

TOMMASO D'AQUINO

DE ENTE
ET ESSENTIA

Prologo

Poiché, come afferma il Filosofo [Aristotele, n.d.r.] nel I libro su Il cielo e il mondo, un piccolo errore iniziale può, alla fine, diventare grande, e poiché, come afferma Avicenna all'inizio della sua *Metafisica*, l'ente e l'essenza sono ciò che dapprima viene concepito dall'intelletto, ne consegue che, per non cadere in errore con l'ignoranza di quei termini, si deve penetrare nella loro difficoltà spiegando il significato di "ente" ed "essenza", in che modo essi si trovino nelle diverse realtà e in che modo si colleghino alle intenzioni logiche, e cioè al genere, alla specie e alla differenza.

Poiché è dalle cose composte che dobbiamo acquisire la conoscenza di quelle semplici e da ciò che è derivato dobbiamo giungere alla conoscenza di ciò che viene prima, così che, cominciando da quel che è più facile, più agevole, risulti il ragionamento, si dovrà procedere dal significato di "ente" per giungere a quello di "essenza".

Capitolo I

Si deve dunque sapere che, come sostiene il Filosofo nel V libro della *Metafisica*, l'ente per sé si dice in due modi: nel primo, è ciò che si divide in dieci generi; nell'altro, ciò che sta a significare la verità delle proposizioni.

La differenza di questi diversi significati consiste nel fatto che nel secondo si può dire "ente" tutto ciò su cui si può produrre una proposizione affermativa, anche quando non attenga a nulla di reale. In questo senso si chiamano enti anche le privazioni e le negazioni: diciamo infatti che l'affermazione è opposta alla negazione, e che la cecità è nell'occhio.

Invece nel primo senso non si può chiamare "ente" se non ciò che attiene a qualcosa di reale. Ragion per cui in questo senso la cecità e altre cose di questo tipo non sono enti.

Dunque il termine *essenza* non deriva dal secondo significato di ente: si dicono infatti enti, in questo senso, cose che non hanno un'essenza, come è evidente nel caso delle privazioni; l'essenza si ricava invece dal primo significato di ente. Per questo il Commentatore [Averroè, n.d.r.], a proposito del passo ora citato, afferma che l'ente inteso nel primo modo è ciò che denota la sostanza di una cosa.

E poiché, come si è detto, l'ente inteso in questo modo si articola nei dieci generi, l'essenza deve significare qualcosa di comune a tutte le nature per le quali i diversi enti si collocano nei diversi generi e specie, così come [per esempio] l'umanità è l'essenza dell'uomo, e così via.

Inoltre, poiché quello per cui una cosa è costituita nel proprio genere o nella propria specie è ciò che viene significato mediante la definizione che indica quel che la cosa è, ne consegue che il termine "essenza" viene mutato dai filosofi in quello di "quiddità". E questo è quel che il Filosofo spesso chiama "ciò che era l'essere", cioè ciò per mezzo del quale una cosa ha il fatto di essere quella cosa.

L'essenza è anche chiamata "forma", in quanto con "forma" si denota la certezza di qualsiasi cosa, come dice Avicenna nel secondo libro della sua *Metafisica*.

[L'essenza] viene anche chiamata con altro nome, "natura", intendendo "natura" secondo il primo dei quattro significati da Boezio indicati nel trattato *Sulle due nature*, e cioè quello per cui si dice "natura" tutto ciò che comunque può essere appreso dall'intelletto. Infatti una cosa non è intelligibile se non mediante la sua definizione. In tal senso anche il Filosofo afferma, nel quinto libro della *Metafisica*, che ogni sostanza è una natura.

Tuttavia il termine "natura" così inteso sembra significare l'essenza della cosa, in quanto è ordinata all'operazione della cosa stessa, poiché nessuna cosa può mancare della sua propria operazione. Il termine "quiddità" è relativo a ciò che la definizione significa. Invece "essenza" si dice in quanto è in virtù di essa ed è in essa che l'ente ha il suo essere.

Ma poiché l'ente è detto in senso assoluto e principalmente delle sostanze e solo in secondo luogo e indirettamente negli accidenti, ne deriva che l'essenza si trova propriamente e veramente nelle sostanze e che negli accidenti è in qualche modo e indirettamente.

Inoltre, quanto alle sostanze, alcune sono semplici e alcune composte, e l'essenza è in entrambi i tipi, ma in quelle semplici è in modo più vero e nobile, dal momento che anche il loro essere è più nobile. Esse – o almeno la sostanza prima semplice, che è Dio – sono infatti causa di quelle composte. Ma poiché le essenze delle sostanze semplici sono per noi più nascoste, si deve iniziare dalle essenze delle sostanze composte, affinché, iniziando dalle cose più facili, il procedimento risulti più agevole.

Capitolo II

Dunque, le sostanze composte sono notoriamente costituite da forma e materia, come nell'uomo l'anima e il corpo. Ma non si può dire che solo l'una o l'altra di esse sia detta "essenza". Infatti, è evidente che la sola materia non sia l'essenza, poiché ogni cosa è conoscibile mediante la sua essenza e viene classificata in una specie o in un genere. Invece la materia non è principio di conoscenza, né qualcosa può essere determinato in una specie o in un genere in base ad essa, ma [può esserlo] solo mediante ciò per cui qualcosa è in atto.

Ma neppure la sola forma si può dire essenza di una sostanza composta, benché alcuni tentino di asserirlo. Infatti da quel che si è detto appare chiaro che l'essenza è ciò che viene significato mediante la definizione di una cosa. E la definizione delle sostanze naturali comprende non solo la forma, ma anche la materia; altrimenti, le definizioni naturali e quelle matematiche non sarebbero tra loro diverse.

E non può dirsi nemmeno che la materia, nella definizione delle sostanze naturali, sia compresa come qualcosa di aggiunto all'essenza, o come qualcosa di estraneo alla essenza, poiché questo modo di definizione è proprio degli accidenti, i quali non hanno un'essenza perfetta, per cui nella loro definizione essi devono accogliere un soggetto che è estraneo al loro genere. Dunque è evidente che l'essenza comprende la materia e la forma.

Non si può dire neppure che l'essenza significhi la relazione che vi è tra la materia e la forma, o qualcosa che ad esse è aggiunto, perché questo sarebbe necessariamente un accidente e qualcosa di estraneo alla cosa, né la cosa potrebbe essere conosciuta per mezzo di quella: tutte proprietà che invece caratterizzano l'essenza.

Infatti, per mezzo della forma, che è atto della materia, la materia viene prodotta come un ente in atto e come qualcosa di determinato. Perciò tutto quel che sopravviene, come fanno gli accidenti, non attua semplicemente la materia, ma la determina in quel modo, come, per esempio, la bianchezza rende una cosa bianca in atto. Ragion per cui, quando si acquisisce una tale forma, si parla di generazione non in senso proprio, ma in senso improprio.

