

Alejandro G. Vigo, Estudios aristotélicos, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona 2006

È possibile avvertire una importante eco della tradizione di studi aristotelici italiani nei saggi dello studioso argentino raccolti nelle tre sezioni del volume, rispettivamente dedicate alla *filosofia teoretica*, alla *filosofia pratica* e alle *discussioni*. Essi toccano alcuni dei temi di punta del dibattito interpretativo degli ultimi decenni, di cui si possono chiaramente rintracciare, nelle ricostruzioni di Vigo, le origini e le principali articolazioni – ampiamente esaminate in nota. In questo senso il suo lavoro si segnala per il rigore con cui sono condotte le analisi, nel costante riscontro testuale e nel puntuale richiamo critico.

Tra gli aspetti di punta di quel dibattito, l'autore si riferisce in particolare al confronto sul 'metodo' della filosofia aristotelica e sull'uso della dialettica nello sviluppo della ricerca del filosofo – che Owen ebbe il merito di sollevare all'inizio degli anni Sessanta, e che ha ricevuto impulso decisivo dagli interventi di Enrico Berti. Analoga attenzione ricevono le interpretazioni che – sulla scorta del fondamentale lavoro di Wolfgang Wieland (*Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970²) – insistono sul 'primato' della fisica aristotelica e, seguendo anche le osservazioni di Le Blond (1939), valorizzano, nei primi quattro libri della *Fisica*, il ruolo decisivo dell'orientamento a partire dalle strutture del linguaggio e dalla esperienza immediata della «naturalezza» degli enti naturali (*Indiferentismo ontológico y fenomenología en la Física de Aristóteles*, 2002). In questo caso Vigo fa ricorso anche a un articolo di Franco Volpi su tempo e anima in *Fisica IV (Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16-29*, 1988). Non manca, infine, una significativa incursione sul terreno – tradizionalmente problematico – del confronto intorno alla 'unità' della metafisica aristotelica, in cui, partendo dalle tesi di Günther Patzig riprese da John Cleary (*Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de la interpretación de John J. Cleary*, 1991), l'autore torna, in conclusione, a confrontarsi con le tesi di Berti.

Uno dei saggi più impegnativi della raccolta è *El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática* (1997), in cui Vigo – sviluppando le implicazioni della nozione aristotelica della verità degli enunciati – intende mostrare la diretta connessione tra la concezione 'adeguazionista' della verità e la concezione ontologica di base: la illustrazione della verità degli enunciati condurrebbe Aristotele a introdurre un concetto più primitivo di verità, di carattere pre-proposizionale, per il quale l'autore rinvia, tra l'altro, anche al secondo capitolo ("La verità") del classico lavoro di Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica* (Firenze 1968), dove si rilevava come la gnoseologia realistica aristotelica presupponesse un criterio di aderenza del pensiero (*nous*) alla *res*, estraneo alla sintesi dianoetica del giudizio.

Nella interpretazione di Vigo la posizione di Aristotele in merito alla verità degli enunciati sarebbe una versione particolare della concezione adeguazionista classica, che appare condizionata dalle esigenze di una ontologia sostanzialista e essenzialista: la verità proposizionale ha luogo se e quando la composizione soggetto-predicato riproduce convenientemente l'articolazione ontologica "oggetto + proprietà". In questa prospettiva è chiaro che la possibilità di formulare enunciati veri su enti e eventi dipende dalla disponibilità nel linguaggio di un repertorio di termini semplici che consentano di dispiegare efficacemente le corrispondenti articolazioni ontologiche. La funzione designativa – con le sue applicazioni classificatorie e 'identificatorie' – costituisce dunque la condizione di possibilità della verità

degli enunciati, comportando la centralità di quella conoscenza noetica, che *Metafisica IX 10* indica come *thigein* (toccare, intuire).

