

Scienza, sapienza e filosofia in Aristotele

Dario Zucchello

Parte prima: scienza e esperienza

Lezione n. 1: il tema

I primi due capitoli del primo trattato [*Alfa*, secondo la numerazione ordinale greca] della *Metafisica* contengono la esposizione più distesa e articolata del tema oggetto di questo percorso: il nesso tra le nozioni di *scienza*, *sapienza* e *filosofia* in Aristotele [384-322 a. C.]. D'altra parte l'intero trattato condensa – anche per finalità didattiche – un materiale di ipotesi e ricostruzioni sulla storia della *sapienza* [*sophia*] proposto nel primo libro del grande dialogo *Sulla filosofia* [*Peri philosophias*], nonché spunti dell'opera aristotelica più famosa nell'antichità, la *Esortazione alla filosofia* [*Protreptikon*]. Non a caso, a partire dal terzo capitolo, *Metafisica Alfa* contiene quella che è considerata la prima storia della filosofia, una ampia sintesi [8 capitoli] della tradizione di pensiero greca, dalle origini ai contemporanei, impostata allo scopo di collocarvi e giustificarvi l'originale contributo del filosofo.

LI-TI 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 operano 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»
[*Metafisica* I, 1. Traduzione nostra]

Il testo è interessante da tre distinti punti di vista:

- intanto perché indica un **tratto antropologico** [il *desiderio di sapere*] che è **essenziale** per la comprensione del primato della **sapienza** e in genere della *filosofia*;
- poi perché rileva lo **scarto** per Aristotele esistente tra **esperienza** [*empeiria*] da un lato e **arte** [*technē*] e **scienza** [*epistēmē*] dall'altro;
- infine perché delinea la cornice [scientifica] entro cui sarà determinata la natura della **sapienza**.

Per quanto riguarda il primo aspetto possiamo osservare che:

- Aristotele riconosce all'**essere** [*physis*] **dell'uomo** una strutturale e dunque originaria **apertura**: il **desiderio**, la **brama di conoscere, sapere** [*orexis tou eidenai*];
- esso trova i propri **segni** immediati nella **cura delle sensazioni** e nel **privilegiamento della vista**: essa è per Aristotele **simbolo dell'intelligenza sul piano sensibile**, risultando il senso più conoscitivo, in quanto più svincolato dalle esigenze elementari e nello stesso tempo più discriminante rispetto ai propri oggetti;
- la **naturale** disposizione dell'uomo alla conoscenza individua dunque la direzione della propria realizzazione nell'esercizio di discernimento della vista.

Il riferimento alle sensazioni non si riduce alla mera valenza simbolica [vista-intelligenza], ma assume un originale spessore gnoseologico:

- la **tendenza** naturale si traduce, infatti, in uno scavo progressivo del dato sensibile, cui corrisponde una **gerarchia di facoltà** [*dynameis*, capacità];

- il primo livello è costituito dalla *sensibilità*, che accomuna uomini e animali: le *sensazioni* [*aisthēseis*] rappresentano lo **strumento elementare di orientamento**, la cui efficacia dipende dalla articolazione sensoriale;
- il secondo livello coincide con la possibilità di prolungare la sensazione nella *immagine* [*phantasia*] e trattenere un ricordo delle sensazioni passate: la *memoria* [*mnēmē*] discrimina allora, tra gli animali, quelli accorti e, coniugata con la piena disponibilità delle fonti sensoriali, quelli in grado di essere ammaestrati;
- soprattutto l'**uomo**, poi, è capace di conservare le immagini degli oggetti della memoria e di accumulare i fatti mnemonici nella *esperienza*, vera e propria concentrazione di ricordi dello stesso oggetto;
- ma solo l'uomo è in grado di effettuare il salto qualitativo del **sapere tecnico e scientifico**.

Con una evidente presa di distanza dalla svalutazione platonica dell'esperienza, Aristotele assegna all'integrazione delle facoltà un ruolo decisivo, disponendole in sostanziale continuità. Tuttavia il passaggio dalla *empeiria* alla *tēchnē* [non chiaramente distinta dalla *epistēmē*] - a detta dell'autore spesso quasi impercettibile nel concreto operare che necessariamente si rivolge all'oggetto particolare - implica a livello *teorico* uno scarto decisivo:

- da un lato, *esperienza* e *scienza* sono simili: è **solo attraverso l'esperienza** [*dia tēs empeirias*] che **scienza e arte giungono agli uomini** [piena affermazione *empiristica*];
- dall'altro, però, se l'*esperienza* comporta un primo livello di generalizzazione sufficiente spesso per un orientamento efficace rispetto alle situazioni particolari, essa è **carente** sotto un duplice profilo: la **universalità** del proprio oggetto e la **conoscenza del perché**;
- il primo aspetto è quello più direttamente coinvolto dalle funzioni discriminanti della nostra anima razionale, nella sua capacità di non fermarsi a superficiali somiglianze, focalizzando piuttosto aspetti ontologici comuni ai diversi enti;
- il secondo è forse quello più caratteristico dal punto di vista della scienza, dal momento che presuppone la possibilità di **andare al fondo dell'oggetto**, coglierne la ragione e la scaturigine.

Con la conoscenza *empirica* abbiamo la mera constatazione di un dato di fatto, con la conoscenza *scientifica* afferriamo la *causa* [*aitia*], la ragion d'essere di una classe di fenomeni contraddistinti da certi tratti salienti comuni. Ciò comporta, e arriviamo così al terzo punto della scaletta iniziale, che:

- la **orexis** strutturale dell'uomo, l'impulso al sapere, deve trovare il proprio **compimento** nella direzione della *epistēmē*;
- quanto più si conosce in termini di cause, quanto più si è in grado di andare al fondo della realtà studiata, darne conto in termini *aitiologici* [di *cause*, appunto], tanto più si è riconosciuti *sapienti*;
- l'eccellenza della direzione pratica cosciente è sottolineata rispetto alla cecità e impulsività di chi è sottoposto;
- sono esaltate la dimensione concettuale del sapere, 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 speculative, 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:

- l'indagine scientifica troverà 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* [*Nicomachea*] serve a demarcare l'ambito della *epistēmē* come *conoscenza dimostrativa di ciò che è necessario e eterno* da quello della *technē*, in quanto *disposizione o abito produttivo accompagnato da ragione*, rivolto alle cose che possono essere diverse da quel che sono.

Ricerche

Valide presentazioni generali del pensiero aristotelico si possono trovare nel secondo volume della *Storia della filosofia antica* a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, più volte riedita e ristampata, ma anche nel primo volume della *Storia della filosofia*, a cura di C.A. Viano e P. Rossi, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Per quanto riguarda le introduzioni generali che lo studente può con profitto utilizzare, integralmente o parzialmente, mi limito a segnalare quelle più utili. La più recente e approfondita è *Aristotele*, a cura di E. Berti [il massimo specialista italiano e uno dei massimi mondiali], Laterza, Roma-Bari, 1997, con contributi di studiosi sui singoli aspetti del pensiero aristotelico e un'ottima introduzione dello stesso Berti; il quale è autore di altri testi pregevoli per accedere al pensiero del filosofo: *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977, un lavoro di ricostruzione piuttosto approfondito, e il più sintetico *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma, 1979. Una fortunata introduzione è anche quella di G. Reale, *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1974 [più volte ristampata]; aggiornata e dunque consigliabile quella di C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano, 1992. Di livello scientifico significativo sono G.E.R. Lloyd, *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, Il Mulino, Bologna, 1985, D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri, Milano, 1973 e I. Düring, *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976.

Sulla concezione aristotelica della filosofia è, anche per lo studente, a mio avviso fondamentale il vecchio contributo di Leo Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1972².

Per quanto riguarda le informazioni disponibili in rete, una presentazione generale della figura del filosofo è disponibile all'indirizzo <http://www.skuela.net/filosofia/aristotele.htm> in lingua italiana, mentre in lingua inglese si possono consultare le pagine di *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [<http://www.utm.edu/research/iep/a/aristotl.htm>] ovvero della *Biörn's Guide to Philosophy* [<http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/philosophers/ari.html>].

All'indirizzo <http://www.linguaggioglobale.it/filosofia/txt/Aristotele.htm> interessante per un primo orientamento la introduzione a cura di Ernesto Riva. Più raffinata e impegnativa la bella intervista, curata dalla *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche* della RAI, nella serie dedicata a *Il cammino della filosofia*, al filosofo e filologo contemporaneo Hans Georg Gadamer sul pensiero di Aristotele [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/gad2000_02_25/aristotele.htm].

Lezione n. 2: scienza

Nel terzo capitolo del sesto libro della *Etica Nicomachea*, discutendo la classificazione accademica delle *disposizioni* [*arte, scienza, saggezza, sapienza e intelletto*] con le quali *l'anima dice il vero, affermando o negando*, Aristotele affronta il tema specifico della *epistēmē*, precisando il quadro che abbiamo tracciato a partire dal testo della *Metafisica*:

L2-T1 La natura della scienza

«Quale sia la natura della scienza risulta chiaramente dalle considerazioni seguenti [...]. Tutti ammettiamo che ciò che conosciamo per scienza non può essere diversamente da quello che è. Invece le cose che possono essere altrimenti da quel che sono, una volta uscite dalla conoscenza non sappiamo se esistono o no. Pertanto ciò che è oggetto di scienza esiste necessariamente. Di conseguenza è eterno. Infatti gli enti che sono di necessità assoluta sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati ed incorruttibili.

Inoltre tutti ammettono che ogni scienza è insegnabile, e ciò che è insegnabile può essere appreso. Ora, ogni insegnamento procede da conoscenze precedenti, come diciamo negli *Analitici*. Infatti procede per induzione o per sillogismo. L'induzione è principio anche dell'universale, mentre il sillogismo procede dagli universali. Di conseguenza vi sono dei principi dai quali il sillogismo procede, ma dei quali non vi è sillogismo; pertanto sono il risultato dell'induzione.

La scienza, dunque, è una disposizione che dirige la dimostrazione e che possiede tutti quegli altri caratteri che abbiamo inoltre specificato negli *Analitici*. Infatti si conosce per scienza quando si ha una convinzione acquisita in un modo ben determinato e cioè quando ci sono noti i principi. Se infatti essi non sono più conosciuti della conclusione, si avrà la scienza soltanto per accidente» [Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 1986, VI, 3].

Queste le indicazioni fondamentali del capitolo:

- l'oggetto della **scienza** [*to epistēton*] esiste di **necessità** [*ex anankēs*], sempre identico a se stesso e **eterno** [*aidion*];
- ogni **scienza** è **insegnabile**: ogni insegnamento procede *induttivamente* o *deduttivamente*;
- per **induzione** [*epagōghē*, *introduzione*] si produce l'**universale** dal particolare; sillogisticamente [*syllōghismos*, *illazione*, *conclusione*; da *syllōghizomai*, *abbraccio con il pensiero*, *inferisco*, *deduco*] si muove invece dagli universali;
- gli universali che fungono da **principi** del **sillogismo** non sono a loro volta estratti da altri universali per catena sillogistica: essi sono **primi**; risultato diretto dell'astrazione operata per induzione;
- la **scienza** è **disposizione** [*hexis*, *abito*] **dimostrativa** [*apodeiktikē*, letteralmente: *mostra a partire da*] che presuppone la conoscenza dei **principi**.

Il libro *Delta* [V] della *Metafisica* 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* [*archē*] e *causa* [*aition*, *aitia*].

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 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*, che indica *ciò di cui* un certo ente è fatto: ciò da cui proviene ed è a esso immanente;
- *formale*, che designa la struttura, la configurazione immanente che fa di un ente quello che è: si tratta dunque di ciò che lo definisce;
- *efficiente*, che si riferisce a *ciò che produce il cambiamento* nell'ente;
- *finale*, che individua *ciò in vista di cui* avviene un processo nell'ente.

Il testo è interessante per cogliere la prossimità e la distanza tra Aristotele e Platone sul tema dell'*oggetto* della scienza e delle sue proprietà. Infatti:

- il discepolo mantiene l'**esigenza eleatica** fondamentale della **stabilità** dell'oggetto della conoscenza, espressa dal maestro nella concezione della *idea*: questo, però, non comporta da parte di Aristotele l'adozione di quel modello ontologico separato;
- oggetto di una conoscenza forte possono essere - oltre a enti immateriali e trascendenti rispetto all'ambito fisico come i motori immobili, gli astri e i fenomeni celesti costanti -, nell'ambito della astrazione, gli enti matematici: ciò che li accomuna è la **necessità assoluta**, l'assoluta invarianza;
- ma oggetto della scienza possono essere anche gli **elementi costanti nella vicissitudine** materiale, gli **elementi comuni e invariabili** nelle vicende che vedono sorgere e passare gli individui [di cui, per instabilità e indeterminatezza, non è possibile avere scienza]: la loro **necessità** sarà solo **ipotetica**;
- ciò rinvia, sul **piano ontologico**, al riconoscimento del **carattere ilemorfico della realtà naturale**: essa è sintesi [*synolon*] di *materia* [instabile, nelle trasformazioni dei quattro elementi, per il mondo terrestre; stabile, per la perfezione del quinto elemento, l'*etere*, nel caso dei cieli] e *forma* [struttura intelligibile che organizza dall'interno la base materiale];
- sul **piano logico-gnoseologico**, invece, Aristotele presuppone la **capacità discriminante dell'intelligenza**, in grado di afferrare i principi strutturali comuni a classi di enti e le caratteristiche comuni che ne conseguono;
- oggetto della scienza sarà, dunque, in primo luogo, la **relazione costante che di per sé** intercorre tra certe proprietà e le loro cause.

In relazione all'*oggetto* della scienza è allora molto significativa la precisazione che Aristotele fa intervenire nei *Secondi Analitici*:

L2-T2 La scienza del "per lo più"

«D'altra parte, ciò che dipende dal caso non è oggetto di scienza dimostrativa, in realtà, ciò che dipende dal caso non si presenta né come qualcosa di necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi due aspetti. La dimostrazione si rivolge tuttavia all'uno o all'altro di questi due. In effetti, ogni sillogismo si sviluppa o attraverso premesse necessarie, o attraverso premesse esprimenti qualcosa che avviene per lo più. Inoltre, se le premesse sono necessarie, anche la conclusione risulta necessaria; se, invece, le premesse esprimono ciò che avviene per lo più, anche la conclusione esprimerà qualcosa di simile. Di conseguenza, se ciò che dipende dal caso, non si presenta né come qualcosa che avviene per lo più, né come qualcosa di necessario, senza dubbio esso non sarà oggetto di dimostrazione» [I, 30, 87 a 18-27 in Aristotele, *Opere*, vol. 1, a cura di G. Colli, Laterza, Roma-Bari, 1988].

Il passo legittima la prassi scientifica rivolta a un oggetto che non presenta la necessità assoluta delle relazioni geometriche, né la stabilità assoluta degli enti celesti:

- in questa formulazione più duttile, dall'ambito possibile della *scienza dimostrativa* è escluso solo ciò che risulta indeterminato e indeterminabile, non formalizzabile in termini universali;
- ma, accanto al *necessario* [*anankaion*] trova spazio scientifico la regolarità di quanto è *per lo più* [*hōs epi to polu*], di ciò che rinvia in primo luogo al piano ontologico della *physis*, entro il quale non è dato riscontrare [a causa della *materia*] la esattezza propria della astrazione matematica.

Tornando ora al testo dell'*Etica Nicomachea*, è interessante marcare come esso manifesti chiaramente la circolarità ideale che Aristotele coglie tra un processo [*induzione*] di acquisizione dei principi universali e un processo [*dimostrazione*] di estrazione delle implicazioni universali di quei principi. Sebbene poi, forse per il collegamento con una situazione di tipo *didattico*, che privilegia l'esposizione dei risultati, la *scienza* sia fatta coincidere con la *disposizione dimostrativa*, come era già accaduto nei *Secondi Analitici*:

L2-T3 La scienza apodittica

«Noi riteniamo di avere scienza di ciascuna cosa in senso proprio - e non invece accidentalmente, in modo sofistico – quando pensiamo di conoscere la causa per la quale la cosa è quello che è, che essa è appunto causa di quella cosa e che non è possibile che questa sia diversamente» [I, 2, 71 b 9-12. Traduzione nostra].

Aristotele in queste righe fissa due elementi essenziali della nozione greca di *scienza*:

- la **necessità** propria del conoscere scientifico, sia nel senso che esso non è un sapere a caso, ma è sempre riconoscibile come *scienza*, sia nel senso che il suo oggetto non può darsi diversamente da come viene presentato [con la conseguenza della immutabilità di tale sapere];
- il **carattere causale**, *aitiologico*, di tale conoscenza: si ha *epistēmē* solo laddove sia possibile individuare la condizione in virtù della quale l'oggetto in questione è quello che è [e non può essere altro da quello che è].

I due termini coinvolti - quello specifico, *avere scienza* [*epistasthai*] e quello strumentale, *causa* [*aitia*] – sono ampiamente significativi nel mediare una certa idea, carica di risvolti culturali, del conoscere:

- nel primo, infatti, sono impliciti tanto il *dominare* [*epistasia*, *presidenza*, *direzione*] quanto l'*arrestare* un processo [*epistasis*, *fermata*, *arresto*]: lo spettro semantico suggerisce dunque la nozione di un sapere *forte*, nella misura in cui si rivela capace di vincere la dispersione;
- *aitia*, a sua volta, presenta un doppio registro semantico: in campo giuridico significa *colpa*, *responsabilità*, in campo medico-filosofico, invece, *causa*, *motivo*, *cagione*.

Dunque, si ha *scienza* quando si conosce il *perché* di una certa situazione, la ragione per cui essa si è prodotta, e tale *perché* implica necessariamente quella situazione.

Rispetto a questo modello apodittico, il capitolo dell'*Etica* offre un'altra indicazione fondamentale: sul piano logico-linguistico la *scienza* apodittica si struttura *sillogisticamente*:

L2-T4 Il sillogismo

«Sillogismo è il discorso nel quale, poste alcune cose, segue di necessità qualcos'altro da ciò che è posto per il fatto di sussistere queste cose. Dico "per il fatto di sussistere queste cose" il derivare in forza di esse, e dico "derivare in forza di esse" il non aver bisogno in più di nessun termine esterno

per il darsi di ciò che è necessario» [*Primi Analitici*, I, 1, 24 b 19-22 in Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, vol. I, Utet, Torino, 1996].

Il passo degli *Analitici* mette in valore due aspetti del *sillogismo*:

- intanto la sua natura linguistica: il **sillogismo** è un **discorso** [*logos*], presuppone quindi una articolazione proposizionale, con enunciati che fungono da **premesse** [*protaseis*] da cui si estraggono altre enunciazioni implicite;
- poi la sua **struttura inferenziale**, per cui, rispettando la forma logica, poste le premesse, necessariamente se ne ricava una conclusione.

Questo non comporta necessariamente una concezione astrattamente linguistica del sapere, dal momento che, come i testi presentati fanno intravedere, il discorso verte comunque su nessi causali: le proposizioni manifestano sul piano linguistico relazioni immanenti alla realtà, i loro termini sono, direttamente, *segni* delle affezioni dell'anima e, indirettamente, delle cose [di cui le affezioni sono immagini]. Quanto l'intelligenza afferra al fondo dei processi fenomenici, trova espressione nelle enunciazioni su cui si costruisce la *dimostrazione*.

L2-T5 Il sillogismo scientifico

«Per dimostrazione, d'altra parte, intendo il sillogismo scientifico, e scientifico chiamo poi il sillogismo in virtù del quale, per il fatto di possederlo, noi sappiamo. Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa: a questo modo, infatti, pure i principi risulteranno propri dell'oggetto provato. In realtà, un sillogismo potrà sussistere anche senza tali premesse, ma una dimostrazione non potrebbe sussistere, poiché allora non produrrebbe scienza. Occorre dunque che queste premesse siano vere, in quanto non è possibile conoscere ciò che non è, ad esempio, la commensurabilità della diagonale. Il sillogismo scientifico deve inoltre costituirsi sulla base di proposizioni prime, indimostrabili, poiché altrimenti non si avrebbe sapere, non possedendosi dimostrazione di esse. In realtà, il conoscere — non accidentalmente — gli oggetti la cui dimostrazione è possibile, consiste nel possedere la dimostrazione. Bisogna poi che le premesse siano cause della conclusione, e risultino più note di essa ed anteriori ad essa: debbono essere cause, poiché noi sappiamo qualcosa nel momento in cui ne conosciamo la causa; anteriori, dato che sono cause; infine, debbono essere conosciute anteriormente, non soltanto nel secondo dei modi detti sopra, per il fatto che venga compreso il loro significato, ma altresì nel senso che venga risaputo che sono» [*Secondi Analitici*, I, 2, 71 b 16-33. Traduzione di G. Colli].

Perché la *concatenazione* sillogistica produca *sapere*, è necessario che sia alimentata da premesse qualificate. Esse dovranno dunque essere:

- **vere**, esprimere come stanno effettivamente le cose: così si garantisce la oggettività del sapere;
- **prime e immediate**, cioè indimostrabili o derivate da premesse indimostrabili [pena la regressione infinita];
- **più note, anteriori e cause della conclusione**: la anteriorità è condizione fondamentale per essere *cagione* della conclusione; d'altra parte la conoscenza anteriore comporta per le premesse, rispetto alla conclusione, l'essere *più note* [*per natura*, nell'ordine delle cose], e conosciute indipendentemente da quella.

Aristotele sottolinea come premesse così caratterizzate costituiscano **principi propri** [*archai oikeiai*] dell'oggetto in esame, ritagliati quindi su di esso. Con due conseguenze fondamentali:

- i principi di una scienza non potranno essere giustificati da un'altra;
- **non potrà darsi una scienza universale** [quale aveva preteso essere la *dialettica* platonica e accademica] da cui ricavare i principi propri di tutte le altre discipline.

Che Aristotele, nel proporre questa struttura formale del *sapere scientifico*, fosse profondamente influenzato dal modello matematico, può illustrarsi precisando che cosa egli intendesse per *premesse* di quella particolare *concatenazione* che è il *sillogismo scientifico*. Egli contempla tre tipi di *principi*, evidenti e necessari:

- *propri*, specifici cioè dell'ambito della disciplina, di cui fungono appunto da premesse. Essi sono:
 - *definizioni* [*horismoi*, da *horizō*, *traccio i confini, limite, termino* e, derivatamente, *determino, stabilisco*; legato a sua volta a *horos, confine, limite*], cioè discorsi che dicono *che cosa è una certa cosa*;
 - *presupposizioni* [*hypothesis, fondamento, premessa di ragionamento* da *hypothēmi, pongo sotto, sottopongo, attribuisco, suppongo*], discorsi che assumono l'esistenza di un certo oggetto;
- *comuni* a più scienze [*koinai archai*], proposizioni il cui predicato si riferisce non accidentalmente ai soggetti che costituiscono l'ambito di più scienze: essi contribuiscono direttamente alla dimostrazione, costituendone premesse
- *assiomi* [*axiōmata*], proposizioni generalissime che enunciano proprietà di tutti gli enti [principi di *non-contraddizione* e del *terzo escluso*]: non costituiscono premesse di un sillogismo, ma condizioni di possibilità di ogni ragionamento.

Accanto a questi che sono contemplati da Aristotele anche *postulati* [*aitēmata*], cioè ipotesi accessorie, non necessarie né evidenti, richieste comunque per poter procedere nella *dimostrazione*.

La più diretta esemplificazione di tali premesse è offerta dalla geometria euclidea, la cui formalizzazione è di poco posteriore alla riflessione aristotelica: i *teoremi* [dimostrazioni] derivano dalla assunzione di certi oggetti [figure] e dalla loro definizione. Le dimostrazioni non faranno altro che sviluppare le proprietà universali e necessarie che appartengono *per sé* agli oggetti cui si riferiscono i *principi*.

Ricerche

Sull'argomento della lezione sono molto utili il primo capitolo [*Apodittica e dialettica*] del saggio di E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989 e il secondo paragrafo [*Analitica e scienza*] della introduzione di M. Zanatta alla sua edizione dell'*Organon*, Utet, Torino, 1996. Chiaro e convincente il saggio di U. Curi, *La «rotta» e l'«arresto»: la teoria aristotelica della scienza*, contenuto nella raccolta *Il mantello e la scarpa. Filosofia e scienza tra Platone e Einstein*, Il Poligrafo, Padova, 1998.

