

ARISTOTELE

METAFISICA

[a cura di Dario Zucchello]

Sommario

SOMMARIO.....	2
L' ARGOMENTO	4
Il testo della <i>Metafisica</i>	4
Il contenuto della <i>Metafisica</i>	6
La prospettiva teoretica della <i>Metafisica</i>	8
Il progetto e il metodo della <i>Metafisica</i>	10
SCHEDA BIOGRAFICA	14
SCHEDA BIBLIOGRAFICA	15
L' OPERA	17
<i>Metafisica</i>	18
Libro I (Alfa)	18
1. [Esperienza, scienza e sapienza].....	18
Lettura del testo	19
2. [La sapienza]	20
Lettura del testo	22
3. [Le cause]	23
Lettura del testo	23
<i>Scheda: principio e causa</i>	24
Libro II (alfa)	25
1. [Essere e verità]	25
Lettura del testo	25
<i>Scheda: elemento e natura</i>	26
Libro III (Beta).....	28
1. [Preventivo esame delle difficoltà dell'indagine]	28
Lettura del testo	29
Libro IV (Gamma)	32
1. [La scienza dell'essere].....	32
Lettura del testo	32
2. [L'essere e i suoi significati].....	32
Lettura del testo	34
3. [La scienza dell'essere e gli assiomi].....	36
Lettura del testo	37
4. [Il principio di non-contraddizione].....	38
Lettura del testo	38
<i>Scheda: essere</i>	39
Libro VI (Epsilon).....	41
1. [La filosofia prima].....	41
Lettura del testo	42
<i>Scheda: uno e molti</i>	44
Libro VII (Zeta)	45
1. [Il primato della sostanza]	45
Lettura del testo	45
2. [Tipologia della sostanza].....	46
Lettura del testo	46
3. [Criteri distintivi della sostanza].....	47
Lettura del testo	48
4. [Sostanza e essenza]	48
Lettura del testo	49
6. [Identità tra essenza e singolo ente].....	50
Lettura del testo	51
7. [Analisi del divenire]	52
Lettura del testo	52
8. [Ingenerabilità di materia e forma]	53
Lettura del testo	54
13. [L'universale non può essere sostanza]	55
Lettura del testo	55
15. [Problemi della definizione]	56
Lettura del testo	57
17. [Conclusioni sulla sostanza]	57
Lettura del testo	58
<i>Scheda: sostanza</i>	59
Libro IX (Theta).....	60

6. [L'atto e la potenza].....	60
Lettura del testo	60
7. [Il nesso tra potenza e atto].....	61
Lettura del testo	61
8. [Priorità dell'atto sulla potenza]	62
Lettura del testo	63
Libro XII (Lambda)	65
1. [Classificazione delle sostanze].....	65
Lettura del testo	65
2. [La sostanza sensibile].....	66
Lettura del testo	66
3. [I principi del divenire].....	67
Lettura del testo	67
4. [Analogia tra i principi]	68
Lettura del testo	69
5. [Ancora sulla analogia dei principi].....	69
Lettura del testo	70
6. [Dimostrazione dell'esistenza di un primo motore].....	70
Lettura del testo	71
7. [Come muove il motore immobile].....	72
Lettura del testo	73
10. [L'ordine dell'universo].....	75
Lettura del testo	75
LETTURE CRITICHE	77
Jonathan Barnes: Che cosa è la <i>Metafisica</i> ?	77
Paul Natorp: Il tema della Metafisica	79
Giovanni Reale: Unità letteraria e unità filosofica della Metafisica	81
Walter Leszl: Logica e ontologia.....	83

L'argomento

Il testo della *Metafisica*

<<Questa è la storia della vita di Plotino. Poiché egli stesso mi ha incaricato di ordinare e correggere i suoi scritti - ed io gliel'ho promesso finché viveva ancora e ho annunciato ad altri amici che avrei fatto questo - ho pensato anzitutto di non seguire l'ordine cronologico, poiché essi erano apparsi così, senza alcun piano; ma, imitando l'ateniese Apollodoro e **Andronico il peripatetico**, il primo dei quali ha raccolto in dieci tomi le opere del commediografo Epicarmo, mentre il secondo **ha diviso in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto, riunendo tra loro gli argomenti affini**, così anch'io con i cinquantaquattro libri di Plotino che possedevo ho composto sei *Enneadi*, avendo così la gioia di trovare il numero perfetto sei e il numero nove; in ciascuna *Enneade* ho riuniti insieme i libri di argomento affine e in ciascuna ho dato il primo posto alle questioni più facili>>¹.

Questa confessione di Porfirio (III secolo d.C.), circa i criteri che ne avevano guidato l'edizione degli scritti plotiniani, ha avuto nella storia degli studi aristotelici l'importante effetto di confermare quanto, per certi versi, i lettori antichi dell'opera dello Stagirita ordinata da Andronico (I secolo a.C.) già avevano sospettato: non potersi trattare, almeno in qualche caso (quello della *Metafisica* in primo luogo), di testi predisposti dal filosofo per la pubblicazione, a causa delle ripetizioni, del disordine e delle oscurità. I volumi aristotelici che oggi possiamo consultare sono il risultato di un lavoro di redazione probabilmente compiuto in larga misura da Andronico di Rodi, sul materiale messo a disposizione dal grammatico Tirannione, il quale, a sua volta, aveva potuto usufruire delle biblioteche greche (in particolare quella di Apelicone di Teo, nella quale erano stati conservati il fondo di Aristotele e quello di Teofrasto) trasferite a Roma da Silla, dopo la conquista romana di Atene².

Quella del letterato rodiense era stata in questo senso un'operazione culturale di ampio respiro, mirata al recupero e consolidamento sistematico, all'interno della nuova *koiné* rappresentata dalla civiltà romana, della grande lezione filosofica greca del IV secolo a.C.. Un'operazione, quindi, certamente pregnante da un punto di vista ideologico, ma, nello specifico, di rilievo anche a causa della lunga latitanza dei trattati aristotelici: quanto l'antichità, prima di Andronico, aveva conosciuto del filosofo era per lo più legato ai dialoghi pubblicati in vita, ora per noi quasi del tutto cancellati proprio dalla tradizione che, a un certo punto, accolse come definitiva la sistemazione del I sec. a.C., fissando la distinzione tra i trattati veri e propri (trattati di scuola), e le opere *essoteriche*, popolari.

Al letterato si doveva poi la particolare disposizione del *corpus* degli scritti aristotelici, secondo un percorso che si potrebbe definire *pedagogico*, teorizzato nelle stesse pagine del filosofo, a partire dalle opere che affrontano *le cose che sono più note per noi*. Ciò aveva tra l'altro comportato l'assunzione di una prospettiva diversa rispetto a quella che si era imposta nell'ambito della stessa scuola di Aristotele, il Liceo: i suoi maestri prima si erano distinti per una decisa svolta *fisicista* (sulla scorta probabilmente di Teofrasto, ma soprattutto di Stratone di Lampsaco), poi si erano trasformati in specialisti di retorica. Il ventaglio dell'edizione di Andronico faceva giustizia di quella *decadenza*. D'altra parte essa aveva avuto in tal senso anche il merito di *raccogliere* (letteralmente) materiale che si era disperso nel corso dei secoli, tra il Liceo, Alessandria (centro culturale cui erano legati sia Teofrasto sia Stratone), l'Asia Minore (dove erano confluite, e rimasero dimenticate per secoli, le biblioteche di Aristotele e del suo discepolo diretto Teofrasto) e, probabilmente, Rodi.

Un confronto tra gli antichi cataloghi delle opere di Aristotele, conservati nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (III secolo d.C.) e nella anonima *Vita Menagiana*, può servire a mettere ulteriormente a fuoco il significato dell'intervento di Andronico: nel primo caso, infatti, ritroviamo una lista di scritti molto diversa da quella organizzata dal letterato di Rodi, una lista che potrebbe forse rappresentare il *corpus* presente nel fondo di Alessandria, prima, quindi, del suo lavoro redazionale, che sarebbe dun-

¹) Porfirio, *Vita di Plotino*, 24, in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano, 1992, p.41. Il rilievo è nostro.

²) Per una storia dei testi aristotelici rimane fondamentale I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. In italiano è possibile utilizzare l'informatissima *Nota critica* preposta all'edizione della *Metafisica* curata da C.A. Viano (Aristotele, *La Metafisica*, Torino, 1974), e il più recente P. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, pp.9-18. Di questi ultimi ci siamo serviti per stendere questi appunti di carattere storico.

que consistito nella collazione e strutturazione dei fondi della biblioteca di Aristotele e Teofrasto, e di quelli della tradizione alessandrina e rodiense³. Ma è soprattutto in relazione al caso della *Metafisica* che i cataloghi indirettamente aiutano a valutare la misura e la qualità del lavoro dell'editore. Nella lista riprodotta da Diogene (e attribuita a Ermippo) l'opera, infatti, non compare, mentre è presente, ma in una versione diversa, in dieci libri, in quella della *Vita Menagiana* (attribuita a Esichio). Andronico potrebbe dunque essere stato lo *scopritore-inventore* della *Metafisica*, rinvenendola nel fondo aristotelico o nella tradizione rodiense: il secondo catalogo allora registrerebbe l'intervento di recupero ancora parziale dell'editore o almeno il materiale su cui egli operò il proprio intervento. Se, invece, si accetta l'ipotesi che entrambi i cataloghi si riferiscano a uno stesso fondo, proprio quello della scuola ateniese del filosofo, e che il primo sia poi stato parzialmente corrotto nella trasmissione⁴, la *Metafisica* potrebbe avere una storia autonoma, precedente la redazione di Andronico.

Si deve inoltre aggiungere che altre fonti tardo-antiche (Asclepio, V-VI sec.) accennano all'esistenza di una *Metafisica* già all'inizio dell'età ellenistica, attribuendone la paternità direttamente allo stesso Aristotele, il quale, una volta completata, l'avrebbe poi inviata per una revisione al discepolo Eudemo di Rodi. Costui, convinto dell'inopportunità di procedere alla divulgazione di un'opera così ponderosa, ne avrebbe sconsigliato la pubblicazione; i suoi successori l'avrebbero poi integrata, aggiustata con altri testi aristotelici, limandone, per quanto possibile, le incongruenze. Andronico, originario dell'isola e quindi vicino anche alle sue tradizioni intellettuali, avrebbe così avuto l'opportunità di servirsi di quel lavoro redazionale per organizzare il proprio, che poteva sfruttare, come abbiamo visto, anche il materiale disponibile in altri fondi.

Oggi si è per lo più convinti che la *Metafisica* come trattato sia stata opera di Andronico e dell'età di Andronico, un'opera, si aggiunge, di immediato successo⁵. Questo riconoscimento porta con sé, ovviamente, tutta una serie di implicazioni pesanti, relative ai criteri di ordinamento dei vari testi raccolti, alla titolazione, alla coerenza dei contenuti, le quali non hanno trovato nella storia delle interpretazioni risoluzione univoca.

I primi due aspetti in un certo senso sono collegati: il titolo non aveva precedenti, né trovava riscontri nelle pagine aristoteliche, giustificandosi invece sia, estrinsecamente, per la posizione della raccolta nell'ambito della sistemazione complessiva (i libri della *Metafisica* sono, letteralmente, *quelli che vengono dopo i libri della Fisica*), sia per ragioni intrinseche, da intendersi riferite alla dimensione *metasensibile* che alcune pagine dell'opera chiaramente mettevano a tema. La disposizione del materiale era quindi stata condotta tenendo conto di quel proponimento *pedagogico* (fondato sulle stesse indicazioni aristoteliche) cui sopra abbiamo accennato, che doveva riflettersi dunque non solo nel titolo, ma anche nell'armatura architettonica in cui erano stati fatti confluire i vari trattati della raccolta. D'altra parte il materiale a disposizione in qualche misura *imponesse* oggettivamente la propria organizzazione, per i nessi impliciti e per un progetto di ricerca che si lascia intravedere in *Beta* (libro III), *Gamma* (libro IV), *Epsilon* (libro VI), *Zeta* (libro VII), *Heta* (libro VIII), *Theta* (libro IX) e *Iota* (libro X), e che poteva legittimare al limite anche la presenza dei rimanenti:

<<Rimanendo dunque stabilito che Aristotele non pensò mai a una *Metafisica* come la leggiamo oggi noi e che in questa si trovano riuniti libri scritti in tempi diversi e da punti di vista talora diversi, si può anche alla fine riconoscere serenamente che coloro che misero insieme quest'opera, Andronico o qualcun altro prima di lui, non lavorarono affatto male. Intorno a un nucleo centrale costituito da quei libri che (come *Gamma* ed *Epsilon*) si definiscono da sé come indagini appartenenti alla filosofia prima, essi organizzarono altri trattati che con quei due avevano relazioni manifeste di contenuto e di problematica, a cominciare da *Beta*, che poneva alcuni dei problemi ai quali è palese che *Gamma* vuole dare risposta, e quindi tutti gli altri libri che mostravano di conoscere e di discutere le difficoltà sollevate in *Beta*, oppure di introdurre a queste difficoltà, come è il caso di *Alfa*. Aggiunsero altri libri, come *Delta* e *Kappa*, che avrebbero potuto benissimo restare indipendenti, è vero, ma che non stonano nell'insieme a cui furono aggregati almeno per il loro contenuto, se non per la sede che occupano nella serie dei libri e che appare davvero abbastanza casuale; o come *Lambda*, che d'altra parte serviva benissimo a colmare un'effettiva lacuna del disegno

³) Diversa l'opinione di P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, il quale sostiene l'origine ateniese del catalogo, all'interno dello stesso Liceo, riducendo di conseguenza l'importanza dell'intervento di Andronico.

⁴) È sostanzialmente la posizione assunta da Moraux.

⁵) Viano, *op. cit.*, p.140.

fornendo per una volta una descrizione positiva del mondo sovrasensibile e delle sostanze immateriali come Aristotele li aveva immaginati>>⁶.

La valutazione sostanzialmente positiva sui risultati dell'operazione dell'editore (ovvero degli editori) espressa dallo studioso italiano non deve, comunque, far perdere di vista i problemi cui egli stesso accenna e che hanno portato altri ricercatori a conclusioni del tutto diverse⁷. In particolare, nella storia delle interpretazioni ha avuto grande rilievo la questione delle incongruenze tra i vari libri, evidenti già per i lettori antichi, cui si è cercato di dare risposta decostruendo la raccolta e rimontandola secondo una prospettiva *genetica* (applicata d'altra parte anche agli altri trattati), in altre parole individuando nei testi i segni dello svolgimento speculativo del filosofo e chiarendo le contrastanti spinte teoretiche dell'opera come effetto di tale evoluzione⁸. Il limite che si è rivelato più vistoso in tale approccio è, in assenza di decisivi elementi stilistici (anche per la consapevolezza del peso degli interventi editoriali), il pregiudiziale schematismo della lettura, che ha in ogni caso avuto il merito di far riflettere sul carattere composito della *Metafisica* i sostenitori (a dire il vero sempre più isolati) di una sua presunta monoliticità.

Oggi comunemente si assume che i diversi trattati che compongono l'opera siano stati scritti da Aristotele in un arco di tempo che va dal 360-55 al 323 a.C., e che quindi coprano l'intero periodo della sua attività didattica e scientifica. Nell'ambito di questi flessibili estremi cronologici si è per lo più portati a credere che il libro *alfa*(II) sia piuttosto antico, composto probabilmente a ridosso del periodo di studio e insegnamento di Aristotele nell'Accademia platonica, e che *Gamma*, ma specialmente *Epsilon*, siano piuttosto tardi, dal momento che delineano un progetto non completamente portato a termine. Gli altri libri si disporrebbero all'interno di questa progressione: più vicini a *alfa* sarebbero *Alfa*, *Ny* (XIV), *Lambda* (XII), *Beta*, più lontani *Zeta*, *Heta*, *Theta*, *My*; (XIII); incerta la collocazione di *Delta* (V) e *Iota*⁹.

Il contenuto della *Metafisica*

Se si tiene presente il quadro sopra delineato, non ci si potrà sorprendere dell'interna ricchezza di temi dell'opera, che pur lasciando individuare alcuni fili conduttori non si riduce a un loro svolgimento sistematico. L'indagine aristotelica riprodotta nei *logoi* (discorsi scritti da recitare probabilmente in sede didattica o di discussione), riferibile a più di un trentennio di attività, intenso per le sollecitazioni e i confronti culturali (soprattutto in ambito platonico e accademico), doveva necessariamente rispecchiare le accentuazioni d'interesse, le difficoltà e le polemiche più urgenti. Con un ulteriore, scontato risvolto: l'approfondimento doveva comportare, in qualche caso, una correzione di rotta nella ricerca o semplicemente una sua puntualizzazione. Registrate nei singoli trattati, esse erano destinate a rivelarsi chiaramente nella raccolta, tanto da richiedere probabilmente, come abbiamo visto, addirittura interventi di aggiustamento da parte degli editori, almeno in qualche passaggio.

Procedendo schematicamente, i temi dei singoli libri si potrebbero riassumere come segue:

- (I) la *sapienza* in quanto *episteme* delle cause prime e dei principi,
- (II) la *filosofia* come *episteme tes aletheias* (scienza della verità),
- (III) le *aporie* relative all'indagine sulle cause prime,
- (IV) la *scienza dell'essere in quanto essere*,
- (V) i molteplici significati dei termini filosofici,
- (VI) la *scienza dell'essere in quanto filosofia prima e teologia*,
- (VII) la priorità ontologica della *sostanza*. Indagine intorno alla *sostanza sensibile*,

⁶) Donini, *op. cit.*, pp.21-2.

⁷) Un caso recente è quello di J. Barnes che nel suo saggio *Metaphysics in The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. by J. Barnes, Cambridge, 1995, p.67, sostiene: <<Una lettura attenta della *Metafisica* non rivela alcuna sottile o sottostante unità: l'opera è una raccolta di saggi piuttosto che un trattato strutturato. La raccolta fu presumibilmente organizzata da Andronico per la sua edizione delle opere di Aristotele. La ragione per cui questi particolari saggi furono raccolti e collocati nel loro ordinamento attuale è questione per la quale non è evidente alcuna ragionevole risposta>>.

⁸) Il saggio paradigmatico di tale linea interpretativa è quello di W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, trad. italiana *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, 1968².

⁹) Donini, *op. cit.*, pp.163-6.

- (VIII) prosecuzione dello stesso argomento,
- (IX) la *potenza* e l'*atto*,
- (X) analisi del nesso *essere-uno* (già avviato in IV),
- (XI) riassunto o ripresa sintetica dei temi già toccati in I, III, IV, VI,
- (XII) dimostrazione dell'esistenza della *sostanza immobile*,
- (XIII) critica delle dottrine accademiche dei principi,
- (XIV) stesso tema del precedente.

I fili conduttori (perché il plurale è quanto meno opportuno) che possono orientare in questo apparente labirinto sono, in ogni caso, sufficientemente robusti.

* In primo luogo, il libro *Alfa*, unanimemente riconosciuto come introduttivo, delinea una ricerca dei principi primi, ancora sommaria, rivestendola di una assoluta significazione sapienziale, in quanto sapere *divino*: nella duplice accezione di *episteme* che il dio eminentemente possiede e di *episteme* che non può non avere la divinità come proprio oggetto, dal momento che essa è un principio primo della realtà.

* La legittimazione dell'orizzonte d'indagine richiede un confronto con la tradizione filosofica - per verificare articolazione e modi dello svolgimento - che presenta ovviamente due facce: la prima positivamente rivolta al sondaggio delle convergenze, l'altra *critica*, sviluppata nello stesso libro *Alfa* e, relativamente alle posizioni accademiche, ulteriormente approfondita negli ultimi due trattati della raccolta.

* D'altra parte i *problemi* formalizzati dalla discussione filosofica sono utilizzati, dopo un'integrazione aristotelica, nel libro *Beta* allo scopo di tracciare preventivamente la mappa della ricerca e il suo *ruolino di marcia*, nel senso che il suo corso avrebbe dovuto, più o meno esplicitamente, risolvere le difficoltà sollevate: ciò è palese nel libro *Gamma* (e parzialmente in *Epsilon*), ma può essere ancora confermato dall'indagine sulla sostanza sensibile e metasensibile condotta in *Zeta*, *Heta* e *Lambda*, e dai libri critici conclusivi (che esaminano il dato immateriale all'interno della tradizione platonica).

* Inoltre la *scienza delle cause e dei principi primi* si impone, sin dalle prime pagine della raccolta, come *scienza universale*, che affronta l'interrogativo sulla realtà nel suo complesso, sia in senso rigorosamente ontologico, sia da un punto di vista logico-linguistico: ciò trova riscontro nella centralità che il tema della *scienza dell'essere in quanto essere* conquista in *Gamma* e *Epsilon*, ma anche dalla impostazione delle ricerche sulla *sostanza* in *Zeta* (anche per gli aspetti logici) e *Lambda*.

* Infine, l'analisi semantica (praticata ampiamente nel libro *Delta*) applicata in *Gamma* al termine *essere*, ne fa emergere la polivocità, che consente comunque l'individuazione di un significato principe, quello di *sostanza*: questo risultato si conferma nel privilegiamento dell'approccio al problema della *ousia* nei libri centrali della raccolta.

Quattro sono dunque i nodi fondamentali: quello *protologico* (relativo alle cause e principi *primi*), quello *ontologico*, quello *usiologico* (relativo alla *sostanza*) e quello *teologico*, tra i quali si possono facilmente stabilire strette interconnessioni, tuttavia non sempre altrettanto limpide nel testo aristotelico. L'indagine ontologica, così come viene prospettata in *Gamma*, ha una portata generale, irriducibile alla mera analisi della *sostanza*, sebbene poi la raccolta approfondisca soprattutto questo tema nei suoi risvolti sensibili, lasciando al solo libro *Lambda* il compito di chiarire il ruolo e la natura della *sostanza immobile*, divina. La quale, alla luce del concetto di *filosofia prima* abbozzato in *Epsilon*, avrebbe invece dovuto concentrare su di sé l'attenzione del ricercatore. Lo schema tracciato doveva ricomprendere i temi sparsi attraverso questi passaggi logici:

- a) la *teologia* studia le *sostanze immobili* (divine), cause supreme delle *cose divine a noi manifeste* (i cieli e gli astri),
- b) essendo quella delle sostanze una serie in cui è individuabile un termine primo (la sostanza immobile), la loro struttura ontologica sarà eminentemente comprensibile alla luce del più elevato modo di essere, quello appunto delle sostanze divine,
- c) la sostanza è significato e aspetto ontologico di riferimento per tutte le altre categorie, che, in ultima istanza, le ineriscono,
- d) di conseguenza la *teologia*, attraverso la chiarificazione della situazione ontologica della sostanza più eccellente, avrebbe ricoperto indirettamente anche il ruolo di scienza ontologicamente più comprensiva.

La verifica dell'effettivo andamento della ricerca non ribadisce in pieno tale schizzo, sia per i sondaggi semantici che sembrano riflettere un consistente interesse aristotelico per l'analisi di tipo logico-linguistico sugli strumenti espressivi e concettuali impiegati nello studio della realtà (che la riduzione teologica rischierebbe di emarginare), sia per la centralità del mondo fisico, i cui enti rappresentano il vero centro d'attrazione delle analisi strutturali nel corpo della *Metafisica*: non a caso, la dimensione teologica è conquistata solo nell'orizzonte di un'indagine sui principi motori degli enti sensibili.

La prospettiva teoretica della *Metafisica*

Il breve sommario dei temi dell'opera ha già fatto intravedere certamente il retroterra culturale e il punto di vista che ne improntano gli sviluppi. La riflessione aristotelica si inserisce nel dibattito teorico che caratterizzò ampiamente il confronto filosofico nell'Atene del IV secolo a.C., specialmente all'interno della sua istituzione più prestigiosa, l'Accademia platonica: il rifiuto dello scetticismo e del relativismo sofistici, il disprezzo per lo scadimento *eristico* della lezione socratica in alcune correnti (cinico-megariche e anche cirenaiche), il problematico programma di recupero dell'insegnamento degli *archaioi*, dei filosofi naturalisti, quindi la discussione sui *principi* della realtà, alla luce della svolta platonica della cosiddetta *seconda navigazione* e dell'interesse, politico-religioso ma anche speculativo, per il pitagorismo; infine la crescente attenzione per l'articolarsi dei saperi settoriali e per i loro statuti epistemologici.

La posizione che Aristotele costruisce e difende nei trattati della raccolta è, rispetto a quelle (il plurale è d'obbligo) praticate nella scuola di Platone, originale proprio per l'intenzione di ricercare a partire dalle *cose stesse* e non dai *nomi* (ponendosi così in linea con il paradigma naturalistico, ma, in fondo, con la stessa indicazione platonica di *Cratilo* 439b¹⁰), radicando l'analisi nell'esperienza, nella convinzione (evidente nel primo libro della raccolta) dell'immanenza delle strutture intelligibili e della continuità dei processi gnoseologici, dal *sensu* all'*intelligenza*, con il contestuale rifiuto del *chorismos* platonico, la dimensione trascendente dell'*idea*.

I primi due libri, nella loro veste *introduttiva*, sono particolarmente rivelativi dell'attitudine aristotelica verso la *physis*, per l'apprezzamento nei confronti della direzione investigativa presocratica, per le critiche alla strategia platonica e per la concezione dell'essere come *manifestatività*.

* Della lezione naturalistica certamente Aristotele stigmatizza i limiti nell'unilaterale privilegio del sensibile e nella parziale ricostruzione causale, tuttavia le riconosce il merito di essersi efficacemente adeguata alla realtà con cui si confrontava, a una realtà che *costringeva* i propri interlocutori a modificare le proprie posizioni, palesandosi alla loro interrogazione. La fedeltà al *fenomeno*, a ciò che a noi si manifesta, la consapevolezza della consistenza della molteplicità empirica e della necessità di una sua riduzione *archeologica*, l'ardua centralità del *divenire* sono gli abiti speculativi che il filosofo chiaramente assume da quella tradizione¹¹.

* In questo senso possono leggersi gli appunti che Aristotele muove a Platone negli ultimi capitoli del libro *Alfa*, dove in primo piano è appunto la sterilità di un approccio incapace di dar conto del mutamento se non in termini *poetici* (con probabile riferimento al *Timeo*), l'inutilità di uno sdoppiamento tra mondo sensibile e mondo intelligibile che lascia scoperta la concreta strutturazione del primo. Nella stessa direzione si muovono le accuse di *verbalismo* (*kenologhein*, parlare a vuoto) e la coscienza, che si esprime in alcuni passaggi dell'opera, dei rischi connessi a una mera considerazione *logica, astratta*. È come se il filosofo avesse ripreso la meditazione platonica sulla necessità di una *seconda navigazione* (nel *Fedone*), mutuandone l'esigenza di una fondazione causale del mondo del *divenire*, capace di strapparli all'instabilità e di garantirne la conoscibilità, ma, allo stesso tempo, rifiutandone la strategia dialettica (<<*indagare gli enti nei logoi*>>, *Fedone* 100a).

* Nel medesimo verso si muove la critica all'eleatismo e alle teorie accademiche dei *principi*, colpevoli di impoverire o cancellare l'originaria molteplicità, quantitativa e qualitativa, della realtà, con esiti contraddittori rispetto all'evidenza dei *fenomeni*.

¹⁰) Per questa interpretazione del rapporto di Aristotele con i predecessori sono in debito con L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, 1972², in particolare per il capitolo terzo.

¹¹) Su questo punto è illuminante la lettura che P. Aubenque propone nel primo capitolo della prima parte del suo *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1983⁵.

* Inoltre è sufficiente rivolgersi al progetto della *scienza dell'essere in quanto essere* e alla cosiddetta *teologia* aristotelica per rendersi conto di come:

- (a) almeno alcuni degli strumenti concettuali coinvolti nel primo caso (*categorie, potenza e atto*) siano tipicamente ritagliati sullo sfondo dell'universo mondano e dei suoi processi dinamici, mentre l'indagine condotta sulla sostanza approfondisce soprattutto la sfera sensibile,
- (b) lo sbocco trascendente della episteme *teologica* sia comunque funzionale a una ricerca sui principi del mondo fisico.

* Il primo capitolo del secondo libro è infine esemplare dell'interpretazione aristotelica della realtà (lì indicata con il termine *physis*) come *manifestazione*, a partire dall'esperienza sensibile, per cui la ricostruzione *archeologica* è disvelamento progressivo della struttura del reale e dunque palesarsi della sua *verità*.

Questi elementi consentono di comprendere il significato del primato del *theorein*, che si impone sin dalle prime battute del testo aristotelico: l'attività contemplativa è riconosciuta in grado di esaurire il connaturato desiderio di conoscenza nel momento in cui conduce a *vedere* ciò che è al fondo della realtà. La capacità discriminante dell'*anima* (senso e intelletto) comporta questa possibilità puramente speculativa: quando l'anima, acquietandosi, si riprende dallo scompiglio sensibile, con la propria attività illuminante (la funzione dell'*intelletto agente*) può focalizzare l'universale nel particolare, assumendone consapevolezza¹². Così, essa viene rintracciando le strutture intelligibili degli enti, traendole fuori dall'ombra in cui immediatamente sono celate nella nostra esperienza: l'intelligibile è, in questa prospettiva, perseguito attraverso il sensibile¹³. Ciò implica sempre l'impegno a rimuovere ciò che osta alla visione (soggettivamente e oggettivamente): come nella testimonianza di Filopono relativa al *Peri philosophias*, la *sapienza (sophia)* si prospetta come la scienza che *porta alla luce (phos)*.

A questo proposito è comunque subito opportuno osservare che, a dispetto dell'ottimismo gnoseologico che sembra affermarsi nei libri programmatici (I, IV, VI), e della tradizionale classificazione di Aristotele tra i *realisti ingenui*, in altre parole tra coloro che avrebbero creduto in una immediata aderenza del pensiero alla realtà, il filosofo è ben consapevole degli ostacoli che si frappongono a tale *andare a vedere, portare alla luce*: è sufficiente rilevare l'impianto *aporetico* di *Beta* (e *Kappa*, almeno in parte doppiamente dell'altro), intorno a cui doveva probabilmente ruotare lo svolgimento della ricerca, e la continua ripresa delle *difficoltà* nell'esposizione, per rendersi conto della direzione *critica e problematica* assunta dalla *metafisica* aristotelica. Chiari sintomi ne sono anche:

- a) il puntuale e costante confronto con i predecessori, inteso in primo luogo a trovare conferma delle proprie scelte teoretiche, ma anche a correggere preventivamente, nel loro abito speculativo, i potenziali erramenti del proprio, come si evince dal libro *Alfa* e soprattutto da *Zeta*, dove sul tema della *sostanza*, dell'*essenza* e della *definizione* si gioca un fondamentale ripensamento delle esigenze platoniche¹⁴,
- b) la stessa struttura di *Zeta*, una delle tessere centrali della raccolta, che riflette, secondo alcuni, un approccio *aporematico*, vigile e consapevole dell'*impasse* logica e ontologica connessa alla questione della *ousia* (sostanza)¹⁵,
- c) lo sforzo di determinare gli strumenti linguistico-concettuali dell'indagine sulla realtà, portato avanti specialmente in *Gamma*, *Delta* e *Iota*,
- d) la dimostrazione dialettica del principio logico-ontologico fondamentale, quello di non-contraddizione, in *Gamma*.

Tuttavia, il risvolto che più limpidamente tradisce la vena critica del sondaggio aristotelico è rappresentato, in particolare nei tre libri iniziali, dal recupero di certi tratti dello stile filosofico socratico, così come esso emerge dai dialoghi di Platone (primo fra tutti il *Menone*, che doveva essere ben presente allo Stagirita mentre stendeva il capitolo d'apertura di *Beta*). Così, noi possiamo riscontrare:

¹²) G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari, 1994, p.84. Si veda anche Lugarini, *op. cit.*, cap.V.

¹³) Lugarini, *op. cit.*, p.122.

¹⁴) Va in questa direzione l'interpretazione che del problema della *sostanza* ha offerto T.H. Irwin in *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988; a mio giudizio indicativo anche l'esame condotto da J. Lear in *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge, 1988, pp.265 ss.

¹⁵) Fondamentale a questo riguardo A. Code, *The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z*, in <<Canadian Journal of Philosophy>>, supp. Vol.10, 1984, pp.1-20; ma il tema è ripreso e sviluppato anche in C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London, 1989. Utili anche i lavori citati di Irwin, Lear e Barnes.

- a) la sottolineatura del nesso tra *aporia* e coscienza di *non-sapere*, come punto di partenza della ricerca,
- b) una netta ripresa dell'*erotica* del *Simposio* e del *Fedro*, all'interno del secondo capitolo di *Alfa*, laddove si stabilisce l'implicazione tra *sophia* (la *sapienza* in cui si compie, con la conoscenza dei primi principi, lo sforzo di comprensione della realtà) e *orexis* (la strutturale e quindi conaturata e innata brama di conoscenza che si manifesta nell'uomo),
- c) la centralità che sempre in *Alfa 2* è riservata alla *situazione emotiva* in cui originariamente cresce l'interesse filosofico, la *meraviglia*, la stupefatta apertura di fronte a un *ordine* delle cose immediatamente incomprensibile, con una evidente citazione dell'elogio socratico di tale sentimento nel *Teeteto*,
- d) il ruolo di fatto riconosciuto alla *dialettica* per la catarsi e l'orientamento della ricerca (su questo torneremo nel prossimo paragrafo).

È necessario in ogni modo rimarcare anche la distanza di fondo tra la posizione teoretica di Aristotele e quella socratico-platonica: l'*aporia* e il disorientamento non comportano (come si potrà verificare anche in sede di commento) una *interiorizzazione* del percorso d'indagine, nel senso della *anamnesis* del *Menone* o dei *logoi* del *Fedone*. La positiva valutazione dell'esperienza, e in genere della continuità e organicità del nesso *senso-intelletto* portano invece lo Stagirita a assumere il *fenomeno*, ciò che si manifesta nel significato più ampio, - da intendere sia nella sua più immediata accezione percettiva, sia come sedimento dell'esperienza umana accumulatosi nel linguaggio comune e nei contributi degli specialisti - come il punto di partenza (da vagliare con strumenti certamente più raffinati rispetto a quelli attivati dai presocratici), proprio perché la *verità*, nella sua *manifestatività*, non può del tutto sfuggire o essere sfuggita. La riflessione filosofica si prospetta dunque come sondaggio dell'*essere*, ricerca di ciò che è al fondo e regge, ed è, così, *illuminante*: essa si radica in ciò che è *primo* per noi, per ricostruirne la struttura e muovere verso ciò che è *primo per natura*.

Il progetto e il metodo della *Metafisica*

Come abbiamo sopra sinteticamente ricordato, nella raccolta di trattati, composti in circa un trentennio di attività scientifica, cui fu assegnato, molto probabilmente dagli editori, il titolo di *Metafisica*, si possono rintracciare tre progetti di ricerca che si possono così riassumere:

quello relativo alla *sapienza*, come *scienza delle cause prime e dei principi*, inteso in sostanziale continuità con il disegno della *Fisica*; si tratta del progetto di una *episteme katholou* (*scienza universale* ovvero *dell'universale*) in quanto investe i fondamenti da cui dipendono tutti gli enti: se ne può riscontrare la presenza in *Alfa* (dove sembra più consapevole la sporgenza rispetto alle indagini d'ordine fisico) e *alfa*;

quello di una *scienza dell'essere in quanto essere*, cui compete il sondaggio di ciò che appartiene all'essere per se stesso, in quanto essere, a prescindere dalle determinazioni che lo caratterizzano in concreto¹⁶, ricercandone dunque, in questo senso, i principi costitutivi, quelli che lo fanno *essere*, e le proprietà che gli spettano in tutta la sua estensione, senza escludere alcun tipo di ente¹⁷; tale progetto è delineato e parzialmente svolto (per quanto riguarda il problema degli *assiomi*) in *Gamma*;

quello della *filosofia prima*, come scienza ulteriore e superiore rispetto alla *fisica* perché riferita all'ambito delle *sostanze immobili e separate* (divine), realtà prime da cui vengono a dipendere tutti gli enti: essa sarà quindi una *scienza teologica* e, a motivo di quella dipendenza, coinciderà con la *scienza universale e la scienza dell'essere*. Il progetto è avanzato in *Epsilon*, ripreso in *Kappa*, ma non trova un convincente e coerente svolgimento negli altri trattati.

