

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.

Innanzitutto 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

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 logiche le quali per sé non possono essere logiche in quanto non ogni ente di ragione è logico. 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 logiche se non "per accidenti", 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 logici: 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



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",



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 sé" 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", Iª 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



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



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.

Innanzitutto 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 notificiamo 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 ordinata in 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



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



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



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 logici, quindi non si tratta di una considerazione logica, 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

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 logiche 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 logica 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



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^a 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



di quest'uomo dottissimo.

Note

- 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°
- 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°
- 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°
- 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

Tutti i contenuti di questo documento sono pubblicati sotto la [Licenza Creative Commons: NC-SA Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/)

