci nei seguenti codici in due redazioni un po' diverse l'una dall'altra:
    - Cod. Vat. lat. 4701, ff 86v – 133v;
    - Cod. Vat. lat. 4710, ff. 204r – 255r;
    - Cod. Magliabech., Conv., Soppr.,F. 51, ff. 96 – 147. (Cfr. Bruno Nardi, Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI, Sansoni Editore, Firenze 1958).

7) Vincenzo Maggi (Vincentius de Madiis).

Era di Brescia, di una generazione più giovane del Thio. Fu chiamato a coprire il posto lasciato dallo Zimara nell'Università di Padova il 29 ottobre 1529 con lo stipendio di 47 fiorini.

Discepolo dello stesso Zimara, si era addottorato in artibus appena un anno prima, però era già molto noto nell'ambiente per il suo acume e per la sua profonda conoscenza del greco.

Nel 1531 lo stipendio era passato a 125 fiorini; l'anno successivo il Maggi diventava concorrente del Genua, finché nel 1535 vedeva aumentare il suo stipendio a 300 fiorini.

Dal 1542 fino alla morte, per circa un ventennio, insegnò ininterrottamente nello studio di Ferrara.

Al suo nome il Thio affianca sempre quello di Iacopo Iacomelli Romano.

Purtroppo la stragrande maggioranza della produzione del Maggi rimase manoscritta, per cui oggi restano soltanto poche cose superstiti. (Cfr. Jacobi Facciolati, Fasti Gymnasii Patavini, Padova 1757, Ristampa anastatica presso Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese 1978).

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

8) Egidio Romano (Roma 1247 – Avignone 22 dicembre 1316).

Fu scolaro di S. Tommaso D'Aquino a Parigi negli anni 1268-1272, assimilandone profondamente il pensiero e diventandone strenuo difensore nell'infuriare della polemica sul tomismo. Diventò maestro a Parigi , finché non venne consacrato arcivescovo di Bourges nel 1259 da papa Bonifacio VIII. Fra le sue opere più importanti ricordiamo quelle che hanno avuto numerose edizioni al tempo del Thio: "Liber contra gradus et pluralitates formarum, Quodlibeta, Quiaestiones disputatae de ente et essentia, De Mensura et cognitione angelorum, Theoremata de corpore Christi, Commentario alle feutenze, De regimine principum, De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate".

9) Giovanni Filopono (= Amante del lavoro), detto anche il Grammatico, originario di Alessandria d'Egitto (Inizi del sec. VI –580 circa).

Nel Medioevo godette di una fama senz'altro superiore ai meriti effettivi. Discepolo di Ammonio, contemporaneo del grande imperatore Giustiniano, fu il caposcuola della setta dei triteisti secondo cui nella Trinità alle tre persone corrispondono tre nature, quasi tre divinità distinte nella Trinità.

Vastissima la sua produzione letteraria: fu autore di scritti grammaticali, di commentari alle opere aristoteliche (Organo, Fisica, Anima, Metafisica), di scritti teologici (L'arbitrio o sull'unione, L'eternità del mondo, Sulla resurrezione, ecc.), nonché di vari opuscoli.

10) Ammonio (Alessandria d'Egitto, 175 – 242 d.C. Circa)

Fondatore del neoplatonismo e maestro di Plotino. Per il fatto che in gioventù, per vivere, fu costretto a trasportare sacchi, ebbe il soprannome Sacca.

Ammonio, sull'esempio di Socrate, non ha lasciato alcuno scritto.

11) Agostino Nifo, detto il Suessano dalla sua città natale Sessa in Campania (1473 – 1546).

Insegnò nelle Università di Padova, Napoli, Pisa, Salerno, Bologna e Roma. Si definì sempre un averroista; di fatto il suo averroismo fu abbastanza confuso e incline verso soluzioni eclettiche dettate dall'urgenza delle circostanze storiche e accademiche. A seguito di incarico da parte del papa Leone X compose l'opera Tractatus de immortalitate animae contra Pomponatium (Venezia 1518) con lo scopo di confutare le concezioni radicali del Pomponazzi in nome di un aristotelismo più vicino alle interpretazioni tomistiche. Pomponazzi rispose a sua volta con lo scritto Defensorium contra Nyphum.

Il Nifo fu autore di numerosi Commentari alle opere di Aristotele (raccolti e pubblicati a Parigi nel 1654 in 14 volumi), tra i quali fu oggetto di accese polemiche la Expositio Aristotelis de phisico auditu (Venezia 1552).

Negli anni 1495 – 1497 pubblicò l'Opera Omnia di Averroè, apponendovi le sue note di commento.

Nel campo della morale il Nifo professò una sorta di pratico edonismo che gli attirò critiche e pettegolezzi.

Altre sue opere:

- De intellectu et daemonibus, Padova 1492: vi è sostenuto che le intelligenze motrici dei cieli sono le uniche sostanze spirituali e immortali.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

- De infinitate primi motoris, Venezia 1504.
- De pulchro et amore, Roma 1531.
- De regnandi peritia, Napoli 1523, che è una sorta di versione libera in latino del Principe di Niccolò Machiavelli.

12) Giovanni di Jandun (Parigi? - Todi 1328).

Il filosofo delle Ardenne molto amico del celeberrimo Marsilio da Padova. Nella lotta tra Impero e Papato, si schierò assieme all'amico a favore dell'imperatore Ludovico il Bavaro contro Papa Giovanni XXII, ricevendo la scomunica e trovando rifugio presso l'imperatore. Le sue opere riguardano soprattutto Commentari a opere di Aristotele (Quaestiones in XII libros Metaphysicae; Physica, De coelo et mundo, Parva naturalia). La sua caratteristica di fondo è un atteggiamento di scetticismo nei confronti di tutti gli indirizzi filosofici ivi incluso lo stesso Averroismo di cui egli fu interprete profondo e acuto. (Cfr. Giuseppe Dell'Anna, Giovanni di Yandun ed il problema dell'Immaginatio, Congedo Editore, Galatina 1985).

13) Marcantonio Zimara (Galatina 1460 – Padova 1523).

Fu discepolo del grande Pietro Pomponazzi a Padova, ma se ne staccò a motivo della diversità di interpretazione dell'averroismo. Il Pomponazzi esercitò la sua autorevole influenza per ostacolare la carriera universitaria dello Zimara, sul quale peraltro ha sempre pesato negativamente il giudizio stroncatorio dato dal celebre Pietro Bembo in una lettera del 6 ottobre 1525 a G.B. Rannusio :"tutto barbaro e pieno di quella feccia di dottrina, che ora si fugge, come la mala ventura" (cfr. Pietro Bembo, Opere, Venezia 1729, tomo III, p. 118). Fu eletto sindaco di Galatina nel 1514; l'anno seguente gli nacque il figlio Teofilo. Per secoli la sua fama è stata legata soprattutto all'opera Antrum magico-medicum: la critica contemporanea è sostanzialmente d'accordo nel negarne la paternità zimariana. (Cfr. Antonio Antonaci; Ricerche sull'Aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara. Volume 1, Editrice Salentina, Galatina 1971).

Si laureò anche in medicina.

Sue opere:

- Solutiones contradictionum, Venezia 1508
- Theoremata, Napoli 1523
- Problemata, pubblicati postumi nel 1536 a Venezia.
- Tabula dilucidationum, pubblicata postuma nel 1537 a Venezia da Agostino Ricco da Lucca.

Moltissimi i Commentari (alla Logica, Fisica e Metafisica di Aristotele, a Temistio, a Giovanni di Baconthorp, a Erveo di Nédellec, a Giovanni di Jandun, ad Alberto Magno).

14) Bernardino da Feltre detto il Tomitano (+ 1576).

Coetaneo di Girolamo Balduino, seguì assieme al filosofo di Montesardo i corsi del Genua; il Genua, infatti, fu l'esaminatore dei due laureandi nel 1535 per il dottorato in artibus.

Fra i suoi scritti più importanti ricordiamo:

- Bernardini Tomitani artium doctoris Introductio ad sophisticos elenchos Aristotelis, Eiusque brevis methodus diluendorum paralogismorum per divisionem. Adiecta sunt famigerata vetrum Sophismatum exempla, Venetiis 1544. Quest'opera, nota con il titolo abbreviato Introduzione agli

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

elenchi sofistici di Aristotele, è un trattato in tre libri, di cui la parte più famosa è costituita dal settimo capitolo del terzo libro; qui il Tomitano illustra la sua teoria dei quattro metodi di insegnamento e. quindi, di ricerca speculativa:

1. metodo divisivo, il quale consiste nel dividere il genere nelle sue differenze;
2. metodo definitivo, il quale consiste nel dedurre l'essenza di una cosa dai suoi elementi;
3. metodo risolutivo, il quale consiste nello scomporre i composti nelle loro parti più semplici;
4. metodo dimostrativo, il quale consiste nell'affermare che la proprietà di cui si discute è presente nel dato di cui si discute.

In riferimento alla perfezione, l'ordine dei predetti metodi è il seguente: dimostrativo, definitivo, risolutivo, divisivo. In conclusione per il Tomitano la divisione è il metodo capace di debellare tutti i paralogismi. (Cfr. Angelo Crescini, Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento, Del Bianco Editore, Udine 1965).

- Contradictionum solutiones in Aristotelis et Averrois dicta in primum librum Posteriorum resolutoriorum, in Aristotelis Opera cum Bernardini Tomitani animadversionibus, Venezia 1562.

15) Abbraccio D'Ales

Fu di Gravina in Puglia. Nel 1531 insegnò "filosofia straordinaria in primo" all'Università di Padova con lo stipendio iniziale di 47 fiorini; nel 1543 lo stipendio era aumentato a 100 fiorini. Nel 1543 passò all'insegnamento di "filosofia ordinaria in secondo" con lo stipendio di 150 fiorini; nel 1556 lo stipendio era passato a 300 fiorini. Nel 1564 tornò all'insegnamento iniziale con lo stipendio di 350 fiorini.

Sue opere:

- Ambrosii del Ales gravinatis Speculatio in qua indagatur quoniam humanus animus cognitione ipsum universitatis genitorem concernat, Padova 1565.
- Speculatio de scientia quam habet aliorum, Napoli 1576.
- Defensio opinionis Simplicii de subiecto (manoscritto). (Cfr. Teodoro Massa, Pugliesi nell'Ateneo padovano, in "Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti, 1905).

16) Angelo Thio, Quaesitum et praecognitiones, Padova 1547, p. 18, c.2, traduz. C. Daquino.

17) Ibid., p. 18, c. 3

18) Ibid, p. 27, c. 4

19) Porfirio di Tiro (233 - 305 d.C.?)

Discepolo di Plotino a Roma, pubblicò gli scritti del maestro sistemandoli in sei Enneadi. Famoso anche per l'opera Introduzione alle Categorie di Aristotele meglio nota con il titolo Isagoge (= Introduzione), una specie di commentario delle Categorie di Aristotele in forma dialogica; più in particolare tratta delle celebri quinque voces, ovvero dei concetti genus, species, differentia, proprium, accidens, così a lungo analizzati nelle lezioni universitarie del Thio: cinque predicabili che a parere di Porfirio debbono necessariamente essere

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

considerati nella logica.

20) Angelo Thio, Quaesitum et praecognitiones, op. cit., p. 36, c. 1.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ALL' ILLUSTRISSIMO DON DIEGO DE MENDOZA

AMBASCIATORE IMPERIALE PRESSO IL PAPA PAOLO III,

ANGELO THIO DI MORCIANO IN TERRA D' OTRANTO.

S.(alutem) P.(lurimam) D.(icit)

Aristotele nel I° libro dell'"Etica" sostiene che in tutte quante le nostre azioni bisogna prima conoscere il fine, che è come il segno del sagittario verso il quale, se è già conosciuto in anticipo, indirizzando le frecce, molto facilmente si giunge a bersaglio. Ogni pensiero esiste in rapporto a questo fine, e infatti tutti chiamano il sommo bene felicità. In verità moltissimi dissentono su che cosa essa sia. Tuttavia Aristotele nel I° libro dell'"Etica" respinge e confuta alcune importanti opinioni di costoro: infatti disprezza i dispiaceri come fai tu che sei a ragione il più celebre fra gli uomini, e non esalta le ricchezze, giacché ciò è costume delle bestie. Per altre cose i piaceri sono stati disposti, dove ci potrà essere l'utile (1) ma nulla di onesto; e noi non dobbiamo ricercare l'onore come fosse anche segno di virtù; infatti l'onore non dipende interamente da noi, ma è separabile, perché è nel potere di un altro. A tante e così diverse opinioni Aristotele impose il proprio parere, teorizzando un duplice fine, e quindi una duplice felicità, l'una umana e l'altra divina: la prima si raggiunge nell'ambito dei rapporti umani, e dimostra che consiste nell'uso della virtù; fra le altre il ruolo di regina spetta alla prudenza, la quale infatti, unitamente alla felicità, è propria dei re alla stregua della vostra Casata. Taccio, però, per non sembrare un adulatore. Invero a te, Giovanni, l'Imperatore trionfatore di così grandi guerre ha affidato missioni presso il Pontefice e presso il Senato di Venezia, a Pietro ha affidato le fortificazioni e le guerre nel Regno di Napoli, il Pontefice non osa amministrare le cose dello spirito senza l'esame del cardinale, poiché il tuo sangue, con te a capo, rende illustre in tempo di pace e di guerra tutto il genere umano e la tua felice e celebre famiglia. Aristotele, infine, considera l'altra felicità, che egli chiama divina, nel 10° libro dell'"Etica". Infatti l'intelletto, che per grazia degli dei giunge a noi dal di fuori, asserisce che quella consiste nella vita speculativa e propria dei filosofi. Questa, infatti, rende l'uomo simile al Sommo Creatore di tutte le cose (sia detto con determinazione). E' dato, infatti, che la speculazione, dalla quale derivano tutte quante le cose naturali ed ogni bene, attribuisca tale operazione alla stessa divinità. Essendo, dunque, compito del filosofo speculare principalmente sull'essenza di Dio quanto spiegare le cause delle cose naturali, se la divinità in qualche modo vive, vive soltanto secondo la vita dei filosofi che ama come amici e consanguinei. Pertanto solo la vita del filosofo, ottima e assai felice, rende l' uomo molto simile e caro alla divinità. Onde poter conoscere se ancora esiste tanta virtù tra i più importanti filosofi del nostro tempo che gioiscono di poter contare su di un protettore così valente, tu hai desiderato di essere il primo. Ecco un altro discendente del vostro sangue, Diego, figlio del predetto Pietro, seguire le vostre orme, il quale, invero, studiando in questo Ginnasio di Padova, ha maturato rapidamente nelle discipline letterarie una grande indole con modestia rara in un giovane, con la sapienza propria di un vecchio, con tanta dignità, che tutti chiamano beato il nostro Stato per merito dei filosofi. Essendoci così grande abbondanza di malevoli, o uomo illustrissimo, ed un numero così grande di calunniatori che nessuno in verità osa pubblicare qualcosa senza una guida o un protettore, per non cadere nelle grinfie di coloro che sono soliti mordere con dente teonino, io che ho osato rendere note tante novità soprattutto del nostro tempo e per quanto la ragione mi convinceva, subirò numerosi attacchi, sarò offeso da continue frecciate, per cui sceglierò quale mio Mecenate qualche uomo insigne sotto la cui protezione queste mie cose possano uscire alla luce con tutta tranquillità. Ho conosciuto, infatti, l'eccellenza del sangue dei De Mendoza, che suole proteggere grandemente i propri sostenitori. Ho conosciuto la disponibilità della tua famiglia che suole favorire e sostenere tutti. Tu, infatti, per non parlare degli altri, generosamente sostieni tutti, a qualunque ceto appartengano, illumini con l'ingegno, inciti con grande lode sempre più in alto. Accetta, dunque, mio carissimo, queste primizie delle mie fatiche, con la medesima

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

generosità d'animo con la quale vengono offerte a te, senza alcuna paura. Infatti, se da me è stato detto qualcosa con audacia o malamente sostenuto, la colpa è tutta mia. Se, invece, è stato messo su qualcosa con arte e ingegno, attribuiranno ciò esclusivamente alla tua dignità. Se, secondo la tua volontà, ci sarà qualcosa che debba essere lodato, provvederanno a diffondere, essendo presente come nel proprio oggetto la scienza delle cose umane e divine. Stammi bene, sii buono come sei solito fare.

Padova, 12 settembre 1547.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

INDICE

A

L’arte è una sola non in base alla cosa, ma al modo di considerare.

Cos’è l’arte.

Gli accidenti sono esclusi dall’arte.

Aristotele è superiore in maestria e ordine.

Secondo l’opinione di Ludovico Boccadiferro ogni arte è anche una scienza meccanica.

L’arte e la facoltà sono dette tali e sono tali in base all’oggetto o al fine.

E’ falso che l’arte meccanica si serve della "demonstratio propter quid. "

Gli accidenti vengono considerati dall’artista.

Come debbono essere gli accidenti che vengono dimostrati.

Le arti non sono mescolate.

Aristotele non dimostra nelle "Categorie" gli accidenti delle stesse.

Cos’è l’accidente che si conosce per mezzo della dimostrazione.

Che cosa possono giovare gli "Ante-Predicamenti" al libro delle "Categorie".

La nostra anima è l’intelletto congiunto con l’attività pensante.

Argomenti e soluzioni in base alle quali nel libro di Porfirio il predicabile non è l’oggetto.

L’arte è da intendere non come conoscenza dell’universale, ma soprattutto del particolare.

Che cos’è il predicato artificiale.

Aristotele ha tramandato soltanto i predicati artificiali, Porfirio anche quelli naturali.

Argomenti secondo cui il libro di Porfirio non è indispensabile in logica.

Argomenti secondo cui il libro di Porfirio è indispensabile in logica.

L’intento di Aristotele nelle "Categorie" non è ricercare ciò che è sommamente generale o particolare nelle

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

stesse, bensì quali sono le cose, quale la sostanza.

Una cosa è l’uso, un’altra è la conoscenza degli enti logicali.

C

Quattro sono le cose necessariamente considerate dall’arte.

La conoscenza di una cosa si ha attraverso la conoscenza della sostanza e degli accidenti.

Le cose considerate in arte, alcune per necessità, altre per opportunità.

Arte e consiglio concernono le cose volontarie.

Conoscenza distinta e preconoscenza delle categorie necessariamente nella "Metafisica".

Le cose considerate nel libro delle "Categorie" non sono più semplici di tutti gli enti logicali.

La consuetudine talvolta è di ostacolo alla verità.

L’esame è utile soltanto per procedere bene, non è del tutto perfetto.

L’esame delle categorie è necessario nella "Metafisica" e non anche nella "Logica".

La causa per la quale tutti sbagliano nel ritenere che il libro delle "Categorie" faccia parte della logica.

Le cose considerate nel libro di Porfirio non sono contenute dall’universale come dal genere.

Considerare la causa delle cause.

Cos’è la causa remota.

Cos’è e in che modo si manifesta la causa universale nel predicare.

La causa universale è sempre più nota di quella particolare, la quale dipende da quella.

La causa remota è sempre meno nota.

La conoscenza completa avviene attraverso la conoscenza della sostanza e degli accidenti.

Come sono le cose considerate in arte, alcune per necessità, altre per il loro valore.

D

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

La definizione procede dalle parti preconosciute.

Soltanto la definizione indica la sostanza per mezzo delle cose essenziali.

La definizione differisce per differenza e specie.

Le vere definizioni delle cose sono al di fuori dell'anima.

Le definizioni delle categorie nelle "Categorie" non rendono possibile una conoscenza distinta in "Metafisica".

Talvolta la definizione reale sfugge alla definizione nominale.

La definizione, non la dimostrazione, è l'oggetto principale nella logica, qualunque cosa dicano gli altri.

La definizione è più perfetta di ogni ente logicale.

La dimostrazione differisce per posizione, è uguale alla definizione nell'oggetto, differisce nella ragione.

La dimostrazione e la definizione differiscono per posizione.

La dimostrazione e la definizione differiscono per forma, non soltanto per posizione.

La dimostrazione e la definizione differiscono anche per la materia.

Alla dimostrazione non è necessario il libro delle "Categorie" "ordine resolutivo".

In che modo avviene la divisione del libro delle "Categorie".

In che modo avviene nel testo la divisione degli "Ante-Predicamenti".

In che modo avviene la divisione dell'arte o del libro.

La differenza tra il primo e il secondo intelletto.

La differenza tra Aristotele e Platone intorno all'universale.

La differenza tra Aristotele e Porfirio intorno alle cinque voci.

La definizione non ha una forma tale quale la dimostrazione.

La forma della dimostrazione è difficile, invece quella della definizione è facile a conoscersi.

Le definizioni date da Porfirio non sono descrizioni, né vere e proprie definizioni, ma soltanto definizioni nominali.

La definizione non può essere una proposizione, né avere sostanza, né avere predicato.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

La definizione è duplice, reale e nominale.

In che cosa consiste e com' è la definizione reale.

Le parti della definizione sono le cause agenti della dottrina relativa alla definizione.

Come avviene la definizione nominale.

La definizione nominale è dell'ente e del non ente.

La definizione reale è soltanto dell'ente, non del non ente.

La definizione reale talvolta è una definizione nominale, non il contrario.

Quando le parti di una definizione non vengono pienamente comprese, quella definizione è una definizione nominale, non reale.

Le definizioni date da Porfirio non sono reali, ma nominali.

E

L'essere dell'esistenza è fuori dell'anima.

Se l'essere delle cose metafisicali può essere cercato dal filosofo naturale.

L'enunciazione e la proposizione non sono la stessa cosa.

L'enunciazione è il genere rispetto al sillogismo.

L'enunciazione è trattata nel libro "Perihermeneias" come genere del sillogismo.

Gli errori dei Greci nell'ordinare i libri di logica.

L'enunciazione è parte del sillogismo "per accidens".

L'enunciazione è considerata nel libro "Perihermeneias" non come parte del sillogismo, ma come suo genere.

L'enunciazione non è composta dai termini.

L'esempio e ogni argomentazione procedono dall'ignoto, non verso l'ignoto.

Epilogo dell'opera.

Gli errori di Porfirio.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L’errore di S. Tommaso nel porre l’oggetto della logica.

F

Le tre parti della facoltà di Dio e che cosa siano.

Una facoltà non considera le cose di un’altra facoltà.

Il sillogismo costituisce la forma della dimostrazione.

La forma universale rispetto agli individui è particolare.

L’errore involontario inganna chi sa e chi non sa.

La sola forma può costituire il predicato.

G

Il genere non porta alla dimostrazione.

Il genere e la specie, e la loro differenza, costituiscono gli oggetti parziali nel libro di Porfirio.

Il genere come "secundo intellectum" non viene predicato "in quid".

Il genere, la specie, la differenza, il proprio e ciò che viene prima sono i predicati delle cose naturali e i predicati artificiali.

I

Gli strumenti attraverso cui si manifestano le cose non sono soltanto tre.

Gli strumenti del sapere sono soltanto due, la dimostrazione e la definizione.

L’ignoto per natura si esplora solamente con la dimostrazione.

Gli strumenti sono gli stessi in tutte le cose.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

La maggior parte degli strumenti è di tre specie.

L'induzione, l'entimema e l'esempio sono le specie degli strumenti.

Gli strumenti sono soltanto tre. Le ragioni del Mirandolano.

Tutti gli strumenti della logica non si riducono a tre soltanto.

Come comprendere che è impossibile conseguire contemporaneamente la scienza e il modo di conoscere.

L'intenzione prima in logica non riguarda il modo di formare la dimostrazione.

Come l'intelletto fa passare lo stesso universale dalla potenza all'atto.

L'intelletto non apprende il falso quando apprende le cose universali, benché la cosa fuori dell'anima è particolare.

Ciò che l'intelletto apprende è costituito dalle cose stesse particolari al di fuori dell'anima.

Le intelligenze sono universali nell'essere e nell'operare per mezzo dell'essenza e dell'esistenza.

In quantum ipsum raddoppia la causa propria e il modo proprio di considerare delle cose.

Cos'è l'individuo in natura.

Due sono i principi dell'individuazione, innanzi tutto la materia e in secondo luogo la forma.

Ogni individuo è con l'esistenza.

Perché le singole intelligenze non vengono chiamate individui.

Non esiste l'individuo in genere.

L'individuo non viene predicato intorno ad alcunché, contro l'opinione di Porfirio.

L' individuo non è un predicato artificiale né naturale.

L

La logica non è un'arte, contro Mirandola.

La logica è un terzo genere di facoltà, né arte né scienza.

La logica non viene disposta in funzione dell'opera, contro Mirandola.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Gli enti logicali non possono essere dimostrati.

Gli enti logicali non sono sconosciuti per natura.

Il logico considera le condizioni degli strumenti in generale.

La logica non è un’arte. Ragioni del Boccadiferro.

La logica non è una scienza. Ragioni proprie.

Gli enti logicali non sono cose create dalla natura.

La logica come terzo genere di facoltà non è né arte né scienza.

Tutti gli enti logicali vengono considerati in quanto sono degli strumenti.

La "logica docens" non può essere detta scienza.

Il fine della "logica docens" è che diventi uno strumento.

La logica a torto viene definita uno strumento.

La logica a torto viene definita una scienza comunemente detta.

Il libro delle "Categorie" non è necessario in base al fine della logica.

Il libro "Perihermeneias" è necessario in logica.

La logica dà le regole e le condizioni degli strumenti, non elenca gli strumenti.

La logica non insegna le cose particolari da cercare nelle arti, né gli strumenti specifici attraverso cui le stesse vengono conosciute, ma in generale dà le condizioni dei quesiti e degli strumenti.

Il logico non considera tutte le cose comuni.

Il logico non conosce le cose universali o particolari, ma si dà le regole per conoscere gli strumenti in generale attraverso cui conosciamo le cose stesse.

Il logico non considera le cose comuni a tutte quante le arti, giustamente il loro uso è comune.

Il libro delle "Categorie" non è la precognizione confusa delle cose presenti nel libro "Perihermeneias".

Il libro delle "Categorie" non possiede in logica alcun ordine necessario.

Il logico non elenca né le premesse né i sillogismi.

Il logico in logica non può illustrare le dieci categorie.

Il libro delle "Categorie" precede gli altri libri di logica per opportunità, non per necessità.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Il libro delle "Categorie" è utile non soltanto alla logica, ma alle altre facoltà.

Il libro delle "Categorie" deve precedere tutte le altre facoltà per procedere bene e non necessariamente.

Il libro non è uno solo o diverso in base alla cosa desiderata, ma in base al modo.

Il libro di Porfirio è una parte necessaria della logica.

Il libro di Porfirio non è necessario in logica.

Il libro di Porfirio è soltanto utile.

Il libro di Porfirio non è utile al libro delle "Categorie".

Il libro di Porfirio non è utile a determinare una definizione, contro Porfirio.

Il libro di Porfirio non tratta della forma della definizione.

Il libro di Porfirio non tratta della materia della definizione.

Il libro di Porfirio non dà le regole e le condizioni della definizione.

Il libro di Porfirio non conosce le differenze da porre nelle definizioni.

Il libro di Porfirio non dà le regole per conoscere le parti della definizione.

Il libro di Porfirio non dà gli strumenti per cercare le parti della definizione.

Il libro di Porfirio non è utile alla dimostrazione, contro Porfirio.

Il libro di Porfirio non è utile alla divisione, contro Porfirio.

Il libro di Porfirio è primo, ma non per necessità.

Il libro di Porfirio ottiene il quarto posto se parliamo di necessità.

M

Le cose evidenti al massimo non hanno bisogno di strumento.

Le cose note solo per il medio non vengono provate con la dimostrazione, ma per mezzo di qualche disciplina.

Il molteplice prima viene distinto e poi assimilato.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Il metafisico viene depauperato senza il libro delle "Categorie". Ragioni del Mirandola.

Il metafisico non viene depauperato senza il libro delle "Categorie". Contro il Mirandola.

Il metafisico considera gli accidenti, la sostanza e le categorie; dove considera il metafisico.

Il metafisico non considera le proprietà date nelle categorie.

Il modo di considerare di tutta o di parte dell'arte è il medesimo.

Il modo di considerare è il modo di definire in arte.

Il metafisico viene dopo il naturale. Ragioni del Genua.

Il metafisico non viene dopo il naturale. Ragioni del Mirandola contro il Genua.

Il metafisico viene necessariamente dopo il naturale. Ragioni proprie.

Quale è il modo di considerare del metafisico e del naturale.

Il metafisico è più difficile e viene dopo il naturale.

Il metafisico viene dopo il naturale secondo un ordine di dottrina, non di perfezione.

Il metafisico non ha alcuna via per la dimostrazione delle proprie cose.

Perché il termine medio della dimostrazione deve essere sensato.

Il metafisico non può servirsi né della "demonstratio quia" né della "demonstratio simpliciter".

Il moto non è il mezzo per cercare il motore primo. Ragioni di Scoto.

Affinché si conosca che il moto eterno è la causa del motore eterno.

Il metafisico viene prima. Ragioni del Mirandola. Critica.

L'oggetto della logica è costituito dal modo di conoscere. Opinione del Boccadiferro. Critica.

Le arti meccaniche non possono essere dette scienze. Contro Boccadiferro.

Le cose manifeste non vengono dimostrate con nessuno strumento.

Il modo di considerare abbraccia tutte le cose considerate in arte.

Il più comune degli artisti è il metafisico.

L'oggetto della metafisica prima deve essere distinto e poi definito.

La materia prima può essere paragonata all'elemento in due modi, e come genere e universale , e come causa

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dello stesso elemento.

Della materia si può predicare in qualche modo ed in altro no.

Il medio della "demonstratio simpliciter" e la differenza sono uguali nell'oggetto, differiscono nella ragione.

Il medio come medio non è la differenza in quanto differenza, ma in quanto causa.

La cattiva consuetudine ostacola la verità.

N

Il nome di un'arte non deriva dalla cosa, ma dal modo di considerare.

Il nome è più universale della sostanza e delle altre categorie.

La considerazione del nome è da preporre alla considerazione delle categorie.

Il nome è più semplice e più universale delle dieci categorie.

Il naturale viene prima del metafisico.

Come il naturale considera le cose della metafisica.

Il naturale non è subalterno al metafisico, né viceversa.

Non a tutte le cose è da attribuire il medesimo strumento e dimostrazione.

Il nome è più semplice della stessa sostanza.

Il nome è il genere per le dieci categorie.

Il nome e le dieci categorie non sono la medesima cosa.

Non i nomi univoci o equivoci vengono definiti nelle categorie, ma le cose.

Il nome è più semplice della stessa sostanza e delle altre categorie.

La nozione confusa precede necessariamente quella distinta.

Il nome è un genere delle dieci categorie.

Il nome è più universale e superiore allo stesso termine.

Il nome è parte dell'enunciazione "per se", della proposizione "per accidens".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Il nome del libro delle "Categorie" e dell’autore.

La natura intera non appartiene ai "secundo", ma ai "primo intellecta".

Non a tutte le cose si deve applicare il medesimo strumento.

L’intenzione della natura e dell’arte è tesa verso le cose particolari.

Che cos’è il predicato naturale e come viene conosciuto.

O

L’opinione di Antonio Bernardino Mirandolano intorno all’oggetto della logica.

L’orazione è finalizzata all’enunciazione.

L’opinione del Genua intorno al libro delle "Categorie".

L’opinione di Vincenzo Maggi e di Giacomo Iacomelli Romano intorno al libro delle "Categorie".

L’opinione di quanti dicono che intorno alle categorie si consideri come generi e specie.

L’orazione non è l’oggetto nella logica del Boccadiferro.

L’opinione del Boccadiferro secondo cui la logica è una scienza.

L’opinione di Bernardino Tomitano intorno al libro delle "Categorie".

L’opinione personale se il libro delle "Categorie" sia parte della logica.

L’opinione e le ragioni secondo cui il libro delle "Categorie" non è parte della logica.

L’opinione di Simplicio intorno all’oggetto del libro delle "Categorie".

L’opinione e le ragioni di Abbraccio intorno al libro delle "Categorie".

L’ordine del libro delle "Categorie" tra le parti della logica.

L’opinione del Genua intorno all’ordine del libro delle "Categorie".

L’opinione dei Commentatori intorno all’ordine del libro delle "Categorie".

L’ordinamento dei libri di logica secondo i Commentatori.

Come avviene l’ordine risolutivo.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L’opinione e le ragioni di Alberto intorno all’ordine del libro delle "Categorie".

La propria opinione intorno all’ordine del libro delle "Categorie".

L’opinione di Ammonio intorno all’ oggetto del libro di Porfirio.

L’opinione di Scoto e di Antonio Andrea intorno all’oggetto del libro di Porfirio.

E’ particolare tutto ciò che è fuori dell’anima.

Tutto quanto è e avviene in natura è particolare con tale e tanta materia.

Quale è l’ordine del libro di Porfirio tra i libri di logica.

P

Le categorie non fanno parte della logica. Le quattro ragioni del Mirandola.

Il libro delle "Categorie" fa parte della logica.

Se le cose particolari vengono prima, questo trattato diventa una ripetizione inutile e non conforme alle regole dell’arte.

Le cose particolari non possono essere conosciute se l’universale resta sconosciuto.

La precognizione nominale, non quella reale, è il principio di ogni conoscenza.

Cos’è la precognizione intorno all’essere.

Perché i primi principi sono notissimi.

Che cosa per prima e più ci è noto ed è da noi compreso.

I principi dell’arte non possono essere dimostrati se non mediante la "demonstratio quia".

Platone ha ordinato male le proprie cose.

Il principio e il medio talvolta sono causa dell’essere e del conoscere, talvolta soltanto del conoscere.

Il libro delle "Categorie" può precedere, però con una conoscenza confusa, la stessa filosofia naturale. Contro il Genua, risposta e sue ragioni.

La precognizione è nominale, non reale, e porta ad una conoscenza confusa, non chiara.

Perché è falso che il libro delle "Categorie" intorno alle voci più semplici venga prima.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

E’ falso che le categorie vengono considerate come oggetti e predicati.

Il logico non può stabilire quanti sono i predicati e gli oggetti delle proposizioni, ma può fornire le regole per conoscerli.

Le parti della definizione che bisogna prioritariamente conoscere.

Le categorie non possono essere considerate in logica se non come predicati "in quid" o "in quale".

Se il libro delle "Categorie" fosse stato il primo, Aristotele non sarebbe stato conforme alle regole dell’arte.

E’ falso che le categorie possono essere considerate come cose nell’anima.

La proposizione non viene trattata nel libro "Perihermeneias".

Il predicato e l’oggetto non sono parti dell’enunciazione.

Le categorie in logica non possono essere considerate come dall’ anima.

Le categorie non sono uguali alle cose che vengono descritte nel libro "Perihermeneias".

Il "primo intellectum" e il "secundo intellectum" non sono la stessa cosa.

Come si conosce "per se" e "per accidens".

Esser tale per altro è esser tale "per accidens".

Cos’ è "per accidens".

Le categorie sono considerate come enti.

Come le categorie vengono considerate diversamente in metafisica ed in etica. Opinione del Genua.

Perché è necessario il libro delle "Categorie". Ragioni del Genua.

Che cos’è il proemio e che cosa avviene in esso.

Il libro delle "Categorie" diventa in metafisica una considerazione necessaria.

Il libro delle "Categorie" non è nulla delle cose considerate necessariamente nella logica.

Il libro delle "Categorie" non considera i principi dell’enunciazione.

Si ha precognizione delle cose nella medesima arte in cui si ha una chiara conoscenza delle stesse.

La precognizione dell’oggetto e della cosa da considerare in generale avviene nel proemio dell’arte, la precognizione delle cose e dei quesiti particolari avviene all’inizio del capitolo.

Le categorie non possono esser considerate in logica né i "primo" né i "secundo intellecta".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Le categorie non possono essere considerate dal logico quasi indicassero le cose.

Spetta al metafisico conoscere le categorie confusamente o distintamente.

Le categorie sono considerate nomi e sono contenute sotto il nome.

Cos'è la precognizione.

Come avviene la precognizione nominale.

La precognizione reale e nominale necessaria in arte è soltanto dell'oggetto della passione e dei principi.

Le categorie vengono considerate perfettamente in metafisica, imperfettamente in logica.

Le precognizioni reali e nominali non costituiscono una chiara conoscenza.

Come la precognizione confusa vien prima di quella distinta.

La precognizione necessaria di una cosa in un'arte viene necessariamente considerata in quell'arte, e non è la precognizione di una cosa di un'altra arte.

E' falso che la proposizione viene trattata nel libro "Perihermeneias".

La proposizione è trattata nel libro degli "Analitici Primi".

La proposizione, l'enunciazione, la conclusione, la premessa e il quesito sono uguali per l'oggetto, differiscono per la ragione.

E' falso che la proposizione sia composta dal nome e dal verbo se non "per accidens".

La proposizione "per se" è composta da termini.

Le categorie non sono parti dell'enunciazione se non "per accidens".

La proposizione non è composta dalle cose delle categorie se non "per accidens".

Le categorie non sono rese necessarie dal fine della logica.

Sono necessarie le parti divine dell'arte, ossia il proemio e il trattato.

L'epilogo è l'altra parte utile per meglio procedere.

I "Post-Predicamenti" considerano gli accidenti e le passioni delle categorie.

La proporzione del libro delle "Categorie" e del libro della "Logica".

Le definizioni delle categorie date nel libro delle "Categorie" sono nominali, non reali.

Le precognizioni nel libro di Porfirio.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Il "primo intellectum", non il "secundo intellectum", per Scoto è l’oggetto nel libro di Porfirio.

Il predicabile e non l’universale è l’oggetto nel libro di Porfirio.

Il predicabile è il genere delle famose cinque voci di Porfirio.

Non sempre vengono dimostrate le passioni intorno all’oggetto. Contro Scoto.

Porfirio non dimostra la differenza tra il genere e l’individuo, ma indaga per mezzo della divisione. Contro Scoto.

L’esser predicato intorno a più cose e l’universale non sono la stessa cosa quanto alla ragione.

I predicati necessariamente esistono nella cosa.

Come il "primo intellectum" deriva dall’intelletto e perché è detto così.

Come differiscono i "primo" e i "secundo intellecta".

Il prologo è una parte necessaria dell’arte.

Il prologo contiene l’intenzione della cosa da insegnare nel trattato.

Il predicabile è l’oggetto totale nel libro di Porfirio.

Il predicabile è l’aver sostenuto come chiaro Porfirio.

Porfirio considera le famose cinque voci come predicati "in quid" o "in quale", come il topico.

Le categorie che vengono cercate dall’arte non sono particolari ma universali.

I predicati problematici sono soltanto quattro, invece non tutti i predicati sono quattro.

Il predicato e l’oggetto sono relativi.

Il predicato in generale e tutte le specie di predicati vengono considerate da Aristotele nella logica.

I predicati considerati da Porfirio sono stati conservati nella stessa maniera in cui li ha tramandati Aristotele nei libri dei "Topici".

E’ necessario che la precognizione nominale di una cosa venga necessariamente considerata in arte.

Porfirio considera le famose cinque voci come predicati.

Come il "per se" secondo il primo modo introduce la dimostrazione.

Come il "per se" conformemente al secondo modo introduce la dimostrazione.

Il predicato si riferisce alla proposizione.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Il predicato e l’oggetto non sono fuori dalla proposizione.

La proposizione, la premessa, il quesito e la conclusione sono uguali nell’oggetto, differiscono nella ragione.

Le parti dell’enunciazione sono il nome e il verbo dei quali si parla nel libro "Sull’interpretazione".

La proposizione è considerata sotto il duplice aspetto, come genere o come specie; come genere nel libro degli "Analitici Primi", come specie delle proposizioni negli altri libri.

Le parti della definizione debbono necessariamente essere conosciute prima che qualche cosa venga definita.

Le parti delle definizioni date da Porfirio non con la dimostrazione, ma con l’esempio o con altra facile ragione, vengono manifestate.

In che consiste la proporzione di questo libro di Porfirio.

I predicati sono naturali o artificiali.

Un predicato non naturale non è dato presso un artista.

Q

Perché nel libro "Perihermeneias" si parla del discorso prima che dell’enunciazione.

Gli strumenti con i quali vengono risolti i quattro quesiti.

Voi conoscete i quesiti uguali per numero, come si comprende.

I quesiti sono quattro; in che modo vengono ordinati tra di loro.

Con quale strumento si conoscono i quattro quesiti.

La "demonstratio quia" e la "demonstratio propter quid" della medesima cosa nella stessa e in diverse scienze.

Cos’è e in che modo avviene la precognizione nominale della cosa da considerare.

Come può essere utile in qualche modo il libro delle "Categorie".

Perché Aristotele illustra le cose logicali soprattutto con l’esempio.

Diversità di modi secondo cui si tratta delle categorie nella logica e nella metafisica.

Come il logico illustra le regole della logica per mezzo delle stesse categorie.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Perché un artista non può considerare perfettamente le cose di un’arte diversa.

Perché ha premesso nel libro degli "Analitici Primi", ed ha trattato ed epilogato nel libro degli "Analitici Secondi" soltanto intorno alla dimostrazione e non intorno alla definizione.

Ciò che è tale in forza di altro, è tale "per accidens".

Ciò che è "per accidens" non viene considerato dall’artista.

Perché è necessario il libro degli "Analitici Primi" in logica.

Le cose che sono uguali per oggetto, sono uguali "per accidens", non "per se".

Come il logico conosce soltanto gli strumenti in generale.

Quante sono le cose che impediscono agli uomini di poter distinguere la verità.

Il quesito intorno all’oggetto senza alcuna condizione aggiunta, viene inteso come quesito intorno all’oggetto totale.

Perché Aristotele per mezzo della divisione cerca la definizione della natura nel secondo libro della "Fisica".

Perché Porfirio per mezzo della divisione cerca la differenza tra il genere e l’individuo.

Perché, se Porfirio considera cinque voci, tuttavia il libro è uno solo.

Perché Porfirio non si è interessato del predicato in generale.

Perché talvolta gli oggetti parziali e singolari vengono proposti nel prologo.

Perché Porfirio tratta queste cinque voci.

Perché Aristotele non ha inserito la specie tra i predicati, come Porfirio.

Perché Aristotele ha elencato soltanto i predicati artificiali, nel mentre Porfirio ha elencato anche i predicati naturali e artificiali.

Quale è l’intenzione di Aristotele nel libro delle "Categorie".

Le cinque voci date da Porfirio possono essere le parti della definizione, della proposizione, dell’enunciazione, della conclusione, del problema, ma differenti benché uguali nell’oggetto.

Le cinque voci di Porfirio come predicati "in quid" o "in quale" sono parti della proposizione topica –libro dei "Topici"-, come "per se" o "per accidens"; sono parti della proposizione dimostrativa se sono "per se" –libro degli "Analitici Secondi-".

Le cinque voci sono parti della definizione non come predicati, ma come parti della forma e dell’essenza di una cosa.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Con alcuni uomini bisogna discutere con la dimostrazione, con altri mediante altri strumenti.

Occorre fare ricorso alla dimostrazione sia con la ragione facile sia con la ragione difficile.

R

Regola per conoscere in che modo l’arte sia una sola o diversa dalle altre.

La ragione per la quale un’arte è detta ed è una sola e differisce dalle altre.

Regola per conoscere il numero degli strumenti in logica.

Regola per conoscere il genere.

Ragioni del Genua contro il Mirandola.

Obiezione del Mirandola alle ragioni del Genua.

Le cose così come sono, così debbono essere anche conosciute.

Le cose nell’anima non sono veramente le cose.

Regola per conoscere come l’arte sia una sola o diversa.

Quali sono le cose considerate nel libro delle "Categorie".

Regola per conoscere il modo di considerare dell’arte.

Regola per conoscere quante cose vengono necessariamente considerate in arte.

Le ragioni per le quali il libro delle "Categorie" non verte intorno alle precognizioni delle cose che debbono essere considerate nelle altre facoltà.

Regola per conoscere quali cose sono uguali per l’oggetto.

Obiezione alle ragioni della Maggi secondo cui Aristotele non perde di importanza per non aver trattato i principi della sostanza nel libro delle "Categorie".

Ragioni del Genua secondo cui il libro delle "Categorie" è il primo in logica.

Regola per conoscere che cos’è più semplice.

Una cosa conosciuta per mezzo della definizione è più nobile delle altre conosciute mediante altri strumenti.

Ragione dello Iacomelli e obiezione secondo cui la dimostrazione non è l’oggetto principale nella "Logica".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Regola per conoscere quali cose vengono necessariamente conosciute in arte.

T

Il sillogismo topico non sembra scienza ma opinione.

I termini metafisicali sono molto comuni.

Come si suddivide il trattato delle "Categorie".

Il trattato è una parte indispensabile dell'arte, e che cosa avviene nel trattato.

Trattare del predicato in generale compete al libro degli "Analitici Primi".

Le cose riferite da Porfirio sono più facili, non più difficili.

U

La conoscenza degli universali è da sé imperfetta ed è collegata a quella dei particolari.

Se l'ente razionale sia oggetto nella logica.

Gli universali vengono prima secondo l'ordine della dottrina per tre ragioni.

Non sempre l'universale è più noto.

In che modo l'universale è più sensato e noto del proprio particolare.

E' vero che gli universali sono più noti nell'arte naturale e non nella metafisica.

Se l'essere delle intelligenze possa essere cercato dal filosofo naturale.

Cos'è l'utilità.

Se la dimostrazione e la definizione differiscono solo di posizione.

Cos'è la via della dottrina nel libro delle "Categorie".

Non è vero che l'universale viene cercato negli individui. Contro l'opinione di Scoto.

L'universale fuori dell'anima è universale in potenza, non in atto, perciò non può essere chiamato universale.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

La forma universale creata per mezzo dell’intelletto non viene considerata dal logico.

Come e perché l’universale viene definito nel libro "Perihermeneias".

L’universale non è l’oggetto nel libro di Porfirio.

L’universale non è assunto per il genere nelle definizioni delle cinque voci definite da Porfirio contro Scoto.

L’universale non può essere assunto nelle definizioni delle cose logicali né essere considerato dallo stesso logico.

Se le passioni dimostrate intorno all’inferiore possano dimostrare anche intorno al superiore.

L’universale viene definito in molti modi.

Cos’è l’universale in potenza.

Cos’è l’universale in atto.

L’universale è tale per mezzo dell’intelletto, il particolare è fuori dell’anima.

L’universale in atto è la forma senza tanta e tale materia.

In realtà le cose vengono conosciute allorquando si conoscono così come sono in natura.

Cos’è l’universale e dove viene spiegato da Aristotele e da Averroè.

In Platone gli universali non esistono "in re".

In che modo la nostra anima intellettiva e cogitativa è causa dell’universale e di ciò che viene conosciuto.

L’universale in quanto universale non può essere considerato dal logico.

L’universale è nell’essere dell’essenza e dell’esistenza così come dell’intelligenza.

In che modo differiscono l’universale per mezzo dell’intelletto e l’universale per mezzo della propria natura.

Come sono gli universali e gli enti astratti matematici e come differiscono da questi astratti.

Cos’è l’universale posterioristico.

L’universale posterioristico presenta tre condizioni.

L’universale nell’attività causativa non rettamente sa di essere denominato da altre cose.

L’universale viene detto rispetto al suo particolare.

Se il predicato "in quid" o "in quale" sia l’oggetto totale nel libro di Porfirio.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Se il genere e la specie come "secundo intellecta" vengono predicati in "quid. "

Se il libro di Porfirio sia parte della logica.

L’uso delle cose logicali è comune, non la conoscenza.

L’utilità del libro di Porfirio.

A che cosa sia utile conoscere l’utilità in un libro.

Dove Aristotele tratta della forma della definizione.

Dove occorre trattare del tutto, lì bisogna trattare anche della parte.

In che cosa consiste la via della dottrina nel libro di Porfirio.

Se il nome del libro o dell’autore debba essere conosciuto prima delle altre precognizioni.

FINE

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ALL' ILLUSTRISSIMO DON DIEGO DE MENDOZA

AMBASCIATORE IMPERIALE PRESSO IL PAPA PAOLO III.

AUTORE ANGELO THIO DI MORCIANO IN TERRA D' OTRANTO,

PUBBLICO PROFESSORE PRESSO LA SCUOLA DI PADOVA.

QUESITO INTORNO AL LIBRO DELLE CATEGORIE

La nostra intenzione è di indagare nel miglior modo possibile se il libro delle "Categorie" sia parte della logica, e con ciò pregustare le famose otto precognizioni di cui parla Averroè nel prologo della "Fisica".

E poiché sino a questo momento non trovo nessun motivo che ci costringa in senso affermativo, siamo stati obbligati per amore di verità a scrivere qualcosa di ciò. Se, infatti, le ragioni in contrario non fossero così evidenti, non oserei dire alcunché contro una così antica consuetudine degli antichi e dei moderni che molto spesso è stata causa di errore, come dice Averroè.

E poiché nel I° libro degli "Analitici Secondi" (2) Aristotele ci ha dato una regola che Averroè ivi (3) illustra ancor più chiaramente allo scopo di far conoscere come la facoltà sia una sola e come sia diversa, se l'oggetto è uno solo – ha detto –, l'arte è una sola; se, invece, gli oggetti sono diversi, le facoltà sono diverse. E c'è una ragione: infatti negli accidentali l'oggetto è costituito dalla differenza (4) e dalla materia (5); la differenza è l'atto che dà l'essere (6), da cui deriva anche il nome: perciò l'oggetto della scienza è la differenza che dà l'essere, l'atto e il nome; talvolta dall'atto il nome (7). Occorre perciò questa regola prima di giungere alla ricerca del presente quesito: illustrare l'oggetto di questo libro, dico la materia trattata con il suo modo di considerare.

E poiché non basta ricercare soltanto la verità di ciò, occorre discutere con gli altri che fino ad oggi hanno scritto intorno a questa cosa, dal momento che quasi tutti dissentono tra di loro, così grande è la difficoltà di questa cosa.

Alcuni sostengono che si tratti di voci, altri di cose, altri di voci che significano cose, altri ancora di predicati e di oggetti, altri di generi.

Noi, invece, con l'aiuto di Dio, in base alle regole di Aristotele e di Averroè, con la sola guida della ragione capace di aggiungere alle nostre le forze degli altri, in questa cosa cercheremo di scoprire gli errori e finalmente la verità.

Tra i più moderni ed eruditi è giunto ultimamente nelle nostre mani il libro di Antonio Bernardino della Mirandola, uomo, a mio giudizio, senza dubbio dottissimo: infatti non ho trovato nessuno fra gli antichi e i moderni così legato alla dottrina aristotelica. Ma, poiché nel suo libro ho riscontrato cose – relative alle precognizioni della logica e contrarie alle nostre – in numero così rilevante che non ci sarebbe spazio sufficiente per parlarne, non sopporterò di tacere su ciò che è stato scritto all'inizio del suo "Commentario": nel determinare l'oggetto della logica egli vuole che questo libro non possa in alcun modo essere detto logico.

Innanzi tutto egli assume due fondamenti, dei quali il primo è questo: tre soltanto sono gli strumenti per conoscere qualcosa, la dimostrazione, il sillogismo topico e la definizione. Il secondo fondamento è il

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

seguente: l'oggetto dell'arte, comprendendo ogni cosa, è ciò in forza di cui vengono considerate tutte le cose che sono nell'arte. Conseguentemente il Mirandolano dimostra che l'orazione non può costituire l'oggetto nella logica. Noi, invece, daremo una certa forma alle sue ragioni e le sottoporremo a verifica in modo che le stesse appaiano ancor più inescusabili. Egli dimostra, dunque, in tal modo con la sua ragione tradotta in forma che l'oggetto per un maggiore fondamento deve essere ciò in forza di cui vengono considerate tutte le cose; noi, però, vogliamo conoscere le altre cose in logica non a causa dell'orazione, ma la stessa orazione a causa delle altre cose, ossia a causa della dimostrazione e delle rimanenti specie di sillogismo: perciò l'orazione non può costituire l'oggetto totale nella logica. La premessa maggiore è nota per mezzo del secondo fondamento, la premessa minore è dimostrata dal fatto che Aristotele nel 4° capitolo del "Perihermeneias" ha trattato intorno all'orazione a causa della stessa enunciazione: l'enunciazione è ordinata in funzione del sillogismo, il sillogismo in funzione della dimostrazione, quindi l'orazione è ordinata in funzione di tutte queste cose a causa delle quali si indaga intorno all'orazione. Che invero l'orazione sia ordinata in funzione dell'enunciazione lo dimostriamo noi (8): la conoscenza degli universali non è sufficiente, ma noi la vogliamo conseguire per giungere per mezzo di essa alla conoscenza dei particolari. Aggiungiamo pure la premessa minore (9): l'orazione è più generalmente anche un genere dell'enunciazione, perciò si tratta dell'orazione a causa della stessa enunciazione. Prova: poiché l'orazione si colloca nella definizione dell'enunciazione, di conseguenza per la conoscenza di quest'ultima Aristotele ha prima definito ed illustrato la stessa orazione; infatti (10) la definizione si ottiene dalle parti preconosciute, dal momento che ogni dottrina si fonda su di una conoscenza preesistente (11). Altra prova: dal momento che si tratta prima dell'orazione e poi dell'enunciazione, la conoscenza dell'una è ordinata conseguentemente alla conoscenza dell'enunciazione. Dimostriamo la conseguenza sostenendo (12) che ciò che è primo nell'intenzione è ultimo nell'esecuzione, ciò che è ultimo nell'esecuzione è primo nell'intenzione, quindi prima intorno all'orazione e poi intorno all'enunciazione, per cui l'enunciazione è prima nell'intenzione, quindi a causa della stessa viene dimostrata la conseguenza intorno all'orazione; infatti il fine è ciò che è primo nell'intenzione (13), ciò in virtù del quale vengono considerate tutte quante le cose (14). Il Mirandolano aggiunge: neppure il sillogismo, stabilito il medesimo principio a favore della premessa maggiore, aggiunta la premessa minore (15), si ha in forza della dimostrazione. Essendo una cosa più universale, senza la quale non la dimostrazione – quindi, giustamente, neppure il sillogismo – costituisce l'oggetto, egli dimostra di nuovo che la dimostrazione non costituisce l'oggetto totale e afferma a fondamento di tutto che l'oggetto totale deve essere ciò che contiene tutte le altre cose; aggiunge la premessa minore in forza della prima cosa affermata: la dimostrazione è una specie di sillogismo che non comprende le altre specie, quindi non potrà costituire l'oggetto. Né lo potrà costituire il sillogismo topico per la stessa ragione. Così pure per la definizione e per le altre specie di sillogismo. Né lo può costituire l'argomentazione per la stessa ragione del sillogismo, né l'ente di ragione: il Mirandolano dimostra ciò ricorrendo ad un argomento tratto dal 1° libro degli "Analitici Secondi" (16). Tre sono le cose che vengono considerate l'oggetto in arte o in una facoltà: i principi, gli accidenti per sé e dell'oggetto. Le cose che non sono per sé vengono escluse dall'arte (17); egli sostiene dell'altro, ossia che l'ente di ragione si estende ad altre cose, cioè alle cose logicali le quali per sé non possono essere logicali in quanto non ogni ente di ragione è logicale. Di qui sembrerebbe dimostrato che l'oggetto deve contenere tutte le cose considerate per sé in arte; l'ente di ragione non è di tal fatta, poiché contiene altre cose che non sono logicali se non "per accidens", quindi non costituisce l'oggetto. Né lo costituisce l'ente reale per la medesima ragione. Così per il modo di conoscere, e ricorre al secondo fondamento a sostegno della premessa maggiore: l'oggetto deve contenere ogni cosa in quella facoltà; ma il modo di conoscere non è di tal fatta, quindi non può costituire l'oggetto. La premessa minore è dimostrata (18). All'inizio dell'"Epitome di logica" è detto che due sono gli strumenti e i modi di conoscere: la dimostrazione – con la quale conosciamo l'accidente essenziale di una cosa (19) – e la definizione – con la quale conosciamo la sostanza propria di quella stessa cosa. In tal modo vengono forniti ulteriori strumenti in logica, ossia la dimostrazione e la definizione, per cui il modo di conoscere non comprende tutti gli strumenti logicali: infatti viene dato il sillogismo topico che ad essi è del tutto estraneo, e aggiunge che neppure tutti questi strumenti insieme possono costituire l'oggetto, non essendo quest'arte una sola. Il Mirandolano così (20) dimostra che l'arte è e viene detta una in base all'unità

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dell'oggetto, sicché se l'oggetto non è uno solo, l'arte non sarà una sola; aggiungiamo la premessa minore concessa dalla controparte: ma a costituire l'oggetto sono tutte queste cose che non sono una cosa soltanto, quindi l'arte non è una sola; infine aggiunge la propria opinione. Resta pertanto che l'oggetto è il modo di conoscere.

Benché tutte queste cose appaiano ordinate secondo una certa ragione, tuttavia le giudichiamo molto lontane dalla verità. Ci perdoni tuttavia quest'uomo così grande: infatti la nostra intenzione non è stata né di assecondare né di contraddire, bensì di scrivere tali cose per amore della verità. Noi, dunque, giudichiamo falso il primo fondamento. Che ciò, poi, sia evidente, lo deduciamo da Averroè (21), il quale dimostra come siano diversi i quesiti della dimostrazione e della definizione, quindi anche gli strumenti, ossia la dimostrazione e la definizione. E c'è una ragione, poiché l'arte (22) assimila dal fine i propri strumenti necessari, appunto, all'arte, per cui quanti sono i modi di conoscere le stesse cose, tanti debbono anche essere i modi degli strumenti. Questo, perché due sono le cose conoscibili intorno ad una certa cosa (23), la sostanza propria e l'accidente proprio; perciò due sono gli strumenti del sapere, la dimostrazione per mezzo della quale vengono conosciuti gli accidenti essenziali (24), e la definizione per mezzo della quale viene conosciuta la sostanza propria (25).

Sosteniamo, ancora, (26) che esistono certe cose ignote per natura, le quali vengono conosciute per mezzo del sillogismo e della dimostrazione. Certe cose sono notissime e non hanno bisogno di nessuno strumento, giacché l'arte non si cura di ciò che è manifesto (27). E la ragione è che l'arte si occupa delle cose difficili, non di quelle facili e manifeste (28). Le cose che invero sono in parte note e in parte ignote, vengono conosciute conformemente alle regole dell'arte per mezzo di strumenti quali l'induzione, l'entimema, l'esempio e altri (29).

Ad affermare ciò non è solo Averroè, ma anche Aristotele (30): non in tutte le cose deve essere ricercato lo stesso strumento. E c'è una ragione (31): infatti quale la materia, tale deve essere lo strumento; perciò il sillogismo è naturalmente ordinato in funzione dell'ignoto (32). In funzione del noto sono ordinate in qualche modo altre specie di strumenti come l'induzione e l'esempio (33); a ragione, dunque, vengono scelti in base al fine non soltanto tre, ma numerosi strumenti artificiali e necessari come la definizione – con la quale si conosce la sostanza di una cosa (34) –, il sillogismo topico – per mezzo del quale si disquisisce intorno ad ogni problema (35) – e il sillogismo dimostrativo – con il quale si conosce l'accidente essenziale (36).

Ancora: ci sono altre specie di argomentazione e di strumento, e non soltanto queste tre. La conseguenza è evidente, viene dimostrato l'antecedente, ossia che esistono queste altre specie "per sé" di argomenti. Infatti v'è una specie in base ad una regola data da Porfirio (37), ed è quella intorno alla quale viene predicato il genere "in quid"; se, dunque, qualcuno dovesse chiedere che cos'è l'induzione, giustamente risponderemo che è la ragione, l'argomentazione oppure lo strumento che procede dai particolari all'universale. Pertanto viene predicato come strumento di conoscenza il genere "in quid", che procede dal particolare all'universale e non viceversa (38). Si aggiunga: ma il genere viene predicato "per sé" intorno alle proprie specie (39) nel primo modo di dire "per sé", quindi sono "per sé" queste specie di strumenti di conoscenza, e non soltanto le tre specie di cui sopra.