Rimane dunque che il termine "essenza" nelle sostanze composte significa ciò che è composto dalla materia e dalla forma. E con tale posizione concorda l'affermazione di Boezio, nel *Commento alle Categorie*, quando dice che "ousía" significa il composto; "ousía" infatti presso i Greci è lo stesso che "essenza" presso i Latini, come egli stesso afferma nel libro *Sulle due nature*. Anche Avicenna afferma che la quiddità delle sostanze composte è lo stesso composto di materia e forma. E pure il Commentatore afferma nel VII libro della *Metafisica*: "la natura delle specie nelle cose generabili è qualcosa di intermedio, cioè il composto di materia e forma".

E anche la ragione si accorda a questo, poiché l'essere di una sostanza composta non è soltanto della forma, né soltanto della materia, ma è dello stesso composto.

L'essenza è ciò per cui si dice di una cosa che è. Dunque è necessario che l'essenza, grazie alla quale una cosa è detta "ente", non sia né la sola forma né la sola materia, ma sia il composto di entrambe, benché la sola forma nel modo suo proprio sia causa dell'essere.

Infatti vediamo anche in altri casi che gli enti che sono costituiti da più principi sono denominati non da uno soltanto di essi, bensì da quel che li comprende nel loro insieme, come è evidente nei sapori, in cui, per esempio, il sapore dolce è prodotto dall'azione del caldo che elimina l'umido, e sebbene in questo modo il calore sia causa della dolcezza, tuttavia il corpo viene chiamato dolce non per il calore, ma per il sapore che comprende sia il caldo che l'umido.

Ma poiché la materia è il principio di individuazione, si potrebbe forse da questo concludere che l'essenza, che comprende in sé sia la materia che la forma, sia solo particolare e non universale. In tal caso gli universali non sarebbero definibili, dato che l'essenza è ciò che viene significato mediante la definizione.

Quindi si deve sapere che principio di individuazione è non la materia intesa in un modo qualunque, ma solo la materia "segnata". E chiamo "segnata" la materia che è considerata sotto determinate dimensioni.

Questa materia non appartiene alla definizione dell'uomo in quanto uomo, ma appartenerrebbe alla definizione di Socrate, se Socrate avesse una definizione.

Alla definizione dell'uomo appartiene invece la materia non segnata: alla definizione dell'uomo non appartengono, infatti, queste specifiche ossa o questa determinata carne, ma ossa e carne in senso assoluto, che costituiscono la materia dell'uomo non segnata.

È quindi evidente che l'essenza dell'uomo e l'essenza di Socrate non differiscono tra loro se non per il fatto che in una la materia è "segnata" e nell'altra è "non segnata". Da qui il Commentatore, riferendosi al VII libro della *Metafisica*, afferma: "Socrate non è altro che 'animalità' e 'razionalità', che sono la sua quiddità".

Così anche l'essenza del genere e l'essenza della specie differiscono tra loro per il "segnato" e il "non segnato", sebbene per un modo di designazione diverso dal precedente, poiché la designazione dell'individuo rispetto a quella della specie avviene mediante la materia determinata dalle dimensioni, mentre la designazione della specie rispetto a quella del genere avviene mediante la differenza costitutiva, che deriva dalla forma della cosa.

Ma tale determinazione o designazione della specie rispetto al genere non avviene mediante qualcosa che stia nell'essenza della specie senza essere in alcun modo nell'essenza del genere: anzi, tutto ciò che è nella specie, è anche nel genere, benché in modo indeterminato. Se infatti "animale" non fosse tutto ciò che è "uomo", ma fosse solo una parte di esso, non potrebbe essere predicato dell'uomo, poiché nessuna parte integrante può essere predicata del tutto di cui è parte.

Come ciò avvenga, si potrà vedere considerando in che modo un corpo differisca a seconda lo si consideri come parte dell'animale oppure come genere. Infatti non si può dire che il corpo sia genere allo stesso modo in cui è parte integrante di un tutto.

Dunque il termine "corpo" può essere inteso in più significati. In quanto è nella categoria della sostanza, infatti, il corpo è chiamato così perché ha una natura tale da permettere di designare in esso tre dimensioni; e le stesse tre dimensioni designate sono il corpo come è nel genere della quantità.

Avviene poi nelle cose che ciò che possiede una perfezione possa poi pervenire a una perfezione ulteriore, come si verifica chiaramente nell'uomo, il quale è dotato della natura sensitiva, cui aggiunge quella intellettuale.

Similmente, anche alla perfezione di avere una forma tale per cui sia possibile individuare nella cosa tre dimensioni, si può aggiungere un'altra perfezione, come la vita o qualcosa di simile.

Dunque, il termine "corpo" può significare una cosa che abbia una forma tale da poter derivare solo la possibilità di designare – in modo specifico – in essa tre dimensioni, senza che da quella forma derivi alcuna ulteriore perfezione; così che, ove ad esso venisse ad aggiungersi un'altra cosa, questa sarebbe estranea al significato di "corpo" così inteso. In questo significato il corpo sarebbe parte integrante e materiale dell'animale, poiché l'anima sarebbe estranea al significato del termine corpo, e sarebbe sopravvenuta al corpo stesso, così che l'animale sarebbe costituito da questi due – e cioè dall'anima e dal corpo – come da due parti.

Il termine "corpo" può essere inteso anche in modo da significare una cosa che possiede una forma tale da poter rintracciare in essa le tre dimensioni, qualunque sia la forma stessa, sia che da questa possa seguire un'ulteriore perfezione, sia che non possa. In questo senso "corpo" sarebbe il genere di "animale", perché nulla sarebbe in "animale" che non fosse contenuto implicitamente in "corpo".

Infatti un'anima non è una forma diversa da quella per la quale si potevano rintracciare nella cosa tre dimensioni; perciò, quando si diceva che il corpo è ciò che possiede una forma tale per cui possono essere rintracciate in esso tre dimensioni, si intendeva: qualunque forma fosse, sia dell'anima, sia della pietra sia di qualunque altra. E così la forma dell'animale è implicitamente contenuta nella forma del corpo, nella misura in cui il corpo è il genere dell'animale.

E tale è anche il rapporto tra "animale" e "uomo". Se infatti "animale" designasse solo una cosa dotata della perfezione della sensibilità e del movimento per un suo principio ad esso intrinseco, con esclusione di ogni ulteriore perfezione, allora qualsiasi altra perfezione che sopravvenisse sarebbe – rispetto all'animale – come una parte, invece di essere implicitamente contenuta nella natura dell'animale, e così "animale" non sarebbe un genere; è invece un genere quando significa una cosa dalla cui forma possono provenire la sensibilità e il movimento, qualunque sia quella forma, sia essa la sola anima sensibile, oppure sia l'anima – a un tempo – sensibile e razionale.

Così dunque il genere significa – in modo indeterminato – tutto ciò che è nella specie, e non la sola materia; allo stesso modo, la differenza significa pure il tutto, e non solo la forma.

