



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CURRICULUM FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
CICLO XXIX

LA DIMENSIONE POLEMICA DI *METAFISICA ZETA* ARISTOTELE E L'ACCADEMIA ANTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Francesca MENEGONI

Supervisore: Ch.mo Prof. Cristina ROSSITTO

Valutatori: Ch. mo Prof. António Pedro MESQUITA
Ch. mo Prof. David LEFEBVRE

Dottorando: Elisabetta PUDDU

*Ai miei genitori,
senza i quali niente avrei fatto
e, soprattutto,
niente sarei*

*... e a Guido,
che mai mi ha fatto mancare
il suo amorevole sostegno*

INDICE

SINTESI	p. 9
INTRODUZIONE	p. 14
0.1 Sul senso della polemica anti-platonica	p. 21
0.2 Sui problemi posti da <i>Zeta</i>	p. 26
0.2.1 Questioni di metodo e presupposti ermeneutici	p. 26
0.2.2 Per una lettura il meno parziale possibile	p. 28
0.2.3 Un tentativo di <i>status quaestionis</i>	p. 29
0.2.3.a <i>Population Question</i> e <i>Nature Question</i> : un'introduzione al problema	p. 31
0.2.3.b <i>Compatibilism versus Incompatibilism</i>	p. 37
0.2.3.c Quale relazione tra la forma e la materia?	p. 42
0.2.3.d Essenza e definizione	p. 54
0.2.3.e La forma è particolare o universale?	p. 63
0.3 Compendio della trattazione	p. 78
PARTE I. IL LIBRO ZETA NEL SUO OGGETTO ED ANDAMENTO TEMATICO	p. 80
Capitolo primo. Il problema usiologico	p. 82
I.1. Sulla relazione tra il problema della <i>Metafisica</i> e il problema di <i>Zeta</i>	p. 85
I.2 Il problema in <i>Zeta</i> : il primo dei significati dell'ente è l'οὐσία	p. 96
I.3 Il problema di <i>Zeta</i> : l'οὐσία	p. 101
I.4 La scansione di <i>Zeta</i> nel suo andamento tematico	p. 108
I.4.1 Z 13-16: percorsi di lettura	p. 114
PARTE II. IN DIALOGO CON PLATONE E L'ACCADEMIA: Z 1-12	p. 123
Capitolo primo. Il problema usiologico in Z 1	p. 125
II.1 La componente platonica nei corsi della domanda περὶ οὐσίας	p. 127

Capitolo secondo. L'ούσία in Z 2-3	p. 133
II.2.1 La dodicesima aporia di <i>Beta</i>	p. 133
II.2.2 Sostanze sono i limiti dei corpi	p. 137
II.2.3 Sostanze sono gli enti soprasensibili	p. 139
II.2.3.a Speusippo	p. 142
II.2.3.b Senocrate	p. 146
II.2.4 I limiti dei corpi nella trattazione relativa a τὸ ὑποκείμενον	p. 151
Capitolo terzo. L'ούσία nel senso di essenza	p. 157
II.3.1 Contro la separatezza: l'identità tra l'essenza di una cosa e la cosa stessa	p. 158
II.3.2 L'ingenerabilità della forma aristotelica e l'inadeguatezza delle Idee come cause del divenire	p. 162
II.3.3 Ancora a confronto con Platone: Z 10-12	p. 169
PARTE III. LA DIMENSIONE POLEMICA IN Z 13-16	p. 177
Capitolo primo. La sostanzialità dell'universale	p. 179
III.1.1 Perché l'universale?	p. 183
III.1.2 L'universale come causa	p. 187
III.1.3 L'universale come principio	p. 194
III.1.3.a Sui significati di ἀρχή	p. 195
III.1.3.b L'ἀρχή come στοιχείον	p. 198
III.1.3.c Uno sguardo ad alcune aporie di <i>Beta</i> : ancora sull'ἀρχή come στοιχείον	p. 200
III.1.3.c.1 La sesta e la settima aporia	p. 206
III.1.3.c.2 Il nesso tra i principi e la conoscenza	p. 216
III.1.3.c.3 Sull'unità dei principi: la nona aporia	p. 218
III.1.3.c.4 L'aporia più difficile: l'undicesima	p. 220
III.1.3.c.5 Perché le Idee?	p. 225
III.1.3.c.6 Ancora sui principi: in potenza o in atto? Universali o individuali?	p. 225
III.1.3.c.7 Una valutazione dell'apporto di <i>Beta</i>	p. 230
III.1.4 Alcune prime e brevi considerazioni conclusive sull'ingresso dell'universale nella discussione	p. 232
Capitolo secondo. Nessun universale può essere ούσία	p. 234
III.2.1 L' <i>Idion</i> Argument: <i>Metaph.</i> Z 13, 1038b9-5	p. 236
III.2.1.a L'interpretazione di Gill	p. 244
III.2.2 L'ούσία non si dice di un soggetto	p. 248
III.2.2.a La predicazione materia/forma	p. 250
III.2.3 L'universale significa un τοιόνδε, non un τόδε τι	p. 254
III.2.4 Una prima valutazione sull'impossibilità che l'universale	

sia οὐσία	p. 267
Capitolo terzo. Nessun universale può essere composto di οὐσίαι in atto: gli universali, in quanto parti, non sono sostanze	p. 277
III.3.1 Le posizioni dell'universale come parte di un'οὐσία all'origine di molte difficoltà da affrontare	p. 282
III.3.1.a L'universale, come parte dell'οὐσία, o non è universale o viola la condizione di peculiarità	p. 284
III.3.1.b L'universale è un ποιόν: non può essere οὐσία	p. 290
III.3.1.c L'universale risulterebbe essere οὐσία di due cose	p. 296
III.3.1.d Sull'impossibilità che ciò che è elemento esista separatamente	p. 298
III.3.2 L'οὐσία non è costituita di οὐσίαι in atto	p. 302
III.3.3 Ancora sull'universale come στοιχείον: <i>Metaph. Z 14</i>	p. 312
III.3.3.a La tesi dell'aporia: l'animale è numericamente uno nel cavallo e nell'uomo	p. 320
III.3.3.b L'antitesi dell'aporia: l'animale è numericamente diverso nel cavallo e nell'uomo	p. 324
III.3.4 L'individualità dell'Idea alla prova della definibilità: <i>Metaph. Z 15</i>	p. 333
III.3.5 Ancora sulla (presunta) sostanzialità di ciò che è universale e, al contempo, anche individuale	p. 353
III.3.5.a Le parti degli animali e gli elementi sono οὐσίαι in potenza	p. 353
III.3.5.b Nemmeno l'ente e l'uno sono οὐσίαι	p. 356
III.3.5.c. Sulla possibilità di intendere l'uno come universale e στοιχείον	p. 366
III.3.5.d Brevi cenni sul modo in cui Aristotele intende l'essere στοιχείον e sul metodo «elementarizzante»	p. 370
 CONCLUSIONE	 p. 375
 BIBLIOGRAFIA	 p. 388

SINTESI

Il libro *Zeta* della *Metafisica* di Aristotele, dedicato alla trattazione dell'οὐσία, è uno dei testi più difficili e studiati dell'intero *Corpus Aristotelicum*. Esso è al centro di un acceso dibattito che vede protagonisti non solo gli antichisti, i quali si cimentano con una delle questioni più spinose della ricerca aristotelica contemporanea, ma anche un buon numero di filosofi analitici, che si rivolgono ad esso come ad un luogo privilegiato per l'elaborazione di teorie metafisiche soprattutto per il ruolo che Aristotele assegna alla forma.

Il punto di vista da cui si è scelto di guardare al problema dell'οὐσία consiste nella valutazione della *dimensione polemica* della trattazione, che vede Aristotele e l'Accademia a confronto, come una delle modalità di accesso privilegiate alla questione. La polemica anti-platonica, che, in modo del tutto particolare percorre i capp. 13-16 a proposito della sostanzialità dell'universale, infatti, rende conto tanto della discussione che è sottesa alla posizione aristotelica quanto della problematicità della domanda sull'οὐσία.

Muovendo dalla comprensione e dall'approfondimento di tale domanda come quella sull'οὐσία *di* una sostanza, ossia quella su che cosa significhi per un'οὐσία essere l'οὐσία che è, o, ancora, quella la cui risposta indica la "causa" del suo essere l'οὐσία che è, si può intendere la polemica anti-accademica come volta a mettere in discussione i ruoli di causa e di principio che i Platonici assegnerebbero all'universale. Mediante le conclusioni raggiunte in sede di discussione, secondo le quali l'universale non è οὐσία e l'οὐσία non è costituita di οὐσίαι, veniamo condotti alla negazione che l'οὐσία risulti ἐκ στοιχείων e che all'affermazione che essa è invece la causa per cui una data οὐσία è l'οὐσία che è.

The book *Zeta* of Aristotle's *Metaphysics*, devoted to οὐσία, is one of the most difficult and studied texts of the *Corpus Aristotelicum*. There is an intense debate between aristotelian scholars, which contend with one of the most thorny problem of aristotelian contemporary studies, and even a great number of analytic philosophers, who find *Zeta* as a preferred *locus* for the elaboration of metaphysical theories (for the role Aristotle assigns to form, especially).

The point of view here chosen in order to examine the οὐσία problem consists in the consideration of the polemical dimension, with the direct comparison between Aristotle and the Old Academy, as one of the privileged access at the question. The controversy against Plato, which, in a special way characterizes chapters 13-16 about the possibility that universal can be οὐσία, accounts for the discussion under aristotelian thesis and the problematic question about οὐσία.

Starting from the comprehension and detailed study of this question as the question about the οὐσία of a substance, namely the question about what means for an οὐσία being the οὐσία which is or that whose answer states the "cause" of its being the οὐσία which is, we can understand the controversy against Platonists as the way to criticize the functions of cause and principle they designate to universal. The conclusions reached at the end of the discussion, according to which the universal is not οὐσία and is not composed by οὐσίαι, lead to an important negation: οὐσία is not ἐκ στοιχείων. It is, instead, the cause which is why a given οὐσία is the οὐσία which is.

INTRODUZIONE

Definito come il Monte Everest della filosofia antica¹, il libro *Zeta* della *Metafisica*² di Aristotele ha dato luogo nel corso dei secoli a interpretazioni così divergenti da risultare discordanti. Chiunque decida di accostarsi al problema dell'οὐσίᾳ e della sua trattazione così come viene concepito da Aristotele non potrà non provare un certo turbamento di fronte all'oggettiva difficoltà che contraddistingue l'argomentare aristotelico³ e che si concretizza in una serie di questioni di carattere teoretico ed interpretativo di non semplice risoluzione. Tale sentimento, tuttavia, è destinato ad accrescere e ad intensificarsi non appena ci si rivolga alla letteratura critica concernente il libro VII della *Metafisica*, che immediatamente appare come sterminata: di fronte a questa incredibile produzione e al carattere eterogeneo, oltretutto multiforme, che la qualifica, non si può, al contempo, non comprendere quanto il problema che è oggetto di *Zeta* sia di cruciale importanza. È pressoché impossibile riuscire ad individuare uno studioso di Aristotele che non si sia occupato del problema della sostanza o che non abbia preso in esame capitoli o porzioni di *Zeta* o, più in generale, dei libri centrali della *Metafisica*⁴. La ragione di ciò va ricercata nell'assurdità di pensare di poter raggiungere una comprensione del pensiero dello Stagirita prescindendo dal problema dell'οὐσίᾳ, che fondamentalmente significherebbe non tenere conto del ruolo decisivo della forma.

¹ Secondo Myles Burnyeat "giustamente", cfr. M. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburg 2001, p. 1.

² In questa sede l'edizione di riferimento del testo greco è quella di Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, voll. I-II, Oxford 1970 (1924¹).

³ Giovanni Reale, nell'*Introduzione* alla traduzione italiana del commento a *Zeta* di Fred Patzig, confessa di aver molto lavorato sul libro settimo della *Metafisica*, definito come il più difficile fra i quattordici (insieme ai libri M e N).

⁴ È sempre più numeroso, come si vedrà, il gruppo degli studiosi che, in virtù dell'intima connessione dei libri VII, VIII e IX, operano ripetute incursioni nei due libri seguenti. Si veda, per esempio, C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996. Della stessa impostazione è anche il contributo di C.-H. CHEN, *Aristotle's Concept of Primary Substance in book Z and H of the Metaphysics*, «Phronesis», 2, 1957, pp. 46-59.

Tale aspetto sembra risultare evidente anche a partire da una prospettiva certamente diversa, e per certi versi opposta, quale è quella contemporanea. Non solo gli antichisti, infatti, si sono occupati dei problemi che Aristotele affronta nel libro *Zeta*. Negli ultimi cinquant'anni esso è stato al centro di un grande dibattito, dando certamente luogo ad un numero impressionante di interpretazioni differenti del testo aristotelico, ma al tempo stesso esso è stato anche visto come luogo privilegiato al quale riferirsi per l'elaborazione di teorie metafisiche contemporanee⁵. È innegabile che la riscoperta della metafisica aristotelica da parte dei filosofi analitici nel corso del Novecento abbia giocato un ruolo decisivo: è soprattutto la nozione di essenza, in particolar modo in relazione al trattamento della necessità, ad essere oggetto di maggiore attenzione. Non sono pochi, infatti, gli essenzialisti contemporanei che in maniera più o meno diretta rivelano quello che potremmo definire il loro "debito aristotelico", alcuni presentando le proprie teorie come dichiaratamente aristoteliche, altri assumendo il pensiero dello Stagirita quale fonte da cui trarre nozioni che, all'interno dei propri sistemi filosofici, si rivelano fondamentali. In generale, ciò che maggiormente viene preso in considerazione è la dottrina aristotelica della sostanza che è possibile guadagnare da *Zeta*, vale a dire l'individuazione della sostanza prima nella forma, in virtù del suo essere causa della sostanzialità, cioè dell'essere, di una determinata cosa. Più in particolare, è il ruolo giocato dall'essenza nelle spiegazioni dell'identità degli oggetti e del loro permanere tali nel tempo e nello spazio ad essere al centro delle loro indagini⁶. Peter Strawson, William Quine, David Wiggins, Saul Kripke e Hilary Putnam sono solo alcuni dei filosofi che potremmo annoverare tra coloro che fanno del riferimento alla

⁵ Per una panoramica generale del modo in cui i filosofi contemporanei soprattutto di stampo analitico abbiano assunto Aristotele come interlocutore, non solo nell'ambito della metafisica, si veda E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992. Più recente è il contributo di G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta: The Contemporary Debate*, Pisa 2006, la cui prima parte (*Essentialism in contemporary 'analytic' philosophy*, pp. 5-57), a cura di Mauro Mariani, è dedicata precisamente alla discussione di alcuni dei temi che occupano un posto centrale nella discussione della metafisica moderna e contemporanea.

⁶ Della centralità del dibattito sul problema dell'identità si era già occupato E. BERTI, *Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone* (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn), in V. MELCHIORRE (a cura), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, pp. 208-230. Si veda anche il § 2 (*Essentialism and Metaphysics*) della parte I di G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit.

nozione aristotelica di essenza un elemento cardine intorno al quale ruotano alcune delle più interessanti teorie metafisiche contemporanee. Wiggins, per esempio, si è reso conto che il “sortale” di cui parla Strawson nel suo celebre *Individuals*⁷ non è altro che ciò che Aristotele chiamava la “sostanza”⁸; in realtà, l’essenza non è la specie, cioè il “sortale” (che, in termini aristotelici, è sostanza seconda), bensì la forma (cioè la sostanza prima). Non sono mancati alcuni eccessi di tipo essenzialistico (per es. in Kripke⁹ e Putnam¹⁰), che sembrano conferire uno statuto ontologico di sostanze, ovvero di realtà indipendenti, alle specie, cioè agli universali, dando luogo ad una sorta di nuovo platonismo.

Queste annotazioni, seppur concise e sintetiche, lasciano intuire la proficuità del testo aristotelico in questione. Allo stesso tempo, appare evidente che tali prospettive, sebbene meritoriamente considerino Aristotele e la sua dottrina della sostanza un autore con cui è possibile instaurare un dialogo ed un problema filosofico ancora attuali, sono caratterizzate da un limite difficilmente ridimensionabile, vale a dire quello di non tenere conto dell’*interlocutore* che lo Stagirita ha presente nel momento in cui elabora ed espone la propria concezione. Si tratta, a dire il vero, di un limite che caratterizza il modo con cui la maggioranza degli interpreti, anche specialisti, si accosta al problema della sostanza e di cui è possibile intuire la reale portata dando un’occhiata anche solo sommaria agli studi più recenti, ma non esclusivamente, che hanno per oggetto *Zeta*. La dimensione polemica della trattazione, infatti, viene sistematicamente ignorata o ricondotta ad una contrapposizione indiscriminata, come se il concetto platonico di sostanza e quello aristotelico fossero in assoluta antitesi, senza che occorra approfondirne il senso o eventualmente le ragioni.

Di qui la scelta di concentrarsi sui capp. 13-16 di *Zeta*, ossia su quei capitoli nei quali la polemica con Platone e la sua Scuola è dichiarata, al fine di mostrare, a dispetto dell’unilateralità di molte letture contemporanee, l’intima connessione

⁷ P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, trad. it. di E. Bencivenga, *Individui*, Milano 1978.

⁸ D. WIGGINS, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

⁹ Cfr. S. KRIPKE, *Name and Necessity*, Oxford 1980 (1972), trad. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino 1982.

¹⁰ Si veda H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Cambridge 1975.

delle questioni affrontate in questi capitoli con il resto dell'indagine sulla sostanza.

Prima di entrare nel merito dei problemi che *Zeta* propone e della loro discussione critica, qualche indicazione sulla metodologia che si intende adottare nel procedere dell'analisi e sulla prospettiva che caratterizza la presente ricerca, che mira fundamentalmente a comprendere quali sono le principali linee di forza entro le quali si snoda questa questione di cruciale importanza.

Presupposto fondamentale ed imprescindibile è l'esigenza, avvertita come urgente, di stretto contatto con il testo aristotelico. L'urgenza a cui faccio riferimento è dovuta anzitutto alla constatazione del dato a cui si è fatto riferimento sopra, cioè la sterminata letteratura critica concernente il libro *Zeta*. Alla luce di ciò, si è ritenuto che il modo migliore di accostarsi alla questione fosse quello di entrarvi *in medias res* e di partecipare con Aristotele alla discussione che propone. Un vantaggio che segue indiscutibilmente da questa *modalità di accesso* al problema è quello di avere la possibilità di cogliere la domanda "che cos'è l'οὐσία?" in una prospettiva che è *solo e soprattutto* aristotelica, il più possibile scevra dalle incrostazioni che secoli di interpretazioni le hanno sovrapposto e dai condizionamenti, specialmente di carattere teoretico, che inevitabilmente la accompagnano. Dicendo ciò, non si vuole di certo misconoscere o sottovalutare l'importanza dei commenti e delle esegesi che gli studiosi hanno elaborato finora e di cui si è certamente tenuto conto; vale piuttosto ribadire ancora una volta il proposito di un contatto diretto e senza filtri *troppo* spessi con il testo aristotelico ai fini di una comprensione il più possibile adeguata e corretta delle sue pagine. D'altra parte, questa esigenza doveva trovare risposta anche in virtù dell'oggettiva difficoltà che contraddistingue l'argomentare aristotelico e di cui si può venire a capo solo mediante un esame molto ravvicinato del testo.

Questa, dunque, una prima annotazione di carattere metodologico, che va affiancata all'indicazione dei principali "strumenti" interpretativi messi a disposizione dagli studiosi. Commenti specifici al libro *Zeta* sono stati offerti da M. Burnyeat¹¹, che ha registrato e riprodotto il seminario tenutosi a Londra dal

¹¹ M. BURNYEAT *et al.*, *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979. È interessante ricordare che al seminario del 1978 parteciparono alcuni noti filosofi analitici, tra i

1975 al 1979, diretto da G.E.L. Owen; H. Schmitz¹², che discute i nessi fra la metafisica aristotelica e quella platonica; M. Furth¹³, che a partire da *Zeta* commenta fino a *Iota*; D. Bostock¹⁴, che commenta insieme i libri VII e VIII ed è molto acuto nel porre una serie di problemi, e infine M. Frede e G. Patzig¹⁵, il cui lavoro ha suscitato un grande dibattito ed è ancora oggi al centro di qualunque discussione su *Zeta* quale punto di riferimento, anche in maniera critica, imprescindibile. Si è poi tenuto conto dei commenti complessivi alla *Metafisica* aristotelica, facendo riferimento in maniera precipua alle riflessioni dedicate al libro VII: tra quelli antichi e medievali, il commento di Alessandro di Afrodisia¹⁶ (dal libro VII in poi ad opera di pseudo-Alessandro) e di Tommaso di Aquino¹⁷; quanto a quelli moderni, imprescindibili sono i lavori di D. Ross¹⁸, A. Schwegler¹⁹, J. Tricot²⁰, G. Reale²¹ e E. Berti²².

quali G.E.M. Anscombe e D. Wiggins. Per sottolineare la collegialità da cui le osservazioni delle *Notes* provengono mi riferirò ai loro autori come ai Londinesi.

¹² H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bonn 1985. Si faccia riferimento soprattutto al primo volume, *Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*.

¹³ ARISTOTLE, *Metaphysics Books VII-X. Zeta, Eta, Theta, Iota*, Translated by M. Furth, Indianapolis 1985.

¹⁴ ARISTOTLE, *Metaphysics. Book Z and H*, Translated with a Commentary by D. Bostock, Oxford, 2003 (1994¹).

¹⁵ ARISTOTELES, *Metaphysik Z*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig, voll. I-II, München 1988, trad. it. a cura di N. Scotti Muth, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001. D'ora in avanti, l'edizione a cui si farà riferimento e che verrà citata sarà quella italiana.

¹⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, traduzioni, presentazioni, note e sommari di A. Borgia, E. Carta, M. Casu, E. Cattanei, N. Cauli, P. Lai, S. Loche, M.C. Pogliani, R. Salis e P. Serra, Milano 2007.

¹⁷ ARISTOTELIS *in Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio* Sancti Thomae Aquinatis, Editio iam M.-R. Cathala, O. P., exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi et M. Spiazzi, O. P., Taurini-Romae 1964.

¹⁸ Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit.

¹⁹ *Die Metaphysik des ARISTOTELES*, Grundtext, Übersetzung und Kommentar, nebst erläuternden Abhandlungen von Dr. A. Schwegler, voll. I-II, Frankfurt am Main 1960, (or. voll. I-IV, Tübingen 1847-1848).

²⁰ ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, voll. I-II, Paris 1970 (1932¹),.

²¹ ARISTOTELE, *La Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, a cura di G. Reale, edizione maggiore rinnovata, voll. I-III, Milano 1995 (1968¹).

0.1 Sul senso della polemica anti-platonica

Oggetto specifico della presente indagine è la *dimensione polemica* di Zeta, che vede Aristotele e l'Accademia²³ a confronto, e i principali testi di riferimento sono rappresentati dai capp. 13-16 e dai passi ad essi paralleli e collegati. La discussione con Platone e l'Accademia antica è un motivo su cui Aristotele insiste molto e che viene articolato in vario modo, mettendone in evidenza gli aspetti di maggiore criticità. Prima di affrontare ciascun argomento singolarmente, può essere utile puntare a ricostruire i termini più generali di questa controversia e il significato che essa detiene nell'ambito della trattazione sull'οὐσία. Solo in questo modo saremo in grado di intendere se l'οὐσία platonica e quella aristotelica

²² ARISTOTELE, *Metafisica*, Traduzione, introduzione e note di E. Berti, Bari 2017.