Altro argomento: Aristotele tratta nella logica queste cose, quindi anche le specie di strumenti. Viene dimostrata la conseguenza, mentre è evidente l'antecedente (40); una sola arte o facoltà deve avere ad oggetto le specie di oggetto, gli accidenti e le passioni "per sé" di quell'oggetto e i principi "per sé" degli oggetti. E c'è una ragione (41): l'arte deve necessariamente considerare tutte le cose che sono "per sé", si disinteressa delle cose che sono "per accidens"; ma queste quattro cose sono "per sé", quindi sono "per sé" tutte le cose. Queste quattro cose debbono necessariamente essere considerate dall'arte; per le altre, invece, se considerate nell'arte, è un bene, così come è da escludere dall'arte ogni trattazione intorno al vuoto nei libri di "Fisica",

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ovvero è da illustrare quali cose dell'arte sono necessarie. Di qui deduciamo che l'induzione, l'entimema e l'esempio vengono considerati nella logica e non sono da escludere quasi come ragioni asillogistiche, né per il loro tramite possiamo illustrare le altre specie di argomentazione – come è evidente –, ovvero le specie di argomentazione e di codesti strumenti, ovvero gli accidenti "per sé" o i principi "per sè" o i "secundo intellecta" di cui si tratta necessariamente nella logica, anche se aggiungiamo che tutte queste cose non sono né i principi né le passioni della dimostrazione, della definizione e del sillogismo topico, come è chiaramente evidente. Pertanto non resta altro se non che tali cose vengano considerate nella logica come vere specie di strumenti: prova evidente è che Aristotele ha trattato di queste cose nel 2° libro degli "Analitici Primi".

Ma lo stesso Aristotele (42) sembra rispondere col dire che questi tre soltanto sono gli strumenti, poiché tutti gli altri si riducono a questi. Tale risposta sembra frutto della volontà e senza ragione. Infatti non alla dimostrazione, né alla definizione, né al sillogismo topico queste altre specie possono essere ricondotte. Che non possano essere ricondotte alla definizione è chiaro, in quanto la definizione indica la sostanza per mezzo di ciò che attiene all'essenza (43), ed essa è semplice (44) non esprimendo né l'essere né il non essere (45); tutte queste cose, invece, si sforzano di dimostrare qualcosa intorno ad una determinata realtà.

Né le altre specie di strumenti possono essere ricondotte al sillogismo topico o dimostrativo: lo si dimostra con il fatto che esse differiscono per specie, per cui una cosa non può essere ricondotta ad un'altra. Si dimostra la premessa minore: le cose che differiscono per definizione differiscono per specie; queste cose sono di tal fatta, quindi è chiara la premessa minore. Mediante la considerazione dell'ente in logica si dimostra la premessa maggiore (46): la definizione, però, viene data per mezzo del genere e della differenza, la quale ultima è la "differenza specifica" di Porfirio (47) che rende altra e diversa una specie dando l'essere e facendola differire da tutte le altre specie, per cui esse differiscono per definizione, quindi per differenza specifica, quindi per specie.

Inoltre esse differiscono non soltanto per specie ma anche per genere. La ragione è la seguente: il genere del sillogismo topico e di quello dimostrativo è lo stesso sillogismo (48), che è poi il discorso dal quale segue necessariamente il resto. Ma gli altri strumenti non fanno seguire necessariamente il resto, anzi lo presuppongono in qualche modo (49). Le cose, dunque, stanno così: esistono il luogo topico e quello dimostrativo cui aspirano la definizione e il definito, ma dal quale esulano la definizione e il definito; la definizione del sillogismo esula da queste altre specie di strumenti che non sono sillogismi, quindi il sillogismo non è un loro genere. L'una e l'altra cosa, inoltre, differiscono non solo per specie ma anche per genere. Ciò è quanto diceva Averroè (50): il sillogismo differisce dalle altre specie di strumenti, in quanto il sillogismo deduce necessariamente, nel mentre le altre specie non deducono necessariamente.

Inoltre in nessun modo possiamo immaginare che le altre specie di strumenti siano ricondotte al sillogismo, se non come dice Averroè (51), ossia come ciò che è imperfetto viene ricondotto a ciò che è perfetto (52), benché si capisca che in questo modo anche il sillogismo topico viene ricondotto alla dimostrazione come a ciò che è più perfetto (53). E così due soltanto sono gli strumenti, la dimostrazione e la definizione, poiché tutti gli altri vengono ricondotti a questi due.

Nel 4° libro delle "Apologie", I^ Sezione, quasi verso la fine, egli spiega come soltanto questi tre siano gli strumenti. A sostegno di questa tesi ricorre al capitolo I° del 2° libro degli "Analitici Secondi": quattro soltanto sono i quesiti, uno evidentemente è la stessa essenza che viene conosciuta per mezzo della definizione, nel mentre gli altri tre vengono conosciuti per mezzo delle specie di sillogismo, per cui gli altri strumenti non sono necessari, quindi non sono neppure strumenti. Con licenza di un uomo così illustre, da questo ragionamento conseguono vari inconvenienti, si contraddice e dimostra di non capire il testo di Aristotele. In primo luogo deriverebbe questo inconveniente, e cioè che non ci sarebbero se non la dimostrazione e la definizione quali strumenti logici: si dimostra per mezzo di quel testo e delle sue parole che

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

i quesiti e le conoscenze acquisite sono le stesse e di pari numero; ma due soltanto sono gli strumenti che portano alla conoscenza dell'ignoto, la dimostrazione e la definizione (54); invece il sillogismo topico non procura scienza ma opinione, quindi verrebbe fuori che due soltanto sarebbero gli strumenti e non tre com'egli afferma.

Inoltre si contraddice quando pone il sillogismo topico fra gli strumenti e poi afferma che, se esso non fa conoscere i quesiti, non è uno strumento; infatti il sillogismo topico non fa conoscere ma opinare (55), solo il sillogismo dimostrativo è la specie di sillogismo che fa conoscere. La "demonstratio quia", in effetti, fa conoscere, dei due quesiti (l'uno semplice e l'altro composto) se una cosa sia; la "demonstratio propter quid" fa conoscere il secondo quesito, ossia il perché; la "demonstratio simpliciter" contempla l'uno e l'altro, e l'essere e il perché. In merito al quesito riguardante che cosa si possa indagare con la sola definizione, egli afferma che i quesiti possono essere conosciuti scientificamente per mezzo del sillogismo topico. E c'è una ragione: la scienza è necessaria ed è impossibile che sia altrimenti (56); ciò che è necessario non consegue se non da ciò che è necessario "per sé", non da ciò che non è necessario o da ciò che è "per accidens". In verità le premesse dimostrative sono necessarie (57), mentre quelle topiche non sono necessarie (58), quindi non fanno scienza.

Peraltro il Mirandolano non capisce il testo di Aristotele che, come espone giustamente Averroè, spiega i quesiti che sono conosciuti per natura e che sono di numero pari alle cose conosciute, altrimenti non sarebbe vero quanto affermato da Aristotele. Infatti (59) ci sono certi quesiti che non sono conosciuti per natura, intorno ai quali non cerchiamo di conseguire la scienza per mezzo della dimostrazione, per cui non tutti i quesiti vengono conosciuti, ma soltanto quelli che sono ignoti per natura: affermare che in generale tutti i quesiti sono questi quattro soltanto, e solo tra di essi scegliere gli strumenti necessari e necessariamente considerati in logica, mi sembra pura pazzia.

E' questo che il Mirandolano evidentemente suppone come determinazione dell'oggetto; mente, parla senza arte e in maniera confusa, non comprende che cos'è l'oggetto dell'arte. Parla in maniera confusa e senza arte; abbiamo, infatti, la regola di Aristotele (60): quando qualche nome presenta molti significati, bisogna prima distinguere e poi assimilare affinché ciò di cui parliamo non faccia confondere l'intelletto. Affermiamo inoltre (61) che l'oggetto viene chiamato in molte maniere, totale, parziale, principale (62): essendo ogni nome di molti significati, bisogna distinguere; l'oggetto presenta molti significati, quindi bisogna prima distinguere e poi determinare. Non facendo ciò, il Mirandolano ha sbagliato e si esprime confusamente e senza arte. Inoltre non dubitiamo che sia falsa quella spiegazione dell'oggetto dell'arte che egli stesso ha dato; infatti non si addice né all'oggetto totale, né a quello principale, né a quello parziale, anzi non si addice in alcun modo all'oggetto. Non si addice all'oggetto totale, in quanto esso deve essere quasi come un genere (63) ed è quello che contiene tutte le cose considerate in arte, così come abbiamo a suo tempo determinato. Egli stesso, invece, dice che un oggetto è principale e viene considerato principalmente come ciò a cui tutte le altre cose vengono ordinate: quindi quella dichiarazione non è propria né dell'oggetto totale né dell'oggetto principale; infatti suppone che abbracci ogni cosa, invece l'oggetto principale (64) – come abbiamo detto in precedenza – è solo una parte dell'oggetto totale, quella più nobile e più perfetta per mezzo della quale vengono considerate tutte le altre cose. Esempio: il Primo Motore nei libri della "Fisica". L'oggetto principale non abbraccia tutto il libro della "Fisica", tuttavia è più importante e più perfetto, poiché viene considerato nel libro per mezzo del quale vengono considerate tutte le altre cose. Né parimenti quella dichiarazione è propria dell'oggetto parziale per la medesima ragione: infatti l'oggetto parziale non abbraccia tutte le cose che vengono adeguatamente considerate in arte, in quanto come una specie; a nessun oggetto, dunque, si addice la stessa determinazione dell'oggetto data per mezzo dello stesso. Dunque è falsa.

Inoltre sembra che Antonio della Mirandola si contraddica con se stesso: dire, infatti, che l'oggetto è qualcosa nell'arte che viene principalmente considerata, è dire che quella cosa è più nobile rispetto alle altre cose

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

considerate in arte, e non è definire il tutto come qualcosa che abbraccia tutte le cose; dire poi che è ciò che abbraccia ogni cosa, è dire una contraddizione; come pure l'oggetto principale non abbraccia ogni cosa: abbracciare ogni cosa e non abbracciare ogni cosa è una contraddizione evidentissima. Egli, dunque, si contraddice, parla confusamente e rozzamente e ignora che cosa sia l'oggetto dell'arte.

Ma vediamo un po' se ha senso ciò che egli contrappone a noi col porre l'oggetto della logica; in primo luogo dimostra che né l'orazione né il sillogismo possono costituire l'oggetto della logica, in quanto la loro conoscenza è ordinata in funzione della definizione e delle altre specie di sillogismo.

Innanzi tutto si contraddice con se stesso: infatti subito dopo stabilisce che l'oggetto è il modo di conoscere e che questo modo è l'orazione per mezzo della quale notifichiamo l'ignoto. Pertanto l'orazione per se stessa è l'oggetto della logica. Il che è improbabile.

Inoltre, se tale ragione fosse vera, verrebbero distrutte completamente tutte le arti e le scienze, né qualche facoltà avrebbe l'oggetto totale; noi affermiamo che l'oggetto totale deve essere come un tutto ed un genere rispetto alle altre specie considerate in arte (65). E c'è una ragione, poiché la scienza stessa diversamente non sarebbe una sola se non avesse un solo oggetto totale, in quanto l'oggetto nelle cose accidentali è la differenza propria (66), la quale dà l'essere e l'unità (67).

Affermiamo dell'altro (68): la conoscenza dell'universale da sé è imperfetta, né la desideriamo se non perché possiamo a causa di essa stessa conoscere meno gli universali fino a giungere alle cose individuali, se fosse possibile; infatti non possiamo conoscere le cose particolari se prima non conosciamo le cose universali a causa delle tre ragioni indicate da Averroè (69). Tuttavia l'arte tende a conoscere le cose particolari; il che non è possibile all'artista se prima egli non conosce gli universali: quindi la conoscenza degli universali è ordinatain funzione della conoscenza dei particolari.

La ragione sta nel fatto che la scienza segue l'opera della natura (70); la natura, invece, inizia la propria attività dagli universali, poi procede verso le cose meno universali, finché per ultima viene introdotta la forma propria che dà l'essere proprio allo stesso composto. Perciò la natura tende a fare e noi a conoscere non gli universali ma le cose particolari, cominciando prima dagli universali (71). Per questo Averroè diceva (72) che l'oggetto e il proposito di questa scienza sono di conoscere le cose sensibili, le cose singolari, gli individui stessi, poiché soltanto in questa ottica – intorno al corpo naturale e alla cosa comune – noi possiamo conoscere le cose sensibili e particolari che ci sforziamo di raggiungere con la "prima intentio", così come diceva Aristotele (73); l'intenzione versa intorno alla dimostrazione, o meglio prima intorno al sillogismo in forza della dimostrazione perché più in generale (74).

In base a questi argomenti dimostro che la conoscenza dell'universale è ordinata in funzione della conoscenza delle cose particolari; l'oggetto totale deve essere universale in arte , quindi deve essere ordinato in funzione della conoscenza delle specie. Ne deriva che ciò che è ordinato in funzione di altro non può costituire l'oggetto per se stesso; ma ogni oggetto è come un genere, universale e quindi ordinato in funzione di altro, per cui ogni oggetto totale dell'arte non è l'oggetto: la qual cosa è una evidente contraddizione.

Ancora una volta stabiliamo se l'oggetto dell'arte è quello che viene considerato "per sé" oggetto totale: poiché questo è come un genere, universale, non è di tal guisa – come è stato dimostrato –, per cui nessun'arte avrebbe un oggetto totale, né sarebbe una sola e conseguentemente non potrebbe differire da un'altra. Quanto ciò sia detestabile è evidente agli studiosi nel libro degli "Analitici Secondi" (75).

Quello che il Mirandolano suppone, cioè che la dimostrazione non sia l'oggetto perché escluderebbe le altre specie di sillogismo, sembra invece che di per sé possa costituire l'oggetto: infatti nello spiegare l'oggetto egli

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dice che esso è ciò che viene considerato soprattutto nell'arte in virtù del quale vengono considerate tutte le cose; la dimostrazione è di tal guisa, così come ritengono quasi tutti eccetto Averroè, quindi la dimostrazione costituisce l'oggetto.

Quello che egli suppone, cioè che per mezzo di questa ragione neppure la definizione possa costituire l'oggetto, noi lo abbiamo dimostrato in effetti a proposito del quesito specifico intorno all'oggetto principale: l'oggetto principale, rispetto al quale nella logica sono ordinate tutte le altre cose, è la stessa definizione. Così, dunque, tale è l'oggetto considerato per se stesso e primamente e rispetto al quale sono ordinate tutte le altre cose; la definizione è di tal guisa.

Il Mirandolano aggiunge invero cose che contrastano con San Tommaso, cioè che neppure l' ente di ragione potrà costituire l'oggetto. Noi diciamo quanto già fatto conoscere, ossia che l' ente di ragione semplicemente non potrà costituire l'oggetto, cosa che è chiara; tuttavia l' ente di ragione inteso come strumento di conoscenza è in verità un oggetto, resta nel contesto, non si allontana dall'argomento, né è qualcosa di accidentale o di estraneo, è considerato nella logica essenzialmente, né contiene qualcosa che non possa essere considerata "per sé" dal logico; infatti spetta necessariamente al logico considerare tutte le cose che sono tali, e in verità così è (76). Noi, tuttavia, abbiamo condannato San Tommaso a proposito della diminuzione, poiché l'oggetto deve avere due parti, materiale e formale: ciò costituisce compiutamente l'oggetto dell'arte. La ragione (77) sta nel fatto che la facoltà è una sola e differisce dalle altre in base all'oggetto; le arti non differiscono soltanto per la cosa considerata, ma per il modo di considerare, per cui l'oggetto è compiutamente costituito dalla cosa considerata e dal modo di considerare, contestualmente, per un verso dalla forma e per l'altro dalla materia: così l'oggetto si costituisce come in natura, come qualcosa composto di materia e di forma. Così proporzionalmente l'oggetto deve necessariamente avere qualcosa in luogo della forma. Pertanto San Tommaso, nel dare l'oggetto, indica solo la parte materiale quella trattata dalla logica, trascurando la parte formale e il modo di considerare. A nulla vale l'argomentazione del Mirandolano contro San Tommaso: l' ente di ragione, infatti, inteso come strumento di notificazione, costituisce l'oggetto della logica.

In seguito il Mirandolano suppone che non vengono dati né gli enti di ragione né i "secundo intellecta". Mi meraviglio, infatti, che un uomo tanto dotto possa negare queste cose: ossia dire che il genere, la specie, il nome, il verbo, l'enunciazione, la proposizione, il sillogismo, la dimostrazione, la definizione e le altre cose di tal fatta non sono nomi significanti le cose stesse, ma le cose che l'intelletto apprende di nuovo, e sono "fabra" dell'anima stessa al fine di mostrare in qual modo i nomi, i "primo intellecta", indicano le nature delle cose, come è stato detto più ampiamente altrove; mi meraviglio, dunque, che egli non voglia che vengano date queste cose; anzi, se non venissero dati i "secundo intellecta" e gli enti di ragione, la logica verrebbe del tutto distrutta, nient'altro potendo considerare se non queste cose, com'è evidente (78). Ecco quello che poi egli dimostra, ossia che neppure il modo di conoscere costituisce l'oggetto, poiché non abbraccia il sillogismo dialettico. Noi lo confutiamo con le sue stesse parole e affermiamo che l'oggetto è ciò che è più nobile e più importante rispetto a cui sono ordinate tutte le altre cose; tutte le altre cose, però, sono ordinate in funzione del modo e dello strumento della conoscenza, per cui il modo di conoscere è l'oggetto per se stesso in logica. La premessa maggiore è nota per mezzo del proprio assunto, la premessa minore viene dimostrata per mezzo di Averroè (79): anche il sillogismo topico è ordinato in funzione della dimostrazione e dello strumento della conoscenza.

Né è vero quello che egli suppone, cioè che tutte le cose non possono costituire insieme l'oggetto perché tale arte non sarebbe una sola: il che davvero è assurdo. Credo, invece, che sia molto assurda la sua dottrina a tal riguardo. Infatti (80) l'oggetto può essere univoco o analogo: giustamente l'univoco ha una sola natura grazie alla quale l'arte può essere detta una; l'analogo, invece, non sempre presenta una tale natura, ma piuttosto l'ordine in vista di una sola natura, e tuttavia può costituire l'oggetto (81). Esempio: in fisica i principi delle cose naturali costituiscono l'oggetto e tuttavia ci sono più principi; anche nel libro di Porfirio i cinque

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

predicabili costituiscono l'oggetto. La ragione sta nel fatto che la scienza è ed è detta una in base al modo di considerare, così come abbiamo dimostrato nel descrivere il modo di considerare dell'arte non in base alla cosa considerata, per cui, se tutte queste cose sono numerose, non consegue per tale ragione che non possono costituire l'oggetto, dal momento che si giudica l'unità nella scienza non dalle cose considerate ma dal modo di considerare.

Pertanto da qui consegue che il Mirandolano non comprende in qual modo l'oggetto sia uno solo in arte e in qual modo l'arte venga detta una sola in base all'oggetto. Infatti la scienza non viene detta una sola per il fatto che la cosa considerata sia una sola. D'altronde nella filosofia naturale vengono considerate più cose e tuttavia quella scienza è una sola, come pure una sola è la stessa cosa nelle diverse arti, e tuttavia la scienza non è una sola. A ragione, dunque, l'arte e la scienza sostengono l'essere e la verità in base al modo di considerare, il quale deve essere uno solo per il tutto e per la parte che dà l'essere e la verità quasi come la forma della stessa arte. Egli, così, ha ragionato male: le cose sono numerose, quindi le arti sono numerose, e con ciò egli ha capito male in qual modo in base ad una sola cosa ci sia una sola scienza.

Il Mirandolano continua poi col dare la propria opinione e col sostenere che l'oggetto della logica è il modo di conoscere. Noi pensiamo senza dubbio che questa opinione (mi perdoni un uomo così illustre) sia la peggiore tra le altre. Per ora ci accontentiamo di argomentare contro tale opinione con un solo ragionamento, sostenendo una sola cosa che abbiamo dimostrato in precedenza, ossia che l'oggetto deve necessariamente avere due parti, la cosa considerata e il modo di considerare (82). La ragione l'abbiamo indicata in precedenza: un'arte, infatti, differisce da un'altra per l'oggetto, e tale differenza non può essere data dalla materia e dalla cosa considerata, bensì dalla materia e dal modo di considerare. La materia, dunque, e il modo di considerare abbracciano tutto l'oggetto.

Affermiamo un'altra cosa che abbiamo dimostrato in precedenza, ossia che il modo di considerare della stessa logica è lo strumento di notificazione, il quale è tutt'uno con il modo di notificare. Infatti il modo, il metodo e lo strumento del sapere e del notificare sono una stessa cosa (83). Allora si argomenta: chi pone l'oggetto di qualche arte e non pone lo stesso oggetto completo di entrambe le sue parti essenziali, si svilisce. Egli stesso, in verità, ignora la parte essenziale, ossia quella materiale, per cui perde di valore.

Inoltre ciò che è in virtù di una tale parte, è tale "per accidens" (84); egli stesso pone l'oggetto ponendo quella parte per mezzo della quale permette di capire l'oggetto della logica, cioè attraverso il modo di considerare. Quello, così, è l'oggetto "per accidens" e non l'oggetto "per sé" e completo; il che è sconveniente in arte (85): l'oggetto in arte deve essere essenziale. Egli, poi, presume che questo modo di conoscere, che è l'oggetto, sia l'orazione; afferma ciò che in precedenza negava. Precedentemente, in effetti, negava che il discorso possa costituire l'oggetto della logica, cosa che adesso afferma. Contraddizione evidente (86): infatti è una contraddizione l'affermazione e la negazione di una medesima cosa.

Egli invero suppone ciò a proposito del nome della stessa logica, poiché dalla materia prende il nome la stessa facoltà: questo fatto a mio giudizio appare chiaramente falso. Abbiamo dimostrato, infatti, che il modo di considerare è come la forma che dà l'essere e l'unità alla stessa arte; la cosa considerata, invece, è la materia in base alla quale la scienza non è né viene detta una (87), come è stato detto. La ragione è molto evidente, dal momento che una sola e medesima cosa può essere considerata in diverse arti; prendiamo ad esempio il corpo: il fisico, il metafisico e il medico, tutte queste arti hanno una sola materia della quale si interessano, e tuttavia non sono un'arte sola né vengono chiamate con lo stesso nome. Perciò non dalla materia prende il nome l'arte ma dal modo di considerare, così come abbiamo dimostrato più chiaramente in precedenza.

Questo è il punto di vista del Mirandolano. Noi ammettiamo che la logica non sia una scienza propriamente detta; riteniamo sia falso il fatto che egli presuma che la logica sia un'arte; infatti è una facoltà (88) distinta

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dall'arte e dalla scienza ed è di aiuto alle arti e alle scienze. La ragione sta in quanto è stato detto: infatti l'arte è e viene detta una sola o tale in base al modo di considerare, il quale è come la forma che dà l'essere, che è poi l'atto dal quale prende il nome (89). In precedenza abbiamo dimostrato che la logica è uno strumento per tutte le arti e le scienze, quindi non è né viene chiamata arte o scienza.

Affermiamo, inoltre, (90) che l'arte è quella il cui fine è l'azione, oppure quella il cui fine è la creazione, rimanendo la logica opera di nessuno di questi due scopi, e quindi in nessun modo deve essere detta scienza o arte: viene chiamata azione quando dopo l'attività non resta l'opera; viene chiamata creazione quando dopo l'azione rimane l'opera e riguarda la cosa esteriore – così come avviene nelle arti meccaniche – e i comportamenti intorno ai costumi. E così la logica non verserà intorno a queste opere. Non insegnando le regole dell'operare in riferimento alla materia esteriore, la logica si interessa dell'ente che è nell'intelletto. Dunque è il terzo genere, che non è né l'arte né la scienza. Che questa sia l'opinione del Mirandolano in verità è chiaro dalla prima sezione del 4° libro, dove porta questo ragionamento e dove si sforza di dimostrare, senza riuscirci, in che modo la logica sia un'arte operativa al di fuori dell'intelletto, nella materia esteriore.

Nonostante si dica che cinque sono gli "habitus" dell'intelletto – la prudenza, la scienza, l' intelletto, la sapienza e l'arte – la logica non è né una scienza, né la prudenza, né l'intelletto, né la sapienza, dunque è un'arte. A ciò è facile rispondere, benché venga giudicato insolubile tale argomento. Aristotele, infatti, intende elencare gli "habitus" dello stesso intelletto "per sé" che vengono desiderati "per sé" e non per altro; noi, però, desideriamo conoscere la logica non "per sé" ma per altro (91). E Aristotele non l'ha annoverata fra quegli "habitus".

In vari punti invero il Mirandolano ha esposto la propria opinione intorno al quesito principale, dicendo che il libro delle "Categorie" non fa parte della logica ma della metafisica. E anzi suppone falsamente che il libro della "Metafisica" sia incompleto e privo di valore senza il trattato delle "Categorie", il quale nella logica è del tutto inutile. In primo luogo dimostra nella terza sezione che la sostanza come sostanza e le altre categorie vengono considerate in quanto tali, per cui questa considerazione non è parte della logica. Tale ragionamento ha valore se si sostiene la regola posterioristica (92): una sola arte deve considerare l'oggetto totale e tutte le parti e specie di quel genere di oggetto. La ragione è che tutte le cose essenziali e "per sé" debbono essere necessariamente considerate, quelle "per accidens" debbono essere rimosse dall'arte (93). Sostiene inoltre (94): l'ente come ente è l'oggetto totale in metafisica, per cui tutte le specie di ente in quanto tali rientrano nella metafisica e metafisica è necessariamente la loro considerazione.

Seconda ragione: detta considerazione non è ordinata in funzione dell'opera, quindi non è una considerazione logica.

Terza ragione: se tale considerazione fosse logica e non metafisica, verrebbe svilito Aristotele nella "Metafisica", il che è sconveniente.

Quarta ragione: questi termini non sono logicali, quindi non si tratta di una considerazione logicale, non essendoci in alcun modo cose utili nella logica.

La prima ragione è verissima e in che modo sia valida lo abbiamo detto e lo diremo più chiaramente in seguito. La seconda ragione sembra aver valore in questo modo, col sostenere ciò che in precedenza lo stesso Mirandolano sostiene, cioè che il modo di considerare della logica è questo: essere ordinato in vista dell'opera. Viene affermata un'altra cosa che è stata detta più spesso (95): l'arte è una sola in base al modo di considerare. Così tutto ciò che viene considerato in arte deve essere contenuto sotto il modo di considerare di quell'arte. Allora si afferma: il modo di considerare della logica è per essere ordinato in vista dell'opera; la cosa considerata nel libro delle "Categorie" non è di tal fatta, quindi non è contenuta sotto il modo di

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

considerare della logica, per cui per un'altra ragione non si tratta di una considerazione logica. La premessa maggiore è nota, la premessa minore deve essere dimostrata poiché queste cose vengono considerate come sostanza, come quantità, e consente di conoscere le cose, la cui conoscenza non avviene a causa di altro; nella logica, in verità, vengono date le regole per conoscere gli strumenti per mezzo dei quali siamo in grado di metterci al lavoro nelle altre arti e scienze.

Su di una conclusione in qualche modo vera sembra argomentare con falsi fondamenti; questo fondamento logico, infatti, ossia che il modo di considerare è ordinato in vista dell'opera, è falso; così, in effetti, vengono considerate le cose medicinali e meccaniche, invece non quelle logicali se non perché siano strumenti finalizzati all'acquisizione della verità nelle altre arti e scienze (96), il cui esercizio non si svolge al di fuori dell'anima e in direzione della materia esteriore: il fine della logica non sarà l'opera stessa. Piuttosto sarà un terzo genere di facoltà diverso dall'arte e dalla scienza propriamente detta, come diremo in seguito.

La terza ragione sembra valida (97): la conoscenza perfetta di una cosa si ha non solo per mezzo della conoscenza della sostanza, ma anche per mezzo della conoscenza degli accidenti propri. E c'è una ragione (98): un'arte deve considerare l'oggetto, le specie di oggetto, i principi e gli accidenti "per sé" di quelli; se, dunque, in metafisica l'oggetto è l'ente, lo sono anche le specie di ente quali la sostanza e le altre categorie, delle quali stesse la metafisica necessariamente tratta. Perciò in metafisica a costituire l'oggetto sono anche gli accidenti propri, dell'ente e delle sue specie, ossia della sostanza e delle altre categorie, cosa che Aristotele non ha fatto in nessun luogo se non nelle "Categorie": le categorie, dunque, debbono essere considerate dal metafisico, anzi la metafisica ne verrebbe svilita se non venisse aggiunto il trattato delle "Categorie" che tratta gli accidenti delle specie, degli enti, della sostanza e delle altre categorie. Questa argomentazione porta alla conclusione che il libro delle "Categorie" è parte della considerazione della metafisica. Senza tale considerazione la metafisica sarebbe svilita e difettosa.

Quanto al fatto che si tratta di una considerazione logicale necessaria, abbiamo convenuto. Per ciò che concerne Aristotele, egli resta svilito in metafisica senza questa considerazione: difficile e quasi impossibile è che io possa accondiscendere ad una tale opinione, anzi diciamo che quella contemplazione senza il libro delle "Categorie", è stata perfettamente tramandata nella scienza della metafisica. La sua ragione non conta a niente; ad essa risponde giustamente Averroè (99): tre cose vengono considerate in arte intorno all'oggetto, le specie di oggetto, gli accidenti e i principi delle specie di oggetto; Aristotele ha tramandato queste cose nella "Metafisica". Il Mirandolano risponde che Aristotele nei libri 7° e 8° tratta delle specie di oggetto e poi nei libri 9° e 10° ci ha conservato le conseguenze: in primo luogo gli accidenti propri ed essenziali delle specie di ente, vale a dire intorno all'atto, alla potenza, all'uno, al più; questa considerazione concerne gli accidenti essenziali delle specie di ente. In quanto enti sono nell'11° libro, o meglio nel 12° libro, per il fatto che l'11° forse è superfluo, e per questo omette di esporre ed equivale al 12° non essendo stato annoverato come 11°; quindi nell'11° libro – cioè nel 12° – tratta dei principi della sostanza e degli altri accidenti, donde segue una considerazione completa e in nessun modo svilita della metafisica, poiché per mezzo della regola dell'arte e posterioristica queste tre cose nel brano indicato vengono necessariamente considerate in qualche arte o facoltà che nella metafisica porta a compimento e a perfezione ogni cosa. In tal modo – dice Averroè all'inizio dell'"Epitome di metafisica" – nel primo trattato vengono preconosciuti i nomi, nel secondo vengono ricordate le specie, nel terzo descriveremo le conseguenze comuni allo stesso, conseguenze che non possono essere se non gli accidenti essenziali delle specie dell'ente; nessuna menzione è stata fatta in qual modo quest'uomo parla intorno agli accidenti delle specie dell'ente in metafisica, quindi perde di valore senza il libro delle "Categorie", per quanto quest'uomo non dica se non che la sostanza e le altre categorie hanno le stesse proprietà che vengono elencate nel libro delle "Categorie" e delle quali non ha fatto alcuna menzione nel libro della "Metafisica". La risposta a ciò è facile. Infatti la metafisica (100) considera l'ente in quanto ente e le specie di enti in quanto enti, così pure gli accidenti essenziali degli stessi enti ai quali tali accidenti convengono "per sé" in quanto sono enti. E c'è una ragione (101): l'artista considera le cose che vengono

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

contenute sotto il modo di considerare di quell'arte, per cui il metafisico considera soltanto gli accidenti essenziali e "per sé" che convengono agli stessi enti in quanto enti; non credo, invece, che questi accidenti e le proprietà siano essenziali agli stessi enti in quanto enti, come ad esempio affermare il più e il meno, l'eguale e l' ineguale, sostenere due cose contrarie e altre cose di questo tipo. Ma valgono di più certi segni per mezzo dei quali conosciamo che cos'è la sostanza, cos'è la qualità, che cosa la quantità, come diremo più chiaramente in seguito intorno a questo argomento.

Che la quarta ragione sia debole è manifesto; quindi i termini sono metafisicali, la considerazione è metafisicale. Un avversario potrebbe rispondere che le arti non vengono divise in base alla cosa considerata (102). Infatti (103) tutte le arti considerano gli enti non tuttavia come enti; ad esempio, la filosofia naturale non considera forse l'ente con il moto e con la materia, come pure il medico non considera il corpo guaribile che è poi l'ente purché guaribile? Aggiungiamo pure allo stesso ente il modo proprio di considerare così come la differenza; abbiamo sempre stabilito l'oggetto proprio delle altre arti, invece lo stesso ente semplicemente assunto è l'oggetto in metafisica: assieme al modo di considerare delle altre arti e alla differenza propria costituisce la specie dell'ente, il proprio e l'ente particolare che viene considerato dalle altre arti e scienze. Non è sconveniente, dunque, che nella logica gli enti vengano tuttavia considerati con il proprio modo di considerare, non importa, per cui questi termini sono metafisicali e lo stesso logico in nessun modo può intervenire: così risponderebbe un avversario e giustamente addurrebbe quanto dimostra nella 3^ sezione, ossia che le altre arti riguardano le voci indicanti le cose, quindi le altre arti farebbero parte della logica. Detta risposta sarebbe chiara con Averroè, significando ciò che è stato detto in precedenza, cioè che le arti non differiscono o sono uguali in virtù della cosa e della materia considerata, ma per il modo di considerare; perciò quelle voci possono essere considerate in quanto voci dal logico, in quanto significanti cose dalle altre facoltà. Così potrebbe rispondere l'avversario.

Ma quello che poi il Mirandolano ha aggiunto, ossia che quelle voci non sono parti della logica, poiché non sono in alcun modo utili allo stesso logico, come conclusione è vera, nel mentre come causa è falsa e diremo in seguito in che modo possa servire; infatti anche Aristotele ha fatto questo nel 1° libro dei "Topici".

Ciò che Antonio Bernardino presume di nuovo, ossia che quelle voci non servano al logico poiché non sono né conclusioni né proposizioni per mezzo delle quali vengono dimostrate le conclusioni logicali, né sono termini, è vero; i fondamenti, invece, per mezzo dei quali egli dimostra questa conclusione, sembrano falsi: dice, infatti, che il fine del logico è quello di elaborare i tre famosi strumenti, ossia la dimostrazione, il sillogismo topico e il sillogismo dimostrativo, cosa che abbiamo con chiarezza respinto in precedenza e che non occorre ripetere ancora.

Ciò che successivamente presume, ossia che le cose logicali vengono dimostrate per mezzo della dimostrazione in quanto sono ignote per natura, è falso, e come conclusione e come causa della conclusione. Infatti non vediamo nessuna definizione determinarsi in logica, come è evidente in base all'induzione operata in tutta quanta la logica: Aristotele dimostra tutte le sue cose spesso con l'esempio, più spesso con l'induzione oppure con qualche facile ragionamento. A tale ragione, una volta fatta propria la premessa maggiore con Averroè (104), si oppone una ragione contraria: le cose che non sono ignote per natura non vengono dimostrate, le cose logicali non sono ignote per natura, quindi non vengono dimostrate; la premessa maggiore viene fatta propria, la premessa minore deve essere dimostrata ricorrendo di nuovo ad Averroè (105). Le cose che compie la natura non sono ignote alla natura, quelle che compie l'artista non sono ignote all'artista. Conseguentemente le cose che compie il nostro intelletto non sono ignote "per sé" al nostro intelletto. Aggiungiamo pure a sostegno della premessa maggiore la premessa minore: le cose logicali sono i "secundo intellecta" elaborati dal nostro intelletto (106). Perciò essi non possono essere ignoti al nostro intelletto: parliamo della logica artificiale, non di quella naturale che non deve essere detta logica come altrove abbiamo dimostrato più ampiamente. Queste sono le cose che per sommi capi abbiamo voluto dire intorno all'opinione

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

di quest'uomo dottissimo.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DEL GENUA

E poiché Antonio Mirandola intorno a questo argomento riferisce l'opinione quasi di tutti, e degli antichi e soprattutto dei moderni, tra costoro (forse degno di onore ancor più tra i filosofi) il primo è il nostro maestro Marcantonio il Genua, grande filosofo, il quale, essendo noto ovunque per la sua dottrina, non ha bisogno di propaganda. Per prima cosa, dunque, anche noi acconsentiamo volentieri a descrivere la sua opinione.

Quest'uomo molto autorevole, dunque, pone due conclusioni all'attenzione dei commentatori. Prima conclusione: l'intenzione concerne le semplici voci indicanti le cose stesse, non concerne le cose intorno all'ente in quanto ente; quindi le voci per se stesse, in quanto significanti le cose, costituiscono l'oggetto in questo libro.

Seconda conclusione: questo libro è logico e precede tutti gli altri libri in logica. Ora è da esaminare la prima conclusione.

La ragione in virtù della quale egli conferma questa conclusione è la seguente: l'intenzione senza dubbio riguarda questi generi in quanto sono enti e in quanto sono astratti in virtù dell'essenza o dell'indipendenza; astraendo così da ogni movimento e materia, la considerazione è metafisica (107). Perciò la considerazione delle categorie riguarderà la metafisica, per cui le cose attinenti alla metafisica non possono essere conosciute (108) se prima non viene la filosofia naturale; a ragione conseguirebbe perché questo libro viene dopo la filosofia naturale. Egli ritiene ciò del tutto assurdo. Né qualcuno potrebbe dire che la filosofia naturale viene prima con una conoscenza confusa, poiché darebbe luogo ad una "petitio principii", nel senso che l'ignoto verrebbe spiegato per mezzo di ciò che è più ignoto; poiché queste cose verrebbero conosciute in maniera confusa, se per mezzo di esse conoscessimo le cose naturali, allora procederemmo con una "petitio principii", dall' ignoto all' ignoto (109). Queste cose in linea di massima riferisce quest'uomo dottissimo attribuendole a Teofrasto, Porfirio, Alessandro e Simplicio.

Non so se sia sua questa opinione descritta da Mirandola; tuttavia, se mi fosse consentito di controbattere un maestro e un personaggio così autorevole, per prima cosa dimostrerei quanto sia privo di valore. E affermo una prima cosa, ammessa dallo stesso Genua, ossia che questo libro è logico, ed una seconda (110), e cioè che l'oggetto in arte, come abbiamo detto nelle "Precognizioni della logica", deve avere due parti: la cosa considerata assieme al modo di considerare; senza la seconda di tali parti non può esserci l'oggetto. Sosteniamo un'altra cosa che è stata determinata, ossia che la cosa considerata è costituita dai "Secundo intellecta", mentre il modo di considerare in logica è come uno strumento di notificazione. Allora ragionerei in questo modo: privo di valore è l'oggetto che viene posto in logica o in una parte della logica senza la materia o senza il modo di considerare della logica; ma quest'uomo pone come oggetto le voci in quanto significanti le cose, le quali voci non possono essere quelle riguardanti i "secundo intellecta". Perciò le voci significanti le cose non possono costituire l'oggetto in nessuna parte della logica. La premessa minore dimostra con un esempio che la voce "uomo" significa questa cosa, cioè che l'uomo non può essere un termine logicale né qualcosa che venga considerata in logica come il nome , il verbo, la proposizione, il sillogismo e le altre cose che costituiscono i "secundo intellecta", come diremo in seguito. Né si potrebbe rispondere che la materia e i termini possono essere considerati in arti diverse; ciò, infatti, sarebbe vero allorquando qualche cosa potesse essere considerata da qualche arte con il suo proprio modo di considerare; il che non sembra che egli stesso abbia aggiunto né lo può; quella cosa e quella materia vengono trattate dallo stesso logico e convengono sotto il suo modo di considerare.

Di nuovo argomenterei sostenendo una cosa che è stata dimostrata più a lungo nelle "Precognizioni della

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

logica", cioè che il modo di considerare un oggetto è uguale al modo di considerare tutto o parte dell'oggetto: un'arte prende il nome e deve la sua unità al modo di considerare. Il Genua e il Mirandola, però, danno due modi di considerare nel dare l'oggetto; perciò la premessa minore è malamente dimostrata, il concetto di "stesso in quanto stesso" raddoppia la causa formale, la natura propria, il modo di considerare il proprio di una cosa (111). Questi stessi filosofi in verità dicono che tali categorie vengono considerate come voci in quanto significanti le cose, per cui danno due modi di considerare, in quanto voci e in quanto vengono significate le cose: il che non può andare.

Inoltre il modo di considerare assimila le cose proprie dell'oggetto alle arti proprie (112); ma considerare intorno alla voce in quanto voce spetta alla psicologia, come invero considerare le voci significanti gli enti e le specie di ente spetta alla metafisica: in nessuno di questi modi, dunque, spetta alla logica la considerazione di tali cose.

Inoltre argomentiamo con tre ragioni di cui si serve Averroè (113), sostenendo prima un unico fondamento. Il nome stesso è più universale di queste voci; in tal modo, come dicono il Genua e il Mirandola, vengono considerate le dieci categorie in questo libro. Il nome, infatti, (114) è una voce indicatrice di cose mediante i concetti; per mezzo di questi stessi dette cose vengono considerate di tal fatta, quindi vengono considerate come nomi. La ragione è la seguente: argomentare per mezzo di un luogo non solo topico ma anche dimostrativo, procedendo dalla definizione al definito. Posto, dunque, il nome quasi come universale a queste categorie come a voci in quanto significanti le cose, come dicono il Genua e il Mirandola, noi argomentiamo in contrasto alle tre ragioni desunte da Averroè e in primo luogo in questo modo.

V° libro della "Metafisica": le cose più note debbono venir prima, ma l'universale è più noto (115), quindi deve precedere secondo l'ordine della dottrina. A questa conclusione aggiungiamo pure la premessa minore a sostegno di quella maggiore. Il nome, però, è più universale e superiore a queste cose, per cui il trattato "Intorno al nome" deve precedere la conoscenza di esse. Posto pertanto che queste dieci categorie in quanto voci significanti le cose vengono trattate nel libro delle "Categorie", male avrebbe fatto Aristotele a preporle al libro "Perihermeneias" in cui si tratta del nome. E poiché il falso non segue se non dal falso, occorre dire che il libro delle "Categorie" non tratta delle voci significanti le cose.

In secondo luogo argomentiamo portando i due filosofi al seguente inconveniente, cioè che questo trattato sarebbe senza arte e non essenziale per la stessa ragione con la quale procede Averroè nei brani citati. A sostegno di ciò affermo una cosa (116), ossia che essenziale, primo e universale è ciò che conviene a qualcosa per sua natura e non mediante altro. Per questo Averroè diceva che al superiore conviene concedere all'inferiore e che all'inferiore conviene "per sé" dimostrare intorno al superiore "per accidens" e non "per sé"; noi dimostriamo che il trattato non è essenziale ma accidentale. Sosteniamo dell'altro: le cose inferiori non possono essere conosciute senza la conoscenza del superiore con i suoi predicati essenziali; per esempio, non possiamo conoscere la dimostrazione se prima non abbiamo conosciuto lo stesso sillogismo con i suoi predicati essenziali, ad esempio avere tre termini e due proposizioni che convengono al sillogismo in quanto sillogismo; così non possiamo conoscere queste cose come voci significanti le cose, se prima non siamo giunti a conoscere intorno ad esse quelle cose che convengono al nome: dimostreremmo intorno ad esse stesse che sarebbe un fatto senza arte, non "per sé" ed essenziale. Perciò queste cose prima del libro "Perihermeneias" non possono essere considerate come voci significanti le cose.

In terzo luogo si dimostra che sarebbe due volte inutile una ripetizione intorno alle mete del convincere tra i disputanti. Si dimostra, come è stato detto in precedenza, che non è possibile conoscere l' inferiore e il particolare senza la conoscenza dell' universale. La spiegazione è la seguente: l'universale, che bisogna necessariamente conoscere prima, porta alla definizione del particolare (117). Così, se per mezzo degli stessi queste cose vengono considerate come voci significanti le cose, e quindi come cose particolari contenute sotto

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

il nome, conseguentemente non possono essere conosciute senza che prima si conosca ciò che si riferisce ai predicati essenziali. Se poi nuovamente venisse dato il trattato intorno allo stesso nome conoscendone i predicati essenziali, la ripetizione avverrebbe di conseguenza due volte inutilmente; tutto al contrario se prima viene il trattato intorno all'universale e poi quello intorno al particolare; infatti dalla conoscenza chiara e manifesta dell'universale noi possiamo definire lo stesso particolare; tutto al contrario se viene prima il particolare. Ciò avviene perché è stabilito che qui si consideri intorno alle voci significanti le cose; il falso, però, non deriva se non dal falso, perciò è falso che qui vengano considerate dette cose come voci significanti le cose.

Procediamo ancora con la ragione posterioristica (118): il modo di considerare assimila il trattato proprio all'arte propria; tale modo di considerare (119) è il modo di definire: infatti come definisce così considera. A ciò aggiungiamo la premessa minore a sostegno di quella maggiore: ma queste cose vengono definite nello stesso modo in metafisica, quindi vengono considerate nello stesso modo in una parte e nell'altra. A tale conclusione aggiungo l'altra premessa minore a sostegno di quella maggiore: colà, però, è impossibile che tali cose vengano considerate come semplici voci, quindi anche qui è impossibile che vengano considerate come semplici voci. Il metafisico (120) considera tutte le cose come enti e non come semplici voci: di qui la risposta che dà lo stesso Genua nel 2° libro dell'Apologia, sez. 3^, ossia che queste cose vengono considerate in modo diverso in logica e in metafisica, per cui non sembra un trattato metafisico; che detta risposta sia falsa si spiega per mezzo di quanto dimostrato in precedenza: il modo di definire è il modo di considerare, quindi considerano allo stesso modo. Ne consegue tutto l'opposto, vale a dire che è un trattato non diverso dalla stessa metafisica.

Qualcuno, però, potrebbe negare che il nome sia più semplice e più universale di queste dieci categorie, come in verità ritengono tutti gli altri; dicono, infatti, che le cose che vengono considerate in questo libro sono semplicissime voci, perciò questo libro precede tutti gli altri libri di logica.

Parleremo dell'ordine più in là con maggiore chiarezza. Al momento saremo contenti di confutare soltanto questa opinione, essendo la stessa del tutto lontana dalla verità. A tal fine sosteniamo una cosa tratta da Porfirio (121), che la specie è più composta dello stesso genere, poiché abbonda della differenza ed ha qualcosa che lo stesso genere non ha.

Sosteniamo dell'altro, cioè che la definizione dello stesso nome (122) è una voce significante qualcosa a piacere. La definizione della sostanza invero è una voce significante qualcosa a piacere e una tale natura, ossia che può esistere "per sé". Perciò nella definizione della sostanza si aggiunge qualcosa in più rispetto alla definizione del nome, quindi la sostanza ha qualcosa di più complesso rispetto al nome: il nome è più semplice.

Nei "Post-Predicamenti" (123) viene prima ed è più semplice ciò da cui non deriva la conseguenza del sussistere; è più semplice il nome rispetto alla sostanza, viene prima ed è più universale. E in verità in logica nulla può essere detto di più semplice della voce significativa a piacere significante qualcosa; perciò nessuno (a meno che non sia pazzo) potrà negare che il nome è più semplice della stessa sostanza e di tutte le altre cose considerate nelle "Categorie" come voci significanti qualcosa, ed è più universale e viene prima.

Qualcuno, però, potrebbe di nuovo dubitare in merito a questa opinione nel seguente modo: il nome o è un ente o non lo è; se è un ente, o è una delle categorie – il che non è –, oppure è compreso in qualcuna delle categorie. Pertanto qualcuna delle categorie è più universale del nome e del verbo.

A ciò si risponde chiaramente sostenendo quanto abbiamo dimostrato prima, e cioè che il modo di considerare è la forma che dà l'essere alla stessa arte. Così, se il nome e le dieci categorie vengono considerati come enti,

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

saranno compresi nell'ente e il nome sarà compreso in qualcuna delle dieci categorie: in questo modo cadranno nell'ambito non della logica ma della metafisica. Se, invece, saranno considerati come voci significanti a piacere, cadranno nell'ambito della logica. Essendo in tal modo più universale il nome, a ragione sarà più universale in logica il nome e non le dieci categorie.

Tale sua ragione si scontrava con Antonio Mirandolano e la considerazione delle categorie come enti. Quindi è metafisicale dacché ogni ente è considerato dal metafisico; se è metafisicale, è dopo ciò che è naturale, essendo le cose metafisicali maggiormente sconosciute in quanto sfuggono ai nostri sensi. A ragione, dunque, questo libro verrebbe posposto alla filosofia naturale, il che è assurdo. Né qualcuno potrebbe dire che le cose metafisicali vengono prima con una conoscenza confusa, perché in tal caso l'ignoto verrebbe conosciuto per mezzo di ciò che è più ignoto. Infatti, venendo queste cose conosciute in maniera confusa e conoscendo noi per mezzo di esse le cose naturali, allora procederemmo con una "petitio principii", dall' ignoto all' ignoto (124).

Antonio Mirandola per rispondere a questa ragione sostiene alcuni fondamenti contro tutti i commentatori; il primo è questo, dividendo l'ente in enti particolari e dividendo la sostanza in sostanze particolari delle quali trattano le altre arti. Egli accetta inoltre le cose nell'ordine che le stesse hanno in natura e nel quale vengono apprese da noi. Ma l'ente e la sostanza vengono prima per natura, quindi debbono essere conosciuti prima. Infatti che siano primi è manifesto; che in verità vengano prima perché più universali, lo spiega quando si indaga per la conoscenza dell' inferiore per giungere alle cose superiori, e non viceversa; è più noto ciò che soltanto per pochi ha bisogno di essere conosciuto; essendo, dunque, la filosofia prima intorno all'ente e alla sostanza prima e più nota sia riguardo a noi sia riguardo alla natura, a ragione ne deriva che è falso il detto del Genua, cioè che la metafisica riguardi le cose più ignote, e quindi viene collocata dopo.

Le cose che dice quest'uomo contro il Genua a mio giudizio, invero, sono del tutto false; è stolto, infatti, esprimere con tanta facilità qualcosa contro un uomo così grande e contro un filosofo così profondo e ponderato; pertanto diciamo che è verissimo ciò, ossia che la metafisica viene dopo la filosofia naturale secondo l'ordine della dottrina poiché, sfuggendo ai nostri sensi, è più ignota della stessa filosofia naturale; per la qual cosa deve essere esposta chiaramente. Benché vada molto al di là dei nostri propositi, tuttavia non ci rifiuteremo di dire anche noi qualcosa su tale argomento a causa dell'impudenza di quest'uomo; infatti ci sentiamo soprattutto obbligati nei confronti dei maestri.

E in primo luogo affermiamo (125) che i quesiti sono quattro: se l'essere è semplice o composto, perché è e che cosa è. Tali quesiti sono necessariamente ordinati tra di loro; pertanto deve essere conosciuto prima il quesito se l'essere è tra altre cose. Infatti non potremmo in alcun modo conoscere se Dio è eterno o per quale ragione è eterno, se prima non viene conosciuto l'essere dello stesso Dio; è quanto diceva Aristotele (126): ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza dell'essere e dell'essenza del nome, cioè quando vogliamo avere una dottrina intorno ai requisiti ignoti riguardanti il perché dell'essere, quesito complesso, occorre preconoscere che essa stessa è (127), che cosa significa il suo nome (128), non una precognizione reale, poiché la precognizione nominale – come dice Temistio (129) – è ciò che costituisce il principio di ogni conoscenza, non la precognizione reale; infatti la precognizione reale è un quesito (130) e non si riferisce a nessun altro quesito. E' chiaro di per sé che se non conosciamo prima che cosa significa il nome Dio, giammai possiamo conoscere se Dio è eterno né che cos'è precisamente Dio o se è eterno e perché, non essendo stato ancora conosciuto che cosa sia. E c'è una ragione: infatti il quesito "che cos'è" è un quesito intorno alla sostanza, rispetto al quale vengono ordinati tutti gli altri quesiti degli accidenti. Noi, infatti, ci proponiamo di conoscere ciò in primo luogo e soprattutto intorno a questa stessa cosa. Perciò concludiamo: nella conoscenza dobbiamo necessariamente preaccettare l'essere delle cose considerate in arte intorno alle quali vogliamo conoscere i predicati.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Sosteniamo un'altra cosa (131): quattro sono le cose considerate in arte, l'oggetto totale, le specie "per sé" dell'oggetto totale, gli accidenti e i principi "per sé" di ambedue. Tutte queste cose debbono essere "per sé"; infatti (132) ciò che è "per accidens" viene escluso dall'arte: quindi tutte queste quattro cose vengono considerate in arte necessariamente quanto ai predicati sostanziali per mezzo della definizione, quanto ai predicati accidentali essenziali per mezzo della dimostrazione. A ragione, dunque, in arte, prima che vengano dimostrati tali predicati intorno a queste cose, occorre preconoscere l'essere. Di qui deduco una cosa: se la metafisica è una scienza o un'arte o una qualche facoltà e nella stessa le cose vengono considerate secondo le regole dell'arte, occorre che tale facoltà consideri tutto ciò, ossia l'oggetto, le specie di oggetto, i principi e i loro accidenti essenziali, i predicati di tutti questi, quelli sostanziali per mezzo della definizione, quelli accidentali essenziali per mezzo della dimostrazione; tali cose debbono necessariamente essere conosciute prima dell'essere, altrimenti è impossibile che vengano conosciuti i relativi predicati.

Sosteniamo inoltre (133) che l'essere che viene preconosciuto intorno all'oggetto è l'essere dell'esistenza, non dell'essenza; infatti (134) l'essere è duplice, dell'essenza e dell'esistenza. Ciò che si preconosce prima della dottrina è l'essere dell'esistenza (135). Di qui deduco che il metafisico, prima di conoscere intorno a tali forme dell'essere i predicati propri, necessariamente deve preconoscere l'essere prima che si abbia la dottrina intorno ad essi.

Ancora (136): l'essere dell'esistenza è l'essere al di fuori dell'anima, l'essere della forma nella materia, è l'essere singolare (137), l'essere percepito, lo stesso o piuttosto il suo conseguente, vale a dire l'accidente proprio o l'opera o il moto proprio ed essenziale per il cui tramite noi conosciamo quei predicati (138). Infatti, tutto ciò che cade sotto i sensi è con la materia, come esistente nella materia (139).

Ancora (140): la metafisica, qualunque cosa consideri, considera senza materia e senza moto, astrae dalla materia e dal moto, quindi considera le cose in quanto enti senza materia e senza moto nonostante in natura le cose siano con la materia e con il moto; la filosofia naturale, invece, considera sempre con la materia e con il moto, benché le cose nella loro essenza siano senza materia e senza moto, come il primo motore in sé è senza materia e senza moto, tuttavia in quanto motore e in quanto cade nella considerazione naturale, non è senza materia e senza moto, per cui è abbracciato dal modo proprio di considerare della filosofia naturale.

In base a ciò dimostriamo il detto dello stesso Genua approdando a due conclusioni: I°, la metafisica è più difficile; 2°, deve essere appresa necessariamente dopo la filosofia naturale, poiché riguarda le cose non sensibili.

Dimostriamo la prima conclusione così (141): la natura ha concesso al nostro intelletto di non poter comprendere nulla che prima non cada sotto i sensi, attraverso la sensazione, e passi, quindi, prima e più attraverso i sensi nel particolare (142). E' quanto diceva Averroè (143): poiché i principi primi si sono formati sin dall'infanzia sulla base della sensazione, per questo vengono compresi sin dall'infanzia al punto che non ci ricordiamo quando si sono formati. E' quanto diceva Aristotele (144): poiché i primi principi vengono percepiti con tutti i sensi nelle cose particolari, i loro universali e le proposizioni universali, intorno a cui nessuno potrebbe dubitare, sono notissimi a tutti.

Ancora (145): ogni sensibile esiste in materia, per cui sensibile naturale materiale sono dei sinonimi di cui si serve quasi sempre Averroè. Allora dimostriamo che ciò che astrae dalla materia e dal moto, astrae dal sensibile; ma il metafisico in virtù delle cose dette in precedenza astrae dalla materia e dal moto, quindi astrae dal sensibile. A tale conclusione a favore della premessa minore aggiungiamo un secondo fondamento a sostegno della premessa maggiore: ogni conoscenza e facilità di conoscere giunge nel nostro intelletto dal senso, ma – come abbiamo testé dimostrato – le cose metafisicali sono lontane dai sensi, di per sé insensibili, quindi sono proprie di una conoscenza più difficile. Per questa ragione Antonio Mirandola si allontana dalla

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

verità quando dice che la metafisica riguarda le cose che sono più note e che sono prima in noi e in natura. Ammettiamo pure che riguardi le cose che sono prima in natura; che, invece, riguardi le cose che sono più note in noi, è del tutto falso, in quanto esse – è evidente la ragione del Genua – sfuggono ai nostri sensi. Né vale la sua ragione, ossia che la metafisica riguarda le cose più universali e quindi è più nota. Infatti, non l'universale in quanto universale è più noto o più ignoto, ma l'universale allorquando è percepito più del proprio particolare che da quello viene abbracciato (146). E così si risolve la contraddizione tra il quarto e il quinto testo del I° libro della "Fisica": nel quarto, infatti, è detto che gli universali sono più noti, nel quinto che la specie è più nota dello stesso genere; è detto, infatti, che il definito è in qualche modo più noto delle parti della definizione, e che il definito è la specie, mentre il genere è una parte della definizione.

Perciò in base al quinto testo la specie è più nota dello stesso genere, invece in base al quarto testo è più noto il genere. Così si risolve la questione. Infatti ciò che è più universale e composto viene sempre prima e nel particolare è maggiormente percepito delle sue parti, per cui il suo universale verrebbe prima e sarebbe più noto delle sue parti. Poiché, dunque, il genere è un tutto rispetto alle specie, in base al quarto testo è più noto, dal momento che da parte sua la specie è un tutto e contiene le due famose parti, cioè il genere e la differenza, dalle quali è composta la specie così come dalle parti. Perciò la specie è più nota dello stesso genere, in quanto il genere è una parte della specie, per cui sempre ciò che più è un tutto cade di più sotto i sensi e quindi è più noto.

Quantunque si indaghi (147), l'universale non cade mai sotto i sensi; l'intelletto, infatti, comprende lo stesso universale, mentre il senso percepisce soltanto lo stesso particolare, quindi giammai l'universale può essere percepito dai sensi, e giammai ciò che cade sotto i sensi è un fatto d' intelletto. A ciò rispondiamo pure con molta chiarezza in questo modo: qualunque cosa dicano gli altri, questa proposizione riferita con tanta semplicità è del tutto falsa. L'universale, infatti, non è mai un fatto sensibile, né ciò che cade sotto i sensi è un fatto d' intelletto, ma deve essere compreso nel modo seguente: ciò che cade sotto i sensi passa nell' intelletto, ossia ciò che prima cade sotto i sensi nel particolare, l'universale di quella cosa viene prima compreso nell'universale; ad esempio, se chiedessimo se sia più noto l'animale o l'uomo, dobbiamo rispondere non ciò che è più o meno universale, bensì in questo modo: è maggiormente noto al nostro intelletto ciò che maggiormente cade sotto i nostri sensi; e allora risponderemo per mezzo della causa propria. Infatti (148) ciò che cade sotto i sensi è la causa propria, e tuttavia per mezzo di essa l'intelletto comprende. Perciò il particolare è maggiormente e prima noto al senso, l'universale è prima e maggiormente noto all' intelletto. Esempio: vedendo qualcosa da lontano, prima vediamo muoversi quella cosa particolare e quindi conosciamo con l' intelletto quella cosa in quanto animale, poi vediamo con gli occhi che quella cosa si muove in posizione retta. Quindi cade sotto la nostra sensazione in quanto particolare dell'uomo, conseguentemente quella cosa passa sotto il dominio dell' intelletto in generale in quanto uomo. Pertanto la ragione del conoscere non è più o meno l'universale, ma è lo stesso essere più o meno, prima o poi, percepito.

Essendo, dunque, le cose metafisicali lontane dalla materia e dal moto, necessariamente sfuggono ai sensi e perciò sono più difficili; quella regola, invece, vale nelle cose naturali (149): quanto più una cosa è universale, tanto più è conosciuta, poiché la filosofia naturale considera le cose sensibili. E quanto più le cose sono universali, tanto più vengono percepite sotto quell'universale le rispettive cose particolari. Per questo l'universale è maggiormente compreso ed a ciò non giunge il Mirandola – chiedo venia ad uomo così famoso.