Mentre in *De interpretatione* Aristotele riconduce l'oscillazione vero-falso alla congiunzione-separazione proposizionali, assumendo l'isomorfismo strutturale tra l'enunciato e la realtà significata, in *Metafisica IX 10* il filosofo alluderebbe a una forma di verità diversa, estranea alla oscillazione precedente: nella misura in cui investe enti *semplici*, il vero consiste allora nel coglierli e nell'enunciarli, mentre l'alternativa è rappresentata dalla ignoranza (*agnoein*), cioè dal fatto di non coglierli. Questa versione 'ontologica' della verità, capace di manifestare la realtà prima di ogni dichiarazione predicativa, garantisce, nella interpretazione di Vigo, un accesso diretto al mondo, in virtù del quale questo risulta popolato di vari oggetti, diversamente qualificati.

Se la linea di lettura proposta da Vigo è nel complesso convincente, le citazioni di *Metafisica IX 10* non sono prive di problemi, dal momento che – in quel capitolo – lo stesso Aristotele, dopo aver accennato alla apprensione degli «esseri composti» (espressione sul cui significato problematico lo studioso argentino si interroga), precisa: «intorno a tutto ciò, non è possibile essere in errore ma solo *afferrarli con il pensiero [noein]* o non afferrarli: ma il che cos'è si ricerca intorno a queste cose, se sono di una tale natura o no» [1051 b31-33]. Da queste righe si desumerebbe che l'oggetto specifico del *nous* – la definizione dell'essenza, principio del sapere – è risultato di un processo di indagine, dell'esame alternativo di determinazioni e delle loro negazioni. Alla luce di questo risvolto testuale, è stata in passato avanzata l'ipotesi interpretativa che l'alternativa iniziale (conoscenza-ignoranza) si riferisca in realtà a una situazione di insegnamento, in cui definizione e essenza sono proposte a discenti che hanno solo la possibilità di afferrarle e quindi conoscere, ovvero non afferrarle e rimanere nell'ignoranza; il docente, tuttavia, prima di avanzare la definizione deve aver condotto una ricerca, che è cosa diversa da una apprensione immediata (E. Berti, *The intellection of «indivisibles» according to Aristotle. De Anima III, 6* in G.E.R. Loyd - G.E.L. Owen, *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge 1978), come invece sembra ancora ritenere Vigo.

All'impronta 'manifestativa' della *Fisica* aristotelica è dedicato *Indifferentismo ontológico y fenomenología en la Física de Aristóteles*. La tesi di fondo è che, all'interno della filosofia naturale di Aristotele, certe determinazioni ontologiche degli enti fisici vengono a presenza effettiva solo con il concorso attivo dell'anima: essa rivestirebbe, secondo Vigo, un ruolo rivelativo insostituibile rispetto ad aspetti strutturali della *physis* (continuità spaziale, processuale, temporale, numerabilità ecc.). In questo senso la fisica di Aristotele non si orienterebbe a partire da un ideale di astatica oggettività, collocandosi piuttosto alla convergenza tra i poli che la filosofia moderna scinderà poi in "soggetto" e "oggetto".

Vigo sostiene che il modello proposto da Aristotele nella *Fisica* non è quello di una teoria empirica della realtà naturale nell'accezione consueta, bensì quello di una peculiare ontologia dell'ente naturale soggetto a mutamento, cui si applica un metodo che l'autore indica come «fenomenológico», proprio per la dislocazione oltre la distinzione soggetto-oggetto e la corrispondenza con un particolare *indifferentismo ontológico*. Seguendo parzialmente Simplicio, l'autore interpreta i primi quattro libri della *Fisica* come una indagine intorno ai *principi*, intesi come i) i costitutivi immanenti degli enti soggetti a movimento, ii) i relativi fattori causali e esplicativi, iii) i fattori concomitanti strutturalmente connessi al movimento come tale. Rispetto alla tradizione che aveva considerato *infinito, luogo, vuoto* ecc. come principi del divenire (Anassimandro, Democrito ecc.), in Aristotele sarebbe presente la tendenza a 'desostanzializzare' tali entità, trasformandole in proprietà o determinazioni dei processi che investono oggetti sostanziali.