²³ Le notizie in nostro possesso sull'Accademia antica sono (relativamente) scarse e gli studiosi che se ne sono occupati (relativamente) pochi. Uno studio abbastanza recente è quello di J.M. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford 2003, di cui risultano essere particolarmente interessanti ai fini della presente ricerca i capp. 2 e 3 (*Speusippus and the Search for an Adequate System of Principles; Xenocrates and the Systematization of Platonism*). Per una presentazione generale si veda E. BERTI, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010. Si distinguono i lavori di Isnardi Parente, che molto si è dedicata allo studio dell'Accademia platonica, curando anche l'edizione, la traduzione e il commento delle testimonianze e dei frammenti di Speusippo e Senocrate e Ermodoro (cfr. SPEUSIPPO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980; SENOCRATE-ERMODORO, *Testimonianze e frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa 2012 (Napoli 1982¹), ma anche M. ISNARDI PARENTE, *Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III 7, 1977, pp. 1017-1128; M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979; A. CHIROLI, *Il ruolo del numero nella metafisica di Speusippo: analisi delle principali testimonianze antiche e raffronto con le «Dottrine non scritte» di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 1986, pp. 185-197; M. ISNARDI PARENTE, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, «Rivista di Storia della Filosofia», 53, 1998, pp. 215-234) e Tarán (cfr. SPEUSIPPUS OF ATHENS, *A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* by L. Tarán, Leiden 1981).

sono in antitesi, così come sostenuto per es. da Zeller²⁴, o se questo antagonismo non affondi piuttosto le sue radici in un preciso atteggiamento che lo Stagirita adotta per non avvicinarsi troppo a Platone, nonché nella volontà di “partecipare” al dibattito accademico che l’insegnamento platonico aveva originato.

Gli argomenti che leggiamo in Z 13-16 sono indirizzati ad accertare le difficoltà a cui vanno incontro i tentativi di stampo platonico di riconoscere l’οὐσία nell’universale.

La presenza di Platone e dei Platonici in *Zeta* non è, ad ogni modo, confinata a questi ultimi capitoli del libro. Si pensi, anzitutto, all’uso del termine οὐσία, che Platone, ancora prima di Aristotele, impiega per riferirsi alle Idee: esso rivela che lo Stagirita intende mettere a tema la medesima realtà che hanno in mente Platone e in generale gli Accademici nel momento in cui parlano di οὐσία o di οὐσίαι. Qualunque lettura del libro VII della *Metafisica* non può di certo ignorare che Aristotele si confronta per tutto il libro con le dottrine platoniche elaborate su tale questione. Già in Z 2 egli fa riferimento a Platone, Speusippo (espressamente citati) e Senocrate come ai sostenitori dell’esistenza di enti soprasensibili e della loro sostanzialità²⁵. Così troviamo presentata la tesi a cui Aristotele attribuisce senza incertezze la paternità platonica secondo la quale accanto ai sensibili esistono due generi di sostanze, quello delle Forme e degli Enti matematici²⁶; di Speusippo, invece, Aristotele afferma che, a partire dall’Uno, avrebbe ammesso princìpi diversi per ogni genere di sostanza²⁷; l’ultima opinione di stampo platonico menzionata, quella riconducibile a Senocrate, consisterebbe nella riduzione degli enti matematici (quindi numeri matematici e grandezze geometriche) a Idee, finendo per risolvere gli Enti intermedi negli enti ideali²⁸.

²⁴ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim 1963 (Leipzig 1840¹), trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol 2.6, *Da Socrate a Aristotele. Aristotele e i Peripatetici più antichi*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

²⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b18-19.

²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b19-21.

²⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b21-24. Sarebbe questa dottrina all’origine della considerazione secondo cui la realtà sarebbe una serie slegata di episodi, come una cattiva tragedia (cfr. a questo proposito N 3, 1090b19).

²⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b24-27.

Anche in Z 4 e 6, capitoli che Aristotele dedica alla trattazione dell'essenza e alla questione della definibilità, i riferimenti alla teoria platonica sono significativi: nello specifico, nella seconda parte di Z 6²⁹, capitolo dedicato all'aporia circa l'identità di essenza di una cosa e cosa stessa, Aristotele si impegna a dimostrare come nel caso di determinazioni *per sé* tale identità si dia. È a questo proposito che le Idee fanno ingresso nella discussione, a riprova del fatto che Aristotele presuppone che le Idee platoniche siano determinazioni di questo tipo, cioè *per sé*³⁰.

Ancora, nella seconda parte di Z 8, dopo aver sottolineato l'ingenerabilità e l'incorruttibilità della forma, Aristotele torna a mettere in discussione le Idee platoniche, di cui contesta in particolar modo la separatezza e l'incapacità di spiegare il generarsi e il divenire delle singole cose³¹. È interessante notare come lo Stagirita precisi che le Idee non sono un τὸδε τι³²: questo significa che non sono qualcosa di determinato e quindi non sono, nella prospettiva aristotelica, οὐσίαι.

Il confronto con Platone e i Platonici prosegue anche nei capp. 11 e 12, ed è proprio in Z 12 che Aristotele ribadisce, a proposito del carattere di unità che caratterizza la definizione, che il genere non può assolutamente esistere fuori dalle sue specie³³.

Perché, dunque, riservare una particolare attenzione ai capp. 13-16? E perché si è scelto di guardare alla questione dell'οὐσία proprio dal punto di vista che viene qui adottato?

Per formulare una risposta a queste domande ed esplicitare la considerazione da cui ci si propone di procedere è necessario riferirsi da un lato alla molteplicità di prospettive da cui Aristotele guarda al problema (e che coesistono anche all'interno di *Zeta*), dall'altro alle diverse definizioni di οὐσία che lo Stagirita avanza e che ne evidenziano di volta in volta un carattere diverso. Questi due elementi sono da ricondurre alla multivocità dell'οὐσία e alla dimensione polemica che caratterizza la trattazione. I capp. 13-16, sebbene non

²⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a28 e ss.

³⁰ Cfr. spec. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a29-b18.

³¹ Cfr. spec. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b19 e ss.

³² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b21-22.

³³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1038a5.

siano gli unici di *Zeta* in cui ciò è evidente, rendono manifesti entrambi questi aspetti: benché il significato di οὐσία preso in esame sia unicamente quello di universale, ci accorgiamo subito che esso può essere inteso in vario modo e dar luogo a differenti concezioni³⁴. E anche la polemica anti-platonica, che in questa

³⁴ Sulle concezioni platonica ed aristotelica di universale molto è stato scritto. Di seguito solo alcuni dei principali contributi; A.-M. DILLENS, *Étude des acceptions techniques du terme katholou dans l'œuvre d'Aristote*, Louvain 1965; J. OWENS, *The Grounds of Universality in Aristotle*, «American Philosophical Quarterly», 3, 1966, pp. 162-169; J. ENGMANN, *Aristotle Distinction between Substance and Universal*, «Phronesis», 18, 1973, pp. 139-155; M. CRESSWELL, *What is Aristotle's Theory of Universals?*, «Australian Journal of Philosophy», 53, 1975, pp. 238-247; J. ENGMANN, *Aristotelian Universals*, «Classical Philology», 73, 1978, pp. 17-23; W. SACKSTEDER, *Some Words Aristotle Never Uses. Attributes, Essences and Universals*, «The New Scholasticism», 60, 1986, pp. 427-453; M.M. TWEEDALE, *Aristotle's universals*, «Australian Journal of Philosophy», 65, 1987, pp. 412-426; L.P. GERSON, *The Concept in Platonism*, in J. J. CLEARY (ed.), *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon* Aldershot 1999, pp. 65-80; J.P. MORELAND, *Universals*, Chesham 2001; S. DI CAMILLO, *El problema del status ontológico del universal en Aristóteles*, «Synthesis», 11, 2004, pp. 103-122; F. FRONTEROTTA – W. LESZL (ed.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag 2005; D. SEDLEY, *Plato and the One-over-Many Principle*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 113-138; M.J. LOUX, *Aristotle on Universal*, in G. ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford 2009, pp. 186-196; R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 209-255; G. GALLUZZO, *Universals in Aristotle's Metaphysics*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 209-255; G. GALLUZZO, *A Kind Farewell to Platonism. For an Aristotelian Understanding of Kinds and Properties*, in G. GALLUZZO – J. LOUX (ed.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge 2015, pp. 85-113; M. MARIANI, *Universals in Aristotle's Logical Works*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 185-208;

Nell'ottica platonica, e per certi versi anche in quella aristotelica, il concetto di universale è inscindibilmente legato a quello di separazione o separatezza. Circa tale nozione, oltre al dibattito tra G. Fine e D. Morrison (G. FINE, *Separation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, 1984, pp. 31-87; D. MORRISON, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 125-157; G. FINE, *Separation: A Reply to Morrison*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 159-165; D. MORRISON, *Separation: a Reply to Fine*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 167-173) si possono consultare con profitto: D. MABBOTT, *Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato*, «The Classical Quarterly», 20, 1926, pp. 72-79; C.-H. CHEN, *Das Chorisimos-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940; M.-D. PHILIPPE, *Ἀφάιρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote*, «Revue thomiste», 48, 1948, pp. 461-469; M.-D. PHILIPPE, *La participation dans la philosophie d'Aristote*, «Revue thomiste», 49.2, 1949, pp. 254-277; É. DE STYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation*, in AA. VV.,

sezione è centrale, è un momento che rende conto tanto della *discussione* che è sottesa alla posizione aristotelica, e che l'interpretazione tradizionale rischia di celare limitandosi a considerare *Zeta* come il luogo in cui troviamo esposta la dottrina aristotelica della sostanza nella sua versione “ufficiale”, quanto della *problematicità* della domanda sull'οὐσίᾱ.

Nell'accostarsi alla discussione dei capp. 13-16, queste considerazioni sono da tenere presenti per evitare di intendere la contrapposizione Platone-Aristotele come se si trattasse di due concezioni in assoluta antitesi. Il rischio di una esegesi di questo tipo sarebbe quello di allontanarsi troppo dalla dimensione polemica della discussione.

Muovendosi all'interno di tale prospettiva, si mira dunque a comprendere se la concezione platonica e poi accademica di οὐσίᾱ e quella aristotelica siano in piena antitesi o se, piuttosto, questo antagonismo vada spiegato in altro modo³⁵. L'intento generale della presente ricerca si concretizza dunque nella proposta di alcune coordinate utili al fine di intendere l'evidente disaccordo di Aristotele con le posizioni del Maestro e della sua Scuola in maniera alternativa rispetto alla tradizionale prassi interpretativa.

Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A. Mansion, Louvain 1955, pp. 119-139; D. MORRISON, *χωριστός in Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 89, 1985, pp. 89-105; M. GIANNI, *Aristotele e la nozione di separazione*, «Annali del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Firenze», 3, 1987, pp. 229-51; G. VLASTOS, *Separation in Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5, 1987, pp. 186-197; D. DEVEREUX, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12, 1994, pp. 63-90; R. DUFOUR, *La séparation chez Aristote*, «Les études philosophiques», 1, 1999, pp. 47-66; G. ABBATE, *La problematica della separazione nella metafisica di Aristotele*, «Annali del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Macerata», 32, 1999, pp. 9-38.

³⁵ Cfr. anche É. DE STYCKER, *Aristote, critique de Platon*, «L'Antiquité Classique», 18, 1949, pp. 95-107; H. TARRANT, *Plato's first interpreters*, Londra 2000.

0.2 Sui problemi posti da *Zeta*

0.2.1 Questioni di metodo e presupposti ermeneutici

Come più volte affermato finora, a proposito del libro VII della *Metafisica* sono stati versati fiumi di inchiostro, naturalmente nella forma di commenti, di cui finora solo alcuni sono stati citati, ma non sono mancati e non mancano gli studiosi che a *Zeta* hanno dedicato studi monografici o interpretativi di porzioni – più o meno ampie – di testo. La mole di pagine scritte è tale da rendere impossibile un resoconto completo ed esaustivo. Si può, ad ogni modo, tentare di individuarne una peculiarità, che consiste precisamente nella parzialità e nella settorialità dei temi affrontati e delle letture proposte. Basti pensare, solo per fare un esempio, allo studio, ricavato dalla dissertazione di dottorato, di E. Sonderegger³⁶, che si ferma all'analisi di Z 12 senza contemplare i capitoli che dal 13 arrivano all'ultimo. La discussione più recente si va svolgendo per lo più – ma non unicamente – sotto forma di brevi articoli, che si concentrano sull'analisi di singoli capitoli o addirittura di singoli passi. Tale affermazione non deve certamente essere assolutizzata: in direzione contraria a questa tendenza si può, per esempio, ricordare il recente volume, dal promettente titolo *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*³⁷, in cui F. Lewis prende in esame il libro VII della *Metafisica* nella sua quasi totale interezza (fatta eccezione per i capp. 7-9 e 12, esclusi perché giudicati interpolazioni³⁸). Ciò che però si può osservare è che

³⁶ E. SONDEREGGER, *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text*, Berne 1993.

³⁷ F. LEWIS, *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*, Oxford 2013.

³⁸ Per quanto riguarda questa scelta, vi è da ricordare che si tratta di una questione altamente complessa, che ha impegnato gli interpreti in un'attenta operazione di analisi filosofica e di discussione e a cui si farà riferimento in maniera più precisa più avanti. Ne dibattevano già P.G. Natorp, W.D. Ross, P. Gohlke, G. Reale, ma anche più di recente M. Frede-G. Patzig, i quali argomentavano, come si vedrà, che l'inserimento dei capp.7-9 nel testo sia avvenuto, sì, in un secondo momento ma ad opera dello stesso Aristotele e al fine di un più organico andamento tematico. Tuttavia Lewis non entra nel merito e senza discuterne decide di ometterli.

l'orientamento che caratterizza gli studi degli interpreti si delinea per essere in molti casi di carattere *ultra-particolaristico* e talvolta privo di una visione di insieme. Una ragione di ciò potrebbe essere ricercata nel difficile andamento dell'argomentare aristotelico, difficile al punto tale che, ai fini di una adeguata comprensione del testo, sembrerebbe preferibile optare per un'indagine il più possibile analitica e particolareggiata. Tale modalità di ricerca porta con sé indubbiamente dei vantaggi, ma allo stesso tempo non può che tradursi in una moltiplicazione di esegesi a carattere particolaristico che si accompagnano al rischio di perdere la visione globale, vale a dire la connessione che la prospettiva o il tema preso in considerazione ha con gli altri che definiscono la fisionomia del problema usiologico *tout court*.

Questa prima osservazione, tuttavia, non è sufficiente a comprendere il perché di una tendenza così diffusa. Una ulteriore ragione può essere individuata nello stesso approccio aristotelico al problema della sostanza. Aristotele, infatti, chiarisce che cos'è l'οὐσία e lo fa a partire dalla multivocità che ne definisce il concetto, in un certo senso adeguandosi al suo modo di essere, e dalle diverse prospettive a partire dalle quali guardare ad essa. Ciò che voglio dire è, in altre parole, che il modo in cui gli studiosi hanno interpretato *Zeta* riflette un po' la molteplicità di definizioni e di punti di vista che caratterizza proprio l'esposizione aristotelica. Neanche ad uno sguardo superficiale e sommario alla storia dell'interpretazione di *Zeta*, in effetti, può sfuggire che essa è consistita e consiste nei vari tentativi di fare i conti con *un aspetto* della concezione aristotelica dell'οὐσία. Certamente, quello stesso sguardo non potrà non vedere che il primo ad affrontare la questione usiologica privilegiando una prospettiva di volta in volta differente è stato proprio Aristotele. Risulta dunque in qualche misura comprensibile che gli interpreti abbiano scelto di affrontare il problema di cosa sia l'οὐσία da questa o quella particolare prospettiva, concentrandosi su aspetti specifici in questo senso "autorizzati" da Aristotele stesso. Spesso, però, tale modo di affrontare il problema ha finito per tradire quello che a chi scrive sembra essere l'intento specificamente aristotelico, in quanto si è finiti per considerare le conclusioni a cui si è potuti giungere circa un aspetto della concezione aristotelica dell'οὐσία o uno specifico problema come se esse gettassero nuova luce sulla *definitiva* posizione generale dello Stagirita in merito. Il pericolo che si rischia di non riuscire ad evitare è, in altre parole, quello di irrigidire il pensiero di

Aristotele, portando all'estremo le riflessioni in merito ad *una* componente del più generale problema usiologico, considerata in isolamento rispetto alle altre.

Tenere fermo questo presupposto e assumerlo con le dovute cautele, consente di ritenere le posizioni aristoteliche contraddittorie solo in apparenza: esse rientrano, piuttosto, in un quadro generale che non ha di mira l'appiattimento della questione ad un solo livello ma che cerca invece di preservarne e restituirne la complessità. L'οὐσία si dice in molti modi e il filosofare di Aristotele risulta intelligibile solo se comprendiamo che il suo interesse primario è quello di distinguere questi differenti modi: egli vuole tenere distinti i vari aspetti della questione perché questa è l'essenza dell'οὐσία, o potremmo dire "l'οὐσία dell'οὐσία", ciò che rende l'οὐσία tale.

La lettura che qui si intende proporre non è condivisa da tutti gli studiosi, il cui intento è molto spesso quello di operare una sorta di *reductio ad unum*, cercando di individuare un centro unificatore in grado di garantire la conciliabilità delle varie prospettive. Questa prassi interpretativa non sembra tenere sufficientemente conto del fatto che l'irriducibilità dei vari punti di vista trae la sua ragion d'essere dall'irriducibilità dell'οὐσία e che la comprensione della concezione aristotelica di οὐσία passa per questo assunto di base.

L'intenzione di chi scrive, invece, è quella di considerare il *modus philosophandi* come parte integrante della teoria: per il problema dell'οὐσία è determinante il modo in cui esso viene posto – nello specifico dell'interpretazione che si intende proporre in modo polemico – in quanto ne riflette la complessità e la problematicità. La lettura dei capp. 13-16 di *Zeta* che viene qui proposta cerca di mantenere distinto ciò che Aristotele distingue e di operare una sintesi solo quando è lo Stagirita stesso ad autorizzarlo. Le linee di forza che è possibile individuare nel testo aristotelico e che verranno proposte devono pertanto essere inserite in questo quadro interpretativo più generale, il cui mancato riferimento sembra pregiudicare la possibilità di accedere alla prospettiva aristotelica.

0.2.2 Per una lettura il meno parziale possibile

A questo punto, sebbene ancora a livello introduttivo, sarà certamente emersa la volontà di chi scrive di guardare a Z 13-16 da un'angolazione che non

sia *troppo* relativa. Il problema dell'οὐσία è talmente complesso e poliedrico che non può che essere accostato da *una* particolare prospettiva, ma quello da cui si vuole mettere in guardia è l'assolutizzazione di questa prospettiva. Come si è più volte detto, l'unilateralità dei punti di vista non riesce né può rendere conto della multivocità dell'οὐσία e del suo carattere polimorfo. Ora, per ovviare alla ipersetorialità che contraddistingue la produzione scientifica sull'οὐσία, si cercherà di adottare uno sguardo che restituisca l'integrità del problema in tutte le sue sfaccettature, o meglio, in quelle presenti in *Metafisica Z*. Questo è il senso della proposta di un percorso attraverso i capitoli precedenti e quello successivo: lungi dall'aver pretesa di esaustività, esso mira ad impostare una prima ricostruzione dei termini della questione usiologica all'interno della quale riuscire ad inserire e collocare la polemica anti-platonica. In controtendenza rispetto alla unilateralià delle letture contemporanee, che si soffermano su qualche riga del testo aristotelico senza tenere presente l'impianto generale del libro, si vuole cercare di insistere sull'intima connessione delle questioni affrontate in Z 13-16 con il resto dell'indagine sull'οὐσία, di cui si intende mettere in evidenza la dimensione precipuamente polemica.

Chiaramente, anche in questo caso, non si tratta che di *un aspetto* della riflessione dello Stagirita e di *una* chiave di lettura, che non hanno alcuna pretesa di esaurire la questione.

0.2.3 Un tentativo di *status quaestionis*

Procedere alla stesura di uno *status quaestionis* sul libro *Zeta* della *Metafisica* che sia esaustivo e lo consideri nella sua interezza è un'impresa improba, inverosimile da portare a termine in maniera sensata e compiuta. Occorrerebbe più propriamente pensarlo al plurale, declinato secondo le molteplici linee direttrici che è possibile individuare nelle tesi sostenute in queste pagine. Si potrebbe, forse, pensare di elaborarne uno per ciascuna delle sezioni in cui è possibile dividere *Zeta*, ma anche in questo caso si rischierebbe di lasciar fuori qualcosa. Tenere il passo con le pubblicazioni aventi ad oggetto il libro VII o i problemi in esso trattati sembra essere un progetto – per così dire – titanico, che si avvicina molto alla fatica di Sisifo.

È dunque ampiamente condivisibile la scelta di Gabriele Galluzzo di tentare una ricostruzione critica³⁹ del dibattito contemporaneo su *Zeta* enucleando alcuni problemi che hanno maggiormente interessato gli studiosi. Altrettanto interessante è l'ipotesi interpretativa da cui trae origine il suo tentativo, vale a dire quella di mostrare che Aristotele abbia a che fare “not with different problems but with the same problems in different clothes”⁴⁰: nello specifico, Galluzzo mira a illustrare che l'essenzialismo in *Zeta* si caratterizza per non poter essere messo bene a fuoco indipendentemente da una adeguata comprensione del modello ilemorfico⁴¹.

“In other words, I want to point out that many of the philosophical issues which have been the focus of contemporary philosophy are to be, as it were, translated into or reinterpreted within a framework of matter/form analysis”⁴².

Prima di addentrarsi nella discussione di alcuni dei principali problemi che l'interpretazione del libro VII della *Metafisica* comporta, è forse utile iniziare a tratteggiare i contorni del problema usiologico quale esso emerge da *Zeta* e a chiarire in che modo può essere intesa la domanda “che cos'è l'οὐσία?”⁴³.

³⁹ Cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit. La presentazione di una panoramica del dibattito contemporaneo su *Zeta* occupa la seconda parte del volume (pp. 59-211).

⁴⁰ G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 61.

⁴¹ È questa una tendenza interpretativa che sta sempre più prendendo piede, anche e soprattutto in virtù dell'accento posto, come si accennava alla n. 4, sul legame difficilmente ridimensionale che intercorre tra i libri *Zeta* e *Eta*. Ci si concentra, in particolare, su H 2 e 3 per quanto riguarda il tema della composizione di una sostanze e del ruolo della materia in tale composizione, su H 4 e 5 per studiare la materia rispetto ai processi di generazione e corruzione e, infine, su H 6 per chiarire in che modo si possa parlare di sostanze unitarie.

⁴² G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 61.