Pertanto costui sbaglia quando dice che la sostanza concerne le cose che sono prima anche presso di noi; sbaglia quando contraddice Aristotele (150): la sostanza non "per sé" viene sentita se non con la ragione degli accidenti; quindi non viene conosciuta prima e "per sé" presso di noi e in natura con il nostro intelletto. La conseguenza è chiara in virtù delle cose dette e affermate in precedenza (151): l'intelletto comprende ciò che prima il senso sente, ma il senso non sente "per sé" la sostanza, quindi l' intelletto non comprende.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Inoltre quest'uomo eccellentissimo sbaglia nello spiegare perché gli universali sono più noti a noi, dicendo che la causa è la seguente: poiché si cerca di giungere alla conoscenza dell' inferiore e del superiore, e non viceversa.

Da ciò si capisce benissimo che egli stesso non comprende che cosa sia noto di più e prima a noi e perché qualcosa sia noto di più e prima a noi; non perché una cosa serve alla conoscenza di un'altra, né viceversa perché è nota o ignota di più e prima, ma per la ragione descritta in precedenza da Aristotele e affermata nei brani citati, ossia perché più o meno percepita e passata attraverso i sensi.

Inoltre egli sbaglia in maniera evidentissima e non capisce la regola che egli stesso afferma (152). Quella regola, infatti, vale nell'ordine della dottrina: pertanto ciò che è necessario alla conoscenza di un'altra cosa, deve essere conosciuto prima , e non viceversa; e tu, uomo dottissimo, malamente respingi questo nostro filosofo molto profondo dell'Accademia di Padova.

Noi dimostriamo con molta facilità la seconda conclusione, vale a dire che la metafisica viene dopo la filosofia naturale secondo l'ordine della dottrina e non della perfezione, rammentando i fondamenti affermati in precedenza, in primo luogo che ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza dell'essere delle cose considerate, oppure presuppone tale essere così come manifesto o dimostrato in altra arte (153). Il quale essere è l'essere dell'esistenza in virtù del secondo fondamento. Il quale essere dell'esistenza è l'essere della forma nella materia, è il dato sensibile materiale, se non "per sé" almeno per le conseguenze essenziali, per il secondo fondamento dal quale il metafisico astrae in virtù del secondo assunto.

Di qui dimostriamo la seconda conclusione: qualunque cosa considerata in arte deve essere compresa sotto il modo di considerare di quell'arte (154). Ma l'essere dell'esistenza è l'essere al di fuori dell'anima nella materia (155); quindi il quesito intorno all'essere delle cose considerate dal metafisico non può essere indagato dal metafisico, essendo il modo di considerare le proprie cose così come sono senza materia e senza moto. Poiché, dunque, ogni arte, scienza e dottrina deve stabilire l'essere delle cose considerate (156), occorre che tali cose siano poste o come già note, oppure come dimostrate da un'altra arte prima della dottrina di quelle cose. Le cose metafisicali, invece, non essendo soggette ai sensi, sono ignote, per cui occorre accettarle come dimostrate già prima da qualche altro artista, il quale artista non può essere se non il filosofo naturale; questo, infatti, è un quesito congeniale al filosofo naturale. Necessariamente, pertanto, il filosofo naturale precede il metafisico, non essendo soggette ai sensi le cose metafisicali il cui essere deve essere accettato prima ancora della loro conoscenza. E' quanto diceva Averroè (157): il metafisico sostiene che le intelligenze esulano sempre dall'ambito della filosofia naturale.

Qualcuno, però, potrebbe dubitare. L'essere delle intelligenze, e soprattutto di Dio, è l'essere senza materia. Quindi, in base alle cose sostenute in precedenza, non si tratta di un quesito proprio della filosofia naturale. Al che diciamo pure che duplice è l'essere (158), dell'essenza e dell'esistenza. Le intelligenze nella loro essenza "per sé" sono senza materia, tuttavia non esistono al di fuori dell'anima senza materia; infatti ciascuna delle intelligenze esiste al di fuori dell'anima in qualche modo, necessariamente nel corpo e nella materia. Dio, infatti, e le intelligenze sono motori, e così in quanto motori necessariamente sono mobili, benché nella loro essenza possono esistere senza materia; in questo modo non possono essere considerati dalla filosofia naturale.

Né qualcuno obietti che (159) la filosofia naturale possa dimostrare che Dio sia senza materia in base al moto eterno. Una cosa, infatti, è dimostrare che ci sia o possa esistere da sé qualcosa senza materia, un'altra è considerare i predicati di quella cosa in quanto esistente senza materia nell'essere dell'essenza. La prima cosa, infatti, viene considerata dalla filosofia naturale poiché essa considera necessariamente anche il medio naturale, e infatti il quesito naturale trova rifugio nella materia; la seconda cosa, invece, in base alle cose

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

affermate in precedenza compete necessariamente al metafisico.

E ancora una volta ricorre ad Averroè, poiché per dimostrare l'essere delle cose considerate dalla metafisica non ha nessun'altra via che quella naturale, ossia la via del moto eterno. Il filosofo naturale, dunque, precede il metafisico: innanzi tutto dimostriamo ciò che viene prima, in secondo luogo la conseguenza.

Dimostriamo ciò che viene prima e affermiamo (160) che i quesiti sono quattro: l'essere semplice, l'essere composto, il perché e il che cosa. L'essere semplice e l'essere composto si hanno per mezzo della "demonstratio quia"; il perché in verità è un quesito che si risolve per mezzo della "demonstratio propter quid", per cui dal suo fine viene detto "propter quid"; il che cosa, invece, si ha per mezzo della definizione. Nonostante l'essere e il perché vengano contemporaneamente risolti per mezzo della "demonstratio simpliciter", tuttavia i principi in nessun modo possono essere dimostrati se non con la "demonstratio quia", a posteriori, poiché se un principio venisse dimostrato per mezzo di un altro principio, allora sarebbe un principio e un non principio: la "demonstratio quia", dunque, è quella per mezzo della quale dimostriamo l'essere dell'esistenza dei primi principi (161).

Sosteniamo inoltre (162) che il medio della "demonstratio quia", a posteriori, deve essere raggiunto attraverso i sensi, e reso noto ai sensi con l'induzione sensoriale.

Sosteniamo un'altra cosa affermata in precedenza: ogni dato sensibile materiale è con la materia e con il moto.

Sosteniamo ancora un'altra cosa affermata e dimostrata in precedenza: il metafisico astrae da ogni materia e da ogni moto, quindi da ogni senso.

Di qui concludiamo che il medio della "demonstratio quia" (in base al primo assunto) deve essere soggetto ai sensi e che il metafisico (in base al secondo assunto) astrae da ogni fatto sensibile. Quindi il metafisico non può servirsi in alcun modo della "demonstratio quia" né parimenti della "demonstratio simpliciter"; infatti la "demonstratio simpliciter" (163) procede dalle cose note a noi e alla natura; ciò che è noto a noi per mezzo delle cose affermate in precedenza è ciò che cade sotto i sensi e da cui astrae lo stesso metafisico. Abbiamo, così, che il metafisico non può servirsi della "demonstratio quia". Inoltre colui che non può servirsi della "demonstratio quia" non può dimostrare l'essere dell'esistenza: il metafisico è di tal guisa, quindi non può dimostrare l'essere dell'esistenza delle proprie cose. Il filosofo naturale, invece, considerando con la materia e con il moto, raggiunge il medio attraverso i sensi, quindi può servirsi della "demonstratio quia" per dimostrare l'essere dell'esistenza di queste cose il cui medio ne è la ragione; il medio è naturale, quindi è naturale anche la ragione.

Immediatamente, però, qualcuno potrebbe obiettare con Scoto che in metafisica non discutiamo se c'è la potenza e, quindi, se c'è la materia: se viene dato ciò che è indipendente, viene conseguentemente data la prima causa; questi argomenti presuppongono il medio dopo e necessario, quindi le "demonstrationes quia" (164). La metafisica, dunque, si serve della "demonstratio quia"; la risposta è facile: ponendo a fondamento il medio della "demonstratio quia", deve fondarsi sui dati sensibili e deve essere nota grazie all'induzione basata sui sensi (165). Poiché, dunque, tali medi non sono fondati sui dati sensibili, se c'è la potenza c'è la materia, anche se viene dato ciò che è indipendente. Perciò non si tratta veramente di "demonstrationes quia"; che in verità siano di tal guisa è un dato evidente: infatti, se qualcuno negherà che viene data la potenza, in qual modo dimostreremo se non con il medio naturale? Vengono date la generazione e la corruzione, quindi viene data la potenza; e similmente, se verrà negato che viene data una causa indipendente, possiamo dimostrare soltanto per mezzo del moto e con il medio naturale. Allora cerchiamo di dimostrare (166): ciò che è tale in forza di qualcosa, è tale "per accidens", quindi tali medi inferiscono con la forza del medio naturale e non "per

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

sé"; in verità, dunque, le "demonstrationes quia" sono nell'arte naturale, nel mentre tutte le altre dimostrazioni sono in metafisica in forza di altro, quindi "per accidens", per cui non debbono essere chiamate dimostrazioni. Ecco perché Averroè chiama insufficienti queste ragioni, nel mentre sono naturali e "per sé" sufficienti.

Si continua con un altro ragionamento: se l'artista ha un suo proprio medio, non deve mettere da parte quello stesso e prenderne un altro; ma Aristotele, dimostrando l'essere di tali cose, afferma il medio naturale e non metafisico, per cui è evidente che il metafisico non dispone di tale medio per dimostrare l'essere dell'esistenza delle sue cose. E' quanto diceva Averroè (167). Che poi ciò sia vero lo dice Aristotele non soltanto nella filosofia naturale ma anche nella metafisica: nel dimostrare l'esistenza di queste cose si serve del medio naturale (168). La generazione ha fatto conoscere la materia e il contrario nelle cose nei capitoli 10° e 12°, dal capitolo 6° al 9° ha fatto conoscere l'essere dei principi con il medio naturale, cioè per mezzo della trasmutazione tra gli opposti, dal capitolo 29° in poi ha cominciato a dimostrare che gli enti sono stati astratti con il medio naturale, ossia con il moto eterno. Noi invero dimostriamo che i medi naturali non metafisicali sono quelli con la materia e con il moto naturale (169). Allora ragioniamo pure sulle cose già dette, il cui medio ne è la ragione; ma il medio di queste ragioni è costituito dal moto e dalla trasmutazione, è il medio naturale grazie a quanto stabilito in precedenza, quindi è anche la ragione. Aristotele, dunque, come filosofo naturale dimostra tutte queste cose, poiché evidentemente come metafisico non poteva.

Tale era la ragione: il filosofo naturale dimostra l'essere delle cose metafisicali, quindi il filosofo naturale precede il metafisico. Abbiamo dimostrato ciò che viene prima, ora dimostriamo la conseguenza e affermiamo (170) che l'essere dell'esistenza viene necessariamente preconosciuto prima della dottrina; ma il filosofo naturale, come è stato dimostrato, preconosce l'essere dell'esistenza delle cose metafisicali, quindi necessariamente il filosofo precede il metafisico.

Ma è opportuno dubitare che l'essere dell'esistenza, dell'oggetto e delle cose considerate in arte venga preconosciuto nel proemio (171); nel proemio si trovano le cose che debbono essere insegnate nel trattato, per cui il filosofo naturale non preconosce l'essere delle cose considerate dalla metafisica.

La risposta è chiara (172): una cosa è ciò che viene preconosciuto, un'altra è ciò che viene dimostrato; quando preconosciamo qualcosa come noto o si afferma qualcosa come noto o come dimostrato in un'altra arte, ciò può verificarsi intorno all'oggetto nell'arte propria (173). Veramente provare o dimostrare se una cosa è ignota non può avvenire più nell'arte propria. Essendo, dunque, ignote le cose metafisicali, come è stato dimostrato, conseguentemente il Genua afferma: il metafisico non prova, mentre l'arte naturale prova.

Poiché, dunque, la metafisica è lungi dalle cose sensibili e non ha il medio della "demonstratio quia" per provare l'essere dell'esistenza delle proprie cose, conseguentemente è preceduta dalla filosofia naturale. Dunque è vera la ragione del Genua: dal momento che la metafisica tratta delle cose che sfuggono ai nostri sensi, viene dopo la filosofia naturale.

In base a ciò dobbiamo notare quanto Aristotele ha superato il suo maestro Platone nell'ordine e nell'arte: Aristotele, infatti, ha posto prima le cose naturali per il motivo che abbiamo dimostrato in precedenza, mentre Platone le ha poste dopo. Quanto ciò sia stato fatto in contrasto con le regole dell'arte lo dimostrano le ragioni esposte prima.

E' evidente anche quanto si allontanano dal vero certi Moderni Scotisti quando tuonano contro Aristotele che sarebbe stato sempre ben disposto a dimostrare tutte queste cose con il metodo naturale, e quando sollecitano a non ricorrere ad Aristotele il quale non conosce altre strade. Perciò dicono che Platone è migliore metafisico di Aristotele, e invece Aristotele è filosofo naturale più perfetto. Pazzia! Se Aristotele si fosse comportato diversamente, avremmo pensato che non si trattava di Aristotele, in quanto si sarebbe comportato contro le

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

regole dell'arte, così come ha fatto Platone: perciò, se Aristotele è degno di essere ammirato in tutto, a maggior ragione deve essere considerato divino più che umano nell'arte. A tanto non è giunto finora nessuno.

Qualcuno, però, di rimando potrebbe argomentare in questi termini: se il filosofo naturale considera l'essere dell'esistenza delle cose metafisicali, conseguentemente considererà le cose di un'altra arte, la qual cosa non è opera di un artista (174).

Possiamo rispondere (175): la precognizione è prima della dottrina; trattandosi nella fattispecie di una precognizione, essa può determinarsi prima della dottrina delle cose metafisicali; possiamo accettare come evidente ciò in un'altra arte. Ricordo che questa è stata la risposta del mio maestro Balduino (la cui anima riposi in pace), anche se non oso respingerla configurandosi la stessa come una fuga evidente ed anche causa di molti inconvenienti.

Ma forse possiamo meglio rispondere non recedendo dai nostri assunti: l'essere dell'esistenza delle cose considerate delle altre facoltà è un quesito proprio dell'arte naturale in quanto riguarda la materia, come è stato dimostrato in precedenza, e così neghiamo che possa considerare le cose di un'altra arte.

Né si oppone, quantunque la facoltà naturale scopra non solo l'essere dell'esistenza di queste cose ma lo definisca anche, così come vediamo che ha fatto nel I° libro della "Fisica", in cui non solo ha scoperto ma ha anche definito (176) la materia prima; così pure nel 2° libro della "Fisica" ha scoperto e definito il motore primo. A ciò, infatti, risponde Averroè (177) che il filosofo naturale ha scoperto e definito a modo suo quelle cose come sono, con il moto e con la materia, nel mentre il metafisico accetta sempre tali cose come vengono definite dal filosofo naturale e in quanto enti astratti dalla materia e dal moto, secondo il proprio punto di vista metafisicale; così ha fatto a proposito della materia prima (178): la materia è quella che è in potenza rispetto a tutte le forme e a tutte le categorie, nessuna delle quali è in atto (179), lo stesso dio come prima forma e primo fine (essendo uno solo).

Né vale la ragione di Scoto: il moto non contiene né in atto né per virtù il primo motore, quindi non può essere il medio a scoprire il primo motore.

Per gli addetti alla dottrina peripatetica e soprattutto per i conoscitori di Averroè la risposta è facile (180): il principio, quindi il medio, è duplice, l'uno dell'essere e del conoscere (ad esempio, la natura nella filosofia naturale), l'altro, invece, soltanto del conoscere (ad esempio, l'effetto e l'accidente proprio) ed è la causa della conoscenza dello stesso principio, non dell'essere e del conoscere. E' quanto ci ha dato anche Aristotele (181): così il moto con il motore eterno, benché non sia la causa dell'essere, tuttavia è la causa della conoscenza. E sempre il medio della "demonstratio quia" dall'effetto è la causa della conoscenza soltanto, non l'essere (182). Il moto eterno, dunque, è la vera causa del motore eterno, dico della conoscenza, non l'essere. Ma allora non c'è da sperare che un cattivo logico possa esaminare qualcosa.

E non consegue neppure ciò, ossia che se egli dimostrasse l'essere dell'esistenza delle cose metafisicali, sarebbe subordinato alla stessa metafisica. Infatti (183) la prima arte dà l'essere, l'altra dà il "propter quid": se, dunque, la filosofia naturale dà l'essere delle cose metafisicali, conseguentemente è subordinata alla filosofia prima. In primo luogo diciamo che la filosofia naturale non è subalterna alla metafisica, e affermiamo (184) che le arti – le quali per converso sono subordinate – presentano queste condizioni: I°, che una sia come la specie, cioè subordinata, e l'altra sia come il genere, cioè subordinante; 2°, che entrambe le arti siano univoche, cioè non differiscano nel modo di considerare e nella cosa essenziale, bensì solo nella cosa accidentale; 3°, che partano dalle stesse premesse per dimostrare qualche quesito (185), in quanto la metafisica e la filosofia naturale (186) differiscono nel modo di considerare, né partono dalla stessa premessa né possono avere lo stesso quesito, per cui la filosofia naturale non è subordinata alla metafisica.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Al ragionamento è facile rispondere con Aristotele (187): il "quia" e il "propter quid" differiscono non solo nella stessa scienza ma anche in scienze diverse, né soltanto nelle scienze diverse che sono subordinate, ma anche – come conclude alla fine del capitolo – nelle scienze non subordinate. E dà questo esempio: intorno ad una ferita circolare il fisico dà il "quia", il matematico dà il "propter quid"; non sempre, dunque, la scienza che dà il "quia" è subordinata alla scienza che dà il "propter quid"; se, dunque, la filosofia naturale fornisce il "quia" alla stessa metafisica, non consegue per tale fatto che sia subordinata alla stessa metafisica. E questa è la risposta di Averroè (188).

Pertanto concludiamo con il ragionamento che il Genua ha suggellato sotto le sue brevissime parole, poiché la metafisica riguarda le cose che sfuggono ai nostri sensi, per cui tutte le sue vie sono insufficienti a dimostrare l'essere di quelle cose: necessariamente, dunque, il filosofo naturale precede il metafisico.

Né vale la ragione del Mirandola con la quale egli dimostra che la metafisica deve venir prima. Tale, infatti, era la sua ragione: le cose debbono essere conosciute così come sono e in quell'ordine. Ma le cose metafisicali in natura vengono prima in forza della sua divisione, quindi debbono precedere. Ai fini di una chiara risposta per prima cosa affermiamo che la premessa maggiore ha due parti; le cose debbono essere conosciute così come sono: questo è vero (189). La vera scienza di una cosa segue l'opera della natura; non vale, invece, riguardo all'ordine. La ragione è la seguente (190): l'ordine della dottrina non parte sempre da ciò che è più noto. Poiché, dunque, le cose naturali – come è stato dimostrato – sono più note, debbono conseguentemente venir prima; benché le cose metafisicali siano più universali, non consegue per questo che siano più note, e abbiamo dimostrato ciò in precedenza. Tuttavia abbiamo detto queste poche cose al riguardo a causa della sfrontatezza altrui, benché ciò non rientri molto nelle nostre intenzioni.

Noi, invece, concederemmo ogni cosa allo stesso Genua, cioè che questo libro, essendo metafisicale, viene dopo quello naturale; non vale, tuttavia, la sua ragione, cioè che non possa venire prima con una conoscenza confusa, perché allora sarebbe una spiegazione dell'ignoto per mezzo di ciò che è più ignoto, e in tal caso ci troveremmo di fronte ad una "petitio principii"; diciamo che ciò non vale: infatti ogni dottrina (191) si fonda su di una preesistente conoscenza dell'essere reale e dell'essere nominale, la quale conoscenza necessariamente è confusa, non distinta, trattandosi di una precognizione che porta alla verità e non la fonda (192). Tale precognizione è confusa, necessariamente non distinta, e c'è una ragione: poiché, se ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza, ossia, se ogni dottrina distinta di una cosa si ottiene da qualche preesistente cognizione di quella, allora la precognizione precedente della cosa (non dico delle premesse) non potrà essere distinta, in quanto in tal caso verrebbe conosciuta e sarebbe nota prima perfettamente e distintamente e contemporaneamente sarebbe ignota, ignota perché ricercata. Un quesito, infatti, è ciò che è ignoto per natura (193); la precognizione in oggetto è anche conosciuta in quanto tu dici che quella precognizione è distinta, e così verrebbe concesso qualcosa di abominevole. Per sfuggire a ciò occorre dire che la precognizione nominale e reale prima della conoscenza e della dottrina distinta di una cosa, è confusa, ossia viene prima necessariamente, né può esserci una dottrina distinta (194) se prima non si passa attraverso quella precognizione. Così, dunque, noi diciamo che è possibile che il libro delle "Categorie" preceda la filosofia naturale con una conoscenza confusa, soltanto avendo una precognizione confusa e non distinta (giacché distinta è in metafisica) intorno a quelle cose che vengono insegnate nel libro delle "Categorie", ossia che cosa significano i nomi e l'essere. Così risponderei al ragionamento del Genua in base alle regole del libro degli "Analitici Secondi".

Confermiamo ciò ricorrendo ad Averroè: nell'ultima parte del "Commento di Porfirio" egli dice che tutte le cose tramandate da Porfirio sono spiegazioni del nome, a carattere introduttivo, e precedono tutta la logica; tuttavia la loro dottrina si presenta necessariamente chiara e distinta nel libro dei "Topici". Per questo motivo possiamo dire che il libro delle "Categorie" va di pari passo con la filosofia naturale.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Né sarà difficile spiegare ancora l’altra ragione di costoro, ragione che si presenta in questi termini: a proprio sostegno essi affermano che non si può apprendere una determinata cosa se prima non ne abbiamo conosciuto le parti semplici; sostengono inoltre che lo stesso nome ha delle parti semplici e sono le dieci categorie che sono, appunto, dieci semplici voci significanti semplici cose. Così per il tramite di costoro si dimostra che non si può apprendere una determinata cosa se prima non ne vengono conosciute le parti semplici; ma il nome conosciuto nel libro "Perihermeneias" ha delle parti semplici che sono le dieci famose semplici voci. Occorre, dunque, che prima che si tratti del nome, venga trattato delle famose dieci voci semplici, e tale trattato non potrà essere altro che il libro delle "Categorie". A ragione, pertanto, viene dato il libro delle "Categorie" nel quale vengono trattate quelle semplici voci. Le semplici voci, dunque, costituiscono l’oggetto nel libro delle "Categorie".

A questa ragione si è già risposto negando il secondo fondamento, cioè che le famose dieci voci sono parti del nome più semplici dello stesso nome e in quanto parti del nome abbiamo detto che si presentano come le specie, più complesse, e non invece più universali e più semplici. Prova evidente: lo stesso Aristotele (195) dice che le parti del nome e del verbo non significano nulla. Perciò non vengono date voci che siano parti semplici del nome significanti qualcosa.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DEL MAGGI E DELLO IACOMELLI

L’altra opinione descritta da Antonio Mirandola nella 1^ sezione del 3° libro dell’ "Apologia", è quella di Vincenzo Maggi, che è la stessa di Iacopo Iacomelli Romano (196), uomini davvero molto famosi su tutta la terra e certamente a ragione. Costoro, infatti, dicono che nelle "Categorie" vengono trattate le famose dieci voci affinché siano propedeutiche e di sostegno alle proposizioni. Facciamo un esempio: la prima sostanza non è un predicato, ma l’oggetto in una proposizione, nel mentre la seconda sostanza è un predicato e non l’oggetto rispetto alla prima. E così fanno una lunga introduzione riconducendo i testi di Aristotele nelle "Categorie" al loro proposito, perciò questi uomini dottissimi vogliono che quei testi vengano considerati come oggetti e predicati delle proposizioni.

Noi con estrema chiarezza riteniamo questa opinione lontana dalla verità, mi perdonino uomini così famosi sia che io dica il vero sia che la dottrina di Averroè mi faccia sbagliare, cosa che non credo. Del resto noi non giudichiamo nessuna dottrina così sicurissima, infatti le ragioni di Averroè e i fondamenti con i quali egli fa valere la propria opinione, appaiono in tutti i sensi sicurissimi e inattaccabili: solo Averroè, infatti, ha conosciuto a fondo il cuore di Aristotele. Per prima cosa, dunque, procediamo così come argomenta Averroè contro Al Farabi (197), dimostrando cioè che non spetta al logico dare le differenze ultime degli strumenti, poiché il logico non conosce i particolari degli strumenti, ad esempio tale o tal’ altra dimostrazione, e non ne dà le condizioni se non in generale. Non è il logico, invece, a dire che il metafisico si serve di tale dimostrazione e il filosofo naturale di tal’ altra dimostrazione, ma sono le arti proprie che danno le differenze proprie degli strumenti. E c’ è una ragione, poiché – come è evidente con l’ induzione – il logico considera intorno alla dimostrazione e alle condizioni degli strumenti in generale, mentre non considera la definizione se non in quanto la definizione è, non considera invero come debbano essere la definizione naturale o quella metafisica: ossia il filosofo naturale (198) con il moto e con la materia, il metafisico (nel brano citato) senza moto e senza materia. E c’ è una ragione, poiché chi attribuisce uno strumento a qualche arte occorre che conosca le cose dell’arte; infatti (199) quale la materia, tale deve essere lo strumento. E’ quanto diceva Aristotele (200); intorno a queste cose, prima di raggiungere la scienza, dobbiamo essere eruditi ed esperti (201). Questa conoscenza si riferisce allo strumento di quell’arte e di quella scienza, per cui l'arte, conoscendo con detta esperienza le proprie cose, può applicare a sé i propri strumenti e stabilire quali sono le cose che debbono essere conosciute nel proprio ambito; diciamo, pertanto, che il logico in quanto logico non conosce gli strumenti e le condizioni degli strumenti se non in generale, per esempio che cosa conosce il sillogismo, che cosa la dimostrazione in generale, quali le loro specie soltanto, in che cosa differiscano tra di loro; così diciamo che il logico stesso non può considerare se non il predicato e le specie di predicato in generale, cioè che cosa sia il predicato in generale e quali siano le specie dei predicati, ossia che una cosa è ciò che è naturale, e una cosa ciò che è artificiale, una cosa ciò che è "per sé", e una cosa ciò che è "per accidens", altro è ciò che è "in quid" e altro è ciò che è "in quale"; lo stesso logico non può conoscere quali sono questi predicati o gli oggetti; infatti la stessa logica in quanto tale non può conoscere le nature delle cose delle stesse arti; così pure Aristotele ha dato la conoscenza del nome, del verbo, quali sono le parti di un discorso e, al contrario, quali nomi e verbi singolari egli non poteva come logico ricercare. Così, dunque, Aristotele ci ha dato nella logica la conoscenza intorno al nome e alle specie dei nomi, intorno al sillogismo e alle sue specie, quali sono i sillogismi propri e le dimostrazioni che debbono essere fatte nelle altre arti e scienze; in qual modo il fisico dimostra – per mezzo delle cause – e in che modo definisce, non è più un suo compito: la causa è quella che abbiamo detto, non conoscendo egli stesso le nature delle cose delle arti. A ragione, dunque, anche Aristotele, tramandandoci la conoscenza intorno ai termini, intorno al predicato e all’oggetto e intorno alle loro specie, cioè il "per sé" e il "per accidens", non può più confondersi e considerare e apprendere i termini delle arti e delle altre facoltà, e dire che tale cosa è l’oggetto – ossia la sostanza prima – e tal’ altra il predicato – ossia la sostanza seconda. In che modo, infatti, il logico come logico può conoscere che cosa sia la

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

prima sostanza o che cosa sia la seconda? Perciò diciamo che egli stesso in quanto logico non può conoscere né se è l'oggetto né se è il predicato, dal momento che non può conoscere la loro natura. La ragione è che un'arte (202) considera l'oggetto totale e le sue specie "per sé". Poiché, dunque, si interessa dell'ente in metafisica (203), che è l'oggetto totale, a ragione lo stesso metafisico è colui che conoscerà le specie dell'ente, che sono le dieci categorie, ossia la sostanza e gli altri nove accidenti. Trovandosi, dunque, le arti alla rinfusa (204), a ragione il logico non potrà conoscere le cose metafisicali, ossia la sostanza in quanto sostanza e la sua natura, quindi non può conoscere se è l'oggetto o il predicato. Conseguentemente ha sbagliato lo Iacomelli nel 3° trattato, quando ha voluto dimostrare che l'uomo, l'animale e la sostanza in quanto tali possono essere considerati dal logico. Ed ha ragione il Mirandola contro lo Iacomelli, quantunque aggiunga altre ragioni che lo stesso Iacomelli poteva evitare.

Pertanto con tale ragione dimostriamo di nuovo così come Averroè argomenta contro Avicenna (205); Avicenna, infatti, voleva che il libro dei "Topici" venga prima, dal momento che la ragione e la premessa topica sono più facili e bisogna cominciare da ciò che è più facile. Averroè risponde sostenendo ciò che ha detto in più occasioni (206) ed è vero nel libro degli "Analitici Secondi", dei "Topici" ed in tutti gli altri libri di logica: non vengono elencate le premesse dimostrative né quelle topiche, sofistiche, retoriche o poetiche, ma vengono date le condizioni di come debbono essere le premesse dimostrative, vengono date le regole per conoscere tali premesse, quali e quante sono queste premesse non nella logica, ma conosciamo le stesse nelle altre arti e scienze proprie per mezzo delle regole logicali; il logico, dunque, com'è evidente, non elenca le premesse e le dimostrazioni né i sillogismi. Così anche noi diciamo che nella logica Aristotele si interessa positivamente delle condizioni del predicato e dell'oggetto, delle specie del predicato e dell'oggetto, così come ha fatto nel 1° libro degli "Analitici Primi" a proposito del termine e del predicato in generale, nel libro degli "Analitici Secondi" intorno alle specie del predicato, ossia il "per sé" e il "per accidens"; Aristotele nel libro dei "Topici" ci ha dato le regole intorno alle specie del predicato e dell'oggetto, ossia "in quid" e "in quale"; dire invero o elencare quali sono codesti predicati non è compito del logico, bensì di un altro artista; nelle arti e nelle scienze, poi, vengono conosciuti i predicati e gli oggetti, quali sono "per sé" e quali "per accidens", per mezzo delle regole logiche, come dice Averroè nel 5° quesito posterioristico. Concludiamo, perciò, che Aristotele non può considerare queste cose come gli oggetti e i predicati delle proposizioni, poiché il dire che queste cose sono gli oggetti delle proposizioni o i predicati è una capacità di un altro artista e non del logico, una capacità tuttavia conseguita nella logica e non senza di essa. In metafisica possiamo conoscere che la sostanza è l'oggetto, perciò il logico non può dire che la sostanza è l'oggetto se non a mo' d'esempio, come poi diremo. Per la qual cosa è evidente quanto lo stesso Iacomelli abbia sbagliato.

Pertanto, se queste cose vengono considerate come predicati e come oggetti, necessariamente Aristotele per prima cosa ha dovuto definire l'oggetto e il predicato in generale, altrimenti avrebbe errato e si sarebbe comportato contro le regole dell'arte. Dimostriamo la conseguenza di ciò e affermiamo (207) che le parti della definizione debbono essere conosciute prima che venga definito ciò che è definito (208); deve essere conosciuto prima ciò che contribuisce alla conoscenza dell'altro. E c' è una ragione: infatti ogni dottrina si fonda su di una conoscenza preesistente; a tutto ciò aggiungiamo, a sostegno della premessa maggiore, la premessa minore: le cose che vengono considerate per mezzo di loro sono definite come predicati e come oggetti. Perciò necessariamente Aristotele ha dovuto prima conoscere che cosa sia il predicato e l'oggetto: se non avesse fatto ciò, egli avrebbe sbagliato. Non bisogna, dunque, dire che queste cose vengono considerate come predicati e come oggetti.

Di nuovo argomentiamo affermando (209) che la scienza è una sola in base all'unità dell'oggetto; pertanto una scienza o facoltà non deve considerare se non l'oggetto totale o le sue specie "per sé" o i principi "per sé" o le loro passioni "per sé". Sosteniamo un'altra cosa dimostrata altrove in maniera più approfondita: l'oggetto totale della stessa logica è costituito dai "secundo intellecta" quali strumenti di notificazione; pertanto quanto è considerato in logica deve essere costituito dalle voci le quali sono i "secundo intellecta" e non i "primo

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

intellecta"; dei primi invero abbiamo parlato nelle altre arti; ad esempio il nome, il verbo, il discorso, il sillogismo, la dimostrazione, il genere, la specie: tutte queste cose costituiscono i "secundo intellecta"; l'animale invero o l'uomo non potranno in alcun modo essere considerati dal logico, neppure lo stesso sillogismo. L'animale è la sostanza, l'uomo è l'animale. Perciò l'uomo è la sostanza: sono, infatti, "primo intellecta" quelle cose che non possono essere considerate dallo stesso logico, essendo di competenza di diverso artista; così noi diciamo anche che il logico necessariamente deve considerare intorno al predicato e all'oggetto che sono i principi della proposizione, e deve dare le regole per conoscere tali principi, costituendo essi stessi i "secundo intellecta" e i principi dello strumento, ossia le proposizioni; quindi la sostanza prima o seconda, la qualità e il resto non costituiscono i "secundo intellecta", com'è evidente, per cui il logico non può considerare queste cose e non può dare le regole per conoscere le stesse né in quanto predicati né in quanto oggetti. Del resto il logico non si abbassa a ciò, com'è stato dimostrato, costituendo queste cose i "primo intellecta". Di qui è evidente ancora una volta l'errore del Rever. Iacomelli il quale dice, appunto, che queste cose possono essere considerate dal logico.

Di nuovo argomentiamo così come discute Averroè alla fine del "Commento di Porfirio", dimostrando che il libro di Porfirio non è necessario, poiché le famose cinque voci porfiriane o vengono considerate come predicati dimostrabili – predicati "per sé" – o come predicati non dimostrabili – predicati "per accidens" –; intorno a tali predicati Aristotele ha tramandato le regole nel libro degli "Analitici Secondi", considerati come predicati topici probabili, cioè "in quid" o "in quale" (210). Così si è espresso nel libro dei "Topici" Aristotele a proposito di tali predicati, per cui il libro di Porfirio non è necessario. Così ci esprimiamo anche noi: queste cinque voci vengono considerate come oggetti o predicati – dimostrabili secondo quanto contenuto nel libro degli "Analitici Secondi", probabili secondo il libro dei "Topici", intorno alla preparazione dei termini della proposizione dimostrativa nel libro degli "Analitici Secondi" (colà, infatti, vengono date le condizioni), intorno alla preparazione della proposizione topica nel libro dei "Topici". Perciò non è necessario il libro delle "Categorie" che porta dalla preparazione del predicato e dell'oggetto alle proposizioni.

Inoltre si indaga se le dieci categorie vengono considerate come predicati o come oggetti: da Aristotele, infatti, esse vengono considerate soltanto come predicati "in quid" o "in quale" ; perciò occorre che noi conosciamo prima che cosa sia il predicato "in quid" o "in quale", quali sono i quattro predicati problematici dei quali si parla nel 1° libro dei "Topici" (211); oppure bisogna dire che le dieci categorie vengono considerate come tali e come specie dei predicati "in quid" o "in quale" (libro dei Topici); oppure, se dicessimo, come dicono costoro, che il libro delle "Categorie" precede il libro "Perihermeneias", conseguirebbe da questo, poiché i quattro predicati problematici debbono venir prima nella conoscenza, nel senso che il libro dei "Topici" precede e il libro delle "Categorie" e il libro "Perihermeneias" e il libro degli "Analitici Primi" e tutti gli altri libri di logica: la qual cosa è del tutto assurda e contraria ad Averroè (212) e ad Aristotele (213), prima intorno al sillogismo e poi intorno alle altre specie. Oppure bisogna dire che il libro di Porfirio è quello che illustra questi predicati problematici prima della loro conoscenza, il che significherebbe che il libro di Porfirio è quello che illustra questi predicati problematici prima della loro conoscenza, il che significherebbe che il libro di Porfirio è necessario in logica, cosa che lo stesso Porfirio nega (214); Aristotele, così, sarebbe stato di poco conto. Perciò, se le cose in oggetto vengono considerate come predicati "in quid" o "in quale", occorre preconoscere quali sono i predicati "in quid" o "in quale": cosa che egli non ha fatto se non nel libro dei "Topici". E così il libro dei "Topici" verrebbe prima; allo scopo, dunque, di non lasciarci incappare in un simile inconveniente, occorre necessariamente negare che le cose in oggetto vengano considerate come predicati e oggetti, nonostante qualcuno dica che Iacomelli afferma nel libro dei Topici (215) tali cose vengono considerate come predicati. A ciò viene risposto più chiaramente in seguito; per ora, tuttavia, diciamo che dette cose vengono considerate esemplificativamente in questo modo: infatti Aristotele ha detto che certe cose costituiscono i predicati "in quid", certe altre i predicati "in quale". Dà un esempio nelle famose dieci categorie. Di qui è evidente che le famose dieci categorie non vengono necessariamente considerate dal logico, benché il logico ne parli nella maniera in cui ne parla. Nonostante tali

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

categorie possano essere considerate in qualche parte o libro di logica, vengono di fatto considerate soltanto nel libro dei "Topici"; per ora sono sufficienti queste poche cose.

Pertanto affermiamo, richiamandoci a quanto dimostrato in precedenza per mezzo delle tre famose ragioni (216), che gli universali debbono venire prima nell'ordine di dottrina "secundum necessarium" e "secundum notius". Dal momento che tali universali vengono considerati come predicati e come specie di predicati, conseguentemente il libro degli "Analitici Primi", il quale tratta dell'oggetto, del predicato e del termine in generale, deve necessariamente precedere il libro delle "Categorie" in cui si parla dei dieci predicati. Dal momento che nel libro degli "Analitici Primi" si parla del termine, del predicato e dell'oggetto in generale, e che nel libro delle "Categorie", invece, tali cose vengono trattate come predicati e oggetti, quindi come cose più particolari, ne conseguirebbe che Aristotele sarebbe andato contro le regole dell'arte se avesse proposto questo libro fra tutti i libri di logica, se considerasse tali cose come oggetti e predicati, mentre sono propedeutiche alle proposizioni. Non bisogna dire ciò su un uomo tanto grande.

Ci rifiutiamo di rispondere alla adduzione delle prove che costoro portano avanti servendosi dei testi di Aristotele. Il nostro discorso, infatti, sarebbe molto prolisso. Lasciamo questo lavoro ad Antonio Mirandola; anche perché abbiamo promesso di illustrare questo quesito con la ragione e non ricorrendo alle autorità. E poi anche perché è chiaro che le passioni e le proprietà di tutte le categorie illustrate nel libro delle "Categorie" mal si adattano come predicati o come oggetti; anche se le parole afferenti le categorie della sostanza sembrano convenire un po' con tale opinione, tuttavia vorrei che in qualche modo costoro esponessero le cose dette da Aristotele nelle altre categorie, in che modo le stesse vengono considerate – come oggetti e predicati: sicuramente questo fatto mi spinge al massimo a deridere tale opinione.

Parimenti riteniamo erronea l'opinione di coloro che, a proposito delle dieci categorie, dicono che esse vengono trattate come generi e specie: noi potremo ragionare contro costoro con simili e identiche ragioni e fondamenti. Primo argomento: dare le differenze ultime degli strumenti, dei generi e delle specie non spetta al logico ma ad altro artista (217), poiché il logico non conosce le cose dell'arte; perciò spetta ad un esperto nell'arte logica che viene chiamato logico particolare (218). A ragione, dunque, è sufficiente per il logico insegnare non la sostanza – se è un genere o una specie – né il corpo, ma insegnare che il genere è ciò che viene predicato "in quid" ecc., ossia che il genere è una certa natura la quale viene predicata "in quid", ossia che conviene essenzialmente e viene conseguita con le specie; quale sia, invero, questa natura che viene predicata "in quid" non è più compito del logico. Ad esempio, "animale" a proposito di un uomo o di un bue: di essi non si occupa la logica, ma le è sufficiente dare le regole (219) per conoscere poi nelle altre facoltà (220) che animale è un genere dell'uomo e del bue grazie ad un "habitus" acquisito in logica e grazie alle regole logiche, poiché il genere è una natura che è comune essenzialmente a più specie. Di conseguenza l'esperto in questa regola logica conoscerà poi nell'arte naturale che "animale" è un genere dell'uomo, cosa che egli non potrebbe fare nella logica, né lo potrebbe un artista senza la logica. Argomentiamo nuovamente: come l'elencare le proposizioni non spetta al logico (221), così elencare quali sono i generi e quali le cose che fanno parte dei generi non è più compito del logico.

Pertanto affermiamo (222) che nella medesima arte il tutto e la parte corrispondono al genere e alla specie, anzi nel medesimo libro, se fosse possibile: ma nel libro dei "Topici" si parla del genere e della specie in generale, quindi necessariamente nel libro dei "Topici" si parla di tale genere e di tale specie, e non ci sarebbe perciò un libro a parte.

Segue un'altra argomentazione assai chiara: le dieci categorie, come è evidente, sono i "primo intellecta"; il logico, invece, (223) considera soltanto i "secundo intellecta", non i "primo intellecta".

Pertanto Aristotele sarebbe andato contro le regole dell'arte se avesse proposto il libro delle "Categorie"

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

(come sostengono costoro) a trattare le dieci categorie come generi e specie. Infatti secondo costoro il genere e la specie sono più universali delle stesse categorie: secondo le regole dell'arte bisogna partire solo dagli universali (224) e non dai particolari. Perciò bisogna dire o che le categorie non sono parte della logica, o che il libro dei "Topici" – nel quale si parla del genere e della specie – precede tutti gli altri libri di logica: la qual cosa in Aristotele è assurda.

Inoltre si tratterebbe di una ripetizione inutile se conoscessimo che nel libro delle "Categorie" la sostanza è il genere rispetto al corpo e che, invece, il corpo è la specie; quindi occorre necessariamente avere una conoscenza del genere e della specie prima del libro delle "Categorie". Del resto non si possono conoscere le cose particolari senza la conoscenza degli universali (225). Poi bisogna ancora una volta rispolverare alla memoria le cose tramandate nel libro delle "Categorie", perché si tratterebbe di un' inutile ripetizione: la qual cosa deve essere evitata da un artista.

Anche se tu dici che nel 1° libro dei "Topici" si parla delle categorie come generi e specie, diciamo senz'altro che quelle non vengono trattate "per sé" come se fossero necessarie, ma allo scopo di poter meglio illustrare in che modo i famosi quattro predicati problematici vengono predicati "in quid" o "in quale"; esemplificando, dunque, e non trattando approfonditamente, il Mirandola ha parlato colà delle famose dieci categorie, e per questo Aristotele ha parlato dei generi delle categorie.

Ultimo argomento (226): l'artista come definisce così considera. Ma non definisce le categorie come generi e specie, quindi neppure Aristotele considera i generi e le specie fra le categorie. La premessa minore è dimostrata, poiché nelle definizioni delle categorie non viene posto né il genere né la specie; quindi il Mirandola non definisce le categorie né come generi né come specie.

Aggiungiamo un'altra ragione del Mirandola: infatti le passioni e le proprietà del genere e della specie mal si adattano alle stesse categorie in quanto sono generi e specie, per la qual cosa non possono essere considerate né come generi né come specie.

A sostegno, poi, di ciò, nelle sezioni 2^, 3^, 4^ e 5^ egli dimostra la propria opinione e riconduce i testi al proprio proposito; per non essere quasi interminabili nel discorso, lasciamo da parte lo stesso Mirandola: tuttavia è chiaro ciò, ossia che non sarà possibile che vengano attribuite alle categorie le proprietà di ciascuna categoria in quanto genere e specie, come la sostanza non può accettare il contrario, la quantità non può accettare l'uguale come inuguale, il simile o il dissimile la qualità; infatti qualcuno potrebbe dubitare che tutte queste cose in quanto enti e cose convengono alle stesse categorie.

Nella sezione 7^, invero, il Mirandola sembra rispondere a questa opinione, dal momento che queste categorie possono essere considerate come cose ed enti, e in un altro modo in quanto sono nell'anima: come enti nella realtà, spetta al metafisico considerarle (227); in quanto oggetto e predicato nell'anima, spetta al logico. Questa risposta, però, sembra frivola, poiché le definizioni e le proprietà delle stesse categorie vengono date come enti, quindi vengono così considerate in quanto enti fuori dell'anima, sebbene vengano considerate come se fossero nell'anima in quanto oggetti e predicati. Così, o vengono considerate come oggetti e predicati in generale – e in questo modo le troviamo nel libro degli "Analitici Primi" (228) –, oppure vengono considerate "per sé" o "per accidens" – e in questo modo le troviamo nel libro degli "Analitici Secondi" –, oppure ancora vengono considerate come predicati "in quid" o "in quale", come generi o specie – e in questo modo le troviamo nel libro dei "Topici". Perciò in logica non viene dato come necessario il libro delle "Categorie" che consideri intorno alle categorie in quanto esistenti nell'anima, cioè come generi e specie, come illustreremo più chiaramente in seguito. Da ciò consegue che nella "Metafisica" e nel libro "Sull' interpretazione" si discute intorno al necessario e intorno al possibile, ma in modo diverso: nella metafisica in quanto enti, nella logica così come vengono ordinati in funzione della proposizione. Lo stesso dicasi delle

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

categorie: come enti nella metafisica, nella logica così come vengono ordinate in funzione della proposizione. Così anche nel libro delle "Categorie".

Evidente è la risposta a ciò: giammai, infatti, Aristotele – né nel libro "Perihermeneias" né nel libro degli "Analitici Primi" – ha trattato del necessario, del possibile o del contingente, "per sé" e di proposito, ma ha trattato dell'enunciazione necessaria , possibile e contingente. Aristotele dice nel 2° libro (229) che, una volta determinate queste cose, bisogna dire in quale modo si abbiano vicendevolmente le affermazioni e le negazioni, le quali riguardano l'essere possibile e l'essere necessario, conseguentemente tratta dell'enunciazione delle modalità. In questi termini si configura la proposta di Averroè (230), poiché ci sono certe enunciazioni nelle quali è posto il modo: in esse il modo della conseguenza deve essere visto; così anche il 1° libro degli "Analitici Primi" parla della proposizione necessaria, della proposizione contingente e di quella assertoria, come pure considera il predicato necessario e il predicato "per accidens"; il 1° libro degli "Analitici Secondi" tratta della proposizione necessaria, non che cos'è in sé lo stesso necessario, in quanto ente, e le sue proprietà, così come ha fatto Aristotele intorno alle dieci categorie.

Quanto alla forma rispondiamo pure che tratta in due modi: "per sé", necessariamente, e di propria iniziativa; questi sono i famosi quattro predicati problematici di cui parla Aristotele (231). Alcune cose, invero, (232) vengono trattate e dette soltanto, o supposte: così il poter spiegare che qualcosa è necessaria in quell'arte, come il poter spiegare – a proposito della voce – (233) che le passioni e le cose stesse appartengono alla natura, mentre le voci e gli scritti sono tutti utili alla conoscenza della definizione del nome, del verbo e dell'orazione. Per questi motivi Aristotele ha illustrato per prima quelle cose. Infatti ogni dottrina si fonda su di una conoscenza preesistente (234); anche la dottrina relativa alla definizione si fonda sulle parti della definizione (235). Aristotele, dunque, tramanda come necessarie nell'arte tali cose non per necessità, ma perché è bene che sia così. Allora discutiamo confutando costoro così intorno a ciò che è ritenuto necessario e possibile in logica, come intorno alle dieci categorie; ma (come è stato dimostrato) tali cose sono state tramandate nella logica per spiegare le cose necessarie non per necessità, ma perché è bene che sia così. A questo punto, quindi, neanche il libro delle "Categorie" per costoro è necessario, ma serve a procedere bene, per cui ha sbagliato lo Iacomelli nell'affermare quelle cose nella logica, vale a dire che l'ente necessario, possibile e contingente viene considerato necessariamente: sembra infatti non conoscere che cosa per necessità viene considerato in arte e che cosa serve per procedere bene e quanto fa per la spiegazione delle altre cose. Così sono tali cose; infatti vengono necessariamente considerate quelle cose che sono abbracciate dal modo di considerare dell'arte (236) ed esse sono quattro: l'oggetto totale, le specie dell'oggetto totale, i principi e le passioni "per sé". Per questo Aristotele ha aggiunto "per sé", nel senso che sono abbracciate essenzialmente dal solo modo di considerare (237): infatti ciò che è "per accidens" deve essere escluso dall'arte. L'ente, però, è il modo di considerare in metafisica (238), quindi queste cose in quanto enti vengono considerate "per sé" nella metafisica e non nella logica, altrimenti logica e metafisica sarebbero la stessa cosa, il che è assurdo. E' falso, dunque, ciò che dice Iacomelli; è vero che queste cose possono benissimo essere considerate dal logico come enti, cioè come predicati e oggetti: noi non neghiamo ciò, è invece falso che predicati e oggetti possano essere considerati come enti.

Parimenti riteniamo falsa l'affermazione di Iacomelli quando dice (239) che queste cose vengono trattate in quanto riguardano la proposizione: il che è falso. Nel libro "Perihermeneias", infatti, viene trattata l'enunciazione e non la proposizione; nel libro degli "Analitici primi", invero, viene trattata la proposizione: la proposizione, infatti, in quanto proposizione riguarda il sillogismo (240) e in questi termini viene definita. La proposizione viene accordata al sillogismo, e da essa segue dell'altro, ossia la conclusione intorno alla proposizione nel libro degli "Analitici Primi". Infatti che cos'altro fa Aristotele nel libro degli "Analitici Primi" se non dichiarare come deve essere la premessa maggiore, come la premessa minore, quali sono le proposizioni? La ragione è la seguente: infatti si parla del tutto e della parte nello stesso libro; se, dunque, la proposizione in quanto proposizione è una parte del sillogismo, a ragione fa parte dello stesso libro in cui si

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

parla del sillogismo. E che cosa c' è di più falso di quello che afferma lo Iacomelli? Cioè che l'enunciazione e la proposizione sono la stessa cosa, essendo l'enunciazione un genere del sillogismo (241) e la proposizione una parte del sillogismo (242)? Non commette forse un gravissimo errore quando dice che anche il predicato e l'oggetto sono parti dell'enunciazione, cosa che è oltremodo falsa? Se non "per accidens" ciò non deve essere detto da un uomo così autorevole, come avremo di dire più chiaramente in seguito. L'abitudine, però, quasi sempre fa sbagliare tutti; noi siamo soliti riflettere pochissimo su ciò che viene detto più di frequente.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DI BOCCADIFERRO

Nel 4° libro Ludovico Boccadiferro esamina le stesse cose di cui si interessa il Mirandola. Innanzi tutto pone certe cose contro l'opinione del Mirandola, cioè che la logica è una scienza. Dimostra ciò con il fatto che la logica possiede tutte le condizioni richieste alla scienza.

Seconda argomentazione: nessun'arte, quantunque meccanica, manca del nome di scienza, a maggior ragione la logica deve essere chiamata scienza.

Egli dimostra poi che la logica non è un'arte, per il fatto che l'arte è un'operazione dell'uomo rivolta ad una materia estranea: così non è per la logica.

Altra argomentazione contro l'opinione del Mirandola: il discorso non è l'oggetto nella logica, per il fatto che ciò che è in forza di altro è "per accidens"; al contrario, il discorso è l'oggetto nella logica in quanto condivide la ragione dell'argomento, quindi è "per accidens".

Boccadiferro pone, poi, la propria opinione: il modo di conoscere è l'oggetto nella logica: con esso rendiamo noto l'ignoto. E benché ciò non abbia molta attinenza con il nostro problema, tuttavia, poiché le opinioni di quest'uomo eccellentissimo sono contrarie a quelle che abbiamo determinato nelle "Precognizioni della logica", non per spirito di contraddizione ma piuttosto affinché la verità risplenda di più, pensiamo che sia possibile disputare non senza motivo se esiste alcunché intorno a questa cosa.

Per prima cosa molto velocemente affermiamo che la logica non è una scienza, come egli stesso pensa, e sosteniamo che le arti vengono dette tali o tali o in base all'oggetto oppure in base al fine. Ma né in base all'oggetto né in base al fine la logica può essere detta una scienza, per cui in nessun modo la logica sarà una scienza. La premessa maggiore è nota, benché grandissima sia la differenza tra gli scotisti e i tomisti; dico che la premessa maggiore è nota grazie ad Aristotele (243): Aristotele ha suddiviso le arti e le scienze in base allo stesso oggetto. Infatti ha detto che la scienza è possibile intorno alle cose fatte dalla natura, poiché sono necessarie quelle cose delle quali c' è scienza (244); se, invero, le cose dipendono dalla volontà, quella facoltà è detta arte, e c' è una ragione: infatti le cose che dipendono dalla volontà sono variabili e di esse non c' è scienza a causa delle considerazioni già espresse; intorno ad esse è possibile l'arte, il consiglio (245). La ragione è quella che abbiamo detto in precedenza, ossia che la stessa facoltà prende il nome dalla cosa conosciuta e dall'oggetto. La ragione è la seguente: dette cose rientrano nelle cose accidentali quali gli enti logicali (246). La differenza propria è posta dall'oggetto proprio (247); tale differenza dà l'essere (248); l'atto di una cosa è ciò da cui è posto il nome (249). Ha separato l'arte dal fine, se il fine è soltanto sapere (250); è scienza, se non è arte o qualche altro genere. Perciò le arti vengono suddivise e denominate non soltanto in base all'oggetto, ma anche in base al fine. E c' è una ragione (251): ciascuna cosa è giustamente denominata in base al fine.

Che in verità secondo nessuno di questi due modi possa essere chiamata scienza la stessa logica, è dimostrato in primo luogo dall'oggetto, poiché essa non è una cosa fatta dalla natura; infatti, come è evidente, si tratta di cose fatte e costruite dal nostro intelletto e sono i "Secundo intellecta" (252), sono le passioni dell'anima (253), sono i "fabra animi" che l'intelletto ha fabbricato per sé, quindi non cose fatte dalla natura, per cui di esse non può esserci scienza.

Neppure i quesiti logicali sono tali in base al fine (254), e la "logica docens" non viene appresa affinché noi possiamo solo conoscere, ma tutte queste cose servono come strumento per la conoscenza delle altre arti e

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

scienze. Ed è chiara l'autorità di Averroè (255): la logica non è arte né scienza, ma un certo genere di facoltà, poiché è uno strumento per esse.

Altro argomento (256): un'arte differisce da un'altra per l'oggetto unitamente al modo di considerare. Tale modo di considerare viene preso in forza della regola di Aristotele (257) dal modo di definire. Allora dimostro con prove come le definizioni e il modo di considerare vengono detti arte, e lo sono. Ma Aristotele definisce nella logica tutte le cose in quanto strumenti, quindi considera tutte le cose in quanto strumenti. Che in verità definisce ogni cosa di tal guisa è evidente con l'induzione in tutte le definizioni (258): il sillogismo è un'orazione per mezzo della quale viene notificata un'altra cosa, ossia è uno strumento utile a noi per notificare un'altra cosa, cioè un'altra conclusione ignota in base alle premesse (259). La dimostrazione è un sillogismo con il quale noi conosciamo, ossia uno strumento mediante il quale noi conosciamo; così la definizione (260). E così anche con l'induzione seguita in tutte le cose logicali egli definisce tutte le cose in quanto strumenti di notificazione di un'altra cosa; perciò definisce e considera tutte le cose in quanto strumenti, per cui tutta la logica è strumentale, e il modo di conoscere non è scienza (261).

Abbiamo già detto nelle "Precognizioni della logica" in che modo la famosa divisione di Scoto in "logica docens" e "logica utens" non abbia alcun valore. Noi diciamo brevemente: poiché il fine della "logica docens" è di essere uno strumento, in base al fine vengono denominate le scienze e le facoltà, quindi la logica è uno strumento per la scienza, e così vengono definite tutte le cose che sono nella "logica docens" e vengono considerate in forza della suddetta regola. Né possiamo forse negare che il fine della "logica docens" non sia poi quello di essere uno strumento; che il suo fine, però, sia conoscere soltanto, è falso: per ora diamo una ragione e indichiamo l'autorità. La ragione è quella che abbiamo detto in precedenza; poiché così definisce, conseguentemente così considera (262): ciò che è tale per mezzo della definizione, è tale "per sé", ma tutte le cose logicali – come è stato dimostrato in precedenza con l'induzione – vengono definite con questo fine e in quanto sono strumenti. A ragione la "logica docens", il cui fine non è conoscere soltanto, è detta "per sé" strumentale, benché qualcuno dica che non possiamo se non avere solo la conoscenza della logica. Rispondiamo pure con Aristotele (263): ciò che è privo dell'opera e del fine proprio, è equivocamente tale, così come una mano morta è equivocamente una mano. Noi diciamo così: se qualcuno volesse conoscere soltanto la logica, senza servirsene, mancherebbe del fine proprio della logica, ed essa sarebbe tale solo equivocamente. Dimostriamo di nuovo con l'autorità di Aristotele che "la logica docens" si pone come strumento (264); noi non vogliamo conoscere solo per conoscere le cose che vengono indagate in logica, né perché le stesse operino, ma perché siano strumenti per le altre arti e scienze; i quesiti vengono indagati solo nella "logica docens" e non nella "logica utens", com'è evidente. Aristotele, dunque, parla della "logica docens" e non della "logica utens", quale strumento per le altre arti e scienze.

La sua ragione è nulla, possiede le condizioni della scienza, per cui è una scienza. Nego quanto è a monte di ciò; infatti, affinché qualche facoltà sia una scienza, occorre che le cose conosciute nella stessa facoltà siano cose fatte dalla natura, e il fine sia soltanto conoscere: tale non è la logica. E che cosa si può dire di più falso? Quando egli pone tra le scienze anche quelle meccaniche, spiega con il fatto che non viene a mancare la "demonstratio propter quid"; quelle meccaniche, infatti, sono parimenti arti, né possono essere dette scienze in base al fine o all'oggetto. Invece alla forma della ragione risponde Averroè (265): se qualcosa viene conosciuta convenientemente per mezzo della "demonstratio propter quid", tuttavia, poiché il fine non è conoscere soltanto, viene negato che la meccanica, come pure la medicina, sia una scienza. Così anche nella logica: benché anche per mezzo della "demonstratio propter quid" qualcosa possa essere conosciuta nella logica, tuttavia, poiché il suo fine non è conoscere soltanto, non possiamo dire che è una scienza. Invero il mio maestro Balduino rispondeva in questo modo, cioè negando che in logica ci siano dimostrazioni; infatti occorre la dimostrazione per far conseguire l'ignoto conformemente alla natura, mentre le cose logicali non sono ignote per natura. Tale risposta a me non piace, benché sia in sé vera. Io, al contrario, mi richiamerei di nuovo all'inizio dell'"Epitome di logica": due sono gli strumenti del sapere, la dimostrazione e la definizione;

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

anche se non vengono date dimostrazioni in logica, tuttavia vengono date le definizioni le quali fanno la scienza; perciò la logica è una scienza. Possiamo di nuovo negare che nella logica ci siano veramente definizioni, affermando quanto segue (266): si hanno veramente definizioni delle cose che esistono al di fuori dell'anima; tali non sono le cose logicali. Tuttavia caratteristica sicurissima e verissima di un discorso è sciogliere tutti i dubbi. Per questo con la stessa risposta scioglieremmo di nuovo ogni dubbio, se per mezzo di vere definizioni venissero convenientemente definite le cose logicali; tuttavia, poiché il fine delle cose logicali che vengono definite nella logica non è conoscere soltanto, neghiamo che la logica sia una scienza, giudichiamo conseguentemente molto prudente la risposta di Averroè in quanto scioglie tutti i dubbi, per cui è vera.