Le tre piste d'indagine rivelano chiaramente dei punti di contatto e sono per molti versi assimilabili, pur non coincidendo in tutto, a causa dei tratti più decisamente teologici della terza e dell'impegno logico-linguistico della seconda. Ciò che in ogni caso le accomuna è il fatto di sfuggire alla tipologia scientifica teorizzata negli *Analitici*. Due, in particolare, gli aspetti problematici:

- a) la pretesa totalizzante della *episteme* al centro dei tre progetti: la sua presunta universalità, ribadita con vigore in *Gamma* e *Epsilon*, si scontra infatti con la negazione della possibilità di un sapere sovraordinato a quello delle discipline dipartimentali,

¹⁶) Lugarini, *op. cit.*, p.227.

¹⁷) E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977, p.388.

b) la definizione della *sapienza (sophia)* come *scienza delle cause e dei principi primi* sembra connotarla come non apodittica, dal momento che essa ricerca ciò che è principio per sé, senza individuare approssimativamente il *principiato*, ciò rispetto a cui il principio svolge la propria funzione¹⁸. Inoltre, l'insistenza sulla ricerca dei principi stride con il paradigma scientifico (e filosofico) degli *Analitici*, quello dimostrativo. La *episteme* vi è infatti riconosciuta come *conoscenza della causa* e conoscenza della relazione *necessaria* tra la causa e il causato: il ragionamento che la inferisce è la *dimostrazione (Analitici Secondi, I, 2, 71b 9-16)*¹⁹.

Entrambi si ricollegano alla complessa strategia del confronto con il platonismo, portato avanti nei trattati più antichi dell'*Organon*. Aristotele prendeva le distanze dal modello epistemologico espresso nei grandi dialoghi platonici, primo fra tutti la *Repubblica*, che vedeva la *dialettica* identificata con la filosofia, come *scienza* capace di cogliere il *principio anipotetico* e di dare, conseguentemente, nella propria assolutezza, fondazione ultimativa alle *ipotesi* (assunte come principi) delle varie discipline scientifiche. A quella subordinazione lo Stagirita reagiva (probabilmente sullo scorta delle discussioni accademiche e delle prese di posizione, tra gli altri, di Speusippo) delineando un quadro in cui ogni scienza si costituiva come una costruzione formale *apodittica* (dimostrativa), individuata da principi propri e primi, irriducibile, dunque a una subordinante *scienza universale*. Si apriva un problema di ruolo e di *metodo* per la *filosofia*, una volta riconosciuta l'insostenibilità del primato della *dialettica* delineato da Platone.

Da un lato, in effetti, nella misura in cui ogni *episteme*, in quanto tale, veniva a qualificarsi come un sapere di principi *primi*, non dimostrabili, funzionali a uno specifico ambito di indagine, una *scienza filosofica* sembrava perdere gli spazi per il proprio esercizio speculativo. Un sapere totale sulla realtà poteva così scaturire solo dal concorso enciclopedico delle singole discipline settoriali. Dall'altro, invece, l'esigenza aristotelica di mantenere una complessiva prospettiva unitaria sull'essere non poteva non ricadere nella rischiosa riproposizione di una scienza suprema, universale, quindi di una conoscenza di principi in senso diverso rispetto alle scienze dipartimentali. Se quelle ritagliano un genere particolare della realtà e ne *assumono* i principi specifici, la *scienza universale* si volgerà *all'essere in quanto essere*, studiando dunque la natura dei principi primi in senso assoluto²⁰.

La particolare natura dei progetti presenti nella *Metafisica* evidenzia una evoluzione o puntualizzazione delle posizioni del filosofo, in larga misura condizionata proprio dalla metamorfosi della *dialettica* nell'uso aristotelico. Sebbene, in alcuni passaggi del testo, l'autore rilevi in modo netto la divergenza di prospettive tra *filosofia* e dialettica, imputando alla seconda sostanzialmente il verbalismo e la responsabilità del *chorismos* (separazione e trascendenza delle idee) platonico (in *Alfa 6* e *My 4*), ovvero segnalando le diverse *dynameis* (capacità), *critica* per la dialettica, *conoscitiva* per la filosofia²¹, l'argomentazione in generale ha spesso una marcata cadenza dialettica. Possiamo infatti ricordare:

la verifica della griglia causale nel confronto sistematico con le posizioni dei predecessori, in altre parole, in una sorta di ideale discussione orientata da precisi interessi teoretici (in *Alfa*),

la messa a fuoco delle proprie tesi specifiche corroborandole, passaggio per passaggio, con i risultati positivi dello sforzo altrui oppure stigmatizzando il punto di vista contrario della tradizione filosofica (un caso tipico mi sembra quello di *Lambda*), per evitarne i supposti fallimenti,

il costante ricorso all'analisi semantica, che svolge una funzione decisiva proprio in seno al progetto di *Gamma* e *Epsilon*, garantendo la possibilità della *scienza universale* (come riscontreremo in sede di commento),

l'esercizio di individuazione del primo significato da cui dipendono tutti gli altri (in *Gamma*),

la determinazione del nesso intercorrente tra ciascuno dei molti significati e il primo (in *Gamma*)²²,

la *diaporetica* teorizzata in *Beta*, che muove dal sondaggio dei problemi per svilupparne le alternative dilemmatiche, nella convinzione che solo in tal modo sia possibile tracciare i contorni della ricerca,

la dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione (in *Gamma*),

¹⁸) Per un recente approfondimento si veda W. Mensch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen, 1994, pp.15 ss..

¹⁹) M. Zanatta, *Introduzione* in Aristotele *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 volumi, Torino, 1996, volume I, p.29.

²⁰) Irwin, *op. cit.*, pp.172-3.

²¹) Lugarini, *op. cit.*, pp.160 ss.

²²) E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989, p.86.

l'extrapolazione dal linguaggio e dal senso comune, opportunamente vagliati, di elementi guida per l'indagine (in *Alfa*),

la pratica della disposizione seriale degli opposti cui si fa ancora appello in *Lambda 7*.

Dunque, nonostante la programmatica (in *Topici I, 1*) distinzione tra *dialettica* (come arte che permette di discutere efficacemente) e *scienza* (e, di conseguenza, secondo le intenzioni aristoteliche rivelate dalla *Metafisica*, tra dialettica e *filosofia*), negli interpreti è progressivamente maturata la convinzione che la *filosofia prima* si costituisca quanto meno sulla base di alcuni procedimenti dialettici²³: in qualche caso si è praticamente sostenuto che la dialettica sia il metodo della filosofia aristotelica²⁴.

Ma in che senso va inteso questo recupero della dialettica? Ovviamente in quello prospettato all'interno di un lavoro, i *Topici* (a loro volta una raccolta di trattati composti in periodi diversi, ma tutti per lo più antichi), che ha richiamato l'interesse negli ultimi decenni, anche per una possibile fruizione nella contemporanea riflessione sui temi del cosiddetto *pensiero debole*. Un lavoro esplicitamente dedicato alla materia, come rivela l'attacco del primo libro:

<<L'intento della trattazione è trovare un metodo dal quale saremo in grado di argomentare su ogni problema proposto a partire da opinioni notevoli e noi stessi, nel sostenere un discorso, non diremo nulla di contrario>>²⁵.

La dialettica è in sostanza un *metodo* argomentativo, la capacità di individuare e seguire un percorso verso una duplice meta: confutare l'avversario e evitare di essere confutati. Aristotele aveva in questo senso compiuto opera di formalizzazione rispetto a una lunga tradizione di discussioni filosofiche, certamente culminata nelle analisi condotte all'interno della scuola di Platone: non va dimenticato che i trattati che compongono la raccolta dovevano essere originariamente il risultato della attività educativa svolta dal filosofo nell'istituzione accademica.

Non è questo il luogo per riprendere puntualmente la posizione aristotelica²⁶, sarà sufficiente accennare solo a alcuni risvolti di immediata ricaduta *filosofica*:

* Aristotele determina la *dialettica* nella sua accezione originaria, come riferentesi a una situazione *dialogica*, rispetto alla *apodissi* tipica di una situazione *monologica* di insegnamento,

* essa si struttura sillogisticamente (deduttivamente); la sua argomentazione si applica paradigmaticamente a un oggetto problematico, un'alternativa dilemmatica tra due proposizioni,

* le premesse assunte nella discussione dell'alternativa, a differenza di quelle del *sillogismo scientifico*, sono *endoxa*, in altri termini *opinioni in fama*, riconosciute valide per l'autorevolezza dei loro sostenitori (quando tali *endoxa* sono solo apparenti, si può invece parlare di mera *eristica*),

* l'argomentazione è mirata all'*elenchos*, cioè all'esame e alla confutazione,

* la dialettica è *utile*:

(a) *in rapporto all'esercizio*, in quanto il metodo discutivo è una palestra in cui prepararsi per i concreti confronti dialogici,

(b) *in rapporto agli incontri*, in quanto essa garantisce l'efficace partecipazione alla vita pubblica,

(c) *in rapporto alle scienze filosofiche*, in quanto:

(i) consente di sviluppare a fondo, in entrambe le direzioni, le *aporie*, e di riconoscere quindi in esse il vero e il falso, secondo il modello incarnato dalla seconda parte del *Parmenide* platonico,

(ii) assicura con le proprie indagini e discussioni l'approssimazione ai *principi* propri di ogni scienza.

* A ciò si deve aggiungere il riconoscimento del ruolo della dialettica nel sondaggio dei diversi significati delle parole, quindi in quella che potremmo definire una chiarificazione concettuale attraverso l'analisi linguistica.

Tenendo conto di queste schematiche indicazioni, è possibile intravedere il disegno dialettico alla base dei trattati, di cui abbiamo sopra segnalato alcuni aspetti. Esso emerge essenzialmente

²³) Per una breve sintesi sul problema della rivalutazione della dialettica aristotelica si può consultare Zanatta, *op. cit.*, pp.54 ss.

²⁴) Penso in particolare a Berti e Irwin.

²⁵) Aristotele *Organon*, cit., vol. II, p.115.

²⁶) Per una esposizione sintetica ma esauriente si rinvia alla citata introduzione di Zanatta e al primo capitolo di Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit.. Le annotazioni che seguono sono ricavate dai due contributi.

dall'intreccio tra la *diaporetica* delineata in *Beta* e l'analisi semantica applicata all'ontologia di *Gamma*.

Per quanto riguarda la prima, mi pare che la fissazione delle *aporie* e il loro sviluppo, che impongono il terzo libro, con una ripresa sintetica in *Kappa* (la cui autenticità aristotelica è comunque dubbia), abbiano un consistente retroterra nel libro introduttivo, cui si deve attribuire, in relazione alla precedente tradizione filosofica, un'intenzione *peirastica*, esaminativa, probativa rispetto al *problema* delle cause e una finalità discriminante nei confronti delle diverse posizioni teoriche (quelle del naturalismo monistico e pluralistico, quella pitagorica, quella platonica e accademica), utilizzate anche nei libri successivi, e sulle quali sono ritagliate (in qualità di *endoxa*) le specifiche opinioni contrastate o confutate nel corso della trattazione. D'altra parte, il nesso tra *aporia-diaporesai-euporesai* in apertura di *Beta* (per il quale si rinvia al commento specifico) e la successiva discussione si rivelano esplicitamente funzionali anche alla determinazione dei principi e della loro natura, in questo senso anticipando i termini dello svolgimento della ricerca in *Zeta* e *Lambda*.

Per quanto riguarda il secondo punto, credo non ci siano dubbi sul valore decisivo, nell'economia del progetto di *filosofia prima*, dell'*analisi semantica* e sulla sua portata dialettica, riconosciuta dallo stesso autore, il quale si premura infatti di contraddistinguere il proprio procedimento da quelli accademici e sofistici. L'indagine ontologica introdotta da *Gamma* e ripresa, sebbene non sistematicamente, in *Iota*, nonché il disegno di *Epsilon*, risultano profondamente in debito con la pratica dell'analisi linguistica individuata, come una delle operazioni tipiche della dialettica, sia nei *Topici*, sia negli *Elenchi sofistici*²⁷. Ad essa rinvia evidentemente l'intero quinto trattato della raccolta.

Accanto a queste due piste fondamentali per l'organizzazione metodologica della ricerca, è infine indiscutibile la presenza di un ulteriore passaggio, quello della dimostrazione dialettica del principio di non contraddizione, diretto alla costruzione della *scienza dell'essere in quanto essere* e al sondaggio dei principi, dunque intrinseco all'ordito della raccolta tanto per il contenuto quanto per il metodo, e d'altra parte condizionante l'intero progetto per le implicazioni di senso che una sconfitta nella specifica *prova* dialettica avrebbe comportato, a tutto vantaggio dell'assoluto relativismo eristico²⁸.

²⁷) *Op. cit.*, p.40.

²⁸) Per questo aspetto si possono consultare B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1989 e, per un approccio diverso, C. Vigna, *Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione. Sul libro Gamma della Metafisica di Aristotele* in Autori Vari, *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Milano, 1994.

Scheda biografica

- 384-383 a.C. Aristotele nasce a Stagira, figlio del medico Nicomaco, destinato a diventare medico di corte del re macedone Aminta. La famiglia si trasferì dunque a Pella presso la corte.
- 367-366 Aristotele si trasferisce ad Atene dove entra nella Accademia, rimanendovi per un ventennio, come studente prima, come collaboratore e docente poi.
- 360-358 Probabile data di composizione del *Grillo*, opera di carattere retorico, che forse gli valse l'incarico di insegnamento nella scuola platonica. Seguono a breve distanza di tempo due trattati, *Sulle idee* e *Sul bene*.
- 353 Probabile data di composizione del dialogo *Eudemo*.
- 351-350 Probabile data di composizione di due opere impegnative, il *Protreptico* e il trattato *Sulla filosofia*.
- 347 Morte di Platone. Aristotele lascia la scuola e la città per recarsi probabilmente a Atarneo, invitato dal tiranno Ermia, quindi a Asso, città da questi donata agli accademici Corisco e Erasto.
- 347-344 Aristotele fonda e dirige una scuola a Asso, insieme ai due accademici e a Senocrate. Inizio della composizione di opere destinate alla scuola.
- 344-342 Aristotele fonda e dirige una scuola a Mitilene, sull'isola di Lesbo.
- 343-342 Filippo il Macedone sceglie Aristotele come educatore del figlio Alessandro. Possibile composizione del *Trattato sul cosmo per Alessandro*, non da tutti, comunque, ritenuto autentico.
- 341 Uccisione di Ermia da parte dei Persiani. Aristotele ne sposa la sorella Pizia, da cui avrà una figlia.
- 340 Quando Alessandro decide di interrompere gli studi, Aristotele si trasferisce a Stagira, probabilmente fatta ricostruire dallo stesso Alessandro dopo una precedente distruzione. Morta la prima moglie, il filosofo si unisce a Erpilli, da cui avrà il figlio Nicomaco.
- 335-334 Aristotele torna ad Atene e fonda il Peripato. Inizia la decennale attività di insegnamento e di revisione e composizione dei grandi trattati.
- 323 Con la morte di Alessandro si scatena la lotta antimacedone: Aristotele, minacciato, si allontana da Atene.
- 322 A Calcide, dove si era rifugiato, muore.

Scheda bibliografica

La scelta compiuta nell'ambito del testo aristotelico ha cercato di privilegiare l'aspetto didattico, offrendo un percorso sufficientemente lineare e essenziale da consentire allo studente di rintracciare le convergenze tra i principali trattati.

Per quanto riguarda i testi ho seguito questo criterio: ho riportato le parti che si possono valutare come *introduttive* (i primi due capitoli del primo libro e il primo del secondo), quelle che contribuiscono al disegno dell'opera (il primo capitolo del terzo libro), quelle relative ai progetti complessivi (i primi capitoli del quarto libro, e il primo del sesto). Infine ho riprodotto più distesamente due trattati, il settimo e il dodicesimo, decisivi per l'analisi della *sostanza*, sensibile e metasensibile. Il testo greco utilizzato è quello di riferimento, cioè l'edizione oxoniense di Ross. Per la traduzione mi sono costantemente confrontato con le due migliori edizioni italiane, quella di Reale e quella di Viano.

Il commento ha cercato di aderire ai passaggi cardinali dei brani proposti, puntando a un'esposizione complessivamente organica. Per non appesantirne la lettura, ho limitato al massimo l'uso delle note, ricorrendovi solo in quei casi in cui, per ragioni ermeneutiche, mi sono appoggiato alla tesi di un interprete: l'eventuale lettore più esperto potrà facilmente individuare i pesanti debiti che ho contratto con la saggistica specializzata. In generale mi sono servito dei seguenti contributi, che possono valere anche come essenziale bibliografia sull'argomento:

- P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1983⁵
Autori Vari, *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Milano, 1994
J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995
E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977
Id., *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989
H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, Milano, 1995
F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano, 1995
A. Cazzullo, *Aristotele contro i filosofi*, Milano, 1985
P. Donini, *Metafisica*, Roma, 1995
I. Düring, *Aristotele*, Milano, 1976
G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993
T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988
W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, 1935
J. Lear, *Aristotle. The desire to understand*, Cambridge, 1988
W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975
L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, 1972²
G. Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Genova, 1989
W. Mensch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen, 1994
C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, 1974
P. Natorp, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, Milano, 1995
G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1984⁴
G. Sadun, *Bordoni Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari, 1994
A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Milano, 1994
W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, Bologna, 1993
C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London, 1989.

Per quanto riguarda le edizioni dei testi aristotelici, ho tenuto presente:

- W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1953³
Aristotele, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli, 1968
Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino, 1974
Aristotle, *Metaphysics Books Z and H*, ed. by D. Bostock, Oxford, 1994
B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote*, Paris, 1989
Aristotele, *Il V libro della Metafisica*, a cura di E. Guarneri

Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protrettico)*, a cura di E. Berti, Napoli, 1994
Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, Torino, 1996.

Infine, per quanto riguarda le schede lessicali, sono in larga misura debitore della impostazione che E. Guarneri ha offerto nel suo commento al V libro della *Metafisica*, appena citato.

L'opera

Metafisica

Libro I (Alfa)

1. [Esperienza, scienza e sapienza]

Tutti gli uomini per natura aspirano al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, tra tutte, preferiscono la sensazione della vista. Infatti, non solo per l'azione, ma anche quando non intendiamo agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. Ciò a motivo del fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci manifesta numerose differenze fra le cose.

Gli animali sono naturalmente forniti di sensibilità; ma da questa in alcuni non si origina la memoria, in altri, invece, sì. Perciò questi ultimi sono più intelligenti e più adatti a imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare. Sono intelligenti, sebbene senza avere capacità di imparare, tutti quegli animali che non hanno facoltà di udire suoni (per esempio l'ape e ogni altro genere di animali di questo tipo); imparano, invece, quanti, oltre la memoria, hanno anche il senso dell'udito.

Ora, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche con arte e ragionamenti. Negli uomini l'esperienza nasce dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto costituiscono una esperienza. L'esperienza, poi, sembra essere in qualche modo simile alla scienza e all'arte: in effetti, attraverso l'esperienza scienza e arte giungono agli uomini. L'esperienza, infatti, come dice Polo, produce l'arte, mentre l'inesperienza produce il caso. L'arte nasce quando, da molte nozioni di esperienza, si forma un giudizio universale e unico riferibile a tutti i casi simili.

Per esempio, giudicare che a Callia, ammalato di una determinata malattia, ha fatto bene una certa cosa, e che questa ha giovato anche a Socrate e a molti altri considerati individualmente, è proprio dell'esperienza; invece giudicare che a tutti questi individui, considerati unitariamente secondo la specie, ammalati di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio (per esempio ai flemmatici o ai biliosi o ai febbricitanti) è proprio dell'arte.

Ora, per l'attività pratica l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono perfino meglio di coloro che hanno competenza teorica senza la pratica. La ragione è questa: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: infatti il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto, accade di essere uomo. Quindi, se uno ha la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare in esso contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché ciò cui è diretta la cura è appunto l'individuo particolare.

E tuttavia, noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che hanno l'arte più sapienti di coloro che hanno la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, consegua al loro grado di conoscere. E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno che cosa c'è, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa.

Perciò noi riteniamo che coloro che hanno la direzione nelle singole arti siano più degni di onore e abbiano maggiore conoscenza e siano più sapienti dei manovali, in quanto conoscono le cause delle cose che sono fatte; invece i manovali operano, ma senza sapere ciò che fanno, così come operano alcuni degli esseri inanimati, per esempio, così come il fuoco brucia: ciascuno di questi esseri inanimati opera per un certo impulso naturale, mentre i manovali opera-

no per abitudine. Perciò consideriamo i primi come più sapienti, non perché capaci di fare, ma perché in possesso di un sapere concettuale e perché conoscono le cause.

In generale, il segno che distingue chi sa rispetto a chi non sa, è l'essere capace di insegnare: per questo noi riteniamo che l'arte sia soprattutto scienza e non l'esperienza; infatti coloro che hanno l'arte sono capaci di insegnare, mentre gli empirici non ne sono capaci.

Inoltre, noi riteniamo che nessuna delle sensazioni sia sapienza: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla: non dicono, per esempio, perché il fuoco è caldo, ma solamente che esso è caldo.

È logico, dunque, che chi per primo scoprì una qualunque arte superando le comuni sensazioni, sia stato oggetto di ammirazione da parte degli uomini, proprio in quanto sapiente e superiore agli altri, e non solo per l'utilità di qualcuna delle sue invenzioni. È anche logico che, essendo state inventate numerose arti, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere, siano sempre stati giudicati più sapienti gli inventori di queste che non gli inventori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all'utile. Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla invenzione di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui era possibile dedicarsi all'ozio. Per questo le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto: infatti, là era concessa questa possibilità alla casta dei sacerdoti.

Si è detto nell'*Etica* quale sia la differenza fra l'arte e la scienza e le altre discipline dello stesso genere. E lo scopo per cui noi ora facciamo questo ragionamento è di mostrare che con il nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause e dei principi. È per questo che, come si è detto sopra, chi ha esperienza è ritenuto più sapiente di chi possiede soltanto una qualunque sensazione: chi ha l'arte più di chi ha esperienza, chi dirige più del manovale e le scienze teoretiche più delle pratiche.

È evidente, dunque, che la sapienza è una scienza che riguarda certi principi e certe cause.

Letture del testo

Il trattato, particolarmente famoso per il suo lungo excursus (cap. 3-10) storico-filosofico (che rappresenta, di fatto, la traccia irrinunciabile per ogni ricostruzione del pensiero pre-aristotelico), si apre (cap. 1 e 2) con una vera e propria introduzione alla *filosofia*, mirata a svelarne il principio originario e l'autentica situazione emotiva, nonché l'essenziale impronta *erotica* rispetto al modello regolativo della *sapienza (sophia)*.

La *orexis tou eidenai* (brama, desiderio di conoscenza), individuata come strutturale dell'essere (*physis*) dell'uomo, trova significativamente i propri *segnî* nella cura delle sensazioni e nel privilegiamento della vista, primo spunto platonico in un contesto per altri versi anche molto critico nei confronti di quella lezione. Come in precedenza documentato dal *Protrettico* (353-1 a.C.), alle cui problematiche il trattato sembrerebbe chiaramente rifarsi per un approfondimento (collocandosi nel tempo forse a non grande distanza da quella prova), la vista è per Aristotele simbolo dell'intelligenza sul piano sensibile, risultando il senso meno necessario e più conoscitivo, in quanto più svincolato dalle esigenze elementari e nello stesso tempo più discriminante rispetto ai propri oggetti. Il riferimento alle sensazioni non esaurisce però la propria funzione significativa nella mera valenza metaforica, assumendo invece uno spessore gnoseologico per lo più estraneo al platonismo.

La *tendenza* naturale si traduce, infatti, in uno scavo progressivo del dato sensibile, cui corrisponde una gerarchia di facoltà: dalla *sensibilità* (comune a tutti gli animali) alla *memoria*, capacità di fissare la sensazione, dalla *esperienza (empeiria)*, concentrazione di ricordi dello stesso oggetto, all'*arte (techne)* e alla *scienza (episteme)*, che presuppongono la universalizzazione dell'oggetto. Si tratta di una spirale di attività che intervengono a operare un carotaggio della realtà cui sono applicate, così da manifestarne la struttura. In questo senso, tale spirale è necessaria alla soddisfazione della *orexis tou eidenai* da cui prende le mosse il discorso. Con evidente presa di distanza dalla svalutazione platonica dell'esperienza, Aristotele assegna all'integrazione delle facoltà un ruolo decisivo, disponendole in sostanziale continuità. Sebbene, poi, il passaggio dalla *empeiria* alla *techne* (in questo ambito non chia-

ramente distinta dalla *episteme*) - a detta dell'autore spesso quasi impercettibile nel concreto operare (che necessariamente si rivolge al particolare) - implichi invece a livello *teorico* uno scarto decisivo.

Due sono i caratteri che fanno la differenza in termini di conoscenza e *sapienza* (*sophia*):

- * l'universalità dell'oggetto,
- * la conoscenza del *perché* e della *causa*.

Il primo aspetto è quello più direttamente coinvolto dalle funzioni discriminanti della nostra anima razionale, nella sua capacità di focalizzare aspetti ontologici comuni ai diversi enti, e sotteso alla comunicazione e previsione che è possibile avanzare sulla base di una conoscenza che non si risolve nella pura registrazione di dati individuali e irripetibili. Il secondo è quello più specificamente *epistematico* (caratteristico dal punto di vista della scienza), distaccandosi nettamente dal mero constatare per la possibilità di andare al fondo dell'oggetto, coglierne la ragione e la scaturigine, secondo la lezione, da precisare, degli antichi *fisici*. Ciò comporta che la *orexis* debba trovare il proprio compimento nella direzione della *episteme*, in altre parole del dominio di quel che giace al fondo della realtà studiata. L'orizzonte della sapienza si delinea come risolutivo, dal momento che Aristotele ricava dall'accezione ampiamente condivisa dell'espressione *sophia* il nesso proporzionale con la *aitiologia* (ricostruzione causale): quanto più si conosce in termini di cause, tanto più si è riconosciuti sapienti.

Il richiamo alla *sophia* è evidentemente carico di implicazioni assiologiche (di valore), che emergono nella sottolineatura dell'eccellenza della direzione pratica cosciente rispetto alla cecità e impulsività di chi è sottoposto, in un quadro che comunque esalta, del sapere, la dimensione concettuale, la padronanza teorica dei processi che garantisce la possibilità dell'insegnamento. Tale valutazione legittima una sinossi storica delle forme sapienziali tesa a rilevarne le matrici "sociali", nell'*ammirazione* connessa alla disposizione gerarchica delle attività, da quelle utili a quelle dilettevoli, fino alle puramente contemplative, e nella finalizzazione allo *scholazein* (ozio speculativo). Con l'esito fondamentale (perfettamente omologo all'iniziale privilegiamento della vista) dell'aristocratico distacco del sapere disinteressato, fine a se stesso.

Così, in conclusione del capitolo, alla generica volta sapienziale Aristotele può sostituire una prima indicazione concreta, individuando come *sophia* una scienza di *certi* principi e *certe* cause, di fatto però già premettendo che si tratta di *prota aitia* (cause prime). L'indagine scientifica troverà dunque nel sapere speculativo dei fondamenti, sottratto agli impacci della produzione e della prassi, la propria piena esplicazione, realizzando nel contempo quella *tendenza* al conoscere che è *natura* dell'uomo. Il rinvio all'*Etica* (probabilmente i trattati a noi giunti come *Etica nicomachea*) serve a demarcare l'ambito della *episteme* come *conoscenza dimostrativa di ciò che è necessario e eterno* da quello della *techne*, in quanto *disposizione o abito produttivo accompagnato da ragione*, rivolto alle cose che possono essere diverse da quel che sono (il contingente), e quindi a dislocare in prospettiva, sulla scia del *Protrettico*, la disciplina e l'attività di più alto contenuto epistemico al vertice della speculazione *archeologica* (dei principi).

La provvisoria connotazione problematica della *sapienza* (già riscontrata nell'esortazione del 353-1 a.C.) aveva d'altra parte l'effetto di inserire un elemento di disturbo rispetto all'epistemologia codificata nei *Topici* (almeno in parte risalenti al periodo accademico di Aristotele) e negli *Analitici* (probabilmente più antichi o coevi): l'impostazione dimostrativa lì teorizzata implicava un movimento logico dai principi propri, specifici, nel nostro contesto impraticabile, dal momento che Aristotele veniva delineando, come risposta alla *orexis tou eidenai*, proprio una *ricerca delle cause prime e dei principi*, in senso universale. Il rinvio all'*Etica nicomachea* potrebbe in questo senso legittimare un'accezione tecnica della *sapienza* come attività che coniuga *nous* (intelligenza) e *episteme*, intelletto e abito dimostrativo.

2. [La sapienza]

Poiché cerchiamo proprio questa scienza, dovremmo esaminare di quali cause e di quali principi sia scienza la sapienza. Ciò potrebbe forse chiarirsi considerando le concezioni che abbiamo del sapiente.

Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto possibile: non che abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata.

Inoltre, reputiamo sapiente chi è in grado di conoscere le cose difficili o non facilmente comprensibili per l'uomo [...]

Reputiamo poi che, in ogni scienza, sia più sapiente chi possiede conoscenza più rigorosa delle cause e chi è più capace di insegnarle ad altri; e, anche, che, tra le scienze, quella che è scelta di per sé e al solo fine di conoscere sia sapienza in maggior grado, rispetto a quella che è scelta in vista dei vantaggi che ne conseguono.

Riteniamo infine che la scienza che gerarchicamente dirige sia in maggior grado sapienza, rispetto a quella che è subordinata: infatti, il sapiente non deve essere comandato ma deve comandare, e non deve ubbidire, perché a lui piuttosto deve ubbidire chi è meno sapiente.

Tali e tanti sono, dunque, le concezioni generalmente condivise intorno alla sapienza e intorno ai sapienti.

Il primo di questi caratteri - il conoscere tutte le cose - necessariamente è proprio di chi possiede la scienza dell'universale: perché conoscerà, da un certo punto di vista, tutte le cose particolari, in quanto queste sono soggette all'universale.

Inoltre per gli uomini le cose più universali sono, forse, le più difficili da conoscere: sono, infatti, le più lontane dalle sensazioni.

Tra le scienze le più rigorose sono quelle concernenti soprattutto i primi principi: infatti, le scienze che presuppongono un numero minore di premesse sono più rigorose di quelle che ne richiedono di ulteriori (ad esempio l'aritmetica rispetto alla geometria).

Poi, la scienza che più ricerca le cause è anche più capace di insegnare: infatti, insegnano coloro che dicono quali sono le cause di ciascuna cosa.

Inoltre, sapere e conoscere sono fini per sé soprattutto per la scienza di ciò che è massimamente conoscibile: infatti, chi desidera la scienza per sé medesima, desidera soprattutto quella che è tale in massimo grado, e questa è, appunto, la scienza di ciò che è massimamente conoscibile. Ora, massimamente conoscibili sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, al contrario, essi non si conoscono mediante le cose che da loro dipendono.

La più elevata delle scienze, quella che più deve dirigere le dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui ogni cosa è fatta; e questo è il bene di ogni cosa, e, in generale, in tutta natura, il fine è il sommo bene.

Da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che la scienza menzionata nella nostra indagine è sempre la stessa. Essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose sono una delle cause.

Anche dalle affermazioni di coloro che primi hanno filosofato, risulta chiaramente, poi, come essa non tenda a realizzare qualcosa. Infatti gli uomini, in origine e ora, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia. Mentre da principio si meravigliavano di fronte a elementari difficoltà, progredendo a poco a poco, giunsero in seguito ad affrontare problemi sempre più impegnativi: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione del tutto.

Chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; perciò anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è fatto da cose che destano meraviglia. Dunque, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dalla ignoranza, è evidente che cercarono il sapere solo al fine di sapere e non per conseguire utilità pratiche. Il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo prova.

Quando già possedevano quasi tutto ciò che era indispensabile alla vita e alla agiatezza e al benessere, allora cominciarono a ricercare questa forma di intelligenza. È evidente, allora, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio estraneo a essa; piuttosto, come diciamo uomo libero chi è fine a se stesso e non dipende da altri, così, tra tutte le altre scienze, questa sola diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Perciò si potrebbe ben pensare che il suo possesso non sia proprio dell'uomo [...]. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in due sensi: o perché scienza che dio possiede massimamente, ovvero perché ha come oggetto le cose divine. Ebbene, solo la sapienza possiede entrambe le proprietà: infatti, è opinione comune che dio sia una causa e un principio, e, anche, che dio, esclusivamente o massimamente, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.

Il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano meravigliandosi che le cose stiano in un determinato modo: ad esempio, per le marionette che si muovono da sé, o per le rivoluzioni del sole o la incommensurabilità della diagonale al lato. Infatti, tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, si meravigliano che non vi sia fra l'una e l'altro una unità minima di misura comune. Invece, bisogna arrivare allo stato di animo contrario, che è anche il migliore, secondo il proverbio. Proprio così accade, per restare sugli stessi esempi, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato.

Si è detto, dunque, quale sia la natura della scienza ricercata, e quale sia il fine cui devono mirare la nostra ricerca e l'intera trattazione.

Letture del testo

Il secondo capitolo è dedicato nella sua prima parte alla messa a fuoco delle *cause* ricercate dalla *sapienza*. Il percorso seguito allo scopo riprende e approfondisce quanto già fatto intravedere nel capitolo precedente: Aristotele procede dialetticamente dalla comune comprensione del termine *sapiente* per ricavarne indicazioni in merito al problema in esame. Un metodo non insolito nei trattati aristotelici (analogamente il filosofo propone l'analisi del *divenire* nel primo libro della *Fisica*), radicato nell'interpretazione dell'esperienza e del linguaggio che ritroveremo alla base del primo capitolo di *Metafisica* II. La procedura è legittimata dalla convinzione che l'essere, la realtà, nel suo manifestarsi si sedimenti nelle nozioni dell'anima e trovi poi espressione, magari impropria e immediatamente inaffidabile, ma comunque passibile di decantazione e elaborazione, nelle forme linguistiche che simboleggiano convenzionalmente quelle nozioni.

Così, estraendo dall'uso consolidato nella tradizione le accezioni correnti della parola *sophos*, Aristotele è in grado di connotare la *sophia* come:

- (1) *scienza dell'universale* [scienza universale],
- (2) scienza delle cose più difficili da conoscere,
- (3) una delle scienze più esatte,
- (4) scienza maggiormente capace di insegnare,
- (5) scienza fine a se stessa,
- (6) scienza destinata a comandare.