Contributi di dettaglio, in particolare sul nesso tra linguaggio e realtà, sono contenuti nei capitoli secondo e terzo del saggio di G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1994, e nel secondo capitolo [*Il linguaggio come linea di ricerca*] del fondamentale contributo di W. Wieland, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Lezione n. 3: scienza e induzione

L'idea di *epistēmē* dal filosofo presentata negli *Analitici* si riferisce alla *esposizione* strutturata, linguisticamente e formalmente, dei risultati della ricerca, a una situazione, quindi, *pedagogica* o, al limite, *paradigmatica*. D'altra parte abbiamo registrato come la rigidità dell'approccio dimostrativo - che rischiava di escludere, come era accaduto nel caso della epistemologia platonica, le *scienze* praticate (quella medica, per esempio) dal dominio della *scienza* - si stemperasse nella misura in cui si mostrava disponibile a recuperare gli elementi di costanza del mondo naturale, espressione - nel processo del divenire - dell'eternità delle strutture ontologiche. Aristotele aveva così modo di redimere i fenomeni naturali afferrandone al fondo le regolarità. È questo, in particolare, il compito della *induzione*, al cui approfondimento il filosofo dedica solo l'ultimo capitolo dei *Secondi Analitici*.

L3-T1 Induzione e intelletione

«Per ciò che riguarda, dunque, il sillogismo e la dimostrazione, che cos'è ciascuno e come si costituisce, è evidente, ed al tempo stesso anche per ciò che riguarda la scienza apodittica: infatti è la stessa cosa. Invece per ciò che riguarda i principi, come diventano noti e qual è l'abito che li rende noti, a coloro che precedentemente hanno incontrato difficoltà sarà chiaro da quanto segue.

Che dunque non possa capitare di conoscere scientificamente mediante la dimostrazione senza conoscere i principi primi immediati, si è detto prima. Quanto invece alla conoscenza dei principi immediati, si potrebbero sollevare delle difficoltà: se sia la medesima o non sia la medesima (della conoscenza apodittica), e se di ciascuna delle due cose vi sia scienza, oppure dell'una scienza, dell'altra un altro genere (di conoscenza), e se gli abiti, non essendo innati, si ingenerano, oppure, essendo innati, sono passati inavvertiti.

Ora, se quei (principi) sono un nostro possesso, vi è un assurdo: infatti avviene che passi inosservato di possedere delle conoscenze più rigorose della dimostrazione. Se invece li acquisiamo, non possedendoli precedentemente, come potremmo renderli noti e come potremmo apprenderli da una conoscenza che prima non sussiste? In effetti è assurdo, come abbiamo detto anche nel caso della dimostrazione. È evidente, pertanto, che né è possibile che siano un nostro possesso, né che si ingenerino in coloro che li ignorano e che non ne hanno nessun possesso. È necessario, pertanto, possedere una certa facoltà (di acquisirli), però non possederne una tale che per esattezza sia più pregevole di essi. La medesima (situazione), per la verità, risulta sussistere per tutti i viventi. Ché essi possiedono una connaturata facoltà di distinguere che si chiama sensazione; però, pur essendo presente la sensazione, in alcuni tra i viventi si ingenera una persistenza dell'impressione sensibile, in altri non s'ingenera. Ebbene, per tutti quelli per i quali non s'ingenera, o totalmente o nell'ambito di quelle cose per le quali non s'ingenera, non vi è conoscenza all'infuori del sentire; invece in quelli nei quali (s'ingenera) oltretutto sentire è insito l'averne in più (l'impressione sensibile) nell'anima. E col verificarsi di molte (impressioni) di questo tipo, si origina già una differenza, per cui per gli uni dalla persistenza delle cose di questo genere sorge una nozione, per altri no.

Dalla sensazione si origina dunque il ricordo, come diciamo, e dal verificarsi spesse volte il ricordo della medesima cosa, l'esperienza: ché i molteplici ricordi costituiscono con il loro numero una sola esperienza. E dall'esperienza o dall'universale che è tutto in riposo nell'anima, dall'uno a lato dei molti, che in tutti essi è insito, uno (ed) identico, si origina il principio dell'arte e della scienza: se abbia ad oggetto la generazione, dell'arte; se abbia ad oggetto ciò che è, della scienza.

Pertanto, né gli abiti (dei principi) sono innati come (già) determinati, né si originano da alcuni abiti più noti, bensì dalla sensazione: come in una battaglia, verificandosi una fuga, se uno si arresta si arresta un altro, poi un altro ancora, fino a giungere all'inizio (dello schieramento). L'anima risulta essere di tal fatta da essere in grado di sentire questa (nozione).

Ciò che s'è prima detto, non s'è detto chiaramente - esponiamolo di nuovo. Quando, in effetti, una delle cose indifferenziate si arresta, innanzitutto nell'anima (si costituisce) un universale (e difatti si sente l'individuale, ma la sensazione è dell'universale: per esempio, dell'uomo, ma non dell'uomo Callia); tra questi si produce, a sua volta, un nuovo arresto, fino a che si fermino le (nozioni) prive di parti e gli universali: per esempio, «vivente di tal natura», fino a che (non si giunga) a «vivente», e in questo (si proceda) in ugual modo. Ora, è chiaro che per noi è necessario conoscere le cose prime per induzione: ed infatti è in questo modo che la sensazione produce in (noi) l'universale.

E poiché, tra gli abiti relativi al pensiero con i quali diciamo il vero, gli uni sono sempre veri, gli altri accolgono il falso (per esempio, l'opinione e il ragionamento; invece la scienza e l'intellezione sono sempre [vere]), e nessun altro genere di conoscenza è più esatto dell'intellezione, ed i principi sono più noti delle dimostrazioni, ed ogni scienza s'accompagna a ragionamento: dei principi non vi può essere scienza. E poiché nulla può capitare che sia più vero della scienza ad eccezione dell'intellezione, si avrà intellesione dei principi, tanto se si indaga a partire da queste (considerazioni) quanto (da quella) che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione, per cui neppure (il principio) della scienza è una scienza. Se, dunque, oltre la scienza non possediamo nessun altro genere veritiero (di conoscenza), l'intellezione sarà principio di scienza. E, da un lato, essa sarà principio del principio e, dall'altro, ogni (scienza si rapporta ad ogni cosa in modo simile» [II, 19. Traduzione di M. Zanatta].

Dopo aver toccato il tema della natura dei *principi* nel secondo capitolo [L2-T4], in conclusione dell'opera, fuggevolmente Aristotele accenna sia al *metodo* che conduce ai *principi* sia alla loro *apprensione*. Per quanto riguarda il primo aspetto:

- come aveva già fatto in altra sede [L2-T1], il filosofo rileva l'impossibilità che lo stesso *abito* [*hexis*] che guida la *dimostrazione* [*apodeixis*] possa consentire la conoscenza dei *principi* [*archai*];
- in altre parole, la mediazione sillogistica, con cui si ricava la conclusione scientifica deve poggiare su **premesse universali** che siano **principi primi immediati** [*prōtai archai amesoī*], che richiedono una via diversa, *induttiva* appunto, e non *deduttiva*;
- in tal senso Aristotele rifiuta il ricorso all'innatismo o una acquisizione inconsapevole e misteriosa, insistendo invece sull'esistenza di una **facoltà**, capacità [*dynamis*] **di acquisire** ciò che funge da **principio**;
- tale acquisizione è proposta al culmine di un processo [*epagohē*] di discriminazione che ha le sue radici nella **esperienza** [*empeiria*], secondo le indicazioni già fornite dal capitolo di apertura del primo trattato della *Metafisica*.

Il compito della *induzione* è introdotto in analogia con l'*arresto*: la *facoltà* apprensiva di cui parla Aristotele si rivolge al mondo fisico cercando di fermarne lo scorrimento sul limite rappresentato dalle sue caratteristiche essenziali e stabili, di assumere, in altre parole, il *divenire* come *essere*. Questo in virtù della continuità con le altre facoltà dell'*anima*:

- nella **sensazione** [*aisthēsis*] è percepito l'ente individuale della nostra esperienza;
- tuttavia la *sensazione* è immediatamente finalizzata alla percezione di **oggetti sensibili propri** [*aisthēta idia*] - le qualità che afferiscono direttamente ai cinque organi di senso - e, nel concorso dei diversi organi, di **sensibili comuni** [*aisthēta koina*]; l'ente individuale è percepito solo indirettamente, *accidentalmente* [*kata symbebēkos*], in quanto portatore delle qualità specifiche [colori, sapori, odori ecc.] e delle relazioni [movimento, quiete, numero, dimensione ecc.];
- questo allora comporta che già nella *sensazione* urga la presenza dell'*universale*: l'*anima*, infatti, assimila con la **forma sensibile** proprietà condensate nell'individuo ma di per sé generalizzabili;
- l'intervento della **memoria** contribuisce alla discriminazione e alla focalizzazione di quegli elementi nel fluire delle sensazioni: nella *esperienza* essi sono infine fissati come **unità ricorrenti**.

Il testo, fino a un certo punto, parla di *induzione*, di quella *via* attraverso cui – come recita un capitoletto dei *Topici* – l'*anima* ascende dagli individuali all'universale:

L3-T2 Induzione e sillogismo

«Definite queste cose, è necessario che si distingua quante sono le specie dei discorsi dialettici. Una è l'induzione, l'altra il sillogismo.

E che cos'è il sillogismo, è stato detto prima. L'induzione è il passaggio dai particolari all'universale: per esempio, se il timoniere che ha conoscenze è il migliore, e così il cocchiere, anche in generale colui che in ciascun settore ha conoscenze è il migliore.

L'induzione è cosa più convincente e più chiara e più nota secondo la percezione e comune ai più; invece il sillogismo è cosa più forte e più efficace contro gli oppositori» [Topici, I, 12. Traduzione di M. Zanatta].

La *epagoghē* è dunque prospettata come *passaggio* [*ephodos*], *metodo* [*methodos*] diremmo noi. Si tratta evidentemente di un procedimento che attiva quanto potenzialmente disponibile nelle facoltà dell'anima e nelle strutture ontologiche degli enti. Il risultato è inequivocabilmente, in entrambi i testi, la *produzione* dell'*universale* [*katholou*].

Tuttavia l'ultima parte del capitolo degli *Analitici* introduce il tema della *intellezione* [*nous*], che sembra costituire il vero e proprio momento di **apprensione** e registrazione degli elementi strutturali della realtà disponibili nel materiale empirico:

- la *induzione* vera e propria è il **processo** su cui interviene l'atto intelligente, apocessuale, del *noein*;
- è in virtù della *intellezione* [*intelligenza*] che quanto sedimentato nel processo è afferrato dall'*anima*;
- tale **afferramento** si traduce nella **visione dell'universale nei particolari**: concretamente esso si esprime nella **enunciazione** [premessa della argomentazione sillogistica] con cui un **predicato** [l'*universale*] è attribuito immediatamente a una **classe** [che raccoglie i particolari];
- più in particolare, è alla *intellezione* che dobbiamo l'**apprensione** e la **comprensione** dell'**essenza**, cioè di quella caratteristica ontologica che identifica una classe di individui, nel senso che essi sono quello che sono [quegli individui] in forza di quella essenza: essa, da un lato, restituisce quindi il *perché* della classe, dall'altro rappresenta, logicamente riferita a tutti gli individui della classe, l'*universale specifico*.

L3-T3 La scienza anapodittica

«Da un lato, alcuni ritengono che non sussista scienza, in quanto bisogna conoscere gli elementi primi, e d'altro lato, alcuni pensano che la scienza sussista, ma che di tutti gli oggetti possa esservi dimostrazione. Nessuna delle due opinioni è vera, e nessuna delle due impostazioni è necessaria. In realtà, coloro che suppongono non essere assolutamente possibile la conoscenza, sostengono di venir ricondotti all'infinito, in quanto non si possono conoscere gli oggetti posteriori in virtù di oggetti anteriori, che non derivino da elementi primi; su quest'ultimo punto essi si esprimono correttamente, dato che è impossibile attraversare un'infinità di oggetti. Ammettendo poi che ci si arresti e che i principi sussistano, costoro sostengono che tali principi risultano inconoscibili, non essendo certo possibile una dimostrazione che li riguardi, ossia non verificandosi ciò per l'appunto, in cui soltanto — a loro avviso — consiste il sapere. Ma se non si possono conoscere gli elementi primi, non sarà neppure possibile, secondo costoro, conoscere assolutamente e in senso proprio gli oggetti derivati dai principi; tali oggetti saranno conosciuti piuttosto sulla base di un'ipotesi, quando si ammetta che gli elementi primi sussistono. I sostenitori della seconda opinione, poi, sono d'accordo con gli altri per quanto riguarda il sapere, pensando cioè che esso si costituisca soltanto mediante la dimostrazione, ma non vedono alcun impedimento al fatto che di tutti gli oggetti possa esservi dimostrazione. Secondo costoro può infatti accadere che la dimostrazione risulti circolare e reciproca. Quanto a noi, affermiamo anzitutto che la determinazione dimostrativa non appartiene ad ogni scienza, e che per contro la scienza riguardante le premesse immediate prescinde dalla dimostrazione. Che ciò sia poi necessario, risulta evidente: in effetti, se è necessario conoscere le proposizioni che siano anteriori e onde discenda la dimostrazione, e se d'altro canto il processo che risale verso premesse anteriori ad un certo momento si arresta, sarà allora necessario che tali premesse immediate risultino indimostrabili. E queste cose le esprimiamo dunque così» [Secondi Analitici, I, 3, 72 b 5-23. Traduzione di G. Colli].

Il passo ribadisce alcune convinzioni epistemologiche radicate in Aristotele:

- ogni *apodissi* [dimostrazione] deve poggiare su **premesse anapodittiche** – cioè non acquisite attraverso dimostrazione;
- il *vero* si coglie necessariamente nella **scienza dimostrativa**, ma è anche oggetto del *nous* [come risultava dal testo precedente], presupposto della *scienza apodittica*, *nous* cui si riduce quella che il filosofo definisce ***anapodeiktos epistēmē*** [scienza anapodittica];
- le **premesse immediate** [*ta amesa*] sono condizioni del sapere mediato: senza una facoltà e una modalità di apprensione adeguata agli *elementi primi* è gioco forza riconoscere la regressione infinita e dunque negare la possibilità di ogni sapere;
- né è giustificabile un sapere che si rifugi nella circolarità della dimostrazione: i *principi* non possono fondare la verità della conclusione se da questa devono a loro volta dipendere.

Aristotele ha quindi per lo più la tendenza a presentare il *nous* come il momento di immediato accoglimento dei *principi*, presupposto funzionale alla dimostrazione. In questo senso la situazione rappresentata nella sua epistemologia è squisitamente didascalica:

- i ***principi*** sono presentati da un docente come **enunciati definitivi** con cui si determina *che cosa* sia l'oggetto intorno a cui verte la *dimostrazione* [di cui, cioè, essa ricaverà proprietà specifiche];
- essi sono **proposti alla intuizione** dei discenti per essere accolti, intesi: se interviene la comprensione, i discepoli saranno nel *vero*, altrimenti rimarranno nella ignoranza del principio;
- Aristotele parla anche esplicitamente di *richieste* [*aitēmata*], postulazioni accessorie sollecitate evidentemente da chi conduce la dimostrazione a chi la segue, per condurre la dimostrazione.

D'altra parte il nesso tra *intellezione* e *induzione* sottolinea come l'apprensione dei *principi*, in una situazione di ricerca, intervenga in realtà solo al culmine di un progresso empirico.

Lezione n. 4: scienza e dialettica

Collaterale ai cenni sull'*induzione*, e ad essa collegata per il nodo delle *premesse* della *dimostrazione*, è l'ampia riflessione aristotelica sulla *dialettica* - condotta formalizzando una tradizione allora ormai secolare - alla cui pratica il filosofo affidò l'impostazione delle ricerche e la costruzione dei relativi trattati. Ma che cosa intendeva Aristotele per *dialettica*? La risposta è fornita dalla pagina di apertura dell'opera che raccoglie la sua sistemazione dell'argomento, i *Topici*:

L4-T1 La dialettica come argomentazione

«Ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto, muovendo da opinioni notevoli, e anche potremo, nel sostenere l'argomentazione, non dir nulla che vi si opponga.

È dunque prima di tutto da dire che cos'è l'argomentazione e quali le sue differenze, in modo che così possa essere colta l'argomentazione dialettica; è questo infatti l'oggetto della nostra ricerca nella presente trattazione.

È *argomentazione* un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è posto necessariamente risulta mediante ciò che è posto. E così è *dimostrazione* quando l'argomentazione risulta da asserzioni vere e primitive, oppure da asserzioni tali che hanno il fondamento della conoscenza, ad esse relativa, mediante alcune asserzioni vere e primitive; mentre *argomentazione dialettica* è quella che argomenta muovendo da opinioni notevoli.

Sono *asserzioni vere e primitive* quelle che hanno la loro garanzia non per virtù d'altro, ma per se stesse (non si deve infatti ulteriormente ricercare nell'ambito dei principi delle scienze il perché di essi, ma ciascuno dei principi deve per se stesso essere credibile); sono *opinioni notevoli* invece quelle che costituiscono opinione di tutti, o dei più, o dei sapienti, e, se di questi, o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati fra tutti» [I, 1, 100 a 18-b 23 in Aristotele, *Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli, 1974].

La *dialettica* è dunque prospettata come una specie di *argomentazione* [*syloghismos*]:

- **sillogismo** è il **discorso** [*logos*] in cui da *ciò che è posto* [*premesse*] necessariamente si produce *qualcosa di diverso*;
- **dimostrazione** è il **sillogismo** che si sviluppa a partire da cose *prime e vere*;
- **dialettica** è il **sillogismo** che argomenta da **opinioni notevoli** [*endoxa, opinioni in fama*].

Essenziale dunque il riferimento alla qualità delle *premesse*:

- i **principi del sillogismo scientifico** - *veri e primi* - non richiedono una fondazione esterna, sono tali in virtù di sé stessi;
- i **principi del sillogismo dialettico** trovano sostanzialmente la propria garanzia nella **opinione qualificata di sapienti** o nella condivisione dei più, in ogni caso non fungono da principi in forza della propria evidenza anapodittica;
- tuttavia, poiché il filosofo determina la **eristica** come contraffazione della *dialettica* in quanto argomenta da **endoxa** solo **apparenti** e come tali facilmente identificabili, alla **dialettica** è necessario riconoscere premesse che non solo sono **endoxa autentici**, ma che si rivelano anche - così sembrerebbe - *vere*, sebbene non evidenti per sé ma per la autorevolezza di chi le propone.

Quale funzione è riconosciuta allora da Aristotele all'argomentare dialettico, dal momento che egli insiste a marcarne la differenza con l'*eristica* e quindi è interessato a mostrarne bontà e efficacia?

L4-T2 La razionalità dialettica

«Ora, l'(argomento) dialettico non riguarda un genere definito, né è dimostrativo di nulla, né è tale quale quello universale. Infatti né tutte quante le cose sono in un qualche unico genere, né, se lo fossero, sarebbe possibile che gli enti siano sotto gli stessi principi. Di conseguenza nessun'arte tra quelle che mostrano qualche natura è atta ad interrogare: ché non è possibile concedere una qualsiasi delle due parti. Infatti il sillogismo non procede da entrambe. Invece la dialettica è atta ad interrogare e, se dimostrasse, eviterebbe di interrogare, se anche non ogni cosa, almeno quelle prime ed i principi propri (della cosa in questione). Che, se (chi risponde) non li concedesse, non disporrebbe più di ciò a partire da cui discuterà ancora contro l'obiezione.

La medesima è anche esaminativa: né infatti l'(arte) esaminativa è tale quale è la geometria, ma potrebbe possederla anche uno che non abbia conoscenza. Infatti anche chi non conosca l'oggetto può comprendere la critica di un altro che non lo conosce, se (questi) fa delle concessioni: non a partire da ciò che conosce, né dai principi propri (dell'oggetto), ma dalle conseguenze: tutte quelle che sono di tal fatta che, se uno le conosce, nulla impedisce che non abbia conoscenza della (relativa) arte, ma se uno non le conosce, necessariamente la ignora. Di conseguenza è chiaro che l'(arte) esaminativa non è scienza di nulla di determinato. Perciò ha per oggetto ogni cosa» [Confutazioni sofistiche, 11, 172 a 12-30. Traduzione di M. Zanatta].

Il passo – dal trattato che costituisce una appendice dei *Topici*, esplicitamente dedicata alla confutazione [*elenchos*] apparente e, in questo senso, *sofistica* – è utile per fissare l'ambito e la natura dell'esercizio dialettico:

- Aristotele ne ribadisce il carattere *argomentativo*; in apertura dei *Topici*, abbiamo visto, aveva impiegato l'espressione **metodo**: nel contesto la *via* che la *dialettica* traccia è quella della **interrogazione** [*erōtēsis*] e dell'**esame** [*peira*, ma anche *elenchos*, nella misura in cui si mette alla prova confutando];
- il **metodo** dialettico presuppone dunque una situazione di **confronto dialogico**, in cui si contrappongono due tesi e cui si partecipa interrogando o rispondendo, cercando di confutare o di non farsi confutare;
- d'altra parte la *dialettica* non presuppone un *genere* [*ghenos*] determinato, né procede semplicemente *dimostrando* all'interno del genere: essa, piuttosto, **si applica a tutto, interrogando**, sviluppando entrambi i corni di un dilemma, le *due parti* di una situazione problematica;
- in questo senso essa è **arte esaminativa** [*peirastikē technē*] che presuppone regole e una specifica abilità nell'interrogare e rispondere, ma non una competenza specifica nel campo su cui verte l'esame.

La dialettica rappresenta quindi una forma distinta di razionalità, irriducibile alla *apodissi*, ma diversa anche dalla *scienza anapodittica*, eppure funzionale a entrambe. Le implicazioni tra *dialettica* e la sua peculiare fondazione dei *principi* della dimostrazione risultano chiarite dallo stesso Aristotele:

L4-T3 Gli usi della dialettica

«A ciò che si è detto non potrebbe non tener dietro il dire a quante e quali cose è utile la trattazione.

È utile a tre cose: all'esercizio, alle conversazioni e discussioni casuali e alle scienze filosofiche.

E che la trattazione è utile all'esercizio risulta chiaro dalle cose stesse; infatti possedendo un metodo potremo più facilmente argomentare su ciò che ci viene proposto.

Per le conversazioni e discussioni casuali è utile perché, avendo noi enumerate le opinioni dei molti, entreremo in relazione con questi non sulla base delle cose opinare dagli altri, ma di quelle opinioni che appartengono loro, modificando ciò che essi sembrano dirci non correttamente. È poi utile per le scienze filosofiche perché, avendo la capacità di sollevare difficoltà in una direzione e in quella opposta, più facilmente potremo osservare il vero e il falso in ciascuna alternativa.

E ancora la trattazione è utile per le asserzioni prime di ciascuna scienza. Infatti, muovendo dai principi appartenenti a quella scienza che è proposta al nostro esame, è impossibile enunciare qualcosa su di essi, perché i principi sono prima di ogni altra cosa ed è necessario trattare di essi

mediante ciò che è opinione notevole su ciascuno di essi. Ciò è proprio, e al massimo grado appartiene, alla dialettica; infatti, essendo, questa, scienza dell'investigare, essa detiene la via che conduce ai principi di tutti i modi di procedere nella ricerca» [*Topici*, I, 2. Traduzione di A. Zadro].