E che cosa può essere detto di più falso del fatto che tutte le arti possano servirsi della "demonstratio propter quid", anche quelle meccaniche? Ciò non contraddice molto chiaramente con Aristotele? (267). Noi non dobbiamo cercare in tutte le cose la ragione certa e la "demostratio propter quid". E c' è una ragione (268): quale la materia, tale deve essere lo strumento proprio. E' contro Averroè (269). Le cose che sono ignote per natura vengono indagate con la sola dimostrazione, le cose ignote soltanto per il medio vengono indagate con altra argomentazione, ossia attraverso qualche strumento; le cose manifeste non vengono dimostrate con nessuna ragione, poiché l'arte disdegna le cose manifeste, come abbiamo detto altrove (270). La ragione sta nel fatto che l'arte si interessa delle cose difficili, non di quelle facili e manifeste: è falso, dunque, che tutte le arti, anche quelle meccaniche, possano servirsi della dimostrazione.

Qualcuno, però, forse vorrebbe difendere lo stesso Boccadiferro, sostenendo che la logica viene intesa in senso stretto, in senso lato e in generale; così, dunque, possiamo dire che la logica è una scienza intesa in generale, mentre non va intesa in senso stretto come scienza propriamente detta.

Questa risposta non serve, né può valere a difendere lo stesso Boccadiferro: in primo luogo affermiamo (271) che i quesiti relativi all'arte debbono essere sconosciuti, nel mentre non dobbiamo indagare quelle cose che sono manifeste; qualcuno dubita che la logica sia una scienza in generale, cioè una facoltà: così tutte le facoltà potrebbero anche essere dette scienze.

Inoltre non possiamo in questo modo difendere il Boccadiferro: egli stesso, infatti, sostiene contro il Mirandola che la logica è una scienza, mentre il Mirandola ritiene che non sia una scienza propriamente detta, ma che possa essere chiamata scienza in generale. Così il Boccadiferro argomenta contro il Mirandola e sostiene che la logica è una scienza propriamente detta, non una scienza in generale.

Ancora: non possiamo difendere il Boccadiferro per le sue parole e per la ragione che adduce; infatti dice che la logica è una scienza poiché può servirsi della "demonstratio propter quid", la quale consente di conoscere scientificamente, propriamente, non in generale.

Quanto a quello che egli poi suppone, ossia che l'oggetto della logica sia il modo di conoscere, con il quale l'ignoto diventa noto, essendo ciò peraltro contro i nostri disegni, è veramente falso: non mi stancherò di smentire ciò. Per prima cosa, così come ho dimostrato contro alcuni Moderni (272), abbiamo spiegato che le parti essenziali dell'oggetto sono due: la cosa considerata e il modo di considerare. Affermo inoltre (273) che le cose logicali vengono considerate in quanto sono strumenti. Questo, dunque, è il suo modo di considerare; allora ragiono: colui che, dando l'oggetto, dà soltanto una parte dell'oggetto e abbandona l'altra parte, perde di valore. Quest'uomo, invece, intorno all'oggetto della logica indica soltanto il modo di considerare e abbandona la cosa considerata, per cui perde di valore. L'oggetto della logica, invece, sarà costituito completamente dai "secundo intellecta" come strumenti di notificazione.

Altra nostra argomentazione (274): l'oggetto deve comprendere tutte le cose, così come il genere comprende

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

le sue specie o i principi o le passioni. E c' è una ragione, poiché altrimenti la scienza non sarebbe una sola in base all'unità dell'oggetto; il modo di conoscere, invece, non è di tal fatta, perciò la premessa maggiore è nota in forza delle cose affermate, la premessa minore viene dimostrata (275). Due sono gli strumenti del sapere, la dimostrazione e la definizione, e lo abbiamo dimostrato nelle "Precognizioni della logica"; ci sono anche altri strumenti nella logica, che non sono né le specie, né le passioni, né i principi di esse, per cui le specie, le passioni e i principi non sono abbracciati da tali strumenti, come l'induzione, l'entimema, l'esempio. Perciò il modo di conoscere non abbraccia sotto di sé tutte queste altre cose come le specie o i principi o le passioni; quindi non è l'oggetto.

Né l'autorità che egli porta a proprio sostegno (276) è contro di noi; Aristotele, infatti, dice che è stolto cercare contemporaneamente la scienza e il modo di conoscere e per "modo di conoscere", come sembra spiegare Averroè, egli intende la logica; perciò la logica è una via, uno strumento del sapere. Con pace di un uomo così grande, egli non comprende quel testo, niente è contro di noi, non fa nulla per se stesso e sembra sbagliare. Per prima cosa con l'esposizione di Averroè eviterei questo argomento o autorità, esponendo proprio alla maniera di Averroè. Ivi infatti Aristotele non parla della logica universale, di cui cerchiamo l'oggetto; Averroè, però, dice chi sia il logico, l'esperto particolare, ossia il logico che fornisce lo strumento proprio all'arte propria che non è la logica (277); ma l'artista proprio, esperto nell'arte logica, dà gli strumenti propri all'arte propria, come abbiamo detto in precedenza. Perciò Aristotele dice: colui che vuole avere qualche scienza, è impossibile che possa averla se prima non conosce lo strumento proprio per mezzo del quale stia per acquisire quella scienza in qualche facoltà, così come fa Aristotele (278). Perciò Aristotele parla della famosa logica particolare, la quale dà le differenze ultime degli strumenti, nel senso che assimila gli strumenti propri prima della scienza, nel prologo: nel prologo, infatti, quasi sempre Aristotele conosce lo strumento proprio di quell'arte o facoltà. Noi, invece, parliamo e il nostro quesito si riferisce a questa logica che insegna gli strumenti, cioè il libro degli "Analitici primi" e degli "Analitici Secondi": questa autorità, dunque, non serve per niente al suo intento.

Pertanto sbaglia, così come sbagliano tutti in generale, nel chiamare la logica stessa uno strumento; il che è falso. Dimostriamo ciò con un unico esempio: nella filosofia naturale vengono insegnate le cose naturali (279); quella facoltà, invece, non viene chiamata una cosa naturale, così nella logica vengono insegnati gli strumenti (280), vengono date le condizioni degli strumenti e le regole, quindi vengono insegnati gli strumenti, per cui anche la logica non deve essere chiamata uno strumento, bensì una facoltà degli strumenti, o una facoltà delle cose, il cui fine è quello di essere degli strumenti. Ed è facilmente evidente: lo strumento con il quale noi conosciamo l'accidente essenziale è la dimostrazione, quello con cui conosciamo l'essenza e la sostanza di una cosa è la definizione; la logica, al contrario, non è né la dimostrazione né la definizione; né la dimostrazione o la definizione sono la logica; come possono dire, dunque, che la logica è uno strumento, se non diciamo in questo modo, cioè che il fine della logica è tramandare gli strumenti?

Nella sezione settima, invero, Boccadiferro pone la sua opinione e dice che queste cose possono essere considerate in due modi: in quanto enti – così vengono considerate dalla "Metafisica" oppure appartengono alla stessa anima – e in quanto esistenti nell'intelletto – così vengono considerate dal logico, ad esempio i generi e le specie.

Lo stesso Simplicio nel proemio del suo libro delle "Categorie" rigetta direttamente questa opinione. Dimostra, infatti, che queste cose non possono essere considerate come concetti creati dall'anima e lo spiega con il fatto che i concetti creati dall'anima non spettano al logico ma allo psicologo. E affinché si comprenda più perfettamente tale ragione, affermiamo che una scienza è quella che deve considerare i principi, le parti e le passioni di un solo genere, e gli effetti propri di quello (281). In secondo luogo affermiamo (282) che gli universali e i loro effetti sono stati creati, e la loro causa e principio è lo stesso Intelletto Agente (283): In terzo luogo affermiamo che l' "in quantum ipsum" (284) raddoppia la natura propria, la ragione propria; lo

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

abbiamo spiegato in precedenza. Allora concordo con Simplicio in forza del primo fondamento, nella medesima arte intorno alla causa e all'effetto. Ma in quanto queste cose vengono causate dall'anima, sotto questa ragione la causa è la stessa anima, quindi nella medesima scienza in cui si tratta dell'anima bisogna trattare di queste cose create dall'anima. Sicché bisogna trattare di tali cose nel libro "Dell'anima" e non nella "Logica".

Falsa è, pertanto, l'opinione di quest'uomo, ossia il considerare queste cose non in quanto enti ma in quanto create dall'anima.

Affermiamo, ancora, una cosa dimostrata ripetutamente (285): qualunque cosa venga considerata dall'arte, deve essere contenuta sotto il modo di considerare di quell'arte, e tutte le cose che vengono contenute in quel modo sono considerate da quell'arte. Ad esempio, qualunque cosa il metafisico consideri, in quanto è un ente, e tutto in quanto ente, deve necessariamente essere considerato dal metafisico.

A questo fondamento assunto a sostegno della premessa maggiore, aggiungo una duplice premessa minore: le famose dieci categorie, in quanto create dall'anima, debbono essere contenute sotto il modo di considerare dello stesso psicologo, per cui competono allo psicologo, e non possono essere contenute sotto il modo di considerare del logico, quindi non competono al logico. Il modo di considerare dello stesso logico, infatti, come è stato ripetutamente detto (286), è in quanto strumento di notificazione delle dieci categorie e non in quanto create dalla stessa anima, dunque non compete al logico.

Qualcuno, però, potrebbe argomentare contro ciò; infatti è stato dimostrato che le cose considerate dal logico sono i "secundo intellecta" e le cose create dalla stessa anima. Pertanto anche le cose create dall'anima competono al logico. A ciò rispondiamo per il momento brevemente: una cosa è considerare le cose o gli enti, un'altra è considerare le cose in quanto enti. Parimenti una cosa è considerare le cose create dall'intelletto, un'altra in quanto sono state create dall'intelletto e dalla stessa anima; in questo modo, infatti, noi aggiungiamo il modo di considerare, il quale assimila la considerazione di una cosa ad una scienza propria. Così, dunque, noi diciamo che non c' è nulla di sconveniente, che anzi è necessario che la logica consideri le cose create dall'intelletto, non tuttavia in quanto sono state create dall'intelletto, bensì in quanto strumenti di notificazione. Un esempio chiaro: dell'ente si tratta nella metafisica e nella filosofia naturale; tuttavia nella metafisica si tratta dell'ente in quanto ente, nella filosofia naturale si tratta dell'ente non in quanto ente, ma in quanto ha in sé il principio del moto e della quiete. Così a proposito di una cosa creata dall'intelletto e dall'anima: in quanto creata dall'anima, se ne parla nel libro "Dell'anima", in quanto strumento di notificazione se ne parla nella "Logica". Il che non è sconveniente, com'è evidente, ed è quanto diceva Averroè contro Al Farabi. Queste cose non vengono considerate dal logico in quanto enti, bensì in quanto strumenti atti a conoscere le cose stesse.

Altra nostra argomentazione contro lo stesso Boccadiferro (287): nella nostra anima non ci sono le cose stesse, ma le specie, le immagini delle cose, per cui la cosa immaginata dal nostro intelletto non è veramente la cosa, ma l'immagine della cosa. E in verità le definizioni delle categorie date in questo libro sono definizioni di cose che sono vere cose al di fuori dell'anima e non in quanto sono nell'anima: il che è evidente grazie all'induzione seguita in tutte le definizioni di quelle cose che vengono definite in questo libro.

Parimenti le proprietà di queste categorie non convengono alle stesse in quanto appartengono all'intelletto e sono nell'intelletto, bensì in quanto sono cose create dalla natura al di fuori dell'anima. Perciò non possono essere considerate in quanto sono state create dall'intelletto e dall'anima.

Inoltre è stato chiaramente smentito in precedenza che queste cose non possono essere considerate come generi e specie, per cui in tutta sincerità le cose che dice quest'uomo non ci piacciono per niente.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DEL TOMITANO

Diversa è l'opinione dell'eccellentissimo dottor Bernardino Tomitano nostro concorrente; egli, infatti, dice che questo libro è logico, che in questo libro si tratta delle semplici voci come principi dell'enunciazione, benché qualcuno dica che delle voci semplici viene trattato nel libro "Perihermeneias". Il Tomitano risponde che tali cose semplici possono essere considerate o in quanto sono parti dell'enunciazione e riguardano l'enunciazione – così nel libro "Perihermeneias" –, oppure separatamente, "per sé", e non riguardano l'enunciazione – così nel libro delle "Categorie". Egli dimostra ciò con un esempio, intorno alla proposizione nel libro degli "Analitici Primi" in quanto riguarda il sillogismo, nel libro "De interpretatione" in quanto la proposizione è considerata "per sé" e non come parte del sillogismo; così, dunque, anche le dieci categorie in quanto parti dell'enunciazione nel libro "Perihermeneias", in quanto al di fuori dell'enunciazione nel libro delle "Categorie". Queste sono le sue parole fatte conoscere da lui direttamente.

E qualcuno non pensi che io vengo mosso più da spirito di maldicenza che dalla volontà di scoprire la verità. Una giusta causa non dovrebbe mancare di dire qualcosa contro questa opinione.

Contro la prima cosa affermata dal Tomitano argomentiamo molto brevemente per ora, poiché possiamo discettare contro tale opinione anche con le stesse ragioni già espresse in precedenza; tuttavia lasciamo perdere per amore di brevità. In primo luogo, comunque, argomentiamo affermando la regola posterioristica: un'arte (288) deve considerare le cose di quella scienza e non quelle di un'altra scienza. E' quanto dice ancora una volta Aristotele (289). Sosteniamo dell'altro: in forza dell'induzione seguita in tutte le cose della logica, le cose che vengono considerate in questa facoltà sono i "secundo intellecta" e non i "primo intellecta", quali – appunto – esse sono; concludiamo, perciò, che tali cose in nessun modo possono essere considerate dal logico, per cui detta considerazione non compete per niente alla logica.

Altra argomentazione: noi sosteniamo soprattutto la regola posterioristica (290): quanto viene considerato in un'arte deve essere contenuto sotto il modo di considerare di quell'arte, e tale modo di considerare viene dato dal modo di definire per mezzo della regola (291).

Altro nostro assunto: il modo di considerare della stessa logica (292) è come sono gli strumenti di notificazione. Allora deduco che quanto viene considerato in un'arte deve essere contenuto sotto il modo di considerare di quell'arte; tutte queste cose, però, non vengono definite in quanto sono strumenti o principi o passioni degli strumenti, e tale è il modo di considerare della stessa logica, per cui dette cose non possono essere considerate dal logico in questo modo. Perciò, sulla base della cosa considerata e del modo di considerare, questa considerazione non potrà essere una considerazione logica.

In terzo luogo argomenterei (293), sostenendo la seguente regola: tutte le cose che vengono considerate in un' arte affermano la necessità in base al fine proprio di quell'arte. Pertanto l'arte considera tante e tali cose, quante e quali sono necessarie al fine dell'arte, non si cura di altro se non della bontà e di quanto è utile a quell'arte. Ma le cose che vengono considerate nel libro delle "Categorie" non sono necessarie né servono al fine della logica, per cui non debbono essere considerate dal logico. La premessa maggiore è nota, la premessa minore è dimostrata; il fine della logica resta per ora la stessa dimostrazione, la quale non può essere conosciuta senza che venga conosciuto il sillogismo, il quale a sua volta non potrà essere conosciuto se prima non viene conosciuto il suo genere, cioè l'enunciazione, la quale poi non potrà essere conosciuta senza che vengano conosciuti i suoi principi, cioè il nome e il verbo, e allora ha temine la risoluzione. Infatti in precedenza è stato dimostrato che nella logica non viene dato nulla di più semplice dello stesso nome e verbo, e l'ordine risolutivo si chiude là dove inizia l'ordine compositivo (294). E' chiaro, perciò, che il libro delle

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

"Categorie" non è una parte della logica, nemmeno una parte necessaria.

Ecco, invero, quanto quest'uomo dice rispondendo alla seconda e terza ragione, ossia che queste cose sono necessarie in quanto considerate come principi dell'enunciazione – cioè il nome e il verbo – nel libro "Perihermeneias", in quanto considerate "per sé" al di fuori dell'enunciazione nel libro delle "Categorie".

Con buona pace di quest'uomo direi che egli si contraddice e che tali cose sono false; infatti sostiene che questa considerazione è logica e necessaria in base al fine, cioè in base alla dimostrazione. In che modo, dunque, queste cose possono servire ed essere ordinate in funzione del fine, se non in quanto vengono considerate dei principi e attinenti la stessa enunciazione? Diversamente, infatti, non sono in alcun modo rese necessarie dal fine, cioè dalla dimostrazione, ma vengono considerate di per sé, non in quanto parti dell'enunciazione, per cui non vengono di per sé rese necessarie dal fine della logica. In forza della sua risposta, perciò, consegue che (queste cose) non sono necessarie in base al fine, per cui si contraddice.

Inoltre egli sbaglia nell'esempio. Infatti nel libro "Perihermeneias" non viene in alcun modo trattata la proposizione, poiché la proposizione in quanto proposizione è una parte concessa nel sillogismo, dalla quale consegue un'altra cosa ancora (295): soltanto intorno ad una parte del sillogismo, cioè la premessa maggiore o la premessa minore, e come essa debba essere, si parla nel libro degli "Analitici Primi", nel mentre nel libro "Perihermeneias" non se ne parla se non "per accidens"; in questo sbaglia lo Iacomelli (296), e si tratta di un errore comune.

Inoltre il Tomitano sembra ignorare che cosa viene trattato nel libro "Perihermeneias", quando dice che in questo libro Aristotele tratta della proposizione: il che è del tutto falso. Infatti Aristotele tratta della proposizione, come è stato dimostrato, nel libro degli "Analitici Primi"; qui, invece, tratta dell'enunciazione, non come parte del sillogismo in qualche modo, bensì in quanto fa conoscere il vero o il falso (297).

Non basta: quest'uomo sembra ignorare in che modo nel libro "Perihermeneias" si parla dell'enunciazione, ossia non in quanto parte del sillogismo e al di fuori del sillogismo – come Iacomelli e lo stesso Tomitano riferiscono –, ma come genere dello stesso sillogismo. E' quanto diceva Averroè (298): il sillogismo è un'orazione, ovviamente enunciativa, poiché invero in un'altra circostanza abbiamo dimostrato che l'enunciazione è un genere rispetto allo stesso sillogismo.

Ancora: egli sembra sbagliare perché considera necessario il libro "Perihermeneias", nel quale viene trattata l'enunciazione; infatti dice che la stessa enunciazione è stata considerata in quanto parte del sillogismo, per cui questo libro diventa necessario in quanto tratta dei principi e delle parti del sillogismo. Il che è falso, come è stato detto prima. Invece questo libro è necessario per il fatto che la specie non può essere conosciuta senza che sia stato conosciuto il suo genere contenuto sotto il modo di considerare di quell'arte (299); il genere del sillogismo, invece, è l'enunciazione (300), per cui il libro "Perihermeneias" è stato necessario, ed in questo sbaglia di nuovo lo Iacomelli parlando dell'enunciazione come se fosse una parte del sillogismo nel libro "Perihermeneias". Perciò questo libro è necessario.

Inoltre vorrei sapere in che modo le famose dieci categorie trattate nel libro delle "Categorie" siano proprio quelle cose che costituiscono le parti dell'enunciazione, le quali vengono considerate nel libro "Perihermeneias" sotto altra ragione, quasi al di fuori del discorso, come egli stesso dice. Infatti, sono la stessa cosa in base alla ragione, il che è chiaramente falso ed egli stesso lo nega, oppure sono uguali in base all'oggetto e differiscono in base alla ragione. Noi giudichiamo falsa anche questa cosa; infatti sono uguali in base all'oggetto quelle cose che contestualmente vengono generate e si corrompono (301). Soltanto queste cose non si trasformano, per cui non sono uguali in base all'oggetto. La premessa maggiore è in Aristotele, la premessa minore è dimostrata: l'universale e il particolare che è sotto quell'universale, non si trasformano né

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

sono contemporaneamente (302), quindi non sono uguali nell'oggetto; ma il nome è più universale di queste dieci voci, come è stato dimostrato in precedenza e come non occorre ripetere ancora. Perciò quelle stesse cose non possono essere considerate nell'uno e nell'altro libro.

Inoltre il "Primo intellectum" e il "secundo intellectum" non sono la stessa cosa; ad esempio, l'uomo e la specie non sono la stessa cosa, ma quelli che vengono considerati nel libro "Perihermeneias" – come è evidente – sono i "secundo intellecta", nel mentre quelli che vengono considerati nel libro delle "Categorie" sono i "primo intellecta", per cui non sono uguali le cose considerate.

Inoltre il Tomitano sbaglia enormemente quando fa diventare Aristotele privo di arte, e non rispetta le regole aristoteliche dell'arte. Una cosa, infatti, viene considerata nell'arte in due modi: sotto un modo più particolare e sotto un modo più universale. Il trattato secondo il modo più universale deve precedere (303) per le ragioni date da Averroè (304). Poiché, dunque, le cose che vengono considerate nel libro "Perihermeneias", sebbene siano le stesse, tuttavia vengono considerate nel modo più universale, per questo motivo quel trattato deve necessariamente precedere , conformemente alle regole dell'arte, il trattato del libro delle "Categorie"; tutto ciò non si deve dire di Aristotele, ma piuttosto di altri che non hanno cura di nulla.

Ancora: se queste cose vengono considerate nella logica come parti semplici dell'enunciazione, tuttavia vengono considerate al di fuori dell'enunciazione nel libro delle "Categorie", come egli stesso e lo Iacomelli riferiscono (305). Egli sembra ignorare la regola di Aristotele (306): l'arte non considera ciò che è "per accidens", ma queste sono parti dell'enunciazione "per accidens", quindi il logico non deve considerare tali cose come parti semplici dell'enunciazione o al di fuori dell'enunciazione o all'interno della stessa.

E benché egli dica che le cose in oggetto sono parti "per sé" dell'enunciazione e non parti "per accidens", ignora la regola posterioristica (307): sono "per sé" quelle cose che sono tali per mezzo della definizione; non sono di tal fatta le cose "per accidens" (308). Ma il nome e il verbo vengono posti nella definizione dell'enunciazione, non le famose dieci voci, perché i primi sono "per sé", nel mentre le ultime sono "per accidens"; la premessa maggiore è nota attraverso i brani indicati, la premessa minore è nota grazie al capitolo 4° del libro "Perihermeneias". Di conseguenza queste ultime cose sono "per accidens" parti dell'enunciazione, le prime sono "per sé", per cui le une sono considerate dal logico "per accidens", mentre le altre sono considerate "per sé". Inoltre il Tomitano sembra ignorare un'altra regola posterioristica utile per conoscere il "per sé" e il "per accidens" (309): ciò che è tale in virtù di altro, è tale "per accidens"; la ragione sta nel fatto che ciò che è in virtù di altro, non è in virtù della sua propria natura. Poiché, dunque, queste cose in quanto nomi sono parti dell'enunciazione in virtù di altro, come è evidente, a ragione sono "per accidens" parti dell'enunciazione.

Egli, poi, sembra ignorare un'altra regola logica (310): l'accidente è ciò che c' è e ciò che non c' è, eccetto la corruzione dell'oggetto; ma l'enunciazione può esserci senza queste cose, ovvero gli accidenti dell'enunciazione. La premessa minore è chiara, poiché le dieci voci che vengono considerate qui sono termini metafisici; le enunciazioni, invece, possono esserci in base a nomi non metafisicali.

Né è vero quanto il Tomitano dice che viene considerato in questo libro a proposito delle voci semplici; le definizioni, infatti, e le proprietà mal si adattano a queste cose in quanto si tratta di voci, per cui non vengono considerate come voci semplici, giacché il modo di definire è il modo di considerare, come è stato detto in precedenza.

Inoltre egli sembra ignorare del tutto che cosa avviene nella logica; è stato detto, infatti, (311) che nella logica non vengono date le differenze ultime degli strumenti, ma vengono considerati gli strumenti in generale, anzi (312) nella logica vengono date le regole e le condizioni degli strumenti. Perciò definizioni e proprietà non

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

possono essere considerate come voci semplici sulle cui basi si determinano le proposizioni. Ma al logico è sufficiente dire che una parte dell'enunciazione è data dal nome e dal verbo, è sufficiente dare le definizioni del nome e del verbo; parimenti è sufficiente dire che in generale le parti della proposizione sono l'oggetto e il predicato. Illustrare, invece, che cosa costituisca l'oggetto e il predicato, non è più compito del logico: tutte queste cose sono state dimostrate in precedenza.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE PROPRIA

Allo scopo di conoscere se il libro delle "Categorie" faccia parte della logica, occorre innanzi tutto vedere alcune cose, cioè che cos' è l'oggetto di questo libro; abbiamo, infatti, la regola posterioristica dello stesso Aristotele (313): la scienza è una o diversa in forza dell'unità o della diversità dell'oggetto; poiché, invece, conosciamo l'oggetto di questo libro, occorre sostenere quello che più spesso è stato detto e determinato in precedenza, cioè che cosa sia l'oggetto dell'arte, quando abbiamo detto che l'oggetto ha necessariamente due parti, la cosa considerata e il modo di considerare (314). La cosa considerata è come la materia, il modo di considerare è come la forma che dà l'essere e l'unità, così come abbiamo spiegato nelle "Precognizioni" e nel quesito proprio "Intorno all'oggetto della logica". Di conseguenza, se decideremo di cercare l'oggetto di questo libro, occorre prima scoprire la cosa considerata assieme al modo di considerare: la qual cosa costituirà l'oggetto completo di questo libro.

Noi diciamo, dunque, che nella cosa considerata nessuno dubita né può dubitare che ci siano le stesse categorie intorno alle quali ruota questa considerazione delle categorie. In verità tutti litigano intorno a questo punto: quale sia il modo di considerare; ciò è evidente in base alle tante opinioni illustrate. Per noi, al contrario, non sarà difficile scoprire ciò in base alle regole di Aristotele.

La regola di Aristotele è concisa (315): l'artista, così come definisce, così considera. Pertanto il modo di definire è il modo di considerare, e c' è una ragione posterioristica (316): l'espressione "in quanto esso stesso è" indica ciò che è tale per sua propria natura, ciò che è tale "per sé"; ciò che è "per sé" è tale per definizione (317), quindi è il modo di considerare, il quale "in quanto esso stesso è" è dato dal modo di definire; oppure dimostriamo questa regola in un altro modo: "in quanto esso stesso è" è per sua propria natura (318), è tale per sua natura, non lo è se non per la propria essenza e forma (319). La forma e la natura sono la stessa cosa , poiché la forma è tutt'una con la definizione (320). Dunque il modo di considerare di una cosa è il modo di definire di una cosa. E' quanto diceva Aristotele (321): "per sé" e "in quanto esso stesso è" sono la stessa cosa. Se, dunque, vogliamo conoscere come vengono considerate queste categorie, quale è il loro modo di considerare o in quanto enti o in quanto voci, è necessario guardare anche nelle loro definizioni; infatti, come saranno le definizioni e le descrizioni, così sarà anche il loro modo di considerare.

A tutto ciò aggiungiamo, a sostegno della premessa maggiore, la premessa minore: detto modo di considerare definisce e considera tutte le cose in quanto cose ed enti. La premessa minore, operata l'induzione, è nota; tutte le definizioni della sostanza, della quantità, delle specie della quantità, della qualità, con il loro operato non possono portare ad alcunché se non in quanto sono in gioco cose ed enti; benché alcuni neghino ciò e si sforzino di provare il contrario, tuttavia, per non portare la cosa quasi all'infinito, soprassediamo su tale questione, anche perché Antonio Mirandola per otto libri non fa quasi altro che dimostrare questa premessa minore; del resto abbiamo promesso di voler dimostrare ciò non appellandoci alle autorità, ma ricercando la verità con la ragione e con le regole di Aristotele. Noi, invero, abbiamo dimostrato in precedenza che in nessun altro modo possono essere considerate queste cose, né come voci, né come generi, né come predicati od oggetti. Resta, dunque, da considerarle necessariamente in quanto enti.

Inoltre è stato affermato che il modo di considerare viene dato dal modo di definire; allora io ragiono nei termini seguenti: queste cose vengono definite qui e in metafisica in questo modo, mentre lì vengono necessariamente considerate come enti (322). Quindi anche qui vengono considerate come enti, per cui questa considerazione è metafisica.

Seconda argomentazione (323): gli accidenti che vengono dimostrati debbono – "per sé", propriamente,

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

proporzionatamente, “in quanto esso stesso è” – addirsi allo stesso oggetto intorno al quale vengono dimostrati, vale a dire sotto lo stesso modo di considerare. Perciò l’accidente essenziale di un oggetto dell’arte non può essere dimostrato da un’altra arte; a ciò, a sostegno della premessa maggiore, aggiungiamo pure la premessa minore: gli accidenti che vengono qui dimostrati intorno alle categorie non possono in altro modo addirsi se non in quanto enti; quindi gli oggetti intorno ai quali gli accidenti vengono dimostrati, vengono considerati in quanto enti; ad esempio, la sostanza accetta il contrario in quanto cosa e non in quanto voce, la quantità accetta l’uguale e l’inuguale, la qualità accetta il simile e il dissimile; è chiaro che, essendo la natura e tutte queste cose insieme relative, come cose e come enti si addicono agli accidenti; come, dunque, intorno ad essi vengono dimostrate, così vengono considerate queste cose: tale, dunque, la considerazione.

Ma alla prima ragione sembra rispondere Boccadiferro (324): il logico e il metafisico considerano in maniera differente. Il metafisico in quanto enti e cose al di fuori dell’anima, il logico in quanto generi e specie che appartengono all’anima. In precedenza noi abbiamo confutato questa risposta, la quale è chiaramente falsa per la ragione già data, essendo il modo di definire qui la stessa cosa del modo di considerare lì, e non diverso: perciò, se lì queste cose vengono considerate come enti e al di fuori dell’anima, anche qui. In secondo luogo vengono considerate come appartenenti all’anima e utili allo psicologo; così è stato dimostrato in precedenza (325). Nella medesima arte, dunque, si tratta del principio e di ciò che viene principiato in quanto appartenenti all’anima. Perciò nel 3° libro "Dell’anima" abbiamo detto e dimostrato che queste cose non possono in alcun modo essere considerate come generi e specie, per cui affermiamo che la risposta in oggetto non risolve nulla e contemporaneamente è falsa.

Il Genua, se il Mirandola riferisce correttamente, (326) intende stabilire una differenza nei compiti del metafisico e del logico. Infatti dimostra che nella metafisica vengono trattate le cose in quanto enti – come è evidente –, mentre nella logica in quanto semplici voci. Negli "Ante-Predicamenti" – capitolo ultimo – Aristotele ha detto: delle cose che vengono date secondo nessuna “complessione”, solo quelle che vengono date sono voci; a me, invece, sembra (con buona pace di un uomo così grande) che le cose sono quelle che vengono date e denominate: e così in base a quel testo si ha ciò che si è proposto piuttosto che l’opposto.

Nella 6^ sezione del medesimo libro lo stesso Mirandola spinge il Genua, nostro maestro, al di là della stessa posizione determinatasi con Ammonio, ossia che il libro delle "Categorie" considera quelle cose non in quanto cose bensì in quanto voci. Le cose, infatti, non possono essere conosciute se non per mezzo delle voci precedentemente conosciute: per questo motivo ci deve essere prima il discorso intorno alle stesse voci.

Non senza il massimo artificio il Genua riferisce tali brevissime parole; afferma, infatti, (327) con molta chiarezza che prima di conseguire una dottrina intorno a qualche cosa, occorre necessariamente conoscerne prima l’essere nominale, altrimenti sarebbe vano ogni accesso alle scuole ed impossibile la conoscenza intorno a quella cosa. Se, dunque, vogliamo conoscere le dieci voci che vengono ricercate in una qualsiasi arte o scienza o facoltà, conviene conoscere prima le semplici voci che esprimono le cose stesse: e tale conoscenza non può essere se non il libro delle "Categorie".

Il Mirandola cerca di rispondere a questa ragione nei seguenti termini: o queste cose vengono considerate come voci indicanti tali cose e tali enti, oppure no. Se vengono considerate in quanto indicanti cose ed enti al di fuori dell’anima, presumo – com’è evidente – che non si tratta di una considerazione di pertinenza del logico intorno alle voci indicanti le cose, ma si tratta di una considerazione metafisica. Se, invero, vengono considerate non in quanto indicanti le cose, bensì come semplici voci, allora il Mirandola dice che ciò è impossibile, essendo i nomi vuoti: la qual cosa deve essere disprezzata e respinta dalle scuole filosofiche.

Non è semplice condannare così facilmente un uomo tanto grande, per questo egli stesso si meraviglia del Genua: non solo è vero, ma è necessario; vale a dire che viene data la spiegazione dei nomi la quale non

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dimostra la natura di una cosa né la cosa stessa (328). Prima di maturare una dottrina perfetta intorno a qualche cosa, occorre necessariamente conoscere che cosa significa il suo nome, dico il nome soltanto e non la natura di una cosa; questa spiegazione (329) può avvenire per mezzo del nome e dell'orazione, purché essi indichino la stessa cosa. Noi, dunque, possiamo spiegare che cosa significa questo nome "uomo", non spiegando la cosa e la natura propria dell'uomo. Il Genua potrebbe anche dire così: vengono spiegate quelle cose i cui nomi indicano qualcosa, cioè viene spiegato che cosa significa questo nome quando diciamo sostanza e altro senza conoscere perfettamente la natura e la quiddità della sostanza, che cosa significano queste voci con una conoscenza confusa; invece la dottrina della voce in quanto indica una cosa, è una dottrina chiara e distinta, non confusa. E allora questa considerazione è metafisica, mentre quella è logica: così egli potrebbe rispondere, e risponderebbe correttamente.

Ma in verità tale ragione non vale nulla, anzi è contro di lui stesso; infatti, (330) la precognizione nominale necessariamente precede la dottrina reale e distinta delle cose da conoscersi. La precognizione nominale, dunque, deve precedere immediatamente la dottrina distinta (così come verrà spiegato più chiaramente tra poco); essa segna la direzione da seguirsi e non in un'altra arte: quando, dunque, come egli stesso ammette, accade che si speculi sulla natura di queste cose, si tratta di un compito metafisico. Quindi anche le precognizzioni nominali di tali cose saranno necessarie nella metafisica. Così questo trattato per costoro finisce con l'essere metafisico. E in verità, così come dice Averroè, Aristotele nel 5° libro della "Metafisica" ha prima conosciuto che cosa significano queste cose, poiché la precognizione nominale necessariamente viene prima della dottrina quando non è manifesta (331). Ma noi poniamo dei dubbi affinché la verità di questa cosa venga illustrata meglio e con maggiore certezza. Se la precognizione viene prima della dottrina, quindi non in una dottrina e in una scienza propria, di conseguenza tali cose non vengono preconosciute nella metafisica, dove invece si ha la dottrina di queste cose.

A ciò rispondiamo chiaramente con Aristotele, prendendo le regole dal 3° libro della "Retorica", capitolo "Intorno al prologo": tre sono le parti dell'arte, due sono necessarie, cioè il proemio e il trattato, nel mentre l'epilogo è fatto per ben concludere, dal momento che serve soltanto per ricordare e non è una parte necessaria dell'arte. Se chiedessimo ad Aristotele che cosa il proemio contenga, Aristotele ed Averroè risponderebbero che vengono indagate, affermate, previste o preconosciute le cose da insegnare poi nel trattato. La ragione di questa regola è che (332) il fine e l'intenzione debbono essere preconosciuti dall'artista. Poiché, dunque, il fine e l'intenzione in un'arte sono quelli di conoscere le cose, occorre che vengano preconosciute secondo le regole dell'arte prima le cose che debbono essere conosciute nel trattato e poi che vengano considerate e conosciute in maniera perfetta e distinta nel trattato le cose che sono state conosciute non ancora distintamente nel proemio. E' quanto diceva Aristotele (333): prima di ogni dottrina di una cosa occorre preconoscere l'essere reale e nominale di quella cosa intorno alla quale cerchiamo la dottrina della dimostrazione e della definizione. Perciò questa conoscenza confusa, vale a dire l'essere nominale e reale della cosa da considerarsi, non avviene nella dottrina, cioè nel trattato, dove si ha una conoscenza distinta e perfetta dell'oggetto e della cosa. Tuttavia non per questo consegue come ha fatto in un'altra e diversa facoltà; invece avviene nel proemio di quell'arte dove in maniera confusa si preconosce l'oggetto reale e nominale. In effetti questa conoscenza dà solo la direzione da seguire (334), non dà una dottrina distinta e perfetta di una cosa, dal momento che – come si è detto – la dottrina distinta si ha nel trattato, mentre questa si ha nel proemio.

Successivamente nel trattato per mezzo della definizione reale si conosce la sostanza di una cosa, ne vengono dimostrate le passioni proprie, e così si compie la conoscenza perfetta della cosa considerata (335). Noi, dunque, diciamo che la conoscenza di una cosa di per sé si ha con la conoscenza metafisicale delle dieci categorie, e la precognizione di queste voci si trova nel proemio della "Metafisica"; questo diceva Averroè, ossia che il proemio della "Metafisica" arriva fino al 7° libro, poiché vengono preconosciute le cose da considerarsi in metafisica. E' assurdo, invece, dire che la precognizione delle cose considerate nella metafisica avvenga nella logica.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Argomentiamo ancora con un altro ragionamento (336): in questo libro Averroè si propone di dare le condizioni delle premesse e dei quesiti: parimenti anche nel libro dei "Topici" vengono date le condizioni e le regole per conoscere le premesse topiche e i quesiti topici; che i quesiti ricercati nelle arti e nelle scienze siano invero particolari, non sono cose che, secondo Aristotele, debbono essere affermate in logica, nella quale altro non si potrebbe fare se non elencare, dare le condizioni del quesito dimostrativo in generale e come debbono essere tali condizioni – cioè l'accidente essenziale, il ‘"per sé"’ di ogni cosa e ‘"in quanto esso stesso è"’ – che sono tre: "si est", "quia est" e "propter quid" (337). Parimenti Aristotele illustra quanti sono i casi problematici topici, ossia perché sono quattro, e che cos'è un problema topico; invece come logico Aristotele non elenca né può elencare né dire quante sono le cose che problematicamente possono essere indagate nelle altre arti e scienze. Ciò, invece, avviene nelle arti proprie, non nella logica: perciò diciamo che nella logica vengono date le condizioni del quesito o dei quesiti delle specie in generale; al contrario non vengono detti né elencati quali sono questi quesiti, né vengono preconosciuti i quesiti che sono indagati nelle altre arti e scienze. Non è necessario, dunque, preconoscere in maniera confusa nella logica quelle cose che vengono indagate nelle altre arti e scienze. Perciò è assurdo che la precognizione delle cose considerate nella metafisica si abbia nella logica.

E' quanto suppone invero il Genua nella Sezione 9^ con l'autorità di Temistio: in questo senso potrà essere abbastanza evidente che egli non ha un piano; infatti la precognizione di una cosa metafisicale non deve determinarsi nella logica, ma nella metafisica. Soprattutto per non essere prolissi, ognuno può notare ciò in base alle parole del Mirandola. Noi, invece, ci siamo proposti di dimostrare ciò con gli argomenti, non con le autorità.

Il Genua nella sezione 13^ suppone questa cosa non in quanto ente nelle "Categorie", poiché egli considera in modo diverso. Già è stato risposto in precedenza che ciò è falso, poiché le cose vengono considerate nel medesimo modo; infatti vengono definite nel medesimo modo, quindi vengono considerate nel medesimo modo.

Al che il Maggi (338) dimostra che non si tratta della sostanza in quanto sostanza, mancando qui i principi della sostanza. Tale ragione potrebbe valere in questo modo (339): si conosce perfettamente una cosa quando conosciamo la cosa stessa, le sue specie, gli accidenti e i principi "per sé". Poiché tutti i principi "per sé" di una cosa debbono necessariamente essere conosciuti dall'arte, la quale non deve interessarsi di ciò che è "per accidens" (340), dal momento che la sostanza possiede i principi – ossia la materia e la forma – (341), a ragione chi tratta della sostanza in quanto sostanza, deve necessariamente trattare dei principi della sostanza, altrimenti perde il valore e si comporta senza arte; poiché, dunque, Aristotele nelle "Categorie" non ha tramandato i principi della sostanza e delle categorie, a ragione non li tramandati in quanto sostanza e in quanto enti: o dovremmo considerare Aristotele privo di valore e senza arte – la qual cosa non deve essere detta – o piuttosto bisogna scegliere ciò, ossia che queste cose vengono considerate non in quanto enti, e tali sono nelle "Categorie".

A ciò risponde lo stesso Mirandola, concedendo che questo trattato "per sé", senza l'ausilio della metafisica, perde di valore; tuttavia, congiunto alla metafisica, è perfetto. Pertanto da soli né il trattato né la metafisica sono perfetti, invece insieme danno vita ad un trattato perfetto di queste cose.

Che in verità il metafisico possa ben poco senza il libro delle "Categorie", noi lo abbiamo respinto in precedenza; che in verità questo libro conti poco senza la metafisica, in quanto non tramanda i principi di queste cose, ciò sarebbe vero se ci proponessimo una conoscenza di queste cose nella logica. Quale conoscenza, invece, intenda dare Aristotele nelle "Categorie", e a che pro e come nella logica, è detto dopo; l'artista, infatti, deve scegliere tante e tali cose, quante e quali sono utili al suo fine (342).

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Quanto a ciò che suppone il Maggi – non riferire che le definizioni qui e nella "Metafisica" sono le stesse e non sono un trattato metafisico – è qualcosa di impossibile a credersi, anzi contrasta con la regola dello stesso Aristotele (343): l'artista, come definisce, così considera, e suddivide le arti in base al modo di considerare (344), quindi in base al modo di definire. E' impossibile, perciò, avere le stesse definizioni e non avere lo stesso modo di considerare. E' impossibile, quindi, che non sia lo stesso trattato.

Il Mirandola, in verità, in merito a queste cose e alle autorità a sostegno del Maggi contro di noi, si intrattiene più a lungo con altre parole, ma è proprio del suo carattere risolvere in questo modo. Infatti non bisogna disputare ricorrendo alle autorità, bensì con le argomentazioni per mezzo delle quali ci dobbiamo sforzare e di essere peripatetici e di procedere secondo il parere di Aristotele e di Averroè.

Contro di ciò argomenta Simplicio nelle "Categorie", poiché non tratta di esse come enti e sostiene due fondamenti: I°, questo trattato è logico; 2°, questo trattato non è metafisico. Allora dimostra (345) che l'ente in quanto ente e tutte le cose come enti potranno essere considerate dal metafisico e non dal logico, poiché le arti differiscono in base al modo proprio di considerare (346). Essendo, dunque, il libro delle "Categorie" logico e non metafisico, a ragione non potrà considerare queste cose come enti.

Questa ragione pone una "petitio principii": infatti in primo luogo avrebbe dovuto dimostrare che questo trattato è logico e non metafisico; in secondo luogo noi dimostriamo che tale trattato è metafisico e non logico in questo modo, in quanto considera le cose come enti, quindi è un trattato metafisico.

La conseguenza è evidente, l'antecedente è stato dimostrato in precedenza: il modo di considerare è dato dal modo di definire, definisce le cose come enti, quindi considera allo stesso modo. Argomentiamo di nuovo: definisce queste cose come enti, perciò non è un logico. Si argomenta di nuovo: qualunque cosa venga considerata nella logica, deve essere contenuta e considerata con il modo di considerare della logica, il quale modo (come è stato dimostrato più chiaramente in precedenza) si configura come strumento di notificazione; così tutte le cose vengono considerate nella logica, come è evidente per mezzo dell'induzione. Allora si argomenta: ciò che non viene definito con il modo di considerare di una determinata arte non è di competenza di quell'arte; ma queste cose non vengono definite con il modo di considerare dell'arte della logica, modo che è uno strumento di notificazione – come è evidente per mezzo dell'esame già fatto. Questa considerazione, perciò, non fa parte della logica; falso, dunque, è quanto dice Simplicio, la cui argomentazione è una "petitio principii".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

PERCHÉ QUESTO LIBRO NON FA PARTE DELLA LOGICA

Voglio vedere che cosa è l'oggetto di questo libro: che sia costituito dalle dieci categorie in quanto enti, lo ricaviamo da ciò, ossia dal fatto che detto libro non fa parte della logica. Innanzi tutto sosteniamo che si tratta di una considerazione metafisica, quindi non logica. Vengono dimostrati l'antecedente e la conseguenza; in primo luogo l'antecedente, sostenendo una cosa detta assai spesso (347): la medesima arte considera l'oggetto totale e le sue specie. Sosteniamo inoltre che la sostanza come sostanza è una specie dell'ente "per sé": di qui la considerazione intorno alla sostanza nella stessa arte in cui si considera intorno all'ente. Allora argomentiamo nella forma, nella stessa facoltà, intorno all'ente e alle sue specie, ossia intorno alla sostanza e ai nove accidenti; ma intorno all'ente si indaga nella metafisica (348), quindi è necessario che si consideri nella metafisica intorno alla sostanza e alle nove categorie.

La conseguenza viene dimostrata sostenendo (349) che le arti non sono mescolate; la ragione sta nel fatto che ciascuna arte ha un proprio oggetto (350); invece nella scienza non possono essere considerate se non le cose essenziali di quell'oggetto, quindi anche le specie essenziali di quell'oggetto, dal momento che la sostanza e le altre categorie sono le specie essenziali dell'ente (351). Perciò esse non possono essere considerate essenzialmente dal logico, poiché gli oggetti logici non saranno le specie essenziali. Diremo, invece, in un secondo momento perché e come nella logica si parli di essi.

Argomentiamo di nuovo sostenendo quello che abbiamo detto in precedenza e soprattutto nelle "Precognizioni": l'arte considera necessariamente qualunque cosa, o l'oggetto totale, o le specie "per sé" dell'oggetto totale, o le passioni, o i principi propri e "per sé" dell'oggetto totale. Le categorie invero non contengono nessuna di queste cose dell'oggetto della logica. Perciò la premessa maggiore è chiara grazie ad Aristotele (352). Anche la premessa minore è chiara, se si sostiene ciò che abbiamo dimostrato in precedenza nello spiegare che cosa sia l'oggetto della logica, ossia i "secundo intellecta" come strumenti di notificazione. Ora noi dimostriamo che i "secundo intellecta" vengono considerati dalla stessa logica secondo l'autorità e secondo la ragione. Secondo la ragione, infatti, (353) il fine della logica è fornire gli strumenti per raggiungere le altre arti e scienze; sono i "primo intellecta" che considerano le cose stesse (354). Perciò la logica non potrà far conoscere gli strumenti che sono i "primo intellecta", poiché queste sono cose da notificarsi per mezzo degli strumenti. A ragione, dunque, la logica tratta dei "secundo intellecta" e non dei "primo intellecta". Quindi queste categorie, ad esempio la sostanza, la qualità, ecc.; così anche la bianchezza, la superficie e il corpo non sono "secundo intellecta", come è evidente, per cui non possono essere considerate dal logico. Così pure non possono essere considerate le loro passioni o le passioni delle specie delle cose considerate nella logica.

Se qualcuno, tuttavia, volesse operare sfrontatamente contro ciò, in nessun altro modo potrebbe dubitare che sia qualcosa di logico, se non come i principi dell'enunciazione, così come dicono gli altri; in tal modo sarebbe possibile che le categorie vengano considerate come i principi e le parti semplici dell'enunciazione.

Noi, invece, abbiamo confutato in precedenza, esponendo l'opinione del Genua, che non si tratta delle parti più semplici. Che, invece, non si tratta delle parti "per sé" dell'enunciazione, lo abbiamo confutato esponendo l'opinione del Tomitano.

Si dimostra ancora una volta che ciò non fa parte della logica, sostenendo di nuovo quanto abbiamo detto in precedenza: qualunque cosa venga considerata in arte deve necessariamente essere contenuta sotto il modo di considerare di quell'arte (355). Sostengo inoltre che il modo di considerare dello stesso logico (356) è come uno strumento per le altre arti e scienze. Allora deduciamo che qualunque cosa venga considerata nella logica,

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

deve essere considerata come strumento a sostegno delle altre arti e scienze; queste cose, però, non vengono considerate di tal guisa, per cui non si tratta di una considerazione logicale. La premessa maggiore è nota in virtù delle cose affermate; la minore viene dimostrata sostenendo le cose già dette prima, ossia che secondo Aristotele il modo di considerare è dato dal modo di definire (357): come definisce così considera, ma non definisce queste cose in quanto strumenti utili a conoscere qualcosa, come è evidente in base all'induzione operata e alle proprietà attribuite ai due modi. A ragione, perciò, essi non vengono considerati in quanto strumenti.

Altra argomentazione: mediante l'induzione seguita nelle cose considerate dalla logica, tutte queste sono "secundo intellecta" e termini dei "secundo intellecta", non termini indicanti le cose stesse, bensì le cose nell'intelletto, "secundo intellecta", così come abbiamo spiegato nelle "Precognizioni della logica"; la sostanza, invece, indica la cosa stessa al di fuori dell'anima; così anche le altre cose considerate nelle "Categorie" non sono di tal guisa, come è evidente.

Ancora (358): il logico deve considerare le cose in generale, non le differenze ultime, come pure deve considerare che cosa indica il nome in generale, che cosa indica il termine in generale e quali sono poi questi nomi. Né è più compito del logico dire quali sono questi termini, quali gli oggetti e i predicati, né dare agli stessi le differenze ultime, così come abbiamo dimostrato e spiegato più chiaramente in precedenza, per cui non può spingersi fino ad illustrare che cosa indica tale nome, cioè la sostanza, oppure se la sostanza – o qualcuna delle dieci categorie – possa costituire l'oggetto o il predicato o i principi dell'enunciazione o immaginare di esserlo in qualche altro modo possibile: tutte cose, queste, già dimostrate più chiaramente in precedenza.

Altra argomentazione che segue il ragionamento di Averroè nell'ultima parte del "Commento a Porfirio": le categorie o vengono considerate nella logica come nomi – così nel libro "Perihermeneias" –, o come termini in generale – così nel libro degli "Analitici Primi" –, o come predicati "in quid" o "in quale" – così nel libro dei "Topici" –, o come "per sé" o come "per accidens" – così nel libro degli "Analitici Secondi" –, così come abbiamo detto prima. Perciò questo libro non è necessario.

Così come spiegheremo più chiaramente tra poco, affermiamo ancora (359) che sono necessarie ad un'arte le cose che vengono scelte in base al fine proprio di quella stessa arte e facoltà; ma queste cose non vengono scelte in base al fine proprio della facoltà logica, per cui non debbono essere considerate dalla logica. La premessa maggiore è nota in virtù degli argomenti in precedenza sostenuti; la premessa minore è nota con l'affermare che il solo fine dell'attività del logico per ora è la dimostrazione, la quale non può essere conosciuta senza che venga conosciuto il sillogismo, né può essere conosciuto lo stesso sillogismo senza che venga conosciuta la proposizione, né può essere conosciuta la proposizione senza che vengano conosciuti i suoi principi più semplici, cioè il nome e il verbo. E poiché nella logica non viene dato nulla di più semplice dello stesso nome e verbo, così come abbiamo dimostrato in precedenza, conseguentemente qui cessa la risoluzione e inizia l'ordine compositivo e fattivo: perciò Aristotele affermava (360) che per prima cosa occorre dire che cos' è il nome e che cos' è il verbo nella logica. Che invero il nome sia più semplice è stato detto in precedenza; più semplice è ciò in base a cui non si converte la conseguenza di fermarsi se viene data la sostanza, quindi il nome, ma non al contrario, poiché ci possono essere altri termini non metafisicali. Pertanto, più semplice il genere, più complessa la specie, la sostanza invero in quanto potrebbe essere considerata dal logico soltanto come nome e sotto il nome, e intorno alla quale viene predicato il nome "in quid". Inoltre, che cosa nella logica può essere detto di più semplice che una voce significativa "ad placitum" senza tempo? La sostanza invero è una voce significativa "ad placitum" senza tempo, indica una determinata natura e può esistere "per sé". Essendo, dunque, la definizione del nome più semplice della definizione della sostanza, conseguentemente è più semplice ciò che è definito. Allora quelle cose sono "per accidens" le parti e i principi dell'enunciazione, così come abbiamo dimostrato più chiaramente in precedenza, contro il

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Tomitano.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DI ABBRACCIO

Abbraccio, tra i filosofi non dell'ultima classe di questa Accademia, ha cercato di rispondere in questo modo a tale ragione: il vostro ragionamento è di tal guisa: quelle cose competono necessariamente al logico, spettando a costui le cose che sono ordinate in funzione del fine; tra tali cose, però, non vengono contemplate le categorie. Per la soluzione di ciò egli rilevava che il principale proposito nella logica è impegnarsi con i due organi del nostro intelletto – che sono la dimostrazione e la definizione – per preparare la scienza delle cose; quando questi due organi vengono applicati correttamente alle cose, viene conseguita una conoscenza chiara e distinta delle cose stesse. Poiché invero la conoscenza confusa precede la conoscenza distinta, ad Aristotele convenne tramandare nella logica la nozione confusa delle cose cui applicare quei due organi. Poiché qualcuno potrebbe dire – oh Aristotele! – perché tu intendi esporre nella logica la definizione e la dimostrazione – le quali debbono essere applicate alle cose stesse, se non insegnerai qualche nozione con la quale noi possiamo anticipare queste cose cui debbono essere applicati i due organi in questione –, Abbraccio stesso ha stabilito di trattare nella logica le voci indicanti i dieci generi delle cose. E ciò in verità deve essere insegnato nella logica, poiché è comune a tutte le arti: le cose che sono comuni a tutte le arti sono trattate nella logica. Né è stata superflua la considerazione delle stesse nel 1° capitolo del "Perihermeneias", dal momento che le famose voci semplici vengono conosciute nel libro delle "Categorie" in maniera confusa fino a quando vengono ricondotte semplicemente ai propri significati e non vengono caratterizzate con i caratteri del nome e del verbo, i cui delineamenti servono per una conoscenza più distinta delle parti dell'orazione. La qual cosa è stata poi fatta da Aristotele nel 1° capitolo del "Perihermeneias". Perciò entrambi i trattati sulle voci semplici – il libro delle "Categorie" e il "Perihermeneias" – sono necessari allo stesso logico. Ciò, veramente, in merito alla materia del ragionamento. Quanto alla forma noi diciamo che dalla soluzione del fine della logica non giungiamo ad altre cose semplici se non al nome e al verbo. Anzi giungiamo alle dieci voci indicanti i dieci generi delle cose, dal momento che la conoscenza delle parti dell'orazione per mezzo del nome e del verbo è una conoscenza distinta, prima della quale viene la conoscenza confusa; la conoscenza, invece, delle medesime parti non si ha se non nel libro delle "Categorie". Queste cose diceva in ordine alla nostra argomentazione Abbraccio, filosofo sottilissimo e nostro compatriota.

Tali sono le parole di questo eccellentissimo e ingegnosissimo filosofo; tuttavia, poiché non deve mai essere preposta l'amicizia alla verità, noi per prima cosa controbattiamo quanto considerato in precedenza, cioè che il principale proposito e oggetto nella logica siano la dimostrazione e la definizione. Pertanto di per sé consegue che questi due strumenti, ossia la dimostrazione e la definizione, sono gli oggetti principali nella logica, il che in verità (a mio avviso) non è detto correttamente. In precedenza e nelle "Precognizioni", infatti, abbiamo dimostrato che l'oggetto principale è la parte prima e più perfetta dell'oggetto totale; essendo, dunque, l'uno ciò che è più perfetto, aborrendo la natura dall'uguaglianza, va da sé che soltanto un oggetto principale viene dimostrato per mezzo dell'autorità e della ragione: secondo l'autorità di Averroè (361) il primo motore è la "prima intentio" e l'oggetto principale nel libro della "Fisica". Poiché il primo motore è il principio più nobile tra i principi considerati nel libro della "Fisica", viene dimostrato anche con la ragione. Infatti, (362) ciò che per prima cosa e soprattutto cerchiamo è lo stesso fine, in funzione del quale tutte le altre cose vengono ordinate (363). Di conseguenza tutte le altre cose che sono nell'arte vengono ordinate in funzione del fine. Perciò: un solo fine, un solo obiettivo principale in arte, un solo oggetto principale e non due. Quindi nella logica non ci sono due oggetti principali, ma uno soltanto, o la dimostrazione o la definizione. Quanto, invero, Abbraccio suppone, Aristotele lo ha stabilito intorno alle categorie: poiché nella logica vengono dati gli strumenti per mezzo dei quali possiamo conoscere le cose, esse debbono essere conosciute per mezzo degli strumenti logici con una conoscenza distinta nelle arti e nelle scienze, occorre che le cose vengano preconosciute nella logica con una precognizione confusa, poiché la precognizione confusa precede quella distinta (364) anche del quesito e non solo dell'oggetto e delle premesse (365); essendo la

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

precognizione confusa una precognizione che indica solo una direzione, essa precede necessariamente quella distinta del quesito.

Abituato in primo luogo alla dottrina di Averroè, Abbraccio argomenterebbe contro Al Farabi così come argomenta: dare le differenze ultime degli strumenti non compete al logico, ma ad altro artista; la ragione è la seguente: poiché il logico considera la cosa in generale e gli strumenti in generale, e non anche nel particolare, così dà le regole e le condizioni degli strumenti in generale. La spiegazione sta nel fatto che, colui il quale attribuisce gli strumenti propri all'arte propria, deve conoscere la natura propria della cosa da conoscersi per mezzo dello strumento proprio. E c' è una ragione (366): non a tutte le cose bisogna attribuire lo stesso strumento, ma quale la materia tale deve essere anche lo strumento. Perciò, colui che conosce lo strumento di una cosa o di un'arte, deve conoscere la natura di quella cosa o di quell'arte, dà e conosce la natura degli strumenti in generale, strumenti dei quali si serve il filosofo naturale o il filosofo metafisico. Infatti il logico dice che la "demonstratio simpliciter" è in forza della causa nota a noi e alla natura, la "demonstratio propter quid" è in forza del medio noto alla natura soltanto e non a noi, la "demonstratio quia" è in forza del medio noto a noi soltanto. Così diciamo che il logico non scende alle cose particolari degli strumenti; noi riconosciamo che è verissimo il fatto che il logico debba dare le condizioni dei quesiti nel genere e nella specie: ad esempio, nel genere il quesito è ciò che è ignoto (367); le specie, invece, sono quattro: "si est", "quia est", "propter quid", "quid". Il logico deve anche spiegare quali sono questi quesiti e in che modo essi vengono ordinati vicendevolmente; e in verità lo fa (368). Così pure non è più compito del logico spiegare quali e quanti sono i quesiti topici nel libro dei "Topici", quali invero sono i quesiti propri delle proprie arti o scienze, quali vengono conosciuti per mezzo della dimostrazione oppure per mezzo di altri strumenti logici. La ragione è stata detta prima: il logico non scende fino a tali particolari, poiché non conosce le nature delle cose che debbono essere considerate nelle altre facoltà. Perciò non bisogna dire che Aristotele nel libro delle "Categorie" preconosca quello che poi occorre cercare nelle altre arti e scienze; la logica, infatti, dà le regole e le condizioni degli strumenti e dei quesiti, invece non dice quali sono le premesse e quali sono i quesiti che bisogna conoscere per mezzo delle premesse, ed è stolto credere che noi preconosciamo nella logica ciò che poi bisogna conoscere nelle altre arti e scienze.

Inoltre argomentiamo contro questa causa stabilita dallo stesso libro: infatti consegue di per sé che questo libro non è necessario nella logica; sosteniamo (369) che la precognizione delle cose considerate in arte necessariamente è nell'arte; dice che l'oggetto, i principi e le passioni necessariamente debbono essere preconosciuti o assunti come evidenti e costituiscono le cose necessariamente considerate in qualche facoltà (370). Allora deduciamo: la precognizione necessaria per principio è necessariamente precognizione delle cose considerate nell'arte; queste, però, non sono necessariamente considerate nella logica, poiché non lo sono né i principi né le specie, né le passioni delle cose considerate dal logico; e anzi lo stesso Abbraccio ammette e dice che il logico preconosce le cose che debbono essere indagate nelle arti per mezzo di questi strumenti, quindi non nella logica di per sé. Perciò non è necessaria la precognizione di queste cose nella logica, quindi non è di per sé necessario il libro in oggetto.