Tutti questi caratteri si riassumono, secondo il filosofo, nell'unità di una scienza dei principi e delle cause prime, dal momento che:

- (1) la conoscenza dei fondamenti della realtà equivale, in un certo senso, alla conoscenza di quell'universale (i principi primi appunto) da cui dipendono tutte le cose,
- (2) quei principi sono anche i più lontani dall'immediata esperienza, quindi per lo più indisponibili agli uomini senza un'impegnativa ricerca,
- (3) l'esiguità dei principi primi determina il maggior rigore, la maggiore precisione della scienza fondata,
- (4) la conoscenza dei principi autorizza l'insegnamento, quindi chi possiede i fondamenti primi sarà massimamente in grado di praticarlo,
- (5) desiderabile per sé sarà la scienza di ciò che in sé garantisce la massima conoscibilità: tale è la scienza dei principi che in ultima analisi condizionano tutto il reale,
- (6) tra i principi deve rientrare anche il *bene* e il *fine* in vista di cui le cose accadono, di conseguenza la scienza dei principi primi, riferendosi al *sommo bene*, avrà anche il ruolo di dirigenza rispetto alle altre forme di sapere.

Come rivelerà il prosieguo del nostro commento ai trattati aristotelici, gli esiti di questo primo approccio dialettico alla *sapienza* erano destinati a una radicale problematizzazione in *Met.* III e a una

puntualizzazione in *Met.* IV e VII, e in genere nei libri centrali della raccolta. In particolare, non poteva, da parte dello stesso Aristotele, essere così facilmente concesso quanto esplicitamente negato nei trattati dell'*Organon*, una parte dei quali doveva essere certamente più antica del nostro testo. La subordinazione gerarchica delle discipline dipartimentali rispetto alla *sophia*, la sottolineatura della portata universale di tale scienza sembravano, infatti, contraddire la polemica, condotta nei *Topici* e negli *Analitici secondi*, nei confronti della concezione platonica della dialettica, come scienza sovraordinata, in quanto capace di risolvere l'ipotesi degli assunti e di cogliere il principio *anipotetico*. L'epistemologia di quei trattati (specialmente l'apodittica degli *Analitici*) aveva così definito un quadro dell'organizzazione del sapere articolato su base dipartimentale, fissata dalla specificità dell'ambito d'indagine e dei principi. Il prospetto di fronte a cui ci troviamo, probabilmente ancora condizionato dall'esaltazione del ruolo e della eccellenza della *filosofia* nel *Prorettico*, pare effettivamente appoggiarsi con notevole elasticità a quei requisiti.

La seconda parte del capitolo, tematicamente legata alla prima dalla centralità dell'elemento speculativo nella *sapienza*, conserva un forte tratto platonico, con il richiamo dei passaggi del *Teeteto* in cui Socrate aveva individuato nella *meraviglia* il sentimento autentico del filosofo, e la conseguente sua interpretazione in termini di coscienza della propria ignoranza. Inserendo questa riflessione sulla originaria situazione emotiva del *philosophiein* nella prospettiva della *orexis tou eidenai*, Aristotele può recuperare il *mito* come anticipazione dell'interesse filosofico, e valutare ulteriormente la filosofia, in quanto urgenza del riscatto dal non-sapere, come scienza fine a se stessa e esercizio di libertà. In tal senso, sempre sfruttando un retroterra chiaramente platonico, egli legge la *philo-sophia* come sforzo *erotico* innescato dalla combinazione socratica di ignoranza e consapevolezza e volto, a prescindere da necessità d'ordine pratico, alla scoperta della realtà.

Il contrassegno teoretico, contemplativo della sapienza, la sua autonomia rispetto a ogni interesse condizionante ne attestano la perfezione e l'assoluta rispettabilità. Essa sarà allora *divina* sia per il pregio che sembra destinarla alla fruizione da parte di un dio, sia perché la divinità, come principio eminente, rientrerà nello spettro della sua ricerca. Aristotele individuava così, seppur in termini ancora sfumati e prossimi al senso comune, la direzione teologica che avrebbe rivestito un ruolo centrale in altri trattati, segnatamente in *Met.* XII.

Se lo stupore accende l'interesse per la ricerca, se la *philo-sophia* si rispecchia nei problemi, la condizione che si conquista con la conoscenza delle cause è quella della piena comprensione dell'ordine delle cose, quindi quella opposta allo stupore originario: se la *orexis* strutturale alla *physis* umana si realizza *eroticamente* nella investigazione dei fondamenti, essa trova la propria adeguata e congrua realizzazione solo nella *sapienza*.

3. [Le cause]

È dunque evidente che bisogna acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa quando crediamo di conoscerne la causa prima. Le cause sono intese in quattro significati diversi.

In un senso diciamo che causa è la sostanza e l'essenza: infatti, il perché delle cose si riconduce, in ultima analisi, alla forma: e il primo perché è appunto una causa e un principio. Un'altra causa è la materia e il sostrato; una terza causa, poi, è il principio del movimento; una quarta causa è quella opposta a quest'ultima, cioè lo scopo e il bene: infatti, questo è il fine della generazione e di ogni movimento.

Queste cause sono state da noi studiate sufficientemente nella *Fisica*, tuttavia dobbiamo considerare anche coloro che prima di noi hanno praticato l'indagine degli enti e hanno filosofato intorno alla realtà. È chiaro, infatti, che anch'essi parlano di certi principi e di certe cause. Questo esame sarà certo di vantaggio alla attuale ricerca: infatti, o troveremo qualche altro genere di causa, oppure guadagneremo una fiducia più salda nelle cause di cui ora si è detto. [...]

Letture del testo

Il nesso tra *sapienza*, *aitiologia* e *archeologia* trova, nelle prime righe del terzo capitolo di *Met. I*, una prima provvisoria precisazione, con la produzione della nota “griglia” dei quattro tipi di cause, ricavata con un duplice procedimento: immediatamente a partire dalla comune accezione, più approfonditamente attraverso un confronto serrato con la tradizione filosofica (nei rimanenti capitoli del trattato), a riprova del fatto che nessuno dei pensatori precedenti ne aveva individuato una classe ulteriore. L’approssimazione linguistica era così corroborata dalla ricostruzione degli sforzi teoretici, mentre il taglio problematico della filosofia incrociava la storia delle parziali soluzioni speculative.

Scheda: *principio* e *causa*

Il V libro della *Metafisica*, come abbiamo avuto modo di segnalare, costituisce una sorta di ragionato repertorio lessicale, che si apre proprio con la enunciazione di quei termini che rappresentano i presupposti della ontologia aristotelica, *in primis* quelli di *principio* (*archè*, ἀρχή) e *causa* (*aitia*, αἰτία).

Aristotele fa riferimento a tre aspetti fondamentali:

- *principio* è il punto di partenza, immanente all’oggetto o esterno a esso, dell’esistenza. In questo senso *causa* ha lo stesso valore di *principio*, dal momento che ogni *causa* è principio.
- *Principio* è anche il punto di partenza fisico di un processo dinamico, dunque, ancora, ciò che lo provoca.
- *Principio* è pure il punto di partenza di un processo conoscitivo, la premessa al fondo di una dimostrazione.

In conclusione *principio* identifica *la prima cosa da cui procedono l’essere e la generazione o la conoscenza*.

C’è quindi una stretta correlazione tra le due definizioni, e *causa* si dirà (per lo più) nelle stesse accezioni di *principio*. In particolare però:

- *causa* si dice in quattro sensi fondamentali:
 - ⇒ materiale,
 - ⇒ formale,
 - ⇒ efficiente,
 - ⇒ finale.

Si tratta dei significati individuati anche nei libri della *Fisica*, lì approfonditi e richiamati in *Metafisica A 3*.

- Aristotele si sofferma anche sui modi di essere delle cause:
 - ⇒ ci sono cause *anteriori* e cause *posteriori*,
 - ⇒ cause *proprie* e cause *accidentali*,
 - ⇒ cause *in potenza* e cause *in atto*,
 - ⇒ sono poi possibili combinazioni di cause proprie e accidentali.

Proprio per la polisemia del termine, dello stesso oggetto possono esservi diverse cause, e non solo in senso accidentale; ci sono anche cause che si condizionano reciprocamente. Infine è necessario tenere presente che la stessa cosa può essere causa dei contrari: di uno con la propria presenza, dell’altro con la propria assenza.

Libro II (alfa)

1. [Essere e verità]

La ricerca della verità da un certo punto di vista è difficile, da un altro invece è facile. Ne è prova il fatto che è impossibile per un uomo cogliere adeguatamente la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto. Se ciascuno, infatti, può dire qualcosa sulla realtà, e se, preso per sé, ciò contribuisce poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dalla raccolta di tutti i singoli contributi deriva un risultato notevole.

Così se le cose, riguardo alla verità, sembrano andare come dice il proverbio: <<chi potrebbe sbagliare una porta?>>, allora, in questo senso, essa sarà facile. Invece, che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari rivela la sua difficoltà. Dal momento poi che vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà nella ricerca della verità non risiede nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle civette si comportano rispetto alla luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta rispetto alle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.

Allora non è giusto essere grati solo a coloro di cui approviamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni di scarso valore; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo. Se non ci fosse stato Timoteo, noi non avremmo un gran numero di melodie; ma se non ci fosse stato Frini, neppure Timoteo ci sarebbe stato. La stessa cosa vale anche per coloro che hanno parlato della verità: da alcuni abbiamo ricevuto certe dottrine, ma altri sono stati causa della loro formazione.

È corretto chiamare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. [...] Noi non conosciamo la verità senza conoscere la causa. Ora, una cosa che possiede in massimo grado la natura che le è propria, costituisce la causa per cui anche alle altre conviene quella stessa natura: per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore nelle altre cose. Quindi ciò che è causa della verità delle cose che ne dipendono, deve essere vero più di tutte le altre. È allora necessario che le cause degli enti eterni siano vere più di tutte le altre: infatti essi non sono veri solo qualche volta, e non c'è un'altra causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere.

Letture del testo

L'intero trattato, che appare nelle nostre edizioni come secondo libro della *Metafisica*, dovette sin dall'antichità costituire un problema per i curatori della raccolta, dal momento che si presentava come una sorta di doppione introduttivo di *Alfa*, che ne condivideva ancora una certa impronta accademica, avvicinandosi a prove come il *Protrettico* e il *Peri philosophias*, oltretutto, nella sua sinteticità (tre capitoli), senza una adeguata distinzione tra l'ambito di ricerca propriamente *fisico* e un ambito ulteriore, oggetto (anche se non esclusivo) della *scienza ricercata* delineata nel primo libro. L'imbarazzo riguardo alla sua posizione nel complesso dell'indagine aristotelica ne giustifica l'inserimento a ridosso di *Alfa* come *alfa* minuscolo.

Il primo capitolo qui riprodotto riveste, comunque, una notevole importanza per la comprensione del metodo di lavoro del filosofo e si rivela essenziale per cogliere la sua concezione del nesso *essere-verità*. Questo è infatti immediatamente evocato in apertura, con l'accostamento tra la *theoria peri tes aletheias* (ricerca speculativa della verità) e il *leghein ti peri tes physeos* (dire qualcosa intorno alla realtà): l'assunto aristotelico è quello della *facilità*, in un certo senso, della speculazione, una volta riconosciuta la possibilità di affermare qualcosa della realtà (significativamente designata con il termine *physis*). Se è umanamente impossibile cogliere perfettamente la verità, è d'altra parte inevitabile riflettere almeno degli aspetti: evidentemente nella convinzione che la *aletheia* sia *manifestazione* di un reale cui non ci si può praticamente sottrarre. Un palesarsi, quello della *verità*, che si esplica nella vi-

sione (*theorein* e *theoria* hanno la propria radice nel *vedere*) e nel discorso, secondo un modello classico della tradizione presofista ripreso da Platone. La ricerca si qualifica dunque come un andare a *vedere* e un lasciar manifestare l'essere delle cose, che in ogni modo non può mancare di essere registrato, magari in un contributo veritativo modesto. La collazione dei singoli risultati parziali più o meno convincenti può, nell'ottica abbracciata da Aristotele, assicurare un *risultato considerevole*.

La *manifestatività* propria della *verità* intesa in questa accezione *ontologica* è limpidamente illustrata dal riferimento al proverbio: se è possibile con l'arco fallire un bersaglio minuto, non è pensabile mancare un obiettivo consistente come un portale. In altre parole, se la ricerca può tralasciare di far adeguatamente emergere la struttura intrinseca degli enti, non può evitare di afferrare ciò che si impone al nostro vedere, sensibile e intelligibile, nell'esperienza. *Aletheia*, come *non-latenza*, implica appunto l'apparire, lo stare nella luce, secondo l'indicazione di Filopono che, in relazione al *Peri philosophias*, testimoniava la relazione tra *sophia* e *phos* (luce), sostenendo che "*fu chiamata giustamente sapienza la scienza che ci porta alla luce [le cose intelligibili e divine]*" (fr. 8 Ross). D'altra parte, alla luminosità del reale, che attesta la *facilità* della ricerca, non sempre corrisponde una soggettiva disponibilità ad andare a *vedere*. La difficoltà del *theorein* sarà allora *in noi*. Il nuovo esempio, per certi versi memore della famosa allegoria platonica della caverna nella *Repubblica*, intende appunto rimarcare la fatica nell'adattamento soggettivo al chiarore della verità, insistendo sul parallelismo tra intelligenza e visione già centrale nell'apertura di *Met. Alfa*: gli enti che in sé sono più luminosi, in quanto in grado di guidare nella intellesione della realtà (i principi e le cause prime), risultano per noi più difficili da cogliere.

Sulla base di questi convincimenti, Aristotele sembra legittimare il lungo confronto teoretico, condotto nei capitoli del libro precedente, con la tradizione filosofica, all'interno della quale si riconosce, allora, anche il concorso di coloro che hanno sostenuto punti di vista diversi e prospettato soluzioni discutibili, comunque confluiti, in modo più o meno diretto, nel *nostro abito* di ricerca. Nel trattato introduttivo, nel corso della propria disamina storico-filosofica, Aristotele aveva d'altronde avuto occasione di rilevare come la *verità stessa* avesse *costretto* taluni pensatori ad articolare l'indagine sui principi, ribadendo così l'interpretazione dell'*aletheia* come apparire dell'essere e la validità, *per noi*, dell'approccio dialettico agli *endoxa*, le opinioni in fama tra gli specialisti, preliminari indizi per l'investigazione della intrinseca struttura della realtà.

La seconda parte del capitolo costituisce un ulteriore approfondimento del problema, sottolineando la *teoreticità* della *filosofia* (si ricorre al termine più generico, come già era avvenuto nel *Protrettico*) in quanto *scienza della verità*, di una verità lontana da esiti pratici e rivolta a *ciò che è eterno* (*to aidion*) e, implicitamente, necessario. Conoscere la verità è, infatti, conoscere la causa, e per essere causa un ente deve possedere pienamente in sé quella natura che produce nell'effetto. Questo impone al discorso aristotelico un andamento verticale, gerarchico, già riscontrabile nell'esortazione giovanile alla filosofia: l'ordine delle cause sembra in tal modo presupporre una disposizione ontologica che fissa il primato delle cause degli enti eterni (astri) rispetto a tutte le altre cose. Come emergerà anche nell'analisi del libro eminentemente teologico (*Met. XII, Lambda*), la peculiarità dei cieli impone in ultima istanza un principio a essi trascendente, eterno a sua volta, necessario e primo, in questo senso suprema garanzia di *verità*, di esplicabilità, ma anche connotato da una immaterialità e attualità assimilabili al divino per eccellenza. In quanto cause (il plurale si giustificherà anche in *Lambda*) dell'essere di tutte le altre cose, le cause degli *enti che sono sempre* non solo coincideranno con il *massimamente conoscibile* di cui aveva parlato *Met. Alfa*, ma, non rinviando a principi ulteriori, rappresenteranno contestualmente la realtà nella sua espressione più compiuta.

Scheda: *elemento e natura*

Elemento (*stoicheion*, στοιχειον), nel lessico approntato da Aristotele, indica:

- il costitutivo primo di un oggetto, *ciò dalla cui immanenza un oggetto risulta originariamente composto*. Così per Aristotele sono *elementi* le lettere dell'alfabeto e le *cause materiali* di cui parlano i filosofi naturalisti (i cosiddetti quattro *elementi*).
- Per analogia si parla anche di *elementi* della dimostrazione o delle figure, intendendo quelle prime dimostrazioni o figure che sono immanenti nelle altre.

- In senso lato, invece, si intende per *elemento* ciò che è *piccolo, semplice o indivisibile*, dal momento che quella unità occorre in un gran numero di cose.
- Nello stesso senso si parla dei *generi* e degli *universali* supremi come di *elementi*, in quanto immanenti a una pluralità di cose.

Natura (*physis*, φύσις) a sua volta significa:

- la *generazione* delle cose che crescono;
- il *principio immanente* alla cosa, da cui essa inizia la propria crescita;
- il *principio di movimento* intrinseco alle cose che appartiene loro per loro essenza;
- il *principio materiale*, la materia delle cose;
- la *sostanza* o *essenza* delle cose che hanno in sé il principio del moto o della quiete (naturali);
- in senso lato, ogni *sostanza*.

È evidentemente centrale il significato di *sostanza*, sebbene rimanga forte l'impronta naturalistica. Il prosieguo del nostro esame dei trattati aristotelici confermerà in questo senso lo stretto nesso tra il piano fisico e quello meta-fisico, chiaramente alluso nel repertorio aristotelico.

Libro III (Beta)

1. [Preventivo esame delle difficoltà dell'indagine]

Per trovare la scienza che cerchiamo, dobbiamo esaminare i problemi, dei quali bisogna, in primo luogo, cogliere le difficoltà. Tali sono quelli intorno a cui alcuni hanno fornito soluzioni contrastanti, e, inoltre, di altri problemi che sono stati finora tralasciati. Per chi vuol ben risolvere un problema, è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è la liberazione dalle difficoltà precedentemente affrontate. Non è possibile che sciolga un nodo colui che lo ignora; e la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta difficoltà che sono nelle cose. Infatti, in quanto si dubita, ci si trova in condizioni simili a chi è legato; nell'uno e nell'altro caso, infatti, è impossibile andare avanti. Perciò bisogna che, prima, si siano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia, anche, perché chi cerca senza aver prima esaminato le difficoltà si comporta come quelli che non sanno dove devono andare. Costoro, inoltre, non sono capaci di sapere se hanno trovato o no ciò che cercano; infatti, non è loro chiaro il fine che devono raggiungere, mentre è chiaro a chi, prima, ha compreso le difficoltà. Infine, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare chi abbia ascoltato le ragioni opposte, come in un processo.

La prima difficoltà verte su una questione trattata all'inizio: se, cioè, l'indagine intorno alle cause appartenga a una scienza sola o a più di una.

Altra difficoltà è sapere se la nostra scienza debba considerare i principi primi della sostanza soltanto, ovvero anche i principi su cui si fondano tutte le dimostrazioni: per esempio se sia possibile affermare e negare contemporaneamente la medesima cosa, e gli altri principi di questo tipo.

Nell'ipotesi che questa scienza verta solo sulla sostanza, nasce la difficoltà se ci sia una sola scienza per tutte le sostanze, oppure se ci siano più scienze; e, se ci sono più scienze, se siano tutte quante dello stesso tipo, ovvero se alcune soltanto si debbano indicare come sapienza e altre, invece, in qualche altro modo.

Anche la seguente è una delle questioni che è necessario esaminare: se bisogna dire che esistano esclusivamente sostanze sensibili, oppure se oltre a queste ne esistono anche altre; e, inoltre, se queste altre sostanze siano di un unico genere oppure se ve siano di generi differenti, come, ad esempio, sostengono coloro che sostengono l'esistenza delle idee e degli oggetti matematici [intermedi] fra le idee e le sostanze sensibili.

Su questi problemi, dunque, come diciamo, si deve ricercare, e anche sul seguente: se la nostra indagine consideri solo le sostanze oppure anche le proprietà della sostanza. Inoltre, si dovrà ricercare quale scienza abbia il compito di indagare intorno al <<medesimo>> e al <<diverso>>, al <<simile>> e al <<dissimile>>, alla <<contrarietà>>, al <<prima>> e al <<poi>>, e a tutte le altre nozioni del genere, che i dialettici tentano di esaminare, proponendo però una indagine basata esclusivamente sulle opinioni comuni. Ancora, si dovranno esaminare gli accidenti che ineriscono per sé in ciascuna di queste cose, e esaminare non solo che cosa sia ciascuna di esse, ma anche se ciascuna abbia un solo contrario.

È una difficoltà anche questa: se i principi e gli elementi siano i generi oppure le parti in cui si risolve ciascuna cosa.

Nel caso che i principi siano i generi, si pone il problema se questi siano i <<generi ultimi>> che si predicano degli individui, o se siano invece i <<generi primi>>: per esempio, se <<uomo>> o se, invece, <<animale>>, sia principio e sia indipendente dall'individuo.

Comunque, deve essere esaminata e trattata in special modo la questione se oltre alla materia ci sia una causa sussistente per sé, oppure no, e se questa causa sia separata o no; e, anche, se di numero sia una sola o se ve ne siano più di una; e, ancora, se esista qualcosa accanto al [concreto] sinolo (dico che si ha un sinolo quando una forma si predichi della materia), oppu-

re se oltre il sinolo non ci sia nulla; o, ancora, se per alcuni esseri esista qualcosa di separato e per altri no, e quali siano gli esseri di questo tipo.

Inoltre, i principi, sia quelli espressi nella definizione sia quelli relativi al sostrato, sono materiali quanto al numero oppure quanto alla specie?

E i principi delle cose corruttibili e quelli delle incorruttibili sono identici o sono diversi? Sono tutti incorruttibili, oppure quelli delle cose corruttibili sono corruttibili?

Inoltre, la maggiore e più ardua difficoltà è la seguente: se l'Essere e l'Uno, come dicevano i Pitagorici e Platone, siano la sostanza delle cose, oppure se non lo siano, o se invece presuppongano un'altra realtà come loro da sostrato; per esempio, come l'amicizia secondo Empedocle, o, secondo altri, il fuoco o, secondo altri ancora, l'acqua o l'aria.

Altro problema è se i principi siano universali, oppure particolari così come le cose individuali.

È poi problema anche questo: se i principi siano in potenza o in atto; e se siano in potenza o in atto in un senso diverso rispetto a quello che si riferisce al movimento. Si tratta di problemi che presentano una notevole difficoltà.

Infine, c'è anche la questione seguente: se i numeri, le lunghezze, le figure ed i punti siano sostanze oppure no, e, nell'ipotesi che siano sostanze, se siano separate dalle cose sensibili ovvero immanenti ad esse.

Per tutti questi problemi non solo è difficile trovare la verità, ma non è neppure facile cogliere adeguatamente le difficoltà che essi comportano.

Letture del testo

Il trattato (III) rappresenta, dopo i due libri introduttivi, il vero attacco della disamina metafisica: dal suo impianto possiamo ricavare indicazioni relative allo sviluppo tematico dei libri o blocchi di libri successivi, come IV, VI, X, poi VII-VIII-IX e XII-XIII-XIV. Il programma *diaporetico* (il senso dell'espressione sarà in breve chiarito) di *Beta 1* è stato addirittura spesso assunto per discernere quanto, nella raccolta a noi giunta come *Metafisica*, fosse da identificare come autenticamente aristotelico e quanto, invece, come complemento o sistemazione posteriore²⁹. La sua rilevanza è in ogni modo indiscutibile, tanto da un punto di vista metodologico, quanto da quello funzionale (rispetto all'orizzonte della ricerca filosofica).

Il primo capoverso, estremamente denso, ha appunto una particolare significazione metodologica. Ribadendo il radicale approccio problematico già riscontrato in *Alfa 1-2*, e quindi riassumendo la prospettiva della *ricerca*, Aristotele impone, come suo sfondo condizionante, l'esame delle *difficoltà (aporiai)*, letteralmente *impasse*, difficoltà di passaggio). Esse, da un lato, emergono come risultanze teoriche del confronto avviato, nel primo libro, con la tradizione naturalista e platonica, la quale così ne attesta la concretezza e lo spessore, dall'altro si definiscono in base a esigenze nuove, non contemplate dalla discussione dei predecessori, ma logicamente cogenti. Presupposto (evidentemente) l'obiettivo della *sapienza* (mai citata però in questo contesto) come *scienza delle cause e dei principi primi*, il filosofo si accinge a inquadrare preventivamente i problemi suscitati da tale ipotesi d'indagine, per evitarne, nel prosieguo, gli scogli, coglierne i risvolti eventualmente favorevoli all'approfondimento, e garantirsi infine l'opportunità di focalizzare i contorni del percorso da seguire.

Aristotele accentua nel testo tre momenti:

- l'*aporia*, che implica la sospensione di fronte all'alternativa tra due soluzioni opposte, apparentemente equipollenti,
- lo svolgimento adeguato delle aporie (*diaporesai*),
- la *euporia*, la soluzione, la via corretta per superare l'*impasse* iniziale³⁰.

L'articolazione coincide con un processo di liberazione dalle difficoltà che, reso in termini allusivi al mito della caverna platonico, trova il proprio passaggio decisivo nello sviluppo delle implicazioni delle difficoltà stesse. Trattandosi di due opposte ipotesi, l'esercizio richiesto è quello della coerente

²⁹) La tesi è sviluppata da P. Natorp, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, a cura di G. Reale, Milano, 1995.

³⁰) E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989, pp.78-9.

deduzione delle rispettive conseguenze, per verificare in quale misura possano contribuire alla soluzione.

Questa prassi *diaporetica* richiama direttamente la riflessione aristotelica sulla *dialettica* condotta soprattutto nei *Topici*, laddove, nel secondo libro, ne erano stati precisati gli usi, determinando anche un impiego *in rapporto alle scienze filosofiche*, che consentiva, tra l'altro, svolgendo fino in fondo e sfruttando la struttura per dilemmi già introdotta nel *Parmenide* platonico, di vedere quale soluzione fosse vera e quale falsa.

Tuttavia, di là dalla chiara ripresa di quella indicazione metodologica, la seconda parte del capoverso introduttivo suggerisce anche un'altra approssimazione platonica: la funzione della *diaporetica* surroga nel nuovo contesto quella che era stata la funzione dell'*anamnesi* nel *Menone*. Infatti, Aristotele rimarca come chi sfugga all'esame delle difficoltà non sappia poi *dove andare* e non sia in grado di riconoscere ciò che ricerca. L'*aporetica*, in questo senso, non è strumento eristico (come l'argomento del sofista nel dialogo platonico), né preludio scettico, semmai premessa per uno sbocco veritativo.

Se in Platone la dialettica conseguiva l'esito scientifico muovendo dalla catarsi che investiva le presunzioni di sapere, e si serviva dell'*aporia*, cui veniva ridotto il punto di vista dell'interlocutore, proprio per trascenderle, in Aristotele il rilievo della difficoltà è un momento indispensabile, introduttivo al filosofare, capace di determinarne l'obiettivo, e di saggiare il terreno e gli impedimenti che si frappongono. Lo Stagirita non accetta, come è noto dagli *Analitici Primi*, l'*anamnesi* come recupero di un'originaria contemplazione della verità; anche nel suo caso è possibile appoggiare la ricerca su un sapere precedente, ma questo non viene semplicemente ridestato dall'interiorizzante sforzo dialettico.

L'*aporia* rivela un non-sapere (cui si ricollega anche la pagina sulla *meraviglia* del primo libro) che non è mai totale, la cui consapevolezza può quindi fungere da incentivo per un sapere ulteriore. Si legittima in tal modo, in un'ottica diversa rispetto al capitolo iniziale del secondo libro, il confronto con la tradizione filosofica. Le opinioni degli specialisti, da un lato, rappresentano senz'altro *fenomeni* e come tali manifestano più o meno adeguatamente la realtà; dall'altro, possono tecnicamente contribuire, con il rilievo dei problemi, a tracciare i limiti della ricerca. Questa versione aristotelica della *diaporetica* riprende così l'idea platonica del filosofare come attività di scoperta attraverso l'interrogare, rifiutandone però la riduzione dialettica portata avanti nei libri centrali della *Repubblica*.

L'elenco dei problemi (14 in questo primo capitolo) nasce così dall'incidenza tra l'orizzonte di ricerca delineato approssimativamente nel primo libro, la lezione del naturalismo presocratico, i dibattiti accademici sui principi e la riflessione epistemologica dei *Topici* e degli *Analitici Posteriori*. Questo è particolarmente evidente per il primo gruppo (1, 2, 3, 5), che sembra avere lo scopo di focalizzare l'oggetto della ricerca, sondando la possibilità di quella *scienza universale* intravista in *Met. Alfa 2*, alla luce dei divieti della apodittica dell'*Organon*.

Il sapere dimostrativo, fondato sulla specificità dell'oggetto e dei principi, non potrebbe infatti giustificare una scienza unica delle cause prime, che non appartengono allo stesso genere, né una scienza unica della sostanza (di cui non si dà dimostrazione) e delle sue proprietà (che invece si possono ricavare deduttivamente), né una scienza unica di tutte le sostanze (che appartengono a generi diversi): come abbiamo già avuto modo di rilevare di passaggio, questo porterà all'individuazione di un particolare statuto di quel che per il momento è stato definito *sapienza*.

D'altra parte è facilmente riscontrabile la centralità del riferimento alla *sostanza*, che già aveva svolto un ruolo logico-ontologico nella revisione del platonismo operata nel periodo accademico con trattati come le *Categorie*, e il nesso diretto tra il problema dei principi, il problema ontologico (della realtà in generale) e quello *usiologico* (della sostanza, *ousia*), nonché l'aggancio tra questa prospettiva di indagine e quella più tradizionalmente dialettica (secondo il modello del *Parmenide* e del *Sofista*, per l'*identico*, il *diverso* e così via). Il primo gruppo di difficoltà sembrerebbe dunque esigere una disciplina scientifica di carattere meta-apodittico (non dimostrativo), operante su un terreno unitario in grado di assicurare la ricerca intorno alle diverse sostanze e alle loro determinazioni, e di considerare congiuntamente le quattro cause³¹. È il compito che Aristotele affronterà a partire dal trattato successivo della raccolta.

Le rimanenti difficoltà accennano a problemi direttamente sollevati dal confronto con la diversa riduzione agli elementi e ai principi operata in seno alla tradizione naturalista, a quella pitagorica e a

³¹) L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, 1972², p.212.

quella accademica (6, 9, 14), alle tensioni tra tendenza elementarizzante e generalizzante nella lezione platonica (7, 11) e all'apparente contraddizione in cui sembrava cadere la stessa prospettiva aperta dalle *Categorie*, tra l'individualità della *sostanza* e la portata universale di un sapere realtà che proprio sull'intelligibilità di quella doveva prendere le mosse (8, 12). Avremo modo di richiamarle al momento opportuno.

Libro IV (Gamma)

1. [La scienza dell'essere]

C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e ciò che gli inerisce di per sé. Essa non è identica a nessuna delle scienze che si dicono particolari: infatti nessuna delle altre scienze indaga l'essere in quanto essere in universale, ma, delimitata una parte dell'essere, ciascuna ne studia gli accidenti, come fanno, ad esempio, le matematiche.

Dal momento che ricerchiamo i principi e le cause più lontane, è chiaro che questi devono essere cause e principi di una natura per sé. Se, dunque, anche coloro che ricercavano gli elementi degli esseri, ricercavano questi principi, necessariamente quegli elementi non erano elementi dell'essere accidentale, ma dell'essere in quanto essere. Dunque, anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto essere.

Letture del testo

L'apertura del trattato sembra marcare uno scarto con i libri precedenti: dal tratteggio dei caratteri di una *scienza ricercata* passiamo alla constatazione dell'esistenza (*esti, c'è*) di una scienza speculativa (letteralmente di una *episteme* la quale *theorei*, indaga, va a contemplare) dell'*essere in quanto essere* (o, letteralmente, dell'*ente in quanto ente*) e delle determinazioni che gli sono proprie in quanto essere. Tuttavia questa scienza si colloca all'interno delle coordinate delineate dai trattati introduttivi della raccolta e dalla *diaporetica* (analisi delle difficoltà) del libro *Beta*: ne vengono infatti sottolineati l'indole teoretica e l'apertura totale e universale. Le compete di indagare quanto appartiene all'ente per se medesimo, in quanto è ente, trascurando proprietà specifiche o individuali: suo compito, in sostanza, è precisarne gli elementi fondativi, quelli che lo definiscono come ente³².

Il primo capoverso è in particolare destinato, sulla scorta del primo gruppo di aporie, a mettere a fuoco la *universalità* della *scienza dell'essere*, rispetto alle scienze *particolari*: esse si rivolgono a una parte dell'*essere in quanto essere*, lo studiano in qualche suo aspetto, senza problematizzarlo radicalmente, senza proporsi in universale l'interrogativo sul suo essere. L'esempio delle matematiche vuol in questo senso segnalare l'assunzione, riguardo all'ente, di un punto di vista particolare, quello quantitativo. La scienza in questione fonda invece la propria pretesa di universalità sullo studio di quelle proprietà degli enti che tutte le discipline dipartimentali assumono senza ricerca critica: in altri termini, essa è sondaggio di tutti gli aspetti che sono costitutivi di ogni oggetto scientifico³³. La *scienza universale* prospettata in *Alfa 2* coincide allora con la *scienza dell'essere* nella misura in cui questa indaga i caratteri dell'essere presupposti per la possibilità delle altre scienze.

La seconda parte del breve capitolo è invece intesa a ricostruire una sorta di continuità tra la nuova riflessione *ontologica* e la tradizione del pensiero naturalista, e nello stesso tempo a saldare la prima alla precedente prospettiva della sapienza come *scienza delle cause e dei principi primi*. Aristotele ammette che la speculazione sull'*ente in quanto ente* si costituisca come ricerca o indagine dei suoi principi supremi (intrecciando così nuovamente l'approccio meta-apodittico, non dimostrativo, proprio della ricerca dei principi, con quello apodittico implicito nella considerazione delle proprietà), trovando di ciò conferma nella investigazione *archeologica* dei *physiologi* (i filosofi della natura), che investiva certamente non gli aspetti accidentali ma la *natura* stessa.

2. [L'essere e i suoi significati]

L'essere si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento a una unità e a una determinata natura; non per mera omonimia, ma nello stesso senso in cui diciamo <<sano>> tutto ciò che si riferisce alla salute: o perché la conserva, o perché la produce, o perché ne è sintomo, o perché è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo <<medico>> tutto ciò che si

³²) Lugarini, *op. cit.*, p.227.

³³) T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988, p.170.

riferisce alla medicina: o perché possiede la medicina, o perché a essa è per natura ben disposto, o perché è opera della medicina; e potremmo produrre altri modi di dire simili.

Così anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in relazione a un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché proprietà della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che ha riferimento alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, o della sostanza stessa. Perciò anche del non-essere affermiamo che è non-essere.

Come di tutte le cose che sono relative alla salute c'è una unica scienza, così è anche negli altri casi. Infatti, non solo compete a un'unica scienza lo studio delle cose che si dicono in un unico senso, ma anche lo studio delle cose che si dicono in diversi sensi, però in riferimento a un'unica natura: infatti anche queste, in certo qual modo, si dicono in un unico senso. È chiaro quindi che gli esseri saranno oggetto di una unica scienza in quanto esseri. In ogni caso la scienza ha come oggetto, propriamente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende e da cui viene denominato tutto il resto. Dunque, se questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza.

Di ogni genere c'è una sensazione unica e c'è anche una scienza unica: per esempio, la grammatica, che è una scienza unica, studia tutti quanti i suoni. Perciò a una scienza unica di genere spetterà studiare anche tutte le specie dell'essere in quanto essere, e alle varie specie di questa scienza studiare le varie specie di essere in quanto essere.