⁴³ È bene precisare che tale domanda viene esplicitamente posta in ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028b1-7 e di nuovo in Z 2, 1028b31.

0.2.3.a *Population Question* e *Nature Question*: un'introduzione al problema

Se questa è la strada che si vuole intraprendere, può essere di aiuto iniziare a percorrere il primo tratto facendosi guidare dalla distinzione, divenuta ormai classica, tra le cosiddette *Population Question* e *Nature Question*. Tale distinzione si è originata a partire dalle diverse letture di Z 2, capitolo nel quale Aristotele appare impegnato a riportare ciò che si crede⁴⁴ che la sostanza sia. Dopo aver affermato la primarietà della sostanza nonché la necessità di riformulare la domanda “che cos'è l'essere”, oggetto di ricerca sia anticamente sia oggi, in modo che diventi “che cos'è la sostanza”⁴⁵, egli afferma che

“alcuni dicono che la sostanza è una; altri, invece, che è più di una, e, di questi, alcuni dicono che siano in numero limitato, altri in numero illimitato”⁴⁶.

Aristotele, dunque, inizia la trattazione prendendo in esame che cosa si crede che sia οὐσία, dunque le opinioni sul numero e sulla natura della sostanza da mettere alla prova al fine di verificarne la correttezza. È a tal proposito che cita coloro che sostengono che sostanza siano i corpi⁴⁷ e altri che ritengono che sostanza siano i limiti dei corpi⁴⁸; procede poi con il menzionare un'altra

⁴⁴ Δοκεῖ, leggiamo in ARISTOT. *Metaph.* 1028b8. I commentatori sono pressoché unanimemente d'accordo nell'affermare che qui Aristotele si stia riferendo non solo e non tanto all'opinione dei più, ma piuttosto a quella dei filosofi; si discostano solo i Londinesi, i quali a questo proposito parlano di “commonsense opinion”.

⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028b 2-4. Questo aspetto verrà ripreso ed approfondito più avanti; per ora, mi limito a rimandare alla traduzione e alle riflessioni di Berti in ARISTOTELE, *Metafisica* cit.

⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028b4-6: τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἰνάι φασι· οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα.

⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b8-13. Aristotele elenca animali, piante e le loro parti, gli elementi e le loro parti, nonché ciò che da essi risulta composto, l'universo intero e le sue parti. Sul fatto che questi tipi di enti corporei siano sostanze sembra, dice Aristotele, non esserci troppo disaccordo.

⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b16-18. Il problema della sostanzialità dei limiti dei corpi era stato già sollevato in B 4. Si tratta della dodicesima aporia: Aristotele si domanda se i numeri, i solidi, le superfici e le linee siano sostanze oppure no. Ora, ciò che dobbiamo capire è chi

prospettiva sul problema, propria di quei filosofi secondo i quali la prerogativa di essere sostanza spetterebbe agli enti soprasensibili⁴⁹. Aristotele sta chiaramente parlando di Platone, Speusippo e Senocrate, che, seppur in disaccordo nella determinazione del numero e della natura di queste sostanze, ne ammettevano l'esistenza e, soprattutto, la sostanzialità⁵⁰. Il capitolo si conclude con quella che generalmente è considerata, insieme all'esordio di Z 3, l'esposizione di intenti programmatici: Aristotele sembra precludere ad un esame di queste tesi, al fine di stabilire se esistono o no altre sostanze oltre a quelle sensibili e, se sì, quale sia il loro modo di esistere, in particolare se esista una χωριστὴ οὐσία, vale a dire una οὐσία il cui modo di esistere sia quello di essere separata dalle οὐσίαι sensibili⁵¹.

sono questi filosofi che hanno affermato che la superficie, la linea, il punto e l'unità sono sostanze a maggior ragione dei corpi, sono più sostanze dei corpi? La discussione degli interpreti circa l'identificazione di questi filosofi è grande.

⁴⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b18-19.

⁵⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b19-27.

⁵¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b27-32. Il testo distingue due problemi: 1) esistono sostanze παρὰ τὰς αἰσθητάς? e poi, 2) esiste una χωριστὴ οὐσία? Secondo Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., i due problemi vanno distinti nel modo seguente: il primo è da intendere nel senso se esistano sostanze oltre, al di là di quelle sensibili – secondo Ross nel senso della forma delle sostanze sensibili; il secondo è da intendere nel senso se esista qualche sostanza capace di un'esistenza separata al di là di quelle sensibili – secondo Ross nel senso dell'esistenza della pura forma sostanziale, trascendente il sensibile. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., mette in dubbio questa interpretazione facendo leva sul fatto che nei libri M e N παρὰ indica lo stesso concetto espresso da χωριστόν. Egli fa inoltre notare che nel passo in questione παρὰ ricorre in ambedue le domande, alle ll. 29 e 31; secondo Reale, quindi, si tratterebbe di un'unica domanda, quella sull'esistenza delle sostanze soprasensibili e Aristotele ripeterebbe la domanda due volte come volendola ribadire e rafforzarla, anche nell'espressione. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., affermano che la seconda domanda altro non sia se non un approfondimento della prima da intendere nel senso seguente: ci sono altre sostanze oltre alle sostanze sensibili e, in particolare, ce ne sono alcune che esistono per sé e separatamente? Aristotele avrebbe quindi in mente delle sostanze che sono, sì, immateriali ma al contempo non esistenti di per sé. Quali entità possiedono tale fisionomia? Solo le forme delle sostanze sensibili, che esistono παρὰ τὰς αἰσθητάς, ma non sono separate o separabili dalle sostanze di cui sono forma, cioè non esistono accanto ad esse, in maniera ulteriore rispetto ad esse. Se fino a questo punto l'esegesi dei due commentatori può essere seguita, difficilmente si potrà fare lo stesso con il passaggio finale del loro ragionamento, vale a dire la conclusione che, poiché si parla di χωριστὴ οὐσία al singolare, verrebbe da pensare al Primo Motore.

Questa indagine, afferma Aristotele, verrà condotta dopo aver delinato che cos'è la sostanza⁵². È proprio a questo punto che nasce la discussione circa la Population Question e la Nature Question, e, non meno importante, circa il loro rapporto. Aristotele sembra infatti distinguere due ordini di problemi: il primo, che ricade sotto l'etichetta di Population Question⁵³, ha a che fare con quegli enti che – appunto – “popolano” il concetto di sostanza; il secondo, a cui ci si riferisce nei termini di Nature Question⁵⁴, sembra invece tematizzare il concetto stesso di sostanza.

La Population Question può essere così formulata: “quali cose o enti sono sostanze?”. Per dare risposta a questa domanda occorrerebbe, dunque, stilare una sorta di elenco di enti a cui poter legittimamente conferire il titolo onorifico di sostanza. È chiaro che formulare una risposta di questo genere comporta anche una presa di posizione circa l'esistenza o meno di sostanze *παρὰ τὰς αἰσθητάς* e, nel caso in cui venissero ammesse, l'indicazione di quale tipo di sostanze soprasensibili si tratta.

Non è questo, ad ogni modo, l'unico senso in cui può essere interpretata la domanda che ha per oggetto l'οὐσία. Sono le ultime due righe di Z 2, come accennato sopra, e il modo in cui l'indagine viene portata avanti per tutto *Zeta* a partire dal cap. 3 a lasciar intendere che ci si può – e deve – interrogare su cosa sia οὐσία di per sé. “Qual è la natura della sostanza?” o “Che cos'è l'essere sostanziale?” sono due modi analoghi per porre la Nature Question, la cui risposta presuppone una ricerca sull'*essere* degli enti che sono sostanze. Così spiega A. Code:

“It is very important to note that what he is talking about is the being *of* substances rather than the beings that are substances”⁵⁵.

⁵² ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b31-32.

⁵³ Ne parlano in questi termini M. FURTH, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge 1988, pp. 54-58; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca 1989, pp. 7-14; M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 12-13.

⁵⁴ Anche in questo caso si vedano M. FURTH, *Substance, Form and Psyche* cit., pp. 54-58; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit., pp. 7-14; M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 13-14.

⁵⁵ A. CODE, *Aristotle's metaphysics as a science of principles*, «Revue internationale de philosophie», 51, 1997, pp. 357-378, p. 365.

L'impegno è, in questo caso, diretto a specificare in che cosa consiste l'essere sostanza. Si tratta, allora, di chiarire che cosa significa per una οὐσία essere l'οὐσία che è ο, in altre parole, di andare alla ricerca di che cos'è l'οὐσία di un'οὐσία. In questo senso si può leggere l'esordio di Z 3⁵⁶, con l'indicazione di quattro "candidati" al titolo di sostanza: l'essenza, l'universale, il genere e il sostrato costituirebbero quattro possibili risposte alla domanda sulla natura della sostanza⁵⁷.

Burnyeat⁵⁸, Code⁵⁹, Detel⁶⁰ e Furth⁶¹ sono tra coloro che ritengono che la Population Question conduca direttamente a Z 2, il cui *focus* è appunto sugli enti che si crede siano sostanza, mentre la Nature Question a Z 3 e al programma annunciato per il resto di *Zeta* in apertura del capitolo⁶².

Frede-Patzig⁶³, invece, ritengono che in *Zeta* non si dia alcuna distinzione tra questi i due ordini di problemi di cui si sta discutendo: esiste un'unica domanda, "che cos'è l'οὐσία?", nel senso di "quali enti sono οὐσία?", e Z 3 non fa altro che elencare quei quattro modi in cui un'οὐσία possa darsi, vale a dire quattro *criteri* a cui ciascuna οὐσία, per essere tale, è tenuta a conformarsi.

⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1028b33-36.

⁵⁷ Il resto di *Zeta* discute appunto questi candidati, in sezioni che possono essere – ancora, in via preliminare, senza discussione – così individuate: del sostrato si tratta in Z 3, dell'essenza nella maggior parte del libro (Z 4-6 e Z 10-12), dell'universale in Z 13-16. Il genere non riceve una trattazione autonoma, ma come si può desumere da ARISTOT. *Metaph.* H 1, 1042a21-2, le sue pretese al titolo di sostanza vengono, per così dire, deluse insieme a quelle dell'universale. Su questo tema e sui capitoli dedicati alla trattazione della sostanza come essenza si dirà in maniera più approfondita più avanti.

⁵⁸ M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 12-14.

⁵⁹ A. CODE, *Aristotle's metaphysics* cit., pp. 357-378, spec. pp. 368-372.

⁶⁰ ARISTOTELES, *Metaphysik. Bücher VII und VIII*, Übersetzung und Kommentar von W. Detel, München 1988, *ad loc.*

⁶¹ M. FURTH, *Substance, Form and Psyche* cit., pp. 54-58.

⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1028b33-36.

⁶³ Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 26.

La soluzione interpretativa pensata e proposta da Menn⁶⁴, invece, può essere sintetizzata in una sorta di fusione tra le due prospettive: in Z 3 Aristotele porrebbe il problema usiologico nei termini di οὐσία di un'οὐσία, ma il suo interesse ultimo consisterebbe nel chiarire se l'οὐσία di una sostanza è separata dall'ente di cui è οὐσία.

Per certi versi diversa è la lettura data da Reale⁶⁵, che pone l'attenzione sulla componente teologica del libro VII enfatizzandola fortemente. Pur distinguendo i due problemi, “quali sostanze esistono?” e “che cos'è la sostanza?”, egli ritiene che risolvere il primo problema significhi pronunciarsi in merito all'esistenza di una χωριστὴ οὐσία e che questo conduca in ultima istanza al problema *teologico*⁶⁶. Reale non nega che il *focus* in *Zeta* sia non tanto sulla χωριστὴ οὐσία quanto sulla αἰσθητὴ οὐσία, ma afferma che questo tipo di trattazione è preliminare alla soluzione del problema teologico e ne fa una questione di metodo: il problema relativo alla sostanza sensibile deve essere affrontato prima di quello teologico, secondo Reale addirittura per meglio risolvere quello teologico. Detto altrimenti, partiamo dall'analisi delle sostanze di cui nessuno dubita, le sostanze sensibili, per poi dedicarci alla sostanza soprasensibile. Ora, il problema relativo alla sostanza in generale (quello che corrisponderebbe alla Nature Question) è secondo di per sé ma primo per noi, in quanto la sua soluzione condiziona la risoluzione del primo. È per precise ragioni metodologiche che va affrontato e risolto prima di quello teologico: solo dopo aver stabilito che cosa sia l'οὐσία in generale potremmo con più precisione valutare se esista o meno, accanto alla αἰσθητὴ οὐσία, anche una χωριστὴ οὐσία soprasensibile. Questo perché, nel caso in cui il concetto di οὐσία fosse risolvibile nella sola materia, il problema della sostanza soprasensibile verrebbe *eo ipso* a cadere⁶⁷.

⁶⁴ S. MENN, *Z 10-16 and the Argument-Structure of Metaphysics Z*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21, 2001, pp. 83-134; S. MENN, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, consultabile nel sito web della Humboldt-Universität zu Berlin.

⁶⁵ G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994⁶ (1961¹).

⁶⁶ Cfr. G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima' cit.*, cap. 5, § 2, spec. pp. 184-185.

⁶⁷ Ecco quindi che, a partire da tali presupposti di carattere metodologico, possiamo comprendere il procedimento seguito dallo Stagirita. Prima tratta della sostanza in generale, secondariamente della questione dell'esistenza o meno della sostanza soprasensibile. Il punto di partenza è, dunque, un esame di quelle sostanze che non sono contestate da nessuno, cioè le

L'interpretazione di Reale, sebbene non condivisibile in ogni suo aspetto, ha senza dubbio il grande merito di richiamare l'attenzione sulla relazione che intercorre tra la Population Question e la Nature Question⁶⁸. Rispetto a quanto detto da Reale e sebbene sia lecito pensare che una risposta alla Nature Question possa senz'altro essere d'aiuto nel formulare una risposta alla Population Question⁶⁹, si può segnalare un altro modo di intendere il nesso che lega le due domande: come è stato fatto notare⁷⁰, infatti, Aristotele sembra seguire la direzione metodologica che dalla Population Question conduce alla Nature Question. In quest'ottica, perché l'indagine sulla natura della sostanza, sull'essere sostanziale, possa prendere avvio ed essere portata avanti, è necessario avere a disposizione una qualche (tipologia di) sostanza da cui partire.

Fin qui qualche indicazione su come gli interpreti hanno contribuito al dibattito sul modo in cui debba essere inteso il problema usiologico così come esso viene posto da Aristotele. La questione relativa al significato della domanda "che cos'è l'οὐσία?" è decisiva ai fini dell'interpretazione dell'intero libro VII e, nello specifico, della sua dimensione polemica che si vuole proporre. Verrà dunque ripresa ed ulteriormente approfondita nella Parte I della presente indagine. Chiarito il problema nelle sue linee generali, ci si può ora dedicare ai principali problemi sui quali gli studiosi hanno maggiormente concentrato le loro attenzioni e discussioni.

sostanze sensibili: cfr. Z 3, 1029a33-b5. Va da sé che i libri centrali della *Metafisica*, dedicati al problema della sostanza in generale, si concentrino sulla sostanza sensibile. Questa è, in sintesi, la proposta interpretativa di Reale, che discute criticamente la posizione di Jaeger, secondo il quale le ll. 3-12 di 1029b sarebbero un'aggiunta posteriore: cfr. G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., p. 185.

⁶⁸ Tema, questo, di grande rilievo, come sottolineato anche da Galluzzo, che afferma in G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 63: "[...] we shall see that important issues and crucial interpretative disputes revolve around the relationship between these two question".

⁶⁹ Così anche M. FURTH, *Substance, Form and Psyche* cit.; M. BURNYEAT, *A Map* cit. Siamo in grado, per esempio, di escludere le parti degli animali (citate in Z 2, 1028b9-10) come possibili οὐσίαι in virtù dei guadagni ottenuti da Z 16 – dall'indagine, dunque, sul concetto di sostanza.

⁷⁰ Si veda l'accenno a tale questione in G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 63-64.

Sulla scorta delle osservazioni di Galluzzo, tali problemi possono essere ricondotti fondamentalmente a tre e riguardano (i) la relazione che si viene a delineare tra la materia e la forma, (ii) il nesso esistente tra l'essenza e la definizione e, infine, (iii) l'annosa questione circa lo *status* della forma, se particolare o universale.

0.2.3.b Compatibilism versus Incompatibilism

A questi tre problemi, che percorrono e animano *Zeta* intrecciandosi e compenetrandosi, se ne può aggiungere un altro, di carattere più generale e che, sebbene non scaturisca da essi, non può essere affrontato a prescindere da essi. Nella letteratura secondaria esso assume la forma dell'alternativa tra "Compatibilism" and "Incompatibilism"⁷¹. Di che cosa si tratta e sulla compatibilità di cosa si discute? Ciò che è oggetto di dibattito è la compatibilità della tesi sostenuta nelle *Categorie* con quella che è ricavabile da *Zeta*. I compatibilisti, tra i quali si possono ricordare per esempio Wedin⁷² e Burnyeat⁷³, argomentano dunque a favore dell'accordo e della non contraddittorietà delle dottrine esposte nelle due opere. Diversamente gli incompatibilisti, come Graham⁷⁴ o Frede⁷⁵, ritengono che non sia possibile riscontrare questo genere di continuità tra il trattato di logica e quello di filosofia prima.

Chiaramente, all'interno di ciascuno dei due schieramenti, tanto quanto in mezzo ad essi, si trova una serie una molto variegata di posizioni e soluzioni interpretative. Ma cerchiamo di capire qual è l'oggetto del contendere e in che cosa le due prospettive differiscono, quantomeno nelle linee generali e comuni alla maggior parte degli esponenti dei due schieramenti.

⁷¹ Cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 83 e ss.

⁷² M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford 2000. Come si evince dal titolo del volume, le analisi di Wedin si concentrano interamente sulla relazione che sussiste tra i due trattati aristotelici, al fine di dimostrare la compatibilità delle posizioni assunte da Aristotele e sostenute nei due diversi contesti di indagine.

⁷³ M. BURNYEAT, *A Map* cit.

⁷⁴ D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1988.

⁷⁵ M. FREDE, *Individuals in Aristotle*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 49-71.

Anzitutto, come e da dove si è originata il dibattito⁷⁶?

Come è noto, nel trattato sulle *Categorie* si può rintracciare la dottrina aristotelica della sostanza prima come sostanza individuale⁷⁷, così riassumibile: le sostanze prime altro non sono se non gli oggetti particolari che percepiamo nella nostra esperienza quotidiana, le sostanze individuali. Esse vengono distinte dalle sostanze seconde, che sono i predicati universali: i generi, come “animale”, e le specie, come “uomo”, sono sì sostanze, ma δεύτεραι οὐσίαι⁷⁸. E sono seconde in quanto la loro esistenza dipende dall’esistenza delle sostanze prime: perché esistano i predicati, è necessario che esistano anteriormente le sostanze di cui essi si predicano⁷⁹. Il primato della sostanza individuale – Socrate – rispetto ai predicati universali – la sua specie “uomo” e il suo genere “animale” – risiede dunque nell’essere soggetto ultimo di predicazione⁸⁰. Capovolgendo la posizione

⁷⁶ “Una dottrina diversa, cioè quella della sostanza prima come sostanza individuale – sviluppata [...] nelle *Categorie* – sta invece alla base delle critiche che Aristotele muoverà alla dottrina delle idee in una fase più matura del suo pensiero, quella corrispondente ai libri centrali della *Metafisica*. In *Metaph. Z* infatti egli osserverà che gli universali non possono essere sostanze, come vogliono i sostenitori della dottrina delle idee, per il fatto che l’universale inerisce (ὑπάρχει) a molti individui, mentre la sostanza è propria (ἴδιος) di ciascuno, cioè è individuale; o perché l’universale si predica sempre di un sostrato, mentre la sostanza non si predica di nulla; o perché l’universale fa parte della definizione, e quindi della specie, mentre una sostanza non può far parte di altre o essere composte di altre.” (E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004, p. 305).

⁷⁷ Cfr. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 305 e ss. Lo studioso dedica al tema il § 4 del cap. 4 del volume. Ciò che è particolarmente interessante dell’indagine di Berti, anche rispetto al *focus* e alla finalità della presente ricerca, sono le sue osservazioni circa il modo in cui la dottrina delle categorie sia stata elaborata da Aristotele. Nello specifico, Berti sottolinea, come è noto, come essa sia derivata dall’esercizio della divisione, praticata dall’Accademia e già presente nei libri più antichi dei *Topici*, e come abbia svolto un ruolo assolutamente centrale nell’ambito della critica alla dottrina delle idee. Non solo. Egli mette in evidenza che questa stessa critica alla dottrina delle idee è all’origine, all’interno dello spazio della dottrina delle categorie, di una nuova concezione della sostanza, in base alla quale “la sostanza non è soltanto la prima colonna dei termini non inerenti ad altro (μὴ ἐν ὑποκειμένῳ), quelli che nella dialettica accademica erano considerati gli enti per sé (καθ’αὐτά), bensì è in senso più proprio, cioè primario (κυριώτατά τε καὶ πρώτως λεγομένη), tra tutti i termini compresi nella prima colonna, ossia generi, specie e individui, l’individuo” (p. 305).

⁷⁸ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 2a14-19.

⁷⁹ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 2b5-6; 2b15-17.

⁸⁰ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 2a11-14, 2b37-3a1, 3a7-9.

platonica, che assegnava al predicato universale maggiore realtà di quanta non ne avesse l'individuo e rendendo l'individuo condizione dell'esistenza di generi e specie⁸¹, Aristotele ha in un certo senso dato risposta a quella a cui ci stiamo riferendo come alla Population Question. Sembra invece che nelle *Categorie* sia assente la preoccupazione per il problema che abbiamo fatto ricadere sotto l'etichetta di Nature Question.

La dottrina della sostanza ricavabile dal libro *Zeta* della *Metafisica* è chiaramente volta ad individuare la πρώτη οὐσία⁸² nella forma⁸³ – non nel sinolo di forma e materia. Un destino ancora peggiore spetta ai predicati universali, che, come si vedrà ampiamente, vengono esclusi dal novero delle sostanze senza possibilità di appello⁸⁴.

È proprio a partire da queste considerazioni che si è diffusa tra gli studiosi l'opinione che in *Zeta* Aristotele sostenga una dottrina della sostanza diversa e

⁸¹ Ciò equivalerebbe a rifiutare il metodo generalizzante nella ricerca dei principi e, secondo l'interpretazione proposta da Krämer, ad abbracciare il metodo elementarizzante, diffuso nell'Accademia e impiegato da Speusippo e Senocrate, secondo cui i principi andrebbero ricercati non più in ciò che è più universale (l'Uno e l'Essere), ma negli elementi e in ciò che compone le cose (la superficie, per esempio, rispetto alla linea). Su questi aspetti, che verranno ripresi nel corso della dissertazione, si veda H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55, 1973, pp. 119-190, spec. i §§ 4-7. Per alcune osservazioni critiche cfr. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 308-309.

