

SILVIA FAZZO

LAMBDA 7. 1072 B 2-3

Estratto da:

ELENCHOS

Rivista di studi sul pensiero antico

Anno XXIII - 2002 Fascicolo 2



BIBLIOPOLIS

SILVIA FAZZO

LAMBDA 7. 1072 B 2-3

Si ritiene comunemente che il passo di *metaph.* Λ 7. 1072 b 1-3 così stampato da Bekker (1831) in conformità con i codici *vetustissimi* E e J¹

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τιλὶ τὸ οὐ ἔνεκα ὦν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι

non possa essere letto senza emendare il testo dei manoscritti, e che la lezione isolata di Ab sia senz'altro preferibile, in virtù dell'opportunità che essa offre, di essere agevolmente emendata con il semplice inserimento di una congiunzione καί dopo ἔνεκα².

¹ Rispettivamente Parisinus gr. 1853 (X sec.) e Vindobonensis 100 (IX sec.) costitutivi della recensione Π nell'apparato di W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957, cfr. pp. VI-IX.

² Ab è il MS Laurenziano Mediceo 87.12, parte del XII secolo, parte del XIV, secondo D. HARLFINGER, *Zur Überlieferungsgeschichte der 'Metaphysik'*, in P. AUBENQUE (éd.), *Etudes sur la 'Métaphysique' d'Aristote*, Paris 1979, pp. 7-36, partic. p. 9; parte del XIV secolo, parte del XV secondo S. BERNARDINELLO, *Eliminatio codicum della 'Metafisica' di Aristotele*, Padova 1970, p. 109 sg. Benché diversi, lo *stemma codicum* di Harlfinger (p. 27) e quello di Bernardinello (p. 225) concordano nell'indicare che questo codice appartiene a una famiglia diversa da quella di E e J, della quale è sinora l'unico testimone consultato dagli editori della *Metafisica*. Ne sussistono tuttavia, segnalati da Bernardinello e da Harlfinger, almeno altri due, indipendenti e sovente meno corrotti: il MS Ambrosianus F 113 sup. (M) e il Taurinensis B VII 23 (C), la cui ispezione riguardo al passo 1072 b 1-3 ha dato l'esito seguente. Il MS Ambrosianus F 113 sup. (metà XIV sec. secondo D. HARLFINGER, *art. cit.*, p. 10; n. 363 in E. MARTINI-D. BASSI, *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani

Tale infatti il testo di Ab (1072 b 2-3):

ἔστι γὰρ τιὺ τὸ οὐ ἔνεκά τινος ὦν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι.

Come si vede, Ab porta, in più di E e di J, un τινός fra ἔνεκα e ὦν. Quanto al καί fra ἔνεκα e τινός, introdotto per la prima volta da Christ (1886)³, esso richiede, per essere compreso nelle sue ragioni d'essere, un minimo di cronistoria, che ci accingiamo a ricostruire per sommi capi, non senza una breve digressione sui presunti luoghi

1906, I, p. 429) non offre alcuna indicazione, perché nel passo qui in esame 1072 b 1-3 (f. 195r) soffre di una lacuna in omoioleuto (legge infatti: ὅτι δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, ὦν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι). Il Taurinensis B VII 23, datato da Harlfinger al terzo quarto del XV secolo (fortunatamente leggibile nonostante i margini danneggiati dall'incendio subito dalla Biblioteca Nazionale nel 1904 – lo si può consultare grazie a un accurato restauro per velatura) porta al f. 119r (ex 87r) rr. 17-8, esattamente la stessa lezione dei codici E e J, conferma dunque il testo della famiglia II. Risultando così isolata e visibilmente erronea, la lezione di Ab non è tuttavia inspiegabile dal punto di vista paleografico. Viene in soccorso un altro manoscritto torinese, molto più gravemente danneggiato dall'incendio, il Taurinensis C III 5 (Z) dell'ultimo quarto del XV secolo secondo D. HARLFINGER, *art. cit.*, p. 11. La parte superiore del volume, con le prime quattro righe circa di ogni foglio, è interamente perduta, altre righe sono leggibili in parte; anche questo volume è restaurato per velatura e risulta ben leggibile nella parte superstite. In 1072 b 2-3 (f. 98v, terzultima e penultima riga) questo codice porta una lezione di prima mano interessante e una correzione che non lo è meno. La prima mano omette cioè il dativo τιὺ prima di ἔνεκα e porta invece un genitivo τινος dopo ἔνεκα. Questo genitivo di per sé ha lo stesso valore e la stessa funzione del dativo, con il quale è interscambiabile, ma alternativo. La seconda mano corregge la prima, evidentemente per collazione con manoscritto, aggiungendo il τιὺ dove gli altri lo portano, cioè prima dello ἔνεκα. Il correttore tuttavia inserisce il τιὺ senza cassare il τινος. Così in definitiva questo manoscritto portando esattamente la stessa lezione di Ab (ἔστι γὰρ τιὺ τὸ οὐ ἔνεκά τινος ὦν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι) e senza poter essere la fonte di Ab (è infatti più recente) illustra la genesi dell'errore. Attesta infatti come circolante, alle spalle di Ab medesimo, una lezione con il solo genitivo, sostenibile ed equivalente di per sé, ma soggetta a corruzione, almeno in due casi indipendentemente, a causa della contaminazione fra due rami diversi della tradizione (ringrazio Paolo Fait che mi ha segnalato il saggio di Harlfinger, e il prof. C.M. Mazzucchi per la consulenza nell'esame del manoscritto ambrosiano).

³ *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. CHRIST, Leipzig 1886, nova impressio correctior 1895.

paralleli nel *corpus* aristotelico, in particolare nel secondo libro del *De anima*.

Il primo a proporre una congettura in 1072 b 3 era stato Schwegler, che nel suo commento in lingua tedesca (1847)⁴, aveva giudicato insostenibile la lezione dei MSS E e J stampata nel testo Bekker. Particolarmente “scandaloso” (*anstössig*) ed enigmatico (*räthselhaft*) gli era parso il $\tau\upsilon\upsilon\iota$, che aveva pertanto proposto di sostituire con $\delta\iota\pi\tau\acute{o}\nu$.