Ora, l'essere e l'uno sono la medesima cosa e una unica natura, in quanto si implicano reciprocamente, come principio e causa, ma non perché esprimibili con una unica nozione (ma non cambierebbe nulla anche se noi li considerassimo identici altresì nella nozione: ché, anzi, risulterebbe di vantaggio). Infatti, significano la stessa cosa le espressioni <<uomo>> e <<un uomo>>, e così pure <<uomo>> e <<è uomo>>; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l'espressione <<un uomo>> in quest'altra <<è un uomo>> (è evidente, infatti, che l'essere dell'uomo non si separa dalla unità dell'uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per l'uno). È chiaro, perciò, che l'aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso dall'essere.

Inoltre la sostanza di ciascuna cosa è una unità non accidentale; e nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un essere.

Dunque, tante sono le specie di essere quante sono quelle dell'uno: conoscere che cosa siano queste specie appartiene a una scienza identica quanto al genere. Per esempio, compete alla stessa scienza lo studio dell'identico, del simile e delle altre specie di questo tipo, così come dei loro contrari. E quasi tutti i contrari si riducono a questo principio: di ciò abbiamo detto nello scritto intitolato: *La distinzione dei contrari*.

Ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze; così è necessario che, fra queste parti della filosofia, ce ne sia una che è <<prima>> e una che è <<seconda>>. Infatti, l'essere possiede originariamente generi, e le scienze si distinguono secondo la articolazione di questi generi. Il filosofo è come il matematico: infatti, anche la matematica ha parti, e, di queste, una è prima e l'altra è seconda e le restanti seguono, in serie, una dopo l'altra.

Poiché a una scienza unica spetta lo studio dei contrari, e poiché all'uno si oppone il molteplice, e, ancora, poiché a una scienza unica spetta lo studio della negazione e della privazione, per il fatto che, in ambedue i casi, si studia l'uno, di cui, appunto, si dà negazione e privazione [...]. Ne deriva perciò che la scienza di cui abbiamo detto debba studiare anche i contrari delle nozioni su menzionate, come: il diverso, il dissimile e l'ineguale, e tutti gli altri che derivano da queste, oppure dal molteplice e dall'uno. [...]

Giacché l'uno si dice in molteplici sensi, anche questi termini si diranno, a loro volta, in molteplici sensi; tuttavia, tutti quanti saranno oggetto di studio di un'unica scienza. [...]

È chiaro, dunque, come si disse nel libro delle aporie, che è compito di un'unica scienza occuparsi di queste cose e della sostanza (questo era infatti uno dei problemi discussi), e che è compito del filosofo il saper indagare intorno a tutte queste cose. Se, infatti, non fosse, questo, compito del filosofo, chi mai potrebbe essere colui che ricerca se <<Socrate>> sia lo stesso che <<Socrate seduto>>, se di un contrario ci sia un solo contrario, o che cosa sia il contrario e in quanti significati si intenda? E lo stesso si dica per tutti gli altri problemi di questo tipo.

Poiché, dunque, queste cose sono proprietà essenziali dell'uno considerato in quanto uno e dell'essere considerato in quanto essere, e non, invece, considerati in quanto numeri, linee o fuoco, è evidente che sarà compito della scienza di cui si è detto conoscere la loro essenza e le loro caratteristiche.

E coloro che indagano queste proprietà, non errano perché non fanno indagine filosofica, ma perché la sostanza ha priorità su queste, e della sostanza essi non dicono nulla. Infatti, come ci sono proprietà che sono caratteristiche del numero in quanto numero, ad esempio parità, disparità, commensurabilità, eguaglianza, eccesso, difetto, e queste ineriscono ai numeri, sia considerati singolarmente sia in reciproca relazione; e come ci sono altre proprietà che sono caratteristiche del solido, dell'immobile, del mobile, di ciò che non ha peso e di ciò che ha peso: ebbene, così ci sono proprietà caratteristiche anche dell'essere in quanto essere, e intorno a queste che il filosofo deve indagare la verità.

Ed eccone un segno: i dialettici e i sofisti esteriormente appaiono come filosofi (infatti la sofistica è una sapienza solo apparente, e i dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica vertono sul medesimo genere di oggetti cui si rivolge la filosofia; ma la prima ne differisce per il modo in cui impiega la medesima capacità del filosofo, la seconda perché sceglie un tipo di vita diverso da quello del filosofo. La dialettica si muove a tastoncini su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà.

Inoltre, una delle due serie dei contrari è privazione e tutti i contrari si possono ricondurre all'essere e al non-essere, e all'uno e ai molti; per esempio, la quiete all'uno e il movimento al molteplice. Ora, quasi tutti concordano nel ritenere che gli esseri e la sostanza siano costituiti da contrari: infatti tutti pongono come principi i contrari. [...] E anche tutti gli altri contrari si riducono chiaramente all'uno e ai molti [...] quindi anche i principi degli altri si riducono interamente a questi due generi. Anche da questo, dunque, risulta evidente che è compito di una unica scienza lo studio dell'essere in quanto essere. Infatti, tutte le cose sono o contrarie o derivanti da contrari, e dei contrari sono principi l'uno e i molti. Ora questi competono a una unica scienza, sia che si predichino in senso univoco, sia che non si predichino in senso univoco (come, certo, è in realtà); tuttavia, anche se l'uno si dice in molti sensi, tutti i diversi sensi si dicono in riferimento al senso originario (e, similmente, anche gli altri contrari); e anche se l'essere, così come l'uno, non è qualcosa di universale e identico in tutte le cose, o qualcosa di separato (come, certo, non è), tuttavia alcune sono dette <<esseri>> o <<uno>> per riferimento ad un unico termine, altre perché sono consecutive l'una all'altra. Perciò non è compito del geometra studiare che cosa sia il contrario o il perfetto o l'essere o l'uno o l'identico o il diverso, o lo è a puro titolo di ipotesi.

È chiaro allora che a una unica scienza appartiene indagare l'essere in quanto essere e le proprietà che gli ineriscono, e che la medesima scienza non solo deve studiare le sostanze, ma anche le loro proprietà, non solo quelle di cui si è detto, ma anche l'anteriore e il posteriore e il genere e la specie, il tutto e la parte e le altre nozioni di questo genere.

Letture del testo

Il secondo capitolo introduce immediatamente alla soluzione del problema sollevato dalle prime aporie del libro precedente. Una scienza dell'*essere in quanto essere*, capace di ricomprendere in sé la

totalità del reale, sarà possibile, a dispetto dell'apparente proibizione degli *Analitici*, ricorrendo all'analisi semantica. Muovendo dalla valenza ontologica del linguaggio, dalla sua capacità di manifestare l'essere, Aristotele si affida all'esame dei significati del termine (quindi a un procedimento tipico della dialettica) per rivelarne l'irriducibile polivocità. L'espressione "*l'essere si dice in molti modi*" equivale all'ammissione dell'originaria pluralità di aspetti ontologici, già sostenuta nelle *Categorie* (alla cui provvisoria classificazione l'autore sembra alludere) e fatta valere nella polemica anti-eleatica di *Fisica I*, e in quella anti-accademica ancora documentata in *Met. I*, XIII e XIV.

D'altra parte, la polivocità dell'*essere* non ne implica l'equivocità (la mera *omonimia*), dal momento che è sempre possibile il riferimento a un significato primo, in questo senso principio da cui gli altri dipendono. Tale è per Aristotele la *sostanza* (*ousia*), che rappresenta il fondamento cui si appoggiano gli altri aspetti della realtà, positivi o negativi che siano. L'*essere* non è un genere sommo di cui le categorie siano generi subordinati: esso è originariamente, immediatamente e irriducibilmente articolato nelle categorie che lo esprimono. Eppure, a dispetto della molteplicità ontologica e semantica, dell'*essere* è possibile una scienza unitaria nella misura in cui si faccia leva su quell'*unica natura* di riferimento, la *sostanza*. Gli enti saranno oggetto di un'unica scienza in quanto enti, in virtù del primato della loro relazione alla sostanza. L'*ontologia*, introdotta nel capitolo d'esordio del trattato, si costituirà allora essenzialmente come indagine sui principi della *ousia*.

Di questo programma scientifico alcuni passaggi non sono comunque del tutto trasparenti. Aristotele, subito dopo la soluzione del problema dell'unità della scienza ontologica, accenna infatti a una sua articolazione omologa alla suddivisione in *specie* (*eide*) dell'*essere* come essere: il termine potrebbe riferirsi alla divisione categoriale, oppure alla tipologia di sostanze (materiali, immateriali), o ancora alle nozioni di *identico*, *simile*, *uguale* ecc., introdotte nella successiva analisi. Nel contesto, risulta in ogni caso imbarazzante l'interpretazione del nesso sotteso all'espressione *specie dell'essere come essere* in termini di genere-specie.

D'altronde, più avanti, l'intero capoverso che introduce il tema delle *parti* della filosofia sembra essere fuori posto: Aristotele vi afferma l'originaria distinzione dei *generi dell'essere*, e la parallela organizzazione del sapere scientifico, paragonandola a quella delle matematiche. Così, il riferimento potrebbe ancora essere alla tavola delle categorie, per cui verrebbe a esserci una *filosofia prima* relativa alla prima categoria, la *sostanza*, oppure, come molti propongono, sulla scorta di una ulteriore suddivisione, ribadita in *Met. Epsilon 1*, una *prote philosophia* (filosofia prima) rivolta all'ambito delle sostanze soprasensibili e una *filosofia seconda* da rapportare a quelle sensibili. In ogni modo, anche in questa circostanza, l'autore ricorre a un'analisi essenzialmente dialettica e per certi versi ancora semantica, individuando i *generi* e le parti e studiandone le relazioni di subordinazione a un *primo*.

Accanto ai passaggi di controversa interpretazione, il capitolo fornisce indicazioni molto perspicue circa l'oggetto della disciplina ontologica. Delucidata la sua natura unitaria e il suo contenuto eminentemente *usiologico* (che investe, cioè, la sostanza), il filosofo, sempre procedendo all'interno dell'alveo tracciato nella discussione delle aporie, utilizza il proprio approccio semantico per collegare l'*essere* all'*uno*, che si implicano reciprocamente nell'esercizio verbale ma anche sul piano ontologico, per il carattere unitario e unificante della sostanza (come avremo modo di verificare). L'esame dei diversi significati dell'*uno* e la loro declinazione, secondo lo schema delle categorie (come emerge anche nel libro *Iota* (X)), nell'*identico* (uno nella sostanza), nell'*uguale* (uno nella quantità), nel *simile* (uno nella qualità), e dei loro contrari (che competono alla stessa scienza, secondo l'insegnamento dei *Topici* e degli *Analitici*) apre un ulteriore spazio d'indagine. Nel corso del capitolo Aristotele reitera così tre operazioni fondamentali:

- distinzione tra i molti significati di uno stesso termine,
- individuazione del primo tra questi,
- determinazione del rapporto intercorrente tra ciascuno dei molti significati e il primo.

La scienza dell'*essere in quanto essere* rivela, per il momento, complessivamente due aspetti: uno, propriamente ontologico, direttamente connesso alla ricerca dei principi costitutivi delle *ousiai* (sostanze), l'altro immediatamente logico-linguistico (anche se in Aristotele non è possibile discriminare nettamente i due piani), mirato alla chiarificazione di nozioni che possono trovare impiego in una indagine sulla realtà (e in questo senso tale scienza è autoriflessiva, problematizza anche se stessa)³⁴ e applicazione generale nei vari ambiti scientifici, senza essere in quelli oggetto di studio. Anche in que-

³⁴) C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of "Metaphysics" VII-IX*, Ithaca and London, 1989, pp.25 ss.

sto senso, riflettendo sulle nozioni coinvolte nella strutturazione della conoscenza (tenendo conto della tradizione in cui la riflessione aristotelica era maturata), la scienza in questione si ritrova a essere *prima*, fondante rispetto alle altre.

L'ultima parte del capitolo, richiamandosi esplicitamente al primo gruppo di aporie del trattato precedente, intende chiarire la distanza tra l'approccio ontologico aristotelico e quello accademico e sofistico. Aristotele (con l'esempio di *Socrate seduto*) ribadisce la dimensione latamente *logica* del proprio progetto, inteso certamente anche a definire le fondamentali funzioni e strutture linguistiche coinvolte in ogni approccio teoretico alla realtà³⁵. Il sondaggio dialettico dei molteplici significati di *essere, non essere, uno, molti* ecc. e delle loro reciproche implicazioni è tuttavia riconosciuto filosofico ma ancora insufficiente, se disgiunto dalla considerazione della *sostanza*. Questo si rivela il limite della posizione dei *platonici*: non la dialettica, che evidentemente di per sé non esclude l'intento *filosofico*, ma l'inadeguata focalizzazione del primato della *sostanza* e quindi l'assenza di quell'esercizio di analisi semantica prospettato nel presente capitolo³⁶. La discussione sofistica, invece, non orientata a uno sbocco veritativo, denuncia un abito speculativo radicalmente differente da quello della filosofia.

È inoltre essenziale, per intendere il senso del disegno aristotelico, registrare la conferma di un modello, quello polare, che il filosofo recuperava dalle forme della riflessione presofista, ma anche, come confermerà un passaggio del libro *Lambda*, dalla pratica accademica della disposizione dei termini in serie di positivi e negativi. In ogni caso, il ricorso a tale modello è sfruttato per ribadire l'unità e il ruolo fondativo, da un punto di vista epistemologico, della *scienza dell'essere in quanto essere*: a essa spetterà infatti la discussione e la focalizzazione semantica dei *generi (uno e molti)* cui si riducono le serie dei contrari. In questo contesto Aristotele, di sfuggita, precisa come il terreno unificante per tale *episteme* vada rintracciato non solo nella *unità di riferimento* precedentemente illustrata, ma anche nell'*unità di consecuzione*, per cui, all'interno di una successione ordinata, dove l'intera serie viene a dipendere dal primo termine, la scienza che ne studia i caratteri viene a interessare anche tutti i termini successivi.

3. [La scienza dell'essere e gli assiomi]

Dobbiamo dire se spetti a una unica scienza, oppure a scienze differenti, indagare quelli che in matematica sono detti <<assiomi>> e anche la sostanza. Orbene, è chiaro che l'indagine di questi <<assiomi>> compete a quell'unica scienza, cioè alla scienza del filosofo. Infatti essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non per qualche loro genere particolare, a esclusione degli altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. ciascuno ne usa, comunque, nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si riferiscono al genere su cui vertono le sue dimostrazioni. Di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi appartengono a tutte le cose in quanto tutte sono esseri (l'essere è proprio ciò che è comune a tutto), competerà a chi indaga l'essere in quanto essere anche lo studio di questi assiomi.

Perciò nessuno di coloro che indagano una parte dell'essere si cura di dire qualcosa intorno agli assiomi, per stabilire se siano veri o no: non il geometra e non il matematico. Ne parleranno, invece, alcuni *fisici*, e a ragione: infatti, essi ritenevano di essere i soli a fare indagine di tutta quanta la realtà e dell'essere.

D'altra parte, poiché c'è qualcuno che è ancora al di sopra del fisico (infatti la natura è solo uno dei generi dell'essere), a chi studia l'universale e la sostanza prima spetterà anche lo studio degli assiomi. La fisica è una forma di sapienza, ma non è la prima forma sapienza.

Dei tentativi, da parte di alcuni di coloro che trattano della verità, di determinare come si debba ammettere qualcosa come vero, si deve dire che essi nascono dall'ignoranza degli *Analitici*; perciò, occorre che i miei uditori abbiano una preliminare conoscenza delle cose dette negli *Analitici*, e non che le meditino mentre ascoltano queste lezioni.

³⁵) L'interpretazione dell'ontologia aristotelica in questa direzione *logica* è sviluppata da W. Leszl in *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975, specialmente pp.540 ss.

³⁶) Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p.88.

È chiaro, allora, che spetta al filosofo e a colui che indaga intorno alla sostanza tutta e alla sua natura, ricercare anche intorno ai principi dei sillogismi. Chi, in ogni genere di cose, conosce di più, deve poter dire quali siano i principi più sicuri dell'oggetto che indaga; di conseguenza, anche colui che conosce gli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali siano i principi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo. E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile sbagliarsi: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico, poiché il principio che necessariamente deve possedere chi intenda conoscere qualunque cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi intenda conoscere qualunque cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualunque cosa. È chiaro perciò che questo principio è il più sicuro di tutti.

Dopo quanto detto, è necessario precisare quale sia. *È impossibile che la stessa cosa, nello stesso tempo e per lo stesso rispetto, appartenga e non appartenga a una medesima cosa*: si aggiungano pure tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, per evitare difficoltà di carattere dialettico. È questo il più sicuro di tutti i principi: esso, infatti, ha i caratteri sopra stabiliti. Infatti, nessuno può credere che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. In effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice. Se non è possibile che i contrari ineriscano insieme in un identico soggetto (aggiungendo a questa premessa le precisazioni solite), e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, a un tempo, che la stessa persona ammetta sul serio che la stessa cosa esista e, anche, che non esista. Chi si ingannasse infatti su questo punto, avrebbe a un tempo opinioni contraddittorie. Pertanto, tutti coloro che fanno dimostrazioni si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli altri assiomi.

Letture del testo

L'orizzonte della ricerca è così istituito dall'incrociarsi di due diversi momenti dell'analisi che abbiamo definito *semantica*: il primo è quello che garantisce l'unità della scienza dell'essere per riferimento a un unico termine (la sostanza); il secondo quello che, ulteriormente, la concentra sulla sostanza *prima*, in altre parole sul termine anteriore di una serie di termini disposti gerarchicamente (secondo un modello già intravisto nel libro *alfa* [II]).

La *scienza dell'essere* si delinea, in tal modo, come *filosofia prima* perché:

- l'essere presupposto dalle diverse discipline scientifiche è, in ultima istanza, quello sostanziale, la cui analisi è il primo compito della *episteme* introdotta,
- essa, in particolare, indagando la sostanza riflette sulle condizioni ontologiche a fondamento della ricerca sul mondo fisico (che rappresentava probabilmente l'interesse prioritario del filosofo),
- essa affronta lo studio delle proprietà e dei principi basilari di ogni ente, che le scienze speciali assumono senza problematizzare.

Aristotele giustifica l'attribuzione dello studio degli assiomi alla scienza dell'essere proponendoli come *proprietà* dell'essere al pari delle categorie e degli opposti, dal momento che coprono tutto il campo della realtà. Valendo per la totalità degli enti, l'indagine intorno ai principi logici comuni alle scienze non può spettare a una scienza dipartimentale, ma alla *prima sapienza*. Essa, per la propria eminenza e la propria apertura universale procederà dunque al sondaggio della verità di tali principi, intuitivamente disponibili a tutti e come tali condizione di ogni argomento. La discussione degli assiomi non ne vuole, infatti, escludere l'immediatezza (anzi Aristotele li rimarca come *i principi più sicuri*, intorno a cui non si può cadere in errore), semmai ribadire la possibilità di una loro conoscenza mediata, filosofica, e quindi la compiutezza della ricerca ontologica, rivolta alla comprensione totale dell'essere. Non è allora casuale l'allusione a *alcuni fisici* (probabilmente Parmenide), che mettendo in questione e indagando la totalità del reale, avrebbero affrontato anche il problema degli assiomi.

In questo capitolo l'autore introduce la dimostrazione per via di confutazione del principio di non contraddizione (*il più sicuro di tutti i principi*; quello del *terzo escluso* verrà poi affrontato nel setti-

mo), che riceve, anche per il coinvolgimento di Eraclito, una chiara connotazione ontologica. Il procedimento non potrà ovviamente essere apodittico, trattandosi di un principio, pena la regressione all'infinito, né semplicemente semantico, ma propriamente dialettico, *elenchico* (confutatorio). In estrema sintesi: anche l'eventuale contestatore dell'assioma, infatti, non potrebbe non appoggiarsi, per le proprie affermazioni, a esso.

4. [Il principio di non-contraddizione]

Ci sono alcuni che, come dicemmo, sostengono che la stessa cosa può essere e non essere, e, anche, che si può pensare in questo modo. Ragionano così anche molti dei filosofi naturalisti. Noi, invece, abbiamo assunto che è impossibile che una cosa sia e insieme non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi.

Ora, alcuni credono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza non sapere di quali cose bisogna cercare una dimostrazione e di quali, invece, non bisogna cercarla. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve richiedere una dimostrazione, essi non saprebbero indicare altro principio che più di questo non richieda dimostrazione.

Tuttavia, anche per questo principio, si può dare dimostrazione, per via di confutazione, rilevando l'impossibilità della sua violazione; sempre però che l'avversario dica qualcosa. Se, invece, l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo tentare di proporre un ragionamento contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla: costui, in quanto tale, sarebbe simile a una pianta. La differenza fra la dimostrazione per via di confutazione e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: chi intendesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio: se invece a causare ciò fosse un altro si avrebbe confutazione e non dimostrazione.

Per cominciare, in tutti questi casi, non bisogna pretendere che l'avversario dica che qualcosa è oppure non è: egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare. Basta solo che dica qualcosa che abbia un significato per lui e per gli altri: questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con gli altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, egli usa un ragionamento. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che c'è qualcosa di vero anche indipendentemente dalla dimostrazione.

[...]

Letture del testo

Il lungo capitolo quarto, qui drasticamente antologizzato, apre la seconda parte del libro, incentrata sul confronto con il relativismo di marca sofistica e in genere con l'*eraclitismo* implicito nelle posizioni paradigmatiche di Protagora, e in questo senso rappresenta la ripresa aristotelica di un tema già ampiamente presente nei dialoghi di Platone³⁷. Esso costituisce dunque un passaggio fondamentale sia sul piano logico sia su quello ontologico, dal momento che la difesa del *principio di non-contraddizione* si salda alla *usiologia* (teoria della sostanza) implicita nel programma di *Gamma* 1-3, presupponendo inoltre le distinzioni categoriali e le forme di predicazione centrali nei trattati dell'*Organon*.

L'apertura del capitolo qui riprodotta, pur trascurando la successiva articolazione del ragionamento aristotelico, credo sia in ogni modo sufficiente a rivelarne i risvolti, con la saldatura, in particolare, tra la *dimostrazione del principio più sicuro di tutti* - e dunque la difesa del modello di razionalità che il

³⁷) Su questo il bel saggio introduttivo di M. Narcy, *Platon revu et corrigé in La décision du sens. Le livre Gamma de la "Métaphysique" d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris, 1989.

filosofo sottolinea come l'unico in grado di assicurare la comunicazione tra esseri umani - e le distinzioni ontologiche introdotte nei primi capitoli del libro.

Il primo elemento che risalta nel testo è la giustificazione della dimostrazione *elenctica* e l'indicazione delle sue modalità. Sebbene Aristotele ritenga che degli *assiomi* ognuno possieda una conoscenza intuitiva, egli include tra i compiti del filosofo (*primo*) anche quello dell'indagine intorno a essi, così da ricavarne una conoscenza motivata, mediata e consapevole. D'altra parte, il *principio di non-contraddizione*, essendo condizione di ogni dimostrazione, sembrerebbe sfuggire alla possibilità della *apodissi*. La ricerca cui allude l'autore non potrà, dunque, risolversi in una dimostrazione in senso proprio, matematico: il ricorso all'*elenchos* (confutazione) istituisce un ideale confronto, squisitamente dialettico, con l'avversario del principio, costringendolo a commettere la fallacia logica (*petitio principii*, presupposizione di quanto, nel suo caso, si intende negare). La semplice constatazione dell'errore sarà sufficiente a confutarne la posizione, *dimostrando* l'impossibilità della negazione del principio in questione³⁸.

Pur trattandosi di una prassi tipica della dialettica, illustrata nei *Topici*, il risultato conseguito è comunque una dimostrazione necessaria: nel momento in cui l'*avversario* conceda di indicare qualcosa di significativo per lui e per gli altri (alla base deve pur instaurarsi una forma minima di comunicazione), di fatto innescherà, con tale determinazione, la discriminazione tra *essere* (quella data cosa) e *non-essere* (altro) e quindi ammetterà implicitamente la validità del principio.

L'accanimento con cui Aristotele dà corpo a tale confronto, non limitandosi alla sua impostazione formale ma articolandolo in otto momenti di diversa consistenza, segnala l'importanza che la difesa degli *assiomi* (il principio del *terzo escluso* sarà analogamente *dimostrato* nel capitolo 7) rivestiva nel progetto del filosofo: la rinuncia, infatti, avrebbe voluto dire il riconoscimento dell'impossibilità di ogni discorso veritativo e di ogni ontologia.

Tuttavia si può interpretare tale insistenza anche in altro senso. Aristotele, reiterando *ad abundantiam* la propria confutazione, palesa certamente impazienza rispetto all'ipotetico interlocutore, quasi si rendesse conto che, in realtà, ogni argomento sarebbe vanificato da un avversario veramente indisponibile nei confronti del principio, presupposto nella logica della confutazione. In tal caso, in mancanza del compimento dialettico delineato nei *Topici*, che prevedeva una sorta di confessione di errore da parte dell'interlocutore confutato (situazione tipica dei dialoghi platonici), il significato del lungo *elenchos* andrebbe inteso in funzione del lettore o dell'ascoltatore: l'effetto della confutazione sarebbe, in altri termini, quello di convincere *noi* della posizione contraddittoria dell'avversario³⁹, rimarcandone le assurdità specialmente rispetto alla comunicazione e alla pratica quotidiana.

Insomma, la difesa del principio di non-contraddizione rivela una discorsività e una razionalità omologhe all'orizzonte ontologico impostato nel trattato, con le sue interne giunture e i suoi nessi subordinanti: contro l'eraclitismo, l'opposizione di Aristotele si traduce nella denuncia della sua incongruenza logica, ma soprattutto dei suoi effetti *disumanizzanti*. Nella misura in cui si rinunci alle articolazioni significanti del linguaggio, che riflettono le determinazioni degli enti, ovvero ci si astenga dal discriminarle nel giudizio, non sarà possibile esercitare alcuna forma di comunicazione e neppure, propriamente di *pensiero*: con un'inevitabile regressione allo stadio vegetale!

Scheda: *essere*

Quello sull'*essere* (*to on, ov*) è uno dei capitoli centrali del libro *Delta* (V), dal momento che il problema dell'essere risultava a sua volta centrale nel complesso della ricerca raccolta nei trattati della *Metafisica*. Nell'analisi condotta all'interno del quinto libro, Aristotele affronta tale problema da un'ottica poi divenuta classica nelle ricostruzioni. L'*essere* si intende principalmente secondo quattro ordini di significati:

- *essere accidentale*, cioè quello che viene detto tale solo in funzione di un altro essere, che è in senso proprio; di tale *essere accidentale* Aristotele affermerà che non è possibile avere conoscenza scientifica;

³⁸) Una ricostruzione molto chiara di questo aspetto metodologico si può leggere in Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p.94.

³⁹) Per questo aspetto J. Lear, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge, 1988, pp.261-2. Anche P. Donini, in *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, pp.106-7, rileva la problematicità degli argomenti aristotelici.

- *essere per sé*, in cui rientrano tutti i significati dell'essere secondo le *categorie* (sostanza, quantità, qualità, relazione, agire, patire, dove, quando), in altre parole i significati fondamentali dell'essere, cui gli altri devono necessariamente rinviare;
 - *essere come vero e come falso*, da intendere, come rivelerà il VI libro, in un significato essenzialmente *logico*, non ontologico, per cui tale pista di indagine sarà scartata rapidamente. Aristotele si riferisce in questa accezione a un essere che scaturisce dalle operazioni della mente umana, quindi ben diverso dalla *verità* cui si accennava nel II libro;
 - *essere come potenza e come atto*, cioè essere in quel senso che rivelerà tutta la propria centralità fisico-metafisica nell'analisi dei processi dinamici, e che sarà oggetto dell'approfondimento aristotelico nel IX libro. Questa accezione è da considerare applicabile a tutte le precedenti.
-

Libro VI (Epsilon)

1. [La filosofia prima]

Si ricercano i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri.

Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi e elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che consista di ragionamenti e che faccia in qualche modo uso del ragionamento considera cause e principi più o meno rigorosi. Tuttavia, tutte queste scienze si limitano a un determinato essere o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere.

Esse poi non si occupano dell'essenza, ma partono da essa - le une, desumendola dall'esperienza, le altre, invece, assumendola per via di ipotesi - e propongono dimostrazioni più o meno rigorose intorno alle proprietà che di per sé competono al genere in oggetto. È chiaro, perciò, che con tale induzione non si ha una dimostrazione della sostanza né dell'essenza, ma [che di queste dovrà esserci] un altro tipo di conoscenza.

Allo stesso modo, queste scienze non stabiliscono se il genere di essere del quale trattano esista realmente o no, perché conviene allo stesso procedimento razionale la conoscenza dell'essenza e della esistenza di una cosa.

Anche la scienza fisica indaga un genere particolare dell'essere: precisamente quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è chiaro che la fisica non è scienza pratica, né scienza poetica; infatti il principio delle produzioni risiede in colui che produce, sia esso l'intelletto o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Perciò, se ogni conoscenza razionale è pratica o poetica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la sua definizione, ma prevalentemente considerata come inseparabile dalla materia. È necessario, poi, che sia chiaro anche il modo di essere dell'essenza e della definizione, perché, se ciò non è chiaro, la ricerca è assolutamente vana.

Le cose che sono oggetto di definizione, ossia le essenze, sono, alcune, come il camuso, altre, invece, come il concavo. Queste differiscono tra loro perché il camuso è sempre unito alla materia (il camuso, infatti, è un naso concavo), mentre il concavo è senza materia sensibile. Pertanto, se tutti gli oggetti della fisica si intendono in modo analogo al camuso, come, per esempio, naso, occhio, viso, carne, orecchio, animale in generale, foglia, radice, corteccia, pianta in generale (infatti, non è possibile definizione di nessuna di queste cose senza riferimento al movimento, e la loro definizione riguarda sempre anche la materia), allora è chiaro come si debba indagare e definire l'essenza in sede di ricerca fisica, e perché sia proprio del fisico indagare anche su una parte dell'anima, e precisamente su quella parte dell'anima che non sta senza materia. Da tutto questo risulta evidente, dunque, che la fisica è una scienza teoretica.

Ma anche la matematica è scienza teoretica. Se, però, essa consideri esseri immobili e separati, per ora non è chiaro. È invece chiaro che alcune parti della matematica considerano i loro oggetti come immobili e non separati.

Se poi esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la sua conoscenza spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, che si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia

prima riguarda realtà che sono separate e immobili. È necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare; infatti, sono le cause degli esseri divini a noi manifesti.

Tre sono, quindi, le parti della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia. Se mai, infatti, il divino esiste, esiste indubbiamente in una realtà di quel tipo. La scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche.

Si potrebbe, ora, sollevare il problema se la filosofia prima sia universale oppure riguardi un genere determinato e una realtà unica. D'altro canto nello stesso ambito delle matematiche c'è in proposito diversità: la geometria e la astronomia riguardano una determinata realtà, mentre la matematica generale è comune a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore [alle altre scienze] e sarà filosofia prima, e, proprio perché prima, essa sarà universale, e le toccherà il compito di indagare l'essere in quanto essere, che cosa l'essere sia e quali siano le proprietà che, in quanto essere, gli appartengono.

Letture del testo

L'esordio del libro intende senz'altro saldare lo sviluppo dell'argomento ai risultati dei libri precedenti: sono infatti chiare le allusioni all'indagine *archeologica* (dei principi) e *aitiologica* (delle cause) di *Alfa* e a quella *ontologica* di *Gamma*. Inoltre ritorna la contrapposizione tra l'*essere in quanto essere* oggetto della indagine filosofica, che investe la realtà nel suo complesso, e i generi particolari oggetto delle scienze dipartimentali: esse, nel nostro testo, non sembrano tanto riguardare aspetti dell'*essere in quanto essere* (come registrato in *Gamma* 1), piuttosto ritagliarsi una regione della realtà per la propria ricerca. Per questo a esse manca la possibilità di affrontare l'ispezione dell'*essere in senso assoluto*, a prescindere, in altre parole, dalle specifiche regionali. Ciò che invece mantiene la continuità è il comune abito eziologico.

Il capoverso successivo prosegue la comparazione, stabilendo le caratteristiche delle scienze particolari:

- esse vertono su un genere particolare dell'essere,
- esse assumono l'essenza del loro oggetto induttivamente e se ne servono per determinarne le proprietà,
- analogamente esse non procedono dimostrativamente rispetto all'esistenza del proprio oggetto, assumendola come data.

Quanto invece, senza ombra di dubbio, si può in positivo ricavare a proposito della *scienza dell'essere* è che essa procederà a un diverso modo di manifestare la *sostanza (ousia)* e l'*essenza (ti esti)*: evidentemente con l'esame analitico che sarà poi condotto particolarmente nei libri VII-VIII-IX. In questo senso il trattato sembra fungere da cerniera tra i precedenti e i successivi⁴⁰.

Delineata così l'originalità della ricerca, Aristotele procede dialetticamente a una sua ulteriore dislocazione topologica, in prima istanza suddividendo in specie omogenee il genere "scienza". Il punto di partenza non è immediatamente fornito dalla *scienza dell'essere* in questione, ma dalla *fisica*: fissa-tone l'oggetto nel genere di sostanza che ha in sé il principio del moto e della quiete, il filosofo può infatti connotarla come *teoretica*, dal momento che le altre possibili distinzioni, *poietica* (produttiva) e *pratica* (che riguarda l'azione umana, etica e politica), implicano un principio del movimento nel soggetto (il quale opera sul mondo esterno o su se stesso), che quindi non *contempla* ma *agisce*.

Il secondo passaggio concerne invece direttamente l'articolazione dello spazio teoretico. In questo caso, sempre muovendo dalla *fisica* come scienza degli enti materiali, mobili e sensibili, Aristotele si sofferma a schizzarne l'approccio di studio, mirato alla *forma*, considerata però non separatamente dalla materia. Ciò fornisce occasione per trascorrere alla *matematica*, la cui teoreticità è definita *in primis* - tralasciando al momento un esame dello statuto ontologico dei suoi oggetti (ripreso negli ultimi due libri della raccolta) - proprio da un punto di vista metodologico: essa studia alcuni dei suoi

⁴⁰) C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, 1974, pp.22-3.

oggetti come *immobili e non separati*. Per l'intellezione del passo aristotelico è necessario tenere presente che il termine *separato* (*choriston*) può assumere, a seconda del contesto, tre diversi significati:

- separato dalla dimensione materiale-sensibile,
- separato in quanto dotato di esistenza autonoma (sostanza),
- separato nel senso di astratto logicamente con il pensiero.

Il filosofo può allora connotare l'oggetto della *fisica* come *separato*, nel secondo senso, e mobile (materialità e mutamento si implicano reciprocamente), e quello della *matematica* (o meglio di alcune sue branche, senza specificazione ulteriore) come *immobile* (in quanto astrazione) e *non separato* (nel secondo senso, in quanto non sostanziale), anche se da altro punto di vista (il terzo) separabile (in quanto aspetto quantitativo della sostanza considerato a prescindere dal suo nesso con l'ente materiale). Nelle possibili combinazioni tra le quattro connotazioni (*mobile, immobile, separato, non separato*) egli individua poi l'eventuale oggetto, *separato* (nei primi due sensi, quindi ente trascendente) e *immobile* (per la sua immaterialità), di una terza scienza teoretica: la *filosofia prima*, apparentemente fatta coincidere nel capoverso successivo con la *teologia*. Essa studierà un ambito della realtà irraggiungibile dalle altre due scienze: quegli enti eterni che sono cause degli esseri divini a noi manifesti (gli astri)⁴¹. Il fatto che Aristotele parli letteralmente di *scienza teologica* potrebbe sottintendere l'intenzionale presa di distanze dagli altri tradizionali approcci teologici, quelli del mito, non sufficientemente rigorosi⁴².