⁸² Sul concetto di πρώτη οὐσία è stato scritto moltissimo. Una rassegna, anche se non troppo recente, è contenuta in A.C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool 1981. Ne ha scritto anche Berti, che ha esaminato i tre passi di *Zeta* in cui l'espressione πρώτη οὐσία compare esplicitamente. Egli chiarisce come l'uso che Aristotele fa di questa espressione nel libro VII della *Metafisica* sia diverso da quello teorizzato nelle *Categorie*, dove con "sostanza prima" lo Stagirita si riferisce all'individuo appartenente alla prima categoria, che non si predica di alcunché né è inerente ad altro. In altre parole, la sostanza prima delle *Categorie* è "prima" nella categoria della sostanza perché precede la specie, che si predica dell'individuo concreto, e del genere, che si predica della specie. In *Zeta*, invece, la forma è sostanza prima nel senso che precede gli altri candidati al titolo di sostanza, i quanto è causa della loro sostanzialità. Cfr. E. BERTI, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di filosofia», 80, 1989, pp. 3-23, ora in E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004, pp. 529-549.

⁸³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a5-7; Z 7, 1032b1-2; Z 11, 1037 a29-30; Z 17, 1041b7-9, 27-28.

⁸⁴ È precisamente questo ciò di cui si discute nei capp. 13-16 di *Zeta*.

incompatibile con quella esposta nelle *Categorie*⁸⁵: egli avrebbe sostituito le sostanze individuali, nel loro ruolo di sostanza, con la forma. Ma le cose stanno veramente così? Aristotele ha cambiato idea rispetto alla sostanzialità del composto, preferendo ad essa la sostanzialità della forma? Chi risponde affermativamente a queste domande è un incompatibilista⁸⁶. Questa, però, non è l'unica alternativa: si può infatti ritenere che, seppur nella diversità, le dottrine della sostanza sostenute nei due trattati di logica e filosofia prima non sono in contrasto né in alternativa⁸⁷. Una posizione compatibilista di questo tipo, come magistralmente spiegato da Berti⁸⁸, poggia sul considerare come presupposto fondamentale il fatto che nel libro *Zeta* della *Metafisica* Aristotele abbia già elaborato la dottrina della forma e della materia, nonché quella della sostanza come sinolo di forma e materia: è alla luce di tali guadagni che l'οὐσία viene in qualche modo riesaminata. In altre parole, di fronte all'οὐσία intesa come sinolo,

⁸⁵ È in ragione di tale contrasto che alcuni studiosi hanno sostenuto che le *Categorie* sarebbero un'opera non di Aristotele, ma della sua scuola. Costoro sono gli stessi ai quali mi riferirò come "incompatibilisti". Si veda la nota successiva. Chi ne ha difeso l'autenticità, invece, è anche un compatibilista.

⁸⁶ Si vedano S. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 44, 1946, pp. 349-369, spec. pp. 369 e ss.; J. MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, in AA. VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 181-204.; C.-H. CHEN, *Aristotle's Concept of Primary Substance in book Z and H of the Metaphysics*, «Phronesis», 2, 1957, pp. 46-59; A.R. LACEY, *Οὐσία and Form in Aristotle*, «Phronesis», 10, 1965, pp. 54-69, spec. pp. 65 e ss.; H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit., § 1; D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems* cit.; M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit.

⁸⁷ Tra i cosiddetti compatibilisti troviamo, tra gli altri: I. HUSIK, *The Autenticity of Aristotle's Categories*, «Journal of Philosophy», 36, 1939, pp. 427-431; L.M. DE RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952, spec. pp. 57-75 e 82-88; E.S. HARING, *Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z*, «The Review of Metaphysics», 10, 1956-1957, pp. 308-332, 482-501, 698-713; J. OWENS, *Aristotle on Categories*, «The Review of Metaphysics», 1960-1961, pp. 73-90; A.C. LLOYD, *Aristotle's Principle of individuation*, «Mind», 79, 1970, pp.519-529.; J.H. LESHER, *Aristotle on Forms, Substance and Universals. A Dilemma*, «Phronesis», 16, 1971, pp. 169-178; G. REALE, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in AA. VV., *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972, pp.17-40; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit.; M. BURNYEAT, *A Map* cit.; E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit.

⁸⁸ Cfr. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 310 e ss.

perfettamente in linea⁸⁹ con la sostanza prima delle *Categorie*, ci domandiamo, come abbiamo visto, quale sia la causa della sua sostanzialità, ciò che la rende quello che è⁹⁰. E la risposta altro non è se non la forma.

Occorre notare, a questo punto, che la forma di cui in *Zeta* si sostiene la sostanzialità non è da intendere nel senso di specie, ossia nel senso di quella che nelle *Categorie* era considerata sostanza seconda, bensì essa è ciò che permette a quella sostanza di appartenere alla sua specie. È innegabile, dunque, che si tratti di una dottrina diversa rispetto a quella contenuta nel trattato di logica, ma non per questo in opposizione. Si tratta piuttosto, per citare ancora Berti – su questi aspetti, ma non solo, imprescindibile –, di un “approfondimento”⁹¹, che presuppone la formulazione di quelle che saranno alcune delle dottrine più caratteristiche del pensiero aristotelico, quali quella della forma e della materia e del sinolo come unione dei due. Rintracciare tali dottrine nei *Topici* o nelle *Categorie* è possibile solo a livello di premesse funzionali alla loro formulazione, ma non è di certo possibile farlo in maniera esplicita e strutturata. Queste considerazioni, ad ogni modo, non autorizzano nell’ottica compatibilista a pensare ad un conflitto tra l’esposizione della dottrina della sostanza prima come sostanza individuale delle *Categorie* e la dottrina della sostanza prima come forma di una sostanza individuale di *Metafisica Z*.

Diversamente, un incompatibilista non potrà non far valere la considerazione per cui affermare che la sostanza prima è la forma equivale a porre questa forma ad un livello – per così dire – superiore di sostanzialità rispetto al

⁸⁹ Non è d’accordo Frede, che ritiene che la sostanza prima individuata da Aristotele nelle *Categorie* non sia perfettamente identificabile con il sinolo di materia e forma che è sottoposto ad analisi in *Zeta*. Si veda M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit., a cui risponde polemicamente M.V. WEDIN, *Aristotle’s Theory of Substance* cit., spec. pp. 129-138.

⁹⁰ Anche questo è un modo per gettare luce sul rapporto tra la Population Question e la Nature Question: un compatibilista assume che *Zeta* abbia a che fare con la Nature Question e intende quest’ultima in termini causali, cioè nel senso della domanda sulla sostanzialità di quelle che le *Categorie* hanno individuato come le sostanze prime, vale a dire delle sostanze individuali. *Zeta* avrebbe, dunque, a che fare con la sostanza *di* una sostanza, vale a dire con ciò che è responsabile del loro essere sostanze, o, in altre parole, con ciò che le rende quello che sono. A questo proposito si veda G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle’s Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 85.

⁹¹ Cfr. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 310.

sinolo e, dunque, alla sostanza individuale delle *Categorie*⁹². Il principio che viene qui invocato dagli incompatibilisti è quello in virtù del quale se qualcosa è responsabile della sostanzialità di un'altra, allora, sarà anche “più sostanza”⁹³, sostanza a maggior titolo di questa.

Non sono ovviamente mancati studiosi che hanno assunto posizioni intermedie⁹⁴, di cui è molto difficile rendere conto in maniera completa per l'ampiezza e la diversità delle tesi sostenute. Questa stessa considerazione va estesa al dibattito tra Compatibilism e Incompatibilism in generale, che ritornerà più volte nel corso della discussione e di sono finora chiarite solo le linee generali. I tre problemi, a cui si è sopra fatto riferimento, messi a fuoco da Galluzzo sono connessi a quanto detto finora e non possono essere affrontati in maniera indipendente. Il carattere di interconnessione che li caratterizza non è trascurabile, impone anzi una trattazione che ne evidenzii i legami.

0.2.3.c Quale relazione tra la forma e la materia?

Il primo di questi è legato all'ilemorfismo, o, più nello specifico, alla composizione e struttura ilemorfica della sostanza⁹⁵. Esso percorre l'intero libro VII della *Metafisica*, sebbene, come è noto, non esclusivamente esso, ed è uno dei

⁹² Cfr. quanto rilevato da Galluzzo anche a proposito, ancora, della relazione tra la Population Question e la Nature Question G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 86). Un incompatibilista, infatti, ritiene che la risposta alla seconda domanda dia soluzione anche alla prima: avendo chiarito in che cosa consista la sostanza nel senso della natura, siamo in grado di stabilire quali enti sono sostanze e quali no. È evidente che all'interno di quest'ottica la componente causale della Nature Question è del tutto trascurabile, se non addirittura assente.

⁹³ Uso le virgolette perché, propriamente parlando, non si danno gradazioni all'interno del concetto di sostanza: X o è sostanza o non lo è. Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 3b33-a9.

⁹⁴ Basti ora citare M. FURTH, *Substance, Form and Psyche* cit.; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991; M.J. LOUX, *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca 1991.

⁹⁵ Nella ricostruzione di questo dibattito seguo Galluzzo, le cui osservazioni in merito, considerato quanto detto sul fatto che nella sua lettura globale di *Zeta* consideri il riferimento all'ilemorfismo come imprescindibile per comprendere la concezione di essenza, e quindi della sostanza, esposta. Cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 70-74; 89-134.

grandi problemi che qualunque interprete della filosofia aristotelica non può esimersi dall'affrontare. Parlare del rapporto che esiste tra la materia e la forma⁹⁶ significa parlare del sinolo, ossia del composto che risulta dai due – intesi, secondo alcune letture, come se ne fossero i componenti – e dunque in questo senso della sostanza. Se infatti, come sembra, la dottrina della sostanza che è possibile guadagnare da *Zeta* consiste nell'individuazione della sostanza nella forma intesa come essenza di una sostanza sensibile, non è pensabile prescindere dall'indagine circa il rapporto che lega la forma e la materia. In questo contesto più che mai, sembra essere dirimente il fatto che abbiamo a che fare con quelli che sono gli oggetti ordinari della nostra esperienza e che tali oggetti sono concepiti, dallo stesso Aristotele e anzitutto da lui, come dei composti individuali di forma e materia. È chiaro, dunque, perché qualunque tentativo di rendere ragione del modo in cui Aristotele concepisce la sostanza non può non passare per il riferimento alla relazione tra materia, forma e sinolo.

Di tale relazione si può offrire quello che viene generalmente definito un resoconto realistico, in virtù del quale la forma e la materia vengono concepite come due *parti* o *componenti* nettamente distinte, oppure la si può intendere a partire da un modo diverso di intendere la sostanza composta, vale a dire come se, propriamente parlando, non fosse costituita di parti e, quindi, come se la forma non fosse una parte della sostanza composta individuale distinta da essa e altro rispetto ad essa.

Un modo di riformulare queste due opzioni può essere quello di pensare all'alternativa in questione facendo riferimento al concetto di identità di tali parti e di ciò che è responsabile. Il dilemma verrebbe allora a presentarsi così: se l'identità della materia non dipende da quella della forma, e viceversa, allora è chiaro che si può parlare di due parti distinte e indipendenti che vanno a comporre la sostanza individuale⁹⁷; diversamente, se ciò che la materia è essenzialmente

⁹⁶ Su questo problema, sebbene con un'attenzione particolare al problema dell'unità, si vedano le osservazioni di D. CHARLES, *Matter and Form* cit.

⁹⁷ Si parla, a questo proposito, di un particolare tipo di predicazione ontologica, vale a dire quella accidentale, dello stesso tipo di quella che caratterizza una sostanza e i suoi accidenti: né la forma esprime ciò che la materia è, né la materia esprime ciò che la forma è (passaggio, questo, privo di particolari controversie), perché la relazione che intercorre tra queste due componenti è di natura accidentale. Cfr. J. KUNG, *Aristotle on Essence and Explanation*, «Philosophical Studies», 31, 1977, pp. 361-383; M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ*,

dipende dalla forma, e viceversa, non si tratterà di due componenti separate e autosufficienti, ma di qualcosa di intimamente interrelato.

Prima di approfondire i termini di questa alternativa, che consente di affrontare il problema nel modo più generale possibile, è forse opportuno ricordare che, anche in questo caso, si dovrebbe procedere alla redazione di uno *status quaestionis* al plurale. Anche il problema relativo alla relazione che intercorre tra la forma e la materia, infatti, può essere affrontato da diversi punti di vista e declinato a partire da angolazioni differenti. Da quella dell'unità della forma e della materia, per esempio, al fine di stabilire se tale unità sia da considerare come un fatto primitivo, che non ha bisogno di spiegazioni ulteriori, o se piuttosto non occorra andare alla ricerca di quell'elemento che, all'interno di una sostanza individuale, è responsabile dell'unità in questione. Anche tentare di restringere la questione in questo modo, però, non limita lo spettro dei problemi coinvolti. Ne è prova il volume dal titolo *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, edito da T. Scaltsas, D. Charles e M.L. Gill. Esso raccoglie i contributi presentati in occasione di una conferenza tenutasi all'Oriel College di Oxford nel 1989, che prendono in esame proprio la teoria aristotelica dell'unità e dell'identità sostanziali⁹⁸. Ciascuno dei molti saggi che costituiscono la miscellanea, divisa in cinque parti, concorre – in misura diversa – a chiarire la natura dell'essenza, e se essa sia o no una componente della sostanza e, se sì, in che relazione si trovi rispetto alle altre, *in primis* rispetto alla materia, discutendo un aspetto particolare del problema. La difficoltà da cui prende avvio l'indagine, che è anche ciò che è fondamentale spiegare, è rappresentata dal modo in cui la forma e la materia si unificherebbero per andare a costituire una sostanza e, in seconda battuta, da come ciò possa contribuire all'identità della sostanza stessa. La prima parte del volume accoglie le riflessioni dedicate all'identità delle sostanze, ossia a ciò che rende una sostanza la sostanza che è, e considerano la materia e la forma per il tanto che possono essere determinanti per l'identità delle

«Mind», 88, 1979, pp. 1-23; M.J. LOUX, *Composition and Unity: An Examination of Metaphysics H 6*, in M. SIM (ed.), *The Crossroads of Norm and Nature*, Lanham 1995, pp.247-279; F. LEWIS, *Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter* cit.

⁹⁸ T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994.

sostanze e, dunque, come principio di individuazione⁹⁹. Nella seconda parte, invece, il *focus* è più specificamente sull'unità delle sostanze, da un punto di vista tanto ontologico quanto logico¹⁰⁰, e i concetti a cui più spesso ci si richiama sono quelli di potenza e atto, che diventano poi centrali nella terza parte¹⁰¹. Quanto alla

⁹⁹ K. FINE, *A Puzzle Concerning Matter and Form*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 13-40, dimostra che non è possibile che la materia si trasferisca da una sostanza ad un'altra e si schiera a favore dell'individualità della forma – perché non è possibile che Socrate e Callia abbiano la stessa forma. Particolarmente interessante è l'esplorazione di possibili modi di intendere la sostanza in alternativa a quello classico, vale a dire come composto di materia e di forma. W. CHARLTON, *Aristotle on Identity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 41-53, argomenta a favore dell'identità delle sostanze (per esempio gli uomini) come fatto primitivo. M.L. GILL, *Individuals and Individuation in Aristotle*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 55-71, si chiede che cosa rende un individuo l'individuo che è e che cosa lo differenzia da un altro. Contro il modo classico di intendere il problema, ossia nel senso di un'alternativa tra la forma e la materia come principio di individuazione, propone la "weak individuation".

¹⁰⁰ D. CHARLES, *Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 75-105, distingue due modi di intendere l'unità di una sostanza composta: il primo consiste nel considerare l'unità della sostanza come un fatto base, primitivo, e i concetti di forma e materia, atto e potenza, come ottenuti per astrazione da esso; il secondo capovolge i termini della questione e considera o il concetto di forma o quello di materia come primitivo e l'unità della sostanza in riferimento ad esso. T. SCALTSAS, *Substantial Holism*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 107-128, spiega l'unità dei componenti di una sostanza attraverso la distinzione di potenza e atto. S. HASLANGER, *Parts, Compounds, and Substantial Unity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 129-170, argomenta a favore di una considerazione della forma e della materia di una sostanza sensibile come parti di essa, distinte da essa e distinte l'una dall'altra, ma precedenti ad essa e rispetto ad essa. La sua proposta culmina nell'individuare la forma come la parte responsabile dell'unità del composto sensibile.

¹⁰¹ M. FREDE, *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 173-193, parte dal presupposto che Aristotele chiarisca i concetti di forma e materia rifacendosi a quelli di atto e potenza; concentra dunque la sua indagine sul libro IX della *Metafisica* per sostenere che l'idea base di δύναμις debba essere intesa come un potere che produce un cambiamento in un'altra cosa. Esistono però vari tipi di δύναμις, a cui corrispondono vari tipi di ἐνέργεια e, di conseguenza, un grado diverso di realtà. A. KOSMAN, *The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and*

quarta parte, invece, essa è dedicata alla relazione tra forma e materia, attingendo certamente al quadro ilemorfico ma anche al modello artefattuale¹⁰². Le considerazioni della parte con cui si conclude la raccolta sono, invece, di stampo dichiaratamente metodologico e sono dedicate a sottolineare come Aristotele, anche in sede di filosofia prima, sia guidato da principi empirici (e non a priori)¹⁰³.

Questa panoramica dei contenuti del volume, per quanto sommaria e non esaustiva, aiuta a farsi un'idea di quanto ampio sia lo spettro di problemi che ci si

Explanation in Aristotle's Metaphysics cit., pp. 195-213, a partire dalla distinzione dei due sensi di ἐνέργεια e ἐντελέχεια rinvenibile in *De Anima* II, afferma che l'οὐσία deve intesa in entrambi i sensi di atto, sebbene, propriamente parlando, tale distinzione non si dia per l'essere sostanziale. C. WITT, *The Priority of Actuality in Aristotle*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 215-228, analizza la priorità dell'essere in atto rispetto alla priorità dell'essere in potenza dal punto di vista della sostanza e la spiega nei termini di relazione asimmetrica, nel senso che l'essere potenziale è in un certo senso di pendente dall'essere in atto in quanto è in vista dell'attualizzazione. J.M.E. MORAVCSIK, *Essences, Power, and Generic Proposition*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 229-244, al contrario, nella sua analisi di espressioni generiche che esprimono ciò che è essenziale ai membri della specie considera l'essere potenziale come primitivo e irriducibile all'essere in atto.

¹⁰² F. LEWIS, *Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 247-277, si domanda se la materia prossima di una sostanza possa essere considerata identica alla sostanza stessa e, a partire da queste considerazioni, suggerisce che la forma di un animale – la sua anima – può essere considerata un principio esterno in riferimento al suo corpo vivente ed un principio interno rispetto all'animale stesso. M. WOODS, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in Metaphysics Z and H*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 279-290, sottolinea come, diversamente da quanto accade per gli artefatti, nel caso degli organismi viventi la forma non può essere istanziata in tipi diversi di materia. Egli, inoltre, analizza la relazione tra la forma e la materia in termini di relazione simmetrica. M. FERREJOHN, *The Definition of Generated Composites in Aristotle's Metaphysics*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 291-318, connette l'analisi "fisica" della sostanza composta di Z 7 a quella "logica" di Z 10 e 11 circa la possibilità di menzionare la materia nella definizione di una sostanza.

¹⁰³ Cfr. R. BOLTON, *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 321-354.

trova a dover affrontare nell'atto di accostarsi al tema della relazione che intercorre tra la forma e la materia.

I due problemi affrontati, quelli dell'unità e dell'identità di una sostanza, sono al centro di un grande dibattito e, sebbene essi non abbiano direttamente a che fare con quanto si intende proporre in questa sede, è sicuramente utile cercare di chiarirne le linee generali.

Per quanto riguarda il primo, esso può essere così formulato: che cosa rende un ente una sostanza individuale unitaria e non una pluralità di parti? In altre parole, che cosa permette di tenere insieme le diverse parti di una sostanza rendendola qualcosa di uno e di unitario? Nel capitolo conclusivo di *Zeta*¹⁰⁴, come si vedrà, Aristotele chiarisce che ciò che è responsabile dell'unità di una pluralità di elementi non può essere uno di essi. Il problema dell'unità della materia e della forma, come è noto, sarà oggetto di attenzione specifica in H 6.

È importante anche ricordare che questo problema può essere affrontato da un punto di vista sincronico, nel senso cioè di individuare che cosa rende una sostanza individuale qualcosa di uno e di unitario ad un dato momento, oppure da un punto di vista diacronico, nel senso cioè di individuare che cosa permette che una sostanza individuale rimanga qualcosa di uno e di unitario nel corso del tempo. Molto suggestiva, in proposito, è la lettura dei libri centrali della *Metafisica* proposta da Gill, all'interno della quale il problema dell'unità diventa la chiave di accesso al più generale problema della sostanza, considerato come il tentativo di dare soluzione proprio al problema dell'unità delle sostanze individuali, che sono per l'appunto sostanze composte¹⁰⁵.

Quanto al secondo, invece, esso è stato, come è noto, riportato al centro dell'attenzione degli studiosi in occasione del Symposium dell'Aristotelian Society del 1953¹⁰⁶. Ciò che è in questione è individuare che cosa rende una sostanza individuale la sostanza individuale che è e, nel fare ciò, la distingue dalle altre sostanze individuali, in particolare da quelle appartenenti alla stessa specie. Anche questo problema ha una dimensione sincronica, che consiste nell'interrogarsi sull'identità di una sostanza individuale in un dato momento, ed

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041b11-33.

¹⁰⁵ M.L. GILL, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989.

¹⁰⁶ Cfr. G.E.M ANSCOMBE – J. LUKASIEWICZ – K. POPPER (eds.), *Symposium: The Principle of Individuation*, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 27, 1953, pp. 69-120.

una dimensione diacronica, che consiste invece nell'interrogarsi sull'identità di una sostanza individuale nel corso del tempo. Che il problema possa essere inteso in vario modo¹⁰⁷ era risultato chiaro già nel corso del Symposium, come notato dagli stessi partecipanti, e ad esso si possono dare risposte differenti: Lukasiewicz sostiene che sia la forma ad essere “the source of individuality”, poiché è la forma che spiega come una sostanza individuale costituita da una pluralità di parti sia, in ultima istanza, una sostanza individuale unica e unitaria e non una pluralità¹⁰⁸; Anscombe, come la maggior parte degli studiosi, argomenta a favore della tesi secondo la quale è la materia a fare della sostanza individuale in questione la sostanza individuale che è, numericamente distinta dalle altre sostanze individuali – soprattutto della stessa specie¹⁰⁹. C'è un elemento, ad ogni modo, che rimane invariato e che viene condiviso: nell'affrontare il problema del principio di individuazione della sostanza individuale, se ne considera il versante ontologico e non quello epistemologico¹¹⁰. Ci si domanda, quindi, non che cosa ci permette di distinguere una sostanza individuale da un'altra, ma bensì che cosa fa sì che la sostanza individuale che stiamo prendendo in considerazione sia la sostanza individuale che è, e non un'altra, e questo lo si può fare sia da una prospettiva sincronica che diacronica¹¹¹. Il *focus* sul problema è, dunque, di natura eminentemente ontologica.

Non è di certo secondario il peso che questo genere di considerazioni ha anche rispetto al problema della particolarità o universalità delle forme, di cui si dirà più avanti. Molto di frequente, infatti, chi sostiene che le forme siano

¹⁰⁷ A questo proposito cfr., per esempio, S.M. COHEN, *Aristotle and Individuation*, «Canadian Journal of Philosophy», suppl. 10, 1984, pp. 41-65, spec. pp. 41-44.