La congettura di Schwegler fu subito accolta da Bonitz (1848-1849: «Quin sit vera sit non dubitem», scrive⁵), nella cui edizione la frase recita pertanto come segue:

ἔστι γὰρ διπτόν τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι.

In questo modo il passo di *Metafisica* Λ veniva a ricalcare una serie di passi aristotelici dove si dice che il fine οὐ ἔνεκα è, per l'appunto, duplice, $\delta\iota\pi\tau\acute{o}\nu$ (*de an.* B 4. 415 b 2 sg., 20 sg.; *eth. eud.* H 15 = Θ 3. 1249 b 15) ovvero si intende in due modi, $\delta\iota\chi\acute{\omega}\varsigma$ (*phys.* B 2. 194 a 35 sg.)⁶.

Particolarmente presenti sia a Schwegler e a Bonitz che agli editori successivi, sono i due passi pressoché identici fra loro di *de an.* B

⁴ A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, III, Tübingen 1847 (rist. Frankfurt a. M. 1960), p. 262.

⁵ H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848 (testo)-1849 (commento, rist. Hildesheim 1960), II, p. 499.

⁶ Per quanto riguarda la dicotomia praticata in *de gen. anim.* B 6. 742 a 22, la tradizione manoscritta è divisa fra $\delta\upsilon\omicron$ δὲ διαφορὰς ἔχει καὶ τὸ οὐ ἔνεκα (stampato da Bekker; il καὶ però è assente nel codice Z) e $\delta\upsilon\omicron$ δὲ διαφορὰς ἔχει καὶ τὸ τούτου ἔνεκα (preferito da Drossaart-Lulofs, con i codd. P e S). Quest'ultima lettura, oggi prevalente, è la sola, a quanto mi sembra, capace di produrre un senso compiuto: τὸ τούτου ἔνεκα in senso proprio appare essere il principio motore e generatore, ovvero quella parte dell'anima che agisce in vista di un fine superiore; in un certo senso però si può dire τὸ τούτου ἔνεκα anche la parte organica del vivente, che funge da strumento. Se è così, se cioè la distinzione in questo caso è spostata su τὸ τούτου ἔνεκα, che si può intendere in due modi, il passo (che pure viene correntemente citato nelle discussioni sui diversi modi di intendere il fine) non serve all'interpretazione del problema e dei passi qui in esame. Ciò che invece è più sicuramente utile, nel *De generatione animalium* stesso, poche righe più sopra, è l'enfasi sulla distinzione fra τὸ οὐ ἔνεκα e τὸ τούτου ἔνεκα, che conferma quella di *de cael.* B 12. 262 b 4-7, sulla quale cfr. *infra*, p. 369 sg.

4. 415 b 2-3 e 415 b 20-1, dove i due modi possibili di intendere il fine sono distinti tramite un'opposizione fra pronomi relativi in genitivo e in dativo:

τὸ δ' οὐ ἔνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ (*de an.* B 4. 415 b 2-3).
διττῶς δὲ τὸ οὐ ἔνεκα, τό τε οὐ καὶ τὸ ᾧ (415 b 20-1).

Se non dunque per l'intendimento del passo di *Metafisica* Λ, per lo meno per quello delle sue vicissitudini editoriali, bisognerà qui menzionare quale sia il contesto di queste due frasi, ed esaminare quale significato esso suggerisca per l'opposizione (alquanto criptica, di per sé) fra i due casi diversi del pronome relativo.

In un senso, dice il *De anima*, l'anima si può definire come il fine del corpo perché è il fine *del quale* (genitivo: οὐ, *scil.* οὐ ἔνεκα – tautologico, dunque rinforzato) il corpo esiste – tutto in esso infatti concorre alla vita (cfr. 415 b 10 sg., e b 15-20: φανερώς δ' ὡς καὶ οὐ ἔνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία [...] πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα [...] ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα). Ma in senso più generale, e anzi cosmico, vi si legge appena sopra, la partecipazione al divino è il fine *per il quale* (dativo di fine⁷: ᾧ) tutti i viventi esistono e vivono, il fine *al quale* essi aspirano (cfr. 415 a 26-b 2, partic. b 1-2: πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται [*scil.*: τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου, 415 a 29] καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν)⁸. È per questo – a ra-

⁷ K. GAISER, *Das zweifache Telos bei Aristoteles*, in I. DÜRING (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg – August 1966, Heidelberg 1969, pp. 97-113, intende invece sia questo ᾧ in 415 b 3, 21 che il τινι di Λ 1072 b 2 come *dativus commodi*, per potervi vedere un riferimento al beneficiario dell'azione. Personalmente non vedo in che modo il testo del *De anima* conforti questa lettura. L'unico testo che potrebbe dare un'indicazione di questo tipo, è *phys.* B 2. 194 a 35, dove però non va dimenticato che Aristotele sta parlando per via di paragone, attraverso l'analogia con le arti. Cfr. *ad loc. infra*, pp. 361-3.

⁸ Così anche SIMPL. *in de an.*, C.A.G. XI 111.32-112.2 Diels (in *de an.* 415 b 20). Più sopra però (110.32-6) a commento della precedente occorrenza dello stesso inciso esplicativo (415 b 2), Simplicio aveva proposto un'interpretazione diversa (senza che nulla venga detto sulle ragioni di questa diversità), cioè fondamentalmente quella ancora oggi diffusa e corrente, caratterizzata, nelle sue discordi varianti, dalla contrapposizione "inanimato"/"animato", dove l'animato è il beneficiario dell'azione:

gion veduta dunque e non senza utilità – che subito dopo aver descritto ciascuno di questi due finalismi, e dunque due volte (se il testo è correttamente conservato), Aristotele giustifica l'apparente contraddizione, ricordando che il senso di τὸ οὐ ἔνεκα è duplice, per l'appunto: διττόν⁹.

Un altro parallelo indicato da Schwegler, e poi dai successivi commentatori sia della *Metafisica* che del *De anima*, è in *Fisica*, B 2. 194 a 27-36, partic. 35-6:

διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας¹⁰.