Il grande problema ermeneutico che si apre nell'ultima parte del capitolo (e che ha spinto alcuni interpreti a parlare di vera e propria manipolazione per mano dei curatori della raccolta⁴³) è appunto quello dell'identificazione, proposta da Aristotele, tra la *teologia*, scienza del *divino*, e la *filosofia prima*, lumeggiata già in *Gamma 3* come scienza che studia l'*universale* e la *sostanza prima* e sovrapposta alla scienza dell'essere. L'orizzonte universale attribuito, ancora in apertura del capitolo, alla *scienza dell'essere in quanto essere* sembrerebbe, infatti, scontrarsi con la particolarità della *scienza teologica*, impegnata nello studio di un assetto determinato di cause, a fondamento di un'area peculiare del reale (i cieli). D'altra parte le riduzioni operate in *Gamma 2-3*, che avevano giustificato la possibilità di una trattazione unitaria dell'ente, per l'attrazione significativa di *una natura* di riferimento (la sostanza) e per l'introduzione dell'*unità di consecuzione* (che legittimava, al limite, l'individuazione della *sostanza prima* come ulteriore referente dell'indagine ontologica), appaiono ancora in gioco in *Epsilon 1*.

Alla *scienza più alta*, messa in relazione alla realtà più alta (coerentemente con le conclusioni di *alfa 1*), viene riconosciuta una preminenza teoretica che le assicura anche l'*universalità*. Ipotizzata, infatti, l'esistenza (ancora da dimostrare, quindi) di una sostanza immobile, Aristotele ammette che la scienza impegnata nel suo studio (studio, apparentemente almeno, di un *genere determinato*) sarebbe risultata *anteriore* alle altre scienze, quindi *prima* e per questo *universale* (dal momento che l'intera serie degli enti dipende dal primo). Un'universalità, dunque, sottolineata proprio dalla ricerca delle cause al fondo dell'*intera* esperienza. Per questo la *filosofia prima* avrebbe avuto anche il compito dell'indagine *ontologica* (sull'*essere in quanto essere* e sulle proprietà che gli spettano).

Dalla *usiologia* (scienza della sostanza) delineata nel quarto libro qui, insomma, si passerebbe alla *teologia*, come scienza che nella propria indagine sulle cause degli enti divini visibili giunge all'individuazione del *divino* per eccellenza nelle *sostanze immobili e separate*. Essa richiede, di conseguenza, di essere rigorosamente contestualizzata. Dio o il divino non rappresentano per il filosofo un terreno problematico a se stante: essi sono studiati solo come cause prime del cosmo, a partire dalla centralità del mondo dell'esperienza, che rimane il tema della *teologia* aristotelica. Le cause prime ricercate dalla *sapienza*, le cause dell'*essere in quanto essere* coincidono, almeno in parte, proprio con quegli enti *eterni, immobili e separati*.

Non a caso, comunque, i rimanenti tre capitoli di *Epsilon* riprendono, sebbene con minor vigore e acume, l'analisi semantica praticata in *Gamma 2*, per affrontare l'esame dell'*essere come vero* e dell'*essere come accidente*, accantonati poi come significati di non diretta pertinenza della scienza dell'*essere*. A testimonianza del fatto che la *filosofia prima* non si riduceva, nel programma teorico di Aristotele, esclusivamente a *usiologia*, né tanto meno, come dimostra lo sviluppo della raccolta, a *teo-*

⁴¹) *Op. cit.*, pp.32-3.

⁴²) Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p.103.

⁴³) Il problema è ampiamente discusso nel lavoro di Natorp, ai capitoli V, VI e VII.

logia, ma rivestiva un ruolo fondativo più globale, reso da Aristotele attraverso l'accostamento alla *matematica generale*.

Scheda: *uno e molti*

All'*uno* (*hen, εν*) è dedicato l'intero libro *Iota* (X), a riprova della importanza che la nozione riveste nell'economia della ricerca aristotelica. Il termine è analizzato da Aristotele nel sesto capitolo del V libro, in cui sono messi in luce due aspetti fondamentali:

- *unità accidentale*, che può riguardare l'individuo oppure il genere;
- *unità essenziale*, se riguarda la continuità, il sostrato, il genere o la definizione.

L'*uno* si rivela *principio* e *causa* di enumerazioni e misurazioni, così come delle generalizzazioni. Nella sua accezione assoluta il termine coincide con ciò che è indivisibile: la monade (se privo di posizione spaziale) o il punto. Di conseguenza tutto il resto è divisibile e molteplice.

Aristotele enumera quattro modi di unità:

- *numerica*, quando una è la materia;
- *specificata*, quando una è la definizione;
- *generica*, quando uno è il genere;
- *analogica*, quando si tratta di relazione.

Specularmente Aristotele affronta il problema della molteplicità: infatti *molteplici* (*polla, πολλα*) si dicono le cose nei sensi opposti a quelli in cui si intende l'unità essenziale:

- perché non sono continue;
 - perché la loro materia non è identica di specie;
 - perché le loro definizioni non sono identiche.
-

Libro VII (Zeta)

1. [Il primato della sostanza]

L'essere ha molti significati, come abbiamo stabilito prima, laddove ne abbiamo determinato i diversi modi. L'essere infatti significa, in un senso, essenza e alcunché di determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie.

Sebbene si dica in tanti sensi, è comunque chiaro che di questi l'essere primo è l'essenza, la quale indica la sostanza (infatti quando chiediamo la *qualità* di una data cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è uomo; invece, quando chiediamo quale ne sia l'*essenza*, non diciamo che è bianca o calda o di tre cubiti, ma che è uomo o che è dio). Delle altre cose si dice che sono esseri, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità, altre affezioni, altre, infine, qualche altra determinazione di questo genere.

Perciò si potrebbe anche dubitare se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un essere ovvero un non-essere, e similmente si potrebbe dubitare per ogni altra cosa del genere: infatti nessuna di queste cose esiste per sé, né può essere separata dalla sostanza; semmai esseri sono piuttosto ciò che cammina, ciò che sta seduto e ciò che è sano. Questi sono esseri soprattutto, dal momento che il loro soggetto è un qualcosa di determinato (e questo è appunto la sostanza e l'individuo), evidente sempre in tali predicazioni: infatti il buono o il seduto non si dicono senza riferimento a un soggetto. Dunque, è chiaro che è in virtù della categoria della sostanza che anche ciascuno di quei predicati è essere. Pertanto la sostanza è l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere in senso assoluto.

<<Primo>> si dice in molteplici sensi: tuttavia, la sostanza è prima in ogni senso: per la nozione, per la conoscenza e per il tempo.

Nessuna delle altre categorie può essere separata, solo la sostanza. Inoltre, essa è prima per la nozione, perché nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza. Infine, siamo convinti di conoscere una cosa soprattutto quando conosciamo, per esempio, l'essenza dell'uomo o l'essenza del fuoco, piuttosto che quando conosciamo o la qualità o la quantità o il luogo; infatti noi conosciamo queste stesse categorie, quando conosciamo l'essenza della quantità oppure della qualità.

In verità, l'interrogativo che, ora e nei tempi antichi, ha sempre suscitato difficoltà e cui si è sempre cercato di dare risposta: <<che cos'è l'essere>>, equivale a questo: <<che cos'è la sostanza>> (e alcuni dicono che la sostanza è unica; altri, invece, ne pongono molte, e, di questi ultimi, alcuni ritengono che siano in numero finito, altri in numero infinito); perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e, si può dire, unicamente, dobbiamo esaminare che cosa è l'essere inteso in questo significato.

Letture del testo

Il trattato, primo del trittico centrale della raccolta, è quello per eccellenza dedicato all'analisi della *sostanza*. Il capitolo introduttivo ha appunto la funzione di mettere brevemente a fuoco la questione, prima di passare all'esame vero e proprio, che riflette, in larga misura, il percorso tracciato nel secondo gruppo di aporie del libro *Beta*. Rispetto al progetto di *Gamma* 1-3 e, in parte, di *Epsilon* 1, qui registriamo una decisa accentuazione della prospettiva *usiologica*. L'indagine sull'*essere* (per la cui polivocità Aristotele rinvia al precedente libro V, vero e proprio repertorio lessicale) si concentra infatti sulla *sostanza* (connotata come *essere primo e in senso assoluto*), con una netta subordinazione degli altri significati al primo: il secondo e il terzo capoverso arrivano addirittura a mettere in questione la reale consistenza ontologica degli altri aspetti categoriali, in assenza del riferimento al "sostegno" della *ousia*, nel contesto evocata nei termini delle *Categorie*, rimarcandone cioè:

- il ruolo di *upokeimenon*, soggetto, rispetto a cui le altre determinazioni dell'essere sono predicate,

- il carattere di determinatezza,
- quindi l'indiscutibile sua coincidenza con l'*individuo*.

Il primato della *sostanza* è scandito da tre diversi punti di vista:

- in quanto *separata*, dotata di un'esistenza autonoma, essa in un certo senso *precede* le altre determinazioni che le ineriscono (priorità *per il tempo*),
- in quanto logicamente implicata, come unità di riferimento, dalle altre categorie (priorità *per la nozione*),
- in quanto garanzia di intelligibilità, come *essenza* (*ti esti, che cosa è*, di cui già in apertura del capitolo si è segnalata la funzione significante rispetto alla *ousia*), che definisce l'ente (priorità *per la conoscenza*).

La conclusione è esplicita nella riduzione dell'interrogativo ontologico al problema della sostanza, senza un preventivo, chiaro disegno di collaterali sondaggi logico-linguistici, secondo quanto in precedenza abbozzato, e poi parzialmente svolto in *Gamma*, *Epsilon* e *Iota*. Per Aristotele, da sempre, l'indagine sull'essere è stata un'indagine sulla sostanza, per stabilire che cosa essa sia, e quante e quali sostanze esistano.⁴⁴

2. [Tipologia della sostanza]

Comunemente si ritiene che sostanza siano molto chiaramente i *corpi*. Perciò affermiamo che sono sostanze gli animali, le piante e le parti di essi, e che sono sostanze, anche, gli elementi fisici come il fuoco, l'acqua, la terra e tutti gli altri, e poi tutte le cose che sono parti di questi elementi o che sono composte di alcuni di questi elementi oppure di tutti, per esempio l'universo e le sue parti, gli astri, la luna e il sole. Bisogna esaminare se siano sostanze solamente queste cose oppure anche altre, oppure solo alcune di queste oppure anche altre, oppure ancora se nessuna di queste sia sostanza ma solamente alcune altre.

Alcuni ritengono sostanze i *limiti* dei corpi: per esempio superficie, linea, punto e unità; e che siano più sostanze del corpo e del solido.

Inoltre, alcuni ritengono che non esistano sostanze al di là delle cose sensibili; altri, invece, ritengono che ci siano sostanze eterne più numerose delle sensibili e in maggior grado esseri. [...]

Pertanto occorre esaminare tutte queste affermazioni per vedere che cosa sia corretto e che cosa non corretto, e se esistano o no alcune sostanze oltre le sensibili e quale sia il loro modo di esistere, e se esista qualche sostanza completamente separata dalle sensibili, perché esista e in quale modo esista, ovvero se, oltre le sensibili, non esista alcuna sostanza. Ma prima dobbiamo sinteticamente dire che cosa sia la sostanza in generale.

Lettura del testo

Il capitolo ha chiaramente la funzione di delineare il campo dell'indagine sulla *ousia*, muovendo in prima istanza dal senso comune per passare poi agli *endoxa*, le opinioni degli specialisti, che sono dialetticamente organizzate in alternative, alla fine del primo capoverso:

- sono sostanze solo quelle naturali nominate,
- sono sostanze quelle naturali e altre,
- sono sostanze solo alcune di quelle naturali,
- sono sostanze solo alcune di quelle naturali e alcune altre,
- sono sostanze solo alcune altre.⁴⁵

I riferimenti risultano abbastanza trasparenti: ai pitagorici e ai naturalisti in genere, nonché ai platonici, con cui si registrerà il confronto nei capitoli successivi. Il penultimo capoverso individua, di conseguenza, i problemi che l'analisi dovrà chiarire, ma che non trovano soluzione integrale all'interno del trittico dei libri centrali della raccolta, rivolta essenzialmente alle sostanze sensibili, e

⁴⁴) E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977, p.405.

⁴⁵) Aristotele, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino, 1974, p.355.

verranno poi ripresi nei libri XII, XIII, XIV. Di particolare rilevanza quelli relativi all'esistenza di sostanze metasensibili e alla consistenza ontologica degli enti matematici.

3. [Criteri distintivi della sostanza]

La sostanza si dice, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l'essenza, l'universale e il genere, e, quarto, il sostrato.

Il sostrato è ciò di cui si predicano tutte le altre cose, mentre esso non è predicato di altro. Dobbiamo quindi esaminarlo per primo, dal momento che il sostrato primo sembra essere soprattutto sostanza. Sostrato primo si dice, in un certo senso, la materia, in un altro senso, la forma e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e di forma.

Chiamo materia, ad esempio, il bronzo, forma la struttura della sua configurazione, sinolo ciò che da queste risulta, cioè la statua. Orbene, se la forma è anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia, per la medesima ragione essa sarà anteriore anche al composto.

Si è ora detto in sintesi che cosa sia la sostanza: essa è ciò che non viene predicato di alcun sostrato, ma è ciò di cui tutto il resto è predicato. Tuttavia la sostanza non si deve definire solamente in questo modo, perché così non è sufficiente. Infatti, questa caratterizzazione non è chiara. Per di più, per essa sarebbe sostanza la materia. In effetti, se non è sostanza la materia, non si capisce che altro mai possa essere sostanza, perché, una volta che si tolgano tutte le altre determinazioni, non sembra restare altro: le altre determinazioni, infatti, sono affezioni, azioni e potenze dei corpi. E lunghezza, larghezza e profondità sono quantità, ma non sostanze: la quantità, infatti, non è sostanza, ma piuttosto, è sostanza il sostrato primo al quale ineriscono tutte queste determinazioni. Ma se togliamo lunghezza, larghezza e profondità, vediamo che non rimane nulla, se non quel qualcosa che viene determinato da esse.

Quindi, per chi considera il problema in questo senso, necessariamente la materia appare come la sola sostanza. Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcuna delle altre determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni è predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato, né quantità né alcun'altra categoria [...].

Dunque, per chi considera il problema in questo senso, la materia risulta sostanza. Ma ciò è impossibile; infatti, i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separato e l'essere un qualcosa di determinato: perciò la forma e il composto di materia e forma sembrerebbero essere sostanza più della materia.

È bene tralasciare la sostanza intesa come composto di materia e di forma, perché essa è posteriore e il suo significato è chiaro. Chiara è anche, in un certo senso, la materia. Invece, dobbiamo incentrare la nostra indagine sul terzo significato di sostanza, perché questo presenta maggiori difficoltà.

Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili siano sostanze; dobbiamo perciò svolgere la nostra indagine proprio partendo da queste. È infatti molto utile procedere gradualmente verso ciò che è più conoscibile. In effetti, tutti acquistiamo il sapere in questo modo: procedendo attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura verso quelle che sono più conoscibili per natura. E come nelle azioni dobbiamo partire da quelli che sono beni per ciascuno e far sì che lo stesso bene universale diventi bene per ciascuno, così, nel sapere, dobbiamo partire dalle cose che sono più conoscibili per noi e far sì che ciò che è conoscibile per natura diventi conoscibile per noi. Le cose che sono conoscibili e prime per ciascuno sono sovente poco conoscibili per natura e dell'essere colgono poco o nulla. Tuttavia, bisogna partire da queste cose che sono poco conoscibili per natura, ma che sono ciò che è conoscibile per cia-

scuno, per giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto, procedendo, come si è detto, proprio attraverso le prime.

Letture del testo

La trattazione sistematica della *sostanza* in generale, annunciata nell'ultimo capoverso del capitolo precedente, è avviata raccogliendo dagli *endoxa* sopra evocati quattro candidature:

- essenza (*to ti hen einai*),
- universale (*katholou*),
- genere (*ghenos*) e
- sostrato (*upokeimenon*).

L'analisi verrà poi praticamente condotta sul primo, secondo e quarto significato, con la riduzione di fatto del terzo al secondo.

Il presente capitolo è dedicato a un esame della sostanza intesa come *upokeimenon*, letteralmente *soggetto* (il *subjectum* latino). Aristotele dunque recupera preliminarmente, all'interno dell'orizzonte sensibile, il criterio distintivo della *ousia* già applicato nelle *Categorie*: *ciò che può fungere sempre e solo da soggetto e mai da predicato*. In quel contesto, dove centrale, anche rispetto alle strategie adottate all'interno dell'Accademia platonica, era la sottolineatura dei diversi modi di dire l'essere (da cui la titolazione che si riferiva ai *predicati* più ampi), l'uso logico-linguistico era risultato preponderante rispetto al sondaggio ontologico. Nella ripresa, invece, l'autore si affretta a precisare sommariamente le strutture ontologiche coinvolte. Il criterio, infatti, sembra determinare il ruolo sostanziale dell'*individuo* (nelle *Categorie* riconosciuto, con forte carica antiplatonica, *ousia* in senso primario, appunto perché *soggetto* per eccellenza, non essendo propriamente predicabile), qui indicato come *sinolo* di *materia* e *forma*, ma in realtà esse, risultandone principi costitutivi, si presenteranno come le vere candidate principali a quel ruolo. Aristotele non metterà mai in discussione la sostanzialità degli enti individuali della nostra esperienza, ma nel nostro capitolo segnala comunque l'esigenza di un approfondimento della complessa intelaiatura ontologica del *sinolo*, per coglierne il vero principio sostanziale.

Proprio in considerazione di tale complessità, il filosofo stigmatizza l'insufficienza del criterio introdotto, in particolare perché sembra comportare la sostanzialità della *materia*. In effetti, ciò che pare *giacere sotto* tutte le determinazioni, e rimanere dopo averle sottratte, è quel *qualcosa* che esse precisano e delimitano, la *materia* appunto. Dal momento che gli altri aspetti categoriali ineriscono al primo, e che i *corpi* (*somata*), fatta astrazione dagli aspetti qualitativi, quantitativi ecc., si riducono a *materia* (*ule*), la conclusione dovrebbe riscontrarne la funzione eminentemente sostanziale. Tuttavia ciò si rivela inaccettabile per Aristotele.

La puntualizzazione successiva è decisiva, anche se il contesto è ambiguo: infatti, per rimarcare l'*indeterminatezza* della materia egli sostiene la predicabilità della *ousia* rispetto al sostrato materiale, introducendo un nesso fondamentale tra sostanza e determinatezza e quindi, implicitamente, proponendo la *forma* come principio sostanziale, ma nello stesso tempo spacciandola come strutturalmente dipendente da un ulteriore soggetto. In realtà, come i capitoli successivi mostreranno, questo non è il vero pensiero di Aristotele. Il fatto che egli subito si premuri di individuare nel *choriston* (essere separato) e nel *tode ti* (essere qualcosa di determinato) le proprietà specifiche della *ousia* esclude immediatamente che la materia possa essere considerata propriamente sostanza (anche se, in senso lato, altrove conserverà tale pretesa), in quanto la materia non ha un'esistenza indipendente ed è, in sé e per sé, indeterminata. Identificare l'aspetto primo dell'*essere* con ciò che si rivela in sé inintelligibile avrebbe infatti comportato la crisi del progetto teorico aristotelico di comprensione della realtà.

Questi passaggi, dunque, rilanciano da un lato la piena sostanzialità del *sinolo* (l'*individuo*), dall'altro alludono chiaramente al primato della *forma*, che diventa l'oggetto ulteriore dell'indagine, a partire proprio dagli enti d'esperienza che sono primi per noi, anche se in sé meno conoscibili: ciò implicherà, di fatto, che il sondaggio sul significato più difficile di sostanza sia poi condotto, nel presente trattato, all'interno dell'orizzonte sensibile.

4. [Sostanza e essenza]

Poiché in principio distinguiamo i diversi significati della sostanza, e, di questi, uno sembra fosse l'essenza, dobbiamo trattare ora di questa.

Per cominciare, avanziamo intorno a essa alcune considerazioni di carattere puramente razionale. L'essenza di ciascuna cosa è ciò che quella cosa è per se stessa. La tua essenza, infatti, e l'essenza del musicista non sono la stessa cosa, perché tu non sei musicista per te stesso. La tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso.

Ma neppure tutto ciò che una cosa è per se stessa è essenza [...]. La definizione dell'essenza di una cosa è solamente quella che esprime la cosa senza contenerla. [...]

Ma, poiché ci sono composti anche secondo tutte le altre categorie [...], occorre esaminare se ci sia anche una definizione dell'essenza di ciascuno di essi e se ci sia un'essenza di essi [...]. In realtà, solamente ciò che è qualcosa di determinato è essenza; invece quando qualcosa viene predicato di qualcos'altro, allora non si ha un qualcosa di determinato, dal momento che la caratteristica di essere qualcosa di determinato appartiene solamente alle sostanze. Perciò l'essenza c'è solamente di quelle cose la cui nozione è una definizione. Definizione non c'è semplicemente quando ci sia un nome unico per designare la stessa cosa di un discorso [...], ma c'è solo quando ci sia una nozione che esprima qualcosa che è primo; e primo è solo ciò che non implica la predicazione di qualcosa a qualcos'altro. Pertanto, non ci potrà essere essenza di nessuna delle cose che non siano specie [ultime] di un genere, ma di queste solo: è evidente, infatti, che solo queste non si predicano di altro per partecipazione o affezione o accidente. [...]

[...]. Comunque, è evidente questo: che primariamente e assolutamente la definizione e l'essenza spettano alle sostanze. Comunque c'è definizione e essenza anche delle altre categorie, ma non in senso primario. Anche se poniamo questo, non ne deriva che ci sia definizione quando [una sola parola] significa la medesima cosa di un discorso, ma solamente quando ha lo stesso significato di un discorso che si riferisce a qualcosa che costituisca una unità [...].

Letture del testo

I capitoli 4-6, qui antologizzati, rivestono un valore particolare nella trattazione, in quanto segnano per un verso un decisivo confronto con le posizioni platoniche in merito al problema della sostanza, per altro accentuano le indicazioni del capitolo precedente circa il primato ontologico della *forma*, qui implicitamente identificata con l'*essenza* (*to ti hen einai*, la *quiddità*).

I risultati dell'indagine condotta fino a questo punto si possono così riassumere:

- 1. la sostanza deve essere assolutamente prima,**
- 2. essa deve essere qualcosa di determinato (*tode ti*),**
- 3. essa deve essere ontologicamente indipendente (*choriston*).**

Sulla scorta di (1) e (2) l'individuazione della *forma* (*morphé*, ovvero *eidos*) come principio sostanziale sembra indiscutibile, mentre (3) ribadisce, nell'ambito del sensibile, l'inscindibilità di tale principio dalla materia, nel *sinolo* individuale.

L'impostazione della ricerca nel nuovo capitolo è subito sottolineata dal richiamo alla disamina squisitamente logico-razionale, per cui l'*essenza* è rigorosamente correlata alla *definizione* (*oros*, *orismos*, termini che implicano il de-limitare, il tracciare i contorni). Ciò implica l'approfondimento di un risvolto fondamentale dell'indagine ontologica, quello della *intelligibilità*, storicamente e culturalmente (nella tradizione socratica e platonica) collegata alla completa risoluzione dell'interrogativo *ti esti* (che cosa è)? L'*essenza* rappresenta, sul piano ontologico, quanto la *definizione* rende in termini linguistici: *ciò che un ente è per sé*, ciò che lo identifica come tale. In termini logici questo comporta l'esclusione di riferimenti predicativi accidentali, *orizzontali*, che connettano generi diversi, concentrando dunque la disamina sull'*essenza* ai nessi *verticali*, interni ai diversi generi⁴⁶. Sebbene ciò poi comporti il riconoscimento di essenze nell'ambito di ogni categoria, il filosofo è convinto che, proponendo l'*essenza* come ciò che una cosa è *per sé* (*kath'auto*), e risultando dai sondaggi precedenti che solo la sostanza è ciò che è in virtù di se stessa (il che costituisce il suo essere *separata*), l'essenza

⁴⁶) Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p.409.

debba limitarsi alla prima categoria: solo la *sostanza* sarà allora definibile⁴⁷. In questo senso è da intendere la precisazione aristotelica secondo cui la definizione che formula l'essenza di un determinato ente non menziona l'ente stesso: dal momento che tale essenza lo costituisce può anche sostituirlo nella formulazione.

Così, a motivo della correlazione tra definizione e essenza e della sottesa esigenza di determinatezza, Aristotele propone l'equazione tra *essenza* e *sostanza*, per cui definizione ci sarà in primo luogo e soprattutto della sostanza, e solo secondariamente degli altri aspetti della realtà. Essa, inoltre, esprimerà *qualcosa che è primo*, in altre parole qualcosa che non implica predicazione in un soggetto ulteriore. Abbiamo in tal modo un ulteriore criterio di sostanzialità, la *definibilità*, per cui:

4. la sostanza (essenza) deve essere definibile.

Rispetto all'analisi precedente possiamo intravedere un significativo guadagno concettuale: come si evince immediatamente, il *qualcosa di primo* cui il filosofo accenna come oggetto della definizione non può essere l'*individuo*-substrato delle *Categorie* (nella propria peculiare accidentalità indefinibile), ma *solo la specie (eidos)* ultima all'interno di un *genere (ghenos)*. La riflessione sull'*essenza* e il connesso problema logico della definizione costringono Aristotele a un approfondimento progressivo della propria investigazione sulla sostanza. Essa, nel suo significato di *essenza*, coinciderà dunque con la struttura ontologica unitaria che discrimina (come *differenza specifica*) una classe di individui nell'ambito di un genere.

Sempre nella prospettiva *puramente razionale* inizialmente abbracciata, si fa netta la sovrapposizione della nuova analisi alla precedente sul *soggetto*, dal momento che tale struttura essenziale alla specie, oggetto di definizione e in questo senso *sostanza*, è appunto quanto, prima, con linguaggio più sfumato, era stato introdotto con il termine *forma* (che, non casualmente, traduce quel che Aristotele indiscriminatamente rende con *morphé* o *eidos*). Nel nostro contesto è chiaro quanto anticipato nel commento al capitolo precedente: il filosofo non considera la specie individuata dalle differenze ultime nel genere alla stregua di un predicato, proprio perché essenziale, così come, evidentemente, non può considerare la *forma* come il predicato di un sostrato ulteriore, la *materia*, la quale senza la unitaria strutturazione formale, rimarrebbe solo mera potenzialità.

L'altro aspetto centrale del capitolo, che costituisce uno dei fili conduttori dell'intero trattato, è quello del nesso intrinseco tra *unità* e *essenza*, per cui non ciò che è accidentalmente aggregato o unificato (magari grazie a un *nome unico*) ha *essenza*, ma solo ciò che è una *unità per sé*, che esprime qualcosa che a sua volta non richieda il riferimento a altro (in questo senso *primo e originario*): la forma-essenza.

Anche per questo, definizione ci sarà in senso assoluto solo della sostanza, e, subordinatamente e sempre in riferimento a essa, delle altre categorie. Una *usiologia* che pretenda di ridurre a sé il complessivo sondaggio sull'essere non potrà, dunque, mancare di esaminare <<come si debba parlare dell'essenza in ciascun caso>>, facendo leva sulla *semantica ontologica* messa a punto nel libro *Gamma*.

6. [Identità tra essenza e singolo ente]

Bisogna poi indagare se ogni singola cosa e la sua essenza coincidano, oppure se siano due realtà diverse. Infatti, questo aiuterà la nostra indagine intorno alla sostanza. In effetti, sembra che ogni singola cosa non sia altro che la propria sostanza, e l'essenza si dice essere, appunto, la sostanza di ogni singola cosa.

Per quanto concerne le cose che si dicono per accidente, *essenza* e *singola cosa* sembrerebbero essere diverse: per esempio, uomo bianco sembrerebbe essere diverso dall'essenza di uomo bianco. [...]

Dovremo allora ritenere necessaria l'identità tra le cose che sono per sé e le loro essenze? È, per esempio, necessaria nel caso che esistano sostanze prima delle quali non ve ne siano altre né altre nature: sostanze, cioè, come alcuni dicono essere le idee? In effetti, se fossero diversi il bene e l'essenza del bene, l'animale e l'essenza dell'animale, l'essere e l'essenza

⁴⁷) Lear, *op. cit.*, p.278.

dell'essere, allora verrebbero a esserci altre sostanze, altre realtà e altre idee oltre a quelle ammesse; e queste, sarebbero sostanze anche più originarie, se è vero che l'essenza è sostanza.

Inoltre, se le sostanze e le loro essenze sono separate le une dalle altre, delle prime non ci sarà più scienza e le seconde non esisteranno più [...]. Infatti, abbiamo scienza della singola cosa quando ne conosciamo l'essenza. [...]

Ancora, ciò cui non conviene l'essenza del bene non è bene. Quindi è necessario che siano una unica cosa il bene e l'essenza del bene, il bello e l'essenza del bello, e, così, tutte quelle cose che non si predicano di altro, ma che sussistono per sé e sono realtà prime. Questo ragionamento sarebbe valido anche se non ci fossero idee, e, forse, anche più valido che non se ci fossero idee [...].

Da queste argomentazioni segue che sono una unica e medesima cosa, e non per accidente, la stessa singola cosa e la sua essenza, anche per il fatto che conoscere la singola cosa significa proprio conoscere l'essenza. Così, anche dal punto di vista della separazione platonica delle idee dai sensibili, bisogna che l'essenza e la cosa singola costituiscano una unità [...].

La separazione dell'essenza dalla singola cosa appare assurda anche se si dà un nome a ogni essenza. Infatti, ci sarà un'altra essenza oltre a quella; ad esempio, per l'essenza del cavallo ci sarà una ulteriore essenza. Ma, allora, che cosa impedisce che alcune cose coincidano immediatamente con la loro essenza, giacché si riconosce che l'essenza è sostanza? Anzi, non solo l'essenza e la cosa coincidono, ma anche le loro definizioni coincidono [...].

Inoltre, se l'essenza fosse altro dalla cosa, si andrebbe all'infinito [...].

È chiaro, allora, che riguardo alle realtà prime e che si dicono per sé, l'essenza della cosa singola e la cosa singola sono un'unica e medesima realtà. [...]

Letture del testo

In questo capitolo Aristotele produce una delicata e fondamentale tesi anti-platonica, quella dell'identità della singola cosa con la sua *essenza*. Dal momento che il *to ti hen einai* è stato riconosciuto come correlato ontologico della definizione, capace quindi di restituire l'unitaria *quiddità* costitutiva dell'ente, egli solleva la questione del nesso tra tale principio essenziale e l'ente individuale stesso, sulla scorta del precedente della *separazione* tra ente sensibile e essenza praticata da Platone.

Rapportato alle *cose che sono per sé* (dunque alle *sostanze*) il problema è quello della possibilità di uno sdoppiamento tra esse e le loro *essenze*: Aristotele procede dialetticamente a confutare tale eventualità. La linea di sviluppo del ragionamento è abbastanza semplice e riprende, nel nuovo contesto, osservazioni già sollevate in altri trattati.

- In primo luogo, l'identità in questione è indiscutibile nel caso siano ammesse come sostanze prime le idee platoniche: sarebbe infatti impensabile la loro separazione dalle rispettive essenze, che verrebbero a loro volta a costituirsi come sostanze (dal momento che l'essenza è sostanza), ulteriori e più originarie. Tale logica risulterebbe particolarmente incomprensibile una volta applicata all'essere, la cui essenza separata dovrebbe costituirsi al di là dell'essere stesso (quindi come non-essere).
- D'altra parte la *separazione* di sostanza e essenza produrrebbe irrimediabilmente l'inintelligibilità della prima (privata del proprio principio di determinazione) e l'inconsistenza della seconda (determinata ma estranea all'esistente).
- Inoltre, anche a prescindere dall'ammissione delle idee, il divorzio tra ente individuale e essenza comporterebbe in quello un'inammissibile perdita di identità specifica.
- Poi, la stessa conoscibilità delle cose singolari, in fondo condizionata dall'apprensione delle loro essenze, esige la reciproca, intima adesione.
- Infine, la separazione e ipostatizzazione delle essenze può innescare, secondo una logica già stigmatizzata da Aristotele e precedentemente dallo stesso Platone del *Parmenide*, una regressione all'infinito, da essenza a essenza.

Aristotele ottiene in tal modo di focalizzare un quinto aspetto nell'analisi in corso:

5. L'immanenza della forma o essenza alle cose (di cui si ribadisce il carattere sostanziale, a dispetto dell'approccio platonico al problema).

Questa interpretazione non è per nulla scontata, dipendendo in larga misura dal senso che si attribuisce all'espressione *ta prota kai kath'auta legomena* (realtà prime che si dicono per sé), secondo alcuni⁴⁸ da riferire alle *specie ultime all'interno del genere*, viste le indicazioni di Zeta 4. Probabilmente si può accettare una soluzione di mediazione⁴⁹, che veda Socrate per un verso identico con la propria essenza, se considerato rispetto alla sua individuale forma ontologica, per altro non identico, se preso globalmente con l'accidentalità delle sue determinazioni materiali.

7. [Analisi del divenire]

Delle cose che si generano, alcune si generano per natura, altre per arte, altre per caso. Tutte quante sono generate a opera di qualcosa, derivano da qualcosa e divengono un qualcosa: e intendo un qualcosa secondo ciascuna categoria: sostanza, o quantità o qualità o luogo.

Le generazioni naturali sono quelle delle cose la cui generazione proviene dalla natura. Ciò da cui le cose si generano è quello che noi chiamiamo materia; ciò a opera del quale si generano è qualcuno degli esseri naturali; ciò che viene generato, infine, è un uomo, o una pianta o qualcuna delle altre cose come queste, che soprattutto diciamo essere sostanze. Tutte le cose che sono generate, a opera della natura o dell'arte, hanno materia: ciascuna, infatti, ha potenzialità di essere e di non essere. Proprio questa potenzialità è, in ciascuna, la materia.

In genere, poi, ciò da cui le cose si generano è natura, e anche ciò secondo cui le cose si generano è natura (infatti, ciò che si genera ha una natura: per esempio, la natura di pianta o di animale); ancora, ciò a opera di cui le cose si generano è natura: natura intesa secondo la forma, della medesima specie rispetto al generato (sebbene in un altro individuo): infatti è sempre un uomo che genera un altro uomo.

Così, dunque, ha luogo il processo di generazione delle cose che si generano secondo natura; gli altri processi di generazione, invece, si chiamano produzioni. Tutte le produzioni hanno luogo a opera di un'arte, di una facoltà o del pensiero. [...] A opera dell'arte sono prodotte tutte le cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice. Per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima. [...] Risulta così che, in un certo senso, la salute si genera dalla salute e la casa si genera dalla casa: quella materiale da quella immateriale. Infatti, l'arte medica e l'arte del costruire sono, rispettivamente, la forma della salute e della casa. Per sostanza immateriale intendo l'essenza.

Letture del testo

Dopo l'importante digressione sul nesso *essenza-definizione*, Aristotele nei capitoli 7-9 del trattato ritorna a sviluppare il programma abbozzato in conclusione del capitolo 3, esaminando, da un punto di vista fisico-ontologico, il ruolo che la *forma-essenza* svolge nei processi delle sostanze sensibili. Il primo capoverso inquadra, infatti, i fenomeni di mutamento (sostanziale, quantitativo, qualitativo e locale), precisandone i riferimenti all'impianto di principi cooperanti e alle modalità di generazione (secondo uno schema già approfondito nei primi due libri della *Fisica*).

Viene così recuperato l'orizzonte pervasivo della *physis* (natura) come consistente punto di partenza della ricerca, di cui si sottolinea la concretezza sostanziale. Secondo la lezione della *Fisica*, il filosofo segnala:

- l'immanenza dei processi naturali,
- la centralità, nel divenire naturale, della *materia* intesa come *potenzialità*,

⁴⁸) Lear, *op. cit.*, p.279; Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p.410. Per una recente, diversa posizione Irwin, *op. cit.*, pp.217-8.