Quadruplici, dunque, sarebbe l'utilità della *dialettica*:

- come *esercizio* [*gymnasia*] intellettuale, disciplina ginnica per l'intelligenza, che si abitua così ad affrontare situazioni problematiche: la capacità di adottare le regole opportune è anche risultato di applicazione e in questo senso la *dialettica* si presenta come *arte*, *abilità*;
- d'altra parte, l'uso *ginnico* è finalizzato in ultima analisi al **confronto agonistico**: le scelte espressive [*epicheirein*, tradotto come *argomentare*, può rendersi come *disputare* e anche *attaccare*] tradiscono la matrice competitiva della situazione dialogica, non destinata alla mediazione tra i partecipanti, ma alla loro vittoria o sconfitta;
- questa implicazione si fa trasparente nell'**uso discutivo** della *dialettica*, del quale Aristotele rimarca i vantaggi rispetto al contraddittorio diretto con interlocutori: la possibilità di sviluppare confutazioni partendo dai loro stessi punti di vista è di estrema efficacia nella disputa;
- infine la *dialettica* è funzionale alla **ricerca scientifica** [*pros tas kata philosophian epistēmas*, rispetto alle *scienze filosofiche*, dove i due termini sono sinonimi] in quanto esercizio utile alla **chiarificazione dei contorni di un problema**, alla **illustrazione** e alla **conoscenza dei principi**.

Sulla base dei *Topici*, possiamo ricostruire lo schema generale dell'articolazione di una situazione dialettica.

La discussione ha inizio con la formulazione di un *problema* [*problēma*, in origine semplicemente *argomento*]: colui che interroga propone una domanda in forma alternativa, presentando cioè i due corni di una contraddizione. Colui che risponde fa suo uno dei due corni, ossia afferma con la sua risposta che questo è vero, fa una scelta. Questa risposta iniziale è chiamata la tesi [*protasis*, *premessa*] della discussione: il compito dell'interrogante è di indirizzare il discorso del rispondente in modo che questi enunci proposizioni in contraddizione con la premessa o con altre ammesse da entrambi i contendenti come opinioni in fama [*endoxa*]. Si tratta, dunque, di ricavare dalla tesi iniziale l'*impossibile* [*to adynaton*] o il *paradossale* [*to paradoxon*]. In tal modo colui che interroga raggiunge la vittoria poiché dimostra al tempo stesso la falsità della tesi, ossia confuta l'affermazione dell'avversario, che si era espressa nella risposta iniziale.

Per giungere alla vittoria occorre dunque sviluppare la dimostrazione, ma questa non è enunciata unilateralmente dall'interrogante, bensì si articola attraverso una serie lunga e complessa di domande, le cui risposte costituiscono i singoli anelli della dimostrazione. Il collegamento unitario tra queste risposte deve appunto costituire il filo continuo della deduzione, al termine del quale, come sua conclusione, si ritrova la proposizione che contraddice la tesi o le opinioni in fama.

Nel caso della *dialettica* aristotelica, rispetto ai precedenti platonici, la novità consiste nell'ammissione che la *confutazione* [*elenchos*] del rispondente è ottenuta dall'interrogante non solo quando lo fa cadere in contraddizione con se stesso, ma anche quando lo induce ad adottare proposizioni *paradossali*, difformi rispetto agli *endoxa* esplicitamente o implicitamente ammessi.

Entrambi gli interlocutori devono quindi:

- ammettere la contraddizione come segno della falsità o insostenibilità di una tesi;
- accordarsi su alcune premesse [*endoxa*] per poter discutere insieme;
- rispettare queste premesse.

Come svolge concretamente la *dialettica* il suo servizio alla scienza? Le indicazioni aristoteliche sono importanti rispetto alla articolazione delle ricerche condotte nei trattati conservati:

- i **principi** [*propri* e *comuni*] possono essere messi alla prova e **giustificati a partire da endoxa, attraverso la confutazione**, in pratica deducendo dalla negazione di un principio una conclusione in contraddizione con un *endoxon* e dunque inaccettabile: il *principio* non è *dimostrato*, dedotto, a partire da principi ulteriori, è piuttosto semplicemente confermato attraverso un procedimento argomentativo;
- orientativo per la **conoscenza scientifica** è lo **sviluppo di tesi e antitesi di un dilemma**, per dedurne fino in fondo le conseguenze e verificare se queste siano contraddittorie con sé stesse o con altre proposizioni ammesse [secondo il modello già esemplificato nel *Parmenide* platonico];
- inoltre Aristotele sembra riconoscere a tale esame [*exetastikē*, esaminativa, è definita la *dialettica*] delle conseguenze una portata più impegnativa del mero orientamento: esso è come la **via che conduce alla conoscenza dei principi** [che rimane, come *intellezione*, momento distinto e culminante].

La *dialettica* propriamente *non conosce*, si limita a esaminare e confutare: tuttavia, attraverso le sue confutazioni, essa può essere utile alla *scienza*, soprattutto quando opera tra tesi contraddittorie.

Parte prima: conclusioni

Per Aristotele è strutturale alla natura umana l'ansia di conoscere, che trova il proprio soddisfacimento nella *scienza*:

- essa ha come oggetto un tratto caratterizzante classi di enti ovvero relazioni costanti riferibili ad aspetti astratti dalla realtà naturale [es.: oggetti della matematica];
- *universalità* [predicabilità rispetto a più individui] e *necessità* [stabilità, immodificabilità] ne sono dunque elementi distintivi;
- di quell'oggetto la *scienza* rintraccia e manifesta le *cause*, le ragioni che lo spiegano.

Formalmente la *scienza* è presentata come *apodeixis*, dimostrazione:

- essa muove da *principi* da cui ricava *proprietà*;
- essi fungono da *premesse* di un *sillogismo*, una concatenazione di proposizioni che conclude di necessità marcando il nesso analitico tra un soggetto universale e un predicato essenziale.

Le *premesse* per essere *principi* scientifici devono essere:

- *vere*, esprimere come stanno effettivamente le cose;
- *prime e immediate*, cioè indimostrabili o derivate da premesse indimostrabili;
- *più note, anteriori e cause della conclusione*.

Dunque i *principi* non sono ricavati deduttivamente a partire da principi ulteriori: essi sono afferrati al culmine di un processo *induttivo*:

- questo ha origine dalla sensazione e si sviluppa integrando le facoltà umane, dal senso alla razionalità;
- la *induzione*, in particolare, conduce in presenza dell'*universale* immanente nei dati empirici;
- il compimento del processo si ha in un atto aprocessuale, da Aristotele chiamato *nous*, *intellezione*, che vede e afferra l'universale.

Il filosofo riconosce un ruolo scientifico anche alla *dialettica*, intesa come *metodo* di discussione e esame di proposizioni, capace di mettere alla prova quelle che fungono da premesse, sviluppandone tutte le implicazioni e quindi facendone *vedere* verità e falsità, ma anche fissando i contorni delle questioni per consentirne la chiarificazione. Essa infatti:

- può giustificare i *principi*, discutendoli a partire da un *endoxon*, da una *opinione notevole*;
- può orientare la ricerca, svolgendo i due corni di un dilemma e verificando le eventuali contraddizioni;
- può discutere varie tesi, tracciando il percorso verso la *intellezione* dei *principi*.

Parte seconda: sapienza e filosofia

Lezione n. 5: che cosa è la sapienza?

Dopo la cornice introduttiva del primo capitolo, *Metafisica Alfa* procede nel secondo alla determinazione del concetto di *sapienza*.

L5-T1 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: tutti gli uomini hanno sensazioni ed è quindi semplice disporne, ma nessuno è sapiente in quanto possiede sensazioni.

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 (per 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. Sotto molti aspetti, infatti, la natura degli uomini è schiava: perciò Simonide sostiene che "Dio solo può avere un tale privilegio" e che è opportuno che l'uomo si limiti a ricercare una scienza a lui adeguata. Se i poeti fossero veritieri, e la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che quindi dovrebbero essere sventurati tutti coloro che primeggiano nel sapere. In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie. Non bisogna neppure pensare che esista altra scienza più degna di onore. 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» [Traduzione nostra].

L'apertura del capitolo è dedicata alla messa a fuoco delle *cause* ricercate dalla *sapienza*. Il percorso seguito allo scopo riprende e approfondisce quanto già fatto intravedere nel capitolo iniziale della *Metafisica*:

- Aristotele procede *dialetticamente* dalla comprensione corrente del termine *sapiente* per ricavarne indicazioni in merito al problema in esame;
- l'approccio non è insolito nei trattati aristotelici ed è radicato nella interpretazione dell'esperienza e del linguaggio che in parte abbiamo già richiamato;
- 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 immediatamente impropria ma comunque emendabile, nelle forme linguistiche che convenzionalmente sono simboli di quelle nozioni.

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

- *scienza dell'universale* [*epistēmē katholou*, che può tradursi anche come *scienza universale*],
- scienza **delle cose più difficili da conoscere**,
- una delle scienze più esatte,
- scienza *maggiormente capace di insegnare*,
- scienza *fine a se stessa*,
- scienza destinata a comandare.

Questi sono i caratteri di una *scienza dei principi e delle cause prime* [*epistēmē tōn prōtōn archōn kai aitiōn*]. Infatti:

- la **conoscenza dei fondamenti** [*cause e principi primi*] della realtà equivale, in un certo senso, alla **conoscenza dell'universale**, di ciò da cui dipendono tutte le cose,
- quei principi sono anche i più **lontani dall'immediata esperienza** [che ne attesta solo gli effetti], quindi per lo più indisponibili agli uomini senza un'impegnativa ricerca,
- i **principi primi**, in quanto tali, saranno **poco numerosi**, dunque maggiore sarà la precisione della scienza su di essi fondata,
- l'insegnamento presuppone la conoscenza dei principi e delle cause, quindi chi possiede i fondamenti primi sarà massimamente in grado di praticarlo,
- **per sé** desiderabile sarà la scienza di ciò che garantisce la massima conoscenza: essa di fatto coinciderà con la scienza dei principi primi che in ultima analisi condizionano tutto il reale,
- tra i principi devono rientrare anche il **bene** [*to agathon*] e il **fine** [*to hou heneka*], ciò in vista di cui le cose accadono: di conseguenza la scienza dei principi primi, riferendosi al *sommo bene*, avrà anche il ruolo direttivo rispetto alle altre forme di sapere.

Il primo aspetto, la **universalità della sapienza**, non è privo di risvolti problematici:

- Aristotele non poteva così facilmente concedere quanto esplicitamente negato –in antitesi al modello platonico - nei trattati dell'*Organon*, una parte dei quali doveva essere certamente più antica del nostro testo;
- la sottolineatura della portata universale della *sophia* e della sua dirigenza gerarchica sembra, infatti, contraddire la polemica, condotta nei *Topici* e negli *Analitici secondi*, nei confronti della concezione platonica della *dialettica*;
- la riflessione sulla scienza [*epistemologia*] condotta in quei trattati aveva definito un quadro dell'organizzazione del sapere fissata dalla specificità dell'ambito di indagine e dei principi.

Nel nostro contesto l'eccellenza riconosciuta alla sapienza dipende dalla eminenza delle *cause* e dei *principi* di cui è scienza, e la sua *universalità* è fatta derivare dalla dipendenza, diretta o indiretta, degli enti da quelle cause: **non c'è dunque una derivazione delle altre scienze da quella universale**; esse si limitano a riconoscere i *principi* su cui essa verte.

La seconda parte del capitolo, tematicamente collegata alla prima dalla centralità dell'elemento speculativo nella *sapienza*, conserva un forte tratto platonico:

- già nel *Teeteto* Socrate aveva individuato nella **meraviglia** [*thauma*] l'autentica condizione emotiva del filosofare,
- dallo stesso dialogo discende la interpretazione di quella condizione [*thaumazein*] in termini di **consapevolezza della propria ignoranza**, e quindi di disponibilità alla ricerca;
- Aristotele, inserendo questa riflessione nella prospettiva dello strutturale desiderio umano di conoscenza [*orexis tou eidenai*], può valorizzare la **dimensione problematica del filosofare** [*philosophein*] come faticoso passaggio attraverso difficoltà [*diaporēsai*];
- in tal senso procede il recupero del *mito* come nodo di problemi e dell'interesse per il mito come anticipazione dell'interesse filosofico;
- nella stessa prospettiva la **philo-sophia**, in quanto urgenza del riscatto dal non-sapere, è letta come **sforzo innescato dalla combinazione socratica di ignoranza e**

consapevolezza e volto, a prescindere da necessità d'ordine pratico, alla scoperta della realtà;

- ma essa, in quanto scienza fine a se stessa, perseguita per puro impulso di conoscenza, e in quanto radicata nella natura umana e rivolta all'ordine delle cose, si presenta nel testo aristotelico come un fondamentale **esercizio di libertà**.

Il forte impegno teoretico della *sapienza*, la eminenza del suo oggetto, la sua autonomia rispetto a interessi e condizionamenti esterni contrassegnano il suo rango: nonostante il socratico *stupore* filosofico, la *sapienza* aristotelica non si connota come *umana*. Essa piuttosto è la più *divina* tra le scienze; divina nella duplice significazione:

- per il pregio distintivo che sembra destinarla alla fruizione da parte di un dio,
- perché la divinità, come *principio*, rientrerà nello spettro della sua ricerca.

Recuperando quanto anticipato nel riferimento al *bene* e alla sua funzione finalizzante, Aristotele individuava così la direzione teologica che avrebbe rivestito un ruolo centrale soprattutto nel dodicesimo trattato della *Metafisica*.

La conclusione è importante per chiarire il nesso tra *sophia* e *philosophia*:

- lo *stupore* di fronte a fenomeni problematici accende l'interesse per la ricerca, il *filosofare* si manifesta nel rilievo delle difficoltà e nel confronto con esse;
- la condizione che si conquista con la **conoscenza delle cause** è quella della **piena comprensione dell'ordine delle cose**, quindi quella **opposta allo stupire originario**;
- se la **orexis strutturale alla physis umana** si realizza nella investigazione dei *principi*, essa trova la propria adeguata **realizzazione solo nella sapienza**.

La *sapienza* designa dunque una condizione che la *filosofia*, che ne è *cura*, contribuisce a determinare: **la *philosophia* coincide allora con la ricerca di quelle cause prime di cui la *sophia* indica il possesso**.

L5-T2 Le quattro cause

«Una volta stabilite queste distinzioni, si deve indagare sulle cause, dicendo sia quali sia quante sono. Dato che questa trattazione ha per fine il conoscere, e non riteniamo di conoscere ciascuna cosa prima di averne colto il perché (ciò che consiste nel coglierne la causa primaria), è chiaro che dobbiamo far questo anche a proposito sia del venire ad essere e perire sia del mutamento naturale in generale, in modo che, conoscitine i principi, possiamo provare a ricondurre a questi ciascun particolare oggetto di ricerca.

Ora, in un modo è detto causa ciò da cui, come costituente interno, una cosa viene ad essere: per esempio, il bronzo è causa della statua, l'argento del calice; sono cause anche i generi delle cose quali il bronzo e l'argento.

In un altro modo sono detti causa la forma e il modello, cioè la definizione di ciò in cui consiste l'essere, e i generi di questa (per esempio, il rapporto due a uno, e in generale il numero, sono causa dell'ottava), e le parti che si trovano nella definizione.

Altrimenti ancora, è detto causa ciò da cui è dato il principio primario del cambiamento o della quiete: per esempio, è causa chi ha deliberato, il padre del figlio, in generale ciò che produce di ciò che è prodotto e ciò che fa cambiare di ciò che cambia.

Altrimenti ancora, è detto causa il fine, cioè "ciò in vista di cui": per esempio, la salute del passeggiare. Infatti, perché uno passeggia? Rispondiamo: "per essere sano", e così dicendo riteniamo di aver reso la causa. E invero è una causa di questo tipo tutto ciò che, altro essendo ciò che ha messo in movimento, interviene come intermediario rispetto al fine; per esempio, sono cause della salute il dimagrimento o il purgarsi o i farmaci o gli strumenti del medico. Tutte queste cose infatti sono in vista del fine, pur essendo differenti le une dalle altre sotto il profilo per cui le une sono operazioni, le altre strumenti.

Tanti dunque, direi, sono i modi in cui le cose sono dette cause. Ma dato che le cause sono dette in molti modi, si ha anche che della stessa cosa ci sono molte cause - e ciò non per concomitanza» [Aristotele, *Fisica. Libri I e II*, a cura di F.F. Repellini, Bruno Mondadori, Milano, 1996, II, 3,].

Il testo della *Fisica* è canonico riguardo alla determinazione della tipologia di cause, nell'ambito della quale procederà la ricerca dei termini primi:

- ne è evidente la **matrice dialettico-linguistica**: Aristotele procede alla loro individuazione orientandosi negli usi linguistici, sulla base di come *si dice causa*;
- ciò non comporta la mera assunzione dell'uso corrente, ma una sua consapevole definizione e soprattutto la focalizzazione della funzione ontologica che corrisponde a quell'uso;
- dietro questo approccio ritroviamo la convinzione che l'esperienza in un certo senso plasmi il linguaggio, e che, attraverso l'esperienza, sia la realtà stessa a esprimersi, ancorché approssimativamente e talvolta in modo distorto, in esso;
- le funzioni individuate sono chiare e non richiedono commento: va marcata l'assenza di una gerarchizzazione nelle *cause*, equipollenti nel garantire la produzione del sapere;
- tuttavia, la coincidenza tra **forma** [*eidos*], **definizione** [*logos*] e **essenza** [*to ti ēn einai*] segnala il primato della *causa formale* nel rivelare che cosa costituisca l'ente e dunque nella conoscenza del suo essere.

Ricerche

Impegnativa ma fondamentale la lettura della prima parte [*La filosofia come teoresi dei primi fondamenti*] del saggio di L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, sopra citato. Interessante il primo paragrafo [*La Metafisica come dottrina delle cause e dei principi primi*] del terzo capitolo [dedicato all'analisi dei concetti chiave della *Metafisica*] in G. Reale, *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Lezione n. 6: sapienza e intelligenza

La definizione della *sapienza* come *scienza dei principi e delle cause prime* comporta una sua dislocazione particolare nel quadro epistemologico tracciato in precedenza: si tratta infatti di un sapere che non può strutturarsi apoditticamente, nella misura in cui investiga i *principi*, e che, d'altra parte, è presentato come *epistēmē*, didascalica e precisa.

L6-T1 Sapienza, scienza e intelletto

«Noi attribuiamo la sapienza nelle arti a coloro che raggiungono la più alta maestria nelle loro arti: per esempio, diciamo che Fidia è uno scultore sapiente e Policleteo un sapiente statuario, indicando qui con "sapienza" nient'altro che l'eccellenza in un'arte. Ma noi pensiamo che ci siano degli uomini sapienti in senso onnicomprensivo e non sapienti solo in un campo particolare o in una cosa determinata, come dice Omero nel *Margile*:

“costui gli dèi non lo fecero né zappatore né aratore né sapiente in qualche altra cosa”.

Così è chiaro che la sapienza è la più perfetta delle scienze. Per conseguenza, bisogna che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma anche che colga il vero per quanto riguarda i principi stessi. Così si può dire che la sapienza sia insieme intelletto e scienza, in quanto è scienza, con fondamento, delle realtà più sublimi. È assurdo infatti, pensare che la politica e la saggezza siano la forma più alta di conoscenza, se è vero che l'uomo non è la realtà di maggior valore nell'universo.

[...] Se, poi, si dice che l'uomo è superiore a tutti gli altri animali, non cambia niente, giacché ci sono altre realtà di natura ben più divina dell'uomo, come risulta chiarissimo, se non altro, dai corpi di cui è costituito l'universo. Dunque, da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la sapienza è, insieme, scienza e intelletto delle realtà più sublimi per natura. Perciò Anassagora e Talete, e gli uomini come loro, vengono chiamati sapienti ma non saggi, quando si vede che ignorano ciò che è vantaggioso per loro, e si dice che essi conoscono realtà straordinarie, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, perché non sono i beni umani che essi cercano» [Etica Nicomachea, VI, 7, 1141 a9 – b8 in Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993].

Aristotele ribadisce anche in questo contesto alcuni concetti che abbiamo già incontrato nella lettura di *Metafisica Alfa*:

- la **connessione tra sapienza e eccellenza**: sintomatico il riferimento alle *arti* [*technai*] e alla padronanza tecnica [*aretē technēs*];
- la **universalità della sapienza**, qui decisamente marcata con il rilievo della apertura *totale* [*holōs*] della *sophia* rispetto alle competenze disciplinari;
- la **compiutezza della sapienza**: essa tra le scienze è *la più perfetta* [*akribestatē*], in quanto fine a se stessa e, per la eminenza dei suoi oggetti, intrascendibile da parte di una scienza ulteriore;
- la **inutilità pratica della sapienza**: essa è volta alle *cose per natura eccellenti* [*ta timiōtata tē physei*] e si estrania dal *divenire* entro cui gli uomini sono chiamati ad agire;
- la **divinità della sapienza**: essa ha per oggetto, infatti, *realtà più divine* [*theiōtera*] dell'uomo, la cui eccellenza è manifesta nel *cosmo* [il riferimento immediato è, alla luce della tradizione, ai cieli e agli astri, enti divini in quanto incorruttibili ed eterni].

Saggezza [*phronēsis*] è per Aristotele *una disposizione vera, ragionata, disposizione all'azione avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo*. In pratica essa consiste nel saper scegliere bene su ciò che è buono e utile per giungere alla felicità e saperlo fare non in astratto ma nella situazione concreta. Di conseguenza la *saggezza* non avrà ad oggetto solo gli universali [come la *scienza*], ma dovrà conoscere anche i particolari, dal momento che investe la dimensione dell'agire e dunque le situazioni particolari.

L'aspetto per noi più rilevante è comunque la relazione della *sapienza* con *scienza* e *intelligenza* [*nous, intelletto*]:

- da un lato il *sapiente* deve **conoscere ciò che discende dai principi** [*ta ek tōn archōn*], quindi esercitare la *apodissi*;
- dall'altro, però, proprio perché oggetto specifico della *sophia* sono *principi e cause prime*, egli dovrà *dire la verità* [*alētheuein*] a loro riguardo, dunque **cogliere i principi**;
- *epistēmē* e *nous* dovranno allora costituire dall'interno la *sapienza*: mentre il *nous* rimane preliminare e dunque **esterno rispetto alla epistēmē**, esso entra come **elemento costitutivo interno della sophia**.

L6-T2 Principi e intelligibilità

«Fu chiamata *sapienza* nel senso che è una specie di chiarezza, in quanto chiarisce ogni cosa. Questa chiarezza è stata così chiamata, in quanto è qualcosa di luminoso, dalle parole che esprimano luce, per il fatto che porta alla luce le cose nascoste. Poiché, dunque, le realtà intelligibili e divine, come dice Aristotele, anche se sono chiarissime nella loro essenza, a noi sembrano tenebrose e oscure in causa della caligine corporea gravante su di noi, chiamarono a ragione *sapienza* la scienza che ci porta alla luce quelle realtà. [...]

Poi, successivamente, procedendo con metodo si sforzarono di pervenire fino all'essenza dei corpi e alla natura creatrice di questi e chiamarono ciò con termine specifico *indagine della natura* e questi studiosi li chiamarono sapienti nelle leggi naturali; in un quinto tempo, da ultimo, giunsero fino all'essenza delle realtà divine, sopramondane e assolutamente immutabili e chiamarono *sapienza suprema* la conoscenza di queste realtà» [Aristotele, *Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Filosofia, Roma, 1963, fr. 8].

I due passi costituiscono l'apertura e la conclusione del lungo frammento 8 del dialogo perduto *Sulla filosofia*, il cui primo libro doveva essere dedicato a una messa a fuoco del concetto di *sophia*. Nel frammento essi sono cuciti tra loro da una schematica illustrazione storica della nozione di *sapienza* - inserita nella cornice della teoria platonica dei cicli della civiltà, segnati da periodiche catastrofi:

- l'aspetto per noi più interessante è la **concezione della sophia come scienza di ciò che è primo** [*protologia*];
- essa è in tal senso sempre collegata all'**indagine sui principi**, secondo un'ottica affine a quella che si ritrova nelle pagine iniziali della *Metafisica*;
- anche in questo caso registriamo uno **sbocco teologico**, che non è tuttavia da fraintendere: si riferisce, infatti, a una **ricerca intorno alla natura**, e investe la funzione causale degli enti divini.