Anche la definizione e la specie significano il tutto. Ma in modo diverso, perché il genere riguarda il tutto come una denominazione che determina ciò che è materiale nella cosa prescindendo dal principio formale.

Perciò il genere si desume dalla materia, benché non sia materia; come è chiaro che qualcosa si dice corpo per il fatto di avere una perfezione tale per cui in esso sia possibile individuare tre dimensioni; la quale perfezione, in quanto materiale, è ordinata rispetto a un'ulteriore perfezione.

La differenza, invece, è come una denominazione ricavata da una forma determinata, a prescindere dal fatto che il suo primo concetto comprenda la materia determinata: è evidente che, ad esempio, quando qualcosa si dice animato – sia cioè tale da avere un'anima – non si determina che cosa esso sia, se corpo o qualcosa d'altro.

Per questo Avicenna sostiene che il genere non è inteso nella differenza come parte della sua

essenza, ma solo come un ente estraneo all'essenza; così come è il soggetto rispetto al concetto delle passioni. E per questo, propriamente parlando, anche il genere non si predica della differenza, come sostiene il Filosofo nel III libro della *Metafisica* e nel IV dei *Topic*, se non forse nel modo in cui il soggetto si predica delle passioni. Ma la definizione – o specie – li comprende entrambi, e cioè [comprende] sia la materia determinata, designata col termine di genere, sia la forma determinata, designata col termine di differenza.

Ed è perciò evidente la ragione per cui il genere, la specie e la differenza si hanno proporzionalmente alla materia, alla forma e al composto nella realtà, benché non siano la stessa cosa, poiché né il genere è la materia, pur essendo ricavato dalla materia come ciò che designa il tutto, né la differenza è la forma, pur essendo ricavata dalla forma come ciò che designa il tutto. Per questo diciamo che l'uomo è un "animale razionale", e non [diciamo] che è composto dell'animale e del razionale allo stesso modo in cui diciamo che è composto dell'anima e del corpo. Infatti, l'uomo si dice composto di anima e corpo in quanto da queste due cose ne risulta costituita una terza, che non è nessuna delle prime due. L'uomo non è infatti né [soltanto] anima, né [soltanto] corpo.

Ma se si afferma che l'uomo è composto in qualche modo dell'animale e del razionale, non sarà come una terza cosa da due cose ma come un terzo concetto da due concetti. Infatti il concetto di animale prescinde dalla determinazione della forma speciale che esprime la natura della cosa, in quanto funge da materia rispetto alla perfezione ultima. Invece il concetto di questa differenza "razionale" consiste nella determinazione della forma specifica.

Da questi due concetti si costituisce il concetto di specie o definizione. E perciò come una cosa costituita da altre non riceve la predicazione di quelle cose da cui è costituita, così neppure il concetto riceve la predicazione di quei concetti da cui è costituito. Infatti, non diciamo che la definizione è il genere o la differenza.

Benché poi il genere significhi tutta l'essenza della specie, non per questo è necessario che le diverse specie che appartengono a uno stesso genere abbiano una unica essenza, poiché l'unità del genere deriva dalla stessa indeterminazione o indifferenza. Ma non perché ciò che è significato dal genere sia una sola identica natura – numericamente – in specie diverse, cui sopraggiunga un'altra cosa, la differenza, che la determini come la forma determina la materia che è numericamente identica. Bensì perché il genere significa una forma; ma non determinatamente questa o quella forma che la differenza esprima in modo determinato, e che non è se non quella che è significata dal genere in modo indeterminato.

Per questo il Commentatore, nel libro XI della *Metafisica*, sostiene che la materia prima è detta "una" per la rimozione di tutte le forme, mentre il genere si dice "uno" per la comunanza della forma significata. Da cui appare evidente che, aggiunta la differenza, eliminata quella indeterminatezza che era causa dell'unità del genere, rimangono specie diversificate quanto all'essenza.

E poiché, come si è detto, la natura della specie è indeterminata rispetto all'individuo, come la natura del genere rispetto alla specie, ne deriva che, come il genere, in quanto predicato della specie, implicava nella sua significazione, anche se in modo indistinto, tutto ciò che è in modo determinato nella specie, così pure è necessario che la specie, in quanto è predicata dell'individuo, significhi tutto ciò che è essenzialmente nell'individuo, anche se in modo indistinto. In tal modo l'essenza della specie viene indicata con il termine "uomo": e per questo "uomo" viene predicato di "Socrate".

Se invece la natura della specie viene significata con l'esclusione della materia "segnata" che è principio di individuazione, allora avrà funzione di parte. E in questo modo viene significato con il termine di "umanità": infatti, umanità significa ciò per cui un uomo è uomo. La materia segnata non è ciò per cui un uomo è uomo, e così in nessun modo rientra tra ciò che fa di un uomo un "uomo".

Poiché quindi l'umanità include nel suo concetto soltanto ciò che rende un uomo un "uomo", è chiaro che dal suo significato si esclude o si rimuove la materia segnata.

E poiché la parte non si predica del tutto, se ne conclude che l'umanità non si predica né dell'uomo né di Socrate.

Per questo Avicenna dice che la quiddità del composto non è lo stesso composto di cui è quiddità, sebbene anche tale quiddità sia composta: come l'umanità non è l'uomo, benché sia composta, anzi occorre che sia ricevuta in qualcosa che è la materia segnata.

Ma poiché, come si è detto, la designazione della specie rispetto al genere avviene attraverso la forma, la designazione dell'individuo rispetto alla specie avviene attraverso la materia; dunque il termine che significa ciò da cui è tratta la natura del genere, prescindendo dalla forma determinata che compie la perfezione della specie, deve significare la parte materiale del tutto, proprio come "corpo" è la parte materiale dell'uomo. E il termine che significa ciò da cui si trae la natura della specie, prescindendo dalla materia segnata, significa la parte formale.

Per questo l'umanità è designata come una forma ed è chiamata "forma del tutto", non come un'aggiunta alle parti essenziali, cioè alla materia e alla forma – come la forma della casa si aggiunge alle sue parti integranti – ma piuttosto in quanto essa è la forma, la quale è il tutto, cioè comprende la forma e la materia, prescindendo tuttavia da tutto ciò attraverso cui la materia può essere designata.

Così dunque è chiaro che l'essenza dell'uomo è significata con i due termini di "uomo" e "umanità", ma in modo diverso, come si è detto. Infatti il termine "uomo" la designa come un tutto, in quanto non esclude la designazione della materia, ma la contiene implicitamente e indistintamente, così come si è detto che il genere contiene la differenza, e per questo il termine "uomo" si predica degli individui.

Invece il termine "umanità" la significa [cioè indica la stessa essenza, n.d.r.] come parte, perché non contiene nel suo significato se non ciò che è proprio dell'uomo in quanto uomo, e prescinde da ogni designazione [cioè prescinde dalla materia "segnata", n.d.r.]. Quindi non si predica degli individui dell'uomo. E per questo, anche, il termine "essenza" si trova talvolta predicato di enti reali – diciamo, infatti, che Socrate è una qualche essenza – mentre talvolta viene negato, quando per esempio diciamo che l'essenza di Socrate non è Socrate.