⁴⁹) Ad esempio, quella prospettata da D. Bostock in Aristotle *Metaphysics*, translated with a commentary by D. Bostock, Oxford, 1994, p.115.

- il dominio di senso della *forma* (da considerare in questo caso coincidente con la causa finale) come punto d'approdo dei processi di generazione,
- la circolarità dei processi stessi, tra individui della stessa specie.

A queste caratteristiche della *genesis* (generazione, divenire) è contrapposta l'estrinsecità delle *produzioni (poieseis)* proprie dell'*arte (techne)*, nelle quali lo svolgimento è attuato per intervento di un agente, nella cui *anima* è presente, come cognizione competente, la struttura da realizzare sul dato materiale. Ciò porta Aristotele a adottare un linguaggio di sapore platonico: la casa materiale è generata a partire da quella immateriale, in quanto arte del costruire. La circolarità e l'immanenza in questo caso sono solo apparenti, dal momento che la trasmissione della *forma* è legata all'azione di un individuo estraneo alla specie del prodotto, la cui abilità da un lato rappresenta, come consapevolezza teorica, la *trascendenza* della *forma* rispetto all'ente da plasmare, dall'altro, come competenza pratica, è responsabile dell'operazione che traduce la nozione nel concreto prodotto individuale.

Tre punti della prima parte del capitolo meritano particolare attenzione:

- l'affermazione esplicita della coincidenza di *forma* e *essenza*,
- il riconoscimento del loro primato ontologico (come *sostanza prima*),
- la sottolineatura dell'*immaterialità* dell'*essenza*.

8. [Ingenerabilità di materia e forma]

Ciò che si genera a opera di qualche cosa (con ciò intendo il principio della generazione), e proviene da qualcosa (si intenda non la privazione, ma la materia [...]) e diviene un qualcosa (cioè una sfera o un cerchio o qualsiasi altra cosa). Come non si produce il sostrato, per esempio il bronzo, così non si produce la sfera, se non per accidente: in quanto, cioè, si produce la sfera di bronzo, e la sfera di bronzo è una sfera.

Produrre un qualcosa di determinato significa ricavare qualcosa di determinato da ciò che è sostrato nel senso vero e proprio del termine. Per esempio, arrotondare il bronzo non è produrre il rotondo né la sfera, ma qualcosa di diverso: cioè realizzare questa forma in altro; infatti, se anche la forma si producesse, si produrrebbe da qualche altra cosa [...].

Prendiamo a esempio il caso della produzione di una sfera di bronzo; questa avviene così: da questa cosa che è bronzo, si produce quest'altra cosa che è una sfera. Se si producesse anche la forma, è chiaro che la si dovrebbe produrre nella stessa maniera, e i processi di generazione andrebbero all'infinito. È evidente, quindi, che la forma - o comunque si debba chiamare la forma immanente al sensibile - non diviene, e che di essa non c'è generazione, e così dicasi anche per l'essenza; infatti essa è ciò che si realizza in altro a opera dell'arte, della natura o di qualche facoltà. Ciò che si può produrre è la sfera-di-bronzo: e la si produce partendo dal bronzo e dalla forma di sfera; così: la forma si realizza in questo bronzo, e ciò che ne risulta è la sfera-di-bronzo. Se, invece, anche l'essenza di sfera in generale si generasse, essa deriverebbe da qualcos'altro [...]. Da quanto si è detto risulta chiaro che ciò che si chiama forma o sostanza non si genera; ciò che si produce è, invece, il sinolo, il quale prende nome in base alla forma. Risulta anche chiaro che in ogni cosa generata c'è materia, e che, per un verso, la cosa generata è materia, per un altro, forma.

Ma, allora, dovremo forse ammettere che ci sia una sfera oltre queste sensibili, o una casa oltre quelle di mattoni? No, perché se così fosse, queste forme non sarebbero mai diventate un qualcosa di determinato. Esse dicono semmai di quale specie è una cosa e non sono un qualcosa di particolare e determinato; ma chi produce, trae da questa particolare cosa un qualcosa di una data specie, e, quando questo sia stato prodotto, allora è una particolare cosa di una data specie, e ogni essere particolare, poniamo <<Callia>> o <<Socrate>>, è come questa sfera di bronzo particolare (mentre <<uomo>> o <<animale>> è come <<sfera di bronzo>> in universale).

Allora è chiaro che la causalità che alcuni attribuiscono a queste forme, se tali realtà sussistono fuori dagli individui, non sarà minimamente utile per spiegare i processi di generazione

e per spiegare le sostanze; ed è anche evidente che, per queste ragioni, esse non potranno neppure essere sostanze per sé sussistenti. Inoltre, in alcuni casi, è anche chiaro che il generante ha la medesima forma del generato, ma non è, però, identico né uno numericamente ma solo specificamente; così avviene, per esempio, nelle realtà naturali: è sempre un uomo, infatti, che genera un uomo. [...]

Quindi è chiaro che non bisogna porre le forme come paradigma [...], ma che è sufficiente che l'essere generante agisca e sia causa del realizzarsi della forma nella materia. Il tutto che ne risulta, infine, è una forma di una data specie realizzata in queste carni e ossa: per esempio Callia e Socrate; e, questi, sono diversi per la materia (essa è infatti diversa nei diversi individui), ma sono identici per la forma (la forma, infatti, è indivisibile).

Letture del testo

Il capitolo argomenta la tesi della ingenerabilità della *materia* e della *forma*, individuate come condizioni del divenire. L'intelligibilità dei processi generativi (su cui di fatto si concentra l'attenzione aristotelica) richiede che si escluda la possibilità della regressione all'infinito: i principi istitutivi dell'ente sensibile devono quindi, in ultima analisi, essere primi (la *forma* o *essenza*) o riconducibili a un sostrato primo (la *materia*).

Se il sotteso problema del divenire investe sempre, nei testi aristotelici, il confronto con l'eleatismo, nel caso specifico, evidenziata la permanenza nell'essere di ogni passaggio della generazione, articolato il quadro di riferimento alle cause, il filosofo sembra più interessato allo statuto dei principi coinvolti che alla puntuale contestazione dei paradossi eleatici. La comprensione del mondo sensibile esige l'individuazione di condizioni non sottoposte a loro volta ai processi destinati a esserne condizionati. La produzione della sfera di bronzo (l'esempio risulta, in vero, ambigualmente platonizzante) è resa possibile dalla strutturazione, secondo la nozione della sfera presente alla mente dell'artigiano, di quel particolare materiale. La *forma* o *essenza* deve preesistere e essere ingenerata, altrimenti nulla, nella spirale regressiva aperta dall'eventuale sua generazione, potrebbe prodursi. Ciò vale anche (a dispetto della lettera dell'esempio aristotelico) per la *materia*, non quella prossima al processo (in questo caso il bronzo), ma quella elementare (acqua, terra, fuoco e aria) cui si riducono i sensibili (sebbene, in linea teorica, i quattro elementi a loro volta risultino dalla qualificazione di un sostrato primo, impercettibile, per opera delle coppie di contrari caldo-freddo, secco-umido).

La polemica anti-platonica della seconda parte del capitolo è decisiva, invece, per mettere a fuoco la concezione aristotelica della *forma-essenza*. Ammetterne l'ingenerabilità non significa infatti, per Aristotele, riaprire la porta alla trascendenza e separazione delle idee. Intervenendo in fondo sulle precedenti scelte espressive, egli stigmatizza come non esistano una *sfera* o una *casa oltre* quelle sensibili, come tali termini designino classi e nella loro genericità non possano costituire quella determinata struttura ontologica che fa sì che questi mattoni siano organizzati in una casa particolare. Un conto è parlare di *uomo*, in altre parole utilizzare un termine che denota una specie, altro parlare di *Callia*, un individuo concreto, la cui materia (ossa, carne ecc.) è intrinsecamente plasmata da una struttura ben determinata, un'*anima razionale*, individualmente diversa, anche se specificamente identica, rispetto a quella, ad esempio, di *Socrate*. Le *forme* platoniche come paradigmi separati dai sensibili non sono in grado di dar conto dei processi dinamici, mentre come universali astratti (*casa*, *sfera*) non sono sufficienti a garantire la concretezza degli enti d'esperienza.

Quanto Aristotele riesce a delineare *abbastanza chiaramente* in questa sezione si può così sintetizzare:

- la *forma* o *essenza* non coincide immediatamente con la specie (uomo), ma
- essa si identifica con la *differenza specifica* (l'anima razionale nell'ambito dell'animalità),
- quest'ultima rappresenta quel *tode ti* capace di fissare i caratteri che fanno di un individuo particolare un membro della sua specie,
- tale iscrizione in classi è resa possibile dalla identità specifica delle forme,
- le differenze tra gli individui all'interno della specie sono da ascrivere da un lato alla molteplicità numerica delle forme (che dà conto della pluralità), dall'altro alla diversità delle componenti materiali.

13. [L'universale non può essere sostanza]

Poiché la nostra indagine verte sulla sostanza, dobbiamo nuovamente tornare su di essa. Si dice che sostanza significa sostrato, essenza, insieme dell'uno e dell'altro e universale.

Intorno a due di essi si è parlato. Si è parlato intorno all'essenza e al sostrato: e si è detto che il sostrato ha due significati: quello di qualcosa di determinato, come per esempio l'animale rispetto alle sue funzioni, oppure della materia rispetto all'atto.

Ora, alcuni ritengono che anche l'universale sia propriamente causa di alcune cose, e che esso sia principio; perciò ci occupiamo anche di esso. In vero non sembra possibile che le cose che si predicano in universale siano sostanza. In effetti, la sostanza prima di ciascun individuo è propria di ciascuno e non inerisce ad altri; l'universale, invece, è comune: infatti universale è ciò che, per sua natura, inerisce a più cose. Di che cosa dunque, l'universale sarà sostanza? O di tutte, oppure di nessuna. Ma di tutte non è possibile. E se sarà sostanza di una sola cosa, anche le altre cose si ridurranno a questa: infatti, le cose di cui la sostanza è una sola e l'essenza è unica sono una unica cosa.

Inoltre, diciamo sostanza ciò che non si riferisce a un sostrato; l'universale, invece, si predica sempre di un sostrato.

[...]

Risulta chiaro da queste riflessioni che nulla di ciò che è universale è sostanza e che nessun predicato comune indica qualcosa di determinato, ma solo di che specie è la cosa. Se così non fosse, oltre alle molte altre difficoltà, sorgerebbe anche quella del <<terzo uomo>>.

[...]

Questa conclusione presenta però una difficoltà. Infatti, se nessuna sostanza può consistere di universali [...] e se nessuna sostanza può essere composta di sostanze in atto, ogni sostanza dovrà essere non-composta; per conseguenza, non potrà neppure esserci definizione della sostanza. Ma è chiaro a tutti, come si è prima affermato, che solo della sostanza o della sostanza soprattutto c'è definizione; ora, invece, sembrerebbe che neppure della sostanza ci possa essere definizione. Allora, non ci sarà definizione di nulla. O, piuttosto, in un senso, c'è, e, in un altro, non c'è. Ma quanto detto risulterà più chiaro per le precisazioni che seguiranno.

Letture del testo

L'attacco del capitolo riassume concisamente i passaggi della precedente trattazione, ritoccano leggermente ma significativamente la scaletta di *Zeta 3*: sparisce infatti il riferimento alla *sostanza* come *genere*, che risulta implicito nell'imminente sondaggio della consistenza sostanziale dell'*universale*. Inoltre Aristotele ribadisce la doppia accezione di *sostrato*, come *sinolo* (ente determinato soggetto delle varie qualificazioni) e come *materia* (soggetto indeterminato).

L'esame delle pretese ontologiche dell'*universale* punta proprio a rilevarne le insufficienze rispetto ai parametri distintivi della *ousia* nel frattempo messi a fuoco. Infatti:

- per la propria genericità l'*universale* non è un *tode ti*, un qualcosa di determinato, quindi non può costituire il principio dell'ente concreto, d'esperienza, da cui l'indagine ha preso le mosse,
- la *prote ousia* (sostanza prima) è *propria* (*idios*, che indica l'individualità) di ciascun ente, mentre l'*universale* è *comune* (*koinon*),
- di conseguenza esso non potrebbe assicurare una sufficiente discriminazione tra gli enti, che si rivelano invece originariamente molteplici e vari: infatti, concedendo che l'*universale* sia sostanza, tutte le cose che ne partecipano (essendo esso *comune*) dovrebbero diventare *una sola*, per la coincidenza di *sostanza*, *essenza* e *cosa*,
- inoltre la sostanza non deve poggiare su un *upokeimenon*, mentre l'*universale*, in quanto tale (predicandosi, per definizione, di una molteplicità di cose) è sempre riferito a un sostrato,
- d'altra parte, ammettendo l'*universale* come *ousia*, le sostanze individuali si ridurrebbero alla somma di altre sostanze (animale, bipede ecc.), e verrebbero a mancare di quella *unità* che Aristotele sottolinea sempre più come tratto decisivo della *ousia*,

- la ipostatizzazione dell'universale (trasformazione in un soggetto ontologicamente indipendente) va incontro, tra l'altro, alla difficoltà del *terzo uomo* (la regressione all'infinito delle ipostasi),
- nuovamente ammesso che le sostanze siano costituite da altre sostanze (gli *universali*), queste non potrebbero essere *in atto*, ma solo *in potenza*, come le semirette nella retta: due cose non possono mai, sommate insieme, produrre una vera *unità*. Si potrebbe forse leggere, in questo passaggio, un riferimento alle potenzialità astrattive dell'intelligenza, capace di fissare gli aspetti comuni a enti individui, che non devono tuttavia portare a confondere lo statuto dei predicati così estratti con quello del concreto, effettivo (l'espressione *in atto*), unitario ente individuale.

Gli ultimi punti sono di particolare portata perché chiaramente azzerano le pretese sostanziali delle idee platoniche, ma soprattutto perché rivelano come Aristotele non considerasse la *forma sostanziale* o *essenza* un predicato: il fatto che nell'ambito sensibile essa debba sempre essere correlata alla *materia* non ne mette in discussione la priorità logica e ontologica, dal momento che quella è mera potenzialità, e, rispetto all'ente strutturato, non è nulla di determinato senza la *forma*. Il rapporto di questa al *sostrato* materiale non è dunque analogo a quello che si stabilisce tra l'ente determinato e le sue affezioni. È quindi solo in virtù dell'assetto intrinseco e della organizzazione unitaria garantiti dall'*essenza*, che l'individuo potrà poi fungere da soggetto⁵⁰.

L'ultimo capoverso ha invece la funzione di rilanciare l'approccio *aporematico* (che privilegia, cioè, le difficoltà e il loro esame) del libro *Beta*, sollevando il problema della definibilità della sostanza alla luce delle precedenti conclusioni. In effetti, nella misura in cui si rimarca la *semplicità* e l'immediatezza sostanziale della *forma*, che non può rinviare a ulteriori principi della propria sostanzialità, e si nega che essa sia un universale, dal momento che la definizione è dell'universale e che essa richiede delle parti, sembra impossibile riferirla alla *sostanza prima*. D'altra parte se essa non è definibile, nulla lo sarà. La difficoltà, che Aristotele non risolve chiaramente e esplicitamente, si può sciogliere tenendo presente quanto indicato nel commento al capitolo 8:

6. La forma è causa della sostanzialità, dell'essere; essa è individuale ma perfettamente definibile, in quanto specificamente identica in tutti gli individui della stessa specie⁵¹.

15. [Problemi della definizione]

Il sinolo e la forma sono differenti sostanze: il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Delle sostanze nel primo senso c'è generazione e corruzione. Invece della forma non c'è corruzione e neppure generazione: infatti non si genera l'essenza di casa ma solo l'essere di questa concreta casa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce.

Per questa ragione, delle sostanze sensibili individuali non c'è definizione né dimostrazione, in quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. Ora, la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e la definizione produce scienza. D'altra parte, come non è possibile che la scienza sia ora scienza e poi ignoranza (perché tale è la natura dell'opinione), così non è possibile che ci sia dimostrazione o definizione di ciò che può essere diversamente da come è (perché di questo c'è solo opinione): allora è chiaro che di queste sostanze non ci sarà né definizione né dimostrazione. Le sostanze corruttibili, infatti, sono inconoscibili, non appena fuori dal campo della sensazione, a chi ha scienza; e, seppure si conservano nell'anima le loro nozioni, di esse non ci potrà essere definizione né dimostrazione. Perciò, per quanto riguarda la definizione, bisogna che, quando si definiscono le sostanze individuali, non si dimentichi che può sempre venire meno; in effetti, non è possibile darne definizione.

⁵⁰) Sul rifiuto di un'interpretazione predicativa dell'essenza insiste soprattutto Witt, *op. cit.*, cap.IV.

⁵¹) Accolgo l'interpretazione di Berti, *Il concetto di <<sostanza prima>> nel libro Z della Metafisica*, cit., che mi sembra precisare le proprie precedenti posizioni. Per una discussione recente del problema si veda M. Mignucci, *In margine al concetto di forma nella "Metafisica" di Aristotele* in AA.VV., *Aristotele. Perché la metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Milano, 1994, pp.171-185.

Ma neppure le idee si possono definire, perché l'idea, come alcuni sostengono, è una realtà individuale e separata. Infatti, la definizione deve consistere di nomi, e colui che definisce non potrà introdurre nuovi nomi, perché, in tal caso, la definizione resterebbe incomprensibile; ma i termini correnti sono comuni a tutte le cose, e pertanto è necessario che essi si applichino anche ad altro [oltre che alla cosa definita]. [...]

Letture del testo

Questo capitolo si riallaccia per molti versi alla conclusione del tredicesimo, dal momento che è dedicato al problema della definibilità della sostanza. Anche il lessico sembra risentire della preoccupazione: il termine greco qui tradotto con *forma* è, infatti, *logos*, che letteralmente potrebbe essere reso con *definizione*, sebbene poi il riferimento alla forma sostanziale risulti trasparente.

Nel nuovo contesto, in particolare, Aristotele insiste sull'impossibilità di definire il *sinolo*, in quanto la sua materialità e corruttibilità non assicurano la stabilità propria dell'oggetto scientifico. La sostanza individuale materiale potrà dunque, nella propria concretezza sensibile, essere solo oggetto di *opinione (doxa)*. Il rilievo sembrerebbe introdurre una nuova *impasse*, perché quanto esplicitamente riconosciuto in apertura come *ousia*, e quindi come prioritario rispetto agli altri aspetti della realtà, si rivelerebbe poi scientificamente inconsistente, con una conseguente opacizzazione generale. In realtà, anche in questo caso, Aristotele ha fornito gli strumenti per aggirare l'ostacolo.

Ciò che risulta infatti implicito nel primo capoverso è che la situazione ontologica della *forma* sostanziale ne consente invece la piena definibilità. Tenendo conto della delicata questione del nesso tra *essenza e individuo*, segnalata già nei capitoli precedenti, possiamo interpretare il testo nel senso che, grazie alla *forma*, sarebbe al limite definibile anche la sostanza materiale, ma non nella sua particolare individualità, che dipende dalla materia, bensì nella sua specificità, che è identica per tutte le sostanze della stessa specie. Citando direttamente uno specialista, E. Berti, ampiamente consultato per questo commento, si può affermare che:

«se Socrate non è definibile nella sua individualità (peso, statura, ecc., ma anche biografia, cioè storia), la quale dipende dalla sua materia, né nei suoi accidenti (bianco, musico, ecc.), egli è ben definibile nella sua umanità, la quale dipende dalla sua forma, cioè dalla sua anima intellettuale: la definizione di "animale razionale", per esempio, gli si addice perfettamente ed esprime esattamente la sua umanità, la quale è identica a quella di tutti gli altri uomini, quale che sia il loro colore o la loro biografia»⁵².

Aristotele utilizza, nella seconda parte del capitolo, l'argomento della indefinibilità nuovamente contro la teoria delle idee, sostenendo che queste, ipostatizzate come veri e propri individui irripetibili, non potrebbero essere adeguatamente inquadrati dai termini generali impiegati per la definizione. Essi, infatti, riferendosi a molte cose, non potrebbero denotare un'entità unica, né lo potrebbe l'espressione risultante dalla loro combinazione. Nel caso, poi, che i termini stessi (ad esempio *animale* e *bipede*) fossero ipostatizzati in idee (*enti eterni*), a maggior ragione sfuggirebbe quella possibilità, dal momento che esse sarebbero a loro volta separate e anteriori al composto. Inoltre, queste idee-elementi si riferirebbero a loro volta a molte cose, vanificando ulteriormente lo sforzo di definizione individuale.

17. [Conclusioni sulla sostanza]

Ripetiamo ancora una volta che cosa si debba chiamare sostanza e quale sia la sua natura, muovendoci, però, da un diverso punto di partenza. Queste nuove considerazioni potranno apportare chiarimenti anche intorno a quella sostanza che è separata dalle sostanze sensibili.

Poiché, dunque, la sostanza è un principio e una causa, di qui dobbiamo partire.

Quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa inerisce a altro. [...]

⁵²) Berti, *op. cit.*, pp.16-7.

È chiaro, dunque, che si ricerca la causa; e questa è, talvolta, causa finale (così, per esempio, per la casa oppure per il letto); altre volte, invece, causa motrice prossima. Anche questa, infatti, è una causa. La causa motrice si ricerca quando si deve spiegare la generazione e corruzione delle cose, mentre l'altra causa si ricerca anche quando si deve spiegare l'essere delle cose.

[...] E poiché la cosa deve prima essere data e esistere, è chiaro che si ricerca perché la materia sia una determinata cosa. [...] Pertanto, nella ricerca del perché, si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: ciò è appunto la sostanza.

È chiaro, dunque, che le cose semplici non possono essere ricercate né insegnate e che, di queste, dovrà esserci un altro tipo di ricerca.

Ciò che è composto di qualche cosa, in modo da costituire un tutto unitario, non è come un mucchio, ma come una sillaba. La sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né <<BA>> è identica a <> e <<A>>, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, carne e sillabe, si siano dispersi, non ci sono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra continuano a essere. Dunque, la sillaba è qualcosa di irriducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e alle consonanti, ma è qualcosa di diverso da esse. Così la carne non è solo fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche qualcosa di diverso da questi. [...] Sembrerebbe dunque che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la *causa* per cui questa data cosa è carne, quest'altra è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti essa è causa prima dell'essere. [...]

Letture del testo

L'ultimo capitolo di questo lungo trattato riprende conclusivamente il tema della sostanza sensibile, con l'intenzione di preparare il terreno per l'ulteriore indagine su quella sovrasensibile. Le estreme puntualizzazioni riguardano in particolare due aspetti:

- la *sostanza* come principio e causa,
- la *sostanza* come principio dell'unità dell'ente.

Per quanto riguarda il primo aspetto Aristotele non aggiunge in fondo nulla di veramente nuovo, precisando semmai come in tal senso solo la *forma* o *essenza* possa riconoscersi propriamente *ousia*: così egli sottolinea come essa sia la *causa* per cui una data cosa è quello che è. In effetti, sono affrontate due diverse situazioni:

- quella in cui si ricerca il perché una cosa si riferisca a un'altra: la *causa* in questi casi sarà *finale* o *motrice*,
- quella in cui si ricerca il perché in assenza di un riferimento di un termine a un altro termine: si tratta del caso più complesso, in quanto coinvolge il soggetto nella sua struttura intrinseca. Aristotele ritiene, dunque, che in questa situazione l'interrogativo richieda, in realtà, il perché di una certa strutturazione della *materia*, in altre parole implichi la ricerca della *forma*. Nell'ulteriore circostanza di un'indagine intorno alle *cose semplici*, quelle in cui non sia possibile l'interno riferimento alla *materia*, la ricerca sarebbe invece ancora *diversa* (si ridurrebbe a apprensione intuitiva).

Per quel che concerne il secondo aspetto, ovviamente collegato intimamente al primo, egli è altrettanto esplicito nel rilevarlo fondamentale per l'*essere* dell'ente. La *forma-sostanza* rappresenta quel qualcosa che fornisce unità al composto e lo rende irriducibile alla somma dei suoi elementi. Esso infatti non può essere un elemento del tutto, perché rimarrebbe aperto il problema (dell'unità degli elementi costitutivi), né un composto degli elementi del tutto, perché, di nuovo, si riprodurrebbe per la sua composizione la questione originaria della sua unità. L'unità del tutto dipenderà allora da una *causa* (formale). Si tratta veramente dell'estrema connotazione della *sostanza*:

7. la *sostanza* è causa prima dell'essere in quanto principio unitario di ogni ente.

Scheda: *sostanza*

Il termine (*ousia*, οὐσία), focale all'interno della filosofia aristotelica, si ripresenta all'interno della *Metafisica* con un ampio ventaglio di articolazioni. Si offre sia nella connessione a altri termini centrali come *principio* e *natura*, sia, come accade in questo libro, in relazione alla principale accezione dell'*essere*. È lo stesso Aristotele a proporre, in conclusione del capitolo relativo del libro V, due accezioni fondamentali di *sostanza*:

- il sostrato ultimo di ogni reale, ciò che non può essere predicato di altro;
- ciò che conferisce unità e individualità al reale, cioè la *forma*.

Più in generale il filosofo individua i seguenti significati:

- i *corpi semplici* o *elementi materiali*, in quanto fungono da sostrati;
 - le *cause immanenti*, in quanto ragion d'essere delle cose;
 - i *limiti* dei corpi, in quanto li determinano e sembra che, soppressi, debbano comportare la dissoluzione di ciò che contengono;
 - la *essenza* delle cose, in quanto nella definizione esprime ciò che una cosa è.
-

Libro IX (Theta)

6. [L'atto e la potenza]

Dopo aver considerato la potenza in rapporto al movimento, è nostro compito ora definire l'atto e determinarne l'essenza e le proprietà. Conducendo queste analisi, chiariremo nello stesso tempo anche l'essere in potenza, in quanto affermiamo che è in potenza non solo ciò che per natura può muovere altro ovvero che può essere mosso da altro (sia semplicemente sia in un determinato modo), ma affermiamo che una cosa è in potenza anche in un altro significato: proprio per ricercare questo significato abbiamo considerato anche gli altri.

L'atto è l'essere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché potrebbero essere tratti fuori, e diciamo scienziato anche colui che non sta indagando, se ha capacità di indagare; diciamo invece in atto l'altro modo di essere della cosa. Ciò che intendiamo sostenere si chiarisce per induzione nei casi particolari: infatti, non è necessario cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di afferrare intuitivamente certe cose mediante analogia.

L'atto sta alla potenza come chi costruisce, ad esempio, sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. In questi passaggi un membro è l'atto, l'altro la potenza.

Non tutte le cose si dicono in atto allo stesso modo, ma solo per analogia: come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, si dicono in atto come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia.

[...]

Letture del testo

I tre capitoli del nono libro qui antologizzati costituiscono il nucleo centrale della trattazione di due essenziali significati dell'essere: l'essere come *atto* e l'essere come *potenza*, che rientrano nella prospettiva dei *diversi modi di dire l'essere* aperta dal libro *Gamma*, insieme alle categorie, all'essere come *vero* e come *falso* e all'essere come *accidente*.

Aristotele, nella prima parte del capitolo, considera in particolare due aspetti della questione:

- il significato di *potenza* (*dynamis*) in relazione al movimento, che si riferisce alla capacità di un ente di operare o subire mutamento, e a cui si deve rapportare il significato di *atto* (*energheia*) come *movimento*, attuazione di quella capacità,
- il significato di *potenza* in relazione alla *sostanza*, che si riferisce alle possibilità di strutturazione implicite nella *materia*, e a cui corrisponde il significato di *atto* come *forma*, intrinseca organizzazione di quelle.

L'esposizione aristotelica procede per esempi, da cui ricavare l'evidenza del passaggio attraverso i due significati: il primo (la *potenza*) costituisce una presenza virtuale, una possibilità cui l'*atto* dà realizzazione.

La seconda parte, qui non riprodotta, si concentra invece su una serie di precisazioni:

- il vuoto e l'infinito si dicono *in potenza* pur non potendo mai passare *in atto*, a differenza delle altre potenze: la loro indeterminatezza esclude la loro esistenza sostanziale, consentendone solo una considerazione astratta (nel caso dell'infinito, l'assenza di termini nella divisione),
- le *azioni* (*praxeis*) e i *movimenti* (*kineseis*) possono avere il proprio fine *fuori di sé*, in tal caso non sono perfette o compiute,
- oppure averlo *in sé*: in tal caso si tratta di *azioni perfette* in quanto compiute,
- le prime, per la strutturale subordinazione al fine estrinseco, saranno propriamente dei *movimenti* (come tendenza verso qualcosa di altro da sé),
- le seconde, per la propria immanente compiutezza, saranno invece *attività* (*energheia*).

7. [Il nesso tra potenza e atto]

Bisogna determinare, inoltre, quando una cosa sia in potenza e quando no; infatti non in qualsiasi momento è in potenza. Per esempio, la terra è già in potenza l'uomo? Oppure non lo è, e lo è solo quando sia già divenuta seme, e anzi forse neppure allora? È un caso analogo a quello della guarigione: non tutto può essere guarito dall'arte medica oppure dal caso, ma può essere guarito solo ciò che è guaribile, e, questo, è ciò che ha la salute in potenza.

Per quanto riguarda le cose che dipendono dal pensiero, le contraddistingue il fatto che passano dall'essere in potenza all'essere in atto, qualora siano volute e non intervengano ostacoli esterni; nel caso, invece, di colui che deve essere guarito, qualora non ci siano ostacoli interni. Diremo anche che una casa è in potenza analogamente: quando negli elementi materiali nulla impedisca che diventino casa, e non vi sia nulla da aggiungere, togliere o mutare, allora si ha la casa in potenza. Così si dirà in tutti gli altri casi, in cui il principio di generazione è esterno.

Le cose, invece, che hanno in sé il principio di generazione saranno in potenza per virtù propria, quando non vi siano ostacoli esterni. Il seme, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza perché deve essere deposto in altro essere e mutarsi; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già in tale stadio, allora esso sarà l'uomo in potenza: nello stadio precedente esso necessita di un ulteriore principio. Così, per esempio, la terra non è ancora la statua in potenza, essa deve, prima, mutare per diventare bronzo.

Quando affermiamo che un ente non è qualcosa di particolare, ma <<fatto di una certa cosa>> (per esempio, l'armadio non è legno, ma è di legno, né il legno è terra, ma di terra, e, a sua volta, la terra se deriva in questo modo da altro, non è quest'altro, ma fatta di quest'altro), appare chiaro che quest'ultimo termine è sempre in potenza, in senso proprio, quello che immediatamente segue. Per esempio, l'armadio non è di terra, né è terra, ma è di legno; il legno è, infatti, armadio in potenza, e come tale è materia dell'armadio, e il legno in genere è materia dell'armadio in generale, mentre di questo dato armadio è materia questo dato legno. E se c'è qualcosa di originario che non possa più riferirsi ad altro come fatto di quest'altro, allora questo sarà la materia prima. Per esempio, se la terra è fatta di aria e se l'aria non è fuoco, ma fatta di fuoco, il fuoco sarà la materia prima, la quale non è un qualcosa di determinato.

Il sostrato o soggetto di cui si predica una cosa in un senso significa un qualcosa di determinato, in altro senso, invece, no. Per esempio, il soggetto delle proprietà è un uomo, sia come corpo sia come anima; proprietà, invece, è il musico e il bianco. Un uomo che ha appreso musica non si dice musica ma <<musico>>, e l'uomo non si dice bianchezza ma <<bianco>>, e neppure si dice passeggiata o cammino ma si dice che è <<passeggiante>> o <<camminante>>, come sopra si è visto per ciò che è fatto di una certa materia. In tutti i casi come questi, il sostrato o soggetto ultimo è la *sostanza*. In tutti quei casi, invece, in cui il predicato è una forma e un qualcosa di determinato, il sostrato ultimo è la materia o la sostanza materiale. Così giustamente un oggetto è denominato, in relazione alla materia e in relazione alle proprietà, non con il sostantivo di queste, ma con l'aggettivo derivato: infatti tanto la materia quanto le proprietà sono parimenti indeterminate.

Si è dunque precisato *quando* una cosa debba dirsi in potenza e quando no.

Letture del testo

La funzione di questo capitolo è quella di precisare quanto genericamente introdotto nel precedente. La domanda iniziale è appunto quella relativa alla condizione ontologica della *potenza*: quando si può parlare di potenzialità? Aristotele risponde sottolineando i seguenti punti:

- propriamente *in potenza* è ciò che manca *solo* dell'attuazione o strutturazione: tutti gli elementi materiali della costruzione sono *in potenza* la casa perché nulla impedisce il loro assemblaggio secondo la predefinita struttura, che ne garantirà l'organizzazione nell'edificio,
- si potrà parlare di *potenza* solo relativamente alla *materia prossima* che viene (intrinsecamente nel caso degli enti naturali, estrinsecamente nel caso dei prodotti dell'arte) plasmata dalla *forma*,
- le strutturazioni che il sostrato materiale subisce sono progressive, a partire da quel *qualcosa di originario* che viene definito *materia prima*,
- la *potenza* si collega propriamente alla *materia* nella sua ultima strutturazione, quella direttamente collegata all'*atto*, alla realizzazione della *forma* (come rilevano chiaramente gli esempi dell'armadio e dello sperma).

La seconda parte del capitolo ha invece la funzione di precisare ulteriormente, sfruttando le nuove acquisizioni, il nesso tra *sostanza* e *soggetto* (*upokeimenon*). Questo infatti può indicare, nel caso delle affezioni, la sostanza individuale cui esse si riferiscono, quindi un *tode ti*. Quando invece sono coinvolti i processi di generazione il *sostrato* è rappresentato dalla *materia* che riceve la strutturazione. Evidentemente in questa situazione si può parlare di *predicazione* solo in senso lato e improprio, dal momento che il *soggetto*, in assenza della determinazione essenziale, non è qualificabile e non ha un'esistenza indipendente.

8. [Priorità dell'atto sulla potenza]

In base alla precedente distinzione dei significati di <<anteriore>>, risulta chiaro che l'atto è anteriore alla potenza. Intendo non solo la potenza nel significato sopra precisato di principio di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altro, ma, in genere, ogni principio di movimento o di inerzia. Infatti, anche la natura appartiene allo stesso genere della potenza, ed è principio di movimento, ma non in altro, bensì nella cosa stessa in quanto tale.

Ora, di ogni potenza così intesa l'atto è anteriore secondo la nozione e secondo la sostanza; secondo il tempo, l'atto è, invece, in un senso anteriore, in un altro senso non anteriore.

Che l'atto, dunque, sia anteriore quanto alla nozione, è chiaro. Infatti in potenza (nel senso primo del termine) è ciò che ha capacità di passare all'atto: chiamo, per esempio, costruttore colui che ha la capacità di costruire, veggente chi ha la capacità di vedere, e visibile ciò che può essere veduto. Lo stesso vale anche per il resto. Sicché la nozione di atto, di necessità, precede il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza.