Nel testo Aristotele suggerisce un accostamento etimologico tra *sophia* e *sapheia* [*chiarezza*] fondato appunto sulla manifestazione dei *principi*:

- la *luminosità* appartiene alle cose che possono rivelare gli altri enti, che ne sono cioè **fondamenti, ragioni d'essere**;
- in una prospettiva umana, esse sono immediatamente oscure, dal momento che, secondo la nostra costituzione soggettiva, prime sono le sensazioni [connesse alla organizzazione corporea];
- dunque, ciò che è in sé, nella propria *essenza* [*ousia*], **chiarissimo** è da noi conquistato un po' alla volta;
- tale progressiva conquista rappresenta anche un progressivo illuminamento della realtà.

L6-T3 Sapienza e intelligenza

«Se la felicità è attività conforme a virtù, è ragionevole che essa sia conforme alla virtù suprema; ma questa sarà quella della parte migliore. Sia questa l'intelligenza o sia qualche altra parte, la

quale sembri per natura comandare e guidare e avere nozione delle cose belle e divine, perché anch'essa divina o perché la più divina tra le parti di cui noi siamo costituiti, l'attività di questa conforme alla propria virtù sarà la perfetta felicità.

Essa è l'attività speculativa. Ciò sembra concordare sia con le cose dette in precedenza sia con il vero. Questa infatti è l'attività suprema, poiché l'intelligenza è la suprema tra le parti di cui siamo costituiti e le cose su cui verte l'intelligenza sono le supreme tra le cose conoscibili» [Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 a12-22. Traduzione di E. Berti in Aristotele, *Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Il Tripode, Napoli, 1994].

L'attacco del settimo capitolo dell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea* non verte esplicitamente sul tema della *sapienza*, ma l'attività di ricerca cui si allude è quanto altrove egli esplicitamente identifica nella *sophia*:

- in virtù del **nous** [indicato come componente *divina*] è possibile avere **concetto delle cose belle e divine** [*ennoian echein tōn kalōn kai theiōn*];
- la **attività** [*energheia*] propria del **nous**, quella che corrisponde alla sua **aretē**, alla sua specifica capacità, è **speculativa**, teoretica [*theōrētikē*];
- gli enti cui si rivolge il **nous** sono i più eminenti tra quelli conoscibili.

È possibile dunque confermare la presenza in testi diversi della produzione aristotelica [opere diverse, trattati diversi] della nozione di *sapienza* che abbiamo analizzato utilizzando l'accesso privilegiato del primo libro della *Metafisica*. Essa si presenta così connotata sinteticamente:

- verte su **oggetti primi**, nel senso di un primato sul piano ontologico [con riferimento alla incorruttibilità e eternità degli astri e dei loro motori] e causale [si tratta di principi primi del divenire degli altri enti];
- proprio in forza della qualità dei propri oggetti, la *sophia* è **scienza universale**: ciò che essa indaga è principio da cui tutto dipende;
- in virtù di questa sua apertura totalizzante, essa è riconosciuta come disciplina eminente, destinata a guidare le altre [che mantengono la propria specificità e la propria autonomia, avendo principi propri], fornendo la cornice entro cui esse si collocano;
- la *sapienza* è **divina** per la sua eccellenza teoretica [conosce indirettamente, attraverso i principi universali, tutte le cose] e per il carattere divino dei suoi oggetti: è necessario comunque ribadire che la indagine non ha una impronta teologica ma fisico-naturalistica, risale cioè agli enti divini ricercando le *cause prime* dei fenomeni da cui muove la nostra esperienza;
- essa ha una forte **impronta teoretica**, in quanto volta allo studio della architettura della realtà e quindi distratta dal particolare cui si rivolge l'azione concreta;
- a differenza della *epistēmē* non ha uno statuto dimostrativo, proprio perché impegnata nella indagine dei *principi* e delle *cause prime*: la *intelligenza* [*nous*, intelletto, intellesione] in questo senso svolge una funzione portante, rispetto alla quale la *apodissi* è accessoria.

Lezione n. 7: la ricerca della verità

Commentando il secondo capitolo di *Metafisica Alfa* [L5-T1] abbiamo sottolineato la introduzione del termine *philosophia* accanto a *sophia*, in una accezione sostanzialmente equivalente: il primo manifesta forse più decisamente la dimensione della ricerca, il secondo il suo possesso. Nei trattati aristotelici è però largamente prevalente l'uso di *filosofia*.

L7-T1 La filosofia scienza della 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 la nostra disposizione. 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. In effetti, anche se osservano come stanno le cose, coloro che si interessano all'agire indagano non ciò che è eterno ma quanto si riferisce a situazioni e momenti determinati. 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» [*Metafisica*, II, 1. Traduzione nostra].

Il testo è di grande interesse perché salda elementi sparsi nelle opere citate in precedenza:

- la **filosofia** è chiaramente identificata come **conoscenza di cause prime** [quelle che sono *causa* dell'essere per le altre cose];
- la **filosofia manifesta la realtà**, portando alla luce **le cose per natura più evidenti di tutte** [*ta tē physei phanerōtata pantōn*];
- la **filosofia** è **theoria**, indagine, ricerca **volta a ciò che è primo nell'ordine dell'essere e eterno**: essa ha quindi non solo una apertura *universale* ma anche *cosmologica* [gli *enti eterni* coincidono con gli astri] e *teologica* [nel senso, già visto, per cui essi e le loro cause sono indicati come *divini*].

Ma il capitolo del secondo trattato [di incerta collocazione nell'opera, certamente tra i più antichi] della *Metafisica* è significativo soprattutto per il nesso istituito tra *filosofia*, *essere* e *verità*:

- in apertura è infatti proposto l'accostamento tra **ricerca della verità** [*peri tēs alētheias theoria*] e **dire qualcosa sulla realtà** [*leghein ti peri tēs physeōs*];

- esso comporta la sovrapposizione semantica tra **verità** [*alētheia*] e **realtà, natura** [*physis*]: il vero [*to alēthes*, che in greco può appunto tradursi anche come *il reale*] si palesa nella ricostruzione delle cause;
- l'ente che è **causa dell'essere vero** [cioè della effettiva consistenza] delle altre cose sarà **più vero** di esse, che ne dipendono;
- gli **enti eterni** [*ta aei onta*], che non vengono mai meno, sono in questo senso privilegiati: il loro **essere è sempre vero-reale**;
- le **loro cause** dovranno essere **particolarmente eccellenti** e fornire, attraverso gli *enti eterni*, effettività, realtà, a tutti gli altri enti;
- la **filosofia**, nella misura in cui indaga e illustra la struttura causale della realtà, **manifesta progressivamente la verità**.

Il capitolo è infine interessante anche da un punto di vista *metodologico*:

- la *ricerca della verità* è – in virtù della connessione tra *essere* e *verità* – in un certo senso *facile*: qualcosa della *realtà* pare in ogni caso possibile affermare, proprio perché essa si manifesta nella nostra esperienza;
- d'altra parte tale ricerca è *difficile*, se teniamo presente la distinzione tra conoscenza adeguata e approssimativa [generica]: la seconda è disponibile, nella sua frammentarietà, la prima rappresenta per l'uomo una sorta di ideale regolativo cui ispirarsi nell'indagine, ma di fatto nella sua compiutezza indisponibile;
- il confronto con coloro che si sono impegnati sullo stesso terreno di studio è allora utile per raccogliere altri contributi veritativi, proprio perché essi, in assoluto, non possono mancare;
- in questa prospettiva Aristotele può riconoscere la stratificazione delle posizioni teoriche, in cui si sedimentano non solo gli apporti convergenti ma anche quelli divergenti o di scarso peso: la nostra *disposizione* [*hexis*] matura e si costituisce anche grazie ai piccoli contributi, che comunque riflettono aspetti della realtà.

Questo significa giustificare il dibattito a distanza con la tradizione – quale spesso praticato nei testi aristotelici e in particolare nel primo libro della *Metafisica* in una vera e propria storia del pensiero – e andare a illustrarne i nodi problematici: si tratta di un approccio *dialettico*, in senso lato, che ritroveremo costantemente nella costruzione dei trattati.

L7-T2 Ordine e filosofia

«L'ordine è manifesto da ciò che è stato detto nella precedente trattazione. Infatti, poiché la natura prende inizio da ciò che è più compiuto, mentre per noi, in causa della nostra debolezza, riesce eccessivo rivolgere subito lo studio a ciò che è più compiuto, dapprima ci accontentiamo d'incominciare da ciò che, in natura, è posteriore e imperfetto per arrivare così rapidamente a ciò che è perfetto. Poiché nella *Fisica* fu compiuta una trattazione di ciò che è incompiuto e qui, invece, di ciò che è perfetto, è logico che la presente trattazione sia ultima in relazione a noi. Si deve sapere che s'intitola anche *Sapienza e Filosofia e Prima filosofia e Metafisica*, poiché, dopo aver prima trattato intorno ai fatti fisici, in questo scritto tratta intorno alle realtà divine. Dunque ricevette questa denominazione in causa del suo ordine [rispetto a noi]. E la sapienza è in qualche modo una particolare chiarezza. Le realtà divine sono chiare e del tutto evidenti. Infatti tratta delle realtà divine e per questo la disse "Sapienza". E in verità anche nell'*Apodittica* afferma: "com'è stato detto da me nella discussione intorno alla sapienza"» [*Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, fr. 8].

La tarda testimonianza [V-VI secolo d.C.] di un commentatore neoplatonico della *Metafisica*, acquisita come fonte per la ricostruzione del dialogo perduto *Sulla filosofia*, può essere

utilizzata nel nostro contesto in relazione con il testo precedente per fermare l'attenzione su un aspetto della nozione aristotelica di *filosofia*:

- intanto essa – per quanto la sua attendibilità possa sembrare discutibile per i pesanti condizionamenti culturali e la distanza temporale – segnala esplicitamente l'equivalenza delle espressioni [e titolazioni] *sapienza, filosofia, filosofia prima* [*metafisica* è quasi certamente termine non aristotelico];
- inoltre essa chiarisce il rapporto di **continuità tra la ricerca in ambito naturale e quella che arriva a trascenderlo**: abbiamo già registrato il passaggio dagli *enti eterni* alle loro *cause*, veri e propri fondamenti dell'essere di tutte le cose; qui esso è ribadito come passaggio tra *fisico* e *metafisico*;
- tale continuità è in sostanza assicurata dall'**impianto aitiologico e archeologico** della ricerca: la *sapienza* era stata definita in *Metafisica Alfa* come *scienza della cause* [*aitiologia*] e dei *principi* [*archeologia*] *primi*; nella direzione indicata dalla definizione si sviluppa appunto il passaggio di cui si è detto;
- un elemento portante della **indagine filosofica** aristotelica – emerso sia dal testo della *Metafisica* sia dai presunti frammenti del dialogo *Sulla filosofia* - è allora rappresentato dalla **protologia** [scienza di ciò che è primo]: la *filosofia*, in altre parole, è certamente interessata anche a ricostruire l'ordine delle *cause* per risalire alle prime, individuate come *divine*;
- dal momento che esse sono in sé più intelligibili, cioè con la loro comprensione garantiscono intelligibilità a tutto il resto, ancora una volta torna la associazione tra *sapienza* [*sophia*] e *chiarezza* [*sapheia*]: la conoscenza dei *principi* illumina la realtà che ne dipende, la manifesta.

Ma la testimonianza ribadisce anche una indicazione metodologica che approfondiremo poi nella prossima lezione:

- in considerazione della *nostra debolezza* [*astheneia*], l'**ordine** [*taxis*] **della ricerca** riflette le nostre priorità gnoseologiche;
- esso allora prenderà le mosse non da ciò che *per natura* [cioè nell'ordine delle cose] è *primo*, bensì da ciò che è in sé posteriore ma conforme ai nostri limiti strutturali, per procedere gradatamente verso ciò che è eminente nell'assetto causale;
- Aristotele rileva dunque un **doppio ordine**, quello oggettivo - *per natura* - e quello soggettivo - *per noi*; essi rappresentano anche due diverse possibilità di esposizione dei contenuti: una, strutturale, che si ricostruisce l'ordine della realtà a partire dai principi, l'altra che invece scandita dai passaggi della ricerca.

Il termine *natura* [*physis*] nel lessico preparato da Aristotele [*Metafisica Delta*] 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*.

Nel secondo libro della *Fisica* l'insieme *enti* [*ta onta*, le cose che sono, esistono] è spartito in due sottoinsiemi, *enti da natura* e *enti* che derivano da *altre cause*:

- gli *enti da natura* sono differenti da quelli che derivano da altra causa: essi, infatti, hanno in sé il *principio* [*archē*] del *movimento* [*kinēsis*] e della *quiete* [*stasis*];

- tale principio è da intendere come una *tendenza*, un *impulso* innato al *cambiamento* [*metabolē*]: *movimento* dunque in senso lato, come trasformazione, elaborazione interna all'ente in virtù di un principio immanente.

Lezione n. 8: il metodo della filosofia

I testi dell'ultima lezione ancoravano *filosofia* e *sapienza* a precise prospettive di indagine, in cui era trasparente la preoccupazione metodologica rispetto al compito [la *scienza delle cause e dei principi primi*] intrapreso. Un passaggio fondamentale per la focalizzazione del *metodo* della ricerca filosofica è costituito dall'attacco del terzo libro della *Metafisica*.

L8-T1 Aporia e conoscenza

«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 sciogla 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» [995 a24 – 995 b4].

Il testo, denso di riferimenti alla letteratura filosofica platonica, si articola intorno a quattro idee guida:

- per orientare la ricerca è necessario avere ben chiaro il quadro problematico entro cui essa si colloca;
- per l'esito positivo dell'indagine è poi essenziale aver individuato e risolto i nodi che ne segnano il percorso;
- per far ciò è necessario confrontarsi con le difficoltà [*aporiai*] sollevate nella tradizione e sondare che non ne siano state trascurate altre;
- la validità dell'approccio problematico risiede nel fatto che le difficoltà rilevate dal pensiero sono effettivamente intrinseche alla cosa stessa.

Presupposto l'obiettivo della *sapienza* (mai citata però in questo contesto) come *scienza delle cause e dei principi primi*, il filosofo intende inquadrarne preventivamente i problemi, secondo uno schema articolato in tre momenti:

- l'*aporìa* [letteralmente difficoltà di passaggio, impasse], che implica la sospensione di fronte all'alternativa tra due soluzioni opposte, apparentemente equipollenti,
- lo **svolgimento** adeguato **delle aporie** [*diaporesai*], in altre parole lo sviluppo delle implicazioni nella alternativa;
- la *euforia*, cioè la soluzione, la via corretta per superare l'*impasse* iniziale.

Si riconoscerà in questo approccio *diaporetico* [che privilegia l'analisi delle difficoltà] uno degli usi *scientifici* della *dialettica*:

- da un lato la scansione 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**;

- dall'altro, trattandosi di due opposte ipotesi, l'esercizio richiesto è quello della **coerente deduzione delle rispettive conseguenze**, per verificare in quale misura possano contribuire alla soluzione: lo svolgimento dilemmatico evoca immediatamente quello proposto nel *Parmenide* platonico.

Ma anche la seconda parte del testo introduttivo suggerisce un'altra approssimazione platonica:

- la funzione della **diaporetica** surroga nel nuovo contesto quella che era stata la funzione dell'**anamnesi** nel *Menone*;
- Aristotele, infatti, marca 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** fine a se stesso (come l'argomento del sofista nel dialogo platonico), semmai premessa per uno sbocco veritativo;
- in Platone la dialettica conseguiva l'esito scientifico servendosi dell'*aporia*, cui veniva ridotto il punto di vista dell'interlocutore, proprio per trascenderne la presunzione di sapere;
- 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;
- sebbene egli non accetti 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 dallo sforzo dialettico;
- l'*aporia* rivela un **non-sapere** (cui si ricollega anche la pagina sulla *meraviglia*) che non è **mai totale**, la cui consapevolezza può quindi fungere da incentivo per un sapere ulteriore.

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. In questo modo la *diaporetica* aristotelica conserva aspetti dell'idea platonica del filosofare come attività di scoperta attraverso l'interrogare, rifiutandone però il modello proposto nei libri centrali della *Repubblica*.

L8-T2 La via di ricerca

«Poiché in ogni ricerca vi sono principi, cause o elementi, e il conoscere e il sapere consistono nella conoscenza di questi - noi diciamo infatti di conoscere una cosa, solo allorché possediamo la conoscenza delle cause prime e dei principi primi, fino agli elementi semplici -, è allora evidente che, anche in relazione alla scienza che ha per oggetto la natura, si deve innanzitutto cercare di determinare quanto ha riferimento con i principi.

Per natura, infatti, il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura. Infatti non sono le stesse le cose che sono più conoscibili per noi e quelle che lo sono in senso assoluto. Dobbiamo pertanto procedere necessariamente in questo modo, assumendo cioè come punto di partenza le cose che sono meno note per natura, ma più chiare per noi, per giungere alle cose che sono più chiare e più conoscibili per natura. In un primo tempo, infatti, per noi sono più chiare e maggiormente note quelle cose che si presentano come un insieme indistinto. Mentre solo successivamente, e a partire da questo insieme, vengono portati alla conoscenza i singoli elementi e determinati analiticamente i principi. Perciò occorre procedere da ciò che si prospetta in generale verso gli aspetti particolari: quanto si offre come un insieme, infatti, è più conoscibile per la sensazione, e ciò che abbiamo chiamato «generale» è appunto una sorta di intero: ciò che è generale racchiude infatti in sé una molteplicità di cose come sue parti.

Accade lo stesso - e nell'identico modo -, anche nel rapporto tra nomi e discorso: il nome infatti significa un qualcosa di generale e di indistinto, come ad esempio quando ci riferiamo al termine

«cerchio»; mentre la definizione che ne diamo determina il nome nei suoi aspetti analitici, giungendo fino agli elementi particolari. Così anche i bambini, in un primo tempo indicano tutti gli uomini con il nome di «papà», e tutte le donne con quello di «mamma»; in un secondo tempo, invece, essi sono in grado di distinguere correttamente ciascuno di essi» [Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995, I, 1].

Il testo riproduce il primo capitolo del primo libro della *Fisica*, un trattato antico nella produzione aristotelica, probabilmente anteriore ai primi due libri della *Metafisica*. Per noi il suo interesse risiede nella impostazione che, in apertura della trattazione, l'autore propone per la propria indagine. Soprattutto se teniamo conto che nelle definizioni di *sapienza* e *filosofia* incontrate il rendere indirettamente ragione del mondo fisico rientrava nei compiti della scienza che doveva risalire alle cause degli *enti eterni*:

- posto che per conoscere qualcosa è necessario conoscerne le cause e i principi primi, compito della *scienza* che verte sulla *natura* [*hē peri tēs physeōs epistēmē*] sarà *determinare* [*diorisasthai*, tracciare i contorni] quanto attiene ai suoi *principi*;
- la *via* [*hodos*] naturale **della conoscenza** muove **da ciò che, a noi, è più conoscibile e manifesto**, in quanto attestato dalla esperienza, **verso ciò che, per natura, è più chiaro e conoscibile** [o lo è *in senso assoluto*]: le due cose non sono coincidenti;
- la manifestatività e conoscibilità *per natura* cui allude Aristotele si riferiscono non solo alla priorità nella serie causale ma anche alla funzione epistemologica: ciò che è più conoscibile *per natura* è in grado di illustrare maggiormente, di far conoscere di più, proprio in virtù della propria posizione nelle strutture della realtà.

Elemento [*stoicheion*] nel lessico aristotelico indica:

- il costitutivo primo di un oggetto, *ciò dalla cui immanenza un oggetto risulta originariamente composto*: per Aristotele sono *elementi* le lettere dell'alfabeto e le *cause materiali* di cui parlano i filosofi naturalisti (i cosiddetti quattro *elementi*);
- analogamente 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 *universalis* supremi come di *elementi*, in quanto immanenti a una pluralità di cose.

La scienza così prospettata, che studia i *principi primi* e le *cause prime* della *physis* [*natura*, ma, forse, a un certo stadio della riflessione aristotelica, genericamente la *realtà*] è connotata decisamente nel senso della *ricerca* [*methodos*], del sondaggio per individuare la *via* ai principi:

- il **punto di partenza** è l'**insieme indistinto**, l'intero avvertito sensibilmente;
- ciò conferma il quadro epistemologico degli *Analitici*: la **conoscenza dei principi** deriva dalla **sensazione**;
- si tratta in ogni caso di un processo, non di un atto immediato di apprensione: Aristotele lo prospetta come una **determinazione analitica**, una **divisione** [*diairesis*] **del composto nei suoi elementi** [sintomatica la scelta di accostare *principi primi* e *elementi semplici*].

Vale la pena segnalare un aspetto ulteriore, che rivela la matrice dialettica del *metodo* filosofico di Aristotele:

- l'analisi proposta sembra privilegiare l'**approccio linguistico**: essa consisterebbe, dunque, nella **determinazione di usi linguistici approssimativi**;
- in pratica, il filosofo propone un accesso alle strutture ontologiche attraverso il linguaggio comune;
- ciò in forza della convinzione aristotelica che il **linguaggio** rifletta, ancorché in modo indifferenziato, la **esperienza**.

Ricerche

Sul tema della lezione è fondamentale il contributo di Berti nel suo *Le ragioni di Aristotele*, sopra citato, in particolare nei capitoli secondo e terzo [*Il metodo della fisica; Il metodo della metafisica*]. Di grande impegno e interesse anche i capitoli sesto e settimo [*Teoresi, aporetica, diaporetica; Filosofia e dialettica*] del saggio di Lugarini *Aristotele e l'idea della filosofia*. Sul tema del linguaggio è illuminante il capitolo secondo [*Il linguaggio come linea di ricerca*] dell'opera di Wieland *La Fisica di Aristotele*, citata.

Parte seconda: conclusioni

Nella sua connotazione della *sapienza* Aristotele ha modo di rilevare in particolare la sua apertura *universale*:

- essa è *scienza universale* [o *dell'universale*] in quanto verte su *principi e cause prime*, da cui dipende tutta la realtà;
- essa è in questo senso destinata a risolvere la strutturale brama di sapere che è propria dell'uomo: alla *sapienza* spetta il compito di rispondere ai *perché* fondamentali;
- così Aristotele le riconosce una particolare eminenza: risale a principi primi trascurati dalle scienze e ha come oggetto, tra gli altri, gli *enti eterni*;
- la *sophia* ha dunque carattere *divino*: per la *divinità* dei suoi oggetti e perché sapere compiuto, degno della divinità.

Il nesso tra *sapienza* e *filosofia* si può cogliere in questa prospettiva:

- la *filosofia* è propriamente ricerca di ciò di cui la *sapienza* è conoscenza piena: i *principi primi* della realtà;
- la *filosofia* è innescata da una condizione emotiva privilegiata, lo *stupore*, che rivela il non-sapere e spinge al proprio superamento;
- la *sapienza* fa conseguire la condizione opposta, quella in cui lo stupore è positivamente risolto nella conoscenza.

Di fatto, però, Aristotele tende a usare i due termini come sinonimi, anche perché la situazione in cui i suoi trattati fissano la ricerca è quella della impostazione e dello sviluppo piuttosto che quella della esposizione sistematica dei risultati conseguiti:

- la *sapienza* era stata presentata come un abito speculativo caratterizzato dalla capacità di procedere dimostrativamente ma soprattutto di cogliere i principi;
- la *filosofia* è da Aristotele accompagnata da indicazioni metodologiche che sottolineano il ruolo del rilievo dei problemi nella tradizione e la necessità del confronto con i suoi rappresentanti come chiavi di volta per orientare la ricerca stessa.

Essa si istituisce a partire dalla esperienza, attraverso un esame anche linguistico del dato empirico, per ricostruirne la intelaiatura causale:

- l'ordine così rilevato manifesta l'essere e la verità dei principi che si riflettono nei loro effetti;
- essi sono *per noi* primi, anche se ultimi, *per natura*;
- il passaggio è possibile analiticamente, dal composto all'elemento semplice, sfruttando l'impronta linguistica per svelare le strutture della realtà.

Parte terza: scienza dell'essere e filosofia prima

Lezione n. 9: ontologia e *usiologia*

Nei trattati probabilmente più tardi della *Metafisica* compare una nuova espressione per designare la *epistēmē* altrove indicata come *sapienza*, *scienza della verità* o genericamente *filosofia*: in realtà essa non si limita semplicemente alla riformulazione, ma sottende un originale impegno di ricerca.