Pertanto per questa ragione deriverebbe che detto libro non sarebbe logico. Io accetto i suoi principi (371). Ogni dottrina si fonda necessariamente su di una preesistente conoscenza confusa. Aggiungiamo, tuttavia, che tale preesistente conoscenza deve precedere quella distinta, ma nella medesima arte, e ciò o nel proemio oppure all'inizio di ciascun libro (372): nel proemio si trovano e si preconoscono le cose che debbono essere insegnate nel trattato, ovviamente con una precognizione confusa; perciò si propone e si preconosce la cosa che deve essere considerata e trattata nel trattato, dico con una precognizione confusa; noi in generale anticipiamo nel proemio, all'inizio di ciascun capitolo, la cosa che deve essere considerata e l'oggetto. Aristotele preconosce e anticipa sempre i quesiti particolari di un'arte, non i quesiti intorno all'oggetto in generale. Così, dunque, noi diciamo che le cose in generale vengono preposte e preconosciute nel proemio; in particolare Aristotele prepone all'inizio di ciascun capitolo i quesiti particolari e i predicati che debbono

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

essere dimostrati intorno all'oggetto e intorno alle specie dell'oggetto. Così, dunque, la cosa che deve essere in ogni modo cercata in un'arte, viene preconosciuta sempre nell'arte propria e non in un'altra arte; poiché, dunque, dette cose non debbono essere conosciute con una dottrina distinta nella logica (di per sé) e la trattazione delle categorie è la precognizione in funzione di queste cose – la precognizione nella stessa arte in cui si ha la conoscenza distinta –, conseguentemente non nella logica deve avvenire questa precognizione, bensì in un'altra facoltà nella quale si ha la conoscenza distinta delle cose in oggetto.

Aggiungiamo pure: ma la conoscenza distinta di queste cose si ha nella metafisica, poiché l'oggetto totale e le specie dell'oggetto totale sono nella medesima arte (373); queste cose, invece, costituiscono le specie dell'ente di cui si tratta nella metafisica. Perciò anche la conoscenza distinta di queste cose avviene nella metafisica, quindi anche la precognizione. Questo trattato, dunque, è metafisicale; e ciò si trova nel 5° libro della "Metafisica". Pertanto è pazzesco credere che la precognizione delle cose considerate nella metafisica avvenga nella logica.

Che cosa dire, invero, dell'altra ragione sostenuta dall'Abbraccio, e cioè che il libro delle "Categorie" è necessario? Egli ragiona in questo modo: le cose che sono comuni debbono essere trattate nella logica; queste cose, invero, sono comuni, quindi vanno considerate nella logica. Con buona pace di un uomo così grande, per prima cosa questa ragione pecca nella forma; se, infatti, la premessa maggiore non sarà stata universale nella prima figura, il modo di dimostrare non sarà sillogistico ma asillogistico: in questa ragione, invero, la premessa maggiore, che equivale allo stesso particolare nel sillogismo, è indefinita se veramente afferma che, quantunque sia stata posta in maniera indefinita, tuttavia è in sé universale. Allora noi diciamo che la premessa maggiore è falsa. Infatti non è vero che ogni cosa comune viene considerata nella logica, il metafisico è un artista molto comune (374). E c' è una ragione: infatti (375) il metafisico considera le proprie cose in quanto enti sotto lo stesso modo comune e universale in quanto ente; nel mentre le altre arti considerano l'ente e la sostanza, non tuttavia in quanto l'ente è anche una sostanza, ma sotto il modo proprio di considerare (376). Perciò non è vero che le cose comuni a tutte quante le arti possano essere considerate universalmente nella logica facendo questa proposizione. Pertanto, se bisogna stare alla dottrina peripatetica e alla ragione, dobbiamo ammettere quello che più spesso è stato detto e dimostrato in precedenza e che dice Averroè (377): nella logica non vengono conosciute le cose universali o particolari, ma vengono date le regole per conoscere gli strumenti in generale, non le cose universali. Perciò Aristotele nella logica non considera le cose comuni a tutte quante le arti, ma stabilisce le regole degli strumenti comunemente utili a tutte le arti secondo la materia appresso esposta. Pertanto sembra che quest'uomo in qualche modo si allontani dalla dottrina peripatetica, quando dice che nella logica viene considerato ciò che in realtà non viene considerato: infatti vengono considerate le regole degli strumenti che comunemente portano le altre arti e scienze a conoscere la verità delle cose ignote; egli non considera, invece, le cose che debbono essere conosciute comuni a tutte quante le arti e scienze, poiché lì e non nella logica debbono essere conosciute quelle cose.

Inoltre, una volta seguita l'induzione, in tutta la logica non vengono considerate le cose comuni a tutte quante le arti; in che modo la considerazione del nome, o lo stesso nome, il verbo, il discorso, il sillogismo o, per meglio dire, le regole per conoscere queste cose, sono comuni a tutte quante le arti? E' proprio vero che l'uso di queste cose è comune a tutte quante le arti secondo la materia appresso esposta, e non le cose stesse: infatti del sillogismo si tratta solo nella logica, e qui vengono date le regole e le condizioni intorno al sillogismo; nelle altre facoltà, invece, ci serviamo dell'"habitus" acquisito nella logica, e sillogizziamo, non insegniamo che cosa sia il sillogismo. La ragione è questa: il modo di considerare dà l'essere e l'unità (così come assai spesso è stato detto) alle stesse arti; ora, le cose considerate nella logica sono i "secundo intellecta" in quanto strumenti di notificazione, nel mentre le altre arti e scienze considerano solo i "primo intellecta" e non i "secundo intellecta". A ragione, dunque, nella logica non vengono considerate le cose comuni a tutte quante le arti.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Né, inoltre, la premessa minore è in tutto vera, ossia che queste cose siano comuni a tutte quante le arti; in precedenza, infatti, abbiamo dimostrato che tutte le cose che sono contenute sotto un solo modo di considerare e i generi e le specie e i principi e le passioni, necessariamente fanno parte di una sola arte, dal momento che l'ente e le specie dell'ente, (che sono queste dieci categorie in quanto enti), necessariamente vengono considerate nella metafisica e non in qualche altra arte. E' falso, dunque, che le dieci categorie siano le cose considerate in comune da tutte quante le arti. E' verissimo che le categorie in quanto cose considerate senza il modo di considerare della metafisica, possono essere considerate da più arti: ad esempio, il corpo in metafisica in quanto ente, come guaribile in medicina, come naturale nella filosofia naturale, come quantità in matematica. Perciò è stata considerata la cosa comune a tutte quante le arti, e non l'ente o il corpo in quanto ente, o la sostanza in quanto sostanza, poiché così avviene solo nella metafisica. Se, dunque, la sostanza come sostanza viene considerata nelle "Categorie", conseguentemente come specie dell'ente viene considerata soltanto nella "Metafisica": perciò non è comune a tutte quante le arti, poiché il modo di considerare assimila la cosa considerata facendola differire dalle altre arti.

Deriverebbe, pertanto, che la metafisica sarebbe la logica: noi affermiamo che la sostanza e le dieci categorie sono le cose considerate dal metafisico, e perciò sono cose comuni, poiché è il modo di considerare della metafisica. Ma di per sé tutte le cose comuni vengono considerate nella logica, per cui questa considerazione metafisicale delle cose sarebbe logicale: il che è completamente assurdo.

Inoltre l'Abbraccio suppone che non è superflua la considerazione di queste cose in diversi luoghi, cioè nel libro delle "Categorie" e nel libro "Perihermeneias", poiché non nello stesso modo dall'una e dall'altra parte si tratta delle famose semplici voci; infatti nel libro delle "Categorie" si ha soltanto una conoscenza confusa di quelle cose, nel mentre nel libro "Perihermeneias" se ne ha una conoscenza distinta.

Per prima cosa egli suppone che nel libro delle "Categorie" viene trattato quello che è presente anche all'inizio del libro "Perihermeneias". Io vorrei sapere in che modo viene trattata la stessa cosa, secondo l'oggetto o secondo ragione; non secondo ragione, in quanto lo ammette lo stesso Abbraccio: e così sarebbe chiaramente superfluo l'altro trattato di quelle cose. Non secondo l'oggetto: infatti è stato dimostrato in precedenza (378) che sono identiche nella cosa e nell'oggetto quelle cose che contemporaneamente si generano, si corrompono e si trasformano. Queste cose, invero, non sono di tal guisa, per cui viene dimostrata la premessa minore: l'universale e il particolare non sono identici nell'oggetto, né si trasformano nelle "Categorie" (379) – (come è stato dimostrato più ampiamente in precedenza) –; il nome diventa più universale di queste cose, per cui il particolare e l'universale non si trasformano e non sono identici nell'oggetto.

Inoltre, come è evidente, il nome e anche il verbo sono termini dei "secundo intellecta"; i "primo intellecta" sono nelle "Categorie": ora i "primo intellecta" e i "secundo intellecta" non sono la stessa cosa.

Inoltre, se essi fossero uguali nell'oggetto, differirebbero nella ragione. Io vorrei sapere quale è questa differenza. Infatti o vengono considerati come "primo intellecta" – e così non possono essere considerati dal logico –, oppure come "secundo intellecta", e così o come nomi , o come predicati e oggetti, o come predicati "in quid" o "in quale", o come predicati "per sé" o "per accidens": come nomi o come specie dei nomi essi vengono considerati o nel libro "Perihermeneias" o necessariamente dopo tale libro; del predicato in generale e dell'oggetto viene trattato nel libro degli "Analitici Primi", del predicato "in quid" e "in quale" nel libro dei "Topici"; come predicati "per sé" o "per accidens" i "primo" e i "secundo intellecta" vengono considerati negli "Analitici Secondi". Resta, dunque, che queste cose non possono essere considerate come "secundo intellecta"; quindi non si tratta di una considerazione della logica; né le stesse cose vengono considerate nel libro delle "Categorie" e nel libro "Perihermeneias".

Inoltre l'Abbraccio suppone, spiegandone la causa, perché non è superflua la trattazione di cui sopra, né

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

doppiamente inutile la ripetizione della medesima cosa: infatti nel libro delle "Categorie" si ha una conoscenza confusa delle cose in oggetto, nel libro "Perihermeneias" si ha una conoscenza distinta. Per le ragioni sopra esposte consegue che il libro delle "Categorie" sarebbe un proemio del "Perihermeneias": infatti la precognizione confusa delle cose che debbono poi essere considerate in maniera distinta si ha in generale nel proemio del libro; invece la precognizione delle cose particolari si ha all'inizio di ciascun capitolo.

Pertanto egli sembra contraddirsi: qui dice che queste cose vengono considerate come precognizioni e sono uguali a quelle che vengono considerate con conoscenza distinta nel libro "Perihermeneias"; in precedenza aveva detto invero che quel libro dà una precognizione confusa delle cose che debbono essere poi conosciute in maniera distinta nelle altre arti e scienze e che costituiscono i quesiti da conoscersi. Si contraddice, dunque, quando afferma che nel libro delle "Categorie" viene data una precognizione confusa delle cose logicali, e poco prima dice non delle cose logicali, ma delle cose che debbono essere conosciute per mezzo degli strumenti logici.

Pertanto preconoscere le cose che vengono trattate nel libro "Perihermeneias", è preconoscere ciò che costituisce qualcosa degli strumenti; preconoscere invero le cose di cui avremo una cognizione distinta nelle altre arti, significa preconoscere non qualcosa degli strumenti, ma le cose che debbono essere preconosciute per mezzo degli strumenti: perciò l'Abbraccio è incoerente con se stesso.

Costui suppone, poi, che queste cose vengono considerate non in quanto nomi, ma in quanto si riferiscono ai loro significati e in quanto indicano le cose; ad esempio, si tratta della sostanza non in quanto nome, ma in quanto indica la cosa che è la sostanza. Io non oserei certamente dire tali cose. Non le cose stesse, infatti, ma i nomi delle cose indicanti le cose stesse vengono considerati nelle arti e nelle scienze; le cose, invece, non possono addotte; perciò al posto delle cose ci serviamo dei nomi indicanti tuttavia le cose stesse. Quest'uomo, dunque, mi potrebbe parlare della sostanza in quanto indicante la cosa, nel senso che la sostanza non viene trattata nella metafisica e quindi non nella logica. Infatti le arti non sono mescolate: per mezzo delle regole in precedenza indicate viene tuttavia detto che le arti qui vengono conosciute con una conoscenza confusa, lì con una conoscenza distinta; così diremo che ciò è vero; ma allora in forza delle regole suddette il libro delle "Categorie" non è una parte della "Logica", ma un proemio della "Metafisica". Così l'Abbraccio ha trattato queste cose nella "Metafisica", nel 5° libro, ragion per cui sembra condannare se stesso – cioè che il libro delle "Categorie" non sarebbe una parte della logica – se queste cose vengono considerate semplicemente in quanto concernenti i propri significati.

Quanto a ciò che egli dice – che in entrambi i libri viene trattato intorno alle cose semplici, ma nel libro delle "Categorie" non in quanto nomi, per cui quel libro è necessario –, proprio per le sue ragioni segue tutto l'opposto, che nel libro delle "Categorie" non viene trattato delle cose semplici. In quanto nomi, si dimostra che le cose semplici non sono necessarie alla logica. Abbiamo dimostrato la prima cosa in precedenza con svariate argomentazioni; diremo fra poco che le cose più semplici che possono essere considerate nella logica sono il nome e il verbo in virtù delle loro stesse definizioni.

Pertanto, benché entrambi i libri trattino delle cose semplici, tuttavia è impossibile che esse non vengano considerate nel "Perihermeneias" in un modo più semplice che nel libro delle "Categorie", per cui conseguirebbe che Aristotele si sarebbe comportato contro le regole dell'arte sostenendo tali cose prima nel libro delle "Categorie" e poi nel libro "Perihermeneias". Noi abbiamo dimostrato tutte queste cose in precedenza; è evidente che in base alle parole dell'Abbraccio deriverebbe che nel libro delle "Categorie" non viene trattato delle cose più semplici. Egli, infatti, dice che vengono considerate queste dieci voci in quanto si riferiscono ai propri significati: ad esempio, la sostanza in quanto indica la tale cosa che può esistere "per sé"; il nome, invece, per mezzo della definizione della cosa in quanto è una voce significativa "ad placitum" di una cosa e non della tale cosa, nel mentre la sostanza è una voce significativa "ad placitum" della tale cosa che

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

può esistere "per sé". Perciò è più semplice la definizione del nome, quindi anche ciò che viene definito. Noi, dunque, consideriamo la sostanza in quanto si riferisce ad un significato, cioè in quanto è una voce che indica la tale cosa, proprio come lo stesso Abbraccio ammette: quindi la sostanza è più composta del nome, mentre il nome sarà più semplice.

Inoltre egli dice che le cose semplici non sono considerate come nomi, e tuttavia in base alle sue parole bisogna necessariamente riconoscere che vengono considerate come nomi. Io ragiono in questo modo: ciò che viene compreso sotto la definizione, viene anche compreso sotto la cosa definita; ma la sostanza (come egli stesso dice) viene compresa sotto la definizione del nome. Quindi la sostanza è considerata come un nome. La premessa maggiore è chiara; dimostreremo ora la premessa minore, cioè la definizione del nome (380). Il nome è una voce che indica la cosa senza tempo, egli stesso dice la sostanza; come voce semplice indica le cose, cioè la sostanza senza tempo, perciò necessariamente la sostanza di per se stessa viene considerata come nome.

Similmente egli vuole che il libro delle "Categorie" sia necessario, e tuttavia in base alle sue parole consegue che non è necessario. In base alle sue parole, infatti, è stato dimostrato che le categorie vengono considerate come nomi, quindi come le specie del nome; a tal proposito, infatti, la definizione del nome (in questo modo) viene predicata "in quid" e non viceversa, quindi è come un genere. Così bisogna trattare, secondo l'ordine della dottrina, dell'universale prima che del particolare. Conseguentemente bisogna prima trattare del nome e del verbo nella logica; ma, benché tale libro sia primo, non per questo deve essere considerato necessario. Del nome in generale, infatti, si parla nel libro "Perihermeneias"; necessariamente, perciò, si parla delle sue specie nel medesimo libro e non prima. Così, in base alle sue stesse parole, quel libro deve essere escluso dalla logica. Noi, però, già in precedenza abbiamo spiegato con chiarezza tutte queste cose e quale valore abbiano tali ragioni.

Quando, invero, l'Abbraccio cerca di rispondere alle nostre argomentazioni, sembra incappare nell'inconveniente di dire il falso. Si contraddice, e con ciò fa passare come non necessario il libro delle "Categorie".

Spiega, infatti, che detto libro è necessario in base al fine della logica, poiché la risoluzione ci porta non solo al nome e al verbo, ma anche alle dieci categorie; infatti le parti dell'enunciazione sono necessarie in base al fine: in questo libro, invece, si ha una precognizione confusa delle parti dell'enunciazione, la quale deve necessariamente precedere la precognizione distinta che si ha nel libro "Perhermeneias". Questo libro, dunque, è necessario in base al fine proprio della logica.

In primo luogo l'Abbraccio con la sua soluzione porta a questo inconveniente, ossia che il libro delle "Categorie" sia il proemio del libro "Perihermeneias": conseguenza che evidentemente è impossibile. Infatti Aristotele stabilì il proemio nel "Perihermeneias", all'inizio del libro, nel quale egli anticipò le cose che dovevano essere considerate in quel libro; la conseguenza è dimostrata. Del resto in un'arte è necessaria la precognizione delle cose necessariamente considerate in quell'arte, così come è stato dimostrato in precedenza (381). La precognizione della cosa universale avviene nel prologo del 3° libro della "Retorica" (382); all'inizio di ciascun capitolo avviene la precognizione della cosa e del quesito che vengono indagati in quel capitolo. Il che è evidente grazie all'induzione. Se, dunque, Aristotele preconosce quelle cose che nel libro "Perihermeneias" vengono conosciute in maniera distinta, conseguentemente il libro delle "Categorie" è il proemio del libro "Perihermeneias": la cosa è falsa e sconveniente.

Inoltre sembra ammettere che è falso che nel libro delle "Categorie" vengano preconosciute quelle cose di cui abbiamo una conoscenza distinta nel libro "Perihermeneias". Infatti nel libro "Perihermeneias" vengono conosciuti il nome e il verbo che costituiscono le "secundae intentiones" e i "secundo intellecta"; invece nel

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

libro delle "Categorie" vengono trattati i "primo intellecta".

Ancora: nel libro "Perihermeneias" intorno al nome in generale si ha una conoscenza distinta; qui, invece, non del nome in generale si ha una conoscenza o una precognizione, ma di tale o tale altro nome, ossia della sostanza, della quantità, della qualità, ecc.. Perciò, nell'uno e nell'altro libro non si tratta della stessa cosa.

Inoltre l'Abbraccio o ignora o finge di ignorare che cosa e di che cosa si abbia precognizione; precognizione, infatti, si ha della stessa cosa intorno alla quale cerchiamo di avere una dottrina distinta; ora, il nome e le famose dieci voci non sono la stessa cosa, poiché l'universale e il particolare non sono la stessa cosa. Non è vero, dunque, che Aristotele preconosca le cose, la cui conoscenza distinta si ha nel libro "Perihermeneias".

Inoltre finge anche di ignorare in che modo avviene la precognizione nominale delle cose che debbono essere conosciute distintamente, precognizione che abbiamo ereditato da Aristotele (383). Cosa che non vediamo, invece, nel libro delle "Categorie": le definizioni più difficili, infatti, non si equivalgono né si riferiscono alla stessa cosa. Egli, dunque, ignora in che modo si configurino come precognizioni le definizioni che nel libro delle "Categorie" si hanno delle cose che vengono conosciute distintamente nel libro "Perihermeneias".

Inoltre (se non erro) l'Abbraccio sembra contraddirsi molto chiaramente: in primo luogo, infatti, egli ha detto che queste cose vengono considerate e sono necessarie, poiché egli preconosce in maniera confusa quelle cose cui debbono essere applicati gli strumenti logici; gli strumenti logici, al contrario, vengono applicati alle altre arti e scienze (384). Conseguentemente, per la stessa ragione, vengono preconosciute le cose delle altre arti e scienze in maniera confusa. Costui, invece, dice che vengono preconosciute le cose che sono trattate nel libro "Perihermeneias" e non nelle altre arti, per cui sembra chiaramente contraddirsi.

L' Abbraccio fa diventare inutile e non necessario questo libro, quando dice che in esso vengono conosciute confusamente le cose che si presentano distintamente nel libro "Perihermeneias". Poiché egli preconosce tali cose nel proemio del suo libro, di conseguenza il libro delle "Categorie" diventa superfluo, essendo inutile la ripetizione della medesima cosa. La qual cosa è sconveniente.

Occorre dubitare, però, delle cose predette: trattare del nome univoco e del nome equivoco spetta alla logica; i nomi, infatti, sono "secundo intellecta". Noi rispondiamo che è chiaro, ma non in questo luogo; spighiamo con un esempio: come si tratta in diversi luoghi dell'oggetto e del predicato quali termini della proposizione in generale, così nel libro degli "Analitici Primi" se ne tratta come predicati, nel libro dei "Topici" come "in quid" o "in quale", ne libro degli "Analitici Secondi" come "per sé" o "per accidens", riguardando, invero, l'enunciazione, essi sono chiamati nomi e vengono trattati nel libro "Perihermeneias". Parimenti, del nome univoco e del nome equivoco in quanto parte dell'enunciazione si tratta nel libro "Perihermeneias" (385): l'enunciazione è quella che indica una sola cosa intorno ad un solo fatto, ossia – come espone lo stesso Abbraccio – un solo predicato intorno ad un solo oggetto; vale a dire che predicato ed oggetto significano una sola cosa ed una sola natura e non più cose quasi fossero nomi equivoci; così, se viene imposto il nome "tunica" ad un uomo e ad un cavallo. Dicendo che la tunica è bianca, non si tratta di una enunciazione, poiché consta di un nome equivoco che ha più significati; perciò un'orazione è detta tale o tale non in base alla voce, ma in base al suo significato, in quanto è parte del sillogismo topico nel libro dei "Topici" e introduce il sillogismo sofistico nel libro degli "Elenchi". Per la qual cosa è evidente che il suo discorso non deve essere giudicato in questo luogo.

Inoltre gli universali debbono necessariamente venir prima (386) sia secondo ciò che è più noto, sia secondo ciò che è necessario, come è stato dimostrato più ampiamente altrove; se, dunque, essi vengono considerati come nomi, necessariamente il nome è qualcosa di più universale, quindi necessariamente deve venir prima il trattato intorno al nome.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Ancora (387): ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza, anche la dottrina della definizione si fonda su di una preesistente conoscenza delle parti della definizione; se, dunque, nella definizione di queste cose viene assunto il nome, a ragione la trattazione del nome deve necessariamente venir prima, per cui il libro "Perihermeneias" sarà il primo libro.

Inoltre, in tanto vengono considerate queste cose nella logica in quanto sono nomi, quindi necessariamente dette cose vengono considerate nel libro in cui viene trattato il nome, infatti il tutto e la parte sono nello stesso libro, soprattutto quando non hanno bisogno di un lungo o prolisso discorso, come queste cose.

Inoltre con molta chiarezza Aristotele qui non definisce i nomi equivoci, così come giustamente avvertono alcuni Commentatori Greci, ma le cose; Aristotele, infatti, dice che sono equivoci i nomi comuni, così l'uomo vero e l'uomo apparente convengono in un nome comune, ossia nel nome uomo. Le cose, invece, sono quelle che convengono nel nome e non nei nomi come spiega Aristotele con l'esempio. L'uomo vero e l'uomo apparente sono cose e non nomi: così sono tutte le parole nel libro delle "Categorie" di Aristotele. Se osserveremo correttamente le sue parole, vedremo che si tratta di una considerazione intorno a cose e non intorno a voci.

Che il libro delle "Categorie" non faccia parte della logica a parere di Averroè è chiaro in base alla sua autorità (388): egli dice che, quantunque la conoscenza delle categorie aiuti la formazione, cioè la definizione, tuttavia esse non sono necessarie alla nostra intenzione; lo stesso Averroè si propone quanto ci proponiamo noi, cioè epilogare le cose logicali e necessarie. L'epilogo, infatti, tratta le cose necessarie.

Né osta l'autorità di Averroè all'inizio e alla fine delle "Categorie", dove troviamo che il libro delle "Categorie" secondo Aristotele è il primo libro della logica, quindi è un libro logico. Al che (se avremo posto la dovuta attenzione) possiamo facilmente rispondere con lo stesso Averroè, il quale, infatti, si limita a dire (389) che il libro delle "Categorie" è il primo libro secondo il nostro costume, non dice che in realtà è un libro necessario della logica, ma secondo il costume, dacché è usanza comune mettere al primo posto tra i libri di logica il libro delle "Categorie". Allo stesso modo bisogna rispondere alla contraddizione: Averroè, infatti, nel prologo degli "Analitici Secondi" disputa e conclude che il libro degli "Analitici Secondi" precede il libro dei "Topici". Tuttavia nell' "Epitome" dispone in modo diverso, prima il libro dei "Topici" e poi il libro degli "Analitici secondi". Non credo che abbia fatto ciò per altra ragione se non a causa di un uso comune. Oppure esponiamo con franchezza l'intenzione dello stesso Averroè per mezzo di quella parola (secondo l'usanza), poiché il libro delle "Categorie" espone i termini delle dieci categorie, le quali sono utili nella logica in quanto vengono comunemente usate con molta frequenza in tutta quanta la logica, così come diremo in seguito. Sappiamo così come il libro delle "Categorie" non sia parte necessaria della logica, né ne faccia parte in qualche modo.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

UTILITÀ DEL LIBRO DELLE CATEGORIE

Poiché l'utilità di un'arte non è altro che il fine presunto che deve essere preconosciuto (390), non sarà inutile indagare circa l'utilità di questo libro.

Cerchiamo di sapere, perciò, se questo libro non sia un libro logico, se il metafisico non venga a svilirsi senza questo libro e a che cosa esso sia utile; io giurerei che questo libro non sia stato pubblicato da Aristotele oppure che sia opera di uno pseudo Aristotele, così come dicono alcuni, sempre che sia tuttavia necessario. Chiunque sia conoscitore della dottrina di Aristotele può facilmente vedere che non è suo il costume di parlare con un discorso così lungo e chiaro, né c'è quella forza che si nota negli altri suoi libri nell'argomentare e nel rispondere. E benché probabilmente si dica che egli, parlando ad iniziati, si serve di un discorso chiaro, ciò non sarà vero, anzi è evidente che all'inizio di ciascuna opera Aristotele pone sempre le critiche velenose e quanto può essere detto di più oscuro del libro "Perihermeneias", soprattutto in alcuni brani del secondo libro. Io, dunque, credo fermamente che questo libro non appartenga ad Aristotele, del quale restano le altre opere. Il suo modo di parlare, infatti, differisce da questo quanto il cielo dalla terra, per cui i conoscitori della dottrina di Aristotele possono facilmente riscontrare tale differenza. Purtroppo, come molto spesso esclamano Averroè e Aristotele (391), la forza della abitudine non consente di discernere la verità, anche in situazioni chiaramente false, anzi sembra una cosa sconveniente e abominevole; se qualcuno osasse dire alcunché in contrario, in realtà sarebbe una cosa chiaramente falsa. Non fa meraviglia, dunque, se uomini così famosi suppongono, quasi fosse chiaro, che lo stesso libro – di Aristotele e di Averroè – sia un libro logico. E per di più perché esso stesso sembra contraddirsi qui, nella metafisica e in certi altri punti.

Se, tuttavia, questo libro fosse di Aristotele, egli l'avrebbe messo nella logica. Credo che avrebbe fatto ciò non per altra ragione se non per la seguente. Allo scopo di spiegare tale ragione affermiamo una cosa più volte sottolineata (392). La precognizione nominale è il principio di ogni conoscenza. Rilevo in secondo luogo che questi termini metafisicali sono termini comunissimi (393) propedeutici a tutte le arti e scienze.

Noi sosteniamo che un altro obiettivo della stessa logica è quello di elaborare tutti gli strumenti per mezzo dei quali potremo conoscere tutti i quesiti sconosciuti nelle altre arti e scienze (394); pertanto nella logica non vengono detti i sillogismi tali o tali per dimostrare tali o tali quesiti, ma vengono date le regole e le condizioni come debbono essere gli strumenti e i quesiti. Ad esempio, come debba essere la "demonstratio propter quid", cioè se fondata su termini necessari e su di una causa necessaria, ovvero "per sé", universale e "in quanto esso stesso è".

E poiché le cose logicali sono quasi "per sé" note, così come è stato dimostrato in precedenza, e poiché quale è la materia tale deve essere lo strumento, conseguentemente Aristotele, per spiegare ciò, ricorre sempre ad un esempio o a qualche altra ragione, tuttavia il più possibile all'esempio, il quale esempio non può essere dato nelle cose logicali, perché allora si procederebbe ugualmente per mezzo di ciò che è noto o per mezzo di ciò che è ignoto; perciò Aristotele, per spiegare queste regole, sostiene per mezzo di esempi i termini della metafisica, i quali sono comunissimi, così come sono le dieci categorie grazie alla loro condizione comune, così come sono anche le cose della matematica. Perciò per non servirsi di termini del tutto ignoti nello esemplificare e nello spiegare per mezzo di esempi le cose logicali, per non ricorrere a termini ignoti, anche l'esempio prende il via dalle cose note (395); perciò diciamo che Aristotele ha composto questo trattato nel quale conoscere i termini entro cui servirsi dell'esempio per spiegare le cose logicali, fondandosi ogni dottrina su di una preesistente conoscenza nominale, anche esemplificativa.

Qualcuno, però, potrebbe dubitare (396): la precognizione nominale è necessaria prima di ogni dottrina;

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

poiché la precognizione è data nel libro delle "Categorie", a ragione questo libro è necessario.

A ciò è stato risposto in precedenza (397): la precognizione reale e nominale è necessaria in arte, è propria dell'oggetto della passione e del principio, i quali vengono considerati necessariamente (398). Perciò la precognizione nominale sarà necessaria alla cosa considerata necessariamente nell'arte; invece, il libro delle "Categorie" non è una considerazione necessaria della stessa logica, per cui la precognizione nominale delle categorie non è necessaria nella logica, ma è utile piuttosto per procedere bene e per spiegare le cose necessarie delle cose logicali.

Di qui è evidente che la ragione dello stesso Maggi è nulla: infatti egli dimostra che in questo libro non viene considerata la sostanza in quanto sostanza, perché in tal caso verrebbe svilito Aristotele. In effetti nel medesimo trattato "Sulla causa e l'effetto", poiché in detto libro egli non tratta dei principi della sostanza, di conseguenza non tratta della sostanza in quanto sostanza.

La risposta del Mirandola consisteva nell'ammettere che questo libro è privo di valore ed imperfetto, perfetto invece se potessimo congiungerlo con la "Metafisica".

Noi, invece, abbiamo confutato in precedenza la ragione del Mirandola.

Resta da rispondere al ragionamento dello stesso Maggi e diciamo che la caratteristica di un vero discorso è sciogliere tutti i dubbi; per questo in risposta affermiamo che una cosa in arte può essere considerata in due modi: per necessità e per un buon metodo, come diceva Aristotele (399). Questa considerazione è per una buona riuscita, non è necessaria in quel punto, ma affinché meglio venga spiegata una cosa necessaria in quell'arte; perciò quella considerazione è detta non necessaria, ma utile per un buon procedimento. Non è tanto necessario, dunque, che detta considerazione sia del tutto perfetta, quanto è sufficiente che spieghi (400) che altre sono le cose che vengono considerate necessariamente nell'arte, ossia le famose quattro cose più volte indicate in precedenza: l'oggetto, le specie di oggetto, i principi e le passioni, di cui dobbiamo cercare la dottrina nel modo più perfetto possibile.

Poiché, dunque, queste cose debbono necessariamente essere considerate dal metafisico, giacché si tratta di specie dell'ente, anche le specie necessariamente vengono considerate proprio in quell'arte nella quale viene trattato del genere. Perciò diciamo che qualsiasi forma di conoscenza perfetta di tali cose deve essere data nella "Metafisica" e lì vanno ricercati tutti i principi, gli accidenti e le passioni proprie di queste cose. E poiché invero nella logica tutto ciò non è necessario, ma è utile a spiegare le cose necessarie della logica, conseguentemente non cerchiamo nella logica una conoscenza perfetta di ciò, ma quanto basta al logico, ossia ad uno che ha soltanto una conoscenza confusa di queste cose, vale a dire che cosa significa il nome sostanza, e così a proposito delle altre categorie. Per ottenere ciò basta che Aristotele dimostri ed evidenzi in forza delle proprietà che cosa sia la sostanza, la quale, essendo una e uguale nel numero, non può ammettere il contrario: tale conoscenza sarebbe confusa e non distinta, poiché la troviamo distinta nella "Metafisica".

Quantunque si dica che Aristotele considera perfettamente la sostanza poiché dimostra le proprietà e gli accidenti intorno ad essa, a ciò possiamo rispondere chiaramente per mezzo della sua regola (401): Aristotele non dimostra, ma spiega e illustra che cos'è la sostanza per mezzo degli accidenti. Tale spiegazione può talora avvenire per mezzo degli accidenti comuni (402), purché si capisca più chiaramente quello che intendiamo spiegare.

Ma ci si chiede ancora: la definizione (403) porta ad una conoscenza distinta; poiché, dunque, definisce queste cose nel libro delle "Categorie", e nella stessa maniera nella "Metafisica", noi abbiamo di conseguenza una conoscenza distinta di queste cose nella "Metafisica", quindi anche nel libro delle "Categorie".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Facile è la risposta a ciò, basta sottolineare certe cose (404): talvolta la medesima definizione può essere reale e nominale; è reale se per mezzo del vero genere dà la vera differenza e le sue parti vengono comprese perfettamente; la stessa definizione potrà essere nominale se non viene data in una propria arte o all'inizio di un'arte, poiché allora non vengono comprese perfettamente le sue parti. Nella "Metafisica" si ha una considerazione perfetta e necessaria e possono esserci sia la definizione reale sia quella nominale, mentre nel libro delle "Categorie" ci può essere solo la definizione nominale, giammai quella reale.

Ragion per cui queste due considerazioni differiscono; nella metafisica si ha la considerazione necessaria, poiché concerne le specie dell'ente e della definizione, della definizione reale e della definizione nominale: la definizione nominale se le parti non vengono comprese perfettamente, la definizione reale se vengono comprese perfettamente.

Nella logica, invero, non si ha una considerazione necessaria, poiché non viene considerata la specie o qualcosa dell'oggetto della logica, né si deve avere qui una considerazione perfetta di queste cose, ma quanto basta al logico, e nella logica le definizioni possono essere sempre nominali, non reali.

Resta una sola cosa che qualcuno potrebbe trattare, ossia come vengono verificati gli esempi e quale è il modo di esemplificare in queste cose per spiegare le cose logicali.

Rispondiamo pure così come fece Porfirio nel capitolo "Sulla specie", quando disse che in ciascun genere ci sono alcune cose generalissime, alcune particolarissime e alcune nel mezzo; spiega ciò con un esempio nella categoria della sostanza, per cui dice che è evidente in una sola categoria ciò che viene detto sostanza, ecc..

Così fece anche Aristotele (405) dopo che disse che ci sono alcuni predicati "in quid" e alcuni "in quale"; manifesta ciò nelle stesse categorie, nel senso che vengono trovati alcuni predicati "in quid" e alcuni predicati "in quale", ossia in ciascuna categoria vengono trovati predicati "in quid", così come nella sostanza e nelle altre categorie.

Così anche nel libro degli "Analitici Secondi" si tratta del predicato necessario, "per sé", "universale", "in quanto esso stesso è"; Aristotele sempre procede a verifiche negli stessi termini delle stesse categorie. Ad esempio, è stato detto "universale": quando il predicato viene predicato intorno ad ogni oggetto ed in ogni tempo, Aristotele lo spiega con un esempio come "animale" a proposito dell'uomo, "per sé" in principal modo; quando il predicato viene dato nella definizione dell'oggetto, come "animale" e "razionale" nella definizione dell'uomo, e lo spiega con un esempio nell'uomo, razionale e animale.

Il secondo modo si ha quando l'oggetto è nella definizione del predicato, come la facoltà di ridere nell'uomo, in quanto essa stessa è un predicato "universale", come l'avere il numero tre per quanto riguarda lo stesso triangolo, "in quanto esso stesso è": in realtà (tale connotato) appartiene alla stessa figura nel proprio genere, o alla propria specie isoscele "per accidens" e non "per sé".

Così anche che cosa sia il genere, il quale è proprio adatto ad essere predicato "in quid", intorno alle numerose specie come l'animale a proposito dell'uomo e del cavallo: generalmente in questi termini vengono sempre manifestate tutte le cose logicali.

E' evidente, pertanto, come le regole della logica vengono esemplificate e spiegate in termini metafisicali come le dieci categorie.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' ORDINE DEL LIBRO DELLE CATEGORIE

Una volta conosciuto qual è l'oggetto di questo libro, come questo libro non faccia parte della logica e come esso sia utile in qualche modo allo stesso logico, resta da vedere come detto libro debba essere ordinato tra le parti della logica, se contiene qualche proporzione, ossia prima o dopo quale libro debba essere letto.

Il Genua, nostro maestro, (406) dimostra che questo libro è il primo tra i libri di logica. Sostiene con altri Commentatori che le cose più semplici debbono venir prima; ma le cose che vengono trattate nel libro delle "Categorie" sono le più semplici, quindi debbono occupare il primo posto. Accetta la premessa maggiore come nota, perché chiara, e passa a dimostrare la premessa minore: è più semplice ciò che è prima in natura; ma le cose che vengono trattate nel libro delle "Categorie" sono prima in natura, quindi il libro delle "Categorie" riguarda le cose più semplici. Che, invero, esse siano prime in natura il Genua lo dimostra nei "Post-Predicamenti" (407): è prima ciò da cui non si converte la conseguenza di fermarsi; il libro delle "Categorie" tratta cose di tal guisa, quindi occupa il primo posto. Se il Genua avesse dimostrato la premessa minore che mi aspettavo venisse dimostrata da quest'uomo, io mi sarei dato per vinto: per questa ragione, dunque, egli conclude che il libro delle "Categorie" costituisce la prima parte della logica.

Qualcuno potrebbe dire che nel libro "Perihermeneias" si sia trattato sufficientemente intorno alle cose semplici. Egli risponde sostenendo ciò (408): una nozione confusa deve necessariamente precedere una nozione distinta, dal momento che è la precognizione nominale quella che necessariamente precede (409).

In secondo luogo afferma, ed erroneamente suppone, che l'intenzione del filosofo in tutta quanta la logica verte sulla dimostrazione – vale a dire sul perché e sul modo di organizzare la dimostrazione – e sulla definizione, poiché quest'ultima differisce dalla dimostrazione solo per posizione. Per prima cosa dimostra, per mezzo di Aristotele (410), che l'intenzione verte sulla dimostrazione e sulla disciplina dimostrativa.

In base a queste cose il Genua risponde, non senza una grandissima abilità, che il libro delle "Categorie" costituisce il primo tra i libri di logica, poiché in questo libro si ha una nozione confusa di tutte le cose, le quali debbono essere evidenziate per mezzo degli strumenti stabiliti nella logica e poi con una conoscenza distinta nelle scienze reali.

Ammesso che sia sua questa opinione, così come recita il Mirandola, anche se dovessimo cedere all'autorità di un uomo così famoso, tuttavia, se mi fosse possibile argomentare in favore della verità, mi esprimerei in questi termini: per prima cosa dimostrerei che l'ordine della dottrina è tra le parti necessariamente considerate in arte; questo libro non solo non è necessario, ma non è neppure parte della logica, come è stato dimostrato, per cui non è né primo né secondo, né ultimo.

Inoltre ovvierei a quello che egli dice, spiegando perché il libro delle "Categorie" debba precedere: perché precedono le cose secondo natura. In effetti il Genua sembra contraddire con lo stesso Aristotele: abbiamo, infatti, la sua regola (411) che dice che l'ordine della dottrina si fonda non sulle cose che vengono prima secondo natura, ma su ciò che qualcuno può facilmente apprendere; non per questo, dunque, dobbiamo dire che qualcosa viene prima perché è prima in natura.

Ancora: esponendo la sua opinione, in precedenza è stato dimostrato più chiaramente che in questo libro non si tratta delle voci ma delle cose, e non vengono trattate in questo libro né le voci semplici né quelle composte (in quanto sono voci).

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Ciò che invero suppone il Genua – che le cose che vengono riferite qui sono più semplici di tutte le cose considerate nella logica, perché vengono prima per natura in quanto non si convertono in conseguenza dell'esistenza –, avrebbe dovuto essere dimostrato, perciò non sarà inutile andare un po' oltre questa cosa. Parecchi, infatti, rimangono delusi in questa cosa, perciò noi argomentiamo in favore della verità: è più semplice e viene prima ciò da cui non si converte la conseguenza di fermarsi; ma il nome e il verbo – che vengono trattati nel libro "Perihermeneias" come principi dell'enunciazione – sono di tal guisa rispetto alle categorie, perciò sono più semplici. Dimostriamo la premessa minore, poiché la premessa maggiore appartiene ad Aristotele, e gli stessi concordano nel sostenere il luogo topico, il quale non solo è topico ma anche dimostrativo, come dice Averroè, ed è cercare di dimostrare procedendo dalla definizione a ciò che è definito.

Dimostriamo, dunque, in questo modo che la definizione del nome è più semplice della definizione della sostanza, quindi della cosa definita, per cui il nome è più semplice della stessa sostanza.

Che la definizione del nome sia più semplice è chiaro, sostenendo una cosa tratta da Porfirio (412): la specie è più composta dello stesso genere, in quanto abbonda della stessa differenza come l'uomo è più composto dello stesso animale. Poiché nella definizione dell'uomo si afferma qualcosa in più rispetto a quello che viene compreso nella definizione dell'animale – ad esempio l'animale è una sostanza animata sensibile, l'uomo è una sostanza animata sensibile razionale –, l'uomo è conseguentemente più composto dello stesso animale, poiché la definizione dell'uomo è più composta. Così diciamo anche noi a proposito della definizione dell'uomo (413), della sostanza o di un'altra categoria. Il nome è una voce significativa "ad placitum" senza tempo, la sostanza è una voce significativa "ad placitum" senza tempo, la quale indica una determinata natura, ossia può esistere "per sé", quindi oltre la definizione del nome si aggiunge un'altra cosa più composta.

Altra argomentazione: è più semplice ed è prima ciò da cui non si converte la conseguenza di fermarsi; se, però, viene data la sostanza, viene conseguentemente dato il nome e non viceversa, quindi è più semplice il nome.

La premessa minore viene dimostrata quando si afferma da parte degli stessi che qui si tratta della sostanza come di voci che indicano qualcosa, ossia le cose stesse; così, se viene data la sostanza, (così come qui si ritiene) viene data la voce significativa di qualche cosa senza tempo, quindi viene data la definizione del nome (414) a maggior ragione se viene data la definizione – e ciò che viene definito. Se, dunque, viene data la sostanza, viene dato necessariamente il nome, non viceversa, poiché la qualità è un nome e non una sostanza.

Altra argomentazione: come è stato dimostrato, il genere è più semplice e in natura viene prima della stessa specie, come l'animale viene prima dello stesso uomo; ma il nome è un genere per le stesse voci delle categorie, quindi è più semplice.

Viene dimostrata la premessa minore, sostenendo una cosa ammessa dall'avversario, ossia che queste cose vengono considerate intorno alla sostanza e alle altre categorie in quanto indicano le cose, per cui la definizione del nome conviene loro.

Noi, dunque, abbiamo spiegato negli "Ante-Predicamenti" il genere univoco o analogo.

Pertanto (415) il genere è ciò che viene predicato "in quid", non viceversa (416).

Ma se saremo interrogati su che cosa sia la sostanza, bisogna rispondere che è una voce indicante una determinata natura che può esistere "per sé", la stessa cosa a proposito della qualità, della quantità, ecc.. La qualità è una voce che indica una determinata natura secondo cui vengono dette determinate cose. A ragione

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

la definizione del nome secondo questi stessi Commentatori viene predicata "in quid" intorno a ciascuna voce delle categorie, non viceversa, quindi il genere è più semplice in base alla considerazione fatta in precedenza.

E in verità è proprio di una mente pazza dire che nella logica si possa pensare qualcosa di più semplice della voce significativa "ad placitum" senza tempo; perciò non possiamo credere che il libro delle "Categorie" tratti delle voci più semplici.

Ma vediamo un po' quello che suppone il Genua rispondendo a quella ragione, ossia che si sia trattato abbastanza delle cose semplici nel libro Perhermeneias. E in primo luogo vediamo come sia vero quel fondamento, cioè che la conoscenza confusa precede quella distinta; del resto sembra vero (417) che ogni dottrina si fondi necessariamente su di una conoscenza preesistente: l'essere reale e nominale dell'oggetto, l'essere reale delle premesse, l'essere nominale del predicato e del quesito (418). Questa precognizione è confusa, in quanto la conoscenza reale e nominale dell'oggetto e del quesito non fa dottrina ma ci guida a saper cercare; e c' è una ragione, perché altrimenti deriverebbe che con una conoscenza distinta viene conosciuta prima la stessa cosa che cerchiamo di conoscere con una conoscenza distinta, il che è impossibile (419). E' impossibile, infatti, che la stessa cosa e nello stesso modo venga conosciuta e nel contempo ci si sforzi di conoscerla. E c' è una spiegazione: infatti ciò che viene preconosciuto e ciò che viene dimostrato sono contrari (420) e non possono essere contemporaneamente veri (421). Necessariamente, dunque, la precognizione è confusa; è distinta quella che avremo poi e che cerchiamo. Una sola cosa, però, noto, cioè che questa precognizione della cosa, che vogliamo preconoscere nella scienza, (422), è una precognizione necessaria dell'oggetto, della passione e del principio, o delle premesse, le quali sono le cose "per sé" e necessariamente considerate in arte (423); alla cosa, invero, non necessariamente considerata in arte non è necessario preconoscere né l'essere reale né l'essere nominale di quelle cose. La ragione è la medesima, dal momento che la precognizione è precedente alla dottrina distinta della cosa; la dottrina distinta della cosa, invece, non si ha se non delle cose che appartengono all'arte, poiché le arti non sono mescolate (424), e dette cose sono quattro, cioè l'oggetto, la specie, i principi e le passioni "per sé" dell'oggetto dell'arte. Poiché, dunque, la dottrina di queste cose è solo nell'arte e la precognizione riguarda la cosa intorno alla quale ci sforziamo di conseguire la dottrina, conseguentemente è necessaria soltanto la precognizione di tali cose. Questo diceva Aristotele (425): trattare distintamente come nasce la voce e come si formano i concetti delle cose è compito di un'altra arte, cioè spetta al libro "Dell'anima"; la ragione sta nel fatto che un artista deve solo considerare distintamente e perfettamente nell'arte quelle cose che sono contenute sotto il modo proprio di considerare (426), e tali cose sono le quattro sopra indicate. E' necessaria, dunque, la precognizione delle cose necessariamente considerate nell'arte.

In merito a quello che il Genua dice nel secondo fondamento, si presenta qualche difficoltà; egli afferma, infatti, che il fine di tutta quanta la logica è la dimostrazione; noi, invece, con il parere di Averroè e di Aristotele abbiamo dimostrato che è la definizione. Infatti (427) il fine è la cosa più nobile rispetto alla quale vengono ordinate tutte le altre cose (428); noi, però, con le molte ragioni di Averroè abbiamo dimostrato e spiegato nelle "Precognizioni della logica" che l'oggetto principale in tutta la logica, rispetto al quale vengono ordinate tutte le altre cose quasi come rispetto a ciò che è più nobile e rispetto al quale è ordinata la stessa dimostrazione, è la definizione, per cui l'obiettivo principale verte intorno alla definizione e non intorno alla dimostrazione. Che la definizione sia la cosa più nobile, lo abbiamo dimostrato nelle "Precognizioni della logica"; ora soffermiamoci brevemente: come la scienza rispetto alla scienza, così lo strumento rispetto allo strumento. In effetti la "demonstratio simpliciter" è più perfetta, poiché rende la scienza più perfetta di quanto la possa rendere la "demonstratio quia" con la scienza "per causam". La ragione è la seguente (429): tutte le cose vengono scelte e nobilitate dal fine nella stessa arte; aggiungiamo la premessa minore: la scienza della definizione è più perfetta di ogni altra scienza acquisita per mezzo di un altro strumento nella logica. Noi dimostriamo la premessa minore (430): una scienza è più perfetta di un'altra o in virtù del medio o in forza della cosa conosciuta, oppure perché meno immersa nella materia. Secondo il primo modo è più perfetta la

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

definizione (431), la definizione come sola forma più perfetta fra le cause che portano alla scienza (432); in altre circostanze abbiamo dimostrato ciò in maniera più ampia.

La definizione è più perfetta anche per il secondo modo: per mezzo di essa, infatti, si conosce la sostanza di una cosa (433); per mezzo della dimostrazione, invece, si conosce l'accidente essenziale (434); orbene, la sostanza è più nobile dello stesso accidente.

Ancora: secondo la terza ragione è più nobile la definizione – e quindi la scienza della definizione – poiché meno immersa nella materia; la definizione, infatti, è forma senza materia (435) e consente di conoscere la sola essenza (436), la quale viene percepita senza materia (437). Infatti una cosa è l'essenza della carne e un'altra l'esistenza; l'essenza è la quiddità senza materia, l'esistenza è con tanta e tale materia (438); poiché, dunque, la definizione è quiddità, essenza, forma e sostanza di una cosa senza materia, conseguentemente è meno mescolata con la materia, per cui è più perfetta: di ciò si è parlato più ampiamente altrove.

Di conseguenza anche lo Iacomelli insieme con altri ha sbagliato in ciò (439), quando dice che la dimostrazione è l'oggetto principale, mentre il sillogismo è l'oggetto totale. Abbiamo già confutato con chiarezza che il sillogismo non è l'oggetto totale quando abbiamo confutato l'opinione di Scoto; quanto all'altra affermazione, qui e altrove abbiamo determinato qual è l'oggetto principale della stessa logica.

Non sarà difficile sciogliere la ragione dello stesso Scoto e dello Iacomelli. La ragione di costoro è la seguente: Aristotele ha preposto nel I° libro degli "Analitici Primi" ed ha epilogato nel 2° libro degli "Analitici Secondi" la trattazione intorno alla dimostrazione, non intorno alla definizione; quindi nel libro degli "Analitici Secondi" e in tutta quanta la logica la dimostrazione costituisce l'oggetto principale e non la definizione, la quale costituisce l'oggetto totale nel libro degli "Analitici Secondi".

Per una chiara risposta affermo una cosa che appartiene ad Averroè (440): la dimostrazione e la definizione non meritano diverse trattazioni, per cui trattando della dimostrazione, si è trattato anche della definizione; Aristotele nella logica ha potuto fare ciò, cioè trattare le condizioni della dimostrazione e con ciò quelle della definizione, in modo troppo chiaro per dover prima dimostrare le condizioni della definizione insieme con quelle della dimostrazione: la definizione, infatti, quanto alla parte formale non merita una diversa trattazione, né quanto alla parte materiale merita una trattazione diversa da quella della dimostrazione. Perciò noi diciamo che contemporaneamente, trattando della dimostrazione, si è trattato anche della definizione, per cui dobbiamo rispondere che Aristotele nel 1° libro degli "Analitici Primi" ha preposto la trattazione intorno alla dimostrazione, e l'ha epilogata nel 2° libro degli "Analitici Secondi". Non che tale sia il suo obiettivo principale, poiché viene preposto nel prologo del 3° libro della "Retorica" ed epilogato ciò che viene discusso nel trattato; Aristotele ha trattato della dimostrazione e contemporaneamente ha trattato anche della definizione. Aristotele deve preporre nel proemio ed epilogare nell'epilogo soltanto questo: preponendo ed epilogando intorno alla dimostrazione, ha preposto ed epilogato intorno alla definizione, e alla stessa maniera ha trattato.

Né conviene risolvere la questione così come tentano alcuni; costoro, infatti, dicono che sia stato fatto ciò per unificare il libro degli "Analitici Primi" con quello degli "Analitici Secondi": questa risposta è nulla. Poiché, se può essere accordata questa risposta, ne deriva che Aristotele ha preposto intorno alla dimostrazione; tuttavia non può essere accordata, in quanto nell'ultimo libro degli "Analitici Secondi" Aristotele non ha epilogato intorno alla definizione ma intorno alla dimostrazione: infatti il libro era già unito e completo.

Ciò che, invero, suppone il Genua, ossia che nella logica l'intenzione dello stesso Aristotele verta intorno alla dimostrazione, cioè intorno al modo di costituire la dimostrazione, non so se ciò sia privo di errore. Ciò che fa dubitare è quanto dice Averroè nel prologo de 1° libro degli "Analitici Secondi", cioè che la dimostrazione ha

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

due parti, la formale e la materiale: la parte formale viene trattata nel libro degli "Analitici Primi", la parte materiale nel libro degli "Analitici Secondi". Nello spiegare che cosa siano l'una e l'altra parte, egli dice che la forma – quindi la parte formale – è lo stesso sillogismo, il quale viene insegnato nel libro degli "Analitici Primi"; qui, infatti, Aristotele insegna in che modo si procede nella forma della dimostrazione e come dobbiamo formare la stessa; quindi il modo di formare la dimostrazione si ha nel libro degli "Analitici Primi", e questa forma sarà il sillogismo. Segue, così, per la stessa ragione che il sillogismo è il principale strumento nella logica, non la dimostrazione: il che è falso, ed egli stesso sembra dire di no quando suppone che dimostrazione e definizione differiscono per la posizione. La stessa dimostrazione differisce dalla definizione per la sola posizione, per cui dalle sue parole consegue che il sillogismo è il principale strumento nella logica. Ancora una volta, quindi, la dimostrazione sì, la dimostrazione no: il che è una evidente contraddizione.

In merito a quanto suppone il Genua, se non si trattasse di un uomo così autorevole penserei che quel discorso sia stato posto male e falsamente; noi affermiamo che la "demonstratio simpliciter" e la definizione differiscono per posizione, che sono uguali per l'oggetto (441) e differiscono invero per il modo di ragionare (come egli stesso riconosce). Allora desumiamo (442): ciò che conviene "per sé" ad una cosa, è identico nell'oggetto ad un'altra se viene attribuito a quest'altra cosa; noi veniamo ingannati dall'errore accidentale, essendo di per sé la dimostrazione e la definizione uguali nell'oggetto e differenti nel ragionamento; essere il principale obiettivo (di per se stesso) conviene alla dimostrazione "per sé" e alla definizione in quanto sono uguali, nell'oggetto con la dimostrazione, "per accidens" con la definizione; perciò quest'uomo con le sue parole sembra volerci sofisticamente ingannare. Il che è lontano dalle scuole filosofiche e da un uomo così illustre.

Ancora (443): ciò che è tale in virtù di altro, lo è "per accidens"; se, dunque, la definizione nella logica è lo strumento principale in virtù della dimostrazione, lo è conseguentemente "per accidens": il che non deve essere detto da un artista e da un uomo così illustre. Ancora (444): ciò che è "per accidens" non viene considerato dall'artista, ma soltanto ciò che è "per sé"; se, dunque, la dimostrazione e la definizione sono uguali nell'oggetto, sono uguali "per accidens". Perciò non si deve dire: la dimostrazione è l'oggetto, quindi anche la definizione.

Ancora: l'oggetto principale è quello in funzione del quale vengono ordinate tutte le altre cose; lo abbiamo detto e dimostrato in precedenza. Se, dunque, la dimostrazione è l'oggetto principale, conseguentemente in funzione di essa è ordinata la definizione; e se la definizione è l'oggetto principale, in funzione di essa è ordinata la dimostrazione. Perciò la definizione sarebbe ordinata in funzione della dimostrazione e la dimostrazione in funzione della definizione, con lo stesso legame e con lo stesso genere di causa: il che è assurdo. Così la dimostrazione sarebbe più nobile della definizione e la definizione sarebbe più nobile della dimostrazione: il che è assurdo e impossibile a credersi, in quanto una medesima cosa sarebbe più nobile di se stessa.

Ancora: nell'arte l'oggetto principale potrà essere soltanto uno, non due; la ragione è la seguente: l'oggetto principale deve essere ciò che è più nobile in tutta quanta l'arte e rispetto al quale vengono ordinate tutte le altre cose (445). Uno solo, dunque, potrà essere l'oggetto principale, non due. Perciò Aristotele nel 12° libro della "Metafisica" concludeva che un solo Dio, al modo che pone la dimostrazione e la definizione come oggetto principale nella logica, pone conseguentemente due oggetti principali: il che è falso.

Inoltre deriverebbe che la dimostrazione e la definizione costituiscono un unico strumento: il che è sconveniente ed è contrario ad Averroè e ad Aristotele (446). La spiegazione è data lì da Averroè: i quesiti conoscibili per mezzo della dimostrazione e della definizione sono diversi, quindi anche gli strumenti sono diversi. In nessun modo, dunque, può stare in piedi quello che suppone il Genua: se la dimostrazione è l'oggetto principale, e per questa ragione lo è anche la definizione, come conseguenza si dimostra per mezzo

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

delle cose già sostenute che un solo oggetto principale deve essere lo strumento.

Quello che ancora una volta suppone il Genua, ossia che la dimostrazione e la definizione siano diverse (per la sola posizione), è duro per gli addetti ai lavori in logica essere persuasi con tanta semplicità di quanto riferito. Per differenza secondo la posizione noi intendiamo quella che è propria delle parti, giacché le parti vengono situate in un modo nella definizione e in un altro nella dimostrazione. Nella definizione in primo luogo viene posto il genere, al secondo posto la differenza, mentre nella dimostrazione al primo posto viene messa la differenza, al secondo il genere. In questo modo, dunque, differiscono per la posizione la dimostrazione e la definizione, come chiaramente affermano Averroè e Temistio (447). Noi diciamo che la dimostrazione e la definizione non soltanto differiscono per la posizione, ma anche in altre cose, come dice Averroè (448): differiscono, infatti, per quanto concerne la forma; infatti il sillogismo è la forma della dimostrazione, che è l'orazione enunciativa (449), la quale è una non per un'unità semplice ma per la congiunzione del medio; la forma della definizione invero (450) non è un'enunciazione, poiché non dice né di essere né di non essere, non essendo composta del nome e del verbo, ma è un'unità essenziale (451) composta di atto e potenza. La dimostrazione e la definizione, dunque, differiscono moltissimo in ordine alla forma, non solo per la posizione.

Differiscono anche in merito alla materia; nella definizione, infatti, può entrare il genere, invece non lo può nella dimostrazione (452): tre, infatti, sono i termini che debbono essere posti nella dimostrazione, i quali debbono essere propri, essenziali e convertibili. Il genere, al contrario, è "per sé" nel primo modo di dire "per sé" (453), tuttavia non convertibile e proprio (454), quindi non può entrare nella dimostrazione.

Inoltre differiscono per il fine. Infatti ciò che viene conosciuto con la dimostrazione è l'accidente nel secondo modo di dire "per sé" (455), essenziale e proprio, e sta nello stesso oggetto; per mezzo della dimostrazione si conoscono tre quesiti soltanto: se una cosa è, perché è, e "propter quid"; per mezzo della definizione, invece, viene conosciuta la sostanza (456). E' evidente, perciò, che questi due strumenti – la dimostrazione e la definizione – differiscono non soltanto per la posizione, ma anche per la forma, per la materia e per il fine.

Ma lasciamo da parte queste cose, poiché non vertono molto sull'essenza della cosa che vogliamo considerare; bisogna parlare della causa addotta dallo stesso Genua il quale dice, non senza la massima destrezza, che questo libro – e le cose quivi trattate – viene prima, poiché vengono preconosciute confusamente quelle cose che possiamo conoscere meglio e distintamente nelle altre arti e scienze, per mezzo degli strumenti insegnati nella logica. Poiché, dunque, si deve avere prima la precognizione confusa, in forza del principio assunto la conoscenza di tal guisa deve venir prima.