L'atto, poi, è anteriore quanto al tempo, in questo senso: se l'essere in atto è considerato come identico specificamente a un altro essere in potenza della medesima specie, gli è anteriore; se l'essere in atto e l'essere in potenza sono invece considerati nello stesso individuo, l'essere in atto non è anteriore. Faccio alcuni esempi: di questo particolare uomo che già esiste in atto, e di questo particolare frumento e di questo particolare occhio che sta vedendo, in ordine al tempo è prima la materia, il seme e la possibilità di vedere, che sono uomo e grano e veggente in potenza e non ancora in atto. Ma a questi, sempre in ordine al tempo, sono anteriori altre cose già in atto, da cui questi sono derivati: infatti, l'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre per intervento di un altro essere già in atto. Per esempio, l'uomo deriva da un uomo in atto, e il musicista da un musicista in atto; c'è sempre, insomma, un motore che precede, e il motore deve essere già in atto. Infatti si è detto in precedenza sulla sostanza che tutto ciò che diviene, deriva da qualcosa, diviene qualcosa e ad opera di qualcosa, e che l'agente è specificamente identico a ciò che è prodotto.

[...]

Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza. In primo luogo perché le cose ultime nella generazione sono prime nella forma e nella sostanza: per esempio, l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima del seme: l'uno, infatti, possiede già la forma, l'altro, invece, no. In secondo luogo è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti lo scopo costituisce un principio e il divenire ha per scopo il fine. Il fine è l'atto, e per

l'atto si acquista anche la potenza. Infatti gli animali non vedono al fine di possedere la vista, ma hanno la vista al fine di vedere; così si ha l'arte costruttiva per costruire e la facoltà teoretica per contemplare, e non si contempla al fine di avere la facoltà teoretica [...].

Inoltre, la materia è in potenza perché può arrivare alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella sua forma. Lo stesso vale per tutte le altre cose, anche per quelle che hanno come fine il movimento. Perciò, come gli insegnanti ritengono di aver raggiunto il proprio scopo quando possono mostrare lo scolaro all'opera, così avviene anche per la natura. [...] L'attività è fine e l'atto è attività e tende allo stesso significato di entelechia. In alcuni casi il fine ultimo è l'esercizio stesso della facoltà (per esempio, il fine della vista è la visione, e non viene prodotta alcuna opera diversa dalla vista); invece, in altri casi è prodotto qualcosa (per esempio dall'arte costruttiva deriva, oltre che l'azione del costruire, la casa). [...] in quei casi in cui non ha luogo qualche altro prodotto oltre alla attività, l'attività è negli agenti medesimi: per esempio la visione è in colui che vede, il pensiero è nel pensante, la vita è nell'anima, e perciò nell'anima è anche la felicità, la quale è un certo tipo di vita. È chiaro, quindi, che la sostanza e la forma sono atto. In base a questo ragionamento, è chiaro che l'atto è anteriore alla potenza per la sostanza. Anche per il tempo, come abbiamo detto, c'è sempre un atto anteriore all'altro, fino a che non si giunga al Motore primo eterno.

Ma l'atto è anteriore alla potenza per la sostanza anche in senso più pieno. Infatti, gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e nulla di ciò che è in potenza è eterno. La ragione è la seguente. Ogni potenza è, insieme, potenza di entrambi i contrari. Infatti, ciò che non ha potenza di essere non può esistere da nessuna parte, mentre tutto ciò che ha potenza può essere e anche non essere: dunque, la stessa cosa può essere e non essere. Ma ciò che può non essere, può darsi che non sia: e ciò che può darsi che non sia è corruttibile, o assolutamente, ovvero relativamente a quell'aspetto per cui si dice che può anche non essere, o per il luogo, o per la quantità o per la qualità. Corruttibile in senso assoluto è ciò che è corruttibile secondo la sostanza. Dunque, nessuna delle cose assolutamente incorruttibili è in potenza in senso assoluto (nulla proibisce che esse lo siano in senso relativo: per esempio, per quanto riguarda la qualità e il luogo); dunque, sono tutte quante in atto.

E neppure gli enti necessari possono esistere in potenza; gli esseri necessari sono esseri primi: infatti se essi non esistessero, non esisterebbe nulla.

E neppure il movimento eterno, se c'è movimento eterno, è in potenza. E se c'è qualcosa di eternamente mosso, neppure esso può essere mosso secondo potenza, se non da un punto a un altro. Nulla proibisce che ci sia una materia propria di questo tipo di movimento. Per questo, il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto: e non c'è da temere che essi a un tratto si fermino, come temono i fisici. Né essi si stancano nella loro corsa, perché il loro movimento non è, come quello delle cose corruttibili, connesso con la potenza dei contrari, il che renderebbe faticosa la continuità del movimento. La ragione di questa fatica è che la sostanza delle cose corruttibili è materia e potenza e non atto. Tuttavia, anche le cose in movimento, come la terra e il fuoco, imitano gli esseri incorruttibili: infatti sono anch'esse sempre in atto, perché hanno in sé e per sé il movimento. Ma le altre potenze, in base a quanto si è sopra determinato, sono tutte potenze di ambedue i contrari [...].

Se ci sono alcune nature o sostanze come quelle che i dialettici chiamano idee, allora ci sarà qualcosa che è più scienza della stessa scienza-in-sé, e ci sarà qualcosa molto più mobile del movimento-in-sé; infatti queste altre cose sarebbero atto a maggior titolo, mentre le idee sarebbero le potenze di queste!

Che, dunque, l'atto sia anteriore alla potenza e a ogni principio di mutamento è chiaro.

Letture del testo

Questo capitolo riveste una grande importanza per la fissazione dei nessi tra i due significati dell'essere introdotti: è infatti dedicato all'argomentazione della priorità dell'*atto* rispetto alla *potenza*, e costruito sulla base dell'equazione tra *atto* e *forma* da un lato, *potenza* e *materia* dall'altro.

Aristotele segue in questo senso un percorso dimostrativo molto articolato. Egli distingue preventivamente i modi dell'antiorità: secondo la nozione, secondo il tempo e secondo la sostanza.

Per quanto concerne il primo, l'argomento aristotelico non presenta particolari difficoltà, risultando immediato come si possa parlare di *potenza* solo rinviando all'*atto* rispetto a cui essa è tale: la nozione di *atto* deve dunque precedere quella di *potenza*.

Il secondo aspetto è affrontato in una duplice prospettiva. Per un verso, infatti, se guardiamo alla storia del singolo ente, non c'è dubbio che esso prima debba essere stato *potenzialità* (materialità indeterminata rispetto a una *determinata* forma), quindi *atto*. D'altra parte, quell'ente non sarebbe stato se un altro individuo della stessa specie (dunque in *atto*) non l'avesse preceduto (nel caso degli enti naturali, ma, a parte il riferimento alla intrinsecità della *specie*, il discorso non cambia in relazione ai prodotti dell'arte). Le stesse capacità *poietiche* sono acquisite nell'esercizio (dunque nell'attuazione, ancorché imperfetta), a partire da preesistenti capacità e con il concorso di docenti che possiedono in *atto* quanto, in quell'esercizio, il discente viene apprendendo.

Il terzo aspetto dell'argomentazione, che investe direttamente il problema della *sostanza*, è quello più complesso. Possiamo così chiarirne i passaggi essenziali:

- nell'ordine della generazione chi possiede la *forma*, la struttura ontologica, e quindi è in *atto* l'ente che deve essere, ha priorità rispetto all'ente in *potenza*, essendo la condizione del suo stesso generarsi,
- dal momento che l'*atto* coincide con il *fine* verso cui procede ciò che diviene, esso sarà anteriore alla *potenza*, nella misura in cui ogni processo (che è passaggio dalla potenzialità di certe determinazioni alla loro piena acquisizione) è preventivamente orientato dal *fine*,
- la *forma*, principio sostanziale della *materia* (mera potenzialità della struttura), è a sua volta *atto*: anche in questo senso, dunque, l'*atto* ha priorità sulla *potenza*,
- l'*attività* (*ergon*) è fine e l'*atto* è attività: in alcuni casi il fine è distinto dall'attività (nella produzione), in altri il fine è l'attività stessa. In tutti i casi, comunque, la sostanza e la forma, come fine, sono *atto*,
- gli *esseri eterni* (gli astri e i cieli), anteriori a quelli corruttibili, sono scevri di potenzialità da un punto di vista sostanziale (potranno essere in *potenza* rispetto a altre categorie, come, nel caso specifico, il luogo), altrimenti non sarebbero eterni, dal momento che la *dynamis* implica, con la possibilità positiva dell'esistenza, anche l'eventualità negativa (del non-essere),
- gli *enti necessari* (allusione ai precedenti e ai loro motori), proprio in quanto condizioni imprescindibili, non possono essere meramente *potenziali*, per le stesse ragioni,
- se esiste un *movimento eterno* (quello dei cieli, come avremo modo di verificare nel libro *Lambda*), esso non potrà essere in *potenza* (se non rispetto alle posizioni via via assunte), proprio perché l'eternità, implicando indefettibilità, non può implicare l'eventualità del non-movimento (come accadrebbe, invece, se il moto fosse solo potenziale),
- i corpi celesti sono così sempre in *atto* e senza fatica (perché il loro movimento non è connesso alla potenzialità dei contrari),
- gli elementi come il fuoco e la terra imitano gli esseri incorruttibili: sono infatti sempre in *atto*, dal momento che hanno in sé e per sé il movimento,
- le altre potenze sono invece sempre *potenza* di entrambi i contrari,
- se esistessero le *idee* di cui parlano i platonici, essendo *universali* e quindi in *potenza* (come risulta dagli ultimi capitoli del libro *Zeta*), dovrebbero risultare subordinate alle loro concrete (*in atto*) esemplificazioni.

Significativi, in relazione agli ulteriori sviluppi all'interno della raccolta, i richiami alla priorità dei motori in *atto* e alla possibilità di una materia diversa, come sostrato del movimento dei cieli: si tratta dei perni della cosmologia aristotelica sviluppata in *Lambda*.

Un'osservazione conclusiva: gli argomenti aristotelici adottati ribadiscono anche la priorità della *sostanza* nel suo significato di *forma*, quindi l'insostenibilità di una interpretazione del nesso *forma-materia* in chiave predicativa.

Libro XII (Lambda)

1. [Classificazione delle sostanze]

La nostra indagine si occupa della sostanza: i principi e le cause che cerchiamo sono infatti quelli delle sostanze.

Se il tutto è come una totalità, la sostanza è la prima parte; se il tutto è secondo una serie, anche così la sostanza è prima, poi viene la qualità, poi la quantità.

Anzi, queste ultime non sono neppure essere in senso assoluto, bensì qualità e movimenti della sostanza, ossia sono come il <<non-bianco>> e il <<non-retto>>: anche questi diciamo infatti che sono, come, ad esempio, quando diciamo: questo <<è non-bianco>>.

Poi, nessuna delle altre cose si può separare dalla sostanza.

Anche gli antichi lo testimoniano: infatti essi ricercavano principi, elementi e cause proprio della sostanza. I moderni pongono piuttosto come sostanze gli universali: universali sono i generi che essi, per le loro indagini basate sulle definizioni, affermano essere principi e sostanze. Invece gli antichi ponevano come sostanze le cose particolari, come il fuoco e la terra, e non l'universale, il corpo.

Le sostanze sono tre. Una è sensibile, e si distingue in eterna e in corruttibile: questa è la sostanza che tutti ammettono, per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, siano questi molti o uno solo. L'altra sostanza è, invece, immobile; alcuni dicono che sia separata: certuni dividendola ulteriormente in due tipi, altri riducendo a una identica natura le idee e gli enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli enti matematici.

Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, se non c'è nessun principio comune a tutte.

Lettura del testo

Il dodicesimo trattato della raccolta - probabilmente uno dei più antichi e certamente da considerare come una ricerca autonoma e complessiva sul problema dei principi primi - si apre riproponendo al lettore alcuni degli spunti già rilevati nei libri precedenti:

- l'impronta *usiologica* dell'indagine, legittimata dal riconoscimento del primato della *sostanza*,
- la *priorità della ousia* giustificata e dal punto di vista squisitamente ontologico della totalità della realtà, e da quello logico-ontologico della sequenza e predicazione categoriale,
- la netta *subordinazione* ontologica delle altre categorie alla *sostanza*, intesa evidentemente come vero principio d'essere (analogamente a quanto registrato in *Zeta*),
- l'inseparabilità delle altre categorie dalla *sostanza* e (implicitamente) la sua *indipendenza ontologica*,
- il carattere *dialettico* della trattazione, che si articola nel costante confronto con le posizioni arcaiche e contemporanee (accademiche) sul problema dei principi della realtà.

Relativamente nuova è invece la classificazione delle sostanze, funzionale al tema *teologico* dei capitoli centrali. Aristotele procede infatti a una prima suddivisione tipologica nell'ambito del *sensibile*, evidentemente sulla scorta delle indicazioni della tradizione: distingue così una sostanza *eterna*, incorruttibile, ma pur sempre in movimento, da quella *corruttibile* immediatamente attestata dall'esperienza. Di queste si tratta di analizzare gli *elementi costitutivi* (*stoicheia*), secondo le modalità già riscontrate nel libro VII. Sempre appoggiandosi chiaramente alle diverse posizioni espresse dal dibattito interno al platonismo, egli introduce il riferimento alla *sostanza immobile*, di cui si può, nel contesto, inferire il carattere metasensibile e dunque l'immaterialità.

Alla luce dell'impegno *usiologico*, la classificazione comporta una scaletta di lavoro che esula dalla ricerca comunemente praticata, dal momento che il primo ambito bipartito è oggetto peculiare della *fisica*, la quale specula intorno all'ente che ha in sé il principio del moto e della quiete, come sottoline-

ato in *Epsilon* 1, il secondo, invece, trascende, per la specificità del proprio oggetto, quell'orizzonte, delineando il terreno per una scienza *diversa* (*etera*). In termini più sfumati e schematici ritroviamo sostanzialmente il progetto del libro VI.

2. [La sostanza sensibile]

La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. Ora, se il mutamento avviene fra i termini opposti, oppure fra gli intermedi a questi - non fra ogni coppia di opposti in genere (anche la voce, infatti, e un non-bianco), ma soltanto fra contrari -, è necessario che ci sia un sostrato che muta da un contrario all'altro, perché i contrari non mutano.

Inoltre, nel mutamento c'è qualcosa che permane, mentre il contrario non permane; dunque, c'è un terzo termine oltre i due contrari: la materia.

Se i mutamenti sono di quattro tipi: secondo l'essenza, secondo la qualità, secondo la quantità, secondo il luogo (il mutamento secondo l'essenza è generazione e corruzione per eccellenza, quello secondo la quantità aumento e diminuzione, quello secondo la qualità alterazione e quello secondo il luogo traslazione); i mutamenti dovranno aver luogo fra i contrari nell'ambito di ciascuna di queste quattro categorie. Pertanto, è necessario che muti la materia, la quale è in potenza ambedue i contrari.

Poiché due sono i modi di essere, ogni cosa che muta, muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto: per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso vale per l'accrescimento e la diminuzione. Pertanto, non solo è possibile dire che una cosa deriva accidentalmente dal non-essere, ma, anche, che ogni cosa deriva dall'essere: evidentemente, dall'essere in potenza e dal non-essere in atto. Proprio questo è l'uno di Anassagora; in effetti, invece di <<tutte le cose insieme>> - e della <<mescolanza>> di Empedocle e di Anassimandro e, anche, delle espressioni di Democrito - era meglio dire: <<tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto>>. Questi filosofi hanno dunque avuto qualche nozione della materia. Tutte le cose che mutano hanno allora materia: diversa, però, nei diversi casi; hanno materia anche le cose eterne che non sono generate, ma che hanno movimento locale: non, però, una materia adatta alla generazione, ma una materia suscettibile solo di movimento da un punto a un altro.

Si potrebbe sollevare il problema da quale specie di non-essere abbia luogo la generazione; giacché si parla di non-essere in tre diversi sensi. Se qualcosa è in potenza, tuttavia, non è potenza di qualsiasi cosa, bensì da potenze diverse si generano cose diverse. Non è, dunque, sufficiente dire che <<tutte le cose erano insieme>>; giacché le cose differiscono per la materia. Infatti, perché mai sono derivate infinite cose e non, invece, una sola? L'intelligenza di cui parla Anassagora è unica; cosicché, se una fosse anche la materia, si sarebbe prodotto in atto solo ciò che la materia era in potenza.

Tre sono, dunque, le cause e tre i principi: due costituiscono una coppia di contrari, di cui uno è la forma e la definizione, l'altro la privazione, il terzo è la materia.

Letture del testo

Riproponendo una approssimazione al problema dei principi della *sostanza* analoga a quella precedentemente seguita in *Zeta*, quindi muovendo dalla *sostanza* che è prima per noi, nel campo della nostra esperienza, Aristotele riassume in questo capitolo e nel successivo i risultati delle analisi condotte nei trattati della *Fisica*, già confluite nel VII libro della nostra raccolta. Egli dunque sottolinea:

- l'intimo nesso tra mondo sensibile e *mutamento* (*metabolé*),
- la polarità (tra *contrari*) che ne contraddistingue il trascorrere,
- la necessità dell'*upokeimenon* (sostrato), soggetto mutante, dal momento che i *contrari* non mutano,
- la coincidenza, in ultima istanza, di tale *sostrato* con la *materia* (prossima),

- l'articolazione categoriale del divenire, come *generazione e corruzione, alterazione, crescita e diminuzione, traslazione*,
- il permanere dei processi di trasformazione all'interno dell'*essere*, operata l'opportuna distinzione semantica tra *potenza e atto*, che consente anche il recupero del *non-essere* nella sua valenza relativa al passaggio tra *dynamis e energheia* (potenza e atto, appunto).

Anche in questa rapida sintesi, Aristotele mantiene costante il suo richiamo ai predecessori, mostrando come il significato dell'*essere in potenza* fosse in qualche misura già implicito nelle posizioni di Anassagora, Empedocle e Democrito, ma non sufficientemente delineato da garantire un'analisi corretta del divenire. In particolare egli rimarca una difficoltà rilevante: l'impossibilità di giustificare la molteplicità e diversità degli enti a partire da un unico sostrato materiale potenziale. Enti diversi richiedono (oltre a principi formali specifici) sostrati materiali prossimi diversi, cioè segnati da potenzialità differenti.

3. [I principi del divenire]

Dopo di ciò, è necessario dire che la materia e la forma - intendo quelle prossime - non si generano. Infatti, tutto ciò che diviene è qualcosa, diviene a opera di qualcosa e diviene qualcosa. Ciò a opera di cui ha luogo il divenire, è il motore prossimo; ciò che diviene è, invece, la materia; ciò a cui il divenire tende è la forma. Si andrebbe all'infinito, se si generasse non solo la sfera-di-bronzo, ma anche la sfera e il bronzo. Dunque, è necessario fermarsi.

Inoltre, bisogna dire che ogni sostanza si genera da un'altra che ha lo stesso nome. Ciò vale sia per le sostanze naturali, sia per le altre. Le sostanze, infatti, si generano per arte, per natura, per caso o spontaneamente. L'arte è principio di generazione che sta in altro; la natura è invece principio di generazione nella cosa stessa (l'uomo, infatti, genera l'uomo); le restanti cause della generazione sono privazioni di queste.

Tre sono le sostanze: una è la materia, la quale è un qualcosa di determinato solo apparentemente: tutto ciò, infatti, che è per contatto e non per unità naturale, è materia e sostrato; l'altra è la natura delle cose, la quale è un qualcosa di determinato: è uno stato determinato a cui tende la generazione; la terza è, invece, quella costituita dall'unione delle precedenti, ossia la sostanza individuale: per esempio Socrate o Callia.

In alcuni casi, la forma non esiste separata dalla sostanza composta, come, per esempio, la forma di una casa rispetto alla casa concreta; sempre che per forma non si intenda l'arte del costruire la casa. Inoltre, di queste forme non c'è generazione né corruzione: la forma della casa senza la materia e la salute e tutto ciò che è relativo all'arte sono o non sono in altro modo. Se mai la forma può esistere separata, ciò potrà essere solo per le sostanze naturali; Platone, perciò, non sbagliava ad affermare che ci sono tante idee quante sono le sostanze naturali, sempre che, ovviamente, esistano idee distinte di queste cose, come : fuoco, carne, testa, (in realtà tutte queste sono materia, e la materia della sostanza in senso proprio è la materia prossima).

Le cause motrici sono anteriori all'oggetto; le cause formali sono, invece, solo insieme all'oggetto. Infatti, quando l'uomo è sano, allora esiste anche la salute, e anche la figura sferica del bronzo esiste solo unitamente alla sfera di bronzo.

Se anche dopo rimanga poi qualcosa, è questione ancora da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima: non tutta l'anima, ma solo la parte intellettuale; tutta non è forse possibile.

In ogni caso, è evidente che non è necessario, per questo, ammettere l'esistenza delle idee: l'uomo genera l'uomo e l'individuo un altro individuo. Analogamente per le arti: l'arte medica, infatti, è la ragione stessa della salute.

Lettura del testo

Anche questo capitolo espone in sintesi le condizioni di intelligibilità del *divenire*, puntando al rilievo della *ingenerabilità* della *materia* e della *forma*, e dell'incidenza del *motore prossimo*. In questo senso Aristotele rimarca la circolarità e intrinsecità dei processi generativi naturali, dove individui della stessa specie producono nuovi individui della medesima, e l'estrinsecità di quelli artificiali, dove un individuo produce enti di specie diverse, avendone acquisito, con le proprie cognizioni tecniche, in qualche modo la *forma*. Anche le candidature al ruolo sostanziale ribadiscono quelle da noi rintracciate in *Zeta 3*, a parte un significativo scivolamento semantico:

- la *materia*, di cui però si sottolinea subito che è un *tode ti* (qualcosa di determinato) solo apparentemente (quindi può accedere al ruolo solo impropriamente),
- la *natura* (in vece di *forma* o *essenza*), che da un lato è un *tode ti*, dunque il principio costitutivo dell'ente per quello che esso è, dall'altro rappresenta il fine dei processi di generazione (mutamento secondo la *sostanza*), e per ciò è decisamente da privilegiare per l'intelligibilità del *divenire*,
- quel che risulta dall'unione dei due principi, il *sinolo*, anche in questo caso accolto come *sostanza* senza discussione, sebbene logicamente e ontologicamente dipendente da *materia* e, specialmente, *natura*.

L'articolazione dei principi, materiale, formale-finale e motore, avalla una spiegazione immanente dei processi naturali, la quale rende superfluo il richiamo a enti trascendenti e separati come le *idee* platoniche.

4. [Analogia tra i principi]

Le cause e i principi, in un senso, sono diversi per le diverse cose; in un altro senso, se si parla in universale e per analogia, sono identici per tutte le cose.

Si potrebbe domandare se siano differenti oppure identici i principi e le cause delle sostanze e delle relazioni e similmente per ognuna delle altre categorie.

Che siano gli stessi per tutte, è ipotesi assurda: infatti, dagli stessi elementi dovrebbero derivare e le relazioni e la sostanza. Che cosa sarebbe mai questo elemento comune? Infatti, al di là della sostanza e delle altre categorie non c'è nulla a esse comune; l'elemento esiste anteriormente a ciò di cui è elemento. In realtà, né la sostanza è elemento delle relazioni, né alcuna delle relazioni è elemento della sostanza.

Inoltre come è possibile che siano identici gli elementi per tutte le cose? Nessuno degli elementi, infatti, può essere identico a ciò che ne risulta: per esempio, <> o <<A>> non possono essere identici al composto <<BA>>.

[...]

Oppure, come abbiamo detto, gli elementi sono in un certo senso identici per tutte le cose, in un altro no. Così, ad esempio, per i corpi sensibili sono forma il caldo e, in altro modo, il freddo che è la privazione; la materia è, invece, ciò che, in primo luogo e per sé, è caldo e freddo in potenza. [...]

Dunque gli elementi e i principi delle cose sensibili sono identici, ma diversi nelle diverse cose. Però non è possibile sostenere che essi siano identici per tutte le cose in senso assoluto, ma solo per analogia, come, per esempio, quando si dice che i principi sono tre: la forma, la privazione e la materia. Ciascuno di questi, tuttavia, è diverso per ciascun genere di cose. [...]

Dal momento che non solo gli elementi interni alle cose sono cause, ma anche alcuni esterni alla cosa, come ad esempio il motore, è chiaro che altro è il principio, altro l'elemento, che ambedue sono cause e che il principio va distinto in interno e esterno e che ciò che produce moto o inerzia è un principio e una sostanza. Pertanto gli elementi sono tre per analogia, invece le cause e i principi sono quattro. Comunque, essi sono effettivamente diversi nelle diverse cose, e anche la causa motrice prossima è diversa nelle diverse cose. [...]

Poiché la causa motrice per le sostanze naturali, come ad esempio l'uomo, è l'uomo medesimo, mentre per ciò che è prodotto dalla ragione è la forma e il suo contrario, per un verso, tre sono le cause, per un altro, invece, quattro. [...]

Oltre a queste cause c'è, poi, ciò che tutto muove come causa prima.

Letture del testo

Il capitolo assume nell'economia della raccolta un'importanza notevole: Aristotele vi chiarisce, infatti, i presupposti dell'indagine globale sulla realtà portata avanti nel corso dell'opera. La tesi di fondo qui argomentata è che i principi, pur essendo individualmente diversi per i diversi enti, in un'altra prospettiva, *universale e analogica*, siano identici. Sarà dunque possibile procedere a un esame generale delle condizioni d'essere degli enti, determinandole per *analogia*, nella consapevolezza della loro pregnanza individuale.

L'*identità analogica* significa infatti pieno riconoscimento dell'irriducibile e originaria diversità e molteplicità degli enti, che trova espressione nella classificazione categoriale: se i principi fossero *identici* per tutte le cose, rappresenterebbero un *quid* comune che annullerebbe le differenze o comunque non potrebbe dar conto delle differenze stesse. Inoltre, se fossero comuni gli elementi di tutte le categorie, dovrebbero (dal momento che l'elemento è diverso da ciò che costituisce, come mostra l'esempio della sillaba) sfuggire alla stessa classificazione ontologica.

Così, Aristotele rifiuta la riduzione in assoluto del diverso all'identico, sottolineando in alternativa la costituzionale identità dei principi, per cui ogni *sostanza sensibile* manifesterà una struttura archeologica analoga: sostrato materiale, privazione e forma. In questo senso è consentito parlare di universalità dei principi, che sono invece *diversi nelle diverse cose*, propri dei singoli enti (sull'identità specifica della forma si è detto nel commento al libro VII).

La seconda parte del capitolo sposta l'attenzione su un altro aspetto della ricerca, già preannunciato. Essa si era prevalentemente concentrata sull'intelaiatura ontologica della sostanza, rimarcandone gli *elementi* intrinseci: ora Aristotele amplia l'orizzonte dei principi, individuando nella causa motrice *prossima* il principio estrinseco (anche se, in natura, immanente alla specie) rispetto all'ente singolo. Pur valendo anche in questo caso la tesi della singolare diversità dei principi, il filosofo accenna in conclusione al *primo motore di tutto* - la cui portata universale è certamente da considerare, come vedremo, in relazione al suo primato causale - che logicamente è da collegare all'analisi delle condizioni *efficienti* del divenire, come risulterà più chiaramente sin dal prossimo capitolo.

5. [Ancora sulla analogia dei principi]

Vi sono cose separate e altre no; solo le prime sono sostanze. Per questa ragione, le cause di tutte le cose sono identiche, perché senza le sostanze non possono esserci neppure le proprietà né i movimenti.

[...]

Anche in altro senso i principi sono per analogia identici: per l'atto e la potenza. Questi, comunque, non solo sono diversi nelle diverse cose, ma si presentano anche in modo diverso nelle stesse cose. In alcuni casi, infatti, lo stesso oggetto è ora in atto, ora in potenza [...]. Anche potenza e atto rientrano sotto le cause che abbiamo detto: in atto è, infatti, la forma - in quanto separata - e anche l'insieme di materia e forma [...]; in potenza è, invece, la materia: essa costituisce, infatti, ciò che può diventare entrambi i contrari.

In altro modo ancora l'essere in potenza e l'essere in atto differiscono nei casi in cui la materia non è identica e nei casi in cui la forma non è identica ma diversa; per esempio, causa dell'uomo sono i suoi elementi (fuoco e terra come materia), la forma propria, e, ancora, un'altra causa che sta fuori, come il padre; oltre a queste, bisogna aggiungere il sole e il cerchio obliquo, i quali non sono materia né forma, né privazione, né accostabili alla forma, ma sono, invece, cause motrici.

Si deve poi notare che alcune cause si possono dire universali, altre no. Di tutte le cose, infatti, i principi prossimi sono ciò che è in atto un qualcosa di determinato, e ciò che è in po-

tenza. Dunque, quei principi universali non esistono. Il principio degli individui è un individuo. L'uomo in generale, infatti, è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in siffatto modo; principio di Achille è, invece, Peleo, e di te è tuo padre; e questo concreto B è causa di questo concreto BA, mentre B in universale è causa di BA solo in universale.

Se poi le cause e i principi delle sostanze sono cause di tutto, sono comunque diversi per le diverse cose, come sopra si è detto: delle cose che non appartengono allo stesso genere (dei colori, dei suoni, delle sostanze, delle qualità) le cause saranno diverse, eccetto che per analogia; e anche delle cose che appartengono alla stessa specie le cause saranno diverse, non diverse per specie, ma numericamente diverse nei diversi individui: la tua materia, la tua forma e la tua causa efficiente numericamente non sono identiche alle mie, mentre sono identiche per specie.

Se si indaga, quindi, quali siano i principi e gli elementi delle sostanze, delle relazioni e della quantità e se siano identici o diversi, è chiaro che, avendo essi molti significati, non sono identici ma diversi. Ma si può intendere che sono identici per tutte le cose in questi sensi: per analogia, come materia, forma, privazione e causa motrice; poi nel senso che le cause delle sostanze sono cause di tutto, in quanto, se si elimina la sostanza, si elimina anche tutto il resto; inoltre c'è l'atto primo.

[...]

Letture del testo

Proseguendo la propria discussione sui *principi intrinseci* (elementi) e *estrinseci* (motori), Aristotele, dopo aver ribadito il primato della sostanza (per il suo essere *chorista*, separata), le cui cause si trovano quindi a fondamento della totalità del reale (garantendo, in virtù dell'*analogia* sopra esaminata, anche la possibilità di un sapere universale, nonostante l'individualità delle sostanze stesse), affronta il problema dell'*identità analogica* dei principi relativamente alla *potenza* e all'*atto*. Essi, pur diversi nei diversi enti sensibili, ne rappresentano aspetti ontologici strutturali: l'*atto* è per eccellenza la *forma* (che, in quanto essenza, è logicamente *separabile* e intelligibile), ma anche il *sinolo*, in cui le potenzialità della *materia* hanno trovato una loro parziale attuazione.

L'analisi degli esempi introdotti da Aristotele è particolarmente interessante: essi, infatti, ripetono quanto precedentemente segnalato circa l'individualità dei principi e la loro identità analogica, ma, attraverso il coinvolgimento dei *motori*, apre anche una prospettiva nuova, che trascende le cause prossime, per riconoscere condizioni universali del *divenire* come il *sole* e il suo *cerchio obliquo* (ragione della sua azione di rimescolamento sui *quattro elementi materiali* e quindi della vita nel mondo sublunare), qui considerate probabilmente *potenze*, nel senso di *principi del movimento in altro*. Esse, in quanto mobili, richiederanno ulteriori motori, imponendo così la prospettiva del *primo motore immobile*, evidentemente condizione prima di intelligibilità del mutamento, come esplicitamente sottolineato nel finale.

6. [Dimostrazione dell'esistenza di un primo motore]

Abbiamo prima affermato che le sostanze sono tre, due naturali e una immobile: ora dobbiamo parlare di questa e dimostrare che necessariamente deve esistere una sostanza eterna e immobile. Le sostanze, infatti, sono prime rispetto a tutti gli altri esseri, e, se fossero tutte corrottabili, allora tutto sarebbe corrottabile. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il prima e il dopo se non ci fosse il tempo. Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti il tempo o è la stessa cosa del movimento o una sua proprietà. E non c'è altro movimento continuo se non quello locale, e nell'ambito di quello locale continuo è solo quello circolare.

Ma se esistesse qualcosa capace di muovere e di produrre, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti ciò che ha potenza può non passare all'atto. Non avremo quindi

alcun vantaggio a porre sostanze eterne, come fanno i sostenitori delle idee, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque non è sufficiente questo genere di sostanza, né l'altra sostanza che essi introducono oltre le idee; se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento. Ma non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: in questo caso potrebbe non esserci un movimento eterno, dal momento che è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. Deve dunque esistere un principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Pertanto, queste sostanze devono essere necessariamente prive di materia, perché devono essere eterne.

[...]

Letture del testo

Il capitolo introduce e risolve il problema dell'esistenza di una sostanza soprasensibile. Logicamente si riallaccia all'iniziale classificazione delle sostanze in *sensibili e immobili* (metasensibili), ma anche al tema dei *motori* e del movimento accennato nei due capitoli precedenti. Metodologicamente lo sviluppo dell'argomento segue il processo di ricerca dall'ente che è *primo per noi* (quello sensibile), a quello che è primo *in sé o per natura*. Tuttavia, a differenza di quanto registrato in *Met. Zeta 3*, dove tale approccio era stato teorizzato, l'indagine, per la prima volta nella raccolta, trascende l'ambito delle sostanze sensibili in direzione del metasensibile, nel momento in cui, dopo il sondaggio dei principi sostanziali intrinseci ai singoli enti d'esperienza, si interessa delle condizioni estrinseche (efficienti, motrici) del divenire.

D'altra parte, mentre nel caso delle sostanze sensibili non era necessaria una dimostrazione d'esistenza, in quanto esse costituivano delle evidenze empiriche, per quel che riguarda la sostanza soprasensibile tale dimostrazione è invece necessaria, proprio in quanto essa trascende l'ambito della nostra esperienza, non risultando quindi immediatamente evidente. L'argomento si articola nei seguenti punti:

- le sostanze hanno priorità rispetto a tutti gli altri aspetti della realtà (come ampiamente documentato nei trattati precedenti);
- se fossero tutte corruttibili, non potrebbe, di conseguenza, esistere nulla di incorruttibile;
- ma esiste qualcosa di incorruttibile, il tempo e il movimento, dunque devono darsi anche sostanze incorruttibili (i cieli, le sostanze sensibili eterne che il filosofo aveva indicato nel primo capitolo) sostrato di tali modi di essere;
- il tempo non può essere corruttibile, dal momento che il *prima* e il *dopo* rispetto al tempo (nel caso, appunto, esso cominciasse o cessasse) implicherebbero, di nuovo, la prospettiva temporale: essa è dunque insopprimibile;
- il movimento, a sua volta, è da considerarsi incorruttibile in virtù di una evidenza storica: esso è *sempre stato*;
- tempo e movimento sono rigorosamente sovrapposti (nella *Fisica* Aristotele definiva il tempo come *misura del movimento secondo il prima e il poi*): la continuità del tempo è così proiettata sul *movimento* (la correlazione tra movimento astrale e tempo era centrale nella cosmologia del *Timeo* platonico);
- l'unico moto continuo è quello locale circolare (il moto celeste, nuovamente secondo il modello pitagorico del dialogo platonico);
- tale movimento richiede un motore particolare: infatti, la sua eterna continuità impone logicamente di pensare, come condizione ultima, una causa *efficiente* assolutamente scevra di potenzialità, che non ne assicurerebbe l'effettiva attualità; esso sarà dunque immateriale (quindi non sensibile), non potendo la sua sostanzialità implicare virtualità inesprese;
- esso dovrà, conseguentemente, essere *puro atto*, in altre parole, nel caso di questo motore *sostanza e forma* coincideranno completamente, non trattandosi di un *sinolo*: la *forma* è così, anche in questo senso, dotata di un'esistenza indipendente, dunque, almeno in riferimento alla sostanza metafisica, essa è un *tode ti* e *choriston* allo stesso tempo.