¹⁰⁸ Cfr. J. LUKASIEWICZ, *The Principle of Individuation*, in G.E.M. ANSCOMBE – J. LUKASIEWICZ – K. POPPER (eds.), *Symposium* cit., pp. 69-82.

¹⁰⁹ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *The Principle of Individuation*, in G.E.M. ANSCOMBE – J. LUKASIEWICZ – K. POPPER (eds.), *Symposium* cit., pp. 83-96.

¹¹⁰ Il problema può essere riformulato nei termini di identità di una sostanza, ma non di identificazione. *Contra* W. CHARLTON, *Aristotle and the Principle of Individuation*, «Phronesis», 17, 1972, pp. 239-249, secondo il quale l'interesse di Aristotele sarebbe quello, di carattere epistemologico, di stabilire che cosa consente di dire che una sostanza individuale è diversa da un'altra.

¹¹¹ Questo punto è chiarissimo in S. HASLANGER, *Parts, Compounds, and Substantial Unity* cit.; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca 1994; J. WHITING, *Form and Individuation in Aristotle*, «History of Philosophy Quarterly», 3, 1986, pp. 359-377.

particolari – come Hartman¹¹², Frede¹¹³ e Whiting¹¹⁴, nelle cui versioni della teoria ciò è particolarmente rilevante – costruisce le proprie riflessioni intorno al problema dell'individuazione (specialmente da un punto di vista diacronico) e dell'identità: la forma risulta essere ciò che è responsabile dell'individualità e dell'identità della sostanza individuale di cui è forma proprio in ragione del suo essere particolare. L'idea base, come si vedrà, è che questo ruolo non potrebbe essere svolto da una forma universale.

Torniamo ora per un momento indietro all'alternativa a cui si è accennato in apertura del paragrafo¹¹⁵: posto che la forma e la materia di una sostanza individuale non possono esistere l'una senza l'altra¹¹⁶, la forma e la materia sono due parti diverse ed indipendenti che compongono la sostanza individuale o si tratta della stessa sostanza individuale, non composta di parti, a cui guardiamo da due punti di vista differenti?

L'intuizione fondamentale condivisa dai sostenitori della prima soluzione – tra i quali Kung, Loux e Lewis – è che la forma e la materia siano nettamente distinte, in quanto la materia non esprime ciò che la forma è né, viceversa, la forma esprime ciò che la materia è. La relazione che li caratterizza viene pensata come di natura *accidentale* e non essenziale, poiché la forma è solo accidentalmente connessa alla materia. Una relazione accidentale, dunque; più nello specifico, si tratta di una relazione di *predicazione ontologica accidentale*. Pur nelle differenti versioni¹¹⁷, l'idea fondamentale è che

¹¹² Cfr. E. HARTMAN, *Aristotle on the Identity of Substance and Essence*, «Philosophical Review», 85, 1976, pp. 545-561; E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul*, Princeton 1977.

¹¹³ M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit.; M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy* cit., pp. 72-80; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.

¹¹⁴ J. WHITING, *Form and Individuation in Aristotle* cit.

¹¹⁵ Questa è precisamente la prospettiva da cui Galluzzo sceglie di guardare al problema del rapporto tra la materia e la forma, precisando che “my main focus will be on matter and form as components of an already constituted substance rather than as items involved in the explanation of the coming to be of a substance” (G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 90).

¹¹⁶ Cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 89-90.

¹¹⁷ Si vedano, per esempio, le divergenze che intercorrono tra il punto di vista di Loux, secondo il quale il fatto che la forma si predichi della materia ha una valenza linguistica tanto quanto metafisica (cfr. M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 117-127), e quello di Lewis, che invece esclude che alla dimensione metafisica di tale predicazione ne corrisponda una di tipo linguistico

“the matter/form predication first of all indicates a *metaphysical* or *ontological* relationship. In particular, they see in the notion of metaphysical predication the fundamental relationship trying up matter and form, i.e. the fundamental relationship in terms of which the structure of sensible substances must be understood”¹¹⁸.

Se, dunque, come sembra, la forma è predicata della materia¹¹⁹, il passo successivo è quello di pensare la forma come una sorta di proprietà – ancora accidentale – della materia, sulla falsariga del rapporto tra la sostanza individuale e i suoi attributi. In questo senso, dunque, la materia possiede una certa forma, ossia una forma che si predica di essa e che, in questo modo, la determina nel suo appartenere ad un particolare genere. La relazione ilemorfica corrispondente a tale tipo di predicazione è, si badi bene, di natura accidentale: è sempre accidentalmente che una data forma si predica di un pezzo di materia, vale a dire in quanto attributo o proprietà accidentale. Ma, e questo è fondamentale, l'identità della materia – ciò che la materia è – non dipende in alcun senso dalla forma, e lo

(cfr. F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit.). Terreno di incontro è, d'altro canto, l'interpretazione di tale rapporto predicativo come essenzialmente funzionale alla spiegazione dell'appartenenza di una particolare sostanza individuale ad un genere (cfr. M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 109-146; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit., pp. 171-191).

¹¹⁸ G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 95.

¹¹⁹ Non potendosi soffermare sulla questione della “*prédication hylémorfique*” (cfr. J. BRUNSCHWIG, *La forme, prédicat de la matière?*, p. 132, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 131-158), vale a dire della tesi della forma come predicato della materia, si rimanda alla panoramica presentata da C. PAGE, *Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics*, «Review of Metaphysics», 39, 1985, pp. 57-82. Rispetto alla tesi secondo cui la forma si predica della materia non sono mancati voci dissonanti, che ne mettono in luce le criticità, si veda sicuramente J. BRUNSCHWIG, *La forme, prédicat de la matière?* cit., ma prima di lui avevano già espresso dei dubbi R. BLACKWELL, *Matter as Subject of Predication in Aristotle*, «Modern Schoolman», 33, 1955, pp. 19-30; V.C. CHAPPELL, *Aristotle on Matter*, «Journal of Philosophy», 70, 1973, pp. 679-696. Così anche C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit.

stesso dicasi per la forma rispetto alla materia¹²⁰. Il quadro generale che risulta da un'analisi di questo genere è quello di una sostanza individuale composta da un sostrato indipendente, la materia, e da una proprietà accidentale di tale sostrato, la forma¹²¹.

Considerare la forma e la materia come nettamente distinte, come se nell'essenza dell'una fosse assente qualunque riferimento all'altra, in ogni caso, non è l'unico modo di intendere loro e il rapporto che li lega. Si può, per esempio, pensare la sostanza individuale come essenzialmente semplice, priva di parti relativamente distinte: la materia e la forma non sarebbero altro che due modi diversi di considerare la sostanza individuale, che non risulterebbe dunque realmente composta di parti distinte¹²². In particolare, Sellars ritiene che la materia e la forma non siano due entità diverse¹²³, ma una sola, nel senso che sono due modi diversi di considerare un'unica cosa, la sostanza individuale¹²⁴: essa, dunque, non è una sostanza composta, poiché è fondamentalmente sprovvista di parti. Una particolare versione di questa linea interpretativa, sostenuta da Ackrill¹²⁵ e poi da

¹²⁰ "Form, in other words, does not express *what* matter is but simply *how* matter is and is accordingly only accidentally predicated of matter itself" (G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., p. 102).

¹²¹ Alcuni aspetti critici di tale versione dell'ilemorfismo aristotelico sono rilevati, per esempio, da Galluzzo; si veda G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 102-112.

¹²² Sembra essere questa, a grandi linee, la posizione sostenuta da Sellars e Hartman, e in parte da Scaltsas. Si vedano W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation*, in W.S. SELLARS, *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero 1967, pp. 73-124; W.S. SELLARS, *Substance and form in Aristotle* cit.; E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul* cit.; T. SCALTSAS, *Substantial Holism* cit.

¹²³ "Matter and form are not *two* individuals but just *one*" (W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit., p. 118).

¹²⁴ Volendo usare lo stesso esempio di Sellars, una scarpa è un pezzo di cuoio che serve a proteggere e abbellire i piedi, quanto alla forma, se assumiamo che questa sia la sua definizione; per quanto riguarda la materia, invece, essa è questo pezzo di cuoio che ha quella funzione individuata dalla forma (cfr. W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit., p. 118, ma anche pp. 80-82).

¹²⁵ Cfr. J.L. ACKRILL, *Aristotle's Definition of 'psyche'*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 73, 1972-1973, pp. 119-133.

Scaltsas nella sua lettura olistica della teoria aristotelica della sostanza¹²⁶, si caratterizza per l'accento posto sul fatto che la materia non può essere considerata indipendentemente dalla forma a cui è unita. A partire da questa prospettiva, infatti, la materia di una sostanza composta risulta essere caratterizzata dalla capacità di svolgere certe attività e dall'aver particolari funzioni, che, nel momento in cui non vengono più possedute rendono quella materia altro rispetto alla materia della sostanza composta da cui siamo partiti. Ora, ciò che è rilevante è che è la forma ad essere considerata responsabile di tali funzioni e attività: essa, quindi, è essenziale alla materia di cui è fatta una sostanza individuale già a partire dalla sua identità come materia di quella sostanza individuale.

Anche a proposito delle questioni finora affrontate, come è noto, non sono mancate posizioni intermedie o non così nette come quelle appena menzionate. Un esempio in questa direzione è costituito dalla proposta di Gill¹²⁷, secondo la quale Aristotele, nei libri centrali della *Metafisica*, avrebbe riformulato la propria posizione finendo per avvicinarsi maggiormente a tesi più in linea con la seconda linea interpretativa. Aristotele, in breve, avrebbe sostenuto una visione "accidentalista" per tutto *Zeta* e fino al cap. 5 di *Eta*¹²⁸, per poi diventare portavoce di una nuova concezione di materia, e quindi della relazione esistente

¹²⁶ Cfr. T. SCALTSAS, *Substantial Holism* cit.; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics* cit. Rispetto a quanto detto finora, è interessante notare che, nella proposta di Scaltsas, la forma si predica *essenzialmente* della materia. Su questo punto si vedano anche A. KOSMAN, *The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 143-145; E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: the Central Books*, Columbus 1989, spec. p. 187 e ss.

¹²⁷ Cfr. M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; M.L. GILL, *Perceptible Substances in Metaphysics H 1-5*, in C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 55-71; M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 20, 2001, pp. 235-260.

¹²⁸ La forma e la materia sarebbero state concepite come due parti nettamente distinte e indipendenti, connesse solo accidentalmente.

tra la materia e la forma, in H 6¹²⁹, rimanendovi fedele e confermandola in *Theta*¹³⁰.

Ad ogni modo, sebbene sia stato possibile offrire solo un quadro sommario, trascurando i dettagli, del dibattito che verte intorno al problema della relazione che sussiste tra la materia e la forma¹³¹, è possibile avere un'idea di quanto esso sia stato ritenuto rilevanti ai fini dell'esegesi del libro VII della *Metafisica*.

Un'ultima annotazione: il luogo privilegiato dalla stragrande maggioranza degli studiosi per intendere la relazione in questione è rappresentato non da *Zeta*, ma bensì dal libro successivo, in particolare dal cap. 6 di *Eta*¹³², non a caso dedicato a risolvere il problema dell'unità delle sostanze individuali.

¹²⁹ La materia non è più concepita come esistente in atto in una sostanza composta: quando diventa una sostanza composta perde la sua identità, quello che era prima di diventare sostanza composta, in ragione della forma. Esiste, dunque, solo in potenza. Cfr. Cfr. M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit., pp. 145-170.

¹³⁰ Particolarmente interessante è constatare che sullo sfondo della tesi proposta da Gill vi è una presa di posizione in merito alla coerenza – o incoerenza – della posizione sostenuta nelle *Categorie* e di quella sostenuta nella *Metafisica*: cfr. Cfr. M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit. 3-8.

¹³¹ Per una trattazione più estesa ed approfondita si rimanda all'utilissimo Cap. II, *Matter and form* di G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 89-134. Galluzzo affronta il problema, nello specifico, secondo le seguenti linee direttrici: il rapporto che intercorre tra la materia e la forma rispetto alla predicazione, specialmente nei termini di predicazione accidentale, riferendosi in particolar modo a M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit. e mettendone in luce le principali difficoltà che tale prospettiva deve affrontare (pp. 102-112); un'esposizione del punto di vista di Sellars, secondo il quale non si può propriamente parlare della sostanza individuale nei termini di sostanza composta (cfr. W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit.), di quello di Scaltsas, che differisce su molti punti da quello di Sellars ma ne condivide l'idea base secondo la quale la sostanza individuale non è composta di parti realmente distinte e distinguibili (cfr. T. SCALTSAS, *Substantial Holism* cit.), e, infine, di quello di Gill (cfr. M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.).

¹³² Per un resoconto dei principali contenuti e degli aspetti più problematici di H 6 si faccia riferimento a ARISTOTELIS *Metaphysica, Commentarius*, ed. H. Bonitz, Hildesheim 1960 (Bonn 1849), pp. 374-377; Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, pp. 237-239; M. BURNYEAT, *Notes on Book Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1984, pp. 38-45; E.C. HALPER, *Metaphysics Z and H 6: The Unity of Form and Composite*, «Ancient Philosophy», 4, 1985, pp. 146-159; M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit., pp. 138-144; E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics* cit., spec. pp. 176-195; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., spec. pp. 236-274; D. CHARLES, *Matter and Form* cit.; F. LEWIS, *Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter* cit.; T. SCALTSAS, *Substantial Holism* cit.; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in*

0.2.3.d Essenza e definizione

Anche la questione relativa al rapporto che lega l'essenza e la definizione ha in qualche modo a che fare, come si vedrà, con l'unità – in questo caso della definizione – e riguarda il modo in cui il genere e la differenza possano dar luogo ad una unità reale e non ad una pluralità di enti¹³³. Il capitolo di *Zeta* che Aristotele dedica in maniera esclusiva al trattamento dell'essenza è il capitolo 4, che fondamentalmente mira a chiarire che cosa è l'essenza, e quindi quale genere di predicati figura in una definizione, e quali cose hanno un'essenza, e quindi quali definizioni sono definizioni in senso proprio e quali no. Ciò che è bene sottolineare in sede introduttiva a proposito della connessione tra essenza e definizione è un aspetto che a qualunque lettore moderno può apparire come sorprendente: nella filosofia aristotelica, diversamente da quanto accade a partire dall'epoca moderna, non sono i termini ad essere definiti, bensì le cose. Per Aristotele una definizione è una definizione reale, non nominale, ed esprime l'essenza di un ente, non il significato di un termine generale con cui siamo soliti riferirci ad un ente. Il fatto che la definizione sia così intesa, vale a dire il fatto che siano gli oggetti reali dell'esperienza ad essere definiti e non i termini del linguaggio, poggia su un preciso legame tra l'essenza e la definizione che Aristotele ha in mente: esiste una corrispondenza forte tra la definizione e ciò che si definisce. E non si tratta di un legame come un altro, facilmente ridimensionabile. Ciò che è qui in questione è uno stretto vincolo ontologico che unisce la definizione e ciò che è oggetto di definizione, vincolo che si esplica nell'assunto per cui la definizione non fa altro che esprimere quelle caratteristiche dell'oggetto definito che vanno a costituire la sua essenza. La conseguenza è che, propriamente parlando, solo gli oggetti realmente esistenti possono essere definiti,

Aristotle's Metaphysics cit., pp. 107-111, 187-188; M.J. LOUX, *Composition and Unity* cit.; V. HARTE, *Aristotle's Metaphysics H 6: a Dialectic with Platonism*, «Phronesis», 41, 1996, pp. 276-304; G. GALLUZZO, *Metaphysics Z 13 in the Contemporary Debate and in Aquina's Interpretation*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14, 2003, pp. 159-226.

¹³³ Su questo aspetto si vedano, intanto, H. GRANGER, *Aristotle on Genus and Differentia*, «Journal of the History of Philosophy», 22, 1984, pp. 1-23; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.; G. GALLUZZO, *Aristotele e Tommaso d'Aquino sul problema della definizione*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13, 2003, pp. 137-191.

poiché soltanto essi possiedono un'essenza. Mancando l'essenza, quindi, viene a mancare la definizione.

Tale connotazione ontologica della definizione in *Zeta* non potrebbe risultare più chiara: nel capitolo 4 del libro, infatti, Aristotele stabilisce in maniera chiara che, in senso stretto, solo le sostanze sono definibili, in virtù del fatto che solo le sostanze hanno un'essenza, in senso stretto¹³⁴. Come risulterà chiaro, infatti, ogni genere di proprietà accidentale e i composti accidentali come “uomo bianco” non hanno un'essenza, o comunque la possiedono in senso derivato, e dunque non rientrano tra gli oggetti definibili¹³⁵.

Inevitabilmente, pensare alla corrispondenza tra essenza e definizione in questo modo non può che avere delle conseguenze anche sul fronte dell'unità della definizione. Se, infatti, esiste tale genere di rapporto, ci si potrebbe ritenere legittimati a pensare che alla pluralità delle parti di una definizione corrisponda una pluralità delle parti della forma e, quindi, dell'ente reale che è oggetto di definizione. Ora, ciò rappresenta un problema non secondario poiché, come è noto, oggetto di definizione in senso primario è la sostanza e la sostanza è fondamentalmente una e unica¹³⁶. Che l'unità che caratterizza l'οὐσία sia un'unità intrinseca è più volte ribadito da Aristotele, nonché presupposto di un buon numero di argomenti. Tale tratto definitorio dell'οὐσία assumerà, per esempio, un ruolo centrale allorché lo Stagirita si troverà a dover contestare l'idea che un'οὐσία possa essere composta di altre οὐσίαι in atto¹³⁷ né di parti sussistenti come un “mucchio”¹³⁸. L'unità dell'οὐσία viene affermata, per esempio, in *Z* 12, 1037b27, all'interno di un contesto di discussione molto significativo: il problema affrontato nel capitolo in questione è infatti

“Per quale ragione sia una unità ciò il cui discorso (λόγος) diciamo che è una definizione (ὀρισμός), per esempio, dell'uomo come animale bipede (posto, infatti, che questo sia il

¹³⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 4, 1030b4-6.

¹³⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 4, 1027b22 e ss; 1030b6-13.

¹³⁶ Si vedano, su questo tema anche *Γ* 2, 1033 a 3 ss. e *H* 6.

¹³⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 13, 1039a3-8.

¹³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 16, 1040b8.

discorso (λόγος) dell'uomo). Per quale ragione, dunque, questo è un e non molti, ossia animale e bipede?"¹³⁹.

Aristotele avverte dunque come urgente la necessità di spiegare in che modo le diverse parti di una definizione possano costituire una unità, alla stregua delle diverse parti di una sostanza. E la ragione per cui la definizione può essere detta una unità consiste, a riprova della corrispondenza tra essenza e definizione, proprio nel fatto che ciò che è oggetto di definizione è una unità¹⁴⁰.

Rimane da porre l'ultimo fondamentale problema a proposito del più generale tema riguardante la definizione e il suo legame con l'essenza, problema che consiste nel capire che cosa, propriamente parlando, può essere considerato oggetto di definizione. Dalla lettura di *Zeta* sembra infatti ricavabile un primo carattere necessario, quello di non predicarsi di altro (rispetto a se stesso). Chi, dunque, tra il sinolo e la forma è l'oggetto *primo* di definizione?

Che i due problemi, quello relativo all'oggetto proprio e primo di definizione e quello circa l'unità della definizione, siano due problemi distinti non occorre spiegarlo. Può essere utile invece sottolineare come il primo si articoli in due ulteriori problemi: da un lato bisogna andare alla ricerca di un criterio di definibilità mediante il quale valutare cosa è definibile in senso proprio e cosa invece no; in particolare, a risultare problematico come oggetto primo e proprio di definizione è il composto¹⁴¹. Dall'altro, ci si interroga in maniera specifica sulla sostanza composta, al fine di capire in che modo sia possibile definire il sinolo di forma e materia: nel momento in cui lo si definisce, si deve fare riferimento solo

¹³⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b11-14: διὰ τί ποτε ἓν ἔστιν οὐ τὸν λόγον ὀρισμὸν εἶναι φαμεν, οἷον τοῦ ἀνθρώπου το ζῶον δίπουν· ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος. διὰ τί δὴ τοῦτο ἓν ἔστιν ἀλλ' οὐ πολλά, ζῶον καὶ δίπουν. Si tenga presente che le traduzioni del libro *Zeta* sono di chi scrive.

¹⁴⁰ Aristotele è chiaro nell'affermare ciò in Z 12, 1037b24-27.

¹⁴¹ Grande è la discussione degli studiosi su questo tema. Si può dire, molto in generale, che secondo la maggior parte di essi solo la forma, e non anche il composto, è definibile in senso proprio. Non è mancato, come si vedrà, chi al contrario ritiene che anche il composto abbia titoli spendibili in tal senso.

alle parti formali o alle parti formali e materiali¹⁴²? La materia è, in altre parole, menzionata nelle definizioni delle sostanze sensibili¹⁴³?

Una breve rassegna delle posizioni sostenute dagli studiosi può dare un'idea di quanto la questione sia intricata e di difficile soluzione e, al tempo stesso, della non subordinazione reciproca dei due problemi finora esposti.

Che l'oggetto proprio e primo di definizione sia la forma è una tesi condivisa dalla maggioranza degli interpreti, sebbene non in maniera uniforme. Sia Frede-Patzig che Loux, per esempio, la sposano senza esitazioni, ma mentre i primi due nel loro Commento a *Zeta* affermano che la definizione del sinolo, oltretutto essere secondaria, faccia riferimento unicamente alle caratteristiche formali della sostanza in questione, Loux ritiene che un riferimento alla materia sia imprescindibile¹⁴⁴. Allo stesso modo sul fronte opposto, tra coloro che ritengono che anche il composto possa essere considerato definibile, il disaccordo non manca e, se per Gill la definizione del composto non può che riferirsi alla forma¹⁴⁵, Rorty, al contrario, considera tanto la forma quanto la materia menzionati nella definizione del composto¹⁴⁶.

In generale, si può affermare in maniera condivisa pressoché unanimemente che la forma sia l'oggetto primo di definizione, tenendo ferme le indicazioni ricavabili dalla seconda parte di *Z* 4, allorché Aristotele fa riferimento a un altro modo in cui essenza e definizione si danno¹⁴⁷: si tratta di un modo derivato,

¹⁴² Anche in questo caso, gli interpreti si dividono in coloro che ritengono che la definizione sia solo dei caratteri formali e coloro che argomentano a favore di un riferimento anche al *tipo* di materia di cui è fatta la sostanza sensibile che è oggetto di definizione.

¹⁴³ Per quanto riguarda il dibattito medievale intorno al contenuto dell'essenza e della definizione si faccia riferimento a F. AMERINI, *Il problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti nel Commento alla Metafisica di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12, 2001, pp. 359-416; G. GALLUZZO, *Il problema dell'oggetto della definizione nel Commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica *Z* 10-11*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12, 2001, pp. 417-465.

¹⁴⁴ M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication* cit.; M. J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 72-108.