D'altra parte, Aristotele si allontanerebbe da modelli riduzionisti forti, come quello atomistico, non per rinunciare alla esplicazione causale ma per preservare consistenza al campo fenomenico aperto dalla esperienza. Come rivelano le analisi del divenire in *Fisica I*, 7, i principi individuati devono dar conto degli oggetti che si offrono direttamente nell'accesso immediato al mondo dell'esperienza: nel modello teorico privilegiato, l'analisi fenomenologica svolgerebbe dunque un ruolo più importante rispetto alla spiegazione causale-riduttiva (quella di Democrito per esempio). In questo contesto Vigo coinvolge i contributi di Owen (1961) e Wieland (1962) che avviarono la riabilitazione della componente dialettica nel metodo della filosofia aristotelica, ovvero sottolinearono il peso dell'analisi delle strutture linguistiche nell'accesso 'pre-riflessivo' e 'pre-teorico' al mondo circostante. Esempio dell'«indifferentismo ontológico» sotteso a tale approccio è, nella lettura di Vigo, in primo luogo l'indagine intorno al *tempo* in *Fisica IV*. Il tempo non è per Aristotele né un oggetto sostanziale, né una mera struttura soggettiva e nemmeno un *ens rationis* privo di fondamento reale; esso è una determinazione dei processi cui sono sottoposti oggetti sostanziali: concretamente si tratta del *numero* del movimento. Per dar conto della connessione strutturale tra tempo, movimento e anima, l'autore si appoggia alla caratterizzazione di Volpi della funzione specifica dell'anima, che non sarebbe costruttiva, né constattiva, bensì costitutivo-manifestativa rispetto a quanto appare e si mostra. Il saggio di Vigo ha il merito di valorizzare – con analisi di apprezzabile qualità e articolazione - una prospettiva di lettura che, sebbene non nuova, risulta spesso trascurata. Segnalerei tra i lontani anticipatori dell'approccio 'fenomenologico' proposto da Vigo, oltre a Bröcker e Aubenque (segnalati dall'autore), anche Leo Lugarini, che nel suo *Aristotele e l'idea della filosofia* (Firenze, 1972) aveva insistito sulla «impostazione epagogica del filosofare» aristotelico, rilevando la correlazione – nella scoperta dei principi del mondo fisico - tra l'apertura indifferenziata dell'ambito sensibile e i poteri discriminativi dell'anima, e dunque connotando la ricerca dei fondamenti come un processo di determinazione di un indeterminato iniziale.

Ritorna in vari interventi di Vigo l'attenzione per un aspetto discusso della ontologia aristotelica: il problema del rapporto tra le forme di priorità individuate dal filosofo e il loro nesso da un lato con la sua concezione della sostanza, dall'altro con il complesso della sua filosofia prima.

Nel sopracitato confronto con l'interpretazione di John Cleary sono poste le premesse teoriche della ricerca, che punta a correggere la lezione di Owen (1960), per cui – in opposizione a Platone – Aristotele avrebbe scisso priorità ontologica e priorità logica, privilegiando la seconda rispetto alla prima, considerata una forma piuttosto grossolana e primitiva. Vigo, in *Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles* (1989), rileva che quando Aristotele distingue diverse forme di priorità (logica, ontologica, temporale), la sua riflessione teorica e applicazione pratica indicano fundamentalmente nella priorità *ontologica* la forma di riferimento, cui appoggiare le altre, che sarebbero addirittura sfruttate come segni indicatori di quella.