Un altro è alla fine dell'*Etica Eudemia*, Θ 3. 1249 b 9-19, dove pure Aristotele dice:

διττόν δὲ τὸ δ' οὐ ἔνεκα (1249 b 15).

cfr. anche l'esegesi della stessa distinzione in *phys.* B 2 da parte dello stesso Simplicio (C.A.G. IX 303.30-304.3 Diels) e di nuovo, a proposito di *de an.* B 4, da parte di Temistio (C.A.G. v 3. 50.11-17 Heinze). Cioè: in genitivo (neutro: τὸ οὐ, *scil.*: τὸ οὐ ἔνεκα) sarebbe il fine inanimato, lo scopo da perseguire, in dativo (ma sempre al neutro: τὸ ᾧ) il beneficiario, che coincide talora con il soggetto dell'azione: così anche [ALEX.] *in metaph.* 1072 b 2-3, C.A.G. I 695.27-32 Hayduck.

⁹ R.D. HICKS, *Aristotle. De anima*, with Translation, Introduction and Notes, Cambridge 1906, p. 340, trova che una delle due diciture sia di troppo, e dal punto di vista stilistico si ha indubbiamente questa impressione. Ma dal punto di vista del significato, nessuna delle due è veramente fuori posto. Più in generale, d'altronde, Hicks trova che tutti gli incisi esplicativi qui in esame dicano la stessa cosa e siano superflui (cfr. *ibid.*: «We find it [*i.e.* il τὸ δ' οὐ ἔνεκα διττόν] again, unnecessarily interrupting the argument, in *Metaph.* 1072b 2 [...], *De gen. anim.* II.6, 742a 22 sqq., *Phys.* II.2, 194a 35 sq., *Eth. Eud.* VII.15, 1249b 15»). Un giudizio così globale sembra l'esito forse inevitabile di una tradizione interpretativa che ha teso ad appiattire il significato dei singoli passi per farli coincidere gli uni con gli altri. Ma se le analisi qui condotte sono corrette, nessuno di questi incisi è veramente inutile, e almeno 1072 b 1-3 non è affatto incidentale.

¹⁰ SIMPL. *in phys.* 304.3, e THEM. *in de an.* 50.11-2 intendono entrambi questo come un riferimento alle etiche. Per Simplicio, in particolare, Aristotele rinvierebbe all'*Etica Nicomachea* (il che non ha riscontro), indicando con φιλοσοφία tutta la filosofia morale. Ma secondo quanto oggi comunemente si ritiene, il rinvio sarà piuttosto da prendere alla lettera, intendendo che Aristotele si riferisca al proprio dialogo perduto *Περὶ φιλοσοφίας*.

È difficile, in effetti, non pensare che Aristotele pratici in questi testi lo stesso tipo di distinzione: altrimenti ci si dovrebbe chiedere come mai dica e ripeta che il fine si dice in due sensi, se poi in realtà distinguesse il fine, sia pure in opere diverse, in *più* di due sensi. Il rimando di *phys.* B 2 al trattato perduto Περὶ φιλοσοφίας incoraggia d'altronde quest'ipotesi, confermando che quella in esame è una distinzione non occasionale e non interamente mutevole, bensì stabile in qualche modo e ricorrente nel pensiero e nelle teorie di Aristotele.

Poiché d'altronde la dicotomia di *phys.* B 2 è povera di indicazioni positive, e poiché non abbiamo più il Περὶ φιλοσοφίας, è naturale che ci si serva del passo del *De anima*, che è un poco più eloquente, per ricostruirne il significato. Aiuta, in ciascuno di questi due i testi, una coppia di rimandi interni. Anche nella *Fisica*, infatti, come nel *De anima*, l'inciso esplicativo è giustificato dalla presenza, a distanza ravvicinata, di due usi diversi della preposizione ἔνεκα + genitivo. Se dunque supponiamo che l'opposizione debba essere la stessa in entrambi i casi, il significato risultante per *phys.* B 2 non dovrà essere lontano dal seguente: la natura è fine – dice Aristotele – nel senso che i processi di generazione naturale tendono sempre a un fine ottimo (194 a 28-34, partic. 28-30: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα ὧν γὰρ συνεχῶς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τέλος, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα); questo fine – notiamo – è interno e intrinseco a ciò che si genera, è analogo dunque al fine in vista “del quale” che si presenta con il genitivo οὐ nel *De anima*: quel fine immanente che nei corpi, naturali o artificiali, è la forma, nei corpi viventi è l'anima (la quale infatti si definisce «forma del corpo vivente che ha la vita in potenza», *de an.* B 1. 412 a 19-21). Nella *Fisica*, questo è il tipo di fine più rilevante e attivo; l'altro, benché più importante in assoluto, resta a margine. Aristotele in questo contesto non ne parla direttamente, non dice cioè quale esso sia in realtà, e cioè in natura, ma lo menziona solo attraverso il paragone con le arti; l'altro senso è quello nel quale (attenzione: è un esempio) il fine dei prodotti artigianali non è la forma, che l'artigiano vuole produrre, ma siamo noi, che ce ne serviamo: «Ci serviamo di tutte le cose – dice – come se esistessero per noi: anche noi infatti siamo fine» (χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων ἔσμεν

γὰρ καὶ ἡμεῖς τέλος, 194 a 34-5); e questo sembra corrispondere al fine espresso al dativo, τὸ ᾧ, nel *De anima*. È a chiusura del breve *excursus* su questo diverso modo di finalit  che Aristotele ripete anche qui: «il fine infatti si intende in due modi» (194 a 35-6).

L'esempio dei prodotti dell'arte, se vogliamo intenderlo alla luce del *De anima*, ha un valore solo parziale (come tutti i paragoni): ci esemplifica un fine esterno, trascendente o comunque superiore rispetto a quel fine intrinseco che   la perfezione formale. Ma il beneficio che noi traiamo dai prodotti dell'arte (che viene correntemente considerato la caratteristica distintiva di questo modo di finalit ¹¹) sembra menzionato solo accidentalmente. Lo conferma e anzi lo richiede il parallelo con un passo alla fine dell'*Etica Eudemia*, dove Aristotele dice:

διττὸν δ  τὸ δ' οὐ ἔνεκα (1249 b 15).