¹⁴⁵ M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.

¹⁴⁶ R. RORTY, *Genus as Matter: a Reading of Metaphysics Book VII-IX*, in E.N. LEE – A.D.P. MOURELATOS – R. RORTY, *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973, pp. 393-420.

¹⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 4, 1030a17-b13.

secondo¹⁴⁸, che rende possibile considerare dotati di un'essenza, e quindi definibili, anche i predicati accidentali e i composti accidentali come "uomo bianco". Che si tratti di un modo diverso e derivato, certamente non primo, può risultare chiaro anche dalla tesi di fondo di Z 6: dedicandosi al problema circa l'identità dell'essenza e con la cosa di cui è essenza, Aristotele afferma che essa si dà nel caso delle sostanze prime, delle cose per sé¹⁴⁹, ma non in tutti gli altri. Altrimenti detto, il punto centrale e conclusivo della discussione dell'intero capitolo è che nel caso di sostanze composte, accidenti e composti accidentali ci troviamo ad avere a che fare con una distinzione tra l'ente in questione e l'essenza: essi hanno un'essenza ma non sono l'essenza che possiedono¹⁵⁰.

Rispetto al problema in questione, è stato senza dubbio fondamentale l'articolo di Frede del 1990 sulla definizione delle sostanze sensibili in *Zeta*¹⁵¹, le cui tesi fondamentali riguardano la forma, intesa come oggetto primo di definizione¹⁵², e la sostanza composta, pensata come definibile mediante il solo riferimento alla forma. La ragione per la quale è la forma ad essere individuata come l'oggetto primo di definizione è che soltanto essa soddisfa il criterio di definibilità; gli altri candidati no, non propriamente parlando, e quindi non sono definibili se non in senso derivato.

Ma qual è il criterio di definibilità?

¹⁴⁸ È questo aspetto che ha condotto Loux a ritenere che Aristotele abbia in mente una sorta di gerarchia degli oggetti di definizione: si veda M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 72-108.

¹⁴⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1032a4 ss..

¹⁵⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a19-21 e ss.

¹⁵¹ M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics* cit. A tale lavoro è chiaramente presupposto il Commento al libro VII della *Metafisica* elaborato con G. Patzig e dato alle stampe nel 1988.

¹⁵² Notevole è l'accordo su questa tesi, condivisa dalla maggioranza degli interpreti. Se ne trova traccia, per esempio, in J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance*, D. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, pp.129-159; A. CODE, *The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 10, 1984, pp. 1-20; A. CODE, *On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication*, in J. BOGEN – J. MCGUIRE, *How Things are. Studies in the Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 101-131; M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics* cit.; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit.; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit.; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit.

Anche in questo caso le opinioni degli interpreti sono discordi. Gill sostiene che gli oggetti primi di definizione siano quelli la cui definizione non necessita di un riferimento ad entità base indipendenti dall'oggetto definito¹⁵³. Halper, invece, individua il criterio di definibilità nell'unità interna¹⁵⁴: ciò che è oggetto primo di definizione non è detto di qualcos'altro¹⁵⁵. Si consideri il caso di "uomo bianco": un predicato accidentale (bianco) si predica di qualcos'altro, nello specifico di una sostanza (uomo). Gli accidenti, per loro natura, fanno riferimento a qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto a se stessi: si predicano di una sostanza, da cui dipendono anche per la loro esistenza. Non possono essere oggetto proprio e primo di definizione, come risulta dalla discussione condotta in *Z* 5 a proposito della possibilità che ci sia definizione anche di ciò che non è semplice e che risulta dall'unione di due termini. Così, "camuso" risulta dall'unione di "naso" e "concavità"¹⁵⁶. Degli accidenti non si dà definizione in senso proprio perché hanno bisogno di un soggetto cui inerire¹⁵⁷: quanto alla loro esistenza e, in egual misura, alla loro identità, dipendono da quelle del soggetto di cui sono predicati. Di essi, dunque, o non si dà definizione, o si dà ma in senso derivato¹⁵⁸. E dei composti, invece? Sembrerebbe di no, poiché se è vero che essi sono definibili nei termini di forma e materia, o più nello specifico, di una forma che si predica di una materia¹⁵⁹, si ripropone il caso di qualcosa che si dice di qualcos'altro. Ora, se il criterio di definibilità è quello rinvenibile nei capitoli 4 e 6 di *Zeta*¹⁶⁰, né i cosiddetti composti accidentali né gli accidenti¹⁶¹ possono essere considerati oggetti primi di definizione.

¹⁵³ M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit. Gli oggetti primi di definizione vengono etichettati come "vertical unities".

¹⁵⁴ Cfr. E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics* cit.

¹⁵⁵ Interessante è anche il contributo di M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., pp. 224-226.

¹⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 5, 1030b15 ss.

¹⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 5, 1030b23-26.

¹⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 5, 1030b26-28.

¹⁵⁹ Così sembra risultare da ARISTOT. *Metaph.* *Z* 3, 1029a23-24; *Z* 17, 1041b4-9; *H* 2, 1043a5-6; *Θ* 7, 1049a27-b3.

¹⁶⁰ Si faccia riferimento a ARISTOT. *Metaph.* *Z* 4, 1030a3-4 e 10-11; *Z* 6, 1031b13-16; 1032a4-6.

¹⁶¹ Sono esclusi sia i predicati accidentali per così dire semplici, come "bianco", sia quelli complessi, come "camuso", come risulta da *Z* 5.

E le sostanze composte?

Un'indicazione che sembra escludere anche il sinolo dal novero degli oggetti primi di definizione sembra provenire da Z 11, allorché Aristotele afferma che la sostanza prima è ciò che non è costituita dal riferimento di una cosa a un'altra che soggiace ad essa come suo sostrato materiale¹⁶². Un'analisi di *Zeta* e *Eta* sembra dunque supportare la conclusione secondo la quale i composti non sono oggetti primi di definizione in virtù del loro essere analizzabili nei termini di qualcosa che è detta di un'altra, di forma e materia¹⁶³. Il riferimento più frequente è, ad ogni modo, ai capitoli 7-9 di *Zeta*, dedicati all'analisi della forma nei processi del divenire. In questa occasione, infatti, Aristotele afferma che ciò che si genera e, in generale, è protagonista delle varie forme del divenire, è il composto di materia e forma¹⁶⁴; la forma, invece, propriamente parlando, non si genera e lo stesso dicasi per la materia¹⁶⁵. Questo starebbe a significare che le sostanze composte non possono essere considerate oggetti primi di definizione, poiché la loro identità dipende dal riferimento all'identità della forma e della materia da cui sono costituite e da cui si generano¹⁶⁶. È allora la forma, in quanto non scindibile in una componente essenziale ed in una materiale, ad essere l'oggetto primo di definizione¹⁶⁷.

Per quanto riguarda il problema della definizione del composto (se la definizione della sostanza debba contenere il riferimento solo alla forma o anche alla sua componente materiale), va sottolineato che la maggiore difficoltà deriva

¹⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 11, 1037b3-4.

¹⁶³ Così M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit., pp. 120-126; E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 89-97. Si veda anche M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 164-168.

¹⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b16-19.

¹⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033a28-31.

¹⁶⁶ Si veda l'intero argomento in ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033a24-b19.

¹⁶⁷ Sono state, ad ogni modo, formulate delle obiezioni a questa tesi. Intanto, se concepiamo alla definizione della forma nei termini di genere e differenza, potrebbe risultare una certa struttura predicativa che minaccerebbe la semplicità predicativa della forma e, dunque, la sua unità. Se invece pensiamo alla definizione della forma in maniera analoga alla definizione dell'anima proposta in *De an.* B 1, vale a dire come l'atto primo di un corpo naturale, la minaccia potrebbe in questo caso provenire dal fatto che essa è unita alla materia e da essa sembra dipendere quanto alla sua identità. Galluzzo prova a ricostruire delle possibili risposte a questo genere di obiezioni: cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 147-150.

dalla corrispondenza tra essenza e definizione di cui si è già detto. Ciò che fa problema è il fatto che la definizione rifletta perfettamente il contenuto dell'essenza, senza aggiungere o tralasciare alcunché.

Ci sono tuttavia dei passaggi in *Zeta* e in *Eta* nei quali Aristotele sembra riferirsi alla forma non solo come ad un'essenza prima in se stessa, ma anche come all'essenza del sinolo di cui è forma. Ora, questi testi non sono problematici per chi sostiene¹⁶⁸ che nella definizione del composto il riferimento sia solo alla forma¹⁶⁹, poiché la conclusione a cui si giunge è che la sostanza composta sia definibile solo in virtù del fatto che la forma ha una definizione, e, quindi, che la sua definizione coincida con la forma¹⁷⁰. Essi costituiscono una difficoltà per quegli studiosi che ritengono che il sinolo sia definibile in termini tanto di materia che di forma: ciò su cui costoro devono pronunciarsi è il fatto che il contenuto dell'essenza (forma) non corrisponda al contenuto della definizione (forma + materia). Loux, per esempio, arriva ad affermare che il parallelismo tra essenza e definizione regge perché nell'essenza del composto la materia è inclusa allo stesso modo della forma¹⁷¹. Gill, invece, afferma che la corrispondenza in questione sia totale unicamente nel caso degli oggetti primari di definizione; la definizione

¹⁶⁸ Si veda, su questo punto, soprattutto M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics* cit. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.

¹⁶⁹ Tale riferimento alla forma nella definizione è più volte affermato e ribadito da Aristotele: imprescindibile è il riferimento a ARISTOT. *Metaph. Z* 11, 1037a24-29, dove si afferma che solo la forma è, propriamente parlando, oggetto di definizione, che la sua definizione non contiene riferimento alla materia a cui è unita quando forma il sinolo e che il composto è definibile se considerato rispetto alla forma, non definibile quando preso con la materia; *Z* 10, 1034b20-32. Si vedano anche *Z* 7, 1032b1-2; *Z* 10, 1035b14-16; b 32; *H* 3, 1043b1-2; *H* 4, 1044a28-31. In accordo con questa linea interpretativa sembra andare anche *Z* 10, 1034b32-1035a22, allorché Aristotele afferma che le lettere figurano nella definizione della sillaba perché sono sue parti formali (mentre il semicerchio non figura nella definizione del cerchio perché ne è parte materiale). La conclusione dell'argomento è che quando definiamo una sostanza composta, cioè composta di materia e forma, lo facciamo riferendoci esclusivamente alle sue parti formali e non materiali. Bisogna anche rilevare, come si vedrà, quanto sostenuto nelle righe immediatamente successive a proposito della possibilità che le parti materiali vengano menzionate in un certo tipo di definizione.

¹⁷⁰ L'idea è che il sinolo, se considerato dal punto di vista dell'essenza e della definizione, è fondamentalmente la sua forma. Chiaramente esso è costituito nella sua esistenza reale anche dalla materia, ma il contributo fornito da quest'ultima rispetto all'essenza e alla definizione è nullo.

¹⁷¹ M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 72-108.

degli oggetti “secondi”, quindi di tutte le sostanze composte, contiene qualcosa in più rispetto all’essenza di tali oggetti (la materia)¹⁷².

Un riferimento testuale da tenere presente è sicuramente Z 10, 1035a22 ss.: Aristotele si pronuncia in merito alla possibilità che alcune parti, quelle materiali, entrino nella definizione, o meglio in un certo tipo di definizione. Una lettura di queste righe, sostenuta tra gli altri da Halper¹⁷³, Morrison¹⁷⁴, Bostock¹⁷⁵, chiaramente contraria a quella portata avanti da Frede-Patzig nel loro Commento a *Zeta*, prevede che quando si tratta di definire un composto si faccia riferimento anche alle sue parti materiali¹⁷⁶. Ad essere significativo è dunque che, pur mantenendo che la definizione della forma non preveda componenti materiali, qualora si tratti di definire una sostanza composta, accanto alle parti formali, sono presenti anche quelle materiali. Una precisazione: anche in quest’ultimo caso non si ha a che fare con la materia specifica di questo o quel sinolo, ma bensì con il *tipo* di materia proprio di quel genere di composto¹⁷⁷.

Che le sostanze composte debbano essere definite nei termini di forma e materia viene sostenuto anche in H 2, 1043a7-28 e in H 3, 1043b23-32, così da offrire un resoconto completo del sinolo in questione. Ma è soprattutto un passaggio di Z 11, alle righe 1036b21-32, che sembra andare contro l’eliminazione di ogni riferimento alla materia¹⁷⁸.

¹⁷² Questo varrebbe nella prima versione dell’ilemorfismo aristotelico (per tutto *Zeta* e fino al capitolo 5 di *Eta*), ma non nella seconda (H 6 e Θ). Per maggiori dettagli si veda M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; M.L. GILL, *Perceptible Substances* cit.

¹⁷³ E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics* cit., P. 98.

¹⁷⁴ D. MORRISON, *Some Remarks on Definition in Metaphysics Z*, in D. DEVEREUX – P. PELLEGRIN (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, pp. 131-144.

¹⁷⁵ Cfr. D. BOSTOCK, in ARISTOTLE, *Metaphysics* cit., pp. 149-151, che critica puntualmente Frede-Patzig.

¹⁷⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035a24-31.

¹⁷⁷ M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; D. MORRISON, *Some Remarks on Definition in Metaphysics Z* cit.; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit.

¹⁷⁸ Per un resoconto della discussione sul brano in questione si veda G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle’s Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 157-158.

0.2.3.e La forma è particolare o universale?

Fin qui si è cercato di far emergere alcuni dei temi filosofici di *Zeta* più interessanti nella loro problematicità. Nessun resoconto sul libro VII della *Metafisica*, per quanto sintetico, può però tacere sull'annosa questione circa la forma e il suo statuto, se particolare o universale¹⁷⁹. Il dibattito tra gli studiosi in merito non conosce eguali, quanto ad ampiezza di posizioni differenti sostenute e riferimenti testuali a sostegno dell'una o dell'altra¹⁸⁰, da un lato, e a temi filosofici, che nella filosofia aristotelica risultano essere centrali, implicati e più o meno direttamente affrontati, dall'altro. Ciò che rende così intricata la discussione sullo *status* delle forme è il fatto che scegliere di sposare la tesi della particolarità della forma o quella della sua universalità non fa che rendere urgente tentare di far fronte ai problemi ad essa connessi. Anzitutto perché la scelta di quale posizione difendere è tra numerose e assai varie versioni della medesima tesi; in secondo luogo, perché prendere posizione in merito significa prendere posizione anche sul tema dell'individuazione, vale a dire su cosa renda individuale una sostanza individuale (se la forma, la materia o il sinolo di forma e materia), e questo da un punto di vista sincronico tanto quanto diacronico, nonché su quello del rapporto che lega il soggetto portatore di proprietà e le proprietà stesse.

Nonostante sia impossibile prendere in considerazione le tesi dei sostenitori della particolarità o universalità della forma nella loro totalità, esse sono di grande rilevanza perché hanno tutte in qualche modo a che fare con Z 13. Infatti, la tesi generale del capitolo e che poggia su numerosi argomenti¹⁸¹ è che l'universale non può essere sostanza. Esprimersi sullo *status* delle forme ha, quindi, storicamente significato e continua a significare fornire un'interpretazione di Z 13 e fare i conti con gli argomenti proposti. Le difficoltà non sono certo mancate,

¹⁷⁹ A. JAULIN, *Forme, individu et universel*, «Revue de philosophie ancienne», 14, 1996, pp. 57-73.

¹⁸⁰ Se ne può trovare una ricostruzione, sebbene particolarmente concentrata sull'interpretazione di Tommaso d'Aquino, in G. GALLUZZO, *Aristotele e Tommaso d'Aquino sul problema della definizione* cit.

¹⁸¹ Come si vedrà nel dettaglio, il capitolo viene tradizionalmente scandito in 8 argomenti, preceduti da alcune righe introduttive (1039b1-9) e da un "dilemma" finale (1039a14-23): 1) 1038b9-15; 2) 1038b15-16; 3) 1039b16-23; 4) 1038b23-29; 5) 1038b29-30; 6) 1038b30-34; 7) 1038b34-1039a3; 8) 1039a3-14.

come si vedrà, sia per i sostenitori delle forme particolari che per quelli delle forme universali.

In via del tutto preliminare, si può notare che l'alternativa tra particolarità e universalità viene generalmente a configurarsi nelle proposte ermeneutiche degli interpreti come l'alternativa rispettivamente tra non ripetibilità e non condivisibilità da un lato e ripetibilità e condivisibilità dall'altro: ogni individuo possiede la propria forma, che è quindi, particolare, oppure i diversi individui e membri di una specie possiedono la medesima forma. Certo, la faccenda non è così semplice come potrebbe sembrare. Molte sono le versioni della tesi della particolarità della forma¹⁸², specialmente rispetto al tema della sua "materialità": secondo alcuni le forme (particolari) sono immateriali, mentre altri ritengono che le forme (particolari) includano un riferimento alla materia. Anche questi ultimi, ad ogni modo, si dividono in coloro che considerano quest'ultima tesi come il presupposto da cui far derivare la coincidenza tra forma (particolare) e sostanza composta (particolare) e coloro che non si spingono a questo punto. Si può a tal proposito pensare a Sellars¹⁸³ e Frede-Patzig¹⁸⁴ come a coloro il cui contributo è stato così decisivo da risultare punto di riferimento imprescindibile per chiunque si accosti alla questione. Sellars, nello specifico, ritiene che le forme siano particolari perché identiche alle sostanze composte particolari; diversamente, Frede-Patzig concepiscono le forme come degli enti particolari reali che esistono

¹⁸² Si vedano le principali: R. ALBRITTON, *Form of particular substances in Aristotle's Metaphysics*, «Journal of Philosophy», 54, 1957, pp. 699-708; W.S. SELLARS, *Substance and form in Aristotle* cit.; W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit.; E.D. HARTER, *Aristotle on Primary 'Ousia'*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 57, 1975, pp. 1-20; E. HARTMAN, *Aristotle on the Identity of Substance and Essence* cit.; E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul* cit.; H. TELOH, *Aristotle's Metaphysics Z 13*, «Canadian Journal of Philosophy», 9, 1979, pp. 77-89; H. TELOH, *The Universal in Aristotle*, «Apeiron», 13, 1979, pp. 70-77; R. HEINAMAN, *An Argument in Metaphysics Z 13*, «Classical Quarterly», 30, 1980, pp. 72-85; A.C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle* cit.; J. WHITING, *Form and Individuation in Aristotle* cit.; M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit.; M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics* cit.; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit.; L. SPELLMAN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge 1995; E. BERTI, *Il concetto di "sostanza prima"* cit.

¹⁸³ W.S. SELLARS, *Substance and form in Aristotle* cit.

¹⁸⁴ Cfr. *Il libro Z* cit.

all'interno di altri enti particolari reali, ossia le sostanze concrete, ma non identici ad esse.

Per quanto riguarda la tesi dell'universalità delle forme¹⁸⁵, l'eterogeneità delle interpretazioni proposte, come pure il loro peso, non è certamente paragonabile a quella che caratterizza la tesi avversaria a cui si è più volte fatto riferimento: il principale terreno di scontro è rappresentato, come emergerà, dal modo di concepire tale universalità, vale a dire in senso tecnico oppure come non-particolare¹⁸⁶.

Prima di entrare un po' più nel dettaglio del dibattito e delle ipotesi interpretative proposte può essere utile delineare i contorni generali del problema così come sarebbe stato concepito da Aristotele. Si è infatti soliti fare riferimento al problema esegetico in questione come ad un aspetto della cosiddetta *quaestio de universalibus*¹⁸⁷, questione esplosa a partire dal secolo XII che verteva intorno

¹⁸⁵ Queste le versioni più interessanti: M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*, in J.M.E. MORAVCSIK (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City 1967, pp. 215-238; M. WOODS, *Substance and Essence in Aristotle*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 75, 1974-1975, pp. 167-180; D.K. MODRAK, *Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysics*, «Journal of Philosophy», 27, 1979, pp. 371-381; M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication* cit.; J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit.; A. CODE, *The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z* cit.; D.K. MODRAK, *Forms and Compounds*, in J. BOGEN – J. MCGUIRE, *How Things are. Studies in the Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 85-89; M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit.; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit.; M. WOODS, *Universal and Particular Forms in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9, 1991, pp. 41-46; M. WOODS, *Particular Forms Revisited*, «Phronesis», 36, 1991, pp. 75-87; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, cit.; M. WOODS, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in Metaphysics Z and H* cit.; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit.; D.K. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001.

¹⁸⁶ Il riferimento principale, sebbene non l'unico, per l'intera discussione in merito è a M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit. e M. WOODS, *Substance and Essence in Aristotle* cit. Lo stesso Autore riconsidera le posizioni assunte in M. WOODS, *Universal and Particular Forms in Aristotle's Metaphysics* cit. e M. WOODS, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in Metaphysics Z and H* cit.

¹⁸⁷ Cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Paris 1996. Non mancano ricostruzioni del problema focalizzate sul periodo antico: R. SORABJI, *Universals Transformed. The First Thousand Years after Plato*, in P.F. STRAWSON (ed.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot 2006, pp. 105-126; A.P.D. MOURELATOS, *The*

alla esistenza degli universali, nello specifico circa il loro modo di esistere (se solo come concetti esistenti unicamente all'interno della mente umana o come enti dotati di realtà oggettiva anche extra-mentale). Nella letteratura contemporanea essa viene pensata come riguardante lo statuto ontologico delle proprietà e la si fa risalire all'opposizione tra Aristotele e il suo Maestro¹⁸⁸.

Il problema, a ben vedere, riguarda la sostanza in generale. Se, infatti, ciò che emerge dai libri centrali della *Metafisica* è che la sostanza è la forma, allora che la forma sia particolare o universale comporta che anche la sostanza lo sia. È chiaro dunque che il punto di partenza è ancora rappresentato dalle *Categorie* e che nel pronunciarsi sullo statuto della forma sia implicita una riconsiderazione, o almeno un riferimento, alla teoria della sostanza deducibile dal trattato di logica. Nel caso in cui si sostenesse che le forme siano universali, le sostanze seconde delle *Categorie* risulterebbero promosse al rango di sostanze prime e occorrerebbe spiegare le numerose occorrenze che sembrano andare in direzione contraria. Ad ogni modo, anche chi difende la particolarità delle forme avrebbe qualcosa da spiegare: la particolarità rimarrebbe certo una caratteristica di ciò che è sostanza, ma si tratterebbe di un altro tipo di particolari, nello specifico di forme particolari (e non sostanze concrete particolari, nelle *Categorie*). Si tratta, ancora una volta, di esprimersi sulla – presunta – contraddizione o incoerenza tra le due opere.

Per avere un'idea di come Aristotele abbia concepito il problema in questione si può fare riferimento all'ultima aporia di B 6¹⁸⁹ – e dell'intero libro *Beta* – ma anche a B 4, 999b24-1000a4. Ciò su cui Aristotele si interroga è rispettivamente se i principi siano universali o particolari e se l'unità che li caratterizza è unicamente specifica o anche numerica¹⁹⁰.

Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists, in M.L. GILL – P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp.56-76; M. BONAZZI, *Universals before Universals. Some remarks on Plato in His Context*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 23-40.