Capitolo III

Determinato dunque il significato del termine "essenza" nelle sostanze composte, dobbiamo ora vedere in che modo esso si pone in rapporto con il modo d'essere del genere, della specie e della differenza.

Poiché ciò cui conviene il modo d'essere del genere, o della specie, o della differenza, si predica di questo singolo "segnato", è impossibile che il modo d'essere dell'universale, cioè del genere o della specie, convenga all'essenza secondo ciò che significa in quanto parte, come [per esempio] con i termini "umanità" o "animalità". Così dunque Avicenna sostiene che la razionalità non è la differenza ma il principio della differenza; e per la stessa ragione l'umanità non è una specie, né l'animalità è un genere.

Similmente non si può dire che la ragione di genere o specie convenga all'essenza in quanto realtà esistente al di fuori delle realtà singole, come sostenevano i Platonici, perché così il genere o la specie non sarebbero predicati di questo individuo: infatti non si può dire che Socrate sia ciò che è separato da lui; né, in secondo luogo, quella realtà separata gioverebbe alla conoscenza di questo individuo.

Rimane dunque che la ragione del genere o della specie conviene all'essenza in quanto è significata come un tutto, per esempio col termine di "uomo" o di "animale", poiché in tal modo contiene implicitamente e indistintamente tutto ciò che è nell'individuo.

La natura o essenza così intesa può essere considerata in un duplice modo.

- 1) Anzitutto, secondo la ragione propria, e questa è una considerazione assoluta. In questo primo modo, nulla è vero di essa se non ciò che le conviene in quanto tale. Per cui, qualsiasi altra cosa le fosse attribuita, tale attribuzione sarebbe falsa. Per esempio, all'uomo in quanto uomo convengono gli attributi di "razionale", "animale" e altri attributi che rientrano nella definizione di "uomo". L'essere "bianco" o "nero", o qualsiasi altra cosa che non appartenga al concetto di "umanità", non convengono all'uomo in quanto uomo. Quindi, se ci si chiede se questa natura possa essere considerata una o molteplice, non si può concedere né l'una né l'altra cosa, poiché entrambe sono estranee al concetto di umanità ed entrambe possono appartenergli. Se infatti fosse la molteplicità ad appartenere al suo concetto, allora l'umanità non potrebbe mai essere una: eppure essa è una in quanto è in Socrate. Similmente, se fosse l'unità ad appartenere al suo concetto, allora una e identica sarebbe la natura sia di Socrate che di Platone, né potrebbe articolarsi nei singoli.
- 2) Nel secondo modo, [la natura o essenza] si considera secondo l'essere che ha in questo o in quell'individuo, e così si predica di essa qualcosa di accidentale, come quando si dice che l'uomo è bianco, perché Socrate è bianco, sebbene ciò non appartenga all'uomo in quanto uomo. Inoltre questa natura ha un duplice modo di essere: uno negli individui e l'altro nell'anima, e in base all'uno o all'altro modo derivano diverse proprietà accidentali. Negli individui per esempio ha un essere diversificato a seconda della diversità dei singoli. Tuttavia, secondo la prima considerazione, cioè considerata quella natura assolutamente, nulla di questo le può essere concesso [che sia cioè negli individui o nell'anima, n.d.r.]. Infatti è falso sostenere che l'essenza dell'uomo in quanto tale sia nel singolo, poiché se essere nel singolo convenisse all'uomo in quanto uomo, [l'essenza] non sarebbe mai fuori di quello. E similmente, se convenisse all'uomo in quanto uomo di non essere nel singolo, [l'uomo] non sarebbe mai nel singolo.

Quindi è vero che l'uomo non in quanto è uomo è tale da essere nel singolo o nell'anima. Dunque è evidente che la natura dell'uomo considerata assolutamente astrae da qualunque tipo di essere, senza però escluderne nessuno. E questa natura così considerata è quella che si predica di tutti gli individui.

Tuttavia non si può dire che il concetto di universale convenga alla natura così intesa, perché del concetto di universale sono sia l'unità che la comunanza.

Ma secondo la considerazione assoluta alla natura umana non convengono né l'una né l'altra.

Se infatti la comunanza appartenesse al concetto di uomo, allora in chiunque si trovasse l'umanità si dovrebbe trovare la comunanza. E questo è falso, perché in Socrate non si trova alcuna comunanza, ma solo ciò che in lui è individuato.

Similmente non si può dire che la ragione di genere o di specie convenga alla natura umana secondo l'essere che ha negli individui, perché negli individui non si trova la natura umana in quanto una, cioè come "uno" che convenga a tutti: ciò che è implicito nel concetto di universale.

Resta dunque che la ragione di specie conviene alla natura umana secondo il modo di essere che ha nell'intelletto.

Infatti, nell'intelletto la stessa natura umana è astratta da tutti gli [aspetti] individuanti e compete uniformemente a tutti gli individui che esistono oggettivamente, in quanto è somiglianza di tutti e conduce alla conoscenza di tutti in quanto uomini. Da questa relazione che ha con tutti gli individui l'intelletto ricava il concetto di specie e l'attribuisce a se stesso. Per cui il Commentatore, riguardo al primo libro dell'*Anima*, afferma che "l'intelletto è ciò che pone l'universalità nelle cose". E anche Avicenna l'afferma nella sua *Metafisica*.

E sebbene questa natura pensata abbia la ragione di universale in rapporto alle cose oggettivamente esistenti, poiché è la similitudine di tutte, tuttavia in quanto è in questo o quell'intelletto è una singola specie pensata.

Dunque appare chiaro l'errore del Commentatore a proposito del III Libro dell'*Anima*, quando volle dall'universalità della forma dell'intelletto concludere l'unità dell'intelletto, poiché l'universalità di quella forma che si ha nell'intelletto non è una realtà effettivamente universale, ma è solo ciò che si riferisce alle cose come loro similitudine. Così [per esempio], una statua rappresentante molti uomini, avrebbe un essere individuale in quanto realizzata in questa materia, ma avrebbe anche il modo d'essere della comunanza per il fatto di essere rappresentativa di molti uomini.

E poiché alla natura umana in sé assolutamente considerata conviene ciò che si predichi di Socrate, e il modo d'essere della di specie non le conviene secondo quella sua considerazione in assoluto, poiché è tra gli accidenti che conseguono dal modo di essere che ha nell'intelletto, allora il termine di "specie" non si predica di Socrate, come se si dicesse: "Socrate è specie"; ciò, invece, avverrebbe necessariamente se la ragione di specie convenisse all'uomo secondo il modo di essere che ha in Socrate o in base a una sua considerazione assoluta, cioè in quanto uomo. Tutto quello, infatti, che conviene all'uomo in quanto uomo, si predica di Socrate.