L9-T1 L'essere in quanto 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, per esempio, le matematiche.

Dal momento che ricerchiamo i principi e le cause supreme, 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» [*Metafisica*, IV, 1].

La constatazione d'esistenza [*esti epistēmē tis*: c'è, esiste una certa scienza] coinvolge un sapere che delle precedenti caratterizzazioni della *sapienza* conserva due tratti di fondo:

- l'**impronta teoretica**, l'attitudine all'indagine fine a se stessa;
- l'**apertura universale** alla totalità degli enti.

I due capoversi articolano nettamente il capitolo: nel primo Aristotele mette a fuoco la **universalità** della *scienza dell'essere in quanto essere* [*to on hē on*], rispetto alle **scienze particolari**:

- esse si rivolgono a una parte dell'*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 universalità sullo studio di quelle proprietà degli enti che tutte le discipline particolari assumono senza ricerca critica: in altri termini, essa è sondaggio di tutti gli aspetti che sono costitutivi di ogni oggetto scientifico;
- la **scienza universale** prospettata nel trattato di apertura della *Metafisica* [L5-T1] coincide allora con la *scienza dell'essere* nella misura in cui questa **indaga i caratteri dell'essere presupposti per la possibilità delle altre scienze**.

Essa, infatti, si rivolge:

- a quanto spetta all'ente, a ogni ente, *per sé*;
- o, in altri termini, a quanto appartiene all'*essere* che ritroviamo in qualsiasi cosa, a qualsivoglia istanza dell'*essere*;
- a quanto, quindi, appartiene **universalmente e necessariamente** a tutti gli enti.

D'altra parte la seconda parte del capitolo è invece intesa a:

- ricostruire una sorta di **continuità** tra la nuova **riflessione ontologica** [sull'essere] e la tradizione del pensiero naturalista;
- a saldare la **scienza dell'essere** alla precedente prospettiva della *sapienza* come **scienza delle cause e dei principi primi**.

In pratica Aristotele ammette che:

- la speculazione sull'*ente in quanto ente* si costituisca come ricerca o indagine dei suoi principi supremi;
- ciò sia confermato dalla investigazione *archeologica* dei *physiologi* [i filosofi della natura], che affrontava certamente non gli aspetti accidentali ma la *natura* stessa.

Da un punto di vista metodologico questo significa attribuire alla *scienza dell'essere* sia una veste dimostrativa [apodittica] – per quanto riguarda la deduzione delle proprietà che competono all'ente come tale – sia una disposizione inquisitiva nei confronti dei *principi*, già riscontrata nel caso della *sapienza*.

Quello sull'*essere* [*to on*] è uno dei capitoli centrali del quinto libro della *Metafisica* [il repertorio lessicale della raccolta], dal momento che il problema dell'*essere* risultava a sua volta centrale nel complesso delle ricerche condotte nella *Metafisica*. 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;
- *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 in senso 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 in L7-T1 [*Metafisica*, II, 1];
- *essere come potenza e come atto*, cioè essere in quel senso che rivelerà tutta la propria centralità fisico-metafisica nell'analisi dei processi dinamici. Questa accezione è da considerare applicabile a tutte le precedenti.

L9-T2 L'oggetto principale della scienza dell'essere

«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 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» [*Metafisica*, IV, 2, 1003 a33-b19].

La prima parte del secondo capitolo del libro *Gamma* mette a fuoco il contenuto della *scienza dell'essere* [*filosofia*, secondo l'allusione conclusiva], ma offre anche una importante indicazione sul suo **metodo**:

- una scienza dell'*essere in quanto essere*, infatti, capace di ricomprendere in sé la totalità del reale, sarà possibile ricorrendo alla **analisi semantica**;
- muovendo dalla **valenza ontologica del linguaggio**, cioè dalla sua capacità di manifestare l'essere, Aristotele si affida all'esame dei significati del termine *essere* [quindi a un procedimento tipico della dialettica] per rivelarne la **polivocità**;
- l'espressione «*l'essere si dice in molti modi*» [*to on leghetai pollachōs*] equivale all'ammissione della **originaria pluralità di aspetti ontologici** [già sostenuta nelle *Categorie*]: di *essere* si parla nel caso delle *sostanze*, delle loro *qualità*, dei loro aspetti *quantitativi* ecc.

Tuttavia, il fatto che l'*essere* sia *polivoco* [o *multivoco*] non significa che sia *equivoco*:

- è infatti sempre possibile il riferimento a un significato primo, 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* [*sostanza*, *qualità*, *quantità* ecc.] siano specie subordinate:

- esso è originariamente articolato nelle *categorie* che lo esprimono;
- ma, a dispetto della molteplicità dei suoi aspetti ontologici e semantici, 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;
- la **ontologia** [*scienza dell'essere*] si costituirà allora essenzialmente – anche se non esclusivamente – come indagine sui principi della *ousia* e, in questo senso, come **usiologia**.

Il termine *ousia* si presenta all'interno della filosofia aristotelica con un ampio ventaglio di articolazioni. Si offre sia nella connessione ad altri termini centrali come *principio* e *natura*, sia in relazione alla principale accezione dell'*essere*. In generale *sostanza* è ciò che è dotato di una esistenza indipendente [*separato*, *chōriston*] ed è qualcosa di determinato [*tode ti*], quindi immediatamente l'ente individuale. Più specificamente lo stesso Aristotele ne propone due accezioni fondamentali:

- il *sostrato* [*hypokeimenon*] 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.

Ricerche

Per quanto riguarda l'aspetto metodologico rilevato nella lezione, lo studente può ricorrere con profitto alle pagine chiare del terzo capitolo [*Il metodo della metafisica*] del saggio di Berti, più volte citato, *Le ragioni di Aristotele*.

Per il merito della lezione si può consultare il capitolo quarto [*L'essere in quanto essere e la filosofia prima*] di P. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*. La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995 e la sezione prima del capitolo terzo [*La «filosofia prima» e la scienza dell'essere in quanto essere nel libro Gamma*] di G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1984⁴. Utile anche il paragrafo primo [*Le cause prime dell'ente in quanto ente*] del capitolo settimo [*Le cause prime dell'essere*] di E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977.

Per una classica sintesi sulle connessioni tra *sapienza* e *scienza dell'essere* si può ricorrere all'agile capitolo ottavo [*Che cos'è la sapienza*] di D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri Editore, Milano, 1973. Per una recente messa a punto al terzo paragrafo della sezione dedicata da C. Rossitto alla *Metafisica* nella raccolta, a cura di E. Berti, *Aristotele*, Laterza, Bari-Roma, 1997.

Lezione n. 10: i compiti della *scienza dell'essere*

I testi della lezione precedente hanno consentito di seguire la linea principale di riduzione dell'oggetto della *scienza dell'essere in quanto essere*: dalla molteplicità di aspetti ontologici degli enti, alla centralità di riferimento della *sostanza*. Nel progetto di *Gamma*, tuttavia, questa è solo la traccia principale, in quanto Aristotele vi delinea chiaramente – e con ampiezza – altri impegnativi campi di intervento.

L10-T1 Essere, uno e contrari

«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» [*Metafisica*, IV, 2, 1003 b19-1004 b1].

Il testo, piuttosto tormentato e forse non del tutto lineare nello svolgimento, è comunque perspicuo nei suoi passaggi essenziali, che riguardano appunto il compito della *scienza dell'essere*:

- l'autore accenna a una sua articolazione omologa alla suddivisione in *specie* [*eidē*] dell'essere, pensando probabilmente alle nozioni di *identico, simile, uguale* ecc., introdotte nella successiva analisi;
- nella misura in cui la *scienza* in questione investe il significato focale **dell'essere** – la *sostanza* – essa dovrà **discutere** anche quei **concetti** che nella tradizione avevano svolto

una **funzione fondamentale nella riflessione sulla realtà**, ma che Aristotele riconduce allo sfondo della *ousia*;

- più avanti il capoverso che introduce il tema delle **parti della filosofia** afferma l'**originaria distinzione dei generi dell'essere** [espressione molto discussa] e la parallela organizzazione del sapere scientifico, paragonandola a quella delle matematiche: il riferimento plurale alle *sostanze* potrebbe rinviare – come confermerebbero altri testi – a una *protē philosophia* [filosofia prima] rivolta all'ambito delle sostanze soprasensibili e una *filosofia seconda* da rapportare a quelle sensibili;
- d'altra parte il filosofo utilizza l'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*;
- l'esame dei diversi significati dell'uno e la loro declinazione, secondo lo schema delle categorie, nell'*identico* [uno nella *sostanza*], nel *simile* [uno nella *qualità*], nell'*uguale* [uno nella *quantità*], e dei loro contrari [che competono alla stessa scienza, secondo l'insegnamento di *Topici* e *Analitici*] apre un ulteriore spazio d'indagine.

È evidente come nella costruzione dell'autore si valga di un'**analisi** essenzialmente **dialettica** e **semantica**, individuando i *generi* e le parti e studiandone le relazioni di subordinazione a un *primo*. Di fatto Aristotele reitera 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, dunque, per il momento, complessivamente due risvolti:

- uno, propriamente ontologico, direttamente connesso alla **ricerca dei principi costitutivi delle ousiai**;
- 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 applicazione generale nei vari ambiti scientifici, senza essere in quelli oggetto di studio;
- in questo senso la **scienza dell'essere problematizza anche se stessa** riflettendo sulle nozioni coinvolte nella strutturazione della conoscenza: essa si ritrova così a essere *prima*, fondante rispetto alle altre.

L10-T2 Dialettica, sofistica e filosofia

«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, per 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 per tentativi su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà» [*Ibidem*, 1004 b9-27].

Detto della costruzione dialettica del quarto trattato della *Metafisica*, è interessante registrare le precisazioni dello stesso Aristotele rispetto alla tradizione dialettica anteriore:

- la esplorazione semantica dei molteplici significato di *essere, non essere, uno, molti* ecc. e delle loro reciproche implicazioni è riconosciuto *filosofico* – in quanto tali nozioni diventano costitutive del linguaggio e quindi del sapere delle diverse aree disciplinari che studiano la realtà - ma ancora insufficiente, se disgiunto dalla considerazione della *sostanza*;
- è dunque essenziale ricondurre quell'esercizio dialettico al terreno che è propriamente qualificante la riflessione filosofica [la *scienza dell'essere in quanto essere*], marcando il nesso tra quelle concettualità e la *ousia*;
- in questo senso emerge il limite della posizione dei *platonici*: la *dialettica* di per sé non esclude l'*intento filosofico*, ma la **inadeguata focalizzazione** del primato della *sostanza* ne ha ridotto il valore e la presa sulla realtà;
- la *sofistica*, invece, non orientata a uno sbocco veritativo, denuncia un **abito speculativo** radicalmente **differente** da quello della *filosofia*;
- è allora esclusivo appannaggio di quest'ultima essere *conoscitiva*, mentre alla *dialettica* è riconosciuto un valore *peirastico* [di sondaggio per tentativi], alla *sofistica* una consistenza solo *apparente*.

Lezione n. 11: la filosofia prima

Nella lezione precedente abbiamo sottolineato come nel testo di *Gamma* [il quarto trattato della *Metafisica*] si delineassero i contorni di un riassetto delle discipline filosofiche, omologo alla articolazione ontologica delle sostanze [materiali, immateriali] e analogo all'ordinamento gerarchico delle discipline matematiche. Lo stesso tema è riproposto e discusso da Aristotele, con un respiro maggiore, nel capitolo d'esordio del breve sesto trattato [*Epsilon*], quasi certamente più tardo di *Gamma* e quindi tra i più recenti dell'intera raccolta. Il testo è importante anche per una ulteriore precisazione dei compiti della *scienza dell'essere*.

L11-T1 L'indagine ontologica

«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 procedimento non si ha una dimostrazione della sostanza né dell'essenza, ma [che di queste dovrà esserci] un altro tipo di chiarificazione.

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» [*Metafisica*, VI, 1, 1025 b3-18].

L'apertura sembra intesa a saldare la nuova ricerca ai risultati di altri trattati:

- sono infatti evidenti le allusioni all'**indagine archeologica** [dei principi] e **aitiologica** [delle cause] di *Alfa* e a quella **ontologica** di *Gamma*;
- ritorna anche 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 non riguardano aspetti dell'*essere in quanto essere*, piuttosto si ritagliano una regione della realtà per la propria ricerca: così a esse manca la possibilità di affrontare l'ispezione dell'*essere in senso assoluto*;
- elemento di continuità è il **comune abito eziologico** [ricostruttivo delle cause].

Per marcare la specificità della *scienza dell'essere*, Aristotele reitera 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 allora si può in positivo indicare a proposito della *scienza dell'essere* è che:

- essa procederà a un **diverso modo di manifestare** la *sostanza* [*ousia*] e l'*essenza* [*ti esti*];
- essa, infatti, individuati i diversi sensi dell'*essere* e risalita al primo di essi [la *sostanza*], dovrà decidere che cosa essa è in generale, quanti e quali tipi di sostanza esistano;

- ovviamente per queste analisi essa dovrà avanzare diversamente dalle altre scienze: il loro procedimento [*epagoghē*] di assunzione d'esistenza dovrà essere sostituito da una **chiarificazione** [*dēlōsis*];
- essa non potrà essere *dimostrazione* – dal momento che il *che cosa è* [*ti esti, essenza*] e il *se è* [*esistenza*] sono *principi* da cui muove la *apodissi* – ma una forma di **progressiva manifestazione**, in grado di *mostrare* la *sostanza*;
- in questo senso essa si costituirà come **nous** piuttosto che come *epistēmē* ovvero, intrecciando i due abiti, si rivelerà essenzialmente **sapienza**.

L11-T2 Scienze teoretiche e filosofia prima

«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 o 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 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.» [*Ibidem*, 1025 b18-1026 a23].

Dopo aver marcato il contorno della *scienza dell'essere* rispetto alle altre discipline, Aristotele procede dialetticamente a una sua ulteriore dislocazione, in prima istanza suddividendo in specie omogenee il genere *scienza*:

- il punto di partenza è immediatamente fornito dalla **fisica**: egli ne fissa l'oggetto nel genere di **sostanza che ha in sé il principio del moto e della quiete**,
- questo la connota come **teoretica**, speculativa rispetto a un oggetto diverso da sé, distaccata da possibili coinvolgimenti e dagli esiti del suo divenire;
- le altre possibili tipologie scientifiche contemplate nella articolazione aristotelica risultano la **poietica** [produttiva] e la **pratica** [che riguarda l'azione umana, etica e politica];

- esse condividono un principio del movimento nel soggetto, il quale opera, nei due casi, o sul mondo esterno o su se stesso, e quindi non indaga ma agisce.

Il secondo passaggio concerne invece direttamente la segmentazione dello spazio teoretico e trova il proprio criterio all'interno della stessa considerazione scientifica. È preliminarmente necessario, però, tenere conto del valore del termine *separato* [*chōriston*], che può assumere, nel 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.

Facendo leva sulle implicazioni dell'aggettivo, Aristotele si sofferma a schizzare i caratteri dell'oggetto di studio e il conseguente approccio metodologico:

- la **fisica**, come scienza degli **enti materiali, mobili** e sensibili, si concentra sulla **forma** [ciò che costituisce la *sostanza*, l'essenza che, afferrata, consente di determinare *che cosa* è l'ente], considerata però **in relazione alla materia** [*hylē*] che struttura: il suo oggetto è una sostanza [*separata* nel secondo senso] *non separata* dalla *materia* e esaminata di conseguenza;
- di contro, la teoreticità della **matematica** è definita, lasciando tra parentesi l'incerto statuto ontologico dei suoi oggetti, dal fatto che essa considera alcuni dei suoi **oggetti** come **immobili** e **separati**: essi, infatti, non sono *sostanze* [dunque non sono *separati* nel secondo senso], ma astrazioni degli aspetti quantitativi dal loro contesto materiale [quindi sono *separati* nel terzo senso e *immobili*];
- nelle possibili combinazioni tra le quattro connotazioni (*mobile, immobile, separato, non separato*) egli individua poi l'eventuale **oggetto**, eccellente, **separato** [nei primi due sensi, quindi ente immateriale, trascendente] e **immobile** [per la sua immaterialità], di una terza scienza teoretica: la **teologia**, apparentemente fatta coincidere nel capoverso successivo con la **filosofia prima**.

Essa studierà un ambito della realtà irraggiungibile dalle altre due scienze: gli *enti eterni* che sono cause degli *esseri divini a noi manifesti* [gli astri]. 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 rigorosi: in ogni caso il suo impianto è rigorosamente riconducibile a una scienza della *cause e principi primi* e dunque nell'alveo della *sapienza* e della *scienza dell'essere* tracciate in precedenza.

L11-T3 Specificità e universalità della filosofia prima

«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» [*Ibidem*, 1026 a 23-32].

La conclusione del capitolo, molto discussa tra gli interpreti e addirittura sospettata di manomissione testuale, affronta il nodo della *universalità* della *filosofia prima*: come è

possibile che essa, come *scienza dell'essere in quanto essere*, possa poi identificarsi con una disciplina che pare avere un oggetto particolare [le cause degli astri]? La soluzione è già stata in larga misura impostata:

- la **filosofia prima**, come scienza che studia l'*universale* e la *sostanza prima* è sovrapposta alla **scienza dell'essere**: le pagine di *Gamma* [il quarto trattato della *Metafisica*] avevano giustificato la possibilità di una trattazione unitaria dell'ente, per l'attrazione significativa di una *natura* di riferimento [la sostanza], e fatto intravedere la possibilità di individuare la *sostanza prima* come ulteriore referente dell'indagine ontologica;
- alla **scienza più alta**, in relazione alla realtà più alta, è riconosciuta la preminenza teoretica che assicura anche la **universalità**: ipotizzata, infatti, l'esistenza (ancora da dimostrare) di una **sostanza immobile**, Aristotele ammette che la scienza impegnata nel suo studio sarebbe risultata **anteriore** alle altre scienze, quindi **prima** e per questo **universale** [dal momento che l'intera serie degli enti dipende dal primo];
- una **universalità** sottolineata dalla ricerca delle cause al fondo dell'*intera* esperienza: in questo senso la **filosofia prima** avrebbe avuto anche il **compito dell'indagine ontologica** [sull'*essere in quanto essere* e sulle proprietà che gli spettano].

Tra *Gamma* e *Epsilon* registreremmo dunque una riduzione del progetto ontologico di questo tipo: *scienza dell'essere* \Rightarrow *usiologia* [scienza della *sostanza*] \Rightarrow *teologia*, imperniata sulla centralità del riferimento alla *ousia* e alla sua articolazione interna, tra sostanze materiali e immateriali. Essa richiede, tuttavia, di essere rigorosamente contestualizzata:

- il **divino** ovvero le realtà immateriali divine non rappresentano per il filosofo un terreno problematico a se stante;
- esse sono studiate 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*.

A conferma del fatto che la *filosofia prima* non si riduceva, nel programma teorico di Aristotele, esclusivamente a *usiologia*, né tanto meno a *teologia*, ma rivestiva un ruolo fondativo più globale, reso da Aristotele attraverso l'accostamento alla *matematica generale*, i rimanenti tre capitoli di *Epsilon* riprendono, sebbene con minor vigore e acume, l'analisi semantica praticata in *Gamma*, 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* per la loro indeterminatezza [*accidente*] o natura puramente logica [*essere come vero*].

Lezione n. 12: scienza dell'essere e principi

Collegato al generale sondaggio dell'essere e accanto al privilegiato filone di indagine usiologico, il libro *Gamma* della *Metafisica* propone, tra i compiti della *scienza dell'essere*, anche la discussione dei *principi* fondamentali, cioè di quelle premesse – logiche e ontologiche – che ogni disciplina scientifica assume ma su cui nessuna si interroga. Interessante è la connessione tra l'impegno ontologico e la discussione.

L12-T1 La portata universale degli 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 parlarono, 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.

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» [*Metafisica*, IV, 3].

Il testo, che - come altri analizzati - continua a richiamare l'impianto diaporetico che caratterizza la ricerca aristotelica, ne conferma gli assi di sviluppo, scaturiti dall'analisi *semantica* di *Gamma* e *Epsilon*:

- il primo garantisce l'unità della *scienza dell'essere* in riferimento a un unico termine [la *sostanza*];
- il secondo la concentra sulla *sostanza prima*, in altre parole sul termine anteriore di una serie di termini disposti gerarchicamente.

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 *epistēmē* 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 *filosofia* [*scienza del filosofo*] 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, condizione di ogni argomentare;
- la discussione non esclude l'**immediatezza degli assiomi** [Aristotele li indica come *i principi più sicuri*, intorno a cui non si può cadere in errore], semmai ribadisce la possibilità di una loro conoscenza mediata, filosofica;
- essa, inoltre, contribuisce a compiere la ricerca ontologica, rivolta alla comprensione globale dell'*essere*: non è allora casuale l'allusione ad *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 del principio di non contraddizione [*il più sicuro di tutti i principi*; quello del *terzo escluso* verrà poi affrontato nel settimo], 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 potrà fermarsi alla semplice analisi semantica, che costituisce solo un punto di partenza;
- sarà piuttosto propriamente **dialettico, elenchico** [confutatorio]: anche l'eventuale contestatore dell'assioma, infatti, non potrebbe non appoggiarsi, per le proprie affermazioni, a esso.

L12-T2 *Il più sicuro di tutti i principi*

«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» [Metafisica, IV, 4, 1005 b35 – 1006 a28].

L'apertura del lungo capitolo quarto, qui riprodotta, è sufficiente a rivelarne la strategia, con la saldatura, in particolare, tra la *dimostrazione del principio più sicuro di tutti* - e dunque la difesa del modello di razionalità che il filosofo sottolinea come l'unico in grado di assicurare la comunicazione tra esseri umani - e le distinzioni ontologiche introdotte in precedenza:

- il primo elemento che risalta nel testo è la giustificazione della dimostrazione *elenchica* e l'indicazione delle sue modalità: sebbene Aristotele ritenga che degli *assiomi* ognuno possieda una conoscenza intuitiva, egli include tra i compiti del filosofo 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 non potrà, dunque, risolversi in una dimostrazione in senso proprio;
- 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 questione.

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.

Ricerche

Nel paragrafo *La dimostrazione «elenctica»*, contenuto nel capitolo dedicato a *Il metodo della metafisica* del saggio di Berti più volte citato *Le ragioni di Aristotele*, lo studente troverà una presentazione e discussione esauriente dei temi al centro della lezione. Una rapida ma chiara

sintesi è contenuta nel capitolo a *L'essere in quanto essere e la filosofia prima* del saggio di Donini *Metafisica. Introduzione alla lettura*, in precedenza citato.

Parte terza: conclusioni

Nei due trattati, *Gamma* e *Epsilon*, della *Metafisica* abbiamo registrato un ulteriore passaggio della riflessione aristotelica sullo statuto della *filosofia*, con l'intreccio di due concetti centrali, la *scienza dell'essere in quanto essere* e la *filosofia prima*.

Per quanto riguarda il primo, esso interviene a precisare il compito generico della *sapienza*:

- la ricerca delle cause e dei principi primi investirà *universalmente* la realtà in quanto si concentrerà sul suo aspetto portante, la *sostanza*;
- tale aspetto ontologico privilegiato diventa focale per giustificare la unitarietà dell'intento filosofico in presenza di una realtà che è strutturalmente molteplice e complessa;
- la focalizzazione della *sostanza*, d'altro canto, interviene nell'ambito di una analisi *semantica* tesa a determinare i diversi modi di dire l'*essere*: ciò comporta un impegno a tutto campo della *scienza* che studia l'*essere in quanto essere*, in altre parole la realtà a prescindere dalle sue determinazioni particolari e dunque nei suoi aspetti comuni e universali.

Tra gli impegni della *scienza dell'essere* abbiamo registrato:

- l'**analisi dialettica** e **semantica**: 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 **chiarificazione ontologica** della *sostanza* [*ousia*] e dell'*essenza* [*ti esti*], direttamente connessa alla **ricerca dei loro principi costitutivi**;
- l'**analisi logico-linguistica**, mirata alla **chiarificazione di nozioni** che possono trovare impiego in una indagine sulla realtà e applicazione generale nei vari ambiti scientifici, senza essere in quell'oggetto di studio;
- la discussione e **dimostrazione dialettica dei principi più sicuri**, gli *assiomi*, premesse logiche e ontologiche, che investono tutto l'ambito dell'*essere*.