La seconda parte del capitolo, qui non antologizzata, si concentra, invece, sul problema della priorità dell'*atto* sulla *potenza*. In un certo senso, infatti, la potenza precede l'atto, ma se tutto fosse in potenza, nulla passerebbe all'atto: a partire da essa non si troverebbe mai la causa per produrre il passag-

gio. Questa è la ragione, secondo Aristotele, per cui gli antichi *teologi e fisici*, nelle loro teogonie e cosmogonie, andarono incontro a difficoltà, e anche quella che spinse Leucippo e Platone a introdurre un movimento eterno, pur senza saperlo poi spiegare. D'altra parte, l'autore è convinto che la priorità dell'atto trovi riscontro anche nelle posizioni dei naturalisti più sofisticati, come Anassagora e Empedocle.

In conclusione del rapido confronto specifico con i predecessori, il testo chiude con un rilievo notevole: *ci furono sempre le medesime cose, ciclicamente o in qualche altro modo*. La costanza ciclica richiederà una propria causa (il cielo delle stelle fisse), il continuo processo di generazione e corruzione un'altra (l'orbe obliquo del sole): stabilità e varietà si intrecciano, ma non casualmente e disordinatamente. La prima causa agirà sempre allo stesso modo sul complesso della natura, la seconda agirà in modo sempre diverso. La costanza risulta così dalla tangenza tra l'ordine imposto dalla prima causa e la assidua diversità indotta dalla seconda, subordinatamente alla prima, come suggerisce, per ragioni d'economia, Aristotele:

<<La causa attiva che mette in moto il ciclo degli elementi, ma anche il ciclo degli individui ai livelli superiori della scala naturale, è la struttura astronomica dell'universo. In ogni processo ci sono mutamento e permanenza: il mutamento è 1) la trasformazione reciproca degli elementi a livello elementare, 2) la nascita e la morte degli individui a livello organico, 3) la rotazione degli astri a livello astrale; la permanenza è 1) il carattere ciclico delle trasformazioni elementari al primo livello, 2) il carattere ciclico dovuto alla presenza della stessa specie nei diversi individui al secondo livello, 3) la presenza del medesimo astro individuale al terzo livello. L'intreccio di mutamento e permanenza è dovuto alla mescolanza dei moti astrali: il sole che agisce immediatamente sulla terra, segue un corso uniforme, in quanto si muove con il cielo delle stelle fisse, ma muta anche uniformemente la propria distanza dalla terra, in quanto il suo percorso è inclinato rispetto l'equatore terrestre. Il mutamento della distanza del sole dalla terra è la causa delle trasformazioni elementari e della nascita e della morte a livello organico, mentre il carattere dei mutamenti solari è la causa del carattere ciclico delle trasformazioni elementari e della permanenza delle specie nella nascita e nella morte>>⁵³

7. [Come muove il motore immobile]

C'è qualcosa che si muove sempre di movimento continuo, e questo è il movimento circolare, come è chiaro non solo col ragionamento ma anche di fatto; così il primo cielo deve essere eterno. Pertanto c'è anche qualcosa che muove. E, poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, dunque, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia eterno, sostanza e atto.

Così muove l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muove senza essere mosso. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza sono identici: oggetto del desiderio è infatti ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti è il pensiero il principio della volontà. L'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti è per se stessa intelligibile; e in questa serie la sostanza ha il primo posto, e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice e in atto [...]; anche ciò che è bello e ciò che è per sé desiderabile sono nella stessa serie, e ciò che è primo nella serie è sempre il migliore o ciò che equivale al migliore.

Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra questa distinzione: il fine è qualcosa a vantaggio di cui e lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no.

Dunque il primo motore muove come oggetto di amore, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.

⁵³) Viano, *Introduzione a Aristotele, La Metafisica*, cit. pp56-7.

Ciò che si muove, può anche essere diverso da come è. [...] Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile e in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. [...] questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, è bello, e in questo modo è principio. [...]

Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. In quello stato egli è sempre. A noi ciò è impossibile, a lui no, poiché la sua attività è anche piacere. Per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché attività, e, per questi, anche speranze e ricordi.

Il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, afferrandosi come intelligibile: essa si fa intelligibile intuendo e pensando sé, così sono identici intelligenza e intelligibile. L'intelligenza è, infatti, ciò che può cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Più ancora di quella capacità, è allora questo possesso ciò che l'intelligenza sembra avere di divino; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e migliore.

Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, dio si trova sempre, è meraviglioso; e se egli si trova in una condizione migliore, è ancor più meraviglioso. In questa condizione egli effettivamente si trova. Egli ha anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed egli è quell'attività. L'attività che di per sé gli è propria è la vita migliore e eterna. Diciamo, infatti, che dio è vivente, eterno e ottimo; così a Dio appartiene una vita e tempo continuo e eterno: questo è dio.

[...]

Letture del testo

In questo capitolo incontriamo la trattazione propriamente *teologica* della raccolta, dal momento che Aristotele, dopo aver dimostrato l'esistenza di una sostanza immobile soprasensibile, qui si impegna a connotarne l'attività e a chiarirne le modalità causali. Così facendo, egli per un verso conferma quanto avevamo segnalato in sede di commento a *Epsilon 1*, cioè che l'interesse *teologico* aristotelico andava inteso nel senso della ricerca dei principi degli *enti divini a noi manifesti* (i cieli), per altro, allo scopo di focalizzare il modo d'essere del primo di tali principi (uno per ogni cielo, quindi, secondo la cosmologia aristotelica, globalmente 56, come dimostrerà il capitolo ottavo, qui non antologizzato) il filosofo si sofferma a puntualizzarne la natura e l'eccellenza, rimarcandone anche lo scarto rispetto al modello umano. Questo mi pare il massimo sforzo *teologico* (nella nostra comune accezione del termine *teologia*, come riflessione sul divino) che si possa attribuire all'autore.

L'apertura del capitolo si richiama alla conclusione del precedente (da noi non riprodotta ma riassunta), in cui Aristotele aveva sottolineato, nel mondo sensibile, la costanza dei processi di generazione e corruzione, individuandone implicitamente le condizioni nel *sole* e nel suo movimento lungo il *cerchio obliquo* (per quanto riguardava la mutazione), e nell'uniformità di moto del cielo delle stelle fisse (per l'aspetto della costanza). Il moto continuo, circolare e eterno di tale sfera (sostanza sensibile incorruttibile, la cui materialità è eterea e presenta come unica potenzialità quella del movimento, da attuare nella perfezione del circolo) esige, come propria causa, un motore immobile. Infatti, il *primo cielo*, in quanto motore (che trascina, nel movimento intorno al proprio asse, direttamente o indirettamente anche i cieli sottostanti, nei quali si combinano così il moto specifico assicurato dal relativo motore immobile, e quello trasmesso dal cielo inglobante) a sua volta in movimento, deve rappresentare il termine intermedio di una serie, i cui estremi sono incarnati da un lato da ciò che è mosso e non muove (quanto si trova al di sotto del cielo della luna, quindi il mondo terrestre), dall'altro da ciò che muove non essendo mosso: la *sostanza eterna in atto* introdotta nel capitolo precedente. In questo approccio si rivela chiaramente l'esigenza di intelligibilità che impone a Aristotele di evitare la regressione all'infinito nella serie, escogitando le qualità ontologiche di un ente cui assegnare il *primato*.

Intanto, per dar conto della possibilità di una trasmissione di movimento senza contatto (essenziale per un motore non coinvolto nel moto stesso), il filosofo si ispira alle proprie ricerche psicologiche

(biologiche in senso lato, relative cioè alla *psyché* (anima), quindi al principio animatore dei viventi), rintracciando nell'oggetto del desiderio e nei suoi effetti un modello adeguato allo scopo:

- Aristotele in primo luogo accosta gli oggetti del desiderio e quelli del pensiero, distinguendo gli oggetti di un puro impulso sensibile da quelli della volontà razionale, in cui, evidentemente, desiderio e intelligenza si sovrappongono: essi saranno effettivamente buoni (=belli, nel senso dell'eccellenza ontologica), in quanto l'oggetto della volontà razionale è ciò che l'intelletto ha giudicato buono.
- In secondo luogo, Aristotele punta a una vera e propria identificazione dell'oggetto del desiderio razionale con l'oggetto dell'intelligenza. Per questo, con un procedimento tradizionale all'interno dell'Accademia, egli distribuisce gli enti in due serie di contrari, della positività e della privazione o negatività, collocando al vertice di quella positiva non l'Uno (come accadeva nell'elaborazione platonica) ma le sostanze, nella specie quella *semplice e in atto*. Anche il *bello*, il *buono* e tutto ciò che è per sé *desiderabile* si trovano nella stessa serie e coincideranno dunque con il primo ente della stessa.
- L'oggetto supremo del desiderio razionale, gli enti immobili (significativo l'uso del plurale), rappresentano altresì il *fine*, sebbene solo nel senso del *ciò in vista di cui* avviene una cosa.

Il primo motore muove dunque come *oggetto d'amore*, funge da causa efficiente del movimento del primo cielo, nella misura in cui rappresenta il *fine*, la perfezione perseguita. Ciò presuppone qualcosa che Aristotele esplicitamente non afferma: il desiderio razionale è da attribuire ai cieli, qui in particolare al primo cielo, cui, evidentemente si deve contestualmente riconoscere anche un'intelligenza. Il cielo sarà mosso direttamente dalla propria anima, come qualsiasi altro vivente; quella, a sua volta, richiederà il *motore immobile*, l'*atto puro*, quale propria *causa finale*: essa, contemplandolo, lo amerà, imitandolo nell'immutabilità della propria attività (fondamento, abbiamo visto, della costanza dei processi sensibili).

Nella seconda parte del capitolo, Aristotele si sofferma a illustrare anche la natura della *sostanza immobile*, deducendone gli attributi dalla sua situazione ontologica di pura attualità.

- A differenza dei cieli, pur perfetti nell'ambito materiale, essa sarà inalterabile sotto ogni aspetto, sempre identica a sé: in questa assoluta eguaglianza a se stessa sarà dunque *necessaria*.
- Essendo ciò che non può essere altrimenti, essa sarà anche *bene*, nel senso della pienezza e coerenza del proprio essere. Essa sarà anche *bene* rispetto ai processi che ne dipendono (movimento del cielo e, indirettamente, la vita nel mondo terrestre), e in questo senso sarà *principio*. Un principio universale, che condiziona, in altre parole, tutta la realtà (pur non essendo l'unico): su tale universalità si appoggia in fondo la pretesa universalità della *scienza teologica* (secondo le indicazioni di *Epsilon 1*).
- Per quanto riguarda le determinazioni della sua *attualità*, il filosofo si ispira limpidamente al modello già utilizzato in precedenza, quello della vita umana, proiettandone l'atto specifico sulla pienezza ontologica del *motore immobile*. Così al *Principio* spetterà nell'eternità quanto per noi è meta solo passeggera, quell'attività dell'intelligenza che è l'unica immateriale che possiamo concepire. Un atto puntuale, immediato, per la semplicità e purezza della sostanza. Un atto (come chiarirà anche nel successivo capitolo nono, qui non antologizzato) immobile e perfetto, che non implica sforzo né mutamento. Aristotele lo definisce *noesis*, intellesione, intelligenza, lo stesso termine utilizzato per indicare l'atto attraverso cui apprendiamo, *tocchiamo* i principi. La luminosità dell'intuire, che all'uomo spetta solo fuggevolmente, rappresenta la condizione perenne dell'attività del *motore immobile*. Tale *intelligere* non potrà che avere come proprio oggetto ciò che è di per sé più eccellente, cioè l'atto puro stesso: in questo senso il *nous* pensa se stesso, e intelligenza e intelligibile coincidono, nella piena trasparenza reciproca (una situazione che dovrebbe essere propria solo del *primo motore immobile*, in virtù della sua priorità nella serie: questo, tra l'altro giustificerebbe anche lo spazio quasi esclusivo riservatogli).
- A questa connotazione dell'*atto puro* se ne collega un'altra fondamentale, ricavata sempre dalla precedente proiezione antropomorfa. Esso sarà *vita*, in quanto l'attività dell'intelligenza è una forma di vita, e sarà pure massimamente piacevole, dal momento che l'attività è sempre piacevole, quella conoscitiva lo è in particolare, quella relativa all'oggetto più eccellente lo è in assoluto. Nella puntuale coincidenza di *nous* (*noesis*) e *noeton* (intelligibile) e nella loro reciproca trasparenza si esprime il carattere propriamente *divino* dell'attività del *primo motore*. Quella vita

contemplativa, nella sua purezza, manifesta, d'altro canto, anche la massima piacevolezza, felicità e eccellenza.

10. [L'ordine dell'universo]

Bisogna anche indagare come alla natura dell'universo appartenga il bene e l'ottimo: come qualcosa di separato e in sé e per sé, oppure come l'ordine, ovvero in entrambi i modi, come avviene per un esercito. Il bene dell'esercito è infatti nell'ordine, ma anche nel generale: anzi, soprattutto nel generale, perché il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale.

Tutte le cose sono in qualche modo ordinate insieme, pesci, volatili e piante, ma non tutte nello stesso modo; l'ordinamento non comporta che una cosa non abbia alcun rapporto con l'altra, ma c'è una relazione comune. Tutte le cose, infatti, sono coordinate a un fine unico. Così, in una casa, non si addice agli uomini liberi agire a caso e, invece, tutte o quasi le loro azioni sono ordinate, mentre l'agire degli schiavi e degli animali è un piccolo contributo al bene comune, e per lo più essi agiscono a caso: questo è, infatti, il principio che costituisce la natura di ciascuno. Voglio dire che tutte le cose, necessariamente, tendono a differenziarsi; ma per altro avviene che partecipino all'ordine del tutto.

[...]

Letture del testo

In conclusione dell'antologia riportiamo l'attacco del lungo capitolo finale del trattato, anche per aver l'occasione per le ultime osservazioni.

Il problema subito introdotto è quello dei rapporti tra l'ente divino e il mondo. Aristotele intende infatti approfondire l'aspetto della finalità accennato durante l'analisi precedente, interrogandosi sul nesso tra l'*ottimo* e la natura dell'universo (*physis tou olou*): il *bene* è tale *trascendendo* ciò di cui è bene, ovvero ne costituisce l'*ordine (axis)* immanente? L'analogia proposta con l'organizzazione dell'esercito rende piuttosto chiara la soluzione aristotelica: entrambe le prospettive sono vere. Il bene dell'esercito è nel suo ordine (interno) e nel suo generale (indipendente, *trascendente* rispetto alle truppe): tuttavia il primo dipende dal secondo, mentre non si può dire il contrario. Dunque la bontà dell'universo sarà da rintracciare nella sua struttura interna, che dipende comunque, in ultima analisi, dall'*ente divino trascendente*. Il bene immanente coincide con l'ordine della natura, con la finalità intrinseca a ogni specie e individuo, con la molteplicità dei fini particolari. Il bene trascendente coincide con Dio, che non è il fine a cui tendano tutte le cose, ma, in quanto causa motrice del primo cielo, condiziona e determina il movimento di tutti i cieli e, mediatamente, di tutte le cose, garantendo la loro possibilità di conseguire la propria specifica meta teleologica.

Gli enti sono molteplici e diversi strutturalmente, si orientano secondo finalità proprie, hanno motori specifici: eppure quel che risulta non è il caos, ma un tutto organizzato. Come nella gestione della casa c'è spazio per l'azione particolare, per la convivenza di contributi disparati, in virtù (ma il passo non è del tutto perspicuo) dell'ordine stabilito da chi governa, così molti fini nella natura sono inglobati in un insieme per l'unicità del principio comune.

Di questa riflessione *teologica* aristotelica possiamo ulteriormente sottolineare i seguenti risvolti:

- pur avvicinato come principio d'ordine *fisico* (motore), sebbene in sé metasensibile e quindi meta-fisico, il dio di Aristotele riflette il carattere personale che la tradizione religiosa popolare attribuiva alle divinità: è infatti intelligente, conduce una vita felice, nel pieno appagamento;
- il filosofo accoglie dalla tradizione anche la prospettiva *politeistica*, e in relazione ai cieli e, soprattutto, in relazione ai *motori immobili*; anche se è vero che tale prospettiva risulta sostanzialmente funzionale alla cosmologia (il movimento dei cieli), mentre la trattazione privilegia decisamente il *primo motore*;
- i diversi *motori immobili* saranno individualmente e specificamente differenti: non potranno infatti differenziarsi nell'ambito della specie, essendo immateriali. Ciò comporta evidentemente differenze di forma e rango, che Aristotele sembra sfruttare in senso gerarchico, concentrandosi sull'analisi del motore del *primo* cielo;

- a differenza degli dei popolari, il dio aristotelico è comunque segnato dalla *trascendenza* e dall'*assolutezza*, sia come principio primo non ulteriormente condizionato, sia come puro atto, sostanza scevra dell'indeterminatezza implicita nella materialità, sia, infine, come *pensiero di pensiero*, in cui coincidono perfettamente intelligenza e intelligibile. [Privilegio, questo, che, per l'eccellenza gerarchica del *primo motore*, gli si dovrebbe propriamente riconoscere in esclusiva, dal momento che gli altri motori, pensando l'eccellenza, dovrebbero rivolgersi a se stessi ma anche a quelli gerarchicamente superiori o al *primo*. La questione però non è affrontata e chiarita del testo aristotelico]

Letture critiche

Jonathan Barnes: Che cosa è la *Metafisica*?

Il brano rappresenta l'apertura del saggio dedicato dallo studioso inglese - uno dei maggiori aristotelisti viventi - a questo aspetto del *sistema* del filosofo greco, nell'opera collettiva, da lui curata, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995 [pp. 66 ss.]. Evidente nel testo la sua opposizione a una lettura unitaria del complesso della *Metafisica* aristotelica.

La parola "metafisica" non è aristotelica, e la *Metafisica* di Aristotele ricevette il suo titolo da un editore più tardo. Ma c'è un soggetto, vagamente e variamente designato come "sapienza" o "filosofia" o "prima filosofia" o "teologia", che Aristotele descrive e pratica nella sua *Metafisica*; e il soggetto coinvolge molte questioni che ora possiamo caratterizzare come metafisiche. La *Metafisica* è, in gran parte, un lavoro di metafisica; e Aristotele fa osservazioni su temi metafisici altrove nelle sue opere, in particolare nelle *Categorie*, che qualcuno vorrebbe considerare come un saggio di metafisica.

Quali erano le pretese metafisiche di Aristotele, e che cosa è la *Metafisica* di Aristotele? La seconda domanda è la più semplice. L'opera, come ci è giunta, si divide in quattordici libri di ineguale lunghezza e complessità. Il libro *Alpha* è introduttivo: articola la nozione di una scienza dei principi primi o delle cause delle cose, e offre una storia parziale dell'argomento. Il secondo libro, noto come "*alpha* piccolo" è una seconda introduzione, in larga misura metodologica nel contenuto. Il libro *Beta* è una lunga sequenza di problemi o *aporiai*: possibili risposte sono leggermente abbozzate, ma il libro è programmatico piuttosto che definitivo. Il libro *Gamma* sembra avviare il discorso sull'oggetto stesso della ricerca: caratterizza qualcosa definito come "la scienza dell'essere *in quanto* essere", e si impegna quindi in una discussione del principio di non contraddizione. Poi, nel libro *Delta*, troviamo il "lessico filosofico" di Aristotele: quaranta termini filosofici sono spiegati e i loro diversi sensi delineati brevemente e illustrati. Il libro *Epsilon* è breve: ritorna alla scienza dell'essere *in quanto* essere, a propone anche alcune considerazioni sulla verità.

I libri *Zeta*, *Eta* e *Theta* sono collegati, e insieme costituiscono il cuore della *Metafisica*. Il loro soggetto generale è la sostanza: la sua identificazione, la sua relazione con la materia e la forma, con l'atto e la potenza, con il mutamento e la generazione. L'argomento è estremamente tortuoso e non è assolutamente chiaro quale sia il punto di vista conclusivo di Aristotele sul soggetto - sempre che egli avesse un punto di vista conclusivo. Il libro seguente, *Iota*, è incentrato sulle nozioni di unità e identità. Il libro *Kappa* consiste in un riassunto di *Gamma*, *Delta* e *Epsilon* e di parte della *Fisica*. Nel libro *Lambda* si ritorna allo studio degli enti e dei primi principi: il libro contiene la teologia di Aristotele, la sua esposizione dei "motori immobili", che sono in un certo senso le supreme entità nel suo universo. In fine, i libri *My* e *Ny* si rivolgono alla filosofia della matematica, discutendo in particolare lo status ontologico dei numeri.

Questo crudo sommario indica abbastanza chiaramente che la nostra *Metafisica* non ha da narrare una storia lineare. Ci sono certamente riferimenti incrociati da un libro all'altro e ci sono passaggi che collegano libri consecutivi. Ma questi testi offrono solo una speciosa e superficiale apparenza di unità. Ci sono due libri introduttivi, nessuno dei quali introduce realmente il materiale trattato nel resto dell'opera. La lista di aporie del libro *Beta* suggerisce un programma di studio - o perfino una sequenza di capitoli; ma al programma non si aderisce nei libri successivi: alcuni dei suoi problemi costitutivi sono discussi a lungo, altri solo accennati, altri ignorati. Il lessico filosofico, stranamente posizionato, discute molti termini che non hanno importanza nel resto dell'opera e ignora diversi termini che sono di considerevole importanza. Il libro *Kappa*, che molti studiosi giustamente ritengono non sia stato per nulla

scritto da Aristotele, non ha collocazione nella collezione. Il libro *My*, che ripete alcuni paragrafi di *Alpha* quasi letteralmente, condivide con *Ny* un argomento, ma i due libri non formano un tutto.

Una lettura attenta della *Metafisica* non rivela alcuna unità invisibile o sottesa: l'opera è una collezione di saggi piuttosto che un trattato organico. La collezione fu presumibilmente preparata da Andronico per la sua edizione delle opere di Aristotele. Il motivo per cui questi particolari saggi furono collegati tra loro e quello per cui furono disposti nell'attuale ordine rimangono problemi cui non è possibile fornire una ragionevole risposta.

Paul Natorp: Il tema della Metafisica

Una posizione particolare intorno al problema della unitarietà dell'opera aristotelica è quella che alla fine del secolo scorso assunse il grande studioso tedesco Paul Natorp, indisponibile a accettare il blocco dei trattati secondo la tradizionale organizzazione. Originale e interessante la proposta interpretativa del saggio, originariamente del 1888, di cui proponiamo le prime pagine (tratte da P. Natorp, *Tema e disposizione della <<Metafisica>> di Aristotele*, a cura di G. Reale, Milano, 1995, pp.49 ss.). Si osservi come sia estranea alla prospettiva di Natorp una delle presupposizioni che invece hanno segnato l'indagine novecentesca su Aristotele: quella per cui il pensiero e quindi la produzione del filosofo dovevano aver subito profonde trasformazioni dai tempi dello studio e dell'insegnamento accademico all'epoca del Peripato.

Con l'espressione <<tema>> qui non intendiamo l'argomento semplicemente unitario dell'intera opera tramandata col titolo di *Metafisica*, bensì il vincolo unificante di quelle parti costitutive dell'opera stessa che Aristotele poteva pensare come membri articolati di un tutto coerente. Ora, sulla base delle dichiarazioni univoche fatte dallo stesso Aristotele all'inizio dei libri *Gamma* e *Epsilon*, come tema della *Metafisica* viene assunto il seguente: l'esposizione della scienza filosofica fondamentale, il cui oggetto preminente è l'«essere in quanto essere», ovvero - ciò che per Aristotele è pressoché immediatamente la stessa cosa - la <<sostanza>>.

Questo primo presupposto non va soltanto tenuto fermo, ma dev'essere forse sviluppato e approfondito con maggior rigore che in passato. A nessuno studioso serio, infatti, può sfuggire come per lo spirito organizzatore del filosofo sistematico per eccellenza proprio quel concetto dovesse costituire il concetto conduttore.

Se allora ci si concentra a fondo su quest'unico punto e si tiene lontano tutto ciò che a esso non si riallaccia, si deve ammettere che per grandi tratti dell'opera è possibile riconoscere effettivamente e chiaramente le linee fondamentali di un piano generale.

Tuttavia, sarebbe certo molto rischioso ricostruire solo dalla concatenazione sistematica interna del pensiero aristotelico il piano fondamentale della sua *filosofia prima* (*prote philosophia*), e voler stabilire su quest'unica base tanto la coappartenenza quanto l'ordine di successione delle singole parti costitutive. Noi abbiamo a che fare con il torso di una statua, e, cosa ancora peggiore, si tratta di un torso restaurato in modo sbagliato. Pertanto, occorrerà innanzitutto andare alla ricerca del maggior numero possibile di tratti determinati relativi al legame esterno che tiene insieme le parti, e quindi, supposto che tali tratti si lascino individuare, si dovrà verificare in che misura l'intera opera in questione corrisponda nella sua scrittura all'intenzione esplicita e ben precisa del suo autore.

[...]

In altre parole, è necessario partire dal presupposto generale per cui almeno Aristotele, nelle sue intenzioni, non può essersi continuamente frainteso e contraddetto, e che perciò, nei casi in cui tra le parti compaiono contraddizioni o persino grandi equivoci rispetto all'intenzione chiaramente indicata e dimostrata come genuina, la responsabilità di ciò deve ricadere non su Aristotele ma sul compilatore.

[...]

Le <<aporie>> del libro *Beta* si riferiscono in parte proprio a questo complesso problematico: lo dimostra il fatto che qui, come anche altrove, Aristotele ha dedicato una seria riflessione alla delimitazione rigorosa del *compito* della scienza che è soltanto <<cercata>>, non già data.

[...]

Con le aporie noi dunque abbiamo a disposizione un criterio sicuro e generale per stabilire l'appartenenza delle singole parti costitutive al tutto, e forse, in certo modo, anche per riconoscere il progetto originario dell'articolazione dell'indagine. [...]

Innanzitutto dobbiamo constatare che la definizione più precisa del tema fornita all'inizio di Γ corrisponde in tutto e per tutto a ciò che promette l'introduzione (*Alfa 1 e 2*).

Esti episteme ti: c'è, deve esserci una scienza generale di ciò che, in generale, può costituire oggetto di scienza. Ciascuna delle scienze particolari si limita invece a oggetti particolari, e se ne occupa in modo, per così dire, arbitrario, senza comunque poterne esibire, in sé e appunto in quanto scienza particolare, il fondamento. E come in ogni scienza si mettono in questione i fondamenti primi, le cause, gli elementi, così pure nella scienza generale si tratta dei principi, delle cause e degli elementi di una <<natura o entità per sé>>, che si chiama *sostanza (ousia)*.

Questa definizione più determinata del tema viene guadagnata mediante un breve richiamo ai significati di <<essere>> (*on*) distinti secondo le categorie, la presa in considerazione dei quali dà subito per risultato che essi si riferiscono tutti quanti a un significato fondamentale, a un comune presupposto concettuale corrispondente alla prima categoria, cioè alla sostanza.

La sostanza è dunque il tema centrale della scienza in questione. È infatti <<autenticamente>> oggetto di ciascuna scienza il *proton*, ciò che è concettualmente primo, da cui ogni altra cosa, appunto secondo il concetto, dipende [...].

Giovanni Reale: Unità letteraria e unità filosofica della *Metafisica*

Tra i campioni contemporanei della lettura unitaria dell'opera aristotelica spicca senz'altro l'autore della traduzione da noi consultata, che ha avuto modo a più riprese di difendere il proprio punto di vista. Proponiamo un testo esemplare, tratto da *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1961 [pp.12 ss.].

Si è già osservato che l'intento del presente saggio è il recupero critico di una prospettiva che permetta la lettura unitaria della *Metafisica*: qui occorre chiarire in quale senso vada intesa detta <<unità>>. Parlando degli scritti esoterici di Aristotele, e in modo particolare della *Metafisica*, bisogna distinguere l'<<unità letteraria>> dall'<<unità filosofica>>.

Sull'unità letteraria della *Metafisica* - ovvero sul fatto che essa sia un <<libro>>, come oggi si intende tale termine, cioè un tutto organicamente diviso in parti e capitoli, secondo un preciso ordine prestabilito - già la critica del secolo scorso ha elevato molti dubbi e molte riserve. Alcuni studiosi, anzi, hanno dichiarato come spuri interi libri o parti di essi, in quanto contenenti affermazioni che parevano in antitesi con quelle ritenute genuine ed autentiche; si è tentato di ricostruire, fra i libri di cui l'opera consta, un ordine diverso da quello in cui essi ci sono pervenuti e si è perfino pensato che la *Metafisica* fosse nata da una raccolta di opere diverse, ricordate nell'indice di Diogene Laerzio, nel quale non si fa menzione di una *Metafisica*. Malgrado tutto questo, non si dubitava, sostanzialmente, della sussistenza di una *unità di pensiero* contenuta nei vari libri.

Dallo Jaeger in poi, come si è visto, è negata la stessa unità di pensiero; lo studioso tedesco ha scritto precisamente: <<Non è lecito considerare come unità i brani raccolti nel *corpus metaphysicum*, e di porre a base del loro confronto una categoria comune, ottenuta facendo la media di elementi affatto eterogenei>>. [...] Su questo concordano perfettamente tutti gli studiosi seguaci del metodo storico-genetico, pur stanti i risultati opposti ai quali essi pervengono, quando si tratta, in concreto, di risolvere la questione dei gradi e degli stadi dello sviluppo e delle stratificazioni della *Metafisica*.

[...]

Di fronte a questa situazione così complessa e contraddittoria, nel presente lavoro, si è voluto battere la via più sicura. La discussione, nei nuovi studi, viene condotta sulla base del *contenuto filosofico*, e le diverse conclusioni vengono motivate proprio in base alla necessità di spiegare le contraddizioni di pensiero e la eterogeneità di ispirazione di un libro rispetto all'altro o di parti di libri rispetto ad altre. Ebbene, proprio *in base al contenuto*, verrà dimostrata l'inesistenza di siffatte contraddizioni, e documentata l'unità e l'omogeneità sostanziale del pensiero contenuto nella *Metafisica*. Così verranno messe in luce le <<costanti>>, che ritornano con esemplare chiarezza in tutti i quattordici libri, nel senso già sopra chiarito, e, con questo, si mostrerà essere innegabile l'unità filosofica.

Diremo, allora, che la *Metafisica* ha anche una <<unità letteraria>>? Una conclusione in tal senso, che si fondi esclusivamente sul contenuto, così come stanno le cose a proposito di quest'opera aristotelica, sembra essere eccessiva. Un lavoro perfettamente organizzato e rifinito in tutte le sue parti, la *Metafisica* certamente non è. Ma, una volta documentata la sua unità di pensiero, dal punto di vista strettamente filosofico, l'unità letteraria non è essenziale. [...]

Ma, pur tenendo ferma questa limitazione, diciamo che non è esatto neppure tutto quello che si va dicendo intorno alla disorganicità e mancanza di unità dei vari libri. Una spassionata analisi mostra, infatti, come *un certo disegno unitario*, che sorregge le varie parti, effettivamente ci sia, molto maggiore di quanto, oggi, non si voglia ammettere. Così, pur senza parlare di unità letteraria della *Metafisica*, dimostreremo questo semplice fatto: l'ordine con cui i quattordici libri ci sono stati tramandati, risulta ancora il più logico, e non c'è bisogno, come

hanno fatto i critici moderni, né di operare tagli e spostamenti, né di atetizzare interi libri o parti di essi, né, infine, come hanno fatto i contemporanei, di ricorrere ala tesi dell'evoluzione.

Walter Leszl: Logica e ontologia

Un tentativo diverso di rintracciare un progetto unitario nell'ambito del contesto problematico della raccolta è quello che Leszl ha sviluppato intorno al concetto di *ontologia*. Riproduciamo qui le considerazioni conclusive del ponderoso esame condotto in *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975, pp. 540 ss.

È importante attirare l'attenzione su alcune implicazioni generali del precedente esame della concezione aristotelica della ontologia.

Un primo punto è che l'ontologia, come concepita da Aristotele, si rivela una sorta di logica, prendendo la parola in un senso piuttosto ampio. La logica in senso stretto è una indagine che verte sulla validità formale dei ragionamenti [...], e su certe relazioni formali tra proposizioni, implicanti quantificazione, differenza in qualità [...] e così via. Ora, senza dubbio, l'ontologia di Aristotele, mentre presuppone i risultati ottenuti dalla logica in queste questioni, non può essere identificata con essa. Ma se si prende la logica in un senso più ampio [...], cioè come attenzione per certe fondamentali funzioni e strutture del linguaggio (e precisamente quelle implicite nella identificazione di oggetti e nella predicazione a loro riguardo), e perciò anche con le nozioni che tali funzioni implicano nelle loro applicazioni e che costituiscono un sistema concettuale necessario per la comprensione della realtà, quindi a suo modo *a priori* (dal momento che l'esperienza e la realtà in generale sono interpretate per loro tramite, anche se devono soddisfare certi requisiti di adeguatezza in relazione all'esperienza stessa), allora l'indagine dell'ontologia è certamente logica. Lo scopo nel sottolineare ciò non è certamente quello di fare dell'ontologia una disciplina interessata a certe costruzioni concettuali che sono puramente convenzionali; al contrario, questo interesse per un certo sistema concettuale è allo stesso tempo un interesse per le condizioni nella realtà che sono necessarie (sebbene non sufficienti) per giustificare quelle funzioni e strutture del linguaggio. Dire questo significa che l'ontologia verte sulla relazione tra linguaggio (o il nostro apparato concettuale in genere) e realtà e che non c'è e non può esserci, in Aristotele, un dualismo tra la logica (e epistemologia) e lo studio della realtà o metafisica, come spesso ritenuto dagli interpreti.

L'ontologia così concepita non è una indagine che possa essere considerata fattuale (cioè basata sulla evidenza empirica) e interessata alle relazioni causali [...]. La classificazione preparata dagli scienziati e le relazioni causali da loro stabilite, sono sempre stabilite sulla scorta di certi dati [...] e certamente non per mezzo di considerazioni concettuali, cioè semantiche e anche sintattiche (nel senso ampio del termine). L'ontologia è interessata alla realtà, ma attraverso una indagine concettuale e considerando solo gli aspetti formali della realtà, senza attenzione per la sua concreta pienezza di aspetti e tratti contingenti. [...] Gli aspetti che essa considera non sono quelli che gli enti reali possiedono concretamente (ma potrebbero anche non avere), semmai quelli che gli enti *devono* avere per poter mai essere oggetto di discorso e pensiero - dunque quelli che rendono la realtà intelligibile. Ora, il fatto che per esserci il mondo esso debba avere certi tratti per poter essere concettualizzato [...] non dice nulla riguardo al perché il mondo esista realmente - quindi non si tratta di una indagine fattuale o causale; d'altra parte la necessità che si introduce in questo modo è superiore a quella di tutte le indagini causali, dal momento che solo se queste condizioni sono soddisfatte il mondo può essere in tutto e per tutto un mondo, la realtà una realtà.

[...]

Un secondo punto è che l'ontologia deve essere compresa in relazione alle altre scienze, per il fatto che fornisce una sorta di principio di unificazione per tutte loro, senza privarle della loro autonomia. La riflessione che essa coinvolge ha la priorità su quella di tutte le altre scienze, che presuppongono il soddisfacimento di certe condizioni cui la ontologia è interessata. Le scienze, si potrebbe dire, presuppongono la possibilità di parlare di enti come enti, cioè come oggetti da considerare sostanze con certe proprietà e così via. La giustificazione di

questa possibilità è compito della ontologia. Così l'ontologia è una scienza che tratta della fondazione di tutte le altre scienze, e, dal momento che questa fondazione è comune a tutte, allo stesso tempo fornisce il punto focale per tutte le indagini e ricerche umane e dunque costituisce il principio della loro unità.