Di certo non posso dire altrimenti, se non che lo stesso Mirandola attribuisce falsamente queste cose ad un uomo così illustre. Abbiamo detto e dimostrato in precedenza, infatti, con Averroè (457) che nella logica non vengono numerate né conosciute le premesse o le ragioni che debbono essere fatte nelle altre arti e scienze; parimenti non vengono preconosciuti i termini per mezzo dei quali componiamo gli stessi sillogismi e le dimostrazioni. Né debbono essere spiegati i quesiti propri nelle altre arti e scienze, ma è sufficiente al logico dire che la dimostrazione si fonda d'obbligo su termini necessari, che il sillogismo è formato da tre termini, che il sillogismo topico è formato da termini e premesse probabili. Che il nome sia una voce che designa qualcosa "ad placitum", quali e quanti siano i nomi, i termini, le proposizioni, i sillogismi di cui si servono le altre facoltà, a tutto ciò non giunge lo stesso logico, poiché non va al di là del suo limite, dal momento che considera le sue cose in generale e non gli conviene dare le differenze ultime delle sue cose; se anche le cose che dobbiamo apprendere per mezzo di questi strumenti sono le dieci categorie, tuttavia non il logico deve preconoscere quelle stesse cose nella logica, bensì nelle altre arti e scienze, ossia nel proemio delle altre arti proprie di quelle cose, come è stato dimostrato (458); in tal modo, infatti, conseguirebbe che nella logica ci sarebbe il proemio delle altre arti e scienze.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Inoltre conseguirebbe, contro lo stesso logico, in virtù del suo stesso principio, che questo libro non è logico; la precognizione, infatti, è prima della dottrina di una cosa, e tale precognizione deve avvenire nella medesima arte in cui si ha una perfetta conoscenza di quella cosa, come è stato dimostrato in precedenza. La precognizione di queste cose, dunque, deve determinarsi nell'arte propria, nella quale si ha una conoscenza distinta: quindi non nella logica deve essere necessaria la precognizione di queste cose.

Inoltre vengono preconosciute nell'arte quelle cose che sono necessarie nell'arte, non quelle di cui, al contrario, – come è stato dimostrato in precedenza – non sia necessaria la precognizione. Sembra certamente insano che nella logica vengano preconosciute le cose di un'altra arte; senza contare che deriverebbero altri inconvenienti che sono stati determinati più ampiamente contro l'Abbraccio.

Abbiamo già detto in precedenza, invero, esponendo l'opinione del Boccadiferro, le cose sostenute dal Boccadiferro e da S. Tommaso.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DEI COMMENTATORI

Fino a questo punto è stato fatto un discorso su questa cosa con i Moderni; perché, invece, la speculazione sia completa, non sarà inutile dire anche le ragioni degli altri Commentatori, quantunque forse sia superfluo: infatti i filosofi del nostro tempo sembrano non solo eguagliare i profondi Peripatetici e gli antichi Commentatori, ma sembrano d'averli distanziati di gran lunga. E se vivesse ai nostri tempi un Alessandro, non mancherebbe un altro Aristotele.

Generalmente, dunque, gli stessi Greci dimostrano che il libro delle "Categorie" è il primo libro nella logica secondo l'ordine risolutivo, e affermano che la dimostrazione è il fine della logica. Così, dunque, il fine della logica è la dimostrazione, la quale non può essere conosciuta senza che venga conosciuto il sillogismo; infatti (459) gli universali debbono precedere (460); il sillogismo è un genere più universale, quasi come il genere della stessa dimostrazione. Necessariamente, perciò, occorre prima conoscere lo stesso sillogismo, e poiché (461) la scienza perfetta di una cosa si ha per mezzo dei principi in base ai quali esiste la cosa stessa, le cose in base alle quali esiste lo stesso sillogismo sono le proposizioni. Perciò occorre anche conoscere, prima dello stesso sillogismo, la proposizione, che cosa e come essa sia, e ciò avviene nel libro "Perhermeneias". Poiché la proposizione è composta dai famosi termini semplici, che vengono tradotti nelle categorie, conseguentemente per la stessa ragione occorre che venga prima il libro delle "Categorie". E poiché dove cessa la risoluzione lì comincia l'ordine compositivo (462), non venendo dato in logica niente di più semplice che le famose semplici voci delle categorie, conseguentemente non può più esserci risoluzione di una cosa necessaria ai fini della stessa dimostrazione: pertanto il primo libro sarà quello delle "Categorie", il secondo il "Perihermeneias", il terzo il libro degli "Analitici Primi", il quarto il libro degli "Analitici Secondi". Queste cose, dunque, dicono generalmente i Greci e adducono questa causa, per cui il libro delle "Categorie" deve precedere gli altri.

Quanto afferma S. Tommaso lo abbiamo già detto illustrando l'opinione del Boccadiferro. Alberto, invero, adduce un'altra causa, affermando che vengono prima le cose più semplici; ma nel libro delle "Categorie" vengono trattate le cose non complesse, nel libro "Perhermeneias" vengono trattate le cose complesse, poiché tale libro tratta dell'enunciazione; quindi il libro delle "Categorie" deve venir prima.

Con la ragione topica noi dimostriamo che è vero – e deve essere concesso come vero – ciò che dicono tutti o molti o i sapienti (463): tutti, invece, concordano che il libro delle "Categorie" è il primo nella logica, e quindi, ciò deve essere concesso come vero.

Noi giudichiamo tutti i Greci, ad eccezione di Temistio e di Alessandro, ingannatori piuttosto che commentatori della dottrina peripatetica; diciamo, dunque, che in queste parole ci sono più errori che parole, per cui fanno allontanare da ogni conoscenza della logica. Vediamo, perciò, se questa risoluzione sia retta. Per prima cosa, infatti, è falso ciò che essi suppongono, cioè che la dimostrazione sia il fine di tutta quanta la logica: infatti, non la dimostrazione è di tal fatta, ma la definizione, come è stato dimostrato in precedenza.

Supponiamo per ora che possa essere la dimostrazione il fine della logica. Alla conoscenza della dimostrazione è necessario il sillogismo, è vero, ma essi stessi non dicono come; dice bene Averroè (464): poiché la dimostrazione ha due parti, la formale e la materiale, la parte formale è lo stesso sillogismo del quale si parla nel libro degli "Analitici Primi". Perciò questo libro è necessario, ma passi pure anche questa cosa che i Commentatori aggiungono: il sillogismo è composto da proposizioni delle quali si tratta nel libro "Perihermeneias"; ciò è del tutto falso. Infatti della proposizione si tratta nel libro degli "Analitici Primi", segno che Aristotele in nessun luogo ha definito la proposizione nel libro "Perihermeneias", quindi non l'ha

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

considerata; l'antecedente è Averroè (465), la conseguenza viene dimostrata dal 6° libro della "Metafisica", capitolo 2°: il modo di definire è il modo di considerare. Pertanto la proposizione (466) è una parte del sillogismo. Aristotele in nessun luogo, se non nel libro degli "Analitici Primi", ha stabilito come debbono essere le parti del sillogismo, ossia la premessa maggiore e quella minore. Inoltre i Commentatori greci ci traggono in inganno sofisticamente, per questo faccio notare (467) che la "fallacia per accidens" è quando due termini sono uguali nell'oggetto: noi attribuiamo ad un altro ciò che "per sé" conviene ad uno; veniamo ingannati dalla "fallacia per accidens" che trae in fallo coloro che sono coscienti e quanti non lo sono. Sostengo inoltre (468) che la proposizione, l'enunciazione, la conclusione e la premessa sono uguali nell'oggetto, differiscono nella ragione. Ancora (469): la proposizione in quanto proposizione è una parte concessa nel sillogismo, l'enunciazione invero è detta tale in quanto dichiara il vero o il falso (470). Così, la proposizione in quanto proposizione è una parte del sillogismo e compone il sillogismo, l'enunciazione invero è "per accidens": gli stessi, dunque, che dicono che il sillogismo è composto dall'enunciazione stabilita nel libro "Perihermeneias" ci traggono in errore con la "fallacia per accidens". Pertanto ha sbagliato lo Iacomelli (471) nel dire che nel libro "Perihermeneias" di Aristotele è stato trattato dell'enunciazione come di una parte del sillogismo, e inoltre sbaglia quando dice che la proposizione e l'enunciazione sono uguali e non diverse, e tuttavia le definizioni dell'una e dell'altra differiscono moltissimo, quindi differiscono anche le cose definite.

Pertanto (472) ciò che è tale in forza di altro, lo è "per accidens"; ora, l'enunciazione, che nell'oggetto è un tutt'uno con la proposizione, è uguale "per accidens". Infatti (473) le cose che sono un tutt'uno in forza dell'oggetto lo sono "per accidens", poiché sono "per sé" soltanto le cose che sono tali in forza della definizione (474). Essendo, dunque, queste cose una sola cosa in forza dell'oggetto, differiscono per definizione, quindi sono uguali "per accidens". Non bisogna, dunque, dire che il sillogismo è composto dall'enunciazione, poiché bisogna escludere dall'arte ciò che è "per accidens" (475).

E' anche falso ciò che dicono generalmente, che la proposizione è composta dal nome e dal verbo; noi sosteniamo (476) che una cosa si compone delle stesse cause in cui si risolve: ma la proposizione (477) si risolve nei termini, quindi si compone "per sé" di quelli. Quantunque si dica che anche la proposizione è composta dal nome e dal verbo, ciò non è possibile se non "per accidens"; si dimostra che soltanto ciò che è tale per mezzo della definizione è tale "per sé" (478); ciò che invero non è in forza della definizione è "per accidens"; ma la proposizione per mezzo della definizione si risolve nei termini, quindi si compone "per sé" di quelli.

Il nome, invece, in forza della definizione non è di tal fatta, quindi è "per accidens". Inoltre ciò che è tale in forza di altro, è tale "per accidens" (479): se, dunque, il nome e il verbo sono parti della proposizione in quanto termini, lo sono in forza di altro, quindi lo sono "per accidens".

Inoltre (480) ciò che si addice al superiore "per sé" si addice "per accidens" all'inferiore, e viceversa; ma il nome è superiore rispetto al termine, il termine è più in basso. Il nome, infatti, è una voce significativa "ad placitum", il termine invece è una voce significativa "ad placitum" della tale natura, e può costituire l'oggetto e il predicato, per cui il termine è più in basso rispetto al nome stesso, quindi ben si adatta al nome stesso in quanto parte della proposizione "per accidens", non "per sé".

Inoltre, ciò che è "per sé" parte di una sola cosa, conviene ad altro "per accidens" (481), poiché "per sé" e "in quanto esso stesso è" convengono ad una sola cosa; ma in forza della definizione dell'orazione e della enunciazione il nome conviene affinché sia parte di esse, quindi "per sé" è parte di esse, "per accidens" è parte di altro e della proposizione. La premessa minore è dimostrata dal "De interpretatione" (482), le parti dell'orazione o dell'enunciazione sono il nome e il verbo.

Inoltre questi uomini, e con loro lo Iacomelli, sembrano ignorare a qual pro si tratti dell'enunciazione nel

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

"Perihermeneias"; infatti non in quel libro si tratta dell'enunciazione come parte del sillogismo, ma – come dice Averroè (483) – come genere dello stesso sillogismo, la cui conoscenza deve precedere la conoscenza delle specie, poiché anche la conoscenza definitiva si fonda su di una preesistente conoscenza delle parti della definizione (484). La ragione è la seguente: ogni spiegazione avviene per mezzo delle cose preconosciute, benché anche ciò sembra contraddire Averroè (485); tuttavia noi non contraddiciamo con lui, così come abbiamo dimostrato lì, e la contraddizione è stata risolta.

Inoltre lo Iacomelli e questi stessi Commentatori sbagliano (486) quando dicono che l'enunciazione si compone dei termini e sofisticamente traggono in fallo anche noi. Il termine, infatti, in forza della sua definizione è quello in cui si risolve la proposizione, ossia è il fine, è il termine estremo della proposizione e non dell'enunciazione in forza della sua definizione: "per sé", dunque, in forza della sua definizione è parte della proposizione, invece "per accidens" è parte dell'enunciazione. Infatti (487) ciò che non conviene in forza della propria definizione e natura, conviene in forza di altro, quindi conviene "per accidens" (488). Le parti dell'enunciazione, dunque, sono in forza di altro, quindi "per accidens", in quanto non sono in virtù della definizione di quelle cose.

Falso è anche che le cose che vengono contemplate nel libro delle "Categorie" siano le parti dell'enunciazione, così come vogliono lo Iacomelli e gli stessi Commentatori, se non "per accidens": lo abbiamo dimostrato in precedenza, per mezzo della medesima regola. Il nome stesso è superiore e in qualche modo universale rispetto alle famose dieci categorie le quali, invece, è come se fossero particolari, poiché – come loro stessi ammettono – queste vengono considerate non come cose ma come voci significanti "ad placitum", quindi come specie del nome. Conclusione (489): ciò che "per sé" conviene al superiore, all'inferiore conviene "per accidens", come avere il numero tre per il triangolo isoscele si addice "per accidens", così anche essere parte dell'enunciazione conviene "per sé" al nome (490), conviene "per accidens" a quelle cose: il che deve essere escluso dall'arte.

Parimenti dimostriamo la medesima conclusione per mezzo della regola di Porfirio (491): l'accidente è ciò che inerisce e si allontana senza alterare la sostanza e l'essenza della cosa di cui è accidente. L'enunciazione, però, viene data senza questi termini. Viene dimostrata la premessa minore: questi termini sono metafisicali, come è stato dimostrato; ma le proposizioni vengono date da termini non metafisicali, nelle altre arti e scienze; vengono date, dunque, le enunciazioni e non da questi termini, così come anche sono i termini e le enunciazioni logicali: quindi si riferiscono alla stessa enunciazione.

Parimenti e per la medesima ragione costoro sembrano sbagliare quando dicono che le proposizioni sono composte da queste semplici cose che vengono considerate nel libro delle "Categorie": infatti la proposizione è "per sé" in base ai termini, con i quali può essere uguale soltanto nell'oggetto.

Parimenti sbagliano quando dicono che le cose considerate nel libro delle "Categorie" sono più semplici di tutte le cose considerate nella logica. Ciò, infatti, è stato considerato sufficientemente in precedenza. Lo stesso nome è più universale e più semplice.

Parimenti sbagliano quando dicono che le cose considerate nel libro delle "Categorie" sono necessariamente considerate nella logica. Infatti, o ignorano la regola dell'arte oppure, se la conoscono, non la osservano. In effetti abbiamo una regola, come più volte è stato detto (492): quattro sono le cose necessariamente considerate in un'arte, l'oggetto totale, le specie "per sé" dell'oggetto totale, i principi e le passioni "per sé"; nessuna di esse viene considerata nella logica. Qualcuno potrebbe dire che queste cose sono i principi dell'enunciazione: ciò è "per accidens", come è stato dimostrato in precedenza; la qual cosa deve essere esclusa dall'arte.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Inoltre dicono una cosa ancora più falsa quando affermano che le categorie sono rese necessarie dal fine della logica: il che non è vero. Infatti il fine proprio del logico, come è stato detto, (493) è elaborare gli strumenti in generale o, per meglio dire, dare le regole in base alle quali comportarci nell'elaborare gli strumenti e le condizioni degli stessi, come debbono essere gli strumenti in generale (494). Invece non è compito dello stesso logico dare le differenze ultime e dire che queste sono le proposizioni dimostrative, ecc.; così è compito del logico conoscere che cosa sia il nome in generale; invece conoscere quali e quanti sono i nomi non è più compito del logico. Ad esempio per il logico è sufficiente dire che il nome è una voce significativa "ad placitum"; al contrario, che Giovanni o Pietro sia di tal guisa non è più compito del logico. Abbiamo spiegato in precedenza la ragione di ciò: perciò per il logico è sufficiente dare le regole, invece le altre arti si servono di queste cose insegnate nella logica. Pertanto elencare i nomi non compete al logico, non essendo suo dovere scendere a tali particolari; enumerare i termini è compito di un'altra arte; ma quella cosa avviene nelle arti proprie. A ragione, dunque, diciamo che questo libro non è stato visto come necessario in base al fine dello stesso logico, anzi non è necessario, è superfluo.

Parimenti sbagliano quando dicono che secondo l'ordine risolutivo questo libro viene visto come necessario in base al fine principale della stessa logica. Il che è falso: infatti in base a questa stessa dimostrazione vengono conosciuti con la risoluzione il libro degli "Analitici Secondi", degli "Analitici Primi", il "Perihermeneias"; non così, tuttavia, per il libro delle "Categorie", poiché la risoluzione si ferma di fronte a ciò che è più semplice e prima in natura, così come è il nome nella logica, non le categorie; proprio il nome, infatti, e non le categorie, è la parte più semplice di cui si compone l'enunciazione.

Quanto alla posizione di Alberto, diciamo che, benché nel libro "De interpretatione" si tratti dell'enunciazione, si tratta anche dei suoi principi semplicissimi rispetto ai quali non viene dato altro di più semplice nella logica: tali principi sono il nome e il verbo, e quindi il libro delle "Categorie" diventa inutile.

Quanto alla posizione di S. Tommaso diciamo che triplice è l'operazione dell'intelletto, e a lui già si è risposto nel rispondere alle ragioni addotte dal Boccadiferro.

Quanto all'opinione comune, rispondiamo pure con Averroè ed Aristotele (495); tre sono le cose che impediscono all'uomo di poter distinguere la verità: in primo luogo il cattivo ingegno o la natura perversa, in secondo luogo il mal costume, in terzo luogo la logica cattiva. Infatti talvolta siamo così abituati in qualche cosa che, nonostante sia chiaramente falsa, tuttavia a causa del continuo uso in tale cosa si oscurano i nostri occhi tanto che non possiamo discernere la verità; infatti noi supponiamo sin dalla fanciullezza che quella cosa sia come vera e non ci preoccupiamo più di sapere se sia vera o falsa secondo quanto andiamo a dire. Ciò è evidente a proposito degli Ebrei: a causa della loro pessima e ostinata natura, sin dalla nascita la cattiva consuetudine rende tutto difficile, anzi sembra impossibile che tali uomini possano persuadersi di qualcosa di buono della nostra fede, nonostante siano evidentissime le ragioni in senso opposto. La cattiva consuetudine, dunque, ha fatto sbagliare anche uomini così famosi, i quali hanno creduto che il libro in questione faccia parte della logica: il che, tuttavia, è assurdo, come è stato dimostrato con estrema chiarezza in precedenza.

Voglio vedere che cosa e quanto bene dicono gli altri intorno all'ordine di questo libro; parliamo pure anche noi. A soluzione di questa cosa noi sosteniamo quanto è stato spiegato in precedenza, e cioè che questo libro in nessun modo è necessario al logico, né in alcun modo è parte dello stesso, ma può soltanto essere utile in qualche modo, poiché per mezzo delle cose illustrate in questo libro possiamo spiegare le cose logicali. Per cui poniamo questa conclusione: il libro delle "Categorie" precede tutte le cose logicali, non necessariamente, ma per ben procedere.

E affermiamo (496) che ogni dottrina, anche esemplificativa, (497), anzi ogni argomentazione (498) parte da una conoscenza preesistente e determinatasi prima. Altrimenti, infatti, avremmo una "petitio principii". Non

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

possiamo, d’altronde, esprimere l’ignoto per mezzo dell’ignoto, né il noto per mezzo dell’ignoto: ciò sarebbe impossibile e si tratterebbe di una "petitio principii". Né si può conoscere il noto per mezzo del noto, poiché allora sarebbe inutile; resta, dunque, che la sola retta argomentazione sia procedere dal noto all’ignoto. Perciò un esempio, se rende noto qualcosa, deve procedere dal noto all’ignoto, altrimenti non sarebbe né un retto ragionamento né uno strumento di argomentazione. Al che, a sostegno della premessa maggiore aggiungiamo pure la premessa minore: ma in tutta quanta la logica vengono dati gli esempi in questi termini, quindi la loro precognizione confusa deve precedere tutta la logica. Spieghiamo ciò con un esempio: all’inizio della logica viene definito che cosa sia il nome, cioè se è una voce significativa "ad placitum" senza tempo; ciò viene spiegato con un esempio sull’uomo: non è compito del logico considerare l’uomo e conoscerlo, tuttavia per mezzo di questa conoscenza, peraltro confusa, noi conosciamo che la definizione del nome è vera, poiché l’uomo è una certa voce che indica qualche cosa senza tempo, ossia la natura umana, così Giovanni e Pietro. Aggiungiamo tuttavia, così come abbiamo dimostrato in precedenza, che questa manifestazione non è necessaria nella logica, sebbene utile; infatti è necessaria in arte, come è stato detto prima, la precognizione delle cose considerate, che sono l’oggetto, i principi e le passioni.

Diciamo anche che questa precognizione delle categorie non soltanto è utile allo stesso logico, ma anche alle altre arti e scienze per interpretare e manifestare le cose delle altre arti; infatti i termini sono comunissimi e propedeutici a tutte le arti e le scienze. Anzi, aggiungiamo un’altra cosa: quel libro precede la logica non come primo libro della logica, ma come ciò che è comunissimo per il suo uso; la sua precognizione è utile a tutte le arti e le scienze, e poiché la logica deve essere la prima facoltà tra le altre facoltà, come è stato dimostrato nelle "Precognizioni della logica", conseguentemente diciamo che questo libro viene collocato immediatamente prima del libro "Perihermeneias" non tanto come parte della logica, ma quanto come un libro in cui vengono spiegate certe cose utili a tutte le facoltà. Anzi, se ci fosse un’altra facoltà precedente alla stessa logica, questo libro dovrebbe precedere quella facoltà. Abbiamo, dunque, che cos’è l’oggetto di questo libro, se tale libro sia parte della logica, in che modo è utile e in quale posto deve essere collocato.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

EPILOGO

Poiché le parti dell'arte sono tre, due necessarie – cioè il proemio e il trattato –, mentre l'altra serve per ben concludere, cioè l'epilogo, infatti è fatto soltanto per ricordare, perciò non sarà inutile epilogare; in che modo poi avvenga l'epilogo, lo abbiamo detto più chiaramente nel nostro opuscolo "Sulla conoscenza dell'arte". Per prima cosa, dunque, noi diciamo che la cosa considerata (come potrà essere chiaro a tutti) nel libro delle "Categorie" è costituita dalle stesse categorie, dal modo di considerare, in quanto si tratta di cose e di enti; così, infatti, sono le loro definizioni, così anche le proprietà attribuite alle categorie, così anche definisce il metafisico, perciò così vengono considerate queste cose in quanto enti.

Di qui segue che questo libro non è logico, poiché queste cose sono le specie dell'ente: dell'ente e delle sue specie viene trattato nella metafisica, per cui questa considerazione è metafisicale, non logicale. Non è qualcosa necessariamente considerata nella logica, in quanto non sono in gioco né i principi, né le parti, né le passioni dell'oggetto totale della facoltà logica. E' evidente anche ciò, poiché queste cose non sono contenute sotto il modo proprio di considerare della stessa logica, senza il quale non si ha alcun commercio dell'arte; la stessa cosa viene di nuovo confermata. Infatti le cose logicali sono i "secundo intellecta", nel mentre le cose sopra indicate non sono di tal guisa e non possono rientrare nella considerazione di quest'arte, dal momento che nel libro in oggetto non vengono illustrati gli universali o le regole universali della stessa logica. Né queste cose sono in qualche modo necessarie: infatti potranno essere considerate o come nomi o come termini o come specie di termini. Poiché Aristotele ha trattato esaustivamente tutto negli altri libri di logica, riteniamo superflue queste cose che sono state ottenute non sulla base di un fine logico. Nessuno, dunque, sano di mente giudicherà non superflue queste cose, essendo stato abbastanza trattato delle cose più semplici nel libro "Perihermeneias".

Per questo o non diciamo niente oppure, se c' è qualche piccola cosa, la riteniamo un'utilità, poiché vengono esemplificate le regole logicali in questi termini affinché non ci serviamo del tutto di dette regole come ignote; esse stesse, dunque, sembrano essere utili soltanto alla logica.

Di qui invero deduciamo che questo libro deve essere collocato prima di tutta quanta la logica, perché mediante queste precognizioni vengono spiegate tutte quante le cose logicali. A tali cose epilogate e precedentemente approfondite aggiungiamo le rimanenti precognizioni per completare quello che dice Averroè (499).

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

LA DIVISIONE

Tra le altre ragioni per le quali possiamo confermare che il libro in questione non appartiene ad Aristotele, ce n' è una che mi ha fatto sempre dubitare. Infatti (500) un'arte deve essere divisa almeno in due parti, il proemio e il trattato, cosa che è evidente con l'induzione messa in essere in tutti i libri di Aristotele. Il libro delle "Categorie", invece, non è di tal guisa, come è chiaro e viene dimostrato con la ragione. Il proemio, infatti, nel brano citato contiene la scoperta della cosa che deve essere insegnata, la qual cosa non c'è negli "Ante-Predicamenti"; e benché Averroè nella "Parafrasi" (501) dica che questo libro si divide in tre parti – proemio, trattato e un'altra parte in cui si tratta delle conseguenze – tuttavia ad onor del vero non c'è il proemio, così come confessa lo stesso Averroè. Infatti egli dice che la prima parte è quasi un proemio, e per questo noi diciamo che non è il proemio.

Questo libro, dunque, in base alla prima divisione si divide in tre parti, così come dice Averroè.

- Una prima parte, che è quasi un proemio, in cui vengono illustrate certe cose generali che servono alla spiegazione delle categorie; perciò Averroè dice che si tratta dei principi; noi aggiungiamo che si tratta dei principi della conoscenza, non dell'essenza; questa parte è chiamata "Ante-Predicamenti" e giunge solo fino al capitolo "Intorno alla sostanza". Questa parte invero si divide in parti più particolari, tante quante sono le regole e le precognizioni che consentono di conoscere le stesse categorie.

- Una seconda parte, il trattato vero e proprio, che è la parte principale e che si divide nella divisione dell'oggetto e della cosa considerata; un'arte, infatti, è detta una dall'unità dell'oggetto, quindi si divide secondo la divisione dell'oggetto: quanti sono, dunque, i generi delle categorie considerati, in tante parti si divide il trattato del libro delle "Categorie".

- Una terza parte, invero, è chiamata "Post- Predicamenti": in essa vengono trattati gli accidenti o le passioni o le conseguenze comuni delle dieci categorie. Di qui è chiaro che tale parte non è l'epilogo; perciò pensiamo che questo libro non conosca la dottrina aristotelica, non essendo conforme alle regole dell'arte: manca, infatti, delle parti essenziali.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

LA PROPORZIONE

Questo libro viene proporzionato non come una parte "per sé" di uno stesso tutto, ma come una parte che concorre allo stesso tutto: infatti è stato dimostrato che non è una parte necessaria e considerata "per sé" della stessa logica, ma una determinata cosa che è soltanto utile, non verificandosi in essa una precognizione necessaria, bensì una certa precognizione delle cose sulle quali vengono manifestate le regole della logica.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

LA VIA DELLA DOTTRINA

Gli strumenti di cui si serve Aristotele nello spiegare queste cose sono le regole di una disciplina, come la divisione, la definizione, l'esempio e l'induzione; per "notificare" non ci serviamo della dimostrazione, ma di qualche regola di una disciplina. Notiamo, tuttavia, che le definizioni date in questo libro sono le definizioni nominali, non quelle reali; altrove abbiamo dimostrato, infatti, (502) che quando alcune definizioni vengono date in un'altra arte o all'inizio di un'arte, allora quelle definizioni non possono essere reali, dal momento che vengono perfettamente comprese le parti. Perciò queste definizioni potranno essere vere definizioni reali nella metafisica; qui, invece, possono essere soltanto nominali, non reali: infatti non sarà il logico come logico a comprendere la natura della sostanza.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

IL NOME

Quanto al nome del libro, è chiaro per gli altri; il nome dell'autore mi è stato sempre oscuro; infatti, qualunque cosa dicano gli altri, io tuttavia giurerei che questo libro non è di Aristotele. Del resto il suo modo di parlare non è di tal guisa e lo stesso Aristotele ha composto tutti gli altri libri con la massima maestria, innanzi tutto per mezzo della sua stessa regola ponendo in primo luogo nel proemio le cose da considerarsi, poi considerando nel trattato gli argomenti: noi vediamo che questa cosa è stata osservata in minima parte in questo libro.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ALLO STESSO ILLUSTRISSIMO DON DIEGO DE MENDOZA

AMBASCIATORE IMPERIALE PRESSO IL PAPA PAOLO III

DI ANGELO THIO DI MORCIANO IN TERRA D' OTRANTO,

PUBBLICO PROFESSORE DELLA SCUOLA DI PADOVA,

LE PRECOGNIZIONI NEL LIBRO DI PORFIRIO.

Ammonio nel proemio del "Commento di Porfirio", nel dare l'oggetto e l'intenzione, dice che l'intenzione di Porfirio riguarda queste cinque voci: il genere, la specie, la differenza, il proprio, l'accidente. Ma Ammonio parla in maniera confusa e indistinta (503); l'oggetto è triplice: totale, principale, parziale; egli stesso, invece, non distingue di quale parla.

In secondo luogo, quando ci chiediamo che cosa sia l'oggetto nel libro, si cerca l'oggetto totale, non quello parziale; egli stesso, poi, risponde per mezzo degli oggetti parziali, il genere e la specie: ciascuno di essi è l'oggetto parziale nel libro di Porfirio, non l'oggetto totale. Ammonio, dunque, risponde per mezzo di ciò che non viene cercato.

Che, poi, ciascuno di essi sia un oggetto parziale è dimostrato: infatti è stato spiegato più ampiamente nel quesito intorno all'oggetto della logica e abbiamo detto che l'oggetto parziale è quello che viene considerato in una parte dell'arte e non abbraccia tutta quanta l'arte; ciascuno di essi è di tal guisa, quindi è un oggetto parziale.

In terzo luogo (504) il libro è uno, e la scienza è una in base all'unità dell'oggetto: se, dunque, l'oggetto in questo libro di Porfirio fosse costituito dai cinque predicabili, i libri sarebbero conseguentemente cinque e non uno solo; il che è del tutto falso. Né qualcuno può dire che tutti i predicabili si riducono ad uno solo: tale riduzione, infatti, è impossibile.

Allora, poiché ciò cui vengono ricondotte tutte le cose è l'oggetto totale, il quale deve essere come il genere comprendente tutte le cose, come le specie o i principi o le passioni "per sé" dello stesso oggetto, come è chiaramente evidente, non viene data nessuna di queste cose cui vengono ricondotte le altre nei modi predetti.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

L' OPINIONE DI SCOTO

Scoto, invero, e Antonio Andrea in un apposito quesito affermano che l'universale è detto in due modi: in un primo modo in quanto è una certa natura, la quale è il primo oggetto dell'intelletto, e questa natura sarà la famosa forma che viene trovata nelle cose particolari, come l'umanità considerata in una sola parte; in un secondo modo conformemente a quella forma e ragione considerate in generale, nelle quali convengono le cose particolari, e questa forma è universale in atto grazie all'intelletto, nel mentre è particolare in base alla natura e al di fuori dell'anima; in potenza, allora, è universale e viene ricondotta all'atto per mezzo dell'intelletto.

Allora Scoto risponde che l'universale nel libro di Porfirio costituisce l'oggetto nel secondo modo e non nel primo. E dimostra che questo ha tutte le condizioni dell'oggetto, quindi è l'oggetto: ciò che viene dopo è chiaro, ciò che viene prima è dimostrato. Tre sono le condizioni dell'oggetto: la prima affinché intorno ad esso si preconosca l'essere reale e l'essere nominale; la seconda affinché intorno ad esso vengano dimostrate le passioni; la terza affinché l'oggetto sia come il genere di tutte le cose considerate in arte.

L'universale è di tal guisa. Si dimostra la premessa minore affermando (505) che prima di definire qualcosa, occorre che venga preconosciuto l'essere reale e nominale del genere da porre nella definizione, dal momento che viene definito ciascuno dei cinque predicabili nella cui definizione l'universale viene posto in luogo del genere: a ragione occorre che, una volta preconosciuto l'universale, ce ne serviamo in luogo del genere; Scoto, dunque, ha la prima condizione, ossia che venga preconosciuto l'universale in questo libro.

Ha anche la seconda condizione: infatti intorno all'oggetto vengono dimostrate le passioni. Nel capitolo "Intorno al genere" Scoto dimostra che il genere differisce dall'individuo perché viene predicato intorno a più cose; intorno al genere egli ha fatto le stesse considerazioni fatte intorno alla specie e agli altri predicabili: dimostrando le passioni intorno a questi stessi, le ha dimostrate in generale intorno allo stesso oggetto. Scoto ha anche la terza condizione. Infatti nel capitolo "Intorno al genere" egli dice che ciò che viene predicato intorno a una sola cosa è tutt'altro rispetto a ciò che viene predicato intorno a più cose quali sono, appunto, i famosi cinque predicabili: per mezzo di ciò che viene predicato intorno a più cose egli comprende lo stesso universale il quale, perciò, si divide in questi cinque predicabili quasi siano le sue specie. Queste sono le cose dette da costoro.

Che le parole di Scoto, poi, debbano essere capite in questo modo, lo diremo in seguito. Se, tuttavia, Scoto volesse dire ciò prima di questa opinione, anche noi lo confermeremmo. Certe cose vanno esaminate per prima, e noi vediamo pure innanzi tutto se questa distinzione sia rettamente determinata, ossia che l'universale è duplice: in primo luogo è negli individui, in secondo luogo è l'universale di cui si interessa il logico. Anche se Balduino, mio maestro, dava talvolta questa distinzione, tuttavia si verifica una difficoltà su ciò. Giammai, infatti, sarò così ingrato da ardire di dire qualcosa contro un uomo così grande. Se in me si trova qualcosa di buono, infatti, ringrazio prima Dio e poi lo stesso Balduino: tuttavia c' è motivo di dubitare. Per prima cosa, in merito a ciò che dicono, ossia che l'universale secondo il primo modo è la natura che si trova negli individui, sembra che ciò sia espressamente falso; infatti (506) la forma e la natura, che sono nella materia particolare, sono particolari e non universali: la natura negli individui, dunque, è particolare e non universale, per cui la forma che è in tale e così grande materia è detta particolare e non universale. Infatti tutto ciò che è al di fuori dell'anima nelle cose particolari è particolare, come pure particolare è tutto ciò che viene fatto dalla natura; l'universale, invero, è formato soltanto dall'intelletto (507). Non posso credere, perciò, che la forma negli individui sia universale, in quanto negli individui con tale e così grande materia la forma è particolare; se l'universale non è in potenza, non lo è tuttavia in atto. Perciò non si deve chiamare universale una certa

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

determinata cosa, poiché il nome viene dato dall'atto (508) e non dalla potenza.

In secondo luogo, in merito a ciò che dicono, ossia che l'universale conformemente al secondo modo è costituito dalla natura e dalla forma considerate per mezzo dell'intelletto senza la materia, ciò è vero, come diremo in seguito; ma ciò che viene aggiunto – ossia che il logico considera intorno a questo universale, e che tale universale rientra nei "secundo intellecta" – tutto ciò è falso e sosteniamo che questo universale è quello che viene definito da Aristotele (509): ma lì Aristotele dice (poiché tra le cose, alcune sono universali, mentre altre particolari), definisce le cose universali, come l'uomo; cioè la natura umana è universale, forte, ossia la natura è forte, singolare; dunque Aristotele definisce lì le cose universali e particolari.

Allora ragiono: le cose universali o particolari non vengono considerate dal logico come gli stessi riferiscono; perciò quell'universale di cui parla Aristotele nel libro "Perihermeneias" non è considerato dal logico; ciò che viene prima è stato dimostrato, ciò che viene dopo deve essere dimostrato. Noi sosteniamo una cosa più volte affermata (510): le arti differiscono per il modo di considerare.

Noi sosteniamo un'altra cosa, ossia che le cose e gli enti esistono comunque in quanto enti: spetta al metafisico in modo più particolare, e alle altre arti, non al logico, considerare intorno a queste stesse cose.

Se ciò che è stato detto nel libro "Perihermeneias" concerne le cose, al contrario il logico non si interessa delle cose, come gli stessi ammettono, ed è vero (511): queste cose, dunque, non possono essere considerate dal logico.

Inoltre gli stessi si contraddicono: infatti ne consegue per essi che poi noi diremo quanto grande è la natura e la somiglianza riscontrata nelle cose particolari, natura e somiglianza in cui le cose particolari convengono, e poi costoro dicono che la cosa rientra nei "secundo intellecta" ed è formata dall'intelletto: il che è una evidente contraddizione. Infatti nel primo modo la cosa è creata dalla natura, nel secondo dall'intelletto, dunque non dalla natura: e questa è la contraddizione.

Ancora (512): le cose, in quanto fatte dall'intelletto, necessariamente vengono considerate in psicologia: la ragione è la seguente (513): nella medesima arte vengono considerati i principi, l'oggetto e le passioni; se, dunque, queste cose vengono considerate come "secundo intellecta" e come enti formati per mezzo dell'intelletto, ciò significa che queste cose, come effetti dello stesso intelletto, non sono necessariamente di pertinenza del logico, bensì del libro "Dell'anima" (514). Ed è vero: qui vengono considerati tali universali e il modo in cui vengono formati dall'intelletto.

Inoltre gli stessi sbagliano quando dicono che quella natura appartiene ai "secundo intellecta" e alle "secundae intentiones", essendo quella natura un "primo intellectum": infatti la natura umana universale non particolare, cioè la ragione prima e propria con la quale viene compreso l'uomo particolare, è un "primo intellectum", non un "secundo intellectum"; ma la specie, il genere e gli altri enti di questo tipo costituiscono i "secundo intellecta" e vengono considerati dal logico non in quanto sono "secundo intellecta", ma in quanto sono strumenti di notificazione.

Quantunque spetti al logico chiedersi se lo stesso Aristotele (515) non abbia considerato il medesimo universale, noi diciamo che Aristotele ne aveva l'intenzione nel libro "Perihermeneias": si dimostra che viene data l'enunciazione particolare e universale; viene dimostrata l'una e l'altra cosa, poiché vengono dati gli oggetti particolari e quelli universali, le cose universali e quelle particolari al di fuori dell'anima (516). Il logico, dunque, suppone che vengono date le cose universali e quelle particolari; pertanto l'uomo in quanto cosa universale non viene considerato dal logico, ma è considerato in quanto viene spiegato in che modo l'oggetto o il predicato sia universale, non in quanto è una cosa universale.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Qualcuno, però, potrebbe dire che costoro, a proposito di quell'universale di cui si interessa il logico, intendono che si tratti di un "secundo intellectum" e non di un "primo intellectum". Sembra certo che costoro non si possono giustificare quando dimostrano che l'universale è l'oggetto nel senso che lo stesso viene preconosciuto nel libro "Perihermeneias"; invece in tale libro vengono preconosciute la cosa e la natura universale, le quali sono "primo intellecta" e non "secundo intellecta", Per la qual cosa non si possono giustificare.

Noi invero dimostriamo con l'autorità e con la ragione che nel libro di Porfirio l'universale non è l'oggetto. In primo luogo argomentiamo con l'autorità dello stesso Porfirio; egli, infatti, nel proemio dice che il voler considerare intorno ai cinque predicabili spetta al logico, e invece al logico non spetta – com'è stato dimostrato – considerare intorno ai cinque predicabili, in quanto essi sono cose universali formate dall'intelletto, per cui non possono essere considerati qui da Porfirio in quanto sono universali.

Inoltre abbiamo avuto tante volte la regola per conoscere in che modo vengono considerate alcune cose in arte e abbiamo detto che il modo di considerare viene dato in base al modo di definire (517): così come definisce, così considera; definisce quelle cose come predicati, allo stesso modo le considera. Deve essere dimostrata la premessa minore, la quale è evidente grazie all'induzione seguita in tutte le definizioni di queste cose; il genere è ciò che viene predicato intorno a più cose, così la specie, la differenza, il proprio, ecc.. Così, dunque, definisce; perciò così considera tali cose, come predicati e non come universali.

Inoltre (518) l'oggetto totale è il genere delle cose considerate nell'arte; ma il genere delle cinque voci è il predicato non universale, quindi è l'oggetto predicato o predicabile non universale. La premessa maggiore è nota, la minore deve essere dimostrata. E affermiamo (519) che la definizione consta del genere e della differenza; così il genere delle cinque voci è quello che viene posto per il genere nelle definizioni delle stesse voci. Ma se vengono definiti il genere, la specie e tutte queste cose, nelle loro definizioni viene posto ciò che viene predicato intorno a più cose, in luogo del genere, e "in quid" o "in quale" in luogo della differenza. Perciò queste voci non potranno essere considerate come universali, bensì come predicabili.

Per quanto riguarda la ragione con la quale costoro dimostrano che l'universale è l'oggetto poiché possiede tutte le condizioni dell'oggetto, non sarà fuori luogo esaminare questa ragione, e per prima cosa vediamone i fondamenti. Infatti costoro dicono che l'oggetto ha tre condizioni:

- La prima, che dell'oggetto si preconoscono l'essere reale e l'essere nominale.

- La seconda, che dell'oggetto si dimostrano le passioni.

- La terza, che tutte le cose vengono ordinate in funzione dell'oggetto stesso.

Altrove noi abbiamo dimostrato più chiaramente che queste condizioni non sono necessarie allo stesso oggetto: la qual cosa abbiamo desunto da Averroè (520), e con maggiore chiarezza da Temistio e da Aristotele (521). L'oggetto non sempre deve essere preconosciuto, soprattutto quando è noto, per mezzo della regola di Aristotele (522); l'arte disprezza le cose che sono manifeste, e c' è una ragione (523): l'arte si interessa delle cose difficili, non di quelle facili; perciò talvolta viene posto, e non anche spiegato, l'essere reale e nominale dell'oggetto.

Né è vera la seconda condizione, cioè che intorno all'oggetto vengono dimostrate le passioni: altrove, infatti, abbiamo dato le regole secondo cui intorno all'oggetto univoco vengono dimostrate sempre le passioni, mentre non sempre vengono dimostrate intorno all'oggetto analogo, così come l'ente in metafisica è un oggetto e tuttavia intorno ad esso non vengono dimostrate le passioni: lo stesso Scoto, del resto, ammette e

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

dice che intorno all'universale nel libro di Porfirio non vengono dimostrate le passioni, ma forse intorno al genere, alla specie e alle altre cose, non intorno allo stesso universale o predicabile. Perciò non sempre vengono dimostrate le passioni intorno all'oggetto totale. Né è vera la terza condizione, ossia che tutte le cose vengono ordinate in funzione dell'oggetto stesso; questo, infatti, è l'oggetto principale in forza delle regole date in altra circostanza (524).

Inoltre i fondamenti non concluderebbero alcunché neppure se fossero veri, "in primis" quando dimostrano che l'universale in questo libro possiede la prima condizione nella misura in cui l'universale viene posto nella definizione dei fondamenti, tal quale il genere che deve essere preconosciuto (525). Noi, al contrario, abbiamo detto che ciò è falso: infatti, non l'universale viene preso per il genere nella definizione dei fondamenti, ma viene predicato intorno a più cose, così come dice Alessandro (526). Se, dunque, venisse preconosciuto qualcosa, non si tratterebbe dello stesso universale, ma lo stesso qualcosa verrebbe predicato intorno a più cose; neppure a volerlo si potrebbe porre lo stesso universale per il genere nella definizione dei fondamenti; infatti abbiamo una regola (527): l'artista, qualunque cosa definisca, deve definire con il modo di considerare della propria arte; l'universale, invero, in quanto universale non viene contenuto sotto il modo di considerare della logica, come è stato dimostrato in precedenza; perciò l'universale in potenza è la cosa fatta dalla natura, in atto è la cosa creata dall'intelletto. Ciò che è stato considerato in questo modo non spetta al logico.

Dimostrano, poi, che l'oggetto possiede la seconda condizione: infatti vengono dimostrate le passioni intorno all'oggetto. Nel capitolo "Intorno al genere", del resto, Porfirio dimostra che il genere differisce dall'individuo per il fatto che viene predicato intorno a più cose, quindi intorno all'universale.

Il mio maestro Balduino respingeva questa conclusione; infatti diceva che è impossibile che si possa trovare ciò nei buoni logici, ossia che quando vengono dimostrate le passioni intorno a ciò che è più in alto, vengono dimostrate anche intorno a ciò che è più in basso. La ragione, invero, per la quale ci possiamo persuadere di tale cosa sarebbe la seguente: noi abbiamo, infatti, la regola (528) secondo cui l'accidente e la passione che vengono dimostrati, debbono essere "per sé" e costitutivi di ciò intorno a cui si dimostra; per questo Averroè dava la regola (529) secondo cui i predicati e le passioni di ciò che è più in alto convengono a ciò che è più in basso "per accidens", non essenzialmente e "per sé". Perciò i predicati della specie e di ciò che è più in basso non possono essere dimostrati intorno al genere e a ciò che è più in alto. Concludiamo, dunque, che quando Aristotele dimostra la differenza tra il genere e l'individuo, non può dimostrare intorno allo stesso universale, perché allora è "per accidens".

Ma che cosa bisogna dire del mio maestro, avendo egli stesso ammesso ciò altrove ed in un suo quesito "Intorno all'oggetto della logica"? Egli stesso asserisce, anzi dimostra che intorno all'oggetto totale non sempre vengono dimostrate le passioni. Ed è vero. Ma considerando intorno alle specie, vengono considerate le passioni anche intorno allo stesso genere e all'oggetto totale; e ciò si ha quando l'oggetto è analogo: infatti intorno ad esso non occorre dimostrare le passioni; dimostrando, invece, intorno alle specie, vengono dimostrate le passioni anche intorno all'oggetto analogo. Noi abbiamo dimostrato ciò nello spiegare le condizioni dell'oggetto totale; per esempio, intorno all'ente in metafisica in nessun luogo vengono dimostrate le passioni intorno alle specie dell'ente; così nel libro degli "Analitici Secondi" il Balduino non ha spiegato le condizioni della dimostrazione, ma si è interessato delle specie della dimostrazione. A ragione, dunque, talvolta non vengono dimostrate le passioni dello stesso oggetto totale, ma delle specie nell'arte: e considerando intorno alle stesse, vengono considerate anche le passioni intorno al genere.

A sostegno del ragionamento del Balduino si potrebbe rispondere che quando il genere è univoco, anche le specie sono univoche; non è possibile essenzialmente che ciò che conviene al genere convenga anche alla specie e viceversa se non "per accidens". E c' è una regola a favore di tale ragione (530): ciò che è in forza di altro, conviene a qualcosa. Ora il genere univoco possiede una sola natura alla quale conviene qualche

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

predicato essenziale; perciò quel predicato potrà convenire alle specie accidentalmente e non essenzialmente, perché conviene alle specie per mezzo della natura del genere: ad esempio, muoversi conviene all'uomo perché è un animale, quindi in forza di un'altra natura quindi in forza di altro, quindi "per accidens". Quando invero il genere è analogo, conviene non accidentalmente, perché conviene allo stesso e alle specie; la ragione è opposta, in quanto il genere è analogo non in forza di un'altra natura. Infatti il genere talora non possiede una sola natura se non nelle specie, talora è sconosciuta la sua natura: onde dimostriamo intorno alla stessa sostanza ciò che conviene all'ente "per sé", poiché l'ente non ha una sola natura se non nella sostanza innanzi tutto, e nei nove accidenti in secondo luogo, onde "per sé" la sostanza e l'ente si dividono in atto e potenza, in uno e molti; poiché, dunque, l'universale o il predicabile è analogo, conseguentemente possiamo dire che, dimostrando la differenza tra il genere e l'individuo, egli ha dimostrato anche intorno allo stesso universale non "per accidens", ma "per sé".

Contro costoro, però, ci sono delle ragioni che è impossibile risolvere: in primo luogo Porfirio non procede dimostrativamente, ma per mezzo della divisione giunge alla differenza tra il genere e l'individuo nel modo seguente, cioè affermando per mezzo della divisione tutte le cose che vengono predicate o intorno ad una sola cosa oppure intorno a più cose. L'individuo non si riferisce a più cose, invece il genere riguarda più cose, e in tal senso differiscono. Perciò Porfirio afferma tale differenza per mezzo della divisione, non per mezzo della dimostrazione, anzi noi diciamo che tale modo di argomentare nelle cose sconosciute è una "petitio principii" (531).

E non senza arte Porfirio ha fatto ciò per mezzo della divisione e non per mezzo della dimostrazione; noi, infatti, abbiamo una regola di (532): le cose che di per sé sono evidenti non hanno bisogno della dimostrazione, ma soltanto di qualche manifestazione, o esempio, o induzione, o divisione; dal momento che richiedono tutto ciò, le cose in sé non possono rendere evidenti le cose sconosciute. Così ha fatto anche Aristotele (533): ha scoperto la definizione della natura per mezzo della divisione e non mezzo della dimostrazione, poiché la sua definizione – come dice Averroè – non è ignota per natura, ma è poco ignota evidentemente negli esperti in filosofia; per mezzo della divisione, dunque, egli ha trovato la definizione e la differenza tra le cose naturali e le cose artificiali; per mezzo della divisione, dunque, non con la dimostrazione, anche Porfirio qui ha trovato in forza della stessa regola la differenza tra il genere e l'individuo: presso tutti costoro le ragioni sono dimostrative. Giustamente Aristotele grida ad alta voce (534) contro i cattivi logici. Oggigiorno, però, bisognerebbe lamentarsi soprattutto per il fatto che i Moderni non distinguono che cosa occorre conoscere per mezzo della dimostrazione e che cosa per mezzo di altri strumenti; infatti non dobbiamo indagare su ogni cosa con la medesima ragione (535), ma quale la materia tale deve essere lo strumento (536). Se c' è qualcuno dei Commentatori che senza alcun dubbio dimostra che tale arte sia stata osservata da Aristotele nei ragionamenti, questo qualcuno è Averroè, mentre gli altri si preoccupano poco o niente dell'arte e della conoscenza; nel nostro opuscolo "Intorno alla conoscenza dell'arte" noi abbiamo dimostrato che detta arte è stata osservata da Aristotele e da Averroè in tutte le loro opere e libri, e a volte danno ammaestramenti, a volte si servono di tale arte: la qual cosa io ho sempre giudicato quanto mai utile, poiché né Averroè né Aristotele dicono una parola senza arte, invece passano sotto silenzio l'arte e tuttavia regolano le proprie attività in una mente preservata dall'arte stessa, per cui Averroè ed Aristotele debbono essere ritenuti divini piuttosto che umani.

Quanto al fatto che l'oggetto possiede la terza condizione, ossia che tutte le cose considerate nel libro di Porfirio vengono ricondotte allo stesso universale tanto quanto al genere, neppure questo è privo di dubbi in virtù dello stesso Porfirio, nel momento in cui viene affermato il fondamento in base al quale Porfirio voleva dare la differenza tra il genere e l'individuo: egli dice che ci sono alcune cose che vengono predicate intorno all'uno e altre cose che vengono predicate intorno ai più. L'esser predicato intorno ai più a sua volta si divide, poiché una cosa è il genere e un'altra è la specie, ecc.; perciò Porfirio è passato a dividere ciò che viene predicato intorno ai più nelle celebri cinque voci. Allora ragiono con lo stesso Porfirio (537): quello che viene

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

diviso è il genere, ciò in cui il genere si divide sono le specie, ciò che si divide per mezzo di esse sono le differenze, dunque il genere è predicabile in quanto predicabile e non in quanto universale.

Inoltre, così come è stato detto in precedenza, il genere è ciò che viene posto nella definizione, ed è la parte universale conveniente alle altre cose e non si converte (538); ma nelle definizioni di queste cose viene posto come tale l'essere predicato intorno ai più, perciò viene posto l'essere predicato intorno ai più in luogo del genere, non l'universale.

Qualcuno, però, potrebbe dire che l'essere predicato intorno ai più e l'universale sarebbero la stessa cosa, per cui l'uno e l'altro costituirebbero l'oggetto. Tale giustificazione è nulla, in primo luogo perché l'universale in quanto universale non viene contenuto sotto il modo di considerare della logica, come è stato dimostrato in precedenza, ma invero come predicabile: infatti il predicato (539) riguarda ed è il principio di una proposizione e deve necessariamente essere considerato dal logico, per cui può essere posto nelle definizioni delle cose logicali, non come universale.

Inoltre secondo costoro non è possibile concepire come identici l'universale e l'essere predicato intorno ai più: infatti, nel tentativo di dimostrare che l'universale è l'oggetto in quanto possiede la seconda condizione dell'oggetto (poiché intorno all'oggetto vengono dimostrate le passioni), viene dimostrato in questo modo nel capitolo "Intorno al genere" che il genere differisce dagli individui per il fatto che viene predicato intorno a più cose; per questo si dice che quanto viene dimostrato intorno al genere è stato dimostrato intorno all'universale. Così la stessa cosa verrebbe dimostrata per mezzo della stessa; infatti per mezzo dell'essere predicato intorno ai più viene dimostrato intorno all'universale, quindi queste due cose sono uguali, per cui ne deriva che la stessa cosa viene quasi dimostrata per mezzo della stessa: il che costituisce una "petitio principii".

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

CHE COS'È L' UNIVERSALE

Poiché abbiamo detto alcune cose intorno all'universale, abbiamo anche detto che cosa ci piace delle altre distinzioni; conseguentemente non sarà inutile che pure noi diciamo qualcosa intorno a ciò. E per prima cosa diciamo quale è la regola di Aristotele (540): bisogna prima distinguere tutto ciò che è molteplice e poi bisogna appropriarsi di ciò che rientra nei nostri propositi, poiché altrimenti renderebbe confuso il nostro intelletto. Perciò diciamo che l'universale viene assunto in molti modi. In primo luogo l'universale è detto in potenza, ed è la forma che è particolare in atto, mentre in potenza è universale: ed è la forma che è particolare in atto, mentre in potenza è l'universale: ed è la forma che è in tale e tanta materia al di fuori dell'anima ed in ciò che è composto (541); quella forma è particolare perché è stata determinata per mezzo di tale e tanta materia, dal momento che tutto ciò che viene fatto dalla natura viene fatto con questa determinata materia e forma segnata a dito secondo il senso comune. Perciò tutto quello che è e vien fatto dalla natura, è particolare, quindi in natura non viene data la materia, o la forma, o il composto, se non come particolare; tuttavia questa forma è universale in potenza, non in atto, poiché – come è stato detto – in atto è particolare, mentre in potenza è universale (542), poiché la potenza è e viene ricondotta da particolare in atto universale per mezzo dello stesso intelletto.

In secondo luogo viene detta universale, ed è veramente universale, anche quella natura che, in quanto è con tanta e tale materia, è particolare; tuttavia è universale per mezzo dell'intelletto fatto atto e ricondotto dalla potenza all'atto, in quanto l'intelletto considera lo stesso universale senza tanta e tale materia, spogliandolo di tanta e tale materia nonché delle condizioni materiali: in tal modo la forma è detta universale. Ad esempio, l'umanità in quanto la si viene a conoscere in una parte è singolare, in quanto invece l'intelletto considera l'umanità non in tanta e tale materia, cioè in una parte, ma in sé, come è una certa natura, che è comunicabile ai più, nella quale convengono tutti gli individui ed essa è presente negli stessi, allora quella umanità è una cosa universale, perché allora quella natura è considerata non come in una cosa soltanto, bensì come quella in cui convengono tutti gli individui, e questo è quanto diceva Aristotele (543): la forma è particolare nella materia, è universale al di fuori della materia, alla stessa maniera del cielo; con questa materia è particolare, senza la materia è universale (544): una cosa è la carne, un'altra è l'essere della carne. L'essere della carne è la quiddità, l'essenza, la forma senza materia, ed è universale, per cui solo la quiddità, l'essenza, la ragione di una cosa, è universale, essendo l'esistenza – che conviene ad una sola cosa – particolare.

C' è, però, qualche dubbio non insignificante. E' stato detto, infatti, che in natura questa forma è particolare, mentre l'intelletto come universale intende tale forma: il che sembra assurdo e falso, e facciamo riferimento ad una regola già nota (545). Una cosa viene veramente conosciuta allorquando le cose vengono conosciute così come sono in natura; essendo, dunque, questa forma particolare in natura – come è stato detto –, conseguentemente l'intelletto, intendendo come universale detta forma, intende in maniera falsa. Al che rispondiamo con Aristotele (546): non c' è inganno per le cose che provengono da astrazione. Al fine di spiegare ciò, faccio notare a me stesso una cosa: questa prima forma in sé è universale, ossia nella sua essenza non è particolare se non in forza di tanta e tale materia, come l'umanità in sé è una cosa ed una certa ragione che è e si trova in più cose: tale è la natura e la sua essenza, cioè in natura è al di fuori dell'anima; nell'esistenza è particolare, non può essere universale. Perciò, quantunque in natura, al di fuori dell'anima, non si trovi questa forma universale, tuttavia considerata in sé, nella sua essenza e nella sua natura, è universale. Poiché, dunque, l'intelletto intende l'essenza delle cose (547), non l'esistenza, in quanto le cose sono con tale materia e con tale forma, non si lascia ingannare, anzi intende veramente allorquando intende tale forma come è – senza materia – ed è universale, non particolare. Perciò Aristotele diceva che non c' è errore per le cose che provengono da astrazione.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Di questo universale ha parlato Aristotele (548): il cielo con la materia è particolare, senza la materia è universale, ossia la forma, l'essenza del cielo in quanto separata per mezzo dell'intelletto da tale e tanta materia, è universale; di questo universale parlano Aristotele (549) e Averroè (550): la forma, non in una tale e tanta materia particolare, è universale. E' quanto definiscono Aristotele (551) e Averroè (552); è ciò che è nato adatto ad esser predicato intorno a più cose, ossia l'universale è quella natura che da sé è nata adatta per esserci e quindi per essere predicata essenzialmente intorno a più cose, a differenza dell'individuo, il quale non è nato adatto per essere predicato, o piuttosto è adatto ad indicare che, nonostante qualche forma in natura non sia in più cose né venga predicata intorno a più cose in atto, come la fenice (553) – poiché soltanto ciò che è unico ha l'individuo sotto di sé –, tuttavia nella sua natura specifica quella forma è nata adatta per essere predicata e per esserci in più cose: perciò è universale. Aristotele ha detto "essere predicato": di qui dobbiamo sottolineare che è universale la sola forma nella sua essenza. A sostegno di ciò rilevo una cosa (554): ogni sostanza o materia o forma o composto non viene predicato, per cui resta la sola forma quale predicato: dico "forma" non con tale e tanta materia, ma la forma in sé senza materia, senza composto, astratta per mezzo dell'intelletto. Aristotele ha detto anche "essere predicato"; infatti (555) ciò che viene predicato è nella cosa, per cui è necessario che questi universali siano nella cosa e differiscano da Platone, il quale voleva che gli universali non esistano nella cosa (556); egli dice che l'universale (l'intelletto e gli effetti dell'intelletto), le specie immagini delle cose (557) sono propriamente nella nostra anima, la quale è lo stesso intelletto congiunto alla facoltà pensante; le cose stesse invero sono al di fuori dell'anima, la causa agente è l'intelletto agente, perciò è detto intelletto agente (558), (le cose stesse) originariamente e strumentalmente appartengono alla facoltà pensante (559).

Questo è detto universale, ("primo intellectum") (560); infatti la specie, la natura universale è quella natura in cui convengono e sono simili stessi individui al di fuori dell'anima; avendo, dunque, l'intelletto visto che quella stessa natura è in più cose, vede anche che è una natura nella quale convengono essenzialmente gli stessi individui, mette insieme quella natura dai particolari e crea una sola intenzione la quale, poiché è nell'intelletto, è detta "primo intellectum", infatti è frutto della prima operazione dell'intelletto. E' quanto diceva Porfirio: la specie è l'insieme di molte cose in una sola natura.

Da tutte queste cose deduciamo che non spetta al logico spiegare intorno a tale universale in quanto universale, trattandosi di un effetto dello stesso intelletto, ma spetta al logico considerare intorno alla causa e all'effetto.