Per quanto riguarda invece il nesso tra *scienza dell'essere* e *filosofia prima* abbiamo osservato:

- la concentrazione dell'indagine ontologica sulla *sostanza*;
- la segmentazione gerarchica del campo delle sostanze con la individuazione della possibilità di una tipologia di *sostanze immobili*, cause degli *enti divini a noi manifesti* [gli astri];
- l'ulteriore riferimento alla *sostanza* prima in ordine gerarchico come oggetto eminente della *filosofia prima*;
- la **universalità** della **scienza più alta**, in relazione alla realtà più alta, attribuita dalla sua preminenza teoretica;
- la ammissione aristotelica che la scienza impegnata nello studio della *sostanza immobile* risulti **anteriore** alle altre scienze, quindi **prima** e per questo **universale** [dal momento che l'intera serie degli enti dipende dal primo].

Abbiamo quindi chiarito, contestualizzando, le implicazioni *teologiche* del discorso aristotelico:

- il *divino* ovvero le realtà immateriali divine non rappresentano per il filosofo un terreno problematico a se stante;
- esse sono studiate 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*.

Parte quarta: l'analisi della sostanza

Lezione n. 13: filosofia e usiologia

Del piano di ricerca delineato in *Gamma* e *Epsilon* la sezione sviluppata più sistematicamente è senza dubbio quella principale, dedicata alla analisi usiologica: *Zeta*, *Heta* e *Theta* [libri VII, VIII e IX] costituiscono un corpo unitario e lineare all'interno della raccolta, destinato all'approfondimento della natura e dei principi della *sostanza*. Significativa la nuova giustificazione della ricerca.

L13-T1 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» [*Metafisica*, VII, 1].

Rispetto al progetto di *Gamma* e *Epsilon*, il testo manifesta una decisa accentuazione della prospettiva *usiologica*:

- l'indagine sull'*essere* [per la cui polivocità Aristotele rinvia implicitamente a *Delta*, il quinto libro della raccolta, vero e proprio repertorio lessicale] si concentra infatti sulla *sostanza*, connotata come *essere primo e in senso assoluto*;
- gli altri significati sono nettamente subordinati 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*.

Della *sostanza* si sottolineano alcuni caratteri:

- il ruolo di *hypokeimenon* [soggetto, sostrato], 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* [*chōriston*], 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 è marcato il nesso con la *ousia*], che definisce l'ente [priorità *per la conoscenza*].

Aristotele può allora ridurre in conclusione l'interrogativo filosofico prima a quello ontologico [*che cosa è l'essere?*], quindi a quello usiologico [*che cosa è la sostanza?*].

L13-T2 Le tipologie di sostanza

«Questa ricerca verte sulla sostanza, dal momento che sono indagati i principi e le cause delle sostanze. Infatti, se si considera il tutto come un intero, la sostanza è la parte prima; se lo si considera in serie ordinata, anche così la sostanza è prima, poi viene la qualità, poi la quantità. Inoltre, parlando in senso assoluto, queste non sono neppure esseri, come qualità e movimenti, ovvero sono come il *non-bianco* e il *non-retto*. Anche di questi, infatti, diciamo che sono: ad esempio è *non-bianco*. Oltre a ciò, nessuna delle altre cose è separata.

Anche gli antichi, di fatto, lo testimoniano, giacché ricercavano principi, elementi e cause della sostanza. I contemporanei pongono piuttosto gli universali come sostanze: sono infatti universali i generi che essi dichiarano preferibilmente essere principi e sostanze, procedendo nelle loro indagini in termini astratti. Invece gli antichi ponevano come sostanze le realtà particolari, come il fuoco e la terra, e non ciò che è loro comune, il corpo.

Le sostanze sono tre. Una è sensibile, e si distingue in eterna e corruttibile; questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali. Di essa è necessario stabilire quali siano gli elementi, siano essi uno o molti. L'altra sostanza è, invece, immobile; e questa, alcuni sostengono essere separata: gli uni distinguendola in due tipi, gli altri riconducendo a una identica natura le idee e gli enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli enti matematici.

Le prime due specie di sostanza sono oggetto della fisica, perché soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, se nessun principio è comune a tutte queste cose» [*Metafisica*, XII, 1].

Il testo rappresenta l'esordio di *Lambda*, il dodicesimo trattato della *Metafisica*, quasi certamente tra i più antichi. Il capitolo inquadra sinteticamente l'argomento e i problemi entro cui si muoverà l'indagine aristotelica:

- le **sostanze** e i loro principi;
- la loro distinzione in **sensibili** e **immobili** (metasensibili);
- il confronto con le posizioni essenziali emerse in merito nella tradizione.

Ritroviamo allora due tratti dominanti la riflessione filosofica aristotelica:

- apertura alla **totalità**,
- impronta dialettica del suo argomentare [si possono intravedere gli interlocutori privilegiati, i *platonici* e le teorie platonico-accademiche dei principi].

Soprattutto, però, anche in questo caso colpisce la sottolineatura *usiologica* e la riduzione della *ontologia* a *usiologia*. Tale operazione si registra in due passaggi:

- prima attraverso il **nesso** tra *sostanza* e *totalità*, di cui essa costituisce comunque la *prima parte*;
- quindi rilevando come gli altri aspetti categoriali siano in virtù della sostanza, tanto da essere in sé considerati quasi inconsistenti, a conferma di quanto riscontrato in *Zeta 1* [L13-T1].

Proprio facendo leva sul primato ontologico della *sostanza*, la classificazione delle *ousiai* comporta l'assunzione di una prospettiva totalizzante sulla realtà [sensibile, almeno in partenza: se il *to pan* (il tutto) iniziale - come sembra corretto - deve riferirsi all'universo]:

- Aristotele procede a una prima suddivisione tipologica nell'ambito del *sensibile*, distinguendo 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*];
- appoggiandosi alle 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.

La classificazione comporta il piano di lavoro seguente:

- 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;
- 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 della *filosofia prima*.

Ricerche

Per inquadrare i problemi della *usiologia* aristotelica è molto utile il capitolo quinto [*I libri sulla sostanza*] del saggio di Donini, più volte citato, *Metafisica. Introduzione alla lettura*. Per un approccio più sistematico (e meno problematico) si veda il paragrafo quinto [*La metafisica come teoria dell'essere nel significato principale di sostanza (usiologia) e i molteplici significati di sostanza*] della sezione dedicata alla analisi dell'opera in G. Reale, *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, citato. Come sintesi si può ricorrere al paragrafo secondo [*Le cause prime della sostanza*] del capitolo settimo di Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, citato.

Lezione n. 14: che cosa è sostanza

La riflessione sulla *sostanza* accompagna in pratica quasi tutto l'arco della produzione aristotelica, sin dalle prove più antiche, come le *Categorie*, che potrebbero risalire addirittura al periodo del soggiorno del filosofo presso l'Accademia platonica. Nel terzo capitolo di *Zeta*, comunque, Aristotele sinteticamente affronta i termini della questione.

L14-T1 I caratteri 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, per 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, 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» [*Metafisica*, VII, 3 1028 b33–1029 a33].

La trattazione sistematica della *sostanza* in generale è impostata sulla base di *endoxa* [*opinioni in fama*] correnti, che delineano quattro plausibili candidature:

- **essenza** [*to ti ēn einai*]: nel linguaggio tecnico di Aristotele si collega all'esito della richiesta definitoria [*che cosa è x?*] e quindi esprime la natura specifica di un ente;
- **universale** [*katholou*]: nel linguaggio aristotelico si riferisce all'*idea* platonica, paradigma comune dei caratteri degli enti individuali, sussistente per sé *accanto* ad essi;
- **genere** [*ghenos*]: nel contesto sembrerebbe avere ancora una ascendenza platonica, nella ipostatizzazione della gerarchia di termini universali [*specie, genere*] culminante nei *generi sommi* [*meghista ghenē*] del *Sofista*;
- **sostrato** [*hypokeimenon*]: si tratta dell'aspetto su cui, in diversi contesti, Aristotele ha richiamato l'attenzione per la sua funzione centrale nella comprensione della realtà fisica.

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

Il testo riprodotto è dedicato all'esame della *sostanza* intesa come *hypokeimenon*, letteralmente *sostrato* [*substratum*], *soggetto* [*subjectum*]:

- Aristotele recupera in questo senso, 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**;
- ma alla valenza logico-linguistica, preponderante in quel contesto, affianca nella ripresa il sondaggio propriamente ontologico;
- 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 significativamente indicato come **sinolo** [*synolon*, sintesi unitaria] di **materia** [*hylē*] e **forma** [*morphē*];
- 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.

In tale prospettiva il filosofo marca l'insufficienza del criterio introdotto:

- esso sembra in effetti comportare la sostanzialità della **materia: 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* [*sōmata*], fatta astrazione dagli aspetti qualitativi, quantitativi ecc., si riducono a *materia*, la conclusione dovrebbe riscontrarne la funzione eminentemente sostanziale.

Tuttavia ciò è inaccettabile per Aristotele:

- la **materia** è infatti, per eccellenza, **indeterminata**, ma ciò che manca di determinatezza non è per sé intelligibile: identificare l'aspetto primo dell'*essere* con ciò che si rivela in sé inintelligibile avrebbe dunque comportato la crisi del progetto teorico aristotelico di comprensione della realtà;
- dal momento che il *sinolo* è insieme di *materia* e *forma*, e certamente l'ente individuale della nostra esperienza è determinato, il filosofo istituisce una fondamentale connessione tra *sostanza* e *determinatezza*, riconoscendo quindi, implicitamente, la *forma* come principio sostanziale;
- la individuazione nel **chōriston** [essere separato] e nel **tode ti** [determinatezza] delle **proprietà** specifiche della *ousia* esclude immediatamente che la materia possa essere considerata propriamente sostanza, in quanto la materia non ha un'esistenza indipendente ed è, in sé e per sé, indeterminata.

Complessivamente questi saranno i tratti caratterizzanti la *sostanza* secondo le analisi condotte nei diciassette capitoli di *Zeta*:

- la **sostanza** deve essere assolutamente **prima**;
- essa deve essere **qualcosa di determinato** [*tode ti*];
- essa deve essere ontologicamente **indipendente** [*chōriston*];
- la *sostanza* [*essenza*] deve essere **definibile**;

- essa, come *forma* o *essenza*, deve essere *immanente* agli enti di cui è sostanza;
- la *forma* è *causa* della *sostanzialità*, dell'*essere*;
- la *sostanza* è *causa prima dell'essere* in quanto principio unitario di ogni ente.

L14-T2 La direzione della ricerca

«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 ciascuno, per giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto, procedendo, come si è detto, proprio attraverso le prime» [Metafisica, VII, 3, 1029 a33-b12].

Il testo, che rappresenta la conclusione del capitolo precedente, offre un indicativo rilievo metodologico:

- esso conferma l'andamento complessivo riscontrato nelle ricerche aristoteliche, una progressiva spirale analitica che prende sempre le mosse dai *fenomeni*, siano essi dati sensibili o opinioni altrui da discutere;
- di conseguenza ne esce ribadita la centralità del mondo naturale, che l'indagine filosofica "scava" per individuarne le strutture portanti, ma che non emargina a vantaggio di enti che lo trascendano;
- anzi, Aristotele mostra di non avere intenzione di rifiutare lo statuto sostanziale agli enti sensibili riconosciuto dai più: il loro esame è funzionale al rilevamento dei principi immanenti che li fanno enti e al riscontro di principi ulteriori;
- rimane quindi viva la consapevolezza che la conoscenza, nella misura in cui investa i *principi*, proceda – in senso lato – *induttivamente*, confrontandosi cioè con l'esperienza e andando a vedere con l'intelligenza la struttura che si manifesta.

Lezione n. 15: l'analisi del mondo sensibile

I trattati centrali della *Metafisica* – dedicati all'esame della *sostanza* – e lo stesso *Lambda* – indicato spesso come il libro *teologico* della raccolta – sono di fatto incentrati, per i motivi individuati in precedenza, sull'analisi delle sostanze sensibili. Questo vale, a maggior ragione, per i trattati della *Fisica*. Per uno schizzo complessivo delle strutture rilevate può introduttivamente essere utilizzato proprio *Lambda* [dodicesimo trattato della *Metafisica*].

L15-T1 Sostanza sensibile e mutamento

«La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. Se il mutamento ha luogo a partire da termini opposti, oppure da quelli intermedi - non da tutti gli opposti (anche la voce, infatti, è *non-bianco*), ma da contrari - è necessario un sostrato che muti da un contrario all'altro, dal momento che i contrari non mutano. Inoltre, nel mutamento c'è qualcosa che permane, mentre il contrario non permane: c'è dunque 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 - generazione assoluta e corruzione è il mutamento secondo l'essenza, accrescimento e diminuzione quello secondo la quantità, alterazione quello secondo la qualità e traslazione quello secondo il luogo -, i mutamenti avranno luogo nel loro ambito verso i rispettivi contrari. È necessario quindi che muti la materia, la quale è in potenza ambedue i contrari.

Poiché due sono i modi di essere, tutto muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto: per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso accade per l'accrescimento e la diminuzione. Pertanto, non solo si può affermare che, accidentalmente, qualcosa deriva dal non-essere, ma, anche, che tutto deriva dall'essere: ovviamente, dall'essere in potenza e da ciò che non è in atto. [...] Tutte le cose che mutano hanno materia: diversa, però, a seconda dei casi. Anche le cose eterne che non sono generate, ma che hanno movimento locale hanno materia: adatta, però, non alla generazione, ma al movimento locale.

Qualcuno potrebbe sollevare la difficoltà da quale tipo di non-essere abbia luogo la generazione; infatti si parla di non-essere in tre diversi significati. Se qualcosa è in potenza, tuttavia non è potenza di una cosa qualsiasi, ma da potenze diverse si generano cose diverse. [...]

Tre, dunque, sono le cause e tre i principi: due costituiscono la coppia di contrari, di cui uno è la definizione e la forma, l'altro la *privazione*, il terzo è la materia» [*Metafisica*, XII, 2].

Partendo dal piano sensibile, primo nell'ordine sostanziale proposto (in quanto tale per noi, nella sua evidenza), Aristotele ha subito modo di marcare il tratto essenziale, la instabilità nel *mutamento* [*metabolē*], per procedere immediatamente a schizzare lo schema dei *principi* del *divenire*:

- il **sostrato materiale** che permane mutando;
- i **poli** del mutamento, di cui si affretta a precisare che non possono essere assunti casualmente, ma devono essere contrari all'interno di un genere; la loro dovrà essere una **opposizione determinata** da un certo tipo di differenza, che costituirà l'asse del cambiamento all'interno del soggetto ontologico.

L'autore è impegnato a fissare sinteticamente una vera e propria ontologia del divenire: così, accanto al modello della polarità nel sostrato, i passaggi centrali del capitolo introducono la coppia concettuale *dynamis* [*potenza*] e *energheia* [*atto*]:

- a riscattare il processo del divenire dalla apparente contraddizione eleatica della evanescenza dei contrari (che sono e non sono), ritroviamo non solo il persistente e soggiacente *hypokeimenon* [soggetto],
- ma anche la distinzione tra **essere in potenza** e **essere in atto**, tra la disposizione (presente nel soggetto materiale) ad assumere una determinazione ovvero a esercitare una funzione e la sua piena esplicitazione o la sua effettiva applicazione: la attuazione delle potenzialità è sempre processo nell'essere.

Impostare la lettura del divenire come passaggio dal *non-essere* all'*essere* (o viceversa), esige il richiamo alla polivocità del termine *essere*:

- esso poteva, in effetti, essere assunto nel significato assoluto (come accadeva nella interpretazione eleatica) solo dimenticando che *si dice in molti modi*: secondo le *categorie*, come *vero-falso*, come *potenza-atto* (e come *accidente*);
- attribuendo valore propriamente logico alla seconda accezione, è negli altri ambiti che il filosofo dispiega la propria strategia;
- è ricordando infatti la **tavola categoriale** che sono fissate le **modalità del mutamento** (sostanziale, quantitativo, qualitativo, locale), entro le quali poi sono impiegati sia lo schema triangolare della polarità nel sostrato sia, soprattutto, la coppia ontologica *potenza-atto*.

L15-T2 I principi del divenire

«Inoltre, né la materia né la forma - intendo i principi prossimi - si generano. Infatti, tutto ciò che muta è qualcosa, muta a opera di qualcosa e muta in qualcosa. Ciò a opera di cui una cosa muta è il motore prossimo; ciò che muta è, invece, la materia; ciò a cui il mutamento tende è la forma. Si procederebbe all'infinito, se si generassero non solo la sfera di bronzo, ma anche la sfera e il bronzo. Dunque, è necessario arrestarsi.

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

Tre sono le sostanze. La materia, la quale è qualcosa di determinato solo in apparenza: infatti è materia e sostrato tutto ciò che è insieme per contatto e non per unità naturale. La natura, che è qualcosa di determinato e lo stato che costituisce il fine della generazione. C'è poi la terza, costituita da queste due, ossia la sostanza individuale, per esempio Socrate o Callia.

[...]

Le cause motrici sono anteriori all'effetto; quelle cui si riferisce la definizione esistono invece contemporaneamente al loro effetto. Infatti, quando l'uomo è sano, allora esiste anche la salute, e anche la figura sferica del bronzo esiste unitamente alla sfera di bronzo.

Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo, è problema che resta da esaminare. In alcuni casi nulla lo vieta, per esempio per l'anima, non tutta, ma solo l'intelligenza; tutta forse è impossibile.

È evidente, per questo, che non occorre affatto che esistano le idee: un uomo infatti genera un uomo, un individuo un altro individuo. Analogamente per le arti: l'arte medica, infatti, è la ragione stessa della salute» [*Ibidem*, 3].

Anche questo capitolo si presenta come rapido schizzo di una discussione sui principi (intrinseci) e le cause (estrinseche) del *divenire*:

- il problema affrontato è quello della **ingenerabilità** dei **principi prossimi** (letteralmente *ultimi*, nel senso di *ultimi a determinare* l'ente);
- essa è intesa ad evitare una difficoltà, la **regressione all'infinito**, che avrebbe minato l'intelligibilità del reale;
- il risultato è un nuovo schema di lettura del mutamento, incentrato sulla **coppia materia-forma**, ma con una particolare accentuazione della incidenza della *causa motrice*.

Così i punti di riferimento per la comprensione del *mutamento* sono ora:

- **ciò che muta**, in altre parole la **materia** [*hylē*] che subisce il mutamento;
- **ciò per mezzo del quale** avviene il mutamento, il **motore** [*kinoun*] che lo opera;

- **ciò cui tende il mutamento**, la **forma** [*eidos*] che la **materia** acquisisce nel mutamento, struttura immanente che determina l'ente, ma nel contesto anche meta del processo.

Principi, dunque, in quanto assetti costanti del divenire, i tre elementi *ultimi* (*prossimi*) individuati sono imprescindibili per la comprensione, che da essi deve partire e fino a essi risalire per fondare l'ente: dopo non le rimane che arrestarsi.

Rispetto agli schemi precedenti ritroviamo una accentuazione del ruolo efficiente dell'agente del mutamento, dislocato esternamente all'ente in cui induce il processo: ciò costituisce l'occasione per una importante precisazione. Tale estrinsecità, infatti, può essere sostanzialmente di due tipi:

- quella che opera in natura, dove un ente ne produce un altro della stessa specie: in questo caso la sostanza che funge da *motore* del mutamento precede quella che risulta dal processo, ma ne condivide la struttura ontologica e, in questo senso, il divenire è circolare all'interno della specie;
- quella che opera nel campo tecnico, dove tra efficiente e prodotto esiste una alterità specifica e dunque un nesso in questo senso occasionale.

Anche la messa a fuoco dei significati di *sostanza* gravita intorno alla nozione di *natura*:

- la **materia**, in quanto **sostrato** (*hypokeimenon*), benché sia *qualcosa di determinato* [*tode ti*] solo in apparenza, mancando, di per sé, di ogni compiutezza strutturale è riconosciuta *ousia*;
- **sostanza** a pieno diritto è la **physis** [*natura*], identificata di fatto con la **forma**: essa è in effetti un *tode ti*, costituisce cioè la condizione ontologica positiva verso cui tende un processo;
- **sostanza** sarà, analogamente, l'**ente individuale** che risulta da **materia e forma** [ciò che in *Zeta* l'autore chiama *sinolo*]: in esso convergono tutti i tratti ontologici della sostanza: *indipendenza, determinatezza, unità*.

Lezione n. 16: una ontologia del divenire [excursus]

Un testo fondamentale per la comprensione della strategia aristotelica rispetto al mondo del *divenire* è il settimo capitolo del primo libro della *Fisica*, un trattato che nei cataloghi antichi delle opere del filosofo era classificato autonomamente come *Sui principi*.

L16-T1 L'analisi del divenire

«Quanto a noi, dunque, parliamo in primo luogo in questi termini, discutendo di ogni generazione. In effetti, se innanzitutto si espongono così, secondo natura, le cose comuni, è possibile vedere quelle che sono proprie in ordine a ciascuna cosa.

Diciamo infatti che una cosa viene all'essere da un'altra e una cosa diversa da una cosa diversa, parlando sia di quelle semplici che di quelle composte. Lo affermo in questo modo: in effetti, è possibile che un uomo diventi musico, ed è possibile che ciò che non è musico diventi musico, o che l'uomo che non è musico diventi un uomo musico. Ora, dico «semplice» il soggetto che diviene: l'uomo e ciò che non è musico, e (dico) «semplice» la cosa che diviene: «il musico». (Abbiamo) invece un composto (quando diciamo) sia la cosa che diviene che il soggetto che diviene: quando diciamo che l'uomo che non è musico diventa un uomo musico, e una di queste cose non soltanto vien detta divenire questa data cosa, ma anche da questa data cosa: per esempio, musico da non musico. Ma questo non si dice in tutti i casi: che non (si dice) «da uomo è diventato musico», ma «l'uomo è diventato musico». E fra le cose che divengono nel modo in cui diciamo che divengono le cose semplici, l'una diviene permanendo, un'altra non permanendo. In effetti, l'uomo, diventando musico, permane ed è uomo, mentre il non-musico e l'immusico non permangono ne semplicemente ne come composto.

Definiti questi (punti), da tutte quante le cose che divengono è possibile cogliere questo, se si volga lo sguardo come noi sosteniamo, ossia che ciò che diviene deve sempre avere un qualche sostrato e che esso, anche se per numero è uno, in realtà non è però uno per forma (dico infatti che «per forma» è lo stesso che «per nozione»): che, l'(essere) per l'uomo e l'essere per il musico non sono lo stesso. E il primo permane, il secondo non permane: ciò che non è un opposto permane (infatti l'uomo permane), mentre il musico e l'immusico non permangono, ne ciò che è composto da entrambi, quale l'uomo immusico.

Nel caso di ciò che non permane, si dice piuttosto «divenire alcunché da qualcosa» e non «generarsi questa data cosa»: per esempio, «divenire musico da immusico» e non «(divenire musico) da uomo». Ciò non toglie che anche nei casi di ciò che permane si dica talvolta nel medesimo modo. Infatti, diciamo che «la statua si genera dal bronzo», non «il bronzo si genera come statua». Tuttavia ciò che (si genera) dall'opposto e non permane si dice in entrambi i modi: sia «da questa data cosa questa data cosa», sia «questa data cosa, questa data cosa». Infatti, si dice sia «il musico si genera dall'immusico», sia «chi è immusico diviene musico». Perciò è nello stesso modo anche nel caso dei composti: in effetti, si dice sia «da uomo immusico è diventato musico», sia «l'uomo immusico è diventato musico».