Questa pagina, come ha notato anche Gaiser,   l'unica a caratterizzarci con precisione questo fine superiore e trascendente di finalit , che   l'“eterno” e “divino”, nel *De anima*, e qui anzi   “Dio” (1249 b 14, 17, 20). Ci dice infatti, proseguendo, che esso   fine senza avere bisogno di nulla:

ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται (1249 b 16).

Non   infatti un bene da produrre e conseguire;   un fine superiore, che deve dettare l'orientamento generale delle azioni: da scegliere e preferire saranno quelle azioni che giovano alla cura e alla contemplazione del divino.

Torniamo ora ai due sensi nel *De anima*, per ragionare pi  da vicino sul testo sulla base del quale il nostro di *Metafisica* Λ viene correntemente emendato.

Ponendosi dunque come fine nel primo due sensi (quello espresso in genitivo) l'anima   detta da Aristotele ἐντελέχεια: essa fine e

¹¹ Cfr. *supra*, nota 8.

perfezione interna al vivente stesso, immanente e non separata. Invece la seconda relazione (espressa con il pronome al dativo), che comporta tendenza, aspirazione o partecipazione, presuppone dal punto di vista di Aristotele la separatezza, oltre che la subordinazione gerarchica, fra gli esseri che aspirano e il fine che è loro oggetto di aspirazione, il quale risulta esterno e superiore, se non anzi trascendente come per l'appunto è il caso nell'*Etica Eudemia* e nel *De anima*. Interessante, a questo proposito, è il ricorso al caso dativo ᾧ, a indicare il fine "per il quale": attraverso il passaggio dal genitivo al dativo, l'idea di fine "in vista del quale", τὸ οὐ ἕνεκα, si apre a comprendere un'accezione più ampia di finalità e di aspirazione¹².

Apparentemente meno invasiva e dunque più "elegante", la congettura di Christ (Leipzig, Teubner 1886) si basa tuttavia in qualche modo sulla congettura di Schwegler, condividendone implicitamente diversi presupposti: che il testo dei manoscritti sia insostenibile; che il senso originale delle righe 1072 b 1-3 consista in un inciso di carattere esplicativo (analogo a quello di poco sopra, 1072 a 32-4, e a quello di poco sotto, 1072 b 11-3); che Aristotele in siffatto inciso interrompa l'argomentazione sulle prerogative del motore immobile per dare spazio a quella stessa distinzione, che si trova nel *De anima*, fra due sensi possibili in cui si può intendere il fine-in-vista-di-cui (τὸ οὐ ἕνεκα).

Il modello dell'emendamento di Christ resta dunque, più di ogni altro luogo parallelo, lo stesso passo del *De anima* cui guardava già Schwegler, ma in modo diverso: poiché nel *De anima* Aristotele usa l'opposizione fra genitivo e dativo per distinguere quei due diversi modi di intendere il fine, Christ invece di eliminare il pronome indefinito dativo τινι a favore dell'aggettivo numerale διττόν (come faceva Schwegler) mantiene il τινι; e lo affianca, mediante il καί, con

¹² Poiché si tratta, secondo la precisazione dell'*Etica Eudemia*, di una sostanza che non ha bisogno di nulla, il dativo sarà di fine e non di interesse. Diversamente intende Gaiser il dativo del *De anima*, cioè come *dativus commodi*, per consentirne l'identificazione con l'indefinito dativo di Λ; così anche R.D. HICKS, *op. cit.*, *ad loc.*, partic. p. 340: τὸ (οὐ ἕνεκα) ᾧ è, in medicina, il paziente, dunque più in generale il beneficiario, «the *cui* of *Cui bono?*», mentre suo fine principale è la salute.

un genitivo τυρός in opposizione, recuperato dalla lezione isolata del manoscritto Laurenziano Ab¹³. Così è stato ottenuto il testo correntemente in uso (Ross, Tredennick, Jaeger¹⁴), che si presenta dunque come segue:

ἔστι γὰρ τιτὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τυρός ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι.

(«Il fine è per qualcuno e di qualcuno, e di questi l'uno è [fra le realtà immutabili], l'altro no».)

Non è tuttavia sicuro che il risultato sia soddisfacente¹⁵. Se anche infatti si accettassero i presupposti comuni a Schwegler e Christ ora menzionati, l'intervento di Christ non sortisce ciò cui pare mira-

¹³ Come si vedrà nell'"Appendice", gli editori successivi al Christ, approvandone la congettura, la fanno risalire ad Alessandro presso Averroé, dal quale in particolare deriverebbe il καί. Ma questo lascia spazio a due tipi di precisazione, sia cioè per quanto riguarda il ruolo reale di Alessandro, sia per quanto riguarda la lezione precisa: se infatti il termine, che nella traduzione araba di Abū Bīsr Mattā ibn Yūnus (ma non peraltro in quella più antica, di Uṣṭāt, cfr. *infra*, partic. p. 375) si trova legato dalla congiunzione, è diverso (sia per natura che per caso) da quel termine che si vuole legare in greco con una congiunzione, ci si potrebbe domandare fino a che punto sia legittimo estrapolare per retroversione e introdurre nel testo greco la congiunzione isolata. Una terza, più marginale precisazione è richiesta come si vedrà dalla nota di apparato di Jaeger. Quest'ultimo infatti non solo cita Alessandro *apud Averroem* come conferma per la congettura di Christ, ma anzi dice che Christ stesso la trasse da Alessandro. Christ invece non sembra aver fatto ricorso ai frammenti di Alessandro in Averroé, né cita in alcuna delle sue due edizioni (1886 e 1895) l'articolo che li rendeva disponibili di J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*, «Abh. der königlichen Akademie des Wiss. zu Berlin, phil.-hist. Kl.», I (1884).

¹⁴ W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, rist. Oxford 1953; H. TREDENNICK, *Aristotle. The Metaphysics*, with an English Translation, London-New York 1933-35; W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, cit. La lezione adottata nelle edizioni di Ross, Jaeger e Tredennick è la stessa di Christ; le note dell'apparato critico sono però diverse nelle quattro edizioni, cfr. *infra*, "Appendice".