E tuttavia è al genere per sé che conviene la predicabilità, come si è posto nella sua definizione. Infatti, la predicazione è ciò che si compie per opera dell'intelletto che compone e divide, [pur] avendo un fondamento nella cosa stessa, nella unità degli enti, di cui si dice che uno [è predicato] dell'altro. Quindi il concetto di predicabilità può essere compreso nel concetto logico di genere, che similmente si compie per atto dell'intelletto.

Tuttavia ciò cui l'intelletto attribuisce logicamente la predicabilità collegando l'uno con l'altro [gli enti], non è lo stesso genere come elemento logico, ma piuttosto ciò cui l'intelletto attribuisce il carattere logico di genere, come [per esempio] ciò che viene significato col termine di "animale".

Così dunque è chiaro come all'essenza o natura compete il modo d'essere della specie, poiché questo modo d'essere non è tra le proprietà che le convengono in base a una sua considerazione assoluta, né è tra gli accidenti che conseguono ad essa nel suo essere oggettivo, come l'essere bianco o l'essere nero; ma è tra gli accidenti che conseguono all'essere che essa ha nell'intelletto; e per questo modo di essere le convengono anche i modi d'essere di genere e di differenza.

Capitolo IV

Resta ora da vedere in che modo l'essenza si trovi nelle sostanze separate, e cioè nell'anima, nelle intelligenze e nella Causa Prima.

Anche se tutti concedono che la Causa Prima è semplice, alcuni tentano però di introdurre nelle intelligenze e nelle anime la composizione di forma e materia – opinione che sembra essere di Avicenna, autore del libro *Fonte della Vita*. Ma questo è generalmente respinto dai filosofi, poiché essi sostengono che tali realtà sono sostanze separate dalla materia e ne dimostrano il carattere del tutto immateriale.

La dimostrazione di questo è facilmente ricavata dalla capacità intellettuale di cui sono dotate. Vediamo infatti che le forme non sono intelligibili in atto se non in quanto sono separate dalla materia e dalle sue condizioni, né sono rese intelligibili in atto se non per la capacità della sostanza intelligente, poiché sono ricevute in essa e divengono in atto grazie ad essa. Ne deriva che qualunque sostanza intelligente è assolutamente immune dalla materia, cioè non deve includere la materia come parte di sé e neppure deve essere come una forma impressa nella materia, come avviene per le forme materiali.

Né può dirsi che solo la materia corporea, e non qualsiasi materia, impedisca l'intelligibilità. Se infatti ciò fosse solo a causa della materia corporea – poiché la materia non è detta corporea se non in quanto sottosta a una forma corporea – allora dalla forma corporea deriverebbe alla materia l'impedimento alla intelligibilità; ma ciò non può essere, perché la stessa forma corporea, come ogni altra forma, è intelligibile in atto quando sia astratta dalla materia.

Quindi nell'anima o nell'intelligenza [angelica] in nessun modo vi è composizione di materia e forma, come se l'essenza potesse essere presa qui come nelle sostanze corporee. Invece in esse vi è una composizione di forma e di essere; per questo, nel commento alla nona proposizione del libro *Sulle cause*, si afferma che l'intelligenza ha forma ed essere: e per forma s'intende qui la stessa quiddità o natura semplice.

Ed è facile vedere come ciò avvenga. Infatti in tutte le cose che si rapportano fra loro in modo che l'una è la causa dell'essere dell'altra, quella che ha la funzione di causa può avere l'essere senza l'altra, ma non viceversa.

Tale è appunto il rapporto tra la materia e la forma, poiché è la forma a dare l'essere alla materia, e pertanto è impossibile che vi sia materia senza forma, mentre non è impossibile che vi sia qualche forma senza materia; la forma, infatti, in quanto forma non dipende dalla materia.

Ma se si trovano forme che non possono esistere se non nella materia, questo avviene perché esse si trovano distanti dal primo principio, che è atto primo e puro. Per tale motivo le forme che sono vicinissime al primo principio sono forme che sussistono per sé senza materia (infatti, come si è detto, la forma non ha bisogno della materia secondo il suo genere): e tali forme sono le intelligenze angeliche; e perciò non occorre che le essenze o quiddità di queste ultime siano diverse dalla stessa forma.

In questo dunque l'essenza della sostanza composta differisce da quella della sostanza semplice, per il fatto che l'essenza della sostanza composta non è la sola forma, ma comprende sia la forma sia la materia, mentre l'essenza della sostanza semplice è solo la forma.

Da ciò derivano altre due differenze.

La prima è che l'essenza della sostanza composta può essere significata come un tutto o come una parte: fatto questo che, come si è detto, deriva dalla materia "segnata". Per questo l'essenza della cosa composta non si può predicare in qualsiasi modo della stessa cosa composta: non si può infatti dire che l'uomo è la sua quiddità. Invece l'essenza della cosa semplice, che è la sua stessa forma, non può essere significata se non come un tutto, poiché in questo caso non vi è nulla oltre la forma, che quasi riceve la forma stessa; e perciò, in qualunque modo si consideri l'essenza della sostanza semplice, di essa si può predicare. Per questo Avicenna dice che "la quiddità della sostanza semplice è lo stesso [ente] semplice", perché non vi è qualcos'altro che possa riceverla.

La seconda differenza è che le essenze delle realtà composte, per il fatto di essere ricevute nella materia "segnata", si moltiplicano secondo i dividersi [della materia] per cui accade che alcune siano identiche per specie e diverse per numero. Ma siccome l'essenza del semplice non è ricevuta nella materia, tale moltiplicazione non può qui aver luogo; perciò è necessario che in queste sostanze non si diano più individui di una stessa specie, ma che vi siano tante specie quanti sono gli individui, come Avicenna esplicitamente sostiene.

Di conseguenza, le sostanze di questo tipo, sebbene siano pure forme senza materia, tuttavia non godono di una perfetta semplicità, né sono atti puri, ma sono in qualche modo commiste alla potenza. Ciò appare chiaro in questo modo. Tutto ciò che non appartiene al concetto dell'essenza o della quiddità, sopravviene in qualche maniera dall'esterno ed entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere intesa senza ciò che è parte costitutiva di essa; tuttavia, ogni essenza o quiddità può essere intesa senza che si conosca qualcosa della sua realtà: posso infatti intendere che cosa sono l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno effettivamente in natura.

Quindi è chiaro che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità. A meno che non si dia qualcosa la cui quiddità sia il suo stesso essere, e una tale realtà non può che essere unica e prima: poiché è impossibile che si dia moltiplicazione di qualcosa, se non per l'aggiunta di qualche differenza, così come la natura del genere si moltiplica nelle specie; o perché la forma è ricevuta in materie diverse (così come la natura della specie si moltiplica nei diversi individui); o perché un ente è astratto [dal soggetto] e l'altro è ricevuto in qualcosa (se vi fosse, per esempio, un calore separato, esso sareb-

be diverso dal calore non separato, per la sua stessa natura separata).