Un altro universale è l'universale logico detto dallo stesso Averroè "secundo intellectum", ed è quello che l'intelletto crea per sé (561) per conoscere tali nature delle cose, cioè le nature universali e quelle particolari. Questo universale non è fittizio, poiché viene dato dai "primo intellecta"; il logico non considera tale universale in quanto universale e creato dall'intelletto, bensì come strumento o regola utile per conoscere le nature delle cose, invece il "secundo intellectum" si ha in questo modo. Ad esempio, l'intelletto, dopo che con una prima operazione accetta questa natura nella quale convengono tutti gli individui, e dopo aver creato una sola intenzione, di nuovo considera su di questa stessa e vede che c' è e che viene predicata intorno a più cose, onde il logico chiama una tale e simile altra natura "specie", la quale sarà la regola per conoscere tutte le nature che vengono predicate intorno agli individui "in quid". Infatti per mezzo della definizione della specie conservata nella mente noi conosciamo simili nature, per cui gli stessi "secundo intellecta" non sono le nature delle cose ma artifizi e strumenti utili a conoscere le nature universali o non universali nelle cose; per questo Aristotele le ha chiamate passioni dell'anima (562), e sono gli accidenti dello stesso intelletto. Di conseguenza il genere non viene predicato "in quid" intorno alla specie, poiché entrambe queste cose sono degli accidenti, e una cosa non viene predicata essenzialmente intorno ad un'altra. Dico "genere" inteso come "secundo intellectum", al contrario non parlo della natura generica: infatti quella natura viene convenientemente predicata "in quid" intorno alle proprie specie.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Altrove, invece, abbiamo esposto la definizione del genere, come debba essere inteso; abbiamo spiegato che il genere è ciò che viene predicato "in quid", ossia è uno strumento dello stesso intelletto per mezzo del quale potremo conoscere la natura generica, la quale è e viene predicata intorno a più specie. Sono, dunque, gli universali logicali affermati nuovamente dall'intelletto pensante – facenti parte degli stessi "primo intellecta", in quanto "fabra" dello stesso intelletto, utili per conoscere le nature simili delle cose – quelli di cui parla il logico, e non i primi come vuole Scoto. L'universale "secundo intellectum" differisce dal "primo", poiché il "primo" è la cosa stessa: particolare, fatta dalla natura al di fuori dell'anima; universale, invece, creata dall'intelletto nell'anima. Il "secundo intellectum" invero non è creato in qualche modo dalla natura, ma viene dato convenientemente dalle nature delle cose dei "primo intellecta", quindi non è fittizio.

Un'altra forma di universale (563) è l'universale in sé secondo la propria natura e in natura, non soltanto in forza dell'essenza, ma anche in forza dell'esistenza, poiché ne è possibile l'esistenza di per sé, senza la materia, quindi per definizione e opera: perciò viene detto universale in forza dell'essenza e dell'esistenza. Si tratta delle stesse sostanze e intelligenze prime che non dipendono dalla materia per potere esserci e operare. La prima forma di universale, cioè il "primo intellctum", e questa seconda forma di universale, differiscono, poiché il "primo" non è senza la materia né è astratto in natura, ma esiste soltanto per mezzo dell'intelletto, è particolare in natura con tale e tanta materia, dalla quale dipende nell'essere dell'esistenza e nell'operare. Si tratta degli enti astratti matematici (564); codesto universale invero di per sé e per sua propria natura è astratto dalla materia, e per questo dall'esistenza non solo nell'essenza e nell'intelletto, e quindi nell'essere e nell'operare, come il nostro intelletto (565) e le intelligenze (566). Questa è la differenza tra Aristotele e Platone: infatti Platone voleva che gli universali siano separati in forza dell'intelletto e che siano al di fuori dell'anima, così come anche le intelligenze. Il che è negato da Aristotele.

Un'altra forma di universale è intesa in senso più stretto, ed è quella definita da Aristotele (567). Tale universale ha le tre seguenti condizioni: "intorno ad ogni cosa", "per sé", "in quanto esso stesso è"; è differente dalle predette forme di universale; infatti in forza delle sue condizioni deve essere un predicato convertibile, invece il primo universale non è un predicato convertibile e "in quanto esso stesso è", come l'avere il numero tre nell'isoscele generalmente viene predicato nel primo modo e prioristicamente ma non posterioristicamente, cioè nel secondo modo e "in quanto esso stesso è"; intorno al triangolo in generale viene predicato a ragione posterioristicamente.

Non mi sembra posto rettamente ciò che chiamano universale nel processo causativo, come il dio o la materia prima. Infatti, o consideriamo quelle cause rispetto all'effetto, e così vengono dette cause remote, oppure come cause prossime, non cause universali o particolari, poiché la causa come causa è collegata anche al causato , all'effetto, dunque deve essere considerata rispetto all'effetto come causa remota o come causa prossima. L'universale invero si riferisce al proprio particolare che da quello viene abbracciato e intorno al quale viene predicato, così come l'effetto non ha a che fare con la causa prossima o remota, ma deriva da quelle senza, però, trovarsi alle dipendenze delle stesse, alla stessa stregua dell'uomo che è composto di materia e di forma senza, tuttavia, essere dipendente da quelle quasi si trattasse di un loro particolare, di un loro segno, poiché materia e forma non vengono predicate intorno allo stesso. Perciò non deve essere detta materia o dio la prima causa universale dello stesso uomo, ma piuttosto la causa remota.

Nonostante si dica che Aristotele (568) stabilì che bisogna procedere dagli universali ai particolari – e parla delle cause, per cui vengono date come universali le cause nel processo causativo –, a ciò rispondiamo pure con lo stesso Aristotele affermando ciò che egli ha detto nel primo testo, ossia che l'intenzione nella "Fisica" è trattare delle cause, poiché alcune cause sono universali, altre medie, altre ancora meno universali. Qualora qualcuno chiedesse ad Aristotele da quali cause è necessario incominciare, egli nel quarto testo risponde dalle cause più universali in quanto più note, non perché le cause naturali siano più note; del resto nel secondo testo egli ha detto che le cause naturali sono note alla natura e non a noi; bisogna dire, però, che le cause

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

universalissime sono più note, cioè meno ignote delle cause particolari e proprie, per cui, poiché bisogna incominciare dalle cause meno ignote (569), bisogna conseguentemente incominciare dalle cause universali; poi Aristotele, nel predicare colà intorno all'universale, parla delle cause particolari e proprie, poiché non collega la causa al causato così come ha fatto nel primo testo, ma collega la causa universale alla causa particolare che da quella dipende: ad esempio, dalla materia prima dipende l'elemento, e la stessa abbraccia tutte le cose eterogenee, ecc.. Tutte queste sono le cause, e ciascuna è abbracciata dall'altra – la causa universale, quella media e quella particolare – sotto lo stesso genere di causa, ossia quello materiale. Aristotele, dunque, risponde che bisogna incominciare dalla causa universale, della quale parla a proposito dell'attività predicativa e non di quella causativa. Tieni presente, tuttavia, che la materia può essere collegata allo stesso elemento in due modi, in quanto causa dello stesso – in tal caso viene detta causa e non universale – e in quanto elemento – in tal caso è anche materia di altri elementi –, è sotto il medesimo genere di causa, viene predicata come causa materiale intorno all'elemento, e diciamo che l'elemento è la materia delle cose inferiori. Noi diciamo invero altre cose: l'elemento è composto dalla materia prima, e così per l'appunto non è universale. Né è di impedimento il fatto che si dica che la materia non viene predicata; ciò, infatti, è vero intorno all'effetto e non intorno alla propria causa inferiore, come è stato detto; la materia non viene predicata "in recto" intorno all'uomo e all'elemento, ma solo "in obliquo" in quanto causa degli stessi; intorno all'elemento la materia prima viene predicata invero opportunamente in quanto lo stesso elemento è la materia delle altre cose. Noi diciamo, infatti, che l'elemento è la materia delle cose inferiori, la materia in luogo del genere: così ha detto Aristotele nel libro degli "Analitici Secondi", commento 12°, nel collegare allo stesso effetto gli universali a noi ignoti. In questo modo si risolve con grandissima facilità la contraddizione tra il 4° testo del I° libro della "Fisica" e il 12° commento del I° libro degli "Analitici Secondi": nella Fisica, infatti, egli ha detto che, essendoci più gradi, tra le cause è sempre più universale quella più nota e meno ignota rispetto alle cause particolari che sono sotto il loro rispettivo universale. Negli stessi termini si esprime Averroè; ad esempio, consideriamo la generazione e la corruzione: ivi ciò che è in potenza – ed è la materia, il principio, l'oggetto – è più noto di quanto possa esserlo l'elemento. L'elemento, infatti, essendo in atto, porta all'opposto; nel libro degli "Analitici Secondi" egli dice che le cause molto remote, paragonate all'effetto, sono meno note e meno percepite attraverso i sensi. Ed è evidente: noi, infatti, in primo luogo percepiamo la casa, in secondo luogo le pareti che sono le cause immediate della casa; poi percepiamo le cause remote della casa, cioè le pietre, il legno, e quindi tali pietre e tale legno, ecc., essendo il senso l'origine della nostra conoscenza nell'intelletto (570). A ragione, dunque, se le parti vicine vengono percepite prima, prima vengono comprese. E' chiaro, così, che nei libri della "Fisica" si è parlato dell'universale nel predicare in merito alle cause che sono sotto quell'universale; che nel libro degli "Analitici Secondi" si è parlato dell'universale nello spiegare la causa rispetto all'effetto, e come le cause più universali siano più note nel primo modo e più ignote nel secondo modo. Ritornando, perciò, al punto dal quale siamo partiti, noi diciamo che le cause, in quanto si riferiscono ad altre cause subordinate, vengono dette universali e sono universali nel predicare; in quanto invero si riferiscono agli effetti, non debbono essere dette cause universali, ma piuttosto cause remote e prossime, quantunque talora Aristotele e Averroè confondano tali termini. Comunque queste cose sono sufficienti intorno all'universale, dal momento che tale compito esula sostanzialmente dal nostro proposito.

Per spiegare meglio, poi, secondo il pensiero di Porfirio le famose otto cose dette da Averroè nel prologo del I° libro della "Fisica" – ossia l'intenzione, l'oggetto, l'utilità, l'ordine, il metodo della dottrina, la divisione, la proporzione, il nome del libro e dell'Autore – mi è sembrato opportuno mettere insieme tutte queste cose in base alle parole dello stesso Porfirio: non dobbiamo, infatti, far conoscere le cose che ci vengono in mente, se desideriamo esprimere l'intenzione di un Autore, ma mettere insieme il suo giudizio e la sua opinione in base alle sue stesse parole. Perciò abbiamo deciso di raccogliere in ordine tutte queste cose dal suo proemio e contemporaneamente di esporre anche ciò che è utile al nostro proposito.

Innanzi tutto, dunque, affinché l'arte di Porfirio manifesti più di quanto passa sotto silenzio, debbono essere

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

percepite prima alcune cose, e in primo luogo la regola dello stesso Aristotele (571). L'arte si divide necessariamente in due parti, nel proemio e nel trattato; l'altra parte, invece, cioè l'epilogo, serve piuttosto per ben ricordare, come più chiaramente potete conoscere in un nostro opuscolo "Intorno alla conoscenza dell'arte". Due, dunque, sono le parti necessarie dell'arte. Se qualcuno, poi, chiedesse che cosa si verifica nel prologo e perché questo è necessario, rispondiamo contemporaneamente con Aristotele (572) che le cose le quali debbono essere considerate nel trattato, vengono anticipate, trovate e preconosciute nel proemio. Conseguentemente, poiché la precognizione è confusa, e la precognizione nominale della cosa da conoscersi è necessaria (573), questa precognizione avviene nel proemio, dal momento che viene prima della dottrina distinta della cosa, la quale ultima si ha nel trattato; perciò diciamo che il proemio è necessario in arte. C' è, ancora, un'altra ragione (574): l'arte opera in base al fine preconosciuto prima nell'intelletto; dunque, prima che l'arte conosca la proprie cose in maniera distinta, occorre che preconosca tali cose in maniera confusa: tale precognizione non può avvenire se non nel proemio. Il proemio, dunque, è una parte necessaria dell'arte, onde possiamo concludere perché è necessario il prologo, che cos'è il prologo, e perché senza prologo qualunque arte viene svilita. Comportandosi, dunque, secondo questa regola, lo stesso Porfirio, da buon artista, ha istituito il proemio in questo suo opuscolo: in esso pone prima la propria intenzione da considerarsi, partendo dalla quale, una volta preconosciuta, possa comporre il proprio libro con maggiore conformità alle regole dell'arte.

Così pure diciamo che il trattato è una parte necessaria dell'arte; infatti in esso si ha una dottrina perfetta e distinta della cosa preconosciuta nel proemio, come e quanti sono strumenti, in quale maniera e ordine vanno sistemati: ambedue le parti, nonché l'epilogo, vengono considerate. Così pure quante sono le cose che debbono necessariamente essere poste prima nel proemio, come e quante sono necessarie nel trattato: tutto ciò avrete nel nostro opuscolo "Intorno alla conoscenza dell'arte". Ivi, infatti, viene dato maggiore spazio alla speculazione.

Anche Porfirio, dunque, pone il proemio allo scopo di osservare la regola dell'arte, ossia per preconoscere le proprie cose in maniera confusa e per poi conoscerle nel trattato in maniera distinta, soprattutto l'intenzione o l'oggetto del libro: questo ha preposto Porfirio quando ha detto di voler considerare intorno al genere, intorno alla specie, ecc.. Di qui noi dimostriamo perché ciò costituisca l'oggetto. Infatti l'oggetto, in virtù della regola in precedenza affermata, è ciò che viene anticipato nel prologo e approfondito nel trattato. Porfirio, però, ha anticipato ciò nel proemio e lo ha approfondito nel trattato; questa, dunque, è l'intenzione, e tale è l'oggetto di questo libro.

Immediatamente, però, saprò, come assai spesso è stato detto e dimostrato, che l'oggetto deve avere due parti, la cosa considerata e il modo di considerare. Quale è la cosa considerata? Quale sarà il modo di considerare?

A tale proposito diciamo pure, sottolineando in primo luogo alcune cose dette nuovamente in precedenza, che la cosa considerata in qualche parte dell'arte deve essere parte della cosa considerata in generale. Prendiamo ad esempio l'oggetto totale nella logica: sono i "secundo intellecta" che vengono considerati in una parte della logica, così come i "secundo intellecta" debbono costituire la materia; così nel libro degli "Analitici Primi" si tratta del sillogismo, della dimostrazione, ecc., che costituiscono i "secundo intellecta", così in questo libro possono essere considerati il genere, la specie e altre cose similari che costituiscono dei "secundo intellecta". Tali, com' è evidente, sono anche le cose considerate dal logico; lo stesso Porfirio ha espresso questa considerazione quando ha detto di voler considerare così le famose cinque voci come la materia della quale si interessa il suo libro. Porfirio, poi, ha descritto qui il modo di considerare quasi in ultimo, quando ha detto di voler parlare delle cinque voci. Diremo in seguito quanto gli antichi hanno trattato della logica e in che modo debba essere esposto ciò. Perciò, se qualcuno chiedesse a Porfirio che cosa sia la materia e che cosa sia la cosa che deve essere considerata in questo libro, egli risponde che sono quelle cinque voci i "secundo intellecta", cioè il genere , la specie, ecc. Se poi qualcuno chiedesse che cosa sia il modo di considerare, Porfirio

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

risponde: quello secondo la logica, ossia sotto il modo di considerare della logica, come in seguito avremo occasione di dire più ampiamente.

Qualcuno, però, chiederà di nuovo (575): una facoltà è o viene detta una o diversa in base all'unità o alla diversità dell'oggetto. Essendo queste cose cinque ed essendo diverse tra loro, se ne deduce che cinque sono i libri diversi tra loro: la qual cosa è sconveniente.

Al che noi diciamo, sostenendo una cosa che è stata affermata in precedenza, che un'arte non è detta una o più in base alla cosa considerata: è evidente, infatti, che nell'arte possono essere considerate una o più cose, e tuttavia l'arte è una sola, ma è detta una in base al solo modo di considerare; noi diciamo, dunque, che queste cinque voci sono le cose considerate, ossia la materia considerata da sola non costituisce del tutto l'oggetto, così come dice Ammonio: a costituire del tutto l'oggetto sono queste cinque voci in quanto sono degli strumenti, come diremo in seguito più ampiamente.

Oppure diremo meglio affermando (576) che l'oggetto totale è tal quale il genere che abbraccia tutte le cose considerate in arte come proprie specie; noi sosteniamo, ancora, che il genere posto nelle definizioni di queste cose è predicabile: il che è evidente attraverso l'induzione seguita in tutte le definizioni di tali cose, onde consegue che è predicabile l'oggetto totale in base al quale è detto uno questo libro di Porfirio. In seguito verrà detto in che modo è predicabile l'oggetto.

Immediatamente, però, si dubiterà (577) che l'oggetto viene necessariamente preconosciuto nella scienza. In nessun luogo Porfirio ha preconosciuto il predicabile, quindi non viene preconosciuto l'oggetto; al che rispondiamo pure con Averroè (578) e con Aristotele (579): quando l'essere nominale dell'oggetto è noto, l'arte disdegna di preconoscere quelle cose, ma le dà per evidenti al massimo. Noi invero abbiamo spiegato questa regola nel I° libro della "Metafisica": l'arte si interessa delle cose difficili, non di quelle facili. Poiché, dunque, Porfirio ha affermato che il predicabile viene dato per evidente, per questa ragione non lo ha dimostrato: la premessa maggiore è nota, la premessa minore deve essere dimostrata (580). Porfirio, volendo dare la differenza tra il genere e gli altri predicati, ha affermato che viene dato il predicabile, e non solo viene dato il predicabile, ma quanto viene predicato di una cosa viene predicato di più cose. Perciò è partito dal presupposto che il predicabile viene dato come manifesto.

Si dubiterà di nuovo, però, che nell'arte vengono dimostrate le passioni intorno all'oggetto (581) e che ne vengono conosciuti i predicati – "in quid" per mezzo della definizione, "in quale" per mezzo della dimostrazione (582). E allora si compie la conoscenza dell'oggetto: se, dunque, il predicabile sarà l'oggetto, è necessario conseguentemente che intorno ad esso Porfirio avesse considerato in questo libro i propri predicati; cosa che egli non ha fatto, per cui il predicabile non è l'oggetto. Non sarà difficile rispondere a ciò e affermiamo una cosa detta in precedenza: un genere è utile a più specie di predicato, così ad esempio ci sono alcuni predicati "in quid", altri "in quale", altri "per sé", altri "per accidens". Queste sono le specie del predicato, delle quali tratta Aristotele nei libri degli "Analitici Secondi" e dei "Topici"; il genere invero è un predicato che Aristotele ha trattato e definito negli Analitici Primi (583), per cui noi diciamo che trattare del predicato in generale non compete né al libro degli "Analitici Secondi" né al libro dei "Topici", ma al libro degli "Analitici Primi": ivi, infatti, si considera intorno al sillogismo in generale, intorno alla proposizione in generale, intorno al termine, intorno all'oggetto e al predicato in generale; negli altri libri, invero, vengono considerate le specie di questi sillogismi, ossia nel libro dei "Topici" viene considerato il sillogismo topico (584), nel libro degli "Analitici Secondi" viene considerato il sillogismo dimostrativo (585); così nel libro dei "Topici" viene considerata la premessa topica, nei libri degli "Analitici Secondi" viene considerata la premessa dimostrativa, nei libri degli "Analitici Secondi" vengono considerati i termini "per sé" e "per accidens" (586), nei libri dei "Topici" vengono considerati i termini "in quid" o "in quale" (587). Questi termini vengono considerati nei libri dei "Topici" come predicati "in quid" o "in quale", non come predicati in

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

generale; e poiché Porfirio, alla stessa stregua di Aristotele, considera e definisce tali predicati nei "Topici", conseguentemente questi cinque predicati "in quid" o "in quale" sono l'oggetto nel libro di Porfirio, e intorno ad essi Porfirio considera le condizioni, i predicati o passioni proprie. La premessa minore deve essere dimostrata, ed è evidente: infatti il modo di considerare è il modo di definire, così come è stato dimostrato in precedenza; ma egli definisce come il topico, quindi li considera così, come predicati "in quid" o "in quale". Se invero egli non ha trattato in generale dello stesso predicato "in quid" o "in quale", non fa meraviglia, né è senza arte: infatti neppure Aristotele ha trattato in alcun luogo in generale della dimostrazione, ma ha trattato nel libro degli "Analitici Secondi" delle specie della dimostrazione, e tuttavia la dimostrazione è l'oggetto, e ciò avviene quando l'oggetto è analogo. Dimostrando, infatti, i predicati intorno alle specie, essi vengono dimostrati anche intorno al genere: il che è sconveniente non in un oggetto analogo ma, al contrario, in un oggetto univoco. Ovvero diciamo pure che Porfirio ha preso queste cose da Aristotele, dal libro dei "Topici", dove è già preconosciuto che cosa sia il predicato in generale nel libro degli "Analitici Primi"; e poiché Porfirio prende tali cose così come ivi le definisce lo stesso Aristotele, conseguentemente neppure Porfirio fa menzione del predicato in generale, dal momento che non ne parla lo stesso Aristotele da cui Porfirio ha tratto tutte queste cose.

Concludiamo, perciò, col dire che queste cose costituiscono l'oggetto nel libro di Porfirio, non come predicati in generale, ma come predicati "in quid" o "in quale", e questo è quanto diceva Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio", ossia che queste cose possono essere considerate o come predicati dimostrabili "per sé" o "per accidens", e in questo modo vengono considerate nel libro degli "Analitici Secondi", oppure come predicati probabili – cioè come predicati "in quid" o "in quale" –, e in questo modo vengono considerate nel libro dei "Topici": perciò questo libro non è necessario.

Accade, però, di considerare nuovamente: se il predicabile inteso come "in quid" o "in quale" è l'oggetto nel libro di Porfirio, per conseguenza egli nel proemio non ha anticipato ciò, ma gli oggetti parziali, ossia il genere, la specie, ecc.. Al che rispondiamo pure con Averroè (588): l'oggetto nella filosofia naturale è costituito dalle cose sensibili nella loro pluralità, non dal corpo naturale. Né penso che questo fatto sia avvenuto in Averroè senza arte: infatti (589) l'arte non si propone di conoscere gli universali, bensì gli stessi particolari per i quali noi cerchiamo di conoscere gli universali. Poiché, dunque, l'intenzione deve essere anticipata nel prologo, essa diventa massima in merito alle cose meno universali, anzi in merito alle cose particolari al di fuori dell'anima (590). La ragione sta nel fatto che la scienza vera segue l'opera della natura, la natura è portata a fare e fa le cose particolari e per questo noi ci proponiamo con desiderio naturale di conoscere le cose particolari. Averroè nel brano citato e Porfirio qui hanno detto, dunque, che l'intenzione si riferisce a questi cinque predicati – il genere, la specie, ecc. – e invece non hanno anticipato la trattazione del predicabile in generale. Concludiamo, perciò, col dire che questi cinque predicati "in quid" o "in quale" costituiscono gli oggetti parziali nel libro di Porfirio.

Per ultimo, però, accade di dubitare, e non senza ragione: se, infatti, il predicato in generale non è l'oggetto, e neppure questi cinque predicati costituiscono l'oggetto totale, bensì gli oggetti parziali, che cos'è, dunque, l'oggetto totale? Non è, infatti, il predicato "in quid" o "in quale", poiché esso è il modo di considerare; del resto abbiamo detto che questi vengono considerati in quanto predicati "in quid" o "in quale", mentre il predicato in generale viene considerato in quanto raddoppia la ragione propria e il modo proprio di considerare (591). Poiché ciò che è "in quanto esso stesso è" è tale "per sé", ciò che è tale "per sé" lo è in forza della sua stessa definizione (592): tale definizione è la ragione propria di una cosa; secondo ciò stesso, dunque, raddoppia la ragione propria. A ciò possiamo rispondere con un esempio, sostenendo con Averroè (inizio dell'Epitome di metafisica) e con Aristotele (593) che in metafisica l'oggetto è costituito dall'ente, il cui modo di considerare è in quanto ente; gli oggetti parziali invero sono le dieci categorie le quali costituiscono le specie di ente; così noi diciamo che il predicabile "in quid" o "in quale" è l'oggetto, con la condizione che si tratti del predicabile "in quid" o "in quale",, i cui oggetti parziali sono queste cinque voci,

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

ossia il genere, la specie e gli altri tre predicati che sono quasi come specie del predicato; oppure risolviamo in un altro modo, forse più vicino all'intenzione di Porfirio (quasi che si trattasse di un'introduzione) e diciamo pure che l'intenzione di Porfirio è quella di conoscere i predicati "in quid" o "in quale", non in quanto predicati "in quid" o "in quale", ma in quanto sono strumenti e regole utili per conoscere le nature delle cose, non perché siano predicati delle proposizione topica così come si configurò l'intenzione di Aristotele nel libro dei "Topici". Perciò Porfirio ha detto: noi consideriamo e tramandiamo questi predicati alla maniera di una introduzione, ossia affinché essi ci introducano in tutta quanta la logica affinchè siano strumenti o regole utili a conoscere le nature delle cose. Ad esempio, nel capitolo "Intorno al genere" ci sono le regole per conoscere la natura generica, e così per il resto. Perciò Porfirio alla fine diceva (dal momento che gli antichi hanno trattato secondo la logica): trattiamo questi predicati secondo il modo di considerare proprio del logico; tale modo di considerare è come uno strumento di conoscenza. Porfirio, dunque, tratta tali predicati con questo modo di considerare, ossia in quanto strumenti per notificare le nature delle cose. Per questo motivo noi abbiamo detto che occorre affermare che il genere è ciò che viene predicato "in quid", ossia appartiene ai "secundo intellecta", è creato dall'intelletto, è opera dello stesso intelletto (594), utile per conoscere le nature generiche delle cose; cioè le cose che vengono rilevate in più nature specifiche sono questi cinque predicati considerati come strumenti utili per conoscere le nature delle cose, non predicati "in quid" o "in quale"; infatti sono e gli stessi accidenti e le passioni dell'anima.

In che modo, dunque, un accidente viene predicato "in quid" intorno ad un altro? Il genere, dunque, non è ciò che viene predicato "in quid", ossia questo "secundo intellectum" che viene considerato dal logico, ma è la natura generica che viene trovata in più nature specifiche.

Perché ridi, dunque, buon uomo? Se abbiamo detto che il genere in quanto "secundo intellectum" non viene predicato "in quid", forse che non ammetti la tua ignoranza? Infatti o ignori ciò, oppure fingi di non sapere: comunque confessi la tua ignoranza. Per tornare, dunque, al nostro argomento, noi diciamo quale è il modo di considerare queste cose in Porfirio: esse sono strumenti che ci introducono alla conoscenza delle nature delle cose. Porfirio e Aristotele hanno considerato in modo differente tali cose: Aristotele, infatti, come predicati della proposizione topica, Porfirio come strumenti propedeutici alla conoscenza, quali le nature delle cose, che vengono predicate, e in questo modo possono servire a tutta quanta la logica, come introduzione alla logica.

La differenza sta in altro ancora: Porfirio considera dette cose includendo e trattando di tutti i modi dei predicati, tanto di quelli naturali tanto di quelli artificiali. Aristotele, invece, ci ha tramandato solo i predicati artificiali. Per capire ciò che stiamo dicendo, io distinguo il predicato naturale da quello artificiale: è naturale quello che dice Averroè (595), ciò che naturalmente c' è al di fuori dell'anima, in natura; così anche l'oggetto naturale è ciò che è strettamente collegato a qualcosa in natura. Esempio: l'uomo è come un muro, è naturalmente vincolato al di fuori dell'anima alla stessa bianchezza; la bianchezza, però, non è l'oggetto dell'uomo, ma è insita nell'uomo stesso, per cui in una proposizione è il predicato e non l'oggetto. Perciò Aristotele (596), riferendosi al predicato, lo definisce sempre ciò che è, riferendosi all'oggetto lo definisce ciò a cui è, rilevando che il predicato e l'oggetto di una proposizione nel sillogismo debbono essere naturali e non essere nei predicati naturali. Ecco perché Averroè argomentò contro Galeno intorno alla quarta figura: essa non ha termini naturali, per cui non viene data. Tali, dunque, sono i predicati naturali, che sono insiti in qualcosa, ed è quanto diceva Averroè nel quesito intorno alle condizioni della dimostrazione: tre sono i predicati naturali, l'accidente intorno all'oggetto, la causa intorno a ciò che è causato, ciò che è superiore rispetto a ciò che è inferiore.

Il predicato artificiale è ciò che può essere oggetto di indagine per l'arte; tale predicato non può essere generabile o corruttibile, né riguardare una cosa generabile o corruttibile (597) così come sono le stesse cose particolari, ma deve essere un quesito predicato intorno all'universale, non intorno ad una cosa generabile o corruttibile, oppure un quesito predicato intorno ad una cosa particolare tuttavia considerata "sub ratione

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

universali". Conclusione: il predicato deve essere indagato dall'arte e non riguarda una cosa particolare, bensì universale.

Di qui deduciamo che la specie non è un predicato artificiale, bensì naturale. Che sia naturale è chiaro perché è insita negli individui, per cui viene predicata naturalmente intorno ad essi, non artificialmente non potendo la specie essere indagata come un predicato se non intorno agli individui. Perciò la specie deve essere detta un predicato naturale, non artificiale.

Gli altri quattro predicati, invece, cioè il genere, la differenza, il proprio e l'accidente, sono naturali e artificiali: naturali perché insiti nella cosa intorno alla quale si predica, artificiali perché possono essere indagati dall'arte e dall'oggetto universale.

Di qui deduciamo quest'altra differenza tra Porfirio e Aristotele: poiché Aristotele ha tramandato solo i predicati artificiali, non ha posto tra questi la specie, essendo essa piuttosto un oggetto artificiale e non un predicato artificiale. Porfirio invero l'ha annoverata tra i predicati, ed egli stesso ha tramandato i predicati naturali e quelli artificiali. E così viene risolto quel quesito sul perché Aristotele non ha elencato la specie tra i predicati, al contrario di Porfirio: perché Porfirio elenca i predicati naturali e quelli artificiali, mentre Aristotele elenca soltanto i predicati artificiali, e tra questi non si trova la specie.

Tu, però, chiederai per quale ragione Aristotele ha annoverato solo i predicati artificiali, nel mentre Porfirio ha annoverato gli uni e gli altri. Rispondiamo: Porfirio considera i predicati in quanto strumenti per conoscere tali nature – così come abbiamo già detto –, le quali possono essere nelle specie e negli individui. Aristotele, invece, considera solo i predicati artificiali: infatti indaga quei predicati che possono essere conosciuti per mezzo del sillogismo, il quale è uno strumento dell'arte e non della natura, essendo di ausilio all'artista e non alla natura.

Allora, poiché – come è stato detto – i predicati delle cose particolari non possono essere indagati dall'arte, Aristotele nei libri dei "Topici" intende dare uno strumento per mezzo del quale poter sillogizzare in merito ai problemi e ai quesiti delle arti, per cui insegna solo lo strumento. Tali sono i quesiti artificiali e non i predicati naturali, poiché non possono essere tutti quanti indagati dall'arte, come è stato detto a proposito della specie.

Perciò Aristotele ha detto (598) che quattro sono soltanto i predicati problematici, non ha detto che quattro sono i predicati, perché avrebbe detto il falso; invece ha detto che quattro sono i predicati problematici, ossia i predicati quesiti che vengono indagati dall'arte. Se, poi, l'individuo sia un predicato, lo diremo in seguito; per ora sono sufficienti le cose dette.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

SE IL LIBRO DI PORFIRIO SIA PARTE DELLA LOGICA

In base alle cose dette in precedenza segue che questo libro è parte della logica, ma non necessario. Dimostriamo la prima parte della conclusione affermando una regola (599): vengono considerate necessariamente dall'arte le cose comprese sotto il modo di considerare di quell'arte; queste cose sono di tal fatta, perciò vengono considerate necessariamente dall'arte. La premessa maggiore è chiara per mezzo della regola assunta, la premessa minore viene dimostrata affermando una cosa detta più spesso da Averroè (600): il modo di considerare della stessa logica è come uno strumento di notificazione; queste cose sono di tal fatta (come è stato dimostrato in precedenza), quindi sono parte della logica e costituiscono una considerazione necessaria in logica.

Inoltre abbiamo la regola di Aristotele (601): quattro sono le cose che vengono necessariamente considerate in arte, l'oggetto totale, le specie di oggetto totale, i principi e le loro passioni. Essendo, dunque, questi i principi della proposizione topica della quale necessariamente si tratta nella logica, a ragione la considerazione di tali principi è necessaria nella logica. Inoltre ci sono le specie del predicato in generale, di cui si parla nel libro degli "Analitici Primi": di esse si parla nei libri più specifici, ossia nel libro degli "Analitici Secondi" – in quanto predicati "per sé" o "per accidens" –, nei libri dei "Topici" – in quanto predicati "in quid" o "in quale".

Che, poi, questa considerazione necessariamente avvenga in logica, è stato dimostrato. Che questo libro di Porfirio non sia necessario in logica, è da vedere. Che cosa sarà l'altra parte della conclusione, noi lo dimostriamo con l'autorità e con la ragione.

Innanzi tutto con l'autorità di Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio". In secondo luogo con l'autorità dello stesso Porfirio il quale ha detto di voler fare da introduzione al libro delle "Categorie" di Aristotele, libro che di per se stesso è primo nella logica, per cui non è una parte necessaria della logica.

Inoltre ciò che introduce ad una facoltà non è una parte necessaria di quella facoltà: lo stesso Porfirio dice che fa da introduzione alla logica, quindi non è una parte necessaria della logica, ma serve per ben procedere.

Pertanto seguirebbe che Aristotele verrebbe svilito: infatti lo stesso Aristotele ha trattato e portato a compimento ogni cosa, né può essere aggiunto o tolto alcunché nelle cose dette da lui (602).

Argomentiamo secondo le ragioni espresse da Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio": infatti, o queste cose vengono considerate come predicati dimostrabili – cioè "per sé" o "per accidens", come nel libro degli "Analitici Secondi" – oppure come predicati "in quid" o "in quale", come nel libro dei "Topici". Perciò questo libro non è necessario. Anche il mio maestro Balduino indicava questa ragione, richiamandosi a quanto detto da Averroè.

Noi aggiungiamo la ragione dimostrativa, affermando – come è stato già detto – una regola (603): quattro sono le cose considerate necessariamente in arte, l'oggetto, le specie di oggetto, i principi e le loro passioni.

Ancora (604): il predicato e l'oggetto sono relativi alla proposizione, quindi si riferiscono alla proposizione, ovvero alla proposizione in generale; e così viene trattato del predicato e dell'oggetto in generale nel libro in cui viene trattato della proposizione in generale – ossia nel libro degli "Analitici Primi" –, oppure viene trattato dei predicati "in quid" o "in quale" – in tal caso si riferiscono alla proposizione topica (605). E così viene trattato di tali predicati problematici nel libro dei "Topici", nel quale viene anche trattato di tale proposizione – ovvero dei predicati "per sé" o "per accidens": in questo caso essi si riferiscono alla

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

proposizione dimostrativa , e degli stessi viene necessariamente trattato nel libro degli "Analitici Secondi". Tuttavia in forza del primo fondamento, vengono trattati in questo modo in quanto predicati "per sé", parti della proposizione; in nessun modo in quanto predicati "per accidens". In questi termini Aristotele ha tramandato tali cose nella logica, non trascurando nulla. Perciò questo libro non è necessario. Si aggiunga pure che tali predicati vengono considerati dallo stesso Porfirio come predicati "in quid" o "in qualia": così vengono pure considerati da Aristotele (606).

Ciò è evidente in virtù della regola data in precedenza (607): l'artista, così come definisce, così considera; Porfirio definisce nel medesimo modo, quindi considera nel medesimo modo. Dunque non rimane nessun altro modo di poter considerare le cose in oggetto se non quello in cui le ha considerate Aristotele. Perciò questo libretto di Porfirio non è necessario.

Ancora: necessario è ciò senza cui una cosa non è completa. Senza il libro di Porfirio, però, la logica è completa, per cui non è necessario.

Che invero tale libro sia soltanto utile e buono ma non necessario, lo abbiamo detto servendoci dell'autorità e della ragione. In primo luogo ci siamo serviti dell'autorità dello stesso Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio", in virtù della quale affermo (608): ci sono alcune cose che vengono considerate necessariamente – e sono quelle di cui abbiamo parlato più spesso in precedenza –, altre vengono considerate per la loro utilità, per procedere meglio, e sono le cose che consentono di conoscere meglio ciò che viene considerato per necessità in qualche arte. Esempio: in logica non necessariamente vengono considerate le passioni dell'anima o la voce. Tuttavia Aristotele (609) ha cercato in qualche modo di far conoscere ciò che doveva necessariamente essere conosciuto nel libro "Perihermeneias", ossia il nome, il verbo e l'orazione; così anche nel 2° libro degli "Analitici Secondi", – come dice Averroè (610) – quel capitolo non è una parte necessaria nel libro degli "Analitici Secondi" né della considerazione della logica, ma è utile per poter capire meglio in che modo i principi della dimostrazione siano per sé noti. Così, se viene posto in logica un dato quesito – se la logica sia una scienza o un'arte –, allora lo spiegare che cosa sia la scienza e che cosa sia l'arte in logica, e in quel quesito, sarà un fatto positivo ma non necessario.

Noi diciamo, dunque, che quella considerazione è una cosa buona ma non una necessità per le cose considerate in logica: è una considerazione di cose che facilitano la conoscenza delle cose necessariamente considerate nell'arte.

In base a ciò noi illustriamo l'autorità di Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio", quando dice che Porfirio ha considerato queste cose per poter trarre in arte ogni tipo di profitto: in forza di quest'ultimo Averroè invoca la considerazione sulla bontà dell'arte. Infatti colui che considera le cose necessarie dell'arte, trae profitto soltanto da quelle in arte; colui che, invece, considera ciò che rende facili le cose che sono necessarie in una facoltà, fa guadagnare il bene in ogni modo. Porfirio considera per l'appunto queste cose con lo scopo di proclamare e di spiegare quelle cose che Aristotele ha considerato brevemente nel libro dei "Topici", per cui spiega non solo le cose che sono necessarie, ma anche quelle non necessarie e quelle che sono utili in qualche modo; perciò dice e consente che si tragga il massimo possibile del profitto.

Noi dimostriamo con la ragione, in virtù di quanto affermato in precedenza, le cose che sono utili alla conoscenza e facilitano la cosa necessariamente considerata; questa cosa è di tal fatta, ossia non viene necessariamente considerata (come è stato dimostrato). Lo stesso Porfirio lo dice e non può negare che anche Aristotele ha considerato in logica queste cose in tutte le maniere in cui tali cose possono essere considerate. Giustamente, dunque, lo stesso Porfirio ha composto questo libro non per qualche necessità, ma in funzione dei possibili vantaggi.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Primo dubbio: così come lo stesso Averroè dubita nella parte finale del "Commento a Porfirio", quando afferma che questi predicati sono predicati comuni. Allora dimostro con argomenti, per mezzo della regola (611), che i predicati comuni vengono necessariamente considerati prima meno universali; ma questi predicati sono comuni in base alle cose già affermate, quindi necessariamente la loro considerazione deve venir prima, quindi si tratta di una considerazione necessaria in logica.

Secondo dubbio (612): la precognizione nominale è necessaria prima di ogni dottrina; queste, però, sono precognizioni nominali, come dice Averroè nel brano citato, per cui debbono necessariamente venir prima, quindi si tratta di una considerazione necessaria.

Al primo dubbio rispondiamo affermando una cosa tratta dallo stesso Averroè (613): il sillogismo topico e le regole logicali possono essere considerate in due modi, in un primo modo in quanto vengono insegnate e conosciute, in un secondo modo in quanto ci serviamo di loro, ossia il loro uso – così diciamo il sillogismo topico in quanto intorno ad esso vengono date le regole per conoscere esso stesso sillogismo – non è comune ma spetta al libro proprio della logica, cioè il libro dei "Topici". Il suo uso invero è comune a tutte le arti, infatti tutte le arti topiche possono argomentare, mentre non tutte insegnano le regole del sillogismo topico. Così noi diciamo che queste cose possono essere considerate o in quanto vengono conosciute oppure in quanto ci serviamo di loro: nel primo modo non si tratta di predicati comuni, anzi essi vengono considerati come predicati "in quid" o "in quale", i quali hanno qualcosa in comune: il che è lo stesso predicato in generale, del quale si tratta nel libro degli "Analitici Primi"; il loro uso giustamente è comune. Logica conclusione: sono dei predicati comuni, quindi necessariamente ecc. . Averroè nella parte finale del "Commento a Porfirio" nega: infatti in logica viene dato ciò che è più comune, come è stato detto in maniera esatta; comune invero è l’uso dei predicati.

La risposta al secondo dubbio è facile in forza delle regole aristoteliche in precedenza citate: la precognizione nominale di una cosa necessariamente considerata è necessaria; questa precognizione è necessaria nel libro dei "Topici", non qui. Noi abbiamo spiegato in precedenza tale ragione.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

INTORNO ALL' UTILITÀ DI QUESTO LIBRO

E’ il momento di dire qualcosa intorno all’utilità; lo stesso Porfirio ha anticipato ciò quando ha detto che ciò è necessario per il libro delle "Categorie", per la definizione, per la divisione, per la dimostrazione. Cerchiamo, però, di sapere a che cosa ciò sia utile e cerchiamo di conoscere questa stessa utilità all’inizio del libro. A tal riguardo diciamo pure ciò che egli soprattutto riferisce: infatti viene anticipata l’utilità della cosa considerata affinché noi, conoscendo la maggiore utilità possibile, possiamo dedicarci con tutto l’animo e con tutta la mente alla cosa sulla quale bisogna speculare; d’altronde noi non siamo in grado di fare qualcosa in assenza del desiderio della cosa da apprendere. Anche il poeta mantovano con parole bellissime spinge verso questa opinione, quando dice che pochi sono quelli che il buon Giove ha amato, oppure un’ardente virtù ha sempre spinto verso il cielo: dunque un’ ardente virtù e il lavoro assiduo vincono ogni cosa. E chi oserebbe affrontare un lavoro così grande senza prevedere la grande utilità che ne può derivare? C’è una ragione per la quale l’utilità debba essere preconosciuta nel proemio; infatti duplice è il fine di ciascuna cosa (614), il fine proprio e quello presunto. Il fine presunto è l’utilità: in base a questo fine preconosciuto tutte le cose necessarie in arte vengono scelte secondo le regole dell’arte (615). Il fine, quindi l’utilità, o deve essere preconosciuta o deve essere presupposta come evidente.

In primo luogo, però, bisogna vedere se quello che dice Porfirio sia vero, e cioè che questo libro è utile al libro delle "Categorie"; io invero, qualunque cosa dicano gli altri, non vedo per questo nessuna o poca utilità nel libro delle "Categorie" di Aristotele, anzi noi vediamo al contrario che il trattato "Sulle categorie" è utile a questo libro; infatti così non potremmo facilmente vedere in che modo il genere viene predicato "in quid" intorno alla specie e in che modo alcune cose vengono predicate "in quale", se non spiegassimo tutte queste cose nelle stesse "Categorie". Così ha fatto Aristotele nel libro dei "Topici", dicendo di voler garantire la conoscenza intorno alle categorie affinché si manifesti il modo di predicare delle famose cinque voci. Così ha fatto lo stesso Porfirio (616), volendo spiegare che cos’è generalissimo, che cos’è specialissimo e che cos’è subalterno; per spiegare ciò ricorre alla categoria della sostanza, dicendo che viene chiamata sostanza ciò che è detto manifesto in una sola categoria; perciò la categoria della sostanza è utile alla conoscenza di quelle cose, e non che detta conoscenza è utile alle categorie.

Pertanto è più chiaro della luce che poco o niente questo libro è utile allo stesso libro delle "Categorie"; infatti in questo libro Aristotele non cerca di scoprire il genere generalissimo né la specie specialissima o subalterna, ma si sforza di far conoscere le cose, ossia quali cose competono alla sostanza, e quindi procedere alla loro conoscenza; Aristotele, dunque, così come dicono alcuni, non si occupa dell’ordine nelle "Categorie", cioè come vengono ordinate le cose secondo il criterio del sotto e del sopra discorrendo nella categoria della qualità. E’ del tutto evidente che Aristotele nient’altro vuole se non spiegare quali sono le qualità e dare indicazioni per conoscere quelle cose; così anche nella categoria della quantità. Di qui è evidente quanto sbagliano alcuni: di tale opinione era il mio maestro Balduino. Dicono, infatti, che questo libro è utile, poiché Aristotele nel libro delle "Categorie" si propone di dare ordine, cioè come queste cose vengono ordinate secondo il criterio del sotto e del sopra: cosa che sembra lontanissima dalla verità.

Ciò che invero Porfirio sostiene, ossia che questo libro è necessario per la determinazione della definizione, è qualcosa di cui dubitare: infatti sembra contrario ad Averroè e alla verità. Sembra che Porfirio concordi con l’opinione di Al Farabi contro cui argomentò lo stesso Averroè (617); il ragionamento di Al Farabi era che il libro di Porfirio sia necessario in questo modo: la dimostrazione ha due parti, formale e materiale; della parte formale ha trattato Aristotele negli "Analitici Primi", ragion per cui detto libro è necessario. Invece della parte materiale ha trattato negli "Analitici Secondi"; così anche questo libro è necessario. Parimenti anche la definizione ha due parti, formale e materiale; della parte materiale Al Farabi diceva che Aristotele ha trattato

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

nel 2° libro degli "Analitici Secondi"; il trattato intorno alla parte formale della definizione non potrà stare nella logica, dunque il libro di Porfirio è necessario a causa della definizione. Infatti Aristotele in nessun luogo ha trattato della parte formale della definizione, per cui a ragione il libro di Porfirio è necessario. Se Porfirio capisce che in questo modo il suo libro è necessario, sbaglia clamorosamente, così come sbaglia Al Farabi. In primo luogo Aristotele prederebbe di valore, il che non va. In secondo luogo noi neghiamo che il suo libro possa trattare delle forma della definizione, anzi considera le parti che sono la materia della stessa definizione; infatti il genere e la differenza sono le parti materiali della stessa definizione (618), sono le precognizioni che portano alla concezione. La forma della definizione invero non è altro che l'ordine stabilito delle parti, e la figura, così come la forma del sillogismo, non è altro che l'ordine stabilito delle premesse e dei termini. Poiché, dunque, Porfirio non ha trattato di tale forma, di tale ordine e di tale situazione, non bisogna dire che in qualche modo questo libro è necessario per questo motivo, perché tratta della parte formale della stessa definizione.

A tale argomentazione risponde Averroè (619) a sostegno di Aristotele, dal momento che in nessun luogo Aristotele ha trattato della forma della definizione e della forma della dimostrazione; e afferma che l'arte si occupa delle cose difficili (620) e non di quelle facili: infatti disdegna tutto ciò che è manifesto (621). Inoltre afferma che la definizione non ha una forma simile a quella della dimostrazione, poiché la forma della dimostrazione è variabile attraverso tante figure, attraverso tanti modi diretti e indiretti fino ai modi sillogistici, per cui è difficile a conoscersi e di conseguenza possiamo facilmente cadere in errore intorno ad essa; la forma della definizione, invece, è facile. Essendo la sua forma l'ordine di queste due parti, ossia primo il genere e secondo la differenza, tale ordine è facile a conoscersi: infatti non ha bisogno di tante regole né di un'indagine così lunga né di un esame a parte per trattare della forma della definizione; a ragione, dunque, riguardo a ciò il libro di Porfirio non è necessario.

E ciò è quanto diceva Averroè (622) (la forma della definizione non ha bisogno di una trattazione distinta come avviene, invece, per la forma della dimostrazione; infatti la definizione non ha una tale forma); perciò Aristotele ha indicato soltanto questa forma (623), dicendo che viene posto in primo luogo il genere e in secondo luogo la differenza, poiché detta forma è facile a conoscersi e viene trattata in breve.

Porfirio e Al Farabi, però, potrebbero dire che questo libro è necessario per conoscere la materia della definizione e non la forma; infatti, come loro stessi dicono, tale libro è necessario per la determinazione della definizione, la quale consta solo del genere e della differenza (624); tuttavia (625) (benché sembra che Averroè in qualche modo si contraddica nel primo testo) anche la dottrina definitiva si fonda su di una preesistente conoscenza delle parti.

In risposta al presente argomento noi affermiamo una cosa tratta da Averroè (626): noi possiamo considerare le cose logicali in due modi; nel primo modo in quanto conosciamo che esse altro non sono se non la conoscenza delle loro regole e condizioni; nel secondo modo in quanto ce ne serviamo nelle altre arti e scienze. Esempio: nel libro degli "Analitici Secondi" viene trattato della dimostrazione e delle condizioni della dimostrazione; nelle altre arti invero ci serviamo della stessa dimostrazione insegnata nella logica e conservata nella mente. Così sarà anche della definizione: infatti possiamo considerare la stessa definizione, in quanto intorno ad essa vengono date le regole per poterla costituire, oppure in quanto ci serviamo di essa. Quando noi costituiamo e fondiamo la definizione, conosciamo anche la natura delle cose. Diversamente possiamo dire che viene tramandata qualcosa intorno alla definizione, così come riferisce Aristotele nel 2° libro degli "Analitici Secondi", ossia gli strumenti per conoscere la definizione; diversamente non possiamo immaginare che questo libro possa essere utile alla stessa definizione.

Che questo libro non possa servire conformemente al primo modo, nel senso che in questo libro non vengono date le regole per conoscere e fondare la definizione e le sue condizioni, è chiaro; infatti questo è quanto

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

l’artista si propone di insegnare: ciò che propone nel proemio, insegna nel trattato ed epiloga nell’epilogo. Ma anche Porfirio propone nel proemio le famose cinque voci dicendo che sono utili alla definizione, nel mentre non propone di parlare della definizione, né propone le regole o le condizioni della definizione; così nel trattato non tratta se non le famose cinque voci, non tratta le regole o le condizioni della definizione, come è evidente; alla fine conclude col dire perché in nessun modo dà le regole per conoscere e costituire la definizione.

Né è possibile in altro modo, ossia che nelle stesse si determinino le definizioni: infatti così sarebbero utili alla definizione anche tutte le arti e le scienze. Del resto noi definiamo con le arti scoperte.

Oppure possiamo dire che questo opuscolo è utile in un altro modo per costituire la definizione, nel senso che in questo libro viene conosciuto quali sono i generi, quali le differenze, quali le parti della definizione che debbono essere preconosciute prima del costituirsi della definizione (627). A tale argomento risponde Averroè (628), sostenendo che in tutta quanta la logica non ci sono né dimostrazioni né definizioni, ossia non vengono elencate le dimostrazioni e le definizioni, ma vengono date le regole per conoscere le dimostrazioni e le definizioni (629). Pertanto anche noi diciamo che nella logica Aristotele non si propone di elencare le definizioni, ma di dare le regole e le condizioni per mezzo delle quali – una volta conosciute e conservate poi nella mente – (630) possiamo conoscere conformemente alle regole dell’arte le nature delle cose. Sicché il logico deve tramandare le regole per conoscere il genere e la differenza che sono parti della definizione, non può dire e conoscere quali sono i generi e le differenze che vengono affermate in tutte le definizioni delle cose nelle altre arti e scienze. Non potendo il logico in quanto logico conoscere le nature delle cose, può al contrario ben conoscere gli strumenti e le condizioni degli strumenti. Per la qual cosa noi diciamo che neppure in questo modo il libro di Porfirio può essere utile per costituire la definizione.

Oppure possiamo diversamente immaginare che il libro di Porfirio è necessario per costituire la definizione in questo modo, in quanto le regole per conoscere e costituire la definizione non possono essere conosciute senza che vengano conosciute le regole con le quali conosciamo il genere e la differenza. Noi, però, rigettiamo con grande facilità questa immaginazione, affermando quanto ebbe a rispondere Averroè nel prologo degli "Analitici Secondi" ad Avicenna a proposito del libro dei "Topici": gli argomenti topici debbono precedere quelli dimostrativi quando il quesito è difficile (631). Infatti il topico, argomentando in entrambi i casi, rende facile quella materia affinché si possa più facilmente discernere la verità per mezzo della dimostrazione; tuttavia le regole del sillogismo topico non sono poi per nulla utili alle regole del sillogismo dimostrativo, per cui la loro conoscenza non porta a nulla se procede o no. Così anche noi diciamo che, nonostante occorra – prima di definire bene qualcosa – preconoscere il genere e la differenza e poi definire, tuttavia la conoscenza delle regole per converso non aiuta, per cui non una sola cosa deve necessariamente – quasi fosse utile – essere preposta ad un’altra.

Oppure possiamo diversamente immaginare che il libro di Porfirio è utile per costituire la definizione in questo modo (così come anche gli stessi sembrano dire), poiché, quando vogliamo costituire la definizione, in essa poniamo il genere e la differenza; invece in questo libro vengono date le regole per costituire il genere e la differenza. Detta utilità è soprattutto apparente, tuttavia certamente non esistente. E in primo luogo affermo una cosa : il genere e le altre cose che Porfirio considera, le considera come predicati. Ciò è dimostrato per mezzo della regola tratta dal 2° capitolo del 6° libro della "Metafisica". L’artista definisce così come considera; ma egli definisce queste cose come predicati "in quid" o "in quale", dunque così considera. Ciò è evidente: infatti egli definisce nello stesso modo in cui definisce anche Aristotele nel libro dei "Topici"; ma Aristotele considera queste cose come predicati, quindi lo stesso Aristotele definisce tali cose come predicati. La premessa minore è dimostrata; infatti Aristotele lì dice che quattro sono i predicati problematici: il genere, la differenza, ecc. . Ciò è chiaro anche in base alle cose dette in precedenza.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Sosteniamo dell'altro (632): né l'oggetto né il predicato vengono chiamati parti della definizione; infatti le parti della definizione non vengono predicate tra di loro. La ragione sta nel fatto che l'oggetto o il predicato si riferiscono alla proposizione (633) in forza della loro definizione (634): la definizione non esprime né l'essere né il non essere; a ragione, dunque, non potrà identificarsi con la proposizione, quindi non ha oggetto né predicato. A ragione, dunque, le parti della definizione non possono essere dette né l'oggetto né il predicato. Ma se aggiungiamo quello che abbiamo spiegato in precedenza, e che risponde a verità, cioè che Aristotele (635) e Porfirio hanno considerato queste cose come oggetti o predicati in forza della loro definizione. A ragione, dunque, queste cose, come le ha considerate Porfirio, non possono essere dette parti della definizione, quindi consegue che le regole utili a conoscere i predicati non servono a conoscere le parti della definizione, tutt'al più sono utili a conoscere le parti della proposizione topica o del problema: segno evidente che Aristotele così le ha considerate nel libro dei "Topici".

Tuttavia stiamo attenti ad una cosa nella quale tutti sembrano sbagliare. Infatti la "fallacia per accidens" fa sbagliare coloro che sono coscienti e quelli che non lo sono; noi diciamo che le cinque voci possono essere parti della proposizione, della definizione, del problema e della conclusione (636). Esse, però, differiscono nel diverso modo di considerare: infatti Porfirio considera tali cose come predicati "in quid" o "in quale"; anche Aristotele si comporta così nel libro dei "Topici". E tali sono le parti della proposizione topica di cui è trattato nel libro dei "Topici", quindi in questo libro è trattato di tali parti in questo modo, come predicati "per sé" o "per accidens", e come parti della proposizione dimostrativa: così negli "Analitici Secondi"; infatti nel medesimo libro viene trattato del tutto e della parte in quanto parti della definizione. Così, benché siano uguali nell'oggetto con lo stesso genere e con la stessa differenza, tuttavia differiscono, poiché come parti della definizione non possono essere considerate come predicati ma come parti. Di tali parti (637), la prima è la parte della forma comune – la qual cosa è uguale nell'oggetto con lo stesso genere e con la natura generica –; la seconda parte è quella propria, la quale è identica nell'oggetto con la differenza. La differenza, infatti, è quella che esprime l'essere di una cosa facendola differire dalle altre; la definizione, infatti, è la forma (638), quindi le parti della definizione sono le parti della forma e dell'essenza, le quali sono uguali nell'oggetto con il genere e con la differenza, come abbiamo detto più chiaramente in un nostro quesito su questo argomento. In questo modo anche la definizione può essere considerata (639) come una parte della proposizione, e in tal caso viene detta predicato; se viene considerata come una parte della proposizione dimostrativa, sarà un predicato "per sé" (640); se viene considerata come una parte della proposizione topica, sarà un predicato "in quid" (641), in quanto definizione è uno strumento indicante l'essenza di una cosa. Così non viene detta né predicato né oggetto: è il semplice concetto di una cosa (642), e non esprime né l'essere né il non essere (643), ma è soltanto l'essenza e indica solamente l'essenza di una cosa (644). Esempio: queste due parti, ossia "animale razionale", indicano distintamente l'essenza di una cosa, essenza che viene indicata confusamente col nome "uomo"; e allora tali parti non sono né l'oggetto né il predicato. Poiché, dunque, Porfirio insegna queste cose in quanto predicati, tali non possono essere le parti della definizione. A ragione, dunque, Porfirio non dà le regole per conoscere le parti della definizione come definizione.

Resta forse che questo libro è utile in un altro modo, cioè in esso vengono dati gli strumenti della definizione, vale a dire gli strumenti per mezzo dei quali dimostriamo che le parti della definizione si trovano nella stessa cosa che viene definita, anche se in questo modo si capisce con estrema chiarezza che ci si sbaglia. Di ciò, infatti, ha trattato Aristotele nel 2° libro degli "Analitici Secondi", a proposito degli strumenti utili per la ricerca e per l'acquisizione della definizione (645) (ora diciamo pure che cos'è il modo di introdurre e in che modo viene mostrata la stessa essenza). Di ciò non ha trattato il libro di Porfirio.

Ciò che Porfirio ha aggiunto, che il libro sia utile anche alla dimostrazione, ha destato in noi molta meraviglia: infatti in tale libro non è trattata né la forma né la materia della dimostrazione se non "per accidens", per cui anche Porfirio sofisticamente ci inganna con la "fallacia per accidens". Per spiegare ciò noi affermiamo (646): allorquando ci sono alcune cose che sono uguali nell'oggetto, noi attribuiamo ad una cosa ciò che conviene ad

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

un’altra, veniamo ingannati dalla "fallacia per accidens"; noi sosteniamo un’altra cosa che abbiamo spiegato in precedenza. Infatti abbiamo detto che il libro di Porfirio era utile alla stessa dimostrazione soltanto in questo modo, poiché queste cose, ossia il genere e la differenza, sono predicati nel primo modo di dire "per sé": la differenza è il medio nella "demonstratio simpliciter", essendo tutt’uno con la causa; se la causa viene posta lontano, viene rimosso l’effetto. Il secondo modo introduce la dimostrazione, la qual cosa è l’accidente essenziale che è tutt’uno con il proprio conformemente al quarto modo considerato, ed è ciò che si conclude per mezzo della dimostrazione. Perciò il predicato della conclusione e il proprio sono la stessa cosa, dico uguali nell’oggetto; parimenti la differenza propria e la causa propria, le quali tuttavia differiscono quanto alla ragione, dal momento che il medio non viene detto differenza, ma subisce un’altra ragione, quella della causa. Sapere, infatti, è conoscere per mezzo della causa propria in base alla quale una cosa è (647): prima viene allontanata la causa, prima viene rimossa la cosa (648). Porfirio, dunque, dicendo che la conoscenza della differenza è di utilità alla dimostrazione, perché permette di conoscere il medio della dimostrazione, ci inganna sofisticamente. Infatti il medio come medio non viene detto differenza ma causa.

Parimenti il quesito o il predicato della conclusione non viene detto proprio in quanto viene dedotto, ma è detto predicato "per sé" ed essenziale nel secondo modo di dire "per sé", per cui il quesito e il predicato sono uguali nell’oggetto, mentre differiscono quanto alla ragione. Porfirio, dunque, dicendo che il predicato – che viene dedotto per mezzo della dimostrazione – è il proprio affermato secondo il quarto modo, con estrema evidenza ci inganna sofisticamente.