¹⁵ Cfr. le osservazioni di C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della 'Metafisica' di Aristotele*, «Méthexis», X (1997) pp. 105-23, partic. 116 sgg.; E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Atti del colloquio, Roma 17-19 giugno 1999, a cura di A. BRANCACCI, Napoli 1999, pp. 227-43, partic. 229-31.

re, o comunque non produce facilmente il tipo di significato che gli si suole attribuire – cioè un significato simile a quello dei passi del *De anima* che distinguono il “fine [in vista] del quale” e “il fine per il quale”. Un’opposizione fra dativo e genitivo di pronomi relativi dà infatti un esito diverso rispetto a un’opposizione fra dativo e genitivo di pronomi indefiniti. Altro è “il fine in vista del quale”, altro è “il fine di qualcosa (o qualcuno)”; altro è “il fine per il quale”, altro è “il fine per qualcosa (o qualcuno)”. Altro è il modo in cui il *De anima* sembra distinguere un fine in vista “del quale” da un fine “per il quale”; altro, se ne esiste uno, e non analogo, è il modo in cui si distinguerebbero il fine di qualcosa (τὸ οὐ ἕνεκά τινος) e il fine per qualcosa (τὸ οὐ ἕνεκά τινι). La prima distinzione è espressamente stabilita da Aristotele nel *De anima*. La seconda, quella che abbiamo oggi nel testo, non ha né consistenza logica né – a quanto risulta – reale sostegno in Aristotele¹⁶.

Questo non toglie che le precisazioni sui modi di intendere il fine del *De anima* e della *Fisica* siano utili anche qui, per giustificare la possibilità di concepire un fine trascendente e separato quale il motore immobile. Sembra infatti che questo muova l’universo in virtù del tipo di finalità espresso nel *De anima* con il dativo; sembra così, però, non per il fatto che anche nella frase ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα (1072 b 2) c’è un pronome in dativo, l’indefinito τινι. Questo infatti non ha nulla a che vedere con il relativo ᾧ di *de an.* 415 b 3: non si riferisce di ritorno al fine medesimo, non ci dice dunque né se il fine sia immanente (τὸ οὐ ἕνεκα οὐ) né se sia separato (τὸ οὐ ἕνεκα ᾧ), bensì si riferisce a ciò che agisce o esiste in vista del fine, ossia a ciò per il quale o del quale il fine è fine.

¹⁶ Questo vale, s’intende, a meno che non si accetti di interpretare i pronomi indefiniti come se fossero relativi. Tale sembra in effetti il rimedio adottato da Gaiser, che, seguendo interamente il testo oggi corrente di Λ 1072 b 2-3, interviene sul significato: propone cioè di intendere il genitivo indefinito τινος di Λ come il relativo οὐ del *De anima*; cfr. più in generale K. GAISER, *art. cit.*, p. 98, per l’equiparazione fra i due tipi di pronomi nei due testi. Che la distinzione fra il fine di qualcosa e il fine per qualcosa è inconsistente è notato, incidentalmente, da E. BERTI, *art. cit.*, p. 230.

Che il fine del quale si parla in 1072 b 2-3 non è una forma di perfezione e compimento interna al soggetto stesso (come la salute) bensì è superiore e separato (come il padrone rispetto ai servi), è osservato da Alessandro a commento della linea precedente (1072 b 1-2)¹⁷. Con questa sottolineatura, l'esegeta rende esplicito ciò che il testo presuppone, e producendo questa sua esegesi mostra implicitamente di avere presente la distinzione fra i due modi possibili di intendere il fine tracciata da Aristotele nel *De anima* e nella *Fisica* e soprattutto nell'*Etica Eudemia*. Commentando 1072 b 1-2, come di consueto in casi simili, Alessandro lavora infatti per *loci paralleli*, istituisce cioè rimandi incrociati fra i diversi testi in modo da «spiegare Aristotele attraverso Aristotele»¹⁸. È un metodo sul quale siamo probabilmente oggi meglio informati di quanto non fossero gli editori delle correnti edizioni della *Metafisica*, che hanno forse inteso la digressione esegetica di Alessandro come a una parafrasi ampliata di ciò che il testo direbbe positivamente, ancorché in modo molto sintetico, proprio lì in 1072 b 1-3; così che per converso il senso di quelle righe di testo resta appiattito su quella ricapitolazione di Alessandro relativa ai due modi possibili di intendere il fine (e passa sotto silenzio, allora, la differenza fra una distinzione di termini omonimi, cui soggiace comunque una componente di significato comune, e una *diairesis* come quella annunciata dal testo di *Metafisica* Λ in 1072 b 2, che produce coppie di concetti polarmente contrapposti in serie parallela (συστοιχία, 1072 a 35).

¹⁷ Questo è il fr. 30 Freudenthal (cfr. *supra*, nota 13) dal perduto commento di Alessandro alla *Metafisica*. La citazione compare a proposito del sottolemma 1072 b 1-2, ma prepara più in generale le righe dedicate al motore come fine desiderabile, mentre del commento di Alessandro direttamente relativo al passo qui in esame (1072 b 2-3) Averroé non sembra produrre alcuna citazione.

¹⁸ Questo principio, implicito all'opera di Alessandro, è stato efficacemente formulato da P.L. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Atti del Terzo Congresso dell'Associazione di studi tardoantichi, a cura di C. MORESCHINI, Napoli 1995, pp. 107-29, partic. 110-3, sul modello del precetto «spiegare Omero attraverso Omero» (i.e. spiegare Omero con il ricorso a *loci paralleli*) seguito già dai filologi alessandrini e così riportato da PORPH. *quaest. Hom.* p. 297.16 Schrader.

Viene forse anche di qui la corrente interpretazione di queste righe b 1-3 come inciso esplicativo, incoraggiata dalla presunta sovrapposizione con i passi del *De anima* e della *Fisica* che presentano effettivamente un tale carattere incidentale. Ma quest'ultimo argomento è circolare, visto che è sul modello di questi passi del *De anima* e della *Fisica* che Schwegler e Bonitz hanno inteso emendare *metaph.* Λ 7. 1072 b 3.