¹⁸⁸ È interessante che Gerson metta in guardia dall'intendere la questione in questi termini ed evidenzi bene che il problema aristotelico non è propriamente questo e viene pensato in altro modo. Cfr. L.P. GERSON, *Platonism and the Invention of the Problem of Universals*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 86, 2004, pp. 233-256.

¹⁸⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003a5-17.

¹⁹⁰ Sulla relazione tra i libri *Zeta* e *Beta*, che si può ora solo accennare, si vedano A. CODE, *The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z* cit.; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics* cit.; C. CERAMI, *Le statut de la forme substantielle et de*

Prendiamo in esame la prima aporia a cui si è fatto riferimento. Il modo in cui essa viene sviluppata può infatti fornire alcune indicazioni importanti sul più generale problema che è oggetto di questo paragrafo. Se i principi fossero universali¹⁹¹, essi non potrebbero essere οὐσίαι, perché non sarebbero τότε τι – carattere, questo, che non può non appartenere ad una sostanza – ma τοιόνδε, cioè esprimerebbero di che specie è una cosa. Se, al contrario, i principi fossero particolari¹⁹², non potrebbero essere conosciuti, perché la scienza è dell’universale. Ora, una prima annotazione riguarda il fatto che, nonostante si stia parlando di principi in generale, Aristotele abbia in mente e si stia riferendo ai principi della sostanza, o a principi la cui sostanzialità è implicita: la sostanzialità dell’universale si deve scontrare con la determinatezza della sostanza, la sostanzialità del particolare con l’idea per cui la sostanza sia oggetto primo e privilegiato di conoscenza e che la conoscenza sia per sua natura e definizione dell’universale. L’aporia ci conduce, dunque, al cuore del problema circa lo statuto della forma: se infatti, come gli studiosi sono pressoché tutti d’accordo ad affermare, la sostanza è la forma, e se la sostanza è oggetto primo di conoscenza, allora la forma deve essere universale. Ebbene, sembra esserci una contraddizione tra questa conclusione e la tesi argomentata per tutto Z 13 secondo la quale l’universale non è sostanza. Sembra esserci, in altre parole, una tensione fondamentale nel pensiero aristotelico – tensione, secondo alcuni interpreti, non risolvibile né ridimensionabile¹⁹³. Molti sono gli sforzi e i tentativi di coloro che ritengono invece che sia possibile trovare una soluzione coerente: tutti concordi nel difendere la sostanzialità della forma, si trovano a fronteggiare aspetti dell’aporia molto diversi. In particolare, i sostenitori della particolarità della forma devono fare i conti con il fatto che solo ciò che è universale può essere oggetto di definizione, mentre i sostenitori dell’universalità della forma hanno bisogno di

l’universel comme τοιόνδε, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18, 2007, pp. 37-49; S. MENN, *The Aim and the Argument* cit.

¹⁹¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003a7-13.

¹⁹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003a13-16.

¹⁹³ Tra questi, per esempio, J.H. LESHER, *Aristotle on Forms, Substance and Universals* cit.; R.D. SYKES, *Form in Aristotle: Universal or Particular?*, «Philosophy», 50, 1975, pp. 311-331; G.E.L. OWEN, *Particular and general*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 79, 1978-1979, pp. 1-21; A. CODE, *The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z* cit.; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 197-199.

fornire un'interpretazione di Z 13 che non escluda la sostanzialità della forma universale.

Assumere che la forma sia particolare significa assumere che ogni individuo particolare possieda la propria forma. Questa idea, ad ogni modo, è stata declinata in modi molto vari ma che, fondamentalmente, possono essere ricondotti a due grandi opzioni: come si è accennato sopra, ad aver fatto scuola e alimentato il dibattito sono stati in modo emblematico Sellars e Frede-Patzig. Essi, infatti, hanno non solo specificato che cosa comportasse per una forma essere particolare, ma anche preso posizione su cosa renda particolare una forma.

Sellars ritiene che la forma sia particolare perché identica alla sostanza sensibile di cui è forma, che è particolare, e lo ritiene a partire da una precisa idea del rapporto che intercorre tra la materia e la forma¹⁹⁴. È chiaro, infatti, che se si pensa alla materia e alla forma come a due modi di considerare la sostanza sensibile – ma non come a due parti distinte di essa – tanto la materia quanto la forma risulteranno essere identiche alla sostanza sensibile, e quindi particolari. La conseguenza che si può trarre da questa presa di posizione, e che Sellars porta avanti senza esitazione alcuna, è che la forma è materiale non nel senso che contiene un riferimento alla materia, ma è materiale perché si tratta appunto di una sostanza materiale¹⁹⁵. La particolarità della forma risulta allora essere un dato primitivo, che non necessita di spiegazioni ulteriori perché coincidente con la particolarità della sostanza sensibile stessa.

Frede-Patzig, malgrado siano d'accordo nell'affermare che non ci sia niente di ulteriore rispetto alle forma che possa rendere conto della sua particolarità e che la forma sia particolare in se stessa e in virtù di se stessa, non condividono l'idea che la forma sia materiale¹⁹⁶: non solo la forma non contiene alcun tipo di riferimento alla materia, essa è anche distinta dalla materia a cui è unita e al contempo dal sinolo che va a costituire¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Si faccia riferimento a quanto detto in proposito nel paragrafo di questa sezione introduttiva dedicato alla relazione tra materia e forma.

¹⁹⁵ Cfr. W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit.; W.S. SELLARS, *Substance and form in Aristotle* cit.

¹⁹⁶ Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.

¹⁹⁷ La soluzione esegetica proposta da Witt, molto vicina a quella di Frede-Patzig su più di un punto, se ne distanzia nel momento in cui prevede che la particolarità della forma si fondi su

Pur nella differenza rilevata, le interpretazioni di Sellars e di Frede-Patzig poggiano sul comune assunto secondo il quale la particolarità della forma è originaria, ossia un fatto primitivo, che non deve essere spiegato facendo riferimento a nient'altro di interno o esterno ad essa. Sebbene questo aspetto venga fatto proprio da numerosi sostenitori della tesi della particolarità della forma, è bene notare che c'è ancora un altro modo di rendere ragione di tale particolarità ed è quello proposto alla fine degli anni Ottanta da Whiting¹⁹⁸ e Irwin¹⁹⁹. All'interno della loro prospettiva, la forma è particolare e materiale ma non coincidente con la sostanza sensibile: è materiale in quanto contiene la materia *prossima* della sostanza sensibile. Senza entrare nel dettaglio della proposta di Irwin, egli distingue tre tipologie di enti: le forme immateriali (per esempio la forma del cerchio); i composti formali (o forme materiali); i composti materiali (per esempio il cerchio di bronzo concreto)²⁰⁰. I composti formali, diversamente dalle forme immateriali, contengono un riferimento ad una qualche materia e, diversamente dai composti materiali, non implicano un tipo particolare di realtà materiale. Questa costruzione ermeneutica si regge sulla distinzione tra due tipi di materia, quella prossima e quella remota: i composti formali contengono essenzialmente la materia prossima, senza che ciò comporti il riferimento ad un particolare tipo di materia (remota)²⁰¹.

Sarebbe dunque la materia, nello specifico la materia prossima, ad avere un ruolo fondamentale nel rendere le forme particolari, a spiegarne la particolarità.

Quali sono i riferimenti testuali che legittimano la posizione di forme particolari, al di là delle diverse varianti²⁰²? Molte delle affermazioni di Aristotele nella *Metafisica*²⁰³, e in *Zeta* in particolare, sembrano suggerire proprio che egli

quella della sostanza composta. Due forme sarebbero diverse e particolari in quanto forme di due sostanze composte diverse. Cfr. C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit.

¹⁹⁸ J. WHITING, *Form and Individuation in Aristotle* cit.

¹⁹⁹ T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit.

²⁰⁰ Cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit., pp. 237-240.

²⁰¹ Cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit., pp. 297-304.

²⁰² Se ne trova traccia in A.C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle* cit.; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.; Bostock, in ARISTOTILE, *Metaphysics* cit., pp. 185-190.

²⁰³ Per alcuni testi che sembrano andare a favore della particolarità della forma cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a3 e H 1, 1042a28-29 circa il fatto che la sostanza, come soggetto ultimo di predicazione, non può che essere individuale; A 5, 1071a17 ss. a proposito del fatto che le cause delle cose che sono diverse per numero sono anch'esse numericamente diverse, sebbene

pensasse alla forma in questi termini, ma sono soprattutto gli argomenti prodotti per tutto Z 13 a sostenere la tesi secondo la quale l'universale non è sostanza ad indirizzare gli interpreti in questa direzione. Infatti, se nessun universale è οὐσία, la forma, per essere οὐσία, deve essere particolare. Il capitolo 13 di *Zeta* sarà oggetto di indagine approfondita, ma sembra importante farvi riferimento ora perché il primo argomento del capitolo può essere considerato il principale testo a favore della particolarità delle forme. Alle righe 1038b9-15, infatti, Aristotele afferma che l'οὐσία di una cosa deve essere peculiare ad essa. Di conseguenza l'universale, che per sua natura si predica di una pluralità di cose, non può essere οὐσία. L'idea che Aristotele sembra mettere in campo è che l'οὐσία di un composto, vale a dire ciò che rende ragione della sua sostanzialità ed individualità, è qualcosa che non può essere condiviso da altri composti, nemmeno quelli appartenenti alla stessa specie. In questo modo, l'universale, che è ripetibile in una molteplicità di soggetti e condivisibile da una pluralità di membri della stessa specie, viene escluso dal novero delle sostanze. È a questo punto che i sostenitori della particolarità della forma possono facilmente asserire che le forme aristoteliche non sono e non possono essere universali. La conclusione dell'argomento²⁰⁴ va proprio in questa direzione: se l'universale è sostanza di qualcosa, allora sarà sostanza i) di tutte le cose di cui si predica o ii) di nessuna di esse. Considerato che non è possibile che sia sostanza di tutte le cose di cui si predica perché, violando la condizione di peculiarità sopra stabilita, tutte le cose verrebbero ad essere identiche, e dunque una²⁰⁵, non rimane che concludere che l'universale è οὐσία di nessuna delle cose di cui si predica. Detto in un altro modo: o accettiamo che le cose che numericamente sono diverse abbiano anche essenze e sostanze numericamente diverse, o ci imbattiamo nell'indesiderata conseguenza che tutte le cose di cui la forma universale si predica siano identiche poiché possiedono la stessa forma. Aristotele è chiaro nell'escludere quest'ultima possibilità e nel sostenere che l'universale non è sostanza.

uguali per specie. Non meno importanti sono i riferimenti alla forma come τὸδε τι, a cui si accennerà tra poco.

²⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b12-15. Sul cosiddetto “*reductio argument*” è stato scritto molto, perché interpretabile in vario modo. Si rimanda ai principali commenti moderni per le diverse ricostruzioni dell'argomento.

²⁰⁵ Come è facilmente intuibile, il presupposto su cui poggia l'argomento è che le cose la cui οὐσία è una sono esse stesse una.

A tutto ciò va aggiunto l'insistere sulla determinatezza della sostanza da un lato e, in modo del tutto compatibile, sull'essere τόδε τι della forma dall'altro²⁰⁶. Nelle *Categorie* essere τόδε τι significa essere un individuo²⁰⁷ e soltanto le sostanze prime, diversamente dalle seconde che sono un ποιόν τι, sono τόδε τι, perché sono individuali. Gli universali indicano che genere di sostanza una cosa è, ma non si riferiscono alle sostanze particolari stesse. Chi sostiene che le forme siano particolari si pronuncia a favore del fatto che nella *Metafisica* con τόδε τι Aristotele si stia continuando a riferire all'essere particolare. D'altra parte, che tra l'essere τόδε τι e l'essere οὐσία il rapporto sia di equivalenza emerge chiaramente quando Aristotele si sofferma sull'impossibilità che l'universale sia οὐσία. Solo la forma e la sostanza, dunque, sono τόδε τι e sono particolari proprio per questa ragione.

Chi si pone da questa prospettiva, inoltre, ha buon gioco nel proporre una soluzione sia per il problema della relazione tra soggetto e essenza (o portatore di proprietà e proprietà stesse) sia per quello dell'identità nel corso del tempo. Di particolare interesse è l'idea sostenuta da Sellars per cui la forma non è un predicato presente in un sostrato diverso da essa: essa non è presente in una sostanza, essa è la sostanza sensibile considerata nelle sue funzioni essenziali. In altre parole, la forma non è qualcosa che la sostanza possiede, ma è ciò che la sostanza è²⁰⁸. Non tutti i sostenitori delle forme particolari sposano questa visione, ma il punto fondamentale, che viene invece largamente condiviso, è che non esiste scarto tra la sostanza, che essenzialmente è qualcosa, e l'essenza, ciò che la sostanza è essenzialmente. E questo non è altro che quanto stabilito in Z 6. Chiaramente questa posizione può essere sottoscritta a patto di considerare la forma come essenza di una sostanza e al contempo soggetto ultimo di

²⁰⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b3-1039a1; Z 14, 1039a30 ss.; Z 3, 1029a27-30; Z 4, 1030a3-6 e 1030a19; Z 12, 1037b27; Λ 3, 1070a11 e 13-14; Η 1, 1042a29; Θ 7, 1049a35; Γ 2, 1003a33-34; Δ 8, 1017b24-25.

²⁰⁷ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 3b10-23.

²⁰⁸ Per qualche indicazione sul modo in cui Sellars intende il problema fino ad arrivare a sostenere l'identità di sostanza ed essenza cfr. W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation* cit. e la ricostruzione da Galluzzo offerta in G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 180-183.

predicazione, in linea con Z 3²⁰⁹. In che modo la forma può essere soggetto ultimo di predicazione? Frede ritiene che la tesi sostenuta nelle *Categorie* secondo la quale l'oggetto concreto è il soggetto ultimo di cui si predicano tutte le sue proprietà non sia più valida nella *Metafisica*, dal momento che l'oggetto viene analizzato nei termini di materia e forma: la sostanza sensibile include le proprietà di cui dovrebbe essere sostrato e questo le impedisce di poter essere il loro soggetto ultimo di predicazione. Posto che il soggetto ultimo di predicazione è ciò che sottosta al mutamento rendendolo possibile in quanto è ciò che rimane immutato, la sostanza sensibile non può ricoprire questo ruolo: essa, infatti, include le sue proprietà e non è ciò che rimane immutato al di là di ogni mutamento, per la ragione che, mutando le proprietà, muta la sostanza sensibile stessa²¹⁰. Che cosa nel corso di ogni mutamento rimane sempre lo stesso, immutabile, nonostante mutino le proprietà? Interrogarsi su questo punto significa dire che cosa fa sì che i mutamenti siano mutamenti di un unico e medesimo oggetto e questo equivale a individuare il soggetto ultimo di predicazione. Di certo non il sinolo, che, come si è appena visto, muta al mutare delle sue proprietà. Una considerazione analoga vale per la materia, che non può essere responsabile dell'identità della sostanza sensibile perché nel corso della vita di tale sostanza muta ripetutamente. Rimane la forma, che non muta al mutare dell'oggetto concreto di cui è forma: è la forma ad essere il soggetto delle proprietà di un oggetto concreto e, dunque, la sostanza dell'oggetto stesso. Essa è responsabile dell'appartenza di tale oggetto ad una specie e anche del fatto che, nonostante i mutamenti, esso rimanga lo stesso. Essa è responsabile, in altre parole, della sua identità nel corso del tempo in virtù del suo esserne soggetto ultimo di predicazione²¹¹.

²⁰⁹ Sulla necessità di mantenere questo requisito, individuato nelle *Categorie*, come definitorio della sostanza, e discusso ancora in Z e, si veda M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit., spec. pp. 64-65; M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics* cit., spec. pp. 74-75.

²¹⁰ Cfr. M. FREDE, *Individuals in Aristotle* cit.; M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics* cit. *Contra* Frede, invece, M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., che critica questo argomento alle pp. 138-144.

²¹¹ Per affrontare la questione, nonché alcune difficoltà in cui la proposta di Frede sembra incappare, si veda G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 183-187.

Per quanto riguarda la possibilità che le forme siano universali, l'idea condivisa dagli interpreti che studiano il testo aristotelico a partire da questa prospettiva è che esista per ogni genere naturale o specie un'unica forma che si istanzia in diverse porzioni di materia. La forma è una, dunque, non solo per specie ma anche numericamente. Da quanto detto finora a proposito del contenuto di Z 13, malgrado in modo ancora molto sintentico, è intuibile che il principale scoglio che i sostenitori dell'universalità della forma devono superare consiste proprio nell'interpretazione di questo capitolo, di cui si sforzano di dimostrare la compatibilità della conclusione con l'universalità della forma.

Ci sono, ad ogni modo, alcuni aspetti della filosofia aristotelica e anche della dottrina esposta in *Zeta* che consentono di non escludere che la forma possa essere – almeno in qualche modo – universale. Il principale tra questi è rappresentato dall'esigenza di scientificità, come si evince dal fatto che in numerosissime occasioni Aristotele afferma che si ha conoscenza e definizione solamente dell'universale. Dunque solo forme universali riuscirebbero a soddisfare tale esigenza, in modo particolare perché la sostanza è propriamente oggetto di conoscenza e di definizione, al massimo grado e più di qualunque altra cosa, e la forma, se è sostanza e in quanto sostanza, deve essere universale. I testi a cui generalmente si fa riferimento per rintracciare quest'idea sono i cosiddetti capitoli “logici” di *Zeta*²¹², ma non è meno significativo il capitolo 15, in cui Aristotele si pronuncia in merito all'indefinibilità di ciò che è particolare. Infatti, nella prima sezione del capitolo²¹³ Aristotele connette tale indefinibilità con il fatto che, essendo provvisti di materia, i particolari non sono provvisti del carattere di necessità e immutabilità che è invece proprio della conoscenza e della definizione. È, dunque, questa mutevolezza che rende impossibile conoscere scientificamente e definire un particolare. Se ne dedurrebbe, allora, che le forme, per essere definibili, e devono esserlo se e in quanto sostanze, devono essere universali²¹⁴.

²¹² Cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035b33-1036a1; Z 10, 1036a2-12; Z 11, 1036a28-29.

²¹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1039b20-1040a7.

²¹⁴ Si potrebbe obiettare, come è stato fatto, che le forme di una specie sono solo numericamente diverse ma specificamente identiche: per quanto riguarda la definizione, dunque, sarebbero la stessa forma. Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.

Ancora, a favore dell'universalità della forma, e a proposito del tema dell'individuazione, sembra andare Z 8, 1034a5-8. In questa occasione Aristotele sembra dire che ciò che rende due individui della stessa specie due individui diversi è la materia, mentre la forma è identica in entrambi.

Rimane, in ogni caso, da spiegare come intendere Z 13 e la conclusione del capitolo secondo la quale l'universale non è sostanza. La soluzione che si è scelta per cercare di renderli coerenti con l'universalità della forma è quella di approfondire il concetto di universale, distinguendone due possibili modi di intenerlo: un primo modo, in senso proprio (come sono universali la specie e il genere), un secondo modo nel senso di non-particolari. In entrambi i casi le forme risulterebbero essere universali perché ripetibili in molteplici oggetti e condivisibili da più membri della stessa specie.

Vale ricordare che secondo alcuni studiosi le forme sarebbero pensate da Aristotele come universali in un senso diverso da quello tecnico alla maniera di genere e specie.

La proposta interpretativa di Woods si poggia proprio sulla distinzione di due tipi di universale, sulla base di due diversi modi in cui Aristotele si esprime: τὸ καθόλου starebbe ad indicare la specie, diversamente da τὸ καθόλου λεγόμενον che significherebbe il genere²¹⁵. A partire da questa differenziazione nel concetto di universale, Woods ritiene che Z 13 sia polemicamente diretto contro τὸ καθόλου λεγόμενον e, dunque, contro la possibilità che il genere sia sostanza. La specie, infatti, a ben vedere, non rientra sotto l'etichetta di "ciò che si predica universalmente": essa si istanzia in una pluralità di porzioni di materia – appartiene, quindi, ad una pluralità di individui – ma non sarebbe, propriamente parlando un predicato. Perché si parli di predicazione, infatti, l'identità del soggetto di predicazione non deve dipendere da ciò che di lui si predica. È evidente che questo avviene nel caso della relazione individuo-genere, ma non in quello della relazione specie-materia²¹⁶. La critica aristotelica è allora interpretata come confinata al genere e non estesa anche alla specie, che è sì universale ma in un modo molto diverso rispetto al genere.

²¹⁵ Cfr. M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit.

²¹⁶ Si faccia riferimento a G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 197.

La distinzione tracciata da Woods tra τὸ καθόλου e τὸ καθόλου λεγόμενον non ha trovato buona accoglienza nell'interpretazione di Modrak, secondo il quale essa quale non può essere rintracciata nel testo aristotelico²¹⁷. Tuttavia, anche l'Autrice ritiene che ai fini di una reale comprensione di Ζ 13 sia necessario operare una distinzione tra due diversi tipi di universale. Avremmo così a che fare, da un lato, con il genere, a cui Aristotele si riferisce indifferentemente con τὸ καθόλου e τὸ καθόλου λεγόμενον e che è ciò di cui lo Stagirita nega la sostanzialità nel capitolo in questione; dall'altro, con la specie, o «substance-type», che è presente in diverse porzioni di materia, dando origine a molteplici oggetti individuali appartenenti allo stesso genere, e che è dunque responsabile dell'identità di tali oggetti. È in questo genere di universale che viene individuata la forma e, di conseguenza, la sostanza.

Il limite riscontrabile in entrambe le versioni della tesi della forma universale proposte consiste nel non mettere sufficientemente a fuoco la distinzione esistente, e su cui Aristotele insiste a più riprese²¹⁸, tra la specie e la forma. Diversamente dalla forma, la specie è un composto di materia e forma ed è un composto *universale*, come se fosse una prima generalizzazione del composto individuale di materia e forma²¹⁹. I tentativi di difendere l'universalità della forma che sono seguiti hanno pertanto dovuto fare i conti con la distinzione tra genere e specie. Così si possono intendere le interpretazioni proposte da Driscoll²²⁰ e Code²²¹, ma non solo, secondo le quali la forma è universale ma non è ciò contro cui Aristotele si sta scagliando in Ζ 13. L'idea soggiacente è che l'universale in senso proprio, cioè la specie e il genere, si predicano di molti oggetti individuali che popolano la nostra esperienza quotidiana. La forma non è universale in questo

²¹⁷ Cfr. D.K. MODRAK, *Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysics* cit. Le tesi proposte in quest'occasione verranno poi ribadite e in alcuni casi approfondite in D.K. MODRAK, *Forms and Compounds* cit. e D.K. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning* cit.

²¹⁸ Per esempio, in ARISTOT. *Metaph.* Ζ 10, 1035b27-31 e Ζ 11, 1037a5-7. Si vedano anche le annotazioni di M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Ζ, Η, and Θ* cit.; J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit.; J. MALCOLM, *On the Duality of εἶδος in Aristotle's Metaphysics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78, 1996, pp. 1-10. *Contra* M. FURTH, *Substance, Form and Psyche* cit.

²¹⁹ Anche il genere può essere descritto in questi stessi termini ma ad un livello di generalità maggiore.

²²⁰ J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit.