Ciò che Porfirio suppone, ossia che questo libro sia utile anche alla divisione, non sarà difficile da confutare con le stesse ragioni con le quali abbiamo argomentato per dimostrare l’utilità della definizione. In primo luogo non tratta né della materia della divisione né della forma: che non tratta della forma è chiaro; che non tratta della materia lo abbiamo dimostrato. In effetti questo libro non tratta né le cose che vengono divise, né le cose in cui le stesse vengono divise, né le cose per mezzo delle quali le cose vengono divise, né vengono date le regole per conoscere tali cose se non "per accidens". Tali cose, infatti, sono state considerate (come è stato dimostrato) in quanto oggetti e predicati, poiché l’oggetto e il predicato come parti della proposizione riguardano la proposizione (649); la cosa, invece, deve essere divisa, e ciò in cui viene divisa non può essere detto né predicato né oggetto "per sé", ma in quanto cosa universale. Ciò che si trova in più cose ed è diviso in più cose: infatti noi veniamo ingannati dalla "fallacia per accidens", quantunque a dire il vero lo stesso Aristotele talvolta confonda questi termini. Ma basta così.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

INTORNO ALL' ORDINE

In verità non sarà inutile che anche noi diciamo qualcosa intorno all'ordine di questo libro. In primo luogo, tuttavia, occorrerebbe considerare a che cosa possa essere utile preconoscere l'ordine; tuttavia, poiché altrove è stato trattato più a lungo, evitiamo di parlarne. E certamente anche le opinioni altrui dovrebbero essere esposte, tuttavia per fare prima evitiamo di considerare anche ciò. Infatti l'opinione di Boezio e di Alberto sta nel libro di Porfirio, l'opinione di Simplicio nelle "Categorie" di Al Farabi (650): tutti costoro considerano come primo questo libro; invero il mio maestro Balduino non lo considerava come primo. Noi invece (tralasciate le opinioni altrui) diamo come risposte al quesito due conclusioni: in primo luogo i cinque predicabili vanno necessariamente considerati nella logica e riteniamo che non debbano essere collocati in questa prima parte; poi poniamo una seconda conclusione: se parliamo della bontà di questo libro, allora riteniamo che esso debba essere stabilito come primo.

Al fine di spiegare la prima conclusione, noi affermiamo (651) che il predicato e la proposizione sono relativi: l'uno viene collegato all'altro per mezzo della definizione del termine, per cui l'oggetto e il predicato non stanno al di fuori della proposizione. Rilevo dell'altro: come tutto è collegato a tutto, così la parte alla parte; come, dunque, la proposizione alla proposizione, così il termine al termine, il predicato al predicato.

Ancora: del sillogismo in generale,, quindi della proposizione, quindi del termine in generale Aristotele ha trattato nel libro degli "Analitici Primi"; delle specie del sillogismo ha trattato negli altri libri (652), nei quali, quindi, ha trattato anche delle proposizioni di tali specie di sillogismi e dei termini di tali proposizioni. Perciò: del sillogismo topico, della proposizione e dei termini topici Aristotele ha trattato nel libro dei "Topici"; del sillogismo, della proposizione e dei termini della dimostrazione ha trattato nel libro degli "Analitici Secondi". E c'è una ragione (653): un'arte considera l'oggetto totale, i suoi principi e passioni, quindi è una parte della scienza; un libro di quella scienza deve considerare le specie e le parti di quell'oggetto, i suoi principi e passioni. A ragione, dunque, nei libri particolari viene trattato degli oggetti particolari, dei loro principi e passioni: se, dunque, del sillogismo topico e di quello dimostrativo viene trattato nel libro dei "Topici" e in quello degli "Analitici Secondi", in quello stesso libro viene anche trattato delle proposizioni – le quali sono i principi del sillogismo – e dei termini, ossia dell'oggetto e del predicato, i quali sono i principi della proposizione.

Noto ancora che la stessa proposizione può essere considerata in più modi (654), o come enunciazione oppure come proposizione o come conclusione, le quali sono uguali nell'oggetto e tuttavia differiscono quanto alla ragione. Infatti, in quanto rivela il vero o il falso al di fuori del sillogismo, viene chiamata enunciazione (655); in quanto è parte del sillogismo, per il cui tramite noi manifestiamo un'altra cosa, cioè la conclusione, viene chiamata premessa o proposizione (656); in quanto viene dedotta per mezzo delle stesse premesse, viene chiamata conclusione. Noto, tuttavia, che tale conclusione, prima che venga dedotta, viene chiamata quesito e c' è prima ancora che venga conosciuta per mezzo del sillogismo e mentre viene cercata (657).

Di qui deduco per mezzo del primo fondamento che i cinque predicabili, dal momento che vengono necessariamente considerati in logica in quanto predicabili e predicati, necessariamente si riferiscono alla proposizione e non all'enunciazione: perciò non vengono trattati nel libro Intorno all'enunciazione, dal momento che , per mezzo dell'altro assunto, nel medesimo libro viene trattato della parte e del tutto; le parti dell'enunciazione sono il nome e il verbo, per cui i cinque predicabili non possono essere considerati nel libro "Perihermeneias"; lì giustamente viene trattato del nome e del verbo che sono le parti dell'enunciazione; consegue, dunque, che i famosi cinque predicati debbono necessariamente essere considerati con arte nel libro in cui viene trattato della proposizione.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Noto ancora un’altra cosa: la proposizione può essere considerata in quanto è una proposizione e come un genere rispetto alle altre specie di proposizione. Diversamente ci sono le specie di proposizione (658), vale a dire la proposizione topica, la proposizione dimostrativa, ecc. ; intorno alla proposizione "simpliciter" in generale viene trattato nel libro degli "Analitici Primi": qui, infatti, viene trattato del sillogismo in generale, il quale è il genere delle altre specie (659). Così, in base alla regola affermata in precedenza, della proposizione e del termine "simpliciter" viene necessariamente trattato nel libro degli "Analitici Primi"; delle specie di proposizioni viene trattato nei libri intorno alle specie dei sillogismi, vale a dire nel libro degli "Analitici Secondi" e nel libro dei "Topici". Essendo, dunque, queste cinque voci considerate come predicati, necessariamente esse rientrano nel discorso relativo alla proposizione e alle sue parti, quindi alle parti della proposizione in generale. Il che non è possibile. Infatti in questo modo si tratta dell’oggetto e del predicato in generale, ovvero con riferimento alla proposizione dimostrativa. Il che non va. Infatti tali voci vengono dette predicati "per sé" o "per accidens", e di essi si parla nel libro degli "Analitici Secondi". Non resta, dunque, altro se non che essi vengano riferiti alla proposizione topica e non a quella sofistica. Il perché è evidente: questi quattro, infatti, sono predicati problematici ed appartengono alla proposizione topica (660). Essendo, dunque, per sé questi predicati parti e principi della proposizione topica, necessariamente vengono trattati – in base alla regola affermata prima – in quella parte o in quel libro in cui viene trattato della proposizione topica, quindi vengono collocati secondo le regole dell’arte non nel primo posto e nel libro della "Logica", bensì necessariamente nel quarto posto, dove viene trattato del sillogismo e, quindi, della proposizione e, quindi, dei termini topici. Ciò è quanto diceva Averroè nell’ultima parte del "Commento a Porfirio". Se questi cinque predicabili vengono considerati o come dimostrabili o come parti della proposizione dimostrativa, vengono trattati nel libro degli "Analitici Secondi"; se, invero, vengono considerati come predicati problematici e come parti della proposizione topica, vengono trattati nel libro dei "Topici". In conclusione questo libro non è necessario né è il primo nella logica.

Noi dimostriamo la seconda conclusione con un’unica argomentazione: i cinque predicabili vengono considerati da Porfirio come cose comuni che sono di uso comune in tutta quanta la logica e sono propedeutici quasi a tutta quanta la logica. Allora ragiono: ciò che introduce a tutta quanta un’arte deve precedere tutta quell’arte; ma in base a tale assunto il libro di Porfirio introduce quasi a tutta quanta la logica, quindi deve precedere tutta quanta la logica.

Si presenta, però, questo dubbio con Al Farabi (661): le cose comuni debbono precedere necessariamente; i cinque predicabili sono comuni a tutta quanta la logica, quindi debbono venir prima per necessità e non soltanto perché è bene che sia così. La premessa maggiore è nota, la minore viene dimostrata: infatti l’uso dei cinque predicabili è comune, dal momento che i loro nomi riguardano tutta quanta la logica.

Secondo dubbio (662): ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza; se invero il libro di Porfirio costituisce una preesistente conoscenza per mezzo della quale acquisiamo la conoscenza delle cose logicali, a ragione deve venir prima, non soltanto perché è bene che sia così, ma anche per necessità.

Facile è la risposta al primo dubbio così come è stato risposto in precedenza, poiché una cosa è l’uso e un’altra è la conoscenza di queste cose: è bene l’uso comune, invece non lo è la conoscenza. Esempio: l’uso del sillogismo topico è comune, tuttavia la sua conoscenza è nel libro dei "Topici" e in qualche parte propria e determinata della logica; così anche i predicabili hanno un uso comune, invece la loro conoscenza è necessariamente e specificamente nel libro dei "Topici", non è comune.

Al secondo dubbio è stato già risposto: la precognizione delle cose necessariamente considerate è necessaria: perciò, se la precognizione dei predicabili è necessaria, è meglio nel libro dei "Topici" e non prima di tutta quanta la logica.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

LA VIA DELLA DOTTRINA

Intorno alla via della dottrina ci sono di solito più questioni o definizioni o descrizioni date da Porfirio, che noi abbiamo evitato di riferire a causa della loro pochezza. Allora, poiché la rettitudine è giudice di se stessa e del proprio opposto, le questioni degli altri in realtà appariranno vuote. Noi, dunque, contro tutti, grazie ad Averroè poniamo questa conclusione: quelle in oggetto non sono né descrizioni né definizioni, bensì soltanto definizioni nominali.

Perché questa conclusione venga illustrata, occorre innanzi tutto preconoscere una cosa, cioè che la definizione è duplice, nominale e reale (663). La definizione reale (664) è quella che indica la sostanza e l'essenza di una cosa, come il genere e la differenza (665), oppure il proprio (666), poiché la differenza è ignota, ossia la natura generica e universale di una cosa; la differenza propria, invece, è l'essenza di una cosa. Queste parti insieme fanno conoscere tutta quanta l'essenza di una cosa; oltre ciò non c' è nulla intorno ad una cosa, per cui è detta termine (667).

Noto inoltre che ogni dottrina, anche quella definitiva (668), procede necessariamente prima dalle parti note (benché Averroè e Temistio sembrano negare ciò): diversamente, infatti, non ci sarebbe una dottrina definitiva. E c' è una ragione, dal momento che, se non vengono comprese le parti, non viene compreso il tutto. Quindi: sconosciute le parti, sconosciuto anche il tutto, per cui la definizione sconosciuta giammai potrà indicare l'essenza del definito, giacché ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza, la quale diventa la causa agente (669) che riconduce l'ignoranza e il quesito noto dalla potenza all'atto: agente, infatti, perché riconduce qualcosa dalla potenza all'atto, quindi è necessario che sia in atto. Se, dunque, le premesse e le parti della definizione sono le cause agenti la nozione della conclusione e riconducono la stessa dalla potenza all'atto, è necessario che siano preconosciute in atto e le premesse e le parti della definizione.

La definizione nominale (670) può avvenire in più modi e non sarà se non l'illustrazione di ciò che indica il nome; tuttavia non indica l'essenza e avviene illustrando per mezzo del nome un altro nome, ovvero illustrando il nome per mezzo dell'orazione, ovvero l'orazione per mezzo dell'orazione, oppure l'orazione per mezzo del nome, purché la spiegazione sia più chiara ed equivalga nel significato, e può essere dell'ente e del non ente (671). Invece la definizione reale può essere soltanto dell'ente e non del non ente, e c' è una ragione: la definizione reale indica la sostanza, non l'ente, quindi non contiene la sostanza. Può ben esserci un nome come "chimera", per cui intorno alla chimera ci può essere la definizione nominale, non quella reale.

Noto ancora (672) che talvolta anche le stesse definizioni per mezzo del vero genere e della vera differenza sono definizioni nominali e non l'inverso: è dimostrato con la ragione e con l'autorità di Averroè. Allora una definizione è reale perché indica l'essenza di una cosa, che cos'è una cosa (673) per mezzo della definizione della definizione. Se, dunque, non indica l'essenza di una cosa, non è una definizione reale: talvolta, però, non indica l'essenza, quindi non è una definizione reale. La premessa maggiore è nota, la minore viene dimostrata per mezzo dello stesso Averroè (674). Allora la definizione indica la sostanza, quando è conosciuta tutta quanta e in maniera perfetta, in caso contrario non può rendere perfetta la dottrina della definizione. Ciò in base a quanto affermato in precedenza. Aggiungiamo pure la premessa minore; talvolta, però, tutta la definizione non è perfettamente conosciuta, per cui non garantisce la dottrina e l'essenza perfetta dello stesso definito. La premessa maggiore viene assunta e dimostrata, quella minore viene dimostrata: distrutte tutte le parti, si distrugge anche il tutto. E c' è una ragione (675), poiché il tutto non è altro se non tutte le parti prese insieme. Talvolta, però, le parti della definizione sono sconosciute, com'è evidente e come abbiamo spiegato; perciò talvolta tutta la definizione è sconosciuta, per cui non può fornire una dottrina definitiva e, quindi, non potrà indicare l'essenza di una cosa. Conclusione: no alla definizione dall'inizio alla fine.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Resta da dimostrare in che modo le parti della definizione sono talvolta sconosciute. E' quanto spiega Averroè (676): quando stiamo per intraprendere un'arte, allora entrano in campo le famose parti della definizione della cosa, della cosa che viene definita in arte e non è perfettamente compresa. Esempio: se noi siamo all'inizio dell'arte della filosofia e il maestro ci enuncia questa definizione della natura, vale a dire che è il principio del moto e della quiete, allora non sappiamo che cos'è il principio, che cos'è moto e che cos'è esattamente la quiete, se non in maniera confusa. Perciò quelle parti ci procurano una conoscenza confusa, non distinta. Non la definizione reale, dunque, può garantire la conoscenza distinta e non confusa di una cosa, dal momento che divide nelle singole parti (677); così pure per la definizione nominale.

Tu, però, potresti chiedere in che modo allora consegue che non è la definizione reale (a garantire quanto sopra), quindi la definizione nominale. Rispondiamo pure che è valida la seguente conseguenza in base a quanto affermato da Aristotele (678): duplice è la definizione, reale e nominale; la definizione in oggetto è di tal fatta, non reale, bensì necessariamente nominale. Pertanto (679) la nozione che ci fornisce il nome è una nozione confusa di una cosa; ma –come è stato dimostrato- , quando le parti della definizione non vengono percepite perfettamente, producono non una nozione distinta della cosa ma confusa, perciò in quel caso non si ha una definizione reale, bensì nominale.

Perciò tacciano certi pensatori Moderni assai ignoranti, i quali, non so perché, si prendono gioco di quanto è stato detto, ossia che talvolta la definizione per mezzo del vero genere e della vera differenza è la definizione nominale e non quella reale. Perché, dunque, ridi, facendo vedere agli altri che queste cose vengono disprezzate da te tacciate quasi come puerili? Forse che ciò non è stato già dimostrato con Averroè, con Aristotele e con la ragione? Ho compassione, tuttavia, di tale natura, e ancor più di coloro che sopportano di essere ingannati da uomini di tal fatta, essendo costoro ingannatori piuttosto che precettori di buoni ingegni; costoro desiderano apparire, più che essere, sapienti, per cui Aristotele li chiama predatori di denaro (680). A tal riguardo è chiaro invero che non ogni definizione nominale è una definizione reale; soltanto per ora procederò secondo questa ragione (681): la definizione nominale sarà per mezzo di un solo nome e in nessun modo potrà essere una definizione reale. Pertanto è definizione dell'ente e del non ente (682), non definizione reale, come è stato dimostrato in precedenza.

In conseguenza di ciò rispondiamo pure al quesito principale con Averroè (683): queste definizioni non possono essere reali, ma spiegazioni nominali. Affermando una cosa che è stata dimostrata dallo stesso Porfirio, viene dimostrato, per mezzo delle cose sostenute in precedenza, che il libro in oggetto è introduttivo. Propedeutiche non sono le definizioni reali, bensì sempre quelle nominali. Allora, come noi ci troviamo all'inizio o prima dell'arte –quando le parti non vengono perfettamente comprese- , così è anche per gli scolari i quali compiono i primi approcci con l'arte e non possono capire le cose dell'arte né le parti delle definizioni. Esempio specifico: il genere è un predicato "in quid". Che cosa sia essere predicato "in quid" o "in quale" gli iniziati alla logica non possono in alcun modo capire perfettamente. Infatti solo in generale si parla del predicato nel libro degli "Analitici Primi", ecc. . Perciò quelle sono definizioni nominali, per quanto si determinino per mezzo del vero genere e della vera differenza. Anche allora, come dice lo stesso Porfirio, alcune cose sono propedeutiche, altre sono delle precognizioni che conducono alle cose logicali, senza tuttavia garantire una conoscenza distinta delle cose logicali. Quindi, in forza di quanto affermato in precedenza, non si tratta di definizioni reali; quando, poi, queste cose vengono trattate e definite nel libro dei "Topici", anche se per mezzo degli stessi generi e delle stesse differenze, tuttavia, poiché è nel libro dei "Topici" la loro vera e propria trattazione, lì non vi sono definizioni nominali ma definizioni reali e perfettamente tali; così come le definizioni logicali possono essere per la causa opposta, dal momento che lì vengono perfettamente comprese. Allora, poiché noi non siamo all'inizio dell'arte e la spiegazione per introdurre alla logica non sta nel libro dei "Topici" – nel quale, invece, c' è la vera e propria trattazione nonché la conoscenza distinta di tali cose- , le definizioni sono dunque reali e non nominali. Concludiamo, pertanto, col dire che Porfirio, per spiegare queste cose, accetta lo strumento secondo cui la definizione nominale, poiché era reale, è nel libro dei

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

"Topici".

Per dimostrare, poi, le parti della definizione o altre cose, in questo libro Porfirio si serve non della dimostrazione, ma dell'esempio, dell'induzione o di altro strumento, per due ragioni: in primo luogo perché egli stesso ammette di voler garantire un'introduzione soltanto agli iniziati (684); non a tutti piace il medesimo strumento, ma agli uomini ingegnosi ed elevati piace la ragione dimostrativa "per causam". Noi dobbiamo dare soddisfazione ai rozzi, agli iniziati, agli uomini di cattiva natura, agli uomini avvezzi al male, spiegando le cose dell'arte per mezzo degli esempi oppure nel più chiaro dei modi possibili; a ragione, dunque, lo stesso Porfirio si serve di tali strumenti e non della dimostrazione, così come dicono gli altri che guardano alle cose di poco conto. C' è un'altra ragione (685); Aristotele, infatti, dà la seguente regola: quale è la materia, tale deve essere lo strumento. Nelle cose difficili noi dobbiamo servirci della dimostrazione (686); nelle cose facili, invece, dobbiamo servirci di qualche strumento: questi strumenti sono l'induzione, l'entimema, l'esempio, oppure qualche altro facile modo di argomentare che si chiami metodo (687).

Per tutte queste cose a sostegno della premessa maggiore aggiungiamo pure la premessa minore dello stesso Averroè (688): queste cose sono intelligibili "per sé", quindi Porfirio non deve servirsi della dimostrazione per spiegarle, per cui tacciano coloro che parlano senza arte e guardano alle cose di poco conto, quando dicono che nel libro di Porfirio viene dimostrata qualcosa. Ciò è sconveniente e nefando in arte.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

LA DIVISIONE

Abbiamo già detto altrove che cosa sia la divisione e in che modo si verifichi, nel senso che un'arte o un libro si divide secondo la divisione della cosa considerata; infatti, se la scienza e il libro sono un tutt'uno in forza dell'unità dell'oggetto, conseguentemente si dividono secondo la divisione di quello. In primo luogo, dunque, questo libro si divide in due parti, proemio e trattato; il proemio è il primo capitolo; il trattato si divide in base alla divisione dell'oggetto, e poiché le cose considerate sono cinque, a ragione questo libro si divide in cinque parti. L'ultima parte riguarda i loro accidenti.

Chiarissima invero è la proporzione di questo libro grazie allo stesso Porfirio; quando costui dice che detto libro è propedeutico a tutta quanta la logica, ha questa proporzione, ossia quella del servo rispetto al padrone, quella di ciò che è prima del fine rispetto allo stesso fine.

Intorno al nome del libro e dell'Autore non spetta a noi, ma spetta di più ad altri. Spiegherò solo ciò che qualcuno potrebbe dire: la precognizione nominale (689) è il principio di ogni conoscenza, quindi il nome del libro e dell'Autore deve venir prima di tutte le cose da preconoscersi. A ciò, in base alle regole sostenute in precedenza, per noi è facile rispondere: la precognizione nominale della cosa che deve essere appresa o dell'oggetto è necessariamente prima di ogni cosa, non la precognizione dell'Autore o del libro. E così viene presentato come vero quel testo: ogni dottrina si fonda su di una preesistente conoscenza reale e nominale dell'oggetto e della cosa da apprendere, non dell'Autore o del libro.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

INTORNO ALL' INDIVIDUO

Ma poiché abbiamo detto più cose intorno all'universale, non sarà inutile dire qualcosa anche intorno al particolare, dico intorno al particolare il quale in realtà è l'individuo che viene ricordato da Porfirio (690). Noi diciamo, dunque, (691) che l'individuo che Porfirio definiva, è duplice – della sostanza e dell'accidente –, viene predicato intorno ad una sola cosa (692) e non intorno ad un'altra inferiore (693), non viene predicato intorno a più cose. Diciamo pure, però, che cos'è questo individuo in natura (694): è ciò che è composto di forma e di materia ultima, ossia di tanta e tale materia determinata, per cui due sono i principi d'individuazione, innanzi tutto la forma così come ora abbiamo dimostrato, in secondo luogo la materia. Checché dicano gli altri, io dico la materia assieme alle sue condizioni, le quali sono quattro: la tanta quantità, la tale qualità, in tale luogo e in tale tempo. La materia così grande assieme a queste condizioni è causa propria d'individuazione, onde è evidente che l'individuo ha necessariamente l'esistenza, altrimenti non viene detto individuo se non in maniera impropria. Perciò, benché le intelligenze siano singole per numero, non hanno un'esistenza indivisibile, e ciascuna di loro non viene detta indivisibile ma universale. Di qui deduciamo che l'individuo in nessun modo viene dato vago se non equivocamente; infatti manca della definizione di individuo, dal momento che la natura dell'individuo è quella che si addice ad una sola cosa in forza della sua definizione ed essenza: del resto è un composto di tanta e tale materia e delle sue condizioni, le quali giammai potranno essere trovate in un'altra cosa.

Da ciò deduciamo anche l'errore di Porfirio quando dice che l'individuo viene predicato intorno ad una sola cosa; l'individuo, infatti, non viene predicato intorno a nessuna cosa. Ciò viene dimostrato con l'autorità e con la ragione. Con la ragione: in effetti il predicato o è artificiale oppure è naturale (695). L'individuo non è né una cosa né l'altra, quindi: la premessa maggiore è nota e la dimostreremo in seguito, la premessa minore viene dimostrata. In primo luogo viene dimostrato che il predicato non è artificiale perché non viene indagato dall'arte, così come dice lo stesso Porfirio richiamandosi a Platone. Allora, poiché per mezzo di Aristotele la scienza riguarda le cose eterne e necessarie (696), gli individui sono generabili e corruttibili, com'è evidente: è quanto diceva Aristotele (697). Che invero il predicato non è naturale, viene dimostrato per mezzo della definizione dello stesso predicato (698): il predicato è ciò che viene predicato intorno ad un'altra cosa; se l'individuo venisse predicato, verrebbe predicato soltanto intorno a se stesso e non intorno ad un'altra cosa. Pertanto (699) il verbo è sempre un segno di quello che viene predicato intorno ad un'altra cosa, perciò occorre che il predicato venga predicato intorno ad un'altra cosa. Pertanto viene detto predicato rispetto alla proposizione (700) in forza della sua definizione; l'individuo, però, se viene predicato intorno a se stesso, non può essere una parte della proposizione. Viene dimostrata, così, la premessa minore; la proposizione viene detta rispetto al sillogismo; ma nessun sillogismo può originarsi da proposizioni in cui viene predicato qualcosa intorno a se stesso, com'è evidente per esperienza. Le proposizioni, perciò, non sono tali, né debbono essere dette termini. Pertanto ogni predicato naturale (701) deve essere in un'altra cosa (702); niente può esserci in se stesso, quindi niente può essere predicato intorno a se stesso.

Inoltre Porfirio è contro Averroè (703): Averroè dice che l'individuo dell'accidente può essere predicato intorno all'oggetto, non l'individuo della sostanza. Porfirio, invece, porta esempi negli individui della sostanza, per cui è contro Averroè.

Inoltre è contro Aristotele (704): egli dice che dall'individuo non abbiamo nessuna predicazione, per cui è contro Averroè, contro Aristotele e contro la Verità.

Alcuni, però, vogliono difendere Porfirio dicendo che viene dato il predicato non naturale qual è, appunto, l'individuo: in questo modo commettono l'errore di cui sopra. In primo luogo in base alle parole di Averroè

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

(705) costoro sono contro Galeno: nel I° libro degli "Analitici Primi" ci sono le proposizioni dalle quali i sillogismi debbono avere i termini naturali, altrimenti non si avrebbe il sillogismo; e allora quelle proposizioni non vengono dette proposizioni, né quelli debbono essere detti termini se sono naturali. Infatti la proposizione si fonda sui termini, il sillogismo sulla proposizione, invece il sillogismo non deriva dai termini: quindi, né proposizione né termini. Pertanto in questo modo tutte le cose sarebbero dei predicati e l'uomo sarebbe un predicato dell'animale: il che è sconveniente, per cui i predicati non naturali non debbono essere detti in alcun modo predicati.

Noi, però, abbiamo promesso di dire la causa dell'individuo; lo facciamo soltanto ora in breve. Infatti non è questo il luogo per circoscrivere una questione così grande, ma basti avere indicato il luogo.

In primo luogo, dunque, noi dimostriamo che la materia è la causa propria dell'individuazione, è già la differenza propria di una cosa; l'individuo, però, differisce l'uno dall'altro in base alla materia, quindi non in base alla forma.

In secondo luogo ciò che per mezzo della definizione è tale "per sé" (706), tale conviene ad una sola cosa unica e propria (707); l'individuo, però, viene definito uno in base al numero (708), quindi una sola è anche la materia dell'individuo.

In terzo luogo ciò che è causa dell'universalità non sarà causa della particolarità. Il cielo, però, (709) è particolare in base alla materia, è intelligibile e universale in base alla forma: la forma, dunque, è causa dell'universalità, la materia è causa della particolarità.

In quarto luogo (710) la forma senza la materia è universale, assieme alla materia è particolare; quindi la materia è la causa affinché anche la forma diventi particolare.

In quinto luogo le intelligenze sono forme, singolarmente sono una sola cosa per numero, e tuttavia non sono degli individui; le specie, però, sono causa perché non hanno materia. Essendo, poi, delle forme, conseguentemente le intelligenze vengono dette specie e anche universali.

Per ultimo (711) la specie è una forma universale, nel mentre assieme alla materia è particolare, per cui la materia è causa di individuazione "per sé", la forma "per accidens".

Fine lode a Dio, Scritto a 28 anni.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

AL LETTORE

Amico lettore, con le molte e continue fatiche dei miei studi ho maturato almeno questo di buono, che, riferendo dopo attento esame le opinioni di tanti uomini che hanno a buon diritto rivendicato a se stessi per la loro non comune erudizione un posto non ultimo tra gli uomini dotti, occorre dubitare molto su quali debbano essere principalmente le cose da seguire e da qual dubbio partire; poiché mi è sembrato che nessuno riesce a sciogliere il difficile legame implicito nella stessa opinione, mi ha preso un grande desiderio di cercare la verità. E mentre cercavo di confutare e di ribattere ora l'opinione di uno ora l'opinione di un altro con quelle argomentazioni che il mio modesto ingegno mi procurava, aumentò l'opera e aumentò la volontà di ampliare l'opera. Essendo il lavoro aumentato di molto, cominciò a tormentarmi un grande desiderio che venisse alla luce: da una parte spingeva l'amore della verità, dall'altra mi preoccupavano i terribili morsi dei calunniatori. E infatti la verità, che desidera accordare a tutti una comune utilità, non voleva rimanere più a lungo nelle tenebre, nel mentre la paura dell'invidia tentava di tenerla ancora chiusa in carcere. Sapevo bene che, confutando le opinioni altrui per amore di verità o per desiderio di critica, si incorre in un grande biasimo. E si era considerati tanto lontani dal conseguire qualche lode, che si era chiamati imitatori di Omero o di Virgilio. Pensavo di evitare che tutte le mie fatiche morissero, che svanissero nelle tenebre, nel mentre speravo che avessero la possibilità di venire alla luce. Ma alla fine ha vinto l'utilità generale degli studi, lo sforzo nella direzione della verità e della libertà: a briglie sciolte mi sono addentrato attraverso le estesissime pianure degli uomini dotti. Accogli, dunque, innocente lettore, tutto ciò con quel volto con il quale deve essere accolto un ospite illustre e amante del bene comune. È lecito, infatti, che non ti venga data nessun'altra utilità, se non l'occasione di dubitare e di suscitare in te frammenti di pensiero.

Stammi bene e sii sempre felice.

REGISTRUM.

A B C D E F G H.

Omnes sunt Terniones, praeter A, &

H, quae sunt duerniones.

Stampato a Padova

dal milanese Bernardino de Bindoni

e da Giacomo Fabriano nel 1547.

Questioni utili del Dottor "sottile"

Giovanni Scoto

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Intorno al libro degli “Analitici Primi”.

Dello Stesso Questioni intorno al libro

degli Analitici Secondi.

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Note

1) 8° libro della Politica
2) Capitolo Intorno all'unità della scienza
3) Commento 178°
4) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 31°
5) 7° libro della Metafisica, capitolo 17°
6) Porfirio, capitolo Intorno alla differenza; 7° libro della Metafisica, capitolo 43°
7) 8° libro della Metafisica, capitolo 7°
8) 2° libro dell'Anima, capitolo 12°
9) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°
10) 6° libro dei Topici, capitolo 4°
11) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro della Metafisica, capitolo 48°
12) 7° libro della Metafisica, capitolo 2°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°
13) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°
14) 2° libro della Fisica; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno alle cause
15) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°; 1° libro degli Analitici Secondi, prologo Sul sillogismo
16) Capitolo 25°, capitolo Sull'unità della scienza
17) 5° libro della Fisica; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°
18) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
19) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
20) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°
21) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
22) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 6° libro dell'Etica
23) 1° libro dell'Anima, capitolo 3°
24) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 19°
25) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 1° libro dei Topici, capitolo 4°
26) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro del Cielo, capitolo 2°
27) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
28) 1° libro della Metafisica, capitolo 1°
29) 1° libro della Fisica, Prologo
30) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°
31) 1° libro dell'Etica, capitolo 2°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

32) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
33) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25°
34) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
35) 1° libro dei Topici, capitolo 1°
36) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 18°,19°
37) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
38) 1° libro dei Topici, cap. 7°
39) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé
40) 2° libro degli Analitici Primi; 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della Scienza
41) 5° libro della Fisica; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 32°
42) Qui e nel libro 4°, Sezione 1^
43) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
44) Capitolo 21° dell'Anima
45) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 14°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
46) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 21°
47) Capitolo Sulla differenza
48) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°
49) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 5°
50) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
51) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, capitolo Sulla proporzione
52) 7° libro della Politica, capitolo 7°
53) 1° libro degli Analitici Secondi, brano indicato da Averroè
54) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; Averroè, inizio dell'Epitome di logica
55) 1° libro degli Analitici Secondi, penultimo capitolo
56) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 7°, 17°, 21°
57) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 17; 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 7°; 1° libro degli Elenchi; 1° libro dei Topici, capitolo 1°
58) Ibidem; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 17°
59) Averroè, 1° libro del Cielo, capitolo 2°; Aristotele, 1° libro dell'Etica, capitolo 2°; 2° libro della Metafisica, capitolo 14°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

60) 1° libro degli Elenchi; 1° libro del Cielo, capitolo 110°

61) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°

62) 8° libro della Fisica, capitolo 1°

63) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza; 2° libro degli Analitici Secondi, commento 33°

64) 1° libro dell'Anima, capitolo 1°; 8° libro della Fisica, capitolo 1°

65) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°

66) 7° libro della Metafisica, capitolo 17°; Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 31°

67) 7° libro della Metafisica, capitolo 43°; Porfirio, capitolo Sulla differenza

68) 2° libro dell'Anima, capitolo 12°

69) 1° libro degli Analitici Secondi; 1° libro della Fisica, prologo

70) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 94°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 8°

71) 1° libro della Fisica, capitolo 4°

72) 1° libro della Fisica, prologo

73) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

74) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°

75) Capitolo Sull'unità della scienza

76) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, Averroè contro Al Farabi; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°

77) 2° libro della Fisica, capitolo 17°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

78) Averroè, 4° libro della Metafisica, capitolo 2°

79) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, capitolo Sulla proporzione; 1° libro dei Topici, capitolo 2° Sulla utilità

80) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°, capitolo Sull'unità della scienza

81) Brano citato

82) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitoli 17°, 18°

83) 2° libro della Metafisica, capitolo 7°

84) 5° libro della Fisica, capitolo 1°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

85) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

86) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 5°

87) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitoli 17°, 18°

88) 1° libro della Fisica, capitolo 8°

89) 8° libro della Metafisica, capitolo 7°

90) 6° libro dell'Etica, capitolo 5°

91) 1° libro dei Topici, capitolo 8°

92) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°, capitolo Sull'unità della scienza

93) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°; 5° libro della Fisica, capitolo 6°; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°

94) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

95) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

96) 1° libro dei Topici, capitolo 8°; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°; 1° libro degli Analitici secondi, prologo di Averroè

97) 1° libro dell'Anima, capitolo 3°

98) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

99) 7° libro della Metafisica, inizio; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

100) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

101) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, commento 178°

102) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

103) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°; 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

104) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro del Cielo, capitolo 2°

105) 1° libro della Fisica, capitolo 3°

106) 4° libro della Metafisica, capitolo 2°; 1° libro dell'Anima, capitolo 8°; Temistio; Aristotele, 6° libro della Metafisica, ultimo capitolo

107) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

108) 8° libro della Fisica, capitolo 3°

109)

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

2° libro degli Analitici Primi, capitolo Sulla petitio principii

110) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

111) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'universale; 5° libro della Metafisica, capitolo Intorno al concetto di "stesso"

112) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica

113) 1° libro degli Analitici Secondi; 1° libro della Fisica, prologo

114) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 2°

115) 1° libro della Fisica, capitolo 4°

116) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al concetto di "stesso"

117) 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Temistio, 1° libro della Metafisica, capitolo 42°

118) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°

119) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

120) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

121) Capitolo Intorno alla differenza

122) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo proprio

123) Capitolo Intorno all'a priori

124) 2° libro degli Analitici Primi, capitolo proprio

125) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

126) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

127) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

128) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

129) Ivi e nel 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 9°

130) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

131) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25° Sull'unità della Scienza

132) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°; 5° libro della Fisica, capitolo 6°; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°

133) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 33°

134) 3° libro dell'Anima, capitoli 9°, 10°

135) Brani citati e Averroè, 1° libro dei Topici, capitolo Intorno all'accidente

136) 3° libro dell'Anima, capitolo 9°

137) 1° libro del Cielo, capitoli 92°, 95°

138) 1° libro della Fisica, capitoli 2°, 3°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

139) 2° libro dell'Anima, capitolo 121°
140) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
141) 3° libro dell'Anima, capitolo 30°
142) 3° libro dell'Anima, capitolo 9°
143) 3° libro dell'Anima, capitolo 36°
144) 2° libro degli Analitici Secondi, ultimo capitolo Sui primi principi
145) 2° libro dell'Anima, capitolo 121°
146) Averroè, 1° libro della Fisica, capitoli 4°, 5°
147) 3° libro dell'Anima, capitolo 9°
148) 3° libro dell'Anima, capitolo 30°
149) 1° libro della Fisica, capitolo 4°
150) 2° libro dell'Anima, capitolo 65°
151) 3° libro dell'Anima, capitolo 30°
152) Post-Predicamenti, capitolo Intorno all' a priori; 5° libro della Metafisica, medesimo capitolo
153) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25°
154) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°, capitoli 27°; 2° libro della Fisica, commenti 17°, 18°
155) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°; 1° libro dei Topici, capitolo Intorno all'accidente
156) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 22°, 25°
157) 8° libro della Fisica, commento 3°
158) 3° libro dell'Anima, capitolo 2°
159) 8° libro della Fisica
160) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
161) 1° libro della Fisica, capitolo 2°
162) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°, commento 96°
163) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 12°
164) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
165) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
166) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 5°, capitolo Intorno all'universale, commento 36°; 5° libro della Fisica, capitolo 1°
167) 12° libro della Metafisica, capitoli 5°, 6°; 8° libro della Fisica, capitolo 3°
168) 8° libro della Metafisica, capitolo 12°; 12° libro della Metafisica, capitoli 10°, 14°
169) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
170) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2° e 25°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

171) 3° libro della Retorica, capitolo Sul proemio
172) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 33°
173) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2° e 25°
174) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 55°
175) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
176) Capitolo 82°
177) 2° libro della Metafisica, capitoli 5°, 6°
178) 7° libro della Metafisica, capitolo 8°
179) 12° libro della Metafisica
180) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 8°, 11°; 1° libro della Fisica, capitolo 6°
181) 1° libro della Fisica, capitolo 2°; 2° libro dell'Anima, capitolo 27°
182) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 8°, commento 95°
183) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
184) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
185) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 55°
186) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
187) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
188) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 100°
189) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 8°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 94°; 2° libro della Metafisica, capitolo 4°; Post-Predicamenti, capitolo Sull'a priori
190) 5° libro della Metafisica, capitolo 1°
191) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
192) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 1°; Averroè, inizio dell'Epitome di logica
193) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
194) 1° libro degli Analitici Secondi, brano citato
195) Perihermeneias, capitolo 2°
196) 2° trattato, capitolo 1° del suo opuscolo
197) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
198) 2° libro della Fisica, capitolo 17°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
199) 1° libro dell'Etica, capitolo 2°
200) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°
201) 1° libro delle Parti, capitolo 1°
202) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°, capitolo Sull'unità della scienza
203) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

204) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°
205) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
206) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°; inizio dell'Epitome di logica
207) 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 1° libro della Metafisica, capitolo 48°
208) Post-Predicamenti; 5° libro della Metafisica, capitolo Sull'a priori
209) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza
210) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
211) Capitolo 4°
212) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
213) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°
214) Capitolo 1°
215) Capitolo 7°
216) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi; 1° libro della Fisica, prologo; Aristotele, 1° libro della Fisica, capitolo 4°
217) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
218) 2° libro della Metafisica
219) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo e commento 19°
220) 1° libro dei Topici, capitolo 8°
221) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo: Averroè contro Avicenna
222) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°
223) 4° libro della Metafisica, capitolo 2°
224) 1° libro della Fisica, capitolo 4°
225) 1° libro della Fisica, capitolo 4°
226) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
227) 6° libro della Metafisica, capitolo 1°
228) Capitolo 1°
229) Capitolo 2°
230) Paraphrasis, inizio capitolo
231) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza
232) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°; Aristotele, 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
233) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 1°
234) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

235) 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro della Metafisica, capitolo 48°
236) 1° libro degli Analitici Secondi, comm. 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°
237) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 66°
238) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°
239) Parte 2^ del Perihermeneias
240) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°
241) Averroè, 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
242) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°
243) 6° libro della Metafisica, capitoli 1°, 6°; 6° libro dell' Etica, capitolo 5°
244) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 5°,6°,15° e 16°
245) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°
246) 6° libro della Metafisica, ultimo capitolo
247) 7° libro della Metafisica, capitolo 17°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 31°
248) Porfirio, capitolo Sulla differenza
249) 8° libro della Metafisica, capitolo 7°
250) 2° libro della Metafisica, capitolo 3; 1° libro dei Topici, capitolo 8°
251) 2° libro dell'Anima, capitolo 49°
252) 4° libro della Metafisica, capitolo 2°; 6° libro della Metafisica, ultimo capitolo
253) Temistio, 1° libro dell'Anima, capitolo 8°
254) 1° libro dei Topici, capitolo 2°
255) Inizio dell' Epitome di metafisica
256) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 66° e capitolo 17°
257) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
258) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
259) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 5°
260) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
261) 1° libro dei Topici, capitolo 8°; 2° libro della Metafisica, capitolo 15°
262) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé
263) 7° libro della Metafisica, capitolo 35°
264) 1° libro dei Topici, capitolo 8°
265) 2° libro della Metafisica, capitolo 3°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

266) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°

267) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°; 1° libro dell'Etica, capitolo 2°

268) 1° libro dell'Etica, capitolo 2°

269) 1° libro del Cielo, capitolo 2°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

270) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25°

271) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro dei Topici, capitolo 9°

272) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

273) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; Inizio dell'Epitome di logica; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°

274) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20° e 25°, capitolo Sull'unità della scienza

275) Inizio dell'Epitome di logica; 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

276) 2° libro della Metafisica, capitolo 25°

277) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

278) 1° libro della Fisica, capitolo 2°; 2° libro dell'Anima, capitolo 27°; 1° libro dell'Anima, capitolo 16°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°; 1° libro Intorno alle parti, capitolo 1°

279) Averroè, 1° libro della Fisica, prologo

280) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; Epitome di logica, inizio; Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°

281) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, capitolo 25° Sull'unità della scienza, commento 23°

282) 12° libro della Metafisica, capitolo 4°

283) 3° libro dell'Anima, capitolo 18°

284) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'universale

285) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 17°

286) Aristotele, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°; Epitome di logica, inizio; 1° libro dei Topici, capitolo 8°

287) 2° libro dell'Anima, capitolo 8°

288) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza

289) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 27°

290)

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza, capitolo 27°, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

291) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

292) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; Epitome di logica, inizio; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°

293) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 7° libro della Metafisica, capitolo 23°

294) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 7° libro della Metafisica, capitolo 23°

295) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 13°

296) 2° trattato, capitolo 1° del suo libello

297) Parte 1^ del Perihermenias, capitolo 4°

298) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

299) 6° libro dei Topici, capitolo 4°

300) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

301) 4° libro della Metafisica, capitolo 3°

302) Post-Predicamenti, capitolo Sull'a priori

303) 1° libro della Fisica, capitolo 4°

304) 1° libro della Fisica; 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

305) 2° trattato, capitolo 1°

306) 5° libro della Fisica, capitolo 8°; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°

307) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé

308) Commento 32°

309) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale, commento 36°; 5° libro della Fisica, capitolo 1°

310) Porfirio, 1° libro dei Topici, capitolo 4°

311) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

312) 1° libro degli Analitici Secondi, brano citato e commento 19°; Epitome di logica, inizio

313) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

314) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

315) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

316) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale

317)

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé

318) Capitolo Intorno all'universale

319) 2° libro della Fisica, capitolo 3°; 2° libro dell'Anima, capitolo 24°

320) 7° libro della Metafisica, capitolo 4°

321) 1° libro degli Analitici Secondi, brano citato

322) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

323) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°, commento 13.66°

324) Libro 4°, sezione 7^

325) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, capitolo 25° Sull'unità della scienza

326) 2° libro, sezione 3^

327) Aristotele, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Averroè e Temistio, ivi e 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 9°

328) Averroè e Temistio, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 9°

329) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 37°

330) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

331) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°, commento 74°, capitolo 25°

332) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°

333) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

334) Averroè, Epitome di logica,, inizio; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

335) 1° libro dell'Anima, capitolo 3°

336) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, inizio del 1° commento

337) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

338) 3° libro, sezione 1^

339) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20° e 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

340) 5° libro della Fisica, capitolo 6°; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32° e brani in precedenza citati

341) 5° libro della Metafisica, capitolo Intorno alla sostanza; 1° libro della Fisica, capitolo 65°; 2° libro dell'Anima, capitolo 2°

342)

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°

343) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

344) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

345) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

346) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°; 2° libro della Fisica, capitoli 17° e 18°

347) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20° e 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

348) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

349) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, commento 55°

350) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza

351) 4° libro della Metafisica, capitolo 2°

352) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20° e 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

353) 1° libro dei Topici, capitolo 8°

354) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

355) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

356) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; Epitome di logica e di metafisica, inizio; 7° libro della Metafisica, capitolo 41°; Aristotele, 1° libro dei Topici.

357) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

358) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

359) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 2° libro della Fisica, capitolo 91°

360) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 1°

361) 8° libro della Fisica, capitolo 1°

362) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 7° libro della Metafisica, capitolo 23°

363) 2° libro della Fisica; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno alle cause

364) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 1°, 2°

365) Ibidem; Epitome di logica, inizio

366) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°; 1° libro dell'Etica, capitolo 2°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

367) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

368) Aristotele, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

369) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

370) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

371) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°

372) 3° libro della Retorica, capitolo Intorno al proemio

373) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza

374) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 27°, commento 35°; 1° libro della Fisica, capitolo 8°; 4° libro della Metafisica, capitolo 5°

375) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

376) 2° libro della Fisica, capitolo 17°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°

377) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, paragrafo 19°; Epitome di logica, inizio

378) 4° libro della Metafisica, capitolo 3°

379) Capitolo Sull' a priori

380) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 1°

381) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

382) Capitolo Intorno al prologo

383) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 37°; 1° libro dei Topici, capitolo 4°

384) 1° libro dei Topici, capitolo 4°

385) 1^ parte , capitoli 4°, 5°; 2^ parte, capitolo 1°

386) 1° libro della Fisica, capitolo 4

387) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro della Metafisica, capitolo 45°

388) Epitome di logica, capitolo Intorno alle cose composte, e ancora nell'ultimo capitolo

389) Paraphrasis

390) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 7° libro della Metafisica, capitolo 23°

391) 2° libro della Metafisica, capitolo 25°

392) Aristotele, 1° libro degli Analitici Secondi; Averroè e Temistio più chiaramente, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 9°

393) 1° libro della Fisica, capitolo 8°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 69°; 4° libro della Metafisica, capitoli 1°, 5°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

394) 1° libro dei Topici, capitolo 8°

395) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 2° libro degli Analitici Primi, capitolo Intorno all'esempio

396) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

397) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

398) Ibidem, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

399) Perihermeneias, Intorno alla voce; 1° libro degli Analitici Primi, Intorno alle specie delle premesse

400) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

401) 1° libro della Fisica, capitolo 2°; 1° libro dell'Anima, capitolo 11°

402) 1° libro dei Topici, capitolo 5°

403) 1° libro della Fisica, capitolo 5°

404) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 7°

405) 1° libro dei Topici, capitolo 7°

406) Referente Antonio Mirandola, 2° libro dell'Apologia, sezione 12^

407) Capitolo Sull' a priori

408) 1° libro della Fisica, capitolo 5°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; Averroè, Epitome di logica

409) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

410) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

411) 5° libro della Metafisica, capitolo 1°

412) Capitolo Sulla differenza

413) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 2°

414) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 2°

415) Porfirio, capitolo Intorno al genere; Aristotele, 1° libro dei Topici, capitolo 4°

416) 1° libro dei Topici, capitolo 6°

417) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

418) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

419) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 4°

420) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 33°

421) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 5°

422) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

423) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

424) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, commento 55°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

425) 2^ parte del Perihermeneias, capitolo 1°

426) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 17°, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

427) 7° libro della Politica, capitolo 7°

428) 2° libro della Fisica; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno alle cause

429) 3° libro dell'Etica, capitolo 6°; 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 2° libro della Fisica, commento 91°

430) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 177°

431) 7° libro della Metafisica, capitoli 3°, 40°

432) 3° libro della Metafisica, capitolo 3°

433) 1° libro dei Topici, capitolo 4°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

434) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 19°, 20°, commenti 50°, 51°, 95°, capitolo Sull'unità della scienza; 7° libro della Metafisica; 12° libro della Metafisica, capitolo 2°

435) 7° libro della Metafisica, capitolo 35°

436) 1° libro dei Topici, capitolo 4°

437) 3° libro dell'Anima, capitoli 9°, 17°, 18°

438) 1° libro del Cielo, capitoli 92° e 95°

439) 1° trattato, capitolo 3° del suo libello

440) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

441) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°

442) 1° libro degli Elenchi, capitolo Intorno all'errore accidentale

443) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°; 5° libro della Fisica, capitolo 1°

444) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 32°, 53°; 5° libro della Fisica; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°

445) 8° libro della Fisica, capitolo 1°

446) 2° libro degli Analitici Secondi, capitoli 1°, 2°

447) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 10°

448) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

449) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

450) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 2°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 13°, capitolo 25°, commento 99°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

451) 7° libro della Metafisica, capitolo 42°; 8° libro della Metafisica, capitolo 15°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

452) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 50°, 53°, 95°
453) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 30°
454) 1° libro dei Topici, capitolo 6°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 36°, 37°, 41°, 42°; 2° libro degli Analitici Secondi
455) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 50°, 53°, 95°
456) 1° libro dei Topici, capitolo 4°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
457) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
458) 3° libro della Retorica, capitolo Intorno al Prologo
459) 1° libro della Fisica, capitolo 4°
460) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°
461) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 7°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 94°; 1° libro della Fisica, capitolo 1°
462) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°
463) 1° libro dei Topici , capitolo 1°
464) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
465) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°
466) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°
467) 1° libro degli Elenchi
468) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
469) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°
470) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°
471) 1° trattato, capitolo 2°
472) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°
473) 5° libro della Metafisica, capitolo Intorno all'uno
474) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé
475) 5° libro della Fisica; 6° libro della Metafisica, capitolo 6°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
476) 1° libro della Fisica, capitolo 65°
477) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
478) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 30°, 31°
479) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°; 5° libro della Fisica, capitolo 1°
480) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°
481) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

482) parte prima, capitolo 4°

483) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

484) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 1°, 2°; Averroè e Temistio, 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro della Metafisica, capitolo 48°

485) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 1°

486) 1° libro, capitolo 3°

487) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 32°

488) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 36°

489) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale, commento 36°

490) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°

491) Capitolo Intorno all'accidente; Aristotele, 1° libro dei Topici, capitolo 4°

492) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°

493) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

494) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, capitolo 19°; Averroè, inizio dell'Epitome di logica

495) 2° libro della Metafisica, capitolo 15°

496) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

497) Ibidem, e 2° libro degli Analitici Primi, capitolo Intorno all'esempio

498) 2° libro degli Analitici Primi, capitolo proprio

499) 1° libro della Fisica, prologo

500) 3° libro della Retorica, capitolo Intorno al proemio

501) Capitolo 1°

502) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

503) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°

504) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza

505) 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

506) 1° libro del Cielo, capitoli 92°, 95°; 7° libro della Metafisica, capitolo 35°

507) 12° libro della Metafisica, capitolo 4

508) 8° libro della Metafisica, capitolo 7°

509) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 5°

510) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 178°; 2° libro della Fisica, commento 17°

511) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, Averroè contro Al Farabi; 7° libro della Metafisica, capitolo 42°; Aristotele, 1° libro dei Topici, capitolo 8°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

512) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, prologo contro Al Farabi
513) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°
514) 3° libro
515) 1^ parte del Perihermeneias
516) Aristotele, capitolo 92°
517) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
518) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, commento 178°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°
519) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°
520) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 74°
521) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25°
522) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 25°
523) 1° libro della Metafisica, capitolo 1°
524) Averroè, 8° libro dei Topici, capitolo 1°
525) 6° libro dei Topici, capitolo 4°
526) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
527) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°; 6° libro della Metafisica, capitolo 2°; 2° libro della Fisica, capitolo 1°; 1° libro dell'Anima, capitolo 16°
528) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°
529) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 36°
530) 5° libro della Fisica, capitolo 1°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 36°
531) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 4°, commento 23°
532) Averroè,2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro del Cielo, capitolo 2°, Aristotele, 1° libro dell'Etica, capitolo 2°
533) 2° libro della Fisica, dal 1° al 3° capitolo
534) 2° libro della Metafisica, capitoli 14°, 25°
535) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°
536) 1° libro dell'Etica, capitolo 2°
537) Capitolo Intorno alla differenza
538) 1° libro dei Topici, capitolo 6°
539) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
540) 1° libro degli Elenchi, capitolo Intorno al multivoco; 1° libro del Cielo, capitolo 110°
541) 2° libro dell'Anima, capitoli 2°, 4°; 7° libro della Metafisica, capitolo 35°; 1° libro del Cielo, capitoli

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

92°, 95°

542) 3° libro dell'Anima, capitoli 17°, 18°

543) 1° libro del Cielo, capitoli 92°, 95°; 7° libro della Metafisica, capitolo 35°

544) 3° libro dell'Anima, capitoli 9°, 10°

545) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 94°, commento 8°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 6°, 7°; Aristotele, Post-Predicamenti, capitolo Sull'a priori; 2° libro della Metafisica, capitolo 4°

546) 2° libro della Fisica, capitolo 18°; 3° libro dell'Anima, capitolo 38°

547) 3° libro dell'Anima, capitoli 9°, 10°

548) 1° libro del Cielo, capitoli 92°, 95°

549) 1° libro dell'Anima, capitolo 8°

550) 7° libro della Metafisica, capitolo 32°

551) 1^ parte dell'Interpretazione, capitolo 5°

552) Epitome di logica, capitolo Intorno alle cose che parlano della formazione

553) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 38°

554) 2° libro dell'Anima, capitoli 2°, 4°

555) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 178°

556) 12° libro della Metafisica, capitolo 4°

557) 3° libro dell'Anima, capitolo 38°

558) 3° libro dell'Anima, capitolo 18°

559) 3° libro dell'Anima, capitolo 30°

560) 12° libro della Metafisica, capitolo 4°; Porfirio, capitolo Intorno alla specie

561) Temistio, 1° libro dell'Anima, capitolo 8°

562) 6° libro della Metafisica, ultimo capitolo

563) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°

564) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°; 2° libro della Fisica, capitolo 12°

565) 3° libro dell'Anima, capitoli 6°, 7°

566) 8° libro della Fisica, capitoli 52°, 79°

567) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale

568) 1° libro della Fisica, capitolo 4°

569) 5° libro della Metafisica, capitolo 1°

570) 3° libro dell'Anima, capitolo 30°

571) 3° libro della Retorica, capitolo Intorno al prologo

572) 3° libro della Retorica, brano citato

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

573) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

574) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°

575) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Sull'unità della scienza, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

576) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 33°; Aristotele, 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°

577) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°

578) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°, commento 74°

579) Capitolo 25°

580) Capitolo Intorno al genere

581) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°

582) 1° libro dell'Anima, capitolo 3°

583) Capitolo 1°

584) 1° libro dei Topici, capitolo 1°

585) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 5°

586) Capitolo Intorno al per sé

587) Capitolo 4°

588) 1° libro della Fisica, prologo

589) 2° libro dell'Anima, capitolo 12°

590) Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

591) 5° libro della Metafisica, capitolo 53°; 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno all'universale

592) Capitolo Intorno al per sé

593) 4° libro della Metafisica, capitolo 1°

594) Temistio, 3° libro dell'Anima, capitolo 8°; Averroè, 4° libro della Metafisica, capitolo 2°

595) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 147°

596) 1° libro degli Analitici Primi

597) 7° libro della Metafisica, capitolo 35°

598) 1° libro dei Topici, capitolo 3°

599) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 27°, commento 178°; 2° libro della Fisica, capitolo 17°

600) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo

601) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

602) Averroè, 1° libro della Fisica, prologo

603) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 20°, 25°, capitolo Sull'unità della scienza

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

604) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
605) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
606) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
607) 6° libro della Metafisica, capitolo 2°
608) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 32°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 101°
609) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 1°
610) Ultimo capitolo
611) 1° libro della Fisica, capitolo 4°
612) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°
613) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
614) Galeno, Introduzione al capitolo 8°; Aristotele, 1° libro dei Topici, capitolo 2°
615) 7° libro della Metafisica, capitolo 23°; 3° libro dell'Etica, capitolo 6°
616) capitolo Intorno alla specie
617) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
618) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo, 1° commento; Epitome di logica, inizio
619) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
620) 1° libro della Metafisica, capitolo 1°
621) 1° libro degli Analitici Secondi, capitoli 2°, 25°
622) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo
623) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°
624) Temistio, Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Epitome di logica, inizio
625) Averroè, 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro della Metafisica, capitolo 4°
626) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo; 1° libro dei Topici, capitolo 1°
627) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Averroè e Temistio, 6° libro dei Topici, capitolo 4°; 1° libro della Metafisica, capitolo 48°
628) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo contro Avicenna
629) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°; Epitome di logica, inizio
630) 2° libro degli Analitici Secondi, commento 27°
631) 1° libro dei Topici, capitolo 2°
632) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
633) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
634) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°; 1° libro degli Analitici Secondi, commento 14°; 2° libro degli

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

Analitici Secondi, capitolo 2°

635) 1° libro dei Topici

636) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

637) 7° libro della Metafisica, capitolo 35°

638) Ibidem, commento 40°

639) 1° libro degli Analitici Secondi, commento 14°

640) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 3°

641) 1° libro dei Topici, capitolo 6°

642) 3° libro dell'Anima, capitolo 22°

643) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 14; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°

644) 1° libro dei Topici, capitolo 4°

645) Capitolo 2°

646) 1° libro degli Elenchi, capitolo Intorno alla fallacia per accidens

647) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 5°

648) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 44°

649) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

650) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo e ultima parte del Commento a Porfirio

651) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°

652) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°

653) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 20°, capitolo 25° Sull'unità della scienza

654) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

655) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 4°

656) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 13°; Averroè, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

657) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

658) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°; 1° libro dei Topici, capitolo 1°

659) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 5°

660) 1° libro dei Topici, capitolo 3°

661) 1° libro degli Analitici Secondi, prologo e ultima parte del Commento a Porfirio; Averroè, 1° libro della Fisica, capitolo 4°

662) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

663) Averroè e Temistio, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Aristotele, 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 9°

664) 1° libro dei Topici

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

665) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 19°
666) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 31°
667) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
668) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; Temistio e Averroè, 1° libro della Metafisica, capitolo 48°; 6° libro dei Topici, capitolo 4°
669) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°
670) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 37°
671) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 7°
672) Averroè, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°; 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 35°
673) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
674) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
675) 1° libro della Fisica, capitolo 17°
676) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
677) 1° libro della Fisica, capitolo 5°
678) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 7°
679) 1° libro della Fisica, capitolo 5°
680) 2° libro degli Elenchi, capitolo 2°
681) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo proprio
682) 2° libro degli Analitici Secondi, capitolo 7°
683) Ultima parte del Commento a Porfirio
684) 2° libro della Metafisica, capitolo 15°
685) 2° libro della Metafisica, capitolo 14°; 1° libro dell'Etica, capitolo 2°
686) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°; 1° libro dell'Etica, brano citato; 1° libro del Cielo, capitolo 2°
687) Averroè, 1° libro della Fisica, prologo
688) Commento a Porfirio, ultima parte
689) Aristotele, Averroè, Temistio, 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 2°
690) Capitolo Intorno al genere e alla specie
691) Ante-Predicamenti, capitolo 2°
692) Ante-Predicamenti, capitolo Intorno al genere
693) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 5°
694) Aristotele, 1° libro del Cielo, capitoli 92°, 95°; 7° libro della Metafisica, capitolo 35°
695) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 147°
696) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 21°
697) 7° libro della Metafisica, capitolo 35°
698) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 1°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/

699) 1^ parte del Perihermeneias, capitolo 3°
700) 1° libro degli Analitici Primi, capitolo 1°
701) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo 147°
702) 4° libro della Fisica, capitolo Intorno all'esserci
703) capitolo Intorno alla specie
704) capitolo Intorno alla sostanza
705) capitolo Intorno alla quarta figura
706) 1° libro degli Analitici Secondi, capitolo Intorno al per sé
707) 1° libro dei Topici, capitolo 4°
708) 5° libro della Metafisica
709) 1° libro del Cielo, capitolo 92°
710) 3° libro dell'Anima, capitoli 9°, 10°
711) Aristotele, 7° libro della Metafisica, capitoli 5°, 6°

AngeloThio.it - License: CC Non-commercial Share Alike (cc) BY-NC-SA
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/