Quanto all'esegesi, indubbiamente utile, di Alessandro, non solo essa non presuppone necessariamente la sovrapposizione, postulata dagli editori moderni, fra quei passi del *De anima* e della *Fisica* e il passo di *metaph.* Λ 7. 1072 b 2-3, bensì è già perfettamente giustificata dal sottolemma lì in esame 1072 b 1-2:

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ.

La disposizione di questa frase infatti, con la prolessi enfatica della dichiarativa, suggerisce che Aristotele intenda rispondere a una potenziale obiezione: il fine-in-vista-di-cui non è forse un concetto relativo? In tal caso – si obietterebbe – non potrebbe essere immutabile¹⁹.

Ma la differenza fra un fine costruito con il dativo e un fine costruito con il genitivo (che pure può costituire, per Alessandro e per chi conosca il *De anima*, uno strumento per non fraintendere questo uso del concetto di fine) o non viene qui affatto evocata, oppure lo è solo implicitamente: non *apertis verbis*.

La frase 1072 b 1-2 peraltro, a ben guardarla, è relativamente semplice: in essa proseguono la *diairesis*, e la conseguente *συστοιχία*

¹⁹ Come si vede nel cap. 7 delle *Categorie* i concetti relativi non sono quasi mai sostanza. *A fortiori*, si può desumere, essi non faranno quasi mai parte delle sostanze immutabili. Ma escluderlo in senso assoluto è difficile se non anzi impossibile, come si osserva già in quel contesto (8 a 29-31), e anche se non è affatto necessario presupporre che chi scriveva le *Categorie* avesse già in mente il caso particolarissimo del primo motore come fine ultimo, è tuttavia notevole che la difficoltà sia menzionata. Questa difficoltà già di per sé giustificerebbe la presenza in Λ dell'inciso esplicativo. Non a caso, anche Aristotele nell'*Etica Eudemia*, come poi Alessandro *apud Averroem* in *metaph.* 1072 b 1-2, usa l'esempio del padrone in vista del quale agiscono gli schiavi: questo infatti, fra i tanti reperibili in *cat.* 7 come esempio di concetti relativi, più degli altri si presta a esemplificare un termine di relazione che sussista tuttavia come sostanza.

dei contrari, inaugurata nella prima parte del capitolo 7 e caratterizzata dalle coppie antitetiche positivo/negativo, forma/privazione, intellegibile in sé/intellegibile per accidente, e dunque immobile/mutevole.

Propongo pertanto di leggere il testo con i manoscritti più antichi E e J:

ἔστι γὰρ τιτὸ τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἐστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι.

E di tradurre

«Che il fine fa parte delle realtà immutabili, lo mostra la *diairesis*. Il fine infatti è per qualcosa, e di questi [*scil.* tra il fine e ciò che agisce in vista del fine] l'uno è [tra le realtà immutabili], l'altro no».

Dovendo cercare chiarimento in un luogo parallelo, suggerirei per esempio *de cael.* B 12. 292 b 4-7. È un contesto diverso ma complementare, nel quale si dimostra che questo primo motore non può avere a sua volta un fine superiore, in vista del quale debba agire:

«Per l'essere che si trova nella condizione migliore, non c'è alcun bisogno di azione. È infatti esso stesso ciò-in-vista-del-quale, mentre l'azione comporta sempre due termini, [e avviene dunque] qualora esistano sia ciò-in-vista-del-quale sia ciò-che-è-in-vista-di-questo».

(Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα, ἢ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσίῃ, ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα).

Anche qui infatti Aristotele sta considerando il fatto che l'azione in vista di un fine comporta due termini. Per questo essa, la *πρᾶξις*, non si addice al primo motore (*De caelo*) e per questo si può immaginare di ordinare i due termini gerarchicamente per partizione (*metaph.* Λ 7)²⁰.

²⁰ Cfr. per es. anche *de gen. anim.* B 6. 742 a 20-1 e *supra*, nota 5; *de an.* A 3. 407 a 24 (dove *χάρη* è sinonimo di *ἔνεκα*); *de mot. anim.* 6. 700 b 13-6, 26-8. Così, in contesti diversi e da punti di vista diversi, Aristotele sottolinea che la finalità è un con-

La frase dunque non è, come comunemente si ritiene, una parentesi estravagante, ma prosegue il filo principale dell'argomentazione; aggiungendo un termine a ciascuna delle due serie parallele: da una parte τὸ οὐ ἔνεκα, dall'altra il termine opposto, quello cui si riferisce il τιτι, cioè τὸ τούτου ἔνεκα. Così si dimostra che la sostanza eterna e immobile, cui si attribuiscono tutte le prerogative della συστοιχία positiva, è anche τὸ οὐ ἔνεκα, causa finale, e, come tale, motore primo del movimento dell'universo.

APPENDICE

Alessandro in 1072 b 2-3?

È noto oggi (più di quanto non lo fosse all'epoca cui risalgono le edizioni di riferimento della *Metafisica*) che i lemmi che si accompagnano a un commento non corrispondono necessariamente al testo adottato dall'autore del commento: le lezioni attestate nei lemmi subiscono aggiustamenti nel corso della trasmissione, adeguandosi tendenzialmente al testo di Aristotele circolante in quell'epoca e in quel contesto, ove il commento si trova a essere trasmesso e utilizzato. Se a tutto questo si aggiunge il filtro ulteriore delle traduzioni, quanto ora si è osservato vale a maggior ragione. Che dunque, nella fattispe-

retto di relazione, che comporta e richiede l'esistenza di due termini distinti. Lo ribadisce, a quanto sembra, non solo in opere di uno stesso periodo, ma su di un arco assai vasto della sua produzione, dal *De caelo* al *De motu animalium*. Se è così, sembra venire meno l'argomento di I. DÜRING, *Aristotele* (1966), trad. it. Milano 1976, p. 206, che, seguendo l'interpretazione corrente e il testo degli editori, vede nell'affinità fra 1072 b 1-3 e *phys.* B 2. 194 a 35 sg. (i quali entrambi distinguerebbero due modi di intendere il fine, τὸ οὐ ἔνεκά τιτος e τὸ οὐ ἔνεκά τιτι) un "indizio sicuro" della vicinanza cronologica e di contenuto fra Λ, i primi due libri della *Fisica* e il dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Quanto all'opera sulla divisione dei contrari, pure associata da Düring a questi scritti, i cenni alla διαίρεσις (1072 b 2) e alla συστοιχία (1072 a 31, 35) in Λ 7, potrebbero effettivamente far riferimento ad essa indirettamente, o almeno presupporla; ma se l'interpretazione qui presentata è corretta la *diairesis* rievocata non sarà fra i due modi di intendere il fine, bensì fra il fine (superiore, come tale, e immobile) e ciò che si muove e agisce in vista del fine.