Se invece si pone qualche realtà che è soltanto essere, così che l'essere stesso sia sussistente, a questo essere non potrà aggiungersi una differenza, perché già così non sarebbe più solo essere, ma sarebbe un essere più una data forma; e tanto meno esso potrà ricevere l'aggiunta della materia, perché allora non sarebbe più essere sussistente, ma materiale.

Rimane dunque che tale realtà che è il suo essere non può che essere una, e perciò è necessario che in qualunque altra realtà oltre essa, altro è l'essere e altro la sua quiddità o natura o forma. Dunque è necessario che nelle intelligenze l'essere sia altro dalla forma, e per questo si è detto che l'intelligenza è forma ed essere.

Tutto ciò che viene attribuito a qualcosa, o è causato dai principi della sua natura, come per esempio la capacità di ridere nell'uomo, o proviene da qualche principio estrinseco, come la luce nell'aria proviene dall'influsso del sole. Tuttavia non è possibile che lo stesso essere sia prodotto dalla stessa forma o quiddità della cosa, intendo come causalità efficiente, perché allora qualche cosa sarebbe causa di se stessa, e produrrebbe se stessa nell'essere, il che è impossibile.

Dunque è necessario che ogni cosa il cui essere è altro dalla sua essenza, abbia l'essere da altro. E poiché tutto ciò che è a causa di altro fa capo a ciò che è per sé come alla causa prima, è necessario che vi sia un ente che sia causa dell'essere di tutte le altre, per il fatto che esso è soltanto essere; altrimenti, si andrebbe all'infinito nella serie delle cause, poiché, come si è detto, ogni realtà che non è soltanto essere, ha una causa del suo essere. È dunque evidente che l'intelligenza è forma ed essere, e che essa riceve l'essere dall'Ente Primo che è soltanto essere, e che tale è la causa prima, cioè Dio.

Inoltre tutto ciò che riceve qualcosa da altro è in potenza rispetto ad esso, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto; è dunque necessario che la stessa quiddità o forma, che è l'intelligenza, sia in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e quell'essere ricevuto come atto. E così nelle intelligenze si trovano potenza e atto, ma non materia e forma, se non impropriamente. Quindi anche il "patire", il "ricevere", l'"essere soggetto" e tutte le espressioni di questo tipo che sembrano convenire alle cose a causa della materia, convengono in modo equivoco alle sostanze intellettuali e a quelle corporee, come dice il Commentatore nel III libro *Sull'anima*.

E poiché, come si è detto, la quiddità delle intelligenze è la stessa intelligenza, la sua quiddità o essenza è ciò che essa stessa è, mentre l'essere ricevuto da Dio è ciò grazie cui essa esiste realmente; per questo alcuni sostengono che tali sostanze sono composte dal "ciò per cui sono" e dal "ciò che è", o dal "ciò che è" e dall'essere, come afferma Boezio.

E poiché le intelligenze sono composte di potenza e atto, non sarà difficile trovare una molteplicità di intelligenze, cosa che sarebbe impossibile, se in esse non vi fosse alcuna potenza. Perciò il Commentatore dice nel III libro *Sull'anima* che, se la natura dell'intelletto possibile fosse ignota, non potremmo trovare molteplicità nelle sostanze separate. Dunque tra queste sostanze vi è una distinzione reciproca secondo il grado di potenza e atto, per cui l'intelligenza superiore che è più vicina alla causa prima, ha il grado maggiore di attualità, e così via.

E ciò giunge a termine nell'anima umana, che occupa l'ultimo grado tra le sostanze intellettuali. Infatti il suo intelletto possibile si pone rispetto alle forme intelligibili allo stesso modo in cui la materia prima, che occupa l'ultimo grado nell'essere sensibile, si pone rispetto alle forme sensibili, come dice il Commentatore nel III libro *Sull'anima*. Per questo il Filosofo la paragona a una tavola su cui non è stato scritto nulla. E per il fatto che tra le altre sostanze intelligibili è quella dotata di un maggior grado di potenzialità, essa è resa tanto vicina alle realtà materiali da portare queste realtà a partecipare del suo essere; così che dall'unione di anima e corpo risulti un solo essere in un solo composto, sebbene questo essere, in quanto è dell'anima, non sia dipendente dal corpo.

E dopo questa forma che è l'anima si trovano altre forme che hanno un grado ancora maggiore di potenza e sono più vicine alla materia, appunto perché il loro essere non può darsi senza materia; anche in esse si trovano un ordine e un grado fino alle prime forme degli elementi, che sono vicinissimi alla materia, e per questo non hanno alcuna operazione, se non quelle che derivano dalle qualità attive e passive, e dalle altre con cui la materia si dispone alla forma.

Capitolo V

Da quanto si è visto, è chiaro in che modo l'essenza si trovi nelle diverse cose.

Si trova infatti nelle sostanze un triplice modo di avere l'essenza.

- 1) In primo luogo] vi è qualcosa, come Dio, la cui essenza è il suo stesso essere; perciò vi sono filosofi i quali sostengono che Dio non è [classificabile] in un genere, poiché la sua essenza non è altro che il suo essere. Di conseguenza Egli stesso non è in un genere, poiché tutto ciò

che è in un genere deve avere una quiddità oltre all'essere: infatti la quiddità o natura del genere o della specie non si distingue secondo il modo di essere della sua natura in ciò di cui esso è genere e specie, mentre l'essere si dà diversamente nei diversi enti. E se diciamo che Dio è soltanto essere, non cadiamo nell'errore di coloro i quali sostennero che Dio è l'essere universale grazie al quale qualunque cosa esiste formalmente. Dio è infatti un essere tale che nulla gli si può aggiungere, quindi per la sua stessa purezza è un essere distinto da ogni altro essere; per questo, nel commento alla nona proposizione del libro *Sulle cause*, si dice che l'individuazione della Causa Prima, che è soltanto essere, avviene per la sua pura bontà. Inoltre l'essere comune, così come non include qualche aggiunta nel suo concetto, non include neppure l'esclusione di qualche aggiunta, perché, se ciò fosse, l'essere, cui venisse ad aggiungersi qualcos'altro non potrebbe essere considerato esistente. Analogamente, sebbene Dio sia soltanto essere, non per questo è privo delle altre perfezioni o nobiltà. Anzi, ha tutte le perfezioni che sono in tutti i generi, tanto da essere chiamato "perfetto" per eccellenza, come dicono il Filosofo e il Commentatore nel V libro della *Metafisica*, ma le possiede in modo più eccellente rispetto a tutte le altre realtà, perché in Lui sono un tutt'uno, mentre nelle altre realtà rimangono distinte tra loro. E ciò perché tutte quelle perfezioni convengono a Dio secondo il suo essere semplice; se [qualcuno] potesse compiere per mezzo di una sola qualità le operazioni proprie di ogni altra qualità, in quella sola qualità raccoglierebbe tutte le altre; così Dio nel suo stesso essere ha – immanenti – tutte le perfezioni.

