

## Intro

### 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»<sup>1</sup>.

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 Apellicone 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 Atene<sup>2</sup>.

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

---

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

<sup>2</sup> ) 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.

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 dunque consistito nella collazione e strutturazione dei fondi della biblioteca di Aristotele e Teofrasto, e di quelli della tradizione alessandrina e rodiense<sup>3</sup>. 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 trasmissione<sup>4</sup>, 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 successo<sup>5</sup>. 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

---

<sup>3</sup> ) 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.

<sup>4</sup> ) È sostanzialmente la posizione assunta da Moraux.

<sup>5</sup> ) Viano, *op. cit.*, p.140.

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

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 diverse<sup>7</sup>. 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 evoluzione<sup>8</sup>. 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*<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup>) Donini, *op. cit.*, pp.21-2.

<sup>7</sup>) 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».

<sup>8</sup>) 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, 1968<sup>2</sup>.

<sup>9</sup>) Donini, *op. cit.*, pp.163-6.

## 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 rispecchiarne 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*,
- 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:

- i) la *teologia* studia le *sostanze immobili* (divine), cause supreme delle *cose divine a noi manifeste* (i cieli e gli astri),
- ii) 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,
- iii) la sostanza è significato e aspetto ontologico di riferimento per tutte le altre categorie, che, in ultima istanza, le ineriscono,
- iv) 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* 439b<sup>10</sup>), 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 privilegiamento 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 tradizione<sup>11</sup>.

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 strapparla 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*.

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

- i) 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,
- ii) lo sbocco trascendente della episteme *teologica* sia comunque funzionale a una ricerca sui principi del mondo fisico.

---

<sup>10</sup> ) Per questa interpretazione del rapporto di Aristotele con i predecessori sono in debito con L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, 1972<sup>2</sup>, in particolare per il capitolo terzo.

<sup>11</sup> ) 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, 1983<sup>5</sup>.

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 consapevolezza<sup>12</sup>. 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 sensibile<sup>13</sup>. 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 doppiato 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:

- i) 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 platoniche<sup>14</sup>,
- ii) 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)<sup>15</sup>,
- iii) lo sforzo di determinare gli strumenti linguistico-concettuali dell'indagine sulla realtà, portato avanti specialmente in *Gamma*, *Delta* e *Iota*,
- iv) la dimostrazione dialettica del principio logico-ontologico fondamentale, quello di non-contraddizione, in *Gamma*.

---

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

<sup>13</sup>) Lugarini, *op. cit.*, p.122.

<sup>14</sup>) 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.

<sup>15</sup>) 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.

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:

- i) la sottolineatura del nesso tra *aporia* e coscienza di *non-sapere*, come punto di partenza della ricerca,
- ii) 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 connaturata e innata brama di conoscenza che si manifesta nell'uomo),
- iii) 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*,
- iv) 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:

- i) 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*;
- ii) 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 concreto<sup>16</sup>, 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 ente<sup>17</sup>; tale progetto è delineato e parzialmente svolto (per quanto riguarda il problema degli *assiomi*) in *Gamma*;

iii) 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:

i) 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,

ii) 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*, cioè rispetto a cui il principio svolge la propria funzione<sup>18</sup>. 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)<sup>19</sup>.

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 absolutezza, 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.

---

<sup>16</sup>) Lugarini, *op. cit.*, p.227.

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

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

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

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 assoluto<sup>20</sup>.

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 *filosofia*<sup>21</sup>, l'argomentazione in generale ha spesso una marcata cadenza dialettica. Possiamo infatti ricordare:

- i) 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*),
- ii) 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,
- iii) 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),
- iv) l'esercizio di individuazione del primo significato da cui dipendono tutti gli altri (in *Gamma*),
- v) la determinazione del nesso intercorrente tra ciascuno dei molti significati e il primo (in *Gamma*)<sup>22</sup>,
- vi) 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,
- vii) la dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione (in *Gamma*),
- viii) l'estrapolazione dal linguaggio e dal senso comune, opportunamente vagliati, di elementi guida per l'indagine (in *Alfa*),
- ix) 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

---

<sup>20</sup> ) Irwin, *op. cit.*, pp.172-3.

<sup>21</sup> ) Lugarini, *op. cit.*, pp.160 ss.

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

sulla base di alcuni procedimenti dialettici<sup>23</sup>: in qualche caso si è praticamente sostenuto che la dialettica sia il metodo della filosofia aristotelica<sup>24</sup>.

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»<sup>25</sup>.

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 aristotelica<sup>26</sup>, 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:

- i) essa si struttura sillogisticamente (deduttivamente); la sua argomentazione si applica paradigmaticamente a un oggetto problematico, un'alternativa dilemmatica tra due proposizioni,
- ii) 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*),
- iii) l'argomentazione è mirata all'*elenchos*, cioè all'esame e alla confutazione.

La dialettica è *utile*:

- i) *in rapporto all'esercizio*, in quanto il metodo discutivo è una palestra in cui prepararsi per i concreti confronti dialogici;
- ii) *in rapporto agli incontri*, in quanto essa garantisce l'efficace partecipazione alla vita pubblica;
- iii) *in rapporto alle scienze filosofiche*, in quanto:
  - a) 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;

---

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

<sup>24</sup> ) Penso in particolare a Berti e Irwin.

<sup>25</sup> ) Aristotele *Organon*, cit., vol. II, p.115.

<sup>26</sup> ) 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.

- b) assicura con le proprie indagini e discussioni l'approssimazione ai *principi* propri di ogni scienza;
- iv) 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 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 improntano 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*<sup>27</sup>. 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 eristico<sup>28</sup>.

## Bibliografia

Della sterminata produzione sull'argomento si elencano solo i testi consultati.

### Edizioni

W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1953<sup>3</sup>

Aristotele, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli, 1968

Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino, 1974

---

<sup>27</sup>) *Op. cit.*, p.40.

<sup>28</sup>) Per questo aspetto si possono consultare B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristotele, 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.

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.

#### *Saggi*

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1983<sup>5</sup>  
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, 1972<sup>2</sup>  
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, 1984<sup>4</sup>  
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.

DARIO ZUCHELLO