cie, all'epoca di Averroé, la versione araba del commento di Alessandro circolasse accompagnata dalla versione della *Metafisica* compiuta da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (ob. 940), se pure è vero (lo si suppone senza averne certezza²¹) non ci dice nulla di definito quanto alla situazione testuale al tempo di Alessandro, diversamente da quella che fosse una vera e propria citazione del testo di Aristotele all'interno del commento di Alessandro vero e proprio.

Sovente in effetti (non però qui, dove ci servirebbe particolarmente) Alessandro cita, segmento per segmento, il testo che commenta. Da tali citazioni, a differenza che dai cosiddetti "lemmi", si potrebbe forse, a condizione di saper fare tara degli accidenti di trasmissione, ricavare un'indicazione sul testo a disposizione di Alessandro; una tale indicazione si potrebbe segnalare in apparato come "Al^C": *Alexandri citatio*. In altri casi, più vagamente, l'editore odierno può presumere quale lezione Alessandro avrebbe considerato più agevole e chiara, se l'avesse trovata in un manoscritto; e questo è il caso nel quale Alessandro, commentando, produca una *parafrasi* del testo aristotelico di riferimento, quella che negli apparati si indica come "Al^P": *Alexandri paraphrasis* (ed è un caso ben diverso). Tuttavia nel nostro caso Averroé cita Alessandro solo per 1072 b 1-2: ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ (non per 1072 b 2-3: ἔστι γὰρ τιλὲ τὸ οὐ ἔνεκα ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι, il passo controverso) e solo

²¹ Fra gli indizi: Averroé possedeva parzialmente sia la traduzione (fino a 1072 b 16) che il commento (circa due terzi – che potrebbe corrispondere ma non necessariamente – cfr. l'indicazione fornita da Averroé stesso in 1393 Bouyges, e la nota del manoscritto latino segnalata da Bouyges in 1683.2); l'autore era presumibilmente lo stesso (cfr. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. FLÜGEL, Leipzig 1871-72, 251.38); Averroé dice di fare uso, fra le altre, della traduzione della *Metafisica* che circolava insieme al commento di Alessandro (cfr. 1537.12-4). In virtù di tali argomenti, che la traduzione della *Metafisica* di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus fosse traduzione dei lemmi del commento alla *Metafisica* di Alessandro sarebbe quasi sicuro secondo C. GENEQUAND, *Ibn Rusbd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rusbd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1984, p. 7, dove però Genequand stesso osserva che Alessandro continua a essere citato per un tratto anche dopo che la traduzione Abū Bišr Mattā ibn Yūnus è finita); «may well be» (senza essere sicuro né provato) secondo R. WALZER, *On the Arabic Versions of Books A, α and Λ of Aristotle's Metaphysics*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXIII (1958) rist. in ID., *Greek into Arabic*, Oxford 1962, pp. 114-28, cfr. partic. 121, 127.

al modo del discorso indiretto: il frammento dell'esegesi di Alessandro che ne risulta (fr. 30 Freudenthal, 1605 Bouyges) non solo non contiene il lemma, ma nemmeno una citazione, né una parafrasi del passo controverso qui in esame (1072 b 2-3) che possano risalire ad Alessandro: né "Al", dunque, né Al^c né Al^p. Le indicazioni attualmente attribuite ad Alessandro a questo proposito non derivano in realtà da Alessandro, ma da una delle traduzioni della *Metafisica* di Aristotele delle quali disponeva Averroé, quella di Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus.

Un altro motivo, ovvio ma grave, di ambiguità nei correnti apparati critici, è il coesistere delle indicazioni, reali o presunte, tratte da Averroé quanto alle condizioni del testo usato da Alessandro, con quelle, pure indicate con la sigla "Al", tratte dal commento ai libri della *Metafisica* successivi a Δ, incluso dunque Λ, che sicuramente non è di Alessandro, ma costituisce nei manoscritti la prosecuzione del commento greco originale di Alessandro (che possediamo come è noto solo fino al libro Δ). Di queste ultime, a scanso di cortocircuito, sarebbe meglio differenziare l'indicazione, se pur si vuole mantenere il nome tradizionale di Alessandro, per esempio mediante l'uso di parentesi quadre: [Al] (così piuttosto e meglio che "ps. Al.": quest'ultima sigla infatti implica un'idea di falsificazione, che pure avendo avuto illustri sostenitori, in particolare Freudenthal, appare ormai deviante e obsoleta).

Queste e altre analoghe osservazioni preliminari, che pure di per sé potrebbero apparire cavillose e pedanti, possono tuttavia risultare di qualche utilità quando si desiderino decifrare le note degli apparati critici nelle correnti edizioni.

Come sopra accennato, in effetti, si ritiene comunemente, da Ross in poi, che la congettura di Christ, correntemente accettata per la lettura del passo in esame, sia confermata dal lemma aristotelico che accompagnava il commento di Alessandro (secondo l'apparato di Ross) ovvero dal testo utilizzato da Alessandro stesso (che come si è ricordato non è necessariamente la stessa cosa; cfr. Tredennick); o addirittura sia stato proprio Alessandro a suggerirla a Christ (Jaeger).