- 2) In un secondo modo l'essenza si trova nelle sostanze create intellettuali, nelle quali l'essere è altro dalla loro essenza, benché l'essenza sia priva di materia. Il loro essere non è quindi assoluto, ma ricevuto [in un soggetto], e perciò limitato e finito secondo la capacità della natura ricevente; ma la loro natura o quiddità è assoluta, non ricevuta in alcuna materia. Perciò nel libro *Sulle cause* si dice che le intelligenze sono infinite in basso e finite in alto: sono infatti finite quanto all'essere che ricevono da ciò che è superiore; ma non sono finite in basso, perché le loro forme non sono limitate in base alla capacità di qualche materia che le riceva. Pertanto, come si è detto, in queste sostanze non si trova una molteplicità di individui nell'ambito di una stessa specie, tranne che nell'anima umana, per il corpo cui s'unisce. E benché la sua individuazione dipenda occasionalmente dal corpo, quanto al suo inizio, perché [l'anima] non acquisisce il suo essere individuale se non nel corpo del quale è atto; tuttavia non occorre che, una volta distrutto il corpo, l'individuazione venga meno, perché, avendo un essere assoluto, da cui è acquisito l'essere individuale in quanto è stata resa forma di un determinato corpo, quell'essere rimane sempre individuale. E perciò Avicenna afferma che l'individuazione e la moltiplicazione delle anime dipende dal corpo riguardo al suo principio, ma non riguardo al termine. E poiché in queste sostanze la quiddità non è identica all'essere, per questo esse sono graduabili nel predicamento, e per questo in esse si ritrovano genere, specie e differenza, sebbene le loro differenze proprie siano a noi sconosciute. Infatti, nelle cose sensibili le stesse differenze essenziali ci sono ignote, per cui sono significate attraverso differenze accidentali che hanno origine da quelle essenziali, così come la causa viene significata per mezzo del suo effetto, come quando il fatto di essere "bipede" viene posto come differenza dell'uomo. Però gli accidenti propri delle sostanze immateriali ci sono ignoti; quindi le loro differenze non ci possono essere significate né per sé né mediante le differenze accidentali. Si deve tuttavia sapere che genere e specie non sono assunti allo stesso modo nelle sostanze intellettuali e in quelle sensibili, perché nelle sostanze sensibili il genere deriva da ciò che nella cosa è materiale e la differenza da ciò che in essa è formale; per cui, all'inizio del suo libro *Sull'anima*, Avicenna dice che nelle cose composte di materia e forma la forma "è la differenza semplice di ciò che è costituito da essa"; tuttavia non nel senso che la stessa forma sia la differenza, ma nel senso che essa è principio della differenza, come egli stesso dice nella sua *Metafisica*. Tale differenza si dice differenza semplice perché deriva da ciò che è parte della quiddità della cosa, cioè dalla forma. Invece siccome le sostanze immateriali sono quiddità semplici, in esse la differenza non può derivare da una parte della quiddità, ma dalla quiddità nel suo complesso; per questo all'inizio del libro *Sull'anima* Avicenna dice che "solo le specie le cui essenze sono composte di materia e forma hanno una differenza semplice". Anche il genere deriva in esse da tutta l'essenza, ma in modo diverso. Infatti, una sostanza separata ha in comune con le altre l'immaterialità, ma ciascuna differisce dall'altra nel grado di perfezione, quanto più si allontana dalla potenzialità e si avvicina all'atto puro. Quindi il genere deriva dalle proprietà che esse hanno in quanto immateriali, come l'intellettualità o qualcosa di simile, mentre la differenza, che pure rimane a noi sconosciuta, deriva in esse dal grado di perfezione. Né occorre che tali differenze siano accidentali, perché il fatto di possedere una maggiore o minore perfezione

non diversifica la specie; infatti il grado di perfezione con cui si riceve una stessa forma non è causa della diversità nella specie, come il più bianco e il meno bianco nel partecipare dello stesso concetto della bianchezza. Invece è il diverso grado di perfezione delle stesse forme o nature partecipate a diversificare la specie, poiché anche la natura procede per gradi dalle piante agli animali, attraverso esseri che sono intermedi tra gli animali e le piante, come dice il Filosofo nel VII libro *Sugli animali*. Né è necessario che la divisione delle sostanze intellettuali avvenga sempre per due differenze vere, perché è impossibile che ciò che si verifichi in tutte le cose, come il Filosofo osserva nell'XI libro *Sugli animali*.

- 3) L'essenza si trova in un terzo modo nelle sostanze composte di materia e forma – nelle quali l'essere è ricevuto e finito –, per il fatto che esse ricevono l'essere da altro, ma la stessa loro natura o quiddità è ricevuta nella materia "segnata". Per questo esse sono finite tanto in basso quanto in alto, e per la divisione della materia segnata, in esse è possibile la moltiplicazione degli individui nell'ambito di una stessa specie.

Come in tali sostanze l'essenza stia in rapporto con le intenzioni logiche, si è già detto.

Capitolo VI

Resta ora da vedere in che modo l'essenza sia negli accidenti; infatti come sia in tutte le sostanze è stato detto.

Poiché, come si è detto, l'essenza è significata mediante la definizione, è necessario che [gli accidenti] abbiano l'essenza allo stesso modo in cui hanno una definizione.

Essi hanno tuttavia una definizione incompleta, poiché non possono essere definiti se non ponendo il soggetto nella loro definizione; e ciò avviene perché essi non hanno un essere per sé indipendente dal soggetto; piuttosto, come l'essere sostanziale deriva dalla composizione di materia e forma, così l'essere accidentale deriva dalla composizione di accidente e soggetto, cioè quando un accidente sopravviene al soggetto.

Di conseguenza, né la forma sostanziale né la materia hanno un'essenza completa, poiché anche nella definizione della forma sostanziale si deve porre ciò di cui essa è forma, e per questo la sua definizione avviene mediante l'aggiunta di qualcosa che è esterno al suo genere, e così anche la definizione della forma accidentale; per cui il fisico – che considera l'anima solo in quanto è forma del corpo – pone anche il corpo nella definizione dell'anima.

Tuttavia le forme sostanziali e quelle accidentali differiscono solo per il fatto che, come la forma sostanziale non ha per sé un essere indipendente senza ciò cui inerisce, così è anche per ciò cui inerisce, e cioè per la materia; così dall'unione dell'una e dell'altra deriva un ente che sussiste per sé: per questo, dalla loro unione risulta un'essenza. Quindi la forma, sebbene in sé considerata non abbia il modo di essere completo dell'essenza, tuttavia è parte dell'essenza completa.