²²¹ A. CODE, *The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Ζ* cit.

senso, poiché non si predica di tali oggetti²²². Essa è un principio interno alla sostanza sensibile, è una sua parte e, quindi, non si predica di essa nella sua totalità ma solo della materia²²³. La sua universalità può, ad ogni modo, essere rintracciata nel fatto che si predica di una pluralità di porzioni di materia, dunque si ripete ed è condivisa da molteplici membri della stessa specie. La lettura generale del capitolo 13 di *Zeta* poggia sull'idea che gli argomenti di critica alla sostanzialità dell'universale sono rivolti all'universale in senso tecnico (specie e genere) ma non alla forma (universale).

Anche supponendo ciò, tuttavia, non è impresa semplice spiegare come Z 13 possa essere inteso in maniera coerente con la sostanzialità delle forme universali. Si pensi, per esempio, alla condizione di peculiarità che è presupposta al primo argomento del capitolo e che esclude dal novero della sostanzialità l'universale che, appartenendo ad una molteplicità di individui, non è peculiare a nessuno di essi. Ora, si può aggirare l'ostacolo affermando che l'argomento stabilisce che una forma universale non può essere sostanza di ciò di cui si predica, della materia dunque, ma può esserlo della sostanza composta, di cui invece non si predica²²⁴. Oppure si può, come fa Burnyeat²²⁵, ritenere che la forma universale sia peculiare a ciò di cui è sostanza sia che la si consideri in se stessa sia in unione con la porzione di materia di cui si predica: nel primo caso è peculiare a se stessa, nel secondo viene resa particolare dalla materia di cui si predica ed è peculiare al composto di cui è sostanza..

Non mancano difficoltà anche a proposito del fatto che la sostanza non possa essere predicato di un soggetto soggiacente (e l'universale è sempre predicato di qualcos'altro) e dell'essere τὸδε τι (come può la forma essere

²²² Si ricordi, sul fronte opposto, la tesi forte sostenuta da Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., secondo la quale la forma si predica della sostanza sensibile.

²²³ Si vedano su questo punto M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ* cit.; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit.; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit. Per un'opinione contraria cfr. M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal*, cit., spec. pp. 249-254.

²²⁴ Galluzzo seleziona alcuni passi in *Zeta* che sembrano però escludere la sostanzialità dell'universale in ogni senso. Cfr. G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., nota 68, p. 202.

²²⁵ Cfr. M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 54-55.

universale e τὸδε τι?)²²⁶. Quelle finora rilevate sembrano, ad ogni modo, essere quelle più rilevanti ai fini della presente ricerca.

²²⁶ Non potendo affrontare tali questioni nel dettaglio, si rimanda ad una loro presentazione generale ma efficace in G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta* cit., pp. 202-211.

0.3 Compendio della trattazione

La presente indagine si articola in tre parti, seguite da una Conclusione e dall'indicazione delle principali voci bibliografiche di cui si tenuto conto.

Nella Parte I, "Il libro *Zeta* nel suo oggetto ed andamento tematico", si procede a collocare il libro VII della *Metafisica* nel contesto più generale della ricerca che Aristotele conduce in sede di filosofia prima. A partire dalla connessione individuata tra il problema che di *Zeta* e quello dell'intera *Metafisica*, vengono delineati i contorni di quello che appare come l'autentico problema usiologico, che si propone di comprendere nei termini di ciò che è l'οὐσία di una sostanza e, in ultima istanza, di ciò che per un'οὐσία è causa dell'essere l'οὐσία che è.

Nella Parte II, "In dialogo con Platone e l'Accademia: Z 1-12", si procede ad una prima ricognizione del modo in cui Aristotele prende in considerazione la proposta platonico-accademica fin dalla posizione del problema usiologico. Proponendo un percorso nei capitoli 1-12 di *Zeta*, si mette in evidenza che, sebbene il confronto con l'Accademia platonica sia centrale e assuma un senso del tutto nuovo a partire da Z 13, esso non è confinato agli ultimi capitoli del libro.

Nella Parte III, "La dimensione polemica in Z 13-16", la più corposa e decisiva ai fini della proposta ermenutica che si sta avanzando, il significato dell'indicazione del problema usiologico come quella domanda su che cosa significhi per un'οὐσία essere l'οὐσία che è, o, ancora, quella che spinge alla ricerca di che cosa sia l'οὐσία di un'οὐσία, o, infine, quella la cui risposta spiega ciò in cui consiste l'essere οὐσία, ossia l'essere "causa" del suo essere l'οὐσία che è, emerge in tutta la sua portata rispetto alle concezioni usiologiche maturate nel clima accademico. La polemica che Aristotele conduce si rivela essere dichiaratamente anti-platonica e anti-accademica laddove si intenda, come si propone di fare, gli argomenti diretti a mostrare l'impossibilità che l'universale sia l'οὐσία di una sostanza anche come diretti ad escludere che che l'οὐσία sia costituita di οὐσίαι, in ragione dell'interpretazione dell'universale come principio, di cui Aristotele tratta, anche nel senso di elemento o parte costitutiva.

PARTE PRIMA
IL LIBRO *ZETA* NEL SUO OGGETTO
ED ANDAMENTO TEMATICO

Capitolo primo. Il problema usiologico in Z 1

Chiunque decida di accostarsi al libro Z non può non partire dal presupposto che pressoché ogni aspetto di *Zeta* e su *Zeta* è controverso. La discussione a riguardo interessa lo scopo del libro, la strategia argomentativa che Aristotele intende seguire al fine di pervenire a tale scopo e il suo posto all'interno del più generale progetto della *Metafisica*.

Ciò che è chiaro è il problema che viene affrontato, ed è un problema di capitale importanza nell'ambito del pensiero antico: il problema di cosa sia οὐσία. Si tratta di un problema che solo nel libro VII Aristotele viene a precisare in questi termini, ma rientra perfettamente all'interno della ricerca condotta fino a questo punto nella *Metafisica*¹. Aristotele è infatti molto chiaro nel definire la

¹ Come è noto, la *Metafisica* non è un'opera letteralmente unitaria. Per l'idea secondo la quale risulterebbe dall'unione di scritti nati in diverse epoche si veda P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1988, pp. 37-65; 540-574, ma soprattutto W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlino 1912; W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923. Ne discute ampiamente G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., pp. XII-XXIII (e diffusamente per buona parte del volume), il quale sostiene la tesi dell'intima unità della *Metafisica* aristotelica proprio in opposizione al paradigma storico-genetico. Per una presentazione generale dei problemi relativi a questo tema si vedano E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2006, spec. pp. 20-26; Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., pp. XIV-XIX. Essa è stata messa insieme, così come noi l'abbiamo ricevuta dalla tradizione manoscritta, da Andronico di Rodi, editore dell'intero *Corpus aristotelicum*. Moraux, come è noto, ritiene che ancora prima dell'edizione di Andronico circolasse un'edizione della *Metafisica* in dieci libri, di cui si trova menzione tra le opere aristoteliche in un catalogo, attribuito poi a Esichio (cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951). I quattordici libri che noi conosciamo come l'insieme dei libri che formano il trattato denominato *Metafisica* risulterebbero in realtà, secondo Jaeger e Ross, dall'unione di dieci libri più altri quattro di diversa origine. I quattro libri in questione sarebbero *Alpha elatton*, *Delta*, *Kappa* e *Lambda* (probabilmente preceduto come introduzione da *Alpha elatton*). Tuttavia, la *Metafisica* può essere considerata come una pluralità di testi che è stato possibile riunire insieme perché accomunati dall'appartenenza al medesimo ambito di indagine, quello della *filosofia prima*. La questione relativa all'unità della filosofia prima di Aristotele è stata molto dibattuta per tutto il secolo scorso. Si rimanda qui a due contributi di Giovanni Reale, che molto si è dedicato al tema sostenendo la

scienza ricercata come *ricerca delle cause prime e dei princìpi dell'ente in quanto ente*². La filosofia prima, allora, come scienza che ha per oggetto le cause prime e i princìpi primi, è fondamentalmente una *protologia*³.

tesi dell'intima unità della *Metafisica* aristotelica: G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit.; *La metafisica di Aristotele nei suoi concetti cardine, nella sua struttura, e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, I, spec. pp. 53-152. Così lo studioso si pronuncia: “[...] nella *Metafisica*, proprio riletta come opera non letterariamente unitaria ma come silloge di vari scritti, non sono ritrovabili gli estremi di una evoluzione opposti gli uni agli altri [scil. da un lato il platonismo e dall'altro una posizione antitetica], quali molti studiosi del paradigma storico-genetico hanno preteso trovare. In altri termini: la *Metafisica* contiene la concezione della filosofia prima [...] nelle sue linee strutturali piuttosto ben delineate, da un capo all'altro dei quattordici libri, qualunque sia stata l'epoca della loro composizione, e quali che possano essere stati i ritocchi o i rifacimenti o le aggiunte ad essi apportati” (G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., p. XXVI). Si potrebbe dire, volendo usare una formula, che se la *Metafisica* non è un testo unitario, al contrario la metafisica – nel senso di filosofia prima – è una scienza unitaria.

² Ciò significa dare alla filosofia prima una connotazione ben precisa: essa non si distingue per essere né semplicemente un'ontologia né una teologia (cfr. a questo proposito i rilievi, brevi ma precisi, di Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., pp. XXII-XXIV e XIX-XXI) – tantomeno una onto-teologia – ma è piuttosto una *protologia*, vale a dire una scienza che ha per oggetto le cause prime e i princìpi primi.

³ Questo è uno degli aspetti più originali tra quelli messi in rilievo da Berti, il cui contributo in merito è illuminante. Lo studioso chiarisce, infatti, le ragioni per le quali siamo indotti a ritenere che la filosofia prima non sia una teologia razionale né un'ontologia. Per quanto riguarda il primo punto, egli sottolinea come la filosofia prima sia teologica poiché, facendo riferimento a *Metaph. E 1*, 1026a18-19 e alla celebre affermazione per cui ci sarebbero tre filosofie teoretiche, una matematica, una fisica ed una teologica, si può nel rilevare che Aristotele non sta distinguendo tre branche della filosofia e che la filosofia prima non deve essere identificata con la teologia. Lo Stagirita parla infatti di scienza teologica, poiché propriamente parlando la teologia – l'insieme dei miti che i poeti narrano sugli dei – non è una scienza. Siamo dunque di fronte ad una caratterizzazione della filosofia prima come *in un certo senso* teologica (*E 1*, 1026a16-18), ossia nella misura in cui essa si occupa delle cause e tra queste sono comprese anche le cause dei corpi celesti, che sono divine. A conferma di ciò si veda *Metaph. A 2*, 983a8-9. In questa occasione Aristotele, dopo aver affermato che per σοφία si intende la ricerca delle cause e dei princìpi primi, afferma che essa è la più divina e la più degna di onore (983a5) per il fatto che essa ha come oggetto le cose divine. Non solo: ciò che è più rilevante è il fatto che il dio viene comunemente ritenuto essere una causa e un principio. In buona sostanza, dunque, la filosofia prima, che è scienza dei princìpi, è teologica perché si occupa del divino, che è un principio. Con la stessa chiarezza Berti mette poi in luce la distanza tra la filosofia prima aristotelica e l'ontologia nel senso di scienza dell'essere, oggetto del più generale e astratto di tutti i concetti – secondo il senso con cui il termine “ontologia” è stato introdotto dalla metafisica della Scolastica tedesca dei secoli

XVII e XVIII. Aristotele è, infatti, molto chiaro nell'affermare che l'essere non è un genere e la ragione è che, essendo il concetto più universale, esso si predica di tutto e dunque anche delle proprie differenze (cfr. *Metaph.* B 3, 998b22-27). Quanto al tema dell'ente in quanto ente e alla possibilità che la filosofia prima possa essere considerata un'ontologia in questo senso, lo studioso pone l'accento sul fatto che tale caratterizzazione della filosofia prima ha una funzione ben precisa e limitata all'interno della *Metafisica*. Essa consiste nel risolvere il primo tipo delle aporie poste in *Beta*, quelle che riguardano la possibilità che le cause prime e i principi primi siano oggetto di una scienza unica: è per questa ragione, dunque, che in *Gamma* Aristotele introduce il concetto di ente in quanto ente. Il senso dell'argomentare aristotelico è il seguente: le cause prime sono oggetto di un'unica scienza perché sono cause dell'ente in quanto ente, non dell'essere caratterizzato in un certo modo, a cui corrispondono invece le varie scienze particolari (cfr. *Metaph.* Γ 1, 1002b20-26). Dunque, la filosofia prima è quella scienza che ricerca le cause prime dell'ente in quanto ente (Γ 1, 1002b31-32). Vale osservare che nell'interpretazione di Berti, di cui è utile richiamare anche E. BERTI, *Les passages dits «théologiques» du livre Gamma*, in ARISTOTE, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne, onze études réunies par A. Stevens, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 423-438, la funzione del riferimento alla nozione di ente in quanto ente è confinata esclusivamente al rendere ragione dell'unità della scienza ricercata, la filosofia prima. A riprova di ciò, osserva lo studioso, possiamo notare che, dopo un breve richiamo all'inizio di *Epsilon* funzionale alla distinzione tra la filosofia prima e le altre scienze teoretiche (cfr. *Metaph.* E 1, 1025b3-10), il concetto di ente in quanto ente non viene più messo in campo e l'indagine prosegue come ricerca delle cause e dei principi della sostanza, che è il principale significato dell'ente in quanto ente.

I.1 Sulla relazione tra il problema della *Metafisica* e il problema di *Zeta*

Per comprendere tale caratterizzazione è possibile risalire al libro *Alpha*, nel quale Aristotele, dopo aver radicato l'indagine che si sta conducendo nella natura dell'uomo, ci introduce ad una forma di conoscenza che è dell'universale⁴ e che non ha per oggetto τὸ ὅτι, il "che", bensì τὸ διότι, il perché. Leggiamo infatti che vengono considerati più sapienti coloro che conoscono la causa⁵ e che con il nome di σοφία tutti intendono la *ricerca delle cause prime e dei principi*⁶ – concetto, questo, ribadito a conclusione del capitolo 1: la sapienza è una scienza che riguarda alcune cause e certi principi.

Quali?

La risposta a questa domanda viene data nel capitolo successivo, allorché la filosofia prima viene caratterizzata come quella scienza che verte sulle cause e i principi *primi*⁷: questa è la natura della scienza ricercata, il cui possesso – e, dunque, la conoscenza delle cause prime e dei principi primi – è lo scopo dell'intera trattazione⁸. Ciò viene infatti ribadito anche in α ἔλαττον,⁹ allorché troviamo

⁴ Nello specifico, è conoscenza dell'εἶδος (cfr. *Metaph.* A 1, 981a10). J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto 1948, p. 80 e ss., ha chiarito il senso del significato del termine in questo contesto.

⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 1, 981a24-29.

⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 1, 981b27-29.

⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 2, 981a25-28; 982b7-10. Si veda, a questo proposito, G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima' cit.*, pp. 31-32.

⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983a21-23. La ricerca di cui Aristotele sta parlando è importante e necessaria, sostiene, perché si può dire di conoscere qualcosa soltanto quando se ne conosce la causa prima (A 3, 983a24-26). E la causa prima va ricercata nell'ambito di ciascuno dei quattro generi di causa distinti nella *Fisica* (materiale, motrice, formale e finale) e a partire dallo studio della realtà condotto dai predecessori (A 3, 983a26-983b4). Questo tipo particolare di conoscenza, la conoscenza delle cause, infatti, è stata fatta propria anche da questi filosofi, i quali hanno parlato di certi principi e certe cause, sebbene in maniera poco precisa e incompleta. Tale riferimento alle ricerche dei predecessori sarà di grande utilità, in quanto aiuterà – eventualmente – a trovare uno o più generi di causa ulteriori rispetto a quelli già individuati o ad avere una maggiore comprensione di essi (A 3, 983b4-6). I primi filosofi ritennero che i principi di tutte le

cose, ciò da cui esse derivano e si generano, fossero quelli materiali (A 3, 983b6-11; 983b24-25): così Talete, Anassimene, Empedocle e Anassagora. Un aspetto da sottolineare come significativo è il fatto che Aristotele usi ἀρχή e στοιχείον interscambiabilmente (cfr. A 3, 984a19, ma anche A 5, 985b24 ss. e 985b32-986a3). La ricerca sui principi viene poi portata avanti fino alla scoperta della causa del movimento (sebbene ancora in modo confuso e maldestro, senza servirsene in maniera adeguata) e di quella formale (anche in questo caso in modo ancora rozzo): i numeri, che per i Pitagorici sono i principi di tutti gli enti (A 5, 985b25-a24-26; 985b32-986a3), sarebbero infatti non solo i loro costitutivi materiali, ma anche ciò che è responsabile delle loro proprietà e stati, o in altre parole di ciò che essi sono (A 5, 986 a15-17; 987a17-19). Principalmente, in ogni caso, il modo in cui il numero viene descritto è funzionale a metterne in luce l'aspetto di elemento immanente alla sostanza (A 5, 986b3-8). È con Platone e la sua Scuola che viene a tutti gli effetti posta al centro della riflessione sulle cause l'indagine intorno all'essenza, oggetto di definizione (È questo un debito dichiaratamente socratico: cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987b1-7. Tale aspetto, così come molti altri a proposito del modo in cui Aristotele espone la posizione di Platone in A 6 – ma non solo –, può essere efficacemente rintracciato in D. LEFEBVRE, *Aristote, lecteur de Platon*, in A. CASTEL-BOUCHOUCHI – M. DIXSAUT – G. KEVORKIAN (éds), *Lectures de Platon*, Paris 2013, pp. 291-320, spec. pp. 300-307. Per una presentazione del dibattito in merito si veda C. STEEL, *Plato as seen by Aristotle Metaphysics A 6*, in C. STEEL (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2012, pp. 167-200). Aristotele, tuttavia, non si limita a rilevare la causalità che le Idee eserciterebbero sugli enti sensibili (è così introdotto il tema della partecipazione: cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987b7-14). La (presunta) causalità delle Idee fu al centro di un grande dibattito che coinvolse i membri dell'Accademia, di cui siamo a conoscenza anche e soprattutto grazie all'apparato di critiche che Aristotele elabora al fine di confutare la posizione platonica (e accademica), ma afferma che oltre agli enti sensibili e alle Idee, causa dei primi, Platone aveva posto un'altra classe di sostanze, quella degli enti matematici intermedi. Questi ultimi, eterni ed immobili come le Idee ma in numero molteplice come gli oggetti sensibili, sarebbero gli elementi delle Idee e dunque di tutte le cose (A 6, 987b18-20: si tratta della "dottrina dei principi", ritenuta parte delle "dottrine non scritte" di Platone, a cui Aristotele fa riferimento anche in *Phys.* IV 2, 209b14-15). In particolare, causa materiale delle Forme sarebbero la Diade di grande e piccolo e causa formale l'Uno: le Forme, dunque, derivando dalla Diade per partecipazione dell'Uno, verrebbero pensate come numeri (chiaramente non i numeri matematici, quelli di cui si serve il matematico nella sua attività, ma bensì Numeri ideali). Collocando in questo modo Platone all'interno del solco tracciato dalla riflessione dei Pitagorici (A 6, 987b22 e ss.; cfr. D. LEFEBVRE, *Aristote, lecteur de Platon* cit., pp. 308-310), al contempo rilevandone la fondamentale differenza di aver posto i numeri al di fuori delle cose sensibili (A 6, 987b27-29. Che le Idee siano separate dagli enti sensibili era stato negato da P. G. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, ma è oggi ammesso da tutti gli interpreti), Aristotele mira ancora una volta a considerare l'indagine sui principi che si appresta a condurre perfettamente in linea con le riflessioni dei propri predecessori, di cui non manca di rilevare criticità. Egli, in altre parole, intende in prima battuta indagare come i filosofi precedenti hanno concepito le cause prime, così

l'indicazione della filosofia prima come ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας¹⁰ nonché l'affermazione dell'equivalenza tra la conoscenza della verità e la conoscenza delle cause¹¹. È chiaro che, se la conoscenza della verità è fondamentalmente conoscenza delle cause, non si potrà pensare di aver raggiunto una conoscenza adeguata e appunto veritiera di qualunque ente o aspetto della realtà senza possedere la conoscenza delle cause. Assunto ciò, il passo per escludere una serie infinita di cause è breve e questo è il principale guadagno che è possibile ricavare da α ἔλαττον.¹² Il libro che segue, *Beta*, il cosiddetto libro delle aporie¹³, contiene

da accertare i risultati della *Fisica* ed essere sicuro che la ricerca che si appresta a condurre debba essere portata avanti all'interno di questo preciso contesto di cui ha delineato i confini, senza lasciar fuori alcunché. Ma il problema della causa e del principio primo è proprio il problema affrontato dai filosofi presocratici prima e dai Pitagorici, fino ad arrivare allo stesso Platone. Basti pensare al modo in cui la teoria delle Idee viene introdotta nel *Fedone*, vale a dire come la soluzione al problema etiologico (in opposizione alla visione dei cosiddetti naturalisti. Cfr. ARISTOTELE, *Il libro primo della "Metafisica"*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Milano 2002⁴ (1993¹). Un'osservazione merita particolare attenzione: nel passaggio dalla presentazione della teoria delle Idee alla teoria dei principi Aristotele afferma che le Idee sono cause delle cose sensibili, ma esse hanno a loro volta degli elementi (στοιχεῖα), che sono dunque elementi di tutte le cose. In questo contesto è chiaro che στοιχεῖα viene usato nel senso di ἀρχαί. Questa stessa considerazione va estesa anche al modo in cui Aristotele critica la teoria dei principi (Cfr. *Metaph.* A 9, 992a24-993a10).

⁹ Esso può, in un certo senso, essere considerato una seconda introduzione. Così Berti, secondo il quale introdurrebbe ad un corso di filosofia prima più antico di quello introdotto da *Alpha*. La ragione di ciò sarebbe il fatto che la filosofia prima viene tratteggiata come se fosse una continuazione diretta dell'indagine fisica. Lo studioso è convinto, ad ogni modo, che il posto che gli è stato assegnato e che occupa nella *Metafisica* sia corretto, in virtù del fatto che, con l'esclusione del regresso all'infinito, si giustifica anche l'esistenza di cause prime. Nella n. 1 a p. 76 della sua edizione della *Metafisica*, inoltre, lo studioso ricostruisce anche le vicende che hanno riguardato l'autenticità del libro. Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda anche a E. BERTI, *Note sulla tradizione dei primi due libri della Metafisica di Aristotele*, «Elenchos», 3, 1982, pp. 5-37 e G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., pp. 50-53, che espone la discussione, non solo contemporanea, in merito.

¹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993b20. Sulla presunta contraddizione esistente tra α ἔλαττον, che presenta la verità come l'oggetto proprio della filosofia prima, E 4 e K 8, che escludono che l'essere vero possa essere oggetto della filosofia prima, si veda G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., n. 114, p. 47.

¹¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993b23-24.

¹² Che esista un principio che è primo e che la serie delle cause sia finita tanto all'interno della stessa specie di causa quanto rispetto alle specie di cause è, secondo Aristotele, δηλον (α 2,

“l’intera tematica della πρώτη φιλοσοφία