

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 allorché 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 allorché 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.



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 artifici 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.



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 logici 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 intellectum", 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'aver 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



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.

Innanzitutto, dunque, affinché l'arte di Porfirio manifesti più di quanto passa sotto silenzio, debbono essere

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 conosca 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



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



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 prenosciuto 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,



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 della 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 affinché 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 distingo 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



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.

Note

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 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

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°

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/)