Il discorso è riproposto e approfondito in *Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia* (1990), dove l'autore sottolinea il ruolo centrale della dottrina aristotelica della *sostanza* nella cosiddetta *priorità naturale* o ontologica, insistendo nel ricondurre all'anteriorità di quella rispetto alle altre categorie le altre forme di priorità, come riscontrato esemplarmente in *Metafisica VII 1*. In particolare, contro Owen, non sarebbe possibile, secondo Vigo, prescindere dalla priorità ontologica della sostanza per dar conto della sua priorità logica rispetto alle categorie accidentali, ragion per cui per lo più Aristotele avrebbe ridotto la seconda alla prima, rivelando una concezione in cui gli ordini dell'essere, del pensiero e del tempo si corrispondono.

Muovendo da questa convincente disamina della anteriorità, l'autore compie una ulteriore incursione in campo metafisico, affrontando il problema della estendibilità dello schema di riduzione orizzontale nella relazione tra le altre categorie e la sostanza a un modello verticale di relazione tra differenti tipi di sostanze. Secondo Vigo, non può mettersi in dubbio tale nesso di priorità ontologica, che comporterebbe dipendenza ontologico-causale tra sostanze sublunari, sostanze celesti e sostanze soprasensibili: il problema è piuttosto quello delle implicazioni logiche di tale dipendenza, se cioè essa sia traducibile immediatamente anche sul piano logico.

Mentre Berti (*Studi aristotelici*, L'Aquila 1975), per esempio, non riconosce l'esistenza di una relazione logica forte tra le sostanze, che rischierebbe di far apparire la filosofia aristotelica come edificio deduttivo, accettando la più debole soluzione della *analogia*, l'autore sottolinea come – in ogni caso – tale nesso di priorità logica non dovrebbe essere inteso, nel caso aristotelico, in termini di necessità deduttiva, bensì nel senso più sfumato di individuazione di presupposti di comprensione. L'interpretazione del primo mi pare, comunque, corretta nel rilevare come nozione e conoscenza della sostanza sensibile non presuppongano nozione e conoscenza della sostanza immobile e quindi come, in questa prospettiva 'verticale', priorità ontologico-causale e logico-epistemologica appaiano distinte.

Vigo osserva che il modello analogico, per evitare di scadere a mero accostamento metaforico, deve comunque fondarsi su relazioni di priorità logica: credo che per un riscontro ci si possa rivolgere a *Metafisica* XII, trattato con cui Aristotele intende delineare – in polemica con le teorie degli Accademici - un generale assetto della realtà, senza schiacciarla su principi numericamente identici. Egli vi riconosce una molteplicità di peculiari livelli sostanziali, caratterizzati da processi reciprocamente irriducibili, ovvero dalla assoluta aprocessualità, senza rinunciare a riscontrare le connessioni e dipendenze ma soprattutto il ripetersi delle strutture archeologiche ai vari livelli. In tale contesto mi sembra che l'*identità per analogia* finisca per svolgere un ruolo essenziale, anche in senso 'verticale', individuando cioè rapporti proporzionali nella disposizione funzionale dei principi a vari livelli, sebbene sia chiaramente valorizzata anche la dipendenza causale tra piani usiologici gerarchicamente ordinati. In questo senso, forse, la lettura proposta da Berti appare più prudente.

Per concludere, una osservazione sul metodo con cui sono costruiti i saggi della raccolta: Vigo – molto opportunamente – evita di assumere posizioni interpretative provocatorie ovvero polemiche all'interno dei dibattiti evocati, preferendo argomentare il proprio punto di vista in un confronto ravvicinato con i testi, quasi intendesse far scaturire dalla lettera aristotelica la propria linea di lettura. Il risultato è convincente, soprattutto in relazione alla notevole complessità di alcuni dei temi affrontati. Analogamente è apprezzabile la discussione delle alternative interpretative, sempre equilibrata e ispirata a un confronto costruttivo rispetto all'obiettivo delle analisi: ciò consente, tra l'altro, di tracciare, in qualche caso, il percorso di formazione della stessa prospettiva ermeneutica dell'autore.

Dario Zucchello