Mentre infatti l'apparato di Christ dice semplicemente:

ἐνεκα καὶ τυνός scripsi: ἐνεκα τυνός A^b, ἐνεκα E, vulgo

una tale relazione fra testimonianza e congettura viene invece così espressa nei tre diversi apparati successivi. Ross:

καὶ τινός Al¹. ap. Averroem, Christ: τινός A^b: om EΓ Al

Tredennick:

καὶ τινός Alexander ap. Averroem, Christ: τινός A^b: om EΓ Al

Jaeger:

καὶ ex Al ap. Averroem supplevit Christ: τινός A^b: om Π Al^c

Come si vede, l'apparato di Ross sembra presupporre la possibilità di risalire, tramite il lemma di Averroé, al lemma usato da Alessandro, o perlomeno al lemma attestato nei manoscritti greci del commento di Alessandro; il che però, per i motivi di cui si è detto all'inizio di questa "Appendice", è improbabile. Quanto ai più tardi apparati di Tredennick e di Jaeger, si assiste in proposito, rispetto a Ross, a un deterioramento dell'informazione, tale per cui, con precisione ancora minore, l'inserzione congetturale del καὶ risalirebbe ad Alessandro medesimo. In che senso? Forse in forma di citazione di Aristotele in Alessandro? Ma si è appena detto che questo nel caso presente non è possibile e non è vero, perché la citazione di Alessandro in Averroé non contiene riguardo a 1072 b 1-3 alcuna subcitazione del testo di Aristotele. Quanto al commento greco di [Alessandro] *ad loc.*, tutti e tre gli apparati, come si vede, lo citano senza segnalare con sufficiente chiarezza che si tratta di due "Alessandri" diversi; il che è un pochino paradossale, soprattutto in un caso come questo, dove nessuno dei due, a ben guardare, è l'Alessandro vero, bensì quello greco è un commentatore più tardo, forse Michele di Efeso; quello arabo è una delle tante involontarie invenzioni, che non si possono addebitare ad alcuno studioso in particolare, ma sono figlie piuttosto di quel bizzarro telegrafo-senza-fili che la storia della tradizione alle volte comporta.

Last but not least. In tutto questo restava imprecisato in che misura la tradizione araba, risalente ad Alessandro oppure no, avvalorasse la congettura del Christ. Per questo con pieno diritto in epoca molto recente si è voluto andare a vedere che cosa veramente dica il testo arabo che accompagna il testo di Averroé. E si è trovato che, secondo una lista di retroversioni curata dall'editore Bouyges (*Notice*, p. CLXXIV, in 1599), il testo arabo in 1072 b 2-3 corrisponde non al greco:

ἔστι γὰρ τιὸ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τινος

come comunemente si riteneva, ma:

ἔστι γὰρ τιὸ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τι²².

A questo punto però può essere utile vedere il testo arabo per quello che è. In entrambe le sue occorrenze (nel testo e nel commento) la versione araba utilizzata da Averroé, che probabilmente è quella di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, porta in corrispondenza di ἔστι γὰρ τιὸ τὸ οὐ ἔνεκα del testo Bekker (1072 b 2-3) la lezione seguente:

mā (τὸ) min aġlihi (οὐ ἔνεκα) yūġadu (ἐστὶ) li-šay' (τιὸ) wa (καὶ)-li-dā šay' (τούτῳ)²³.

Come evidenziato fra parentesi, la naturale retroversione di questa frase in arabo non è quella indicata dal Bouyges, bensì:

ἔστι γὰρ τιὸ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τούτῳ²⁴.

²² C. NATALI, *art. cit.*, p. 120, ripreso in E. BERTI, *art. cit.*, p. 230.

²³ Ibn Rušd, *Tafsīr mā ba'd at-tabī'at* (*Commento Grande alla Metafisica*), t. 37 p. 1599.3 Bouyges; così anche nel commento *ad loc.*, p. 1605.16 Bouyges.

²⁴ Due, a quanto vedo, sono le possibili ragioni di una tale difformità: o una mancanza di revisione nella *Notice* di Bouyges (scomparso infatti l'autore nel 1951, quest'ultimo volume uscì postumo nel 1952, non privo di incertezze e incompiutezze, come avverte il curatore Henri Fleisch, pp. V-X); oppure, come sembra supporre A. MARTIN, *Averroés. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1984, p. 222 nota 17, Bouyges intese deliberatamente emendare la versione araba Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, o anzi il testo greco stesso. Anche la traduzione tedesca di Freudenthal sembra

Questa lezione, a quanto posso vedere, non aiuta in nulla a migliorare la nostra comprensione del testo. Ma ha almeno questo pregio, di non sembrare nulla di diverso da ciò che è, e cioè insostenibile, veramente, e tale da doversi indubbiamente posporre alla lezione attestata nella parte più antica e autorevole della tradizione manoscritta.

Esiste d'altronde traccia della più antica versione araba, quella di Uṣṭāṭ (= Eustatius, IX secolo), pure posseduta da Averroé e preservata sui margini del codice di Leiden fino a 1072 b 16 (mentre di lì in poi, terminando la traduzione più recente di Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus, passa a costituire il corpo del *textus*). In corrispondenza di

ἔστι γὰρ τιτ τὸ οὐ ἔνεκα

la versione di Uṣṭāṭ traduce proprio così:

fa-innā (γάρ) allaḍī (τὸ) min aḡlihi (οὐ ἔνεκα) li-šay' mā (τιτί) (p. 1599 Bouyges, *in calce*)

che conferma senza riserve né integrazioni la lezione meglio attestata nei manoscritti della tradizione greca²⁵:

ἔστι γὰρ τιτ τὸ οὐ ἔνεκα*.

presupporre, sempre secondo A. MARTIN, *ibid.*, un tentativo di emendamento al testo arabo: come se invece di *li-dā šay'* ("per questa cosa") esso portasse *li-dī šay'in* ("per il possessore di qualcosa"). Sull'insufficiente affidabilità della lista di retroversioni proposta da Bouyges cfr. anche R. WALZER, *art. cit.*, p. 115.

²⁵ Particolarmente letterale appare anche la resa del pronome τιτί, il cui valore di indefinito è enfatizzato dal mā che corrisponde qui approssimativamente al suffisso *-dam* dei pronomi indefiniti latini.

* Devo a Enrico Berti non solo la discussione di queste note nelle loro diverse fasi di redazione, ma anche l'idea stessa di raccoglierle e svilupparle in un articolo. Ringrazio per obiezioni e suggerimenti anche Carlo Maria Mazzucchi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, e Gerhard Endress e Mauro Zonta per la discussione della tradizione araba. Imprecisioni eventuali sono interamente mie.