Ma ciò cui sopravviene l'accidente è un ente in sé completo, sussistente nel suo essere, il quale è naturalmente anteriore all'accidente che sopravviene. Di conseguenza l'accidente che sopravviene, con il suo congiungersi con ciò cui sopravviene, non produce l'essere in cui la cosa sussiste e per il quale la cosa è un ente per sé, ma produce un essere – per così dire – secondario, senza il quale la cosa può comunque essere pensata come sussistente, così come "il primo" può essere pensato senza "il secondo".

Quindi dall'unione di accidente e soggetto deriva qualcosa che non è uno per sé, ma che lo è solo accidentalmente. E dalla loro unione non deriva un'essenza, come dall'unione della forma con la materia; per cui l'accidente non ha il modo di essere dell'essenza completa né è parte di un'essenza completa, ma, come è ente in senso relativo, così ha un'essenza in senso relativo.

E poiché ciò che si dice in massimo grado e con assoluta verità in qualsiasi genere è causa di tutto ciò che deriva in quello stesso genere (come il fuoco, che, quale massima manifestazione del calore, è causa del calore nelle cose calde, come è scritto nel II Libro della *Metafisica*) è necessario che la sostanza, che è principio nel genere dell'ente e ha l'essenza nel modo più pieno e certo, sia causa degli accidenti che partecipano del modo di essere dell'ente in modo secondario e relativo.

Ciò tuttavia si verifica in modi diversi. Poiché infatti le parti della sostanza sono la materia e la forma, alcuni accidenti derivano principalmente dalla forma, altri dalla materia.

Ma si trova qualche forma, come l'anima intellettuale, il cui essere non dipende dalla materia, mentre la materia non può avere l'essere se non attraverso la forma. Per cui negli accidenti che conseguono a una forma alcuni non hanno rapporto con la materia: per esempio l'intendere, che, come afferma il Filosofo nel III libro *Sull'anima*, non dipende da un organo corporeo. Altri accidenti, come il sentire, tra quelli che dipendono da una forma, hanno invece rapporto con la materia.

Ma nessun accidente segue la materia senza avere rapporto con la forma.

Tra gli accidenti che derivano dalla materia si danno tuttavia delle differenze. Alcuni accidenti derivano dalla materia secondo l'ordine che ha verso una forma specifica, come il sesso maschile e femminile negli animali, la cui diversità si riduce alla materia, come si dice nel X libro della *Metafisica*: per cui, quando viene meno la forma dell'animale, gli accidenti di questo tipo non rimangono, se non impropriamente. Altri derivano dalla materia secondo l'ordine che ha rispetto alla forma del genere, e perciò, venuta meno la forma della specie, rimangono in essa, così come il nero della pelle è nell'Etiopio effetto della mescolanza degli elementi, e non dell'anima, e perciò rimane in esso anche dopo la morte.

E poiché ogni ente è individuato dalla materia, e si colloca nel genere o nella specie per la sua forma, gli accidenti che derivano dalla materia sono accidenti dell'individuo, e in base ad essi differiscono tra loro anche gli individui della stessa specie; invece gli accidenti che derivano dalla forma sono "proprietà" o del genere o della specie, per cui si trovano in tutti coloro che partecipano della natura del genere o della specie, così come la capacità di ridere deriva nell'uomo dalla forma, poiché il riso si produce da una qualche impressione dell'anima umana.

Si deve anche sapere che talvolta gli accidenti sono prodotti dai principi essenziali secondo un atto perfetto, così come il calore nel fuoco che è sempre caldo; talvolta invece solo secondo "attitudine", mentre il compimento deriva da un agente esterno, come la trasparenza dell'aria, che si compie grazie a un corpo luminoso esterno; in questo caso l'attitudine è un accidente inseparabile; ma il compimento che deriva da qualche principio che è esterno all'essenza o non rientra nella costituzione della cosa, è separabile, così come il movimento e altre cose di questo tipo.

Si deve anche sapere che negli accidenti il genere, la differenza e la specie sono determinati in modo diverso che nelle sostanze.

Poiché infatti l'unione di materia e forma sostanziale produce qualcosa di unitario per sé, e cioè una sola natura che, ottenuta dalla loro unione, si colloca propriamente nella categoria della sostanza, così i nomi concreti che significano il composto si dicono propriamente essere nel loro predicamento come generi o specie, per esempio "uomo" o "animale".

Ma la forma o la materia non sono predicati allo stesso modo in quella categoria, se non per riduzione, come si dicono appartenere al genere i principi.

Comunque, dall'unione di accidente e soggetto non deriva qualcosa che sia uno per sé, e dunque dalla loro unione non viene una qualche natura cui si possa attribuire l'intenzione di genere o specie. Per cui i nomi degli accidenti, per esempio "bianco" o "musico", non sono predicati come generi o specie, se non per riduzione, ma solo se considerati in senso astratto, come la "bianchezza" e la "musica".

E poiché gli accidenti non risultano composti di materia e forma, da essi non è possibile ricavare il genere dalla materia e la differenza dalla forma, come nelle sostanze composte; ma è necessario che il genere primo derivi dallo stesso modo di essere in base al quale l'ente si predica successivamente in maniera diversa dei dieci generi, per cui la quantità è detta in quanto misura della sostanza, e la qualità in quanto è disposizione della sostanza, e così via, come afferma il Filosofo nel IX libro della *Metafisica*.

Le differenze invece derivano in essi dalla diversità dei principi da cui sono causati. E poiché le proprietà [degli accidenti] sono prodotte dai principi propri del soggetto, così il soggetto si pone nella loro definizione al posto della differenza, qualora [le proprietà] vengano definite in astratto, e cioè in quanto sono propriamente in un genere. Così come si dice che la "camosità" è l'essere curvo [la "curvità"] del naso.

Ma sarebbe il contrario, se venissero definite in concreto; così, infatti, il soggetto sarebbe posto nella loro definizione come genere, perché allora verrebbero ad essere definite al modo delle sostanze composte, nelle quali il modo di essere del genere deriva dalla materia, come quando diciamo che "camuso" è il naso curvo.

Ed è così anche se un accidente è principio di un altro accidente, come "azione", "passione" e "quantità" sono principi della relazione, e perciò in base ad esse il Filosofo divide la relazione nel V libro della *Metafisica*.

Ma poiché i principi degli accidenti non sono sempre manifesti, talvolta desumiamo le differenze degli accidenti dai loro effetti, come quando sono considerate come differenze di colore le differenze di aggregazione o di discriminazione che sono prodotte dall'eccesso o dalla scarsità di luce, da cui sono prodotte anche le diverse specie di colore.

Così è chiaro in che modo l'essenza sia nelle sostanze e negli accidenti, e in che modo nelle sostanze composte e in quelle semplici, e come in ciascuna di esse si trovino le intenzioni logiche universali; a eccezione del primo principio, cui non conviene, a causa della sua semplicità, il modo di essere del genere o della specie e, di conseguenza, neppure la definizione, e nel quale si devono porre la fine e il compimento di questo discorso. Amen.