Dicendosi il divenire in molti sensi, e di alcune cose non essendo proprio (parlare di) divenire, bensì di divenire alcunché di determinato, mentre soltanto delle sostanze è proprio (parlare di) divenire in senso assoluto, per le altre è chiaro che il soggetto che diviene è necessario che permanga. Infatti, sia la quantità, sia la qualità, sia la relazione, sia il quando, sia il dove si generano se vi è un qualche sostrato, in virtù del fatto che la sola sostanza non si dice di nessun altro soggetto, mentre tutte le altre cose si dicono della sostanza. Ma che tanto le sostanze quanto tutte quelle cose che sono in senso assoluto divengano da un qualche sostrato, diverrà evidente a chi indaga con attenzione. Infatti, vi è sempre e permane qualcosa dal quale si genera ciò che diviene: per esempio, le piante e gli animali dal seme. E le cose che si generano in senso assoluto si generano, le une per trasformazione, come la statua dal bronzo, altre per aggiunzione, come quelle che aumentano, altre ancora per togliimento, come Ermete dalla pietra, altre poi per unione, come una casa, altre infine per alterazione, come quelle che si modificano nella loro materia. Ed è chiaro che tutte le cose che si generano in questi modi si generano da sostrati.

Di conseguenza, da quel che si è detto è chiaro che tutto ciò che diviene è sempre composto, e da un lato vi è la cosa che diviene, dall'altro vi è ciò che essa diviene, e questo è duplice: si tratta, infatti, sia del sostrato, sia dell'opposto. Intendo dire che l'immusico costituisce l'opposto, l'uomo costituisce il sostrato e che l'assenza di figura, l'assenza di forma, l'assenza di ordine sono l'opposto, il bronzo o la pietra o l'oro il sostrato.

Pertanto, se vi sono cause e principi delle cose che sussistono per natura, dai quali come da determinazioni prime (esse) sono e si sono generate non per accidente, ma ciascuna ciò che è detta

secondo l'essenza, è evidente che tutto si genera dal sostrato e dalla forma. Che, l'uomo musicale è composto, in un certo modo, dall'uomo e dal musicista. In effetti, lo risolverai nelle nozioni delle (determinazioni) suddette. È chiaro, dunque, che le cose che si generano possono generarsi da queste.

È il sostrato è uno per numero, due per la forma (che, l'uomo e Poro e in generale la materia sono numerabili. Infatti, sono piuttosto un certo questo, e da esso ciò che si genera non si genera per accidente. Invece la privazione e la contrarietà sono accidente). Quanto alla forma, sono un'unità, per esempio, l'ordine o la musica o qualcuna delle altre cose così predicate.

Perciò, per un verso bisogna dire che i principi sono come due, per un altro che sono come tre. E per un verso sono come i contrari: per esempio, se uno dicesse il musicista e l'immusicista, o il caldo e il freddo, o ciò che è armonico e ciò che è privo di armonia; ma per un altro no. Infatti, è impossibile che i contrari siano affetti l'uno dall'altro. Ma anche quest'(impossibilità) si risolve in virtù del fatto che il sostrato è un'altra cosa. Questo infatti non è un contrario. Per cui né i principi sono in un certo modo in numero maggiore dei contrari, ma per così dire due di numero, né tuttavia sono complessivamente due, per il fatto che il loro essere sussiste come diverso, ma tre: in effetti, l'essere per l'uomo e l'essere per l'immusicista sono cose diverse, e l'essere per l'informe e per il bronzo.

Quanti sono, dunque, i principi delle cose naturali concernenti la generazione, e come sono di questo numero, s'è detto. Ed è chiaro che sotto i contrari deve sussistere un qualche sostrato e che i contrari sono due. Ma in un certo modo non è necessario, giacché è sufficiente che uno dei due contrari produca, con la sua assenza e con la sua presenza, il mutamento.

La natura che funge da sostrato è conoscibile per analogia. Infatti, come alla statua si rapporta il bronzo, o al letto il legno, o a qualche altra delle cose che hanno forma si rapportano la materia e ciò che è informe, prima di assumere la forma, così essa si rapporta alla sostanza, all'alcunché di determinato e all'ente. [...]» [Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino, 1999, I, 7.].

Al centro del capitolo è dunque il problema della *ghenesis*, della generazione o del *venire a essere*. Possiamo subito rilevare:

- l'**andamento discorsivo** dell'esame: il testo è volto a illustrare la soluzione del problema, a mostrare un percorso per venire a capo delle difficoltà, ricorrendo a situazioni ordinarie e a passaggi di cui, via via, si registrano gli esiti;
- il **carattere analitico** dell'esame: partendo dai fenomeni – linguistici in primo luogo – Aristotele procede alla loro riduzione ai termini *semplici* e alla loro ricomposizione nei *complessi*, per individuare la soluzione delle aporie eleatiche proprio nei fenomeni stessi, nelle cose e negli usi linguistici;
- l'**approccio dialettico** al tema: la soluzione del problema è essenzialmente affidata a una analisi di tipo linguistico che prende le mosse dai diversi modi di *esprimere* il *divenire*, ribadendo la convinzione – già messa in luce in testi precedentemente esaminati – che gli usi linguistici palesino modalità d'essere degli enti, che esse non possano, attraverso l'esperienza, non manifestarsi nella espressione comune. È vero certamente che tale convinzione non conduce ad assumere tali usi come terreno proprio d'indagine: essi rappresentano solo il punto di partenza, per un esame condotto poi su binari ontologici.

Che cosa rivela allora l'analisi linguistica? Tre i risultati indicativi:

- il *venire a essere* è un **processo** che trascorre tra due termini (*semplici*) estremi determinati [i *contrari*] che ne costituiscono i poli di orientamento;
- mentre nella *ghenesis* i **contrari non possono permanere**, proprio perché segnano la direzione del passaggio [*immusicista* \Rightarrow *musicista*], **deve permanere il sostrato** [*hypokeimenon*] cui essi si riferiscono: se ciò non avvenisse, se un terzo termine non fungesse da *soggetto* [*uomo*] di predicazione dei due termini estremi [*immusicista*, *musicista*], non si avrebbe divenire, processo, trasformazione, ma puntuale sostituzione di un termine con un altro;

- di conseguenza, la *ghenesis* è solo per un verso, eleaticamente, passaggio dal *non-essere* all'*essere* (o viceversa): solo se manteniamo lo sguardo sui *contrari* [*incolto, colto*], che non permangono. D'altra parte, se consideriamo il *complesso* che esprime compiutamente il divenire [*l'uomo immusico diventa uomo musico*], si fa trasparente il **perdurare dell'essere del sostrato e nell'essere del sostrato** dell'intero processo: il *divenire* è in questo senso, dunque, **modalità dell'essere**.

L'analisi del divenire mette in valore anche le differenze:

- da un lato, infatti, lo schema ricavato dall'analisi linguistica sembra funzionare efficacemente laddove si tratti di rendere comprensibile la *trasformazione qualitativa*, la *crescita* o la *diminuzione* e anche la *traslazione*: in questi casi, in effetti, il **soggetto** è facilmente esplicitabile e identificabile nella **sostanza**, nell'ente individuale che subisce il processo;
- ma, dall'altro, più complessa è la situazione se riferita al *venire a essere* in senso assoluto, cioè alla *generazione*: le distinzioni saranno eminentemente *funzionali* e il riconoscimento, soprattutto nel caso della generazione naturale, avverrà *analogicamente*, partendo dalla estrinsecità dei processi tecnici;
- nella *generazione* sono ancora distinguibili i due estremi del processo, ciò che Aristotele definisce **privazione** [*sterēsis*] - in altre parole la disposizione non ancora attuata, la tendenza alla *forma* - e **forma** [*morphē*] - la configurazione dell'ente che lo contraddistingue come tale;
- problematica - nel caso della **generazione della sostanza** - è quindi la identificazione del *sostrato*: alla luce del **modello ilemorfico** [*hylē + morphē, materia + forma*] riscontrato, l'indicazione immediata dovrebbe essere la *materia*; eppure la soluzione sarebbe solo approssimativa, dal momento che lo stesso Aristotele sottolinea il carattere determinato del *sostrato* e che la stessa *privazione* - che è *nel sostrato*, a esso immanente - è determinata;
- **sostrato** sarà allora **qualcosa di determinato**, cioè una *sostanza materiale* [un *seme*, per esempio], che ha quindi nella *materia* disposizioni, in parte attuate [nel *seme*] in parte da attuarsi, le quali possono essere attivate in nuove configurazioni strutturali, dando vita, cioè, a nuove *sostanze* [una *pianta*];
- così, effettivamente, il **processo della generazione** è un **percorso nella materia**, che ne sviluppa le disposizioni: la *materia*, però, non si dà mai priva della unità, determinatezza e configurazione che sono assicurate dalla *forma*.

Ricerche

Sono molto utili per lo studente le analisi contenute nella edizione del testo della *Fisica* qui utilizzata, a cura di uno specialista, F.F. Repellini. Chiara la presentazione del problema anche nella introduzione di L. Ruggiu alla sua edizione della *Fisica* [Rusconi, Milano, 1995]. La illustrazione più equilibrata e aggiornata può essere reperita nella introduzione di M. Zanatta alla sua edizione della *Fisica* [Utet, Torino, 1999]. Per il resto è fondamentale il testo di Wieland [nel suo primo capitolo dedicato proprio al problema dei principi] *La Fisica di Aristotele*, citata.

Lezione n. 17: la natura [excursus]

Il capitolo di apertura del secondo libro della *Fisica* [a sua volta opera antica nell'ambito della produzione aristotelica] è essenziale per la comprensione della concezione aristotelica del mondo naturale e delle implicazioni del suo *ilemorfismo*.

L17-T1 Natura e movimento

«Degli enti alcuni sono per natura, altri per altre cause. Sono per natura gli animali e le loro parti e le piante e i corpi semplici, come terra, fuoco, aria e acqua (queste e le altre cose di tal genere noi diciamo che sono per natura), tutte cose che appaiono diverse da quelle che non esistono per natura. Infatti, tutte queste cose mostrano di avere in se stesse il principio del movimento e della quiete, alcune rispetto al luogo, altre rispetto all'accrescimento e alla diminuzione, altre rispetto all'alterazione. Invece il letto o il mantello o altra cosa di tal genere, in quanto hanno ciascuno un nome appropriato e una determinazione particolare dovuta all'arte, non hanno alcuna innata tendenza al cambiamento, ma l'hanno solo in quanto, per accidente, tali cose sono o di pietra o di legno o una mescolanza di ciò; e l'hanno solo in quanto la natura è un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente (dico "non per accidente", perché un tale, ad esempio, pur essendo medico, potrebbe essere causa di salute a se stesso; tuttavia non in quanto egli è sanato, possiede l'arte medica, bensì è capitato accidentalmente che siano lo stesso il medico e il sanato: e perciò queste due cose si possono anche separare tra loro). Similmente avviene per ciascuno degli altri oggetti prodotti artificialmente: nessuno di essi, infatti, ha in se stesso il principio della produzione, ma alcuni lo hanno in altre cose e dall'esterno, come la casa e ogni altro prodotto manuale; altri in se stessi, ma non per propria essenza, bensì in quanto accidentalmente potrebbero diventar causa a se stessi.

Dunque, la natura è ciò che è stato detto; ed ha natura tutto ciò che ha tale principio. E tutte queste cose sono sostanze, perché esse sono un sostrato e la natura è sempre in un sostrato. D'altra parte sono per natura non solo queste medesime cose, ma anche tutte quelle che ineriscono ad esse essenzialmente, come al fuoco il portarsi in alto. Ciò invero, non è natura e non ha natura, ma è per natura e secondo natura. Che cosa, dunque, è la natura e che cosa è per natura e secondo natura, è stato detto.

Ridicolo, poi, sarebbe cercar di dimostrare che la natura è: è evidente, infatti, che di tali enti ve ne sono molti. E dimostrare le cose evidenti mediante le oscure è proprio di chi non sa distinguere ciò che è conoscibile di per sé e ciò che non lo è (e non è improbabile che una tale malattia possa capitare, giacché un cieco nato potrebbe pur ragionare intorno ai colori) e la necessaria conseguenza è che questi tali si mettono a discutere di vuoti nomi, ma non pensano affatto.

Ad alcuni sembra, poi, che la natura e la sostanza degli esseri naturali siano ciò che per prima è immanente a ciascun oggetto, ma informe di per sé, come la natura del letto è, ad esempio, il legno, della statua il bronzo. Una prova di ciò l'adduce Antifonte, affermando che, se si seppellisse un letto e la putrefazione avesse la potenza di produrre un germoglio, non ne verrebbe fuori letto, ma legno, perché il primo sussiste per accidente (la disposizione, cioè, secondo convenzione e arte), mentre la sostanza è quella che permane, anche se subisce di continuo tali affezioni. Inoltre, se ciascuno di tali oggetti subisce le medesime affezioni in relazione ad un altro (ad esempio, il bronzo e l'oro rispetto all'acqua, o le ossa e la legna rispetto alla terra, e così via), secondo Antifonte queste ultime sono la natura e la sostanza delle prime. Perciò secondo alcuni il fuoco, secondo altri la terra, secondo altri l'aria, secondo altri l'acqua, secondo altri talune di queste cose, secondo altri, infine, tutte quante queste cose sono la natura degli enti. E chiunque di costoro abbia posto una o più sostanze di tal genere, dice che questa o queste sono tutta quanta la sostanza, e che tutte le altre cose ne sono affezioni e stati e disposizioni, e che inoltre ciascuna di esse è eterna (giacché sostengono che esse non hanno mutamento di per sé), mentre le altre cose nascono e periscono all'infinito.

In un senso, quindi, la natura viene così definita: cioè, come la materia che per prima fa da sostrato a ciascun oggetto il quale abbia in se stesso il principio del movimento e del cambiamento; ma in un altro senso essa è definita come la specie che è conforme alla definizione. Come, infatti, si dice arte ciò che è conforme all'arte e all'artistico, così anche si dice natura ciò che è conforme a natura e al naturale, e, come a proposito dell'esempio del letto, noi non potremmo dire né che il letto sia conforme all'arte, se esso è solo in potenza e non ha affatto la forma del letto, né che vi sia arte, allo stesso modo dovremmo ragionare anche a proposito degli oggetti che risultano dalla natura: la carne, infatti, o l'osso in potenza non hanno affatto la propria natura né sono per natura prima di prendere la forma specifica, determinando la quale noi diciamo che cosa è carne o osso. Sicché, in

questo secondo senso, la natura delle cose che hanno in se stesse il movimento, si potrebbe identificare con la forma e con la specie, la quale ultima è separabile dalla prima solo per logica astrazione. (Invece il composto di materia e forma non è natura, ma è per natura; ad esempio, l'uomo.) E la forma è più natura che la materia: ciascuna cosa, infatti, allora si dice che è, quando sia in atto, piuttosto che quando sia in potenza. Inoltre, l'uomo viene dall'uomo, ma non il letto dal letto: perciò, anche, dicono che la natura del letto non è la figura, ma il legno, perché se il letto germogliasse, ne verrebbe fuori non un letto, ma legno. Se, però, il legno è natura, anche la forma specifica è natura, dal momento che dall'uomo nasce l'uomo.

Inoltre la natura, intesa come generazione, è una via verso la natura vera e propria. Difatti, mentre noi diciamo che la mediazione non è una via verso la medicina, ma verso la salute (è ovvio, invero, che la medicazione deriva dalla medicina e non va *verso* di essa), in modo diverso, invece, son tra loro in relazione questi due aspetti della natura: infatti ciò che nasce, in quanto nasce, va da qualcosa verso qualcosa. Ma qual è, pertanto, la cosa che nasce? Non certo quella da cui essa nasce, bensì quella alla quale, nascendo, essa tende. Si conclude, perciò, che la forma è natura. [...]» [Aristotele, *Opere. Fisica, Del cielo*, a cura di G. Giannantoni, traduzione di A. Russo, Laterza, Bari-Roma, 1973, II, 1].

Interessante la modalità con cui l'autore arriva a definire la *natura*:

- l'insieme *enti* [*ta onta*, le cose che sono] è spartito in due sottoinsiemi, *enti per natura* e *enti* che derivano da *altre cause*: l'articolazione fa già intravedere un nesso tra *natura* e *causa* [*aition*];
- gli *enti per natura* sono *differenti* da quelli che derivano da altra causa: essi, infatti, hanno in sé il *principio* [*archē*] del *movimento* [*kinēsis*] e della *quiete* [*stasis*, privazione di moto];
- tale principio è da intendere come una *tendenza*, un *impulso* innato al *cambiamento* [*metabolē*]: *movimento* dunque in senso lato, come trasformazione, elaborazione interna all'ente in virtù di un principio immanente;
- Aristotele può infine ricondurre gli *enti che non sono per natura* alla produzione di un'*arte* [*technē*, in quanto competenza e potenza produttiva]: essi risultano dalla imposizione di una qualche forma artificiale su una base naturale (pietra, legno ecc.), a opera della tecnica;
- le trasformazioni degli enti che derivano da produzione tecnica sono quindi, in quanto essi sono considerati come prodotti determinati, indotte da un principio esterno.

Nel nostro linguaggio quotidiano conserviamo ancora qualcosa della lezione aristotelica. Infatti nell'uso del termine *natura* sono implicite due accezioni:

- da un lato quella che il filosofo indicava come **totalità degli enti strutturalmente contraddistinti dalla disposizione al cambiamento**;
- dall'altro la *disposizione* stessa, **in quanto essa è interna a ciò che muta**.

Detto altrimenti: il termine *natura*, nella sua accezione più generale, inglobava per Aristotele tutte le cose sottoposte a vicissitudine (locale, quantitativa, qualitativa e sostanziale), in virtù della propria *natura* (nel senso ristretto e specifico di principio interno).

La parte centrale del testo è dedicata proprio alla determinazione di tale principio:

- la sua caratteristica è di essere immanente, di essere cioè una disposizione interna all'ente naturale: la *natura*, in questo senso, è *principio strutturale* delle cose;
- in quanto tale, essa evoca per un verso la *materia*, per altro la *forma*, che costituiscono ogni ente sensibile;

- nella misura in cui il mondo naturale è caratterizzato dal comune denominatore della materialità, sembrerebbe scontata l'associazione tra *natura* e *materia*: una associazione riscontrabile nella tradizione del naturalismo presocratico e teoricamente sostenuta anche dalla relazione tra *materia* e *movimento*;
- in effetti Aristotele non mette in discussione il contributo della *materia* alla definizione dell'ambito degli enti naturali e alla comprensione del *mutamento*, ma non condivide la marginalizzazione della *forma* che emerge dall'esempio di Antifonte;
- l'accostamento tra *natura* e *arte-tecnica* è utile per chiarire la specificità del campo naturale: gli artefatti risultano dalla sovrapposizione di una struttura, attraverso un intervento esterno, all'ente *per natura*, che funge da base materiale per le elaborazioni successive; l'ente **naturale ha in sé la propria ragion d'essere**, la tendenza alla trasformazione o al movimento, la propria struttura;
- dunque, proprio perché la configurazione finale, nel caso dei prodotti della *tecnica*, interviene dall'esterno per opera dell'artigiano, la *forma* può essere spacciata da Antifonte come *superficiale*;
- analogamente, tenendo conto della differenza e della essenzialità della struttura per determinare la *materia*, nella immanenza dei processi naturali è proprio alla *forma* che va riconosciuto il ruolo decisivo: il **principio del mutamento** risiederà in grado maggiore nella *forma* che ne rappresenta la direzione interna di svolgimento, e quindi il riferimento ontologico in virtù del quale si attuano le potenzialità della *materia*.

Lezione n. 18: dall'ambito fisico a quello metafisico

Riprendendo il filo dell'analisi da Aristotele condotta sulla *sostanza*, in prima istanza su quella *sensibile*, è opportuno richiamare i termini emersi in L15-T2:

- *sostanza* è l'ente individuale della nostra esperienza;
- in un certo senso, in quanto *sostrato* ultimo, è *sostanza* anche la *materia*, che pur non è di per sé qualcosa di determinato;
- *sostanza*, come principio di determinatezza e configurazione verso cui tende l'ente, è soprattutto la *natura [forma]*.

Il riconoscimento della sostanzialità degli individui consentiva al filosofo di preservare la consistenza ontologica del mondo naturale; tuttavia egli si dimostra interessato anche a intrecciare la individualità degli enti a elementi di generalità capaci di garantire la universalità dell'esame ontologico.

L18-T1 La analogia dei principi

«Le cause e i principi sono in un senso diversi per le cose diverse, ma in altro senso, se si parla in universale e per analogia, sono gli stessi per tutte.

[...] Per esempio, per i corpi sensibili verosimilmente funge da forma il caldo e, per altro verso, il freddo che è la privazione; mentre ciò che, in primo luogo e per sé, è in potenza queste cose è la materia. Ma sono sostanze sia questi elementi sia le cose che da essi derivano, delle quali essi sono principi, ovvero quel che dal caldo e dal freddo si genera di unitario, come carne o osso: infatti il generato è necessariamente diverso da quegli elementi. Di queste cose quindi gli elementi e principi sono gli stessi, ma diversi per le cose diverse: però non è possibile dire che essi siano gli stessi per tutte le cose in assoluto, ma solo per analogia, come, per esempio, se si dicesse che i principi sono tre: la forma, la privazione e la materia. Tuttavia ciascuno di questi è diverso per ciascun genere: per esempio, per il colore sono il bianco, il nero e la superficie; da luce, tenebra e aria derivano invece giorno e notte.

Giacché non sono cause solo quelle inerenti alle cose, ma anche quelle esterne, come il motore, è evidente che altro è il principio, altro l'elemento, che ambedue sono cause e che il principio va distinto in interno ed esterno, e che ciò che produce moto o quiete è un principio e non un elemento. Dunque gli elementi sono tre per analogia, invece le cause e i principi sono quattro, ma diversi nelle diverse cose: anche la causa prossima come motore è diversa nelle diverse cose. Si prendano salute, malattia e corpo: in questo caso il motore è la scienza medica. Si prendano forma, un determinato disordine e mattoni: in questo caso il motore è l'arte della costruzione. Così va distinto il principio.

Poiché il motore per le sostanze naturali è come l'uomo che è causa motrice dell'uomo, mentre per ciò che è prodotto dalla ragione è la forma o il suo contrario, per un verso le cause sarebbero tre, così, invece, quattro. L'arte medica è, infatti, in un certo senso la salute e l'arte della costruzione è la forma della casa; ed è l'uomo che genera l'uomo.

Oltre a queste c'è ancora ciò che, in quanto primo tra tutti gli enti, muove tutte le cose»
[*Metafisica*, XII, 4]

«Dal momento che esistono sia cose separate sia cose non separate, sostanze sono le prime. Per questo le cause di tutte le cose sono le stesse, perché senza le sostanze non esistono né le qualità né i movimenti. [...]

Ma anche in un altro senso i principi sono analogicamente gli stessi, per esempio come atto e potenza. Anche questi, tuttavia, sono diversi e in un modo diverso per cose diverse: in alcuni casi, infatti, la stessa cosa è ora in atto, ora in potenza, per esempio nel caso del vino o della carne o dell'uomo. Anche questi rientrano sotto le cause dette: in atto sono, infatti, la forma - qualora esista separata - e ciò che è costituito da materia e forma, e anche la privazione, come tenebra e malattia; mentre in potenza è la materia, in quanto è ciò che ha possibilità di diventare entrambe le cose.

L'essere in potenza e l'essere in atto differiscono in modo diverso nei casi in cui la materia non è la stessa e nei casi in cui la forma non è la stessa ma diversa. Per esempio, causa dell'uomo sono gli elementi, cioè fuoco e terra come materia, e la forma propria; c'è poi ancora qualcosa di

esterno, vale a dire il padre; e oltre a queste c'è il sole e il cerchio obliquo, i quali non sono né materia né forma, né privazione, né ciò che ha la medesima forma, ma motori.

Inoltre, bisogna osservare che alcune cause si possono dire universali, altre no. Di tutte le cose, allora, i principi prossimi sono la cosa determinata più prossima che è in atto e un'altra che è in potenza. Le cause universali di cui abbiamo detto, dunque, non esistono: infatti, l'individuo è principio degli individui. L'uomo in generale è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in generale; piuttosto Peleo è principio di Achille, tuo padre è tuo principio; e questo *B* è causa di questo *BA*, mentre *B* in generale è causa di *BA* solo in generale.

Inoltre, le cause e gli elementi delle sostanze sono cause e elementi di tutte le altre cose, ma sono diversi per le diverse cose, come si è detto: delle cose che non appartengono allo stesso genere (colori, suoni, sostanze, quantità) saranno diversi, tranne che per analogia; e anche delle cose che appartengono alla stessa specie le cause saranno diverse, non per specie, ma individualmente: la tua materia, la tua forma e la tua causa motrice sono diverse dalle mie, ma sono identiche per la loro definizione universale» [*Ibidem*, 5].

Aristotele propone nel testo una teoria della identità analogica dei principi: la linea di pensiero, nonostante gli esempi non particolarmente illuminanti, è sufficientemente chiara:

- si può parlare degli **stessi principi** per tutte le cose solo rilevando la presenza strutturale, in ogni ente, della **medesima tipologia di principi**;
- tutta la realtà sensibile è caratterizzata dalle funzioni ontologiche del sostrato materiale e della coppia di contrari [*forma-privazione*], e in tal senso, **in universale**, è possibile parlare di **identità per i principi**;
- essi, comunque, sono concretamente **specifici** e quindi **diversi** nelle diverse situazioni ontologiche.

L'orizzonte è ulteriormente articolato attraverso il riferimento alla *causa motrice* [*motore*]:

- ciò consente infatti di distinguere, nel genere *causa*, tra *principio*, che può essere anche estrinseco, e *elemento*, immanente all'ente;
- avremo dunque, nella prospettiva del divenire, un ventaglio di cause, materiali, formal-finali e efficienti-motrici, nei vari casi individualmente e specificamente diverse, ovvero individualmente diverse ma specificamente identiche;
- per quanto concerne gli enti naturali avremo identità specifica di causa formale e causa efficiente (l'uomo che genera l'uomo);
- tale situazione si ripresenta, al limite, anche nel caso dell'*arte*, se si astrae dall'individuo efficiente e si pone l'attenzione sulla competenza [*technē*] capace di produrre, come effetto, una configurazione adeguata nel prodotto;
- in tutti i casi, tuttavia, le **cause saranno individualmente diverse e accomunabili solo per analogia**;
- significativo infine il problematico coinvolgimento del **motore primo di tutte le cose**, con l'apertura dunque a una **causa individuale indirettamente universale**.

Il secondo capitolo antologizzato procede con l'analisi precedente:

- il **primato della sostanza** è sfruttato nella circostanza per giustificare la **universalità delle sue cause** [*aitia*]: dal momento che solo le sostanze sono *separate* [*chōrista*], cioè capaci di una esistenza indipendente, e tutto il resto non è che accidente dipendente dal sostegno ontologico della *sostanza*, dai principi delle sostanze indirettamente dipenderanno tutte le cose;

- tuttavia la causalità riveste una portata universale non in virtù della identità e unicità degli *aitia*, bensì nella misura in cui si tenga presente la relazione analogica tra principi, che sono poi numericamente, individualmente, diversi.

Con la coppia *dynamis-energeia*, invece, Aristotele affronta il problema della identità (e universalità) analogica nelle sue implicazioni dinamiche:

- **nei processi della natura** si può individuare una **rete analogica a livello strutturale**: denominatori analogici risultano i termini delle varie funzioni (materia, forma, privazione ecc.) che ritornano costantemente nelle varie situazioni;
- **relazioni analogiche** sono però enucleabili anche **a livello dinamico**: ogni mutamento, infatti, presuppone - logicamente e ontologicamente - la coppia concettuale *potenza-atto*, il nesso tra disposizione e sua realizzazione, che costituisce, allora, in universale, una nuova istanza analogica.

La cornice di cause che concorre alla generazione dell'ente sensibile risulta costituita da:

- **principi immanenti** [elementi]: la sua *materia* e la sua *forma*;
- le **cause esterne**: una *causa efficiente* immediata; una causa efficiente remota (sole e cerchio obliquo, i quali, contribuiscono alla costante vicissitudine della natura).

Nel caso degli elementi e del motore prossimo, in natura è possibile, in virtù della circolarità dei processi naturali, riscontrare identità formale specifica (un uomo genera un altro uomo), anche in presenza di differenze materiali; nel caso dei motori indiretti abbiamo invece differenze anche di genere e specie.

L18-T2 Priorità dell'atto sulla potenza

«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, per 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» [*Metafisica*, IX, 6, 1048 a30-b10]

«[...] 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 [...]

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 [...]

Inoltre, la materia è in potenza perché può arrivare alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella sua forma [...]

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. Corrutibile 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 [...]» [Ibidem, 8].

L'analisi dell'*essere* come *atto* e l'*essere* come *potenza* rientra nell'indagine 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*. Nel primo testo Aristotele considera due aspetti della questione:

- il significato di *potenza* [*dynamis*] riferito 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*, riferito alle possibilità di strutturazione implicite nella *materia*, e a cui corrisponde il significato di *atto* come *forma*, intrinseca organizzazione di quelle.

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

Il secondo testo riveste invece 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 distingue preventivamente i modi dell'anteriorità: secondo la *nozione* [*logos*], secondo il *tempo* [*chronos*] e secondo la *sostanza* [*ousia*]:

- di *potenza* si può parlare solo rinviando all'*atto* rispetto a cui essa è tale: la **nozione di atto deve dunque precedere quella di potenza**;
- 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**: anche dal punto di vista cronologico registriamo la priorità in questione.

Il terzo aspetto dell'argomentazione, relativo alla *sostanza*, è quello più complesso:

- 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*;
- gli *esseri eterni* (gli astri e i cieli), **anteriori a quelli corruttibili, non sono in potenza per quanto concerne la sostanza** (potranno essere in potenza rispetto ad 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 in potenza**, per le stesse ragioni;
- se esiste un *movimento eterno* (quello dei cieli), esso non potrà essere *in potenza* (se non rispetto alle posizioni via via assunte), proprio perché l'eternità non può implicare l'eventualità del non-movimento (come accadrebbe, invece, se il moto fosse solo potenziale);
- possiamo aggiungere che questo, a sua volta, comporterà, in ultima analisi, l'esistenza di un *motore* eterno, che sia puro *atto*, scevro di *materia*.

Lezione n. 19: la sostanza immobile

Abbiamo riscontrato nei testi come l'analisi del mondo naturale, soprattutto nelle sue implicazioni dinamiche (cause efficienti), aprisse spiragli verso ciò che, come sua condizione, trascende l'ambito fisico: il *primo motore di tutte le cose* e (parzialmente) gli *enti necessari*. La seconda parte di *Lambda*, il dodicesimo trattato della *Metafisica*, affronta direttamente la questione.

L19-T1 Dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile

«Poiché abbiamo detto che le sostanze sono tre, due quelle fisiche, una quella immobile, di questa ora dobbiamo dire che necessariamente esiste una sostanza eterna e immobile. Le sostanze, infatti, sono i primi tra gli esseri, e, se fossero tutte corruttibili, tutto sarebbe allora corruttibile. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, dal momento che esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché se non ci fosse il tempo non potrebbero esserci il prima e il poi. Allora anche il movimento è continuo come il tempo: infatti il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una sua proprietà. Movimento continuo è solo quello locale, e, di questo, solo quello circolare.

Ma se esistesse qualcosa capace di muovere e di produrre, che però non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti ciò che ha potenza può non passare all'atto. Quindi non serve a nulla introdurre sostanze eterne, come fanno coloro che introducono le idee, se in esse non c'è un principio capace di produrre mutamento. Neppure questo tipo di principio è sufficiente, così come un'altra sostanza oltre le idee: se non sarà attiva, non ci sarà movimento. Inoltre non basta neppure che essa sia attiva, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, non ci sarà movimento eterno, dal momento che è accettabile che ciò che è in potenza non sia. Deve dunque esserci un principio tale che la sua sostanza sia atto. Di conseguenza, queste sostanze devono essere senza materia, perché devono essere eterne, se deve esserci qualcos'altro di eterno: pertanto devono essere atto» [*Metafisica*, XII, 6, 1071 b3-22].

Il compimento dell'analisi della *sostanza* avviene nel quadro di una ricerca vincolata alla individuazione delle condizioni del *divenire*:

- è infatti proprio la determinazione delle cause della esperienza a costituirne l'oggetto principale;
- l'esame ontologico della sostanza meta-sensibile è condotto rigorosamente a partire dal problema del movimento e inquadrato in uno sfondo cosmologico;
- la **prospettiva attraverso cui il filosofo avvicina il tema teologico** è dunque **fisica**, sebbene esista uno specifico interesse ontologico: l'esistenza e la natura della sostanza metafisica.

L'argomento aristotelico si iscrive dunque nel programma inizialmente adottato: dopo l'illustrazione della struttura archeologica delle sostanze sensibili, per il cui riconoscimento esistenziale vale appunto l'evidenza dei sensi, è affrontato il tema della sostanza meta-sensibile, a partire dalla questione della sua esistenza. Nel suo caso, infatti, non essendo direttamente disponibile all'esperienza altro che i suoi effetti, si deve ricorrere a una dimostrazione razionale. Questi i suoi primi passaggi:

- le **sostanze** sono **prime** tra gli enti;
- [le sostanze possono essere o **corruttibili** o **incorruttibili**]: se tutte le sostanze fossero corruttibili, [essendo esse prime] tutto dovrebbe essere tale;
- ma è impossibile che il **movimento** [*kinēsis*] si generi o corrompa [ciò implicherebbe, infatti, nuovo movimento];
- né è possibile che si generi o corrompa il **tempo** [*chronos*] [in tal caso ci sarebbero, infatti, un *prima* e un *dopo* del tempo, dunque ancora tempo];

- il *tempo* o è *identico* al *movimento* o ne è una *proprietà*;
- anche il *movimento* come il *tempo* sarà *continuo*;
- l'unico movimento continuo è quello locale e circolare [negli altri casi, infatti, nel passaggio da un opposto all'altro, non può esserci vera continuità];
- [deve esistere dunque un *sogetto* eterno dell'*eterno movimento*].

Questa prima serie di considerazioni conduce al riconoscimento implicito della esistenza di una sostanza incorruttibile che funge da sostrato del movimento continuo circolare: l'assoluta evidenza del *movimento* (*è sempre stato*), il suo intrecciarsi al *tempo*, consentono di individuare la sede dell'eterno moto ciclico nei cieli, interpretati come sostanze costituite da una materia particolare, l'*etere*, che presenta la sola potenzialità del moto locale.

Il secondo paragrafo riprende l'argomento da dove lo avevamo provvisoriamente abbandonato, dalle connotazioni dinamiche:

- [il movimento locale, continuo e circolare non può avvenire a caso, ma deve avere una propria causa motrice];
- se ciò che ha facoltà di muovere fosse *in potenza* e non *in atto*, non ci sarebbe movimento [c'è infatti differenza tra la mera disposizione e la sua effettiva manifestazione];
- è inutile, quindi, per dar conto del movimento in oggetto, porre come principio un ente che non *sia attivo*;
- né, anche ammettendo l'esistenza di un tale motore, è sufficiente che esso sia *attivo*, se la sua sostanza implica *potenza* [in questo caso, infatti, la natura ontologica del motore non sarebbe in grado di dar conto della natura del fenomeno considerato, eterno e continuo: ciò che è *in potenza* può sempre non passare all'*atto*];
- **per spiegare l'evidenza (sensibile e razionale) del movimento locale, continuo e circolare, è dunque necessario riconoscere l'esistenza di un principio la cui natura ontologica sia costituita dalla pura attualità, quindi [per l'equazione tra *materia* e *potenza*] di una sostanza immateriale.**

Aristotele nel capitolo 7 si concentra sul delicato problema della modalità con cui il *motore immobile* [ma si dovrebbe usare il plurale, dal momento che il filosofo ne individua uno per ogni cielo, quindi, complessivamente, 56] esercita la propria funzione, a partire da una indicazione molto netta, che rivela subito la propria matrice nelle ricerche *psicologiche* che il filosofo andava contemporaneamente conducendo e che sarebbero confluite nel *De anima* (in particolare nel terzo libro): tale modalità è analoga a quella con cui muovono l'oggetto del desiderio (*orekton*) e l'oggetto dell'intelligenza (*noēton*) [una ripresa dell'*erotica* platonica del *Simposio*, che complessivamente non sembra estranea alla ideazione del capitolo].

Troviamo dunque una prima consistente proiezione antropomorfica, inserita, stranamente, per risolvere difficoltà apparentemente di ordine dinamico: il movimento non poteva essere trasmesso dal motore al mobile per contatto, pena il venir meno dell'immobilità del primo.

In pratica Aristotele rilancia la propria analisi ontologica della sostanza immateriale per dimostrare che essa è effettivamente *orekton* e *noēton*, inquadrandola come *fine* (ciò in vista di cui, causa finale). Lo sforzo *teologico* che possiamo fondatamente attribuire al filosofo consiste appunto nell'approfondimento della natura del motore primo, ma sempre funzionalmente alle preoccupazioni d'ordine dinamico.

Per arrivare a quella identificazione Aristotele segue un percorso di cui si può riconoscere l'origine pitagorica e la probabile eco accademica: egli propone una disposizione in serie dei *contrari*, della positività e della negatività, individuando un assetto sovrastato da ciò che è massimamente intelligibile (in quanto *primo* nell'essere) e *primo* dal punto di vista della desiderabilità, la *sostanza immobile* appunto. Ricodotto il desiderio alla sua radice razionale, il filosofo riesce a far convergere fascinazione intellettuale e attrazione sullo stesso ente supremo, implicitamente attribuendo un'anima razionale ai cieli, che si muovono, dunque, attratti dalla eccellenza dei rispettivi *motori immobili*, per imitarne, nella propria natura, la perfezione.

L19-T2 Natura del motore immobile

«Se qualcosa si muove, può anche essere diversamente da come è. Quindi il primo moto locale, anche se è in atto, può tuttavia essere, almeno in quanto si muove, diversamente da come è, secondo il luogo, se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo esso stesso immobile e in atto, questo non può essere diversamente da come è in nessun modo. Il primo dei mutamenti, infatti, è il movimento locale, di cui quello circolare è il primo: di tale movimento il motore immobile è causa. Dunque è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, è bello, e così è principio. Infatti, il necessario ha i seguenti significati: ciò che si fa per forza, contro l'impulso naturale, ciò senza cui non c'è il bene, e, infine ciò che non può essere diversamente, ma è semplicemente.

Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Il suo modo di vivere è il migliore, quello che a noi è concesso solo per breve tempo. In questo modo quello è sempre (mentre a noi è impossibile), poiché la sua attività è anche piacere. Per lo stesso motivo veglia, sensazione e intellesione ci risultano estremamente piacevoli, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi.

L'intellezione che è per sé è intellesione di ciò che è di per sé eccellente, e l'intellezione che è tale in massimo grado è intellesione di ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, partecipando dell'intelligibile; essa diventa infatti intelligibile intuendo e pensando [sé]: così sono la stessa cosa intelligenza e intelligibile. Infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza è intelligenza, ma è in atto quando li possiede. Quindi ciò che l'intelligenza sembra avere di divino è più questo possesso che quella capacità, e la contemplazione è la cosa più piacevole e migliore.

Se, dunque, il dio si trova sempre nella condizione in cui noi ci troviamo talvolta, è meraviglioso; e se si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. Ma egli di fatto si trova in tale condizione. Egli è anche vita, dal momento che l'attività dell'intelligenza è vita, ed egli è appunto quell'attività. L'attività che di per sé gli è propria è la vita migliore ed eterna. Diciamo che il dio è vivente, eterno e ottimo: così al dio appartengono una vita e un tempo continuo e eterno: il dio è allora questo» [Ibidem, 7, 1072 b4-30].

In questo passo Aristotele compie il massimo sforzo per determinare la natura della *sostanza immobile*, qui esplicitamente identificata con *dio*:

- per mettere in risalto la differente situazione ontologica dell'ambito celeste rispetto alla sostanza immateriale, Aristotele rileva come il *primo movimento* [il moto del *primo cielo*, cioè il cielo più esterno dell'universo], sebbene *in atto* e continuo, presupponga, in quanto traslazione, la possibilità dell'ente di essere diverso, almeno secondo il luogo, se non dal punto di vista sostanziale;
- invece il *motore immobile* [*kinoun akinēton*], in quanto tale, **sarà in atto** (anzi, la *ousia* di tale principio è *atto*) e assolutamente immutabile, dunque, nella propria semplicità ontologica, **assolutamente identico con se stesso e necessario** [*ex anankē*], nel senso che non può essere *assolutamente* diverso da come è;
- a questa accezione si collega anche la massima connotazione assiologica [*kalōs*, **bello, buono**] e, correlativamente, la **funzione causale** (finale).

Per delineare la modalità di esistenza della *sostanza immobile*, assistiamo a una potente proiezione analogica, per cui l'attività eminente nel campo umano è ulteriormente amplificata per l'attribuzione all'ente esplicitamente riconosciuto *divino*, assicurando così un senso alla attrazione esercitata dal *motore immobile*:

- Aristotele identifica nel *nous*, nel pensiero che *vede* intelligibilmente e *afferra* il proprio oggetto al di là delle apparenze - e che, in questo senso, dal punto di vista della funzione, si colloca in una posizione eccezionale rispetto al corpo e al suo apparato percettivo - l'attività umana più pura;
- l'*intellezione* [*noēsis*, atto della visione intellettuale], cogliendo, *toccando* [*thinganein*, anche abbracciare e, in accezione figurata, appunto *intuire*] ciò che è *intelligibile* [*noēton*],

conosce dunque effettivamente l'oggetto, nella sua essenza, incidentalmente riconoscendo anche se stessa, nella misura in cui, secondo il filosofo, quella intuizione comporta il superamento dell'alterità con l'oggetto (intelligibile), una totale identificazione (nell'atto noetico) di *nous* e *noēton*;

- proiettata, antropomorficamente, come **atto-attività del motore immobile**, tale *noēsis* (in virtù della semplicità ontologica della sostanza e quindi dell'assenza di qualsiasi condizionamento sensibile) diventa, *per sé*, intelligenza di ciò che, *per sé*, è eccellente: in questo caso la identificazione tra *nous* e *noēton* sembra duplice, in quanto l'intelligenza divina ha come oggetto l'eccellenza, cioè se stessa, così riconoscendosi intelligibile;
- la **antropomorfizzazione di dio** è tanto più marcata quanto più Aristotele sembra insistere su una differenza meramente quantitativa (temporale) tra la condizione divina e quella umana, che garantisce da un lato, contro la tradizione delle rappresentazioni popolari, una *teologia* imperniata sulla valorizzazione della natura puramente razionale della divinità e della sua totale concentrazione in se stessa (a dispetto dei timori superstiziosi), dall'altro, comunque, una rappresentazione plausibile della sua felicità, in continuità analogica con quella piacevolezza che gli uomini possono psichicamente esperire a intermittenza;
- ciò consente di concludere con una **esaltazione della vita [zōē] di dio**, che è vita dell'intelligenza, eterna, continua attività.

Ricerche

Trattandosi di un tema cruciale, tutte le opere generali cui abbiamo fatto riferimento affrontano l'argomento della lezione. Uno studio specifico dell'intero libro dodicesimo e in genere della *teologia* aristotelica, che lo studente potrebbe approfondire, magari con la guida del docente, è quello di C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila, 1974.

Conclusioni

Filosofia e felicità

«Ma se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. S'è già detto, poi, che questa attività è attività contemplativa. Ma si ammetterà che questa affermazione è in accordo sia con le nostre precedenti affermazioni sia con la verità. Questa attività, infatti, è la più alta (giacché l'intelletto è la più alta di tutte le realtà che sono in noi, e gli oggetti dell'intelletto sono i più elevati); inoltre, è la più continua delle nostre attività: infatti, possiamo contemplare in maniera più continua di quanto non possiamo fare qualsiasi altra cosa. Noi pensiamo che il piacere sia strettamente congiunto con la felicità, ma la più piacevole delle attività conformi a virtù è, siamo tutti d'accordo, quella conforme alla sapienza; in ogni caso, si ammette che la filosofia ha in sé piaceri meravigliosi per la loro purezza e stabilità, ed è naturale che la vita di coloro che sanno trascorra in modo più piacevole che non la vita di coloro che ricercano. Quello che si chiama "autosufficienza" si realizzerà al massimo nell'attività contemplativa. [...] Se [...] tra le azioni conformi alle virtù, quelle relative alla politica ed alla guerra eccellono per bellezza e grandezza, e se queste azioni sono affatto impegnative, mirano a qualche fine e non sono degne di essere scelte per se stesse; se, d'altra parte, si riconosce che l'attività dell'intelletto si distingue per dignità in quanto è un'attività teoretica, se non mira ad alcun altro fine al di là di se stessa, se ha il piacere che le è proprio (e questo concorre ad intensificare l'attività), se, infine, il fatto di essere autosufficiente, di essere come un ozio, di non produrre stanchezza, per quanto è possibile ad un uomo e quant'altro viene attribuito all'uomo beato, si manifestano in connessione con questa attività: allora, per conseguenza, questa sarà la perfetta felicità dell'uomo, quando coprirà l'intera durata di una vita: giacché non c'è nulla di incompleto tra gli elementi della felicità. Ma una vita di questo tipo sarà troppo elevata per l'uomo: infatti, non vivrà così in quanto è uomo, bensì in quanto c'è in lui qualcosa di divino: e di quanto questo elemento divino eccelle sulla composita natura umana, di tanto la sua attività eccelle sull'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se, dunque, l'intelletto in confronto con l'uomo è una realtà divina, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana. Ma non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. Infatti, sebbene per la sua massa sia piccola, per potenza e per valore è molto superiore a tutte le altre. Si ammetterà, poi, che ogni uomo si identifica con questa parte, se è vero che è la sua parte principale e migliore. Sarebbe allora assurdo che egli non scegliesse la vita che gli è propria ma quella che è propria di qualcun altro. Ciò che abbiamo detto prima verrà a proposito anche ora: ciò, infatti, che per natura è proprio di ciascun essere, è per lui per natura la cosa più buona e più piacevole; e per l'uomo, quindi, questa cosa sarà la vita secondo l'intelletto, se è vero che l'uomo è soprattutto intelletto. Questa vita, dunque, sarà anche la più felice» [*Etica Nicomachea*, X, 7. Traduzione di C. Mazzarelli].

Il testo dell'*Etica Nicomachea* che proponiamo, in conclusione, a bilancio del nostro percorso può essere letto come complemento della pagina iniziale della *Metafisica* con cui abbiamo aperto. Sono, infatti, evidenti le linee di continuità:

- il riconoscimento di una destinazione strutturale [*per natura*] dell'uomo alla ricerca: la natura [*physis*] intellettuale propria dell'uomo si realizza nell'**esercizio teoretico** [*energheia theorētikē*];
- la sottolineatura della eccellenza di tale *attività* per il suo oggetto: **le cose belle e divine** [*ta kala kai theia*];
- ma anche per la sua **autosufficienza** [*autarkeia*]: la *teoreticità* della *filosofia*, la sua caratteristica speculativa, la rende funzionale al ricercare fine a se stesso, non subordinandolo al conseguimento di qualche forma di utilità;

- d'altra parte c'è un aspetto *autarchico* nella stessa *teoresi*: non solo l'attività non è schiava di una finalità esterna, ma rende autonomi dalle incidenze esterne, nella misura in cui fa conoscere la realtà;
- inoltre, proprio perché realizza ciò che *per natura* nell'uomo è destinato a **governare** [*archein*], essa contribuisce alla sua **felicità** [*eudaimonia*] e al connesso *piacere* [*hēdonē*], dunque a una piena espressione della sua esistenza;
- se l'**intelligenza** [*nous*], intorno a cui si costruisce la *sapienza*, costituisce per l'uomo una **realtà divina**, la **filosofia** (che ne è applicazione), in rapporto alla vita umana, rappresenterà per eccellenza una **attività divina**;
- nonostante la propria strutturale finitezza, l'uomo può, dunque, nell'esercizio della sua parte *più nobile* e potente, **rendersi immortale** [*athanatizein*]: la **filosofia**, insomma, pur essendo espressione del tutto conforme alla natura umana, avvicina di fatto l'esistenza mortale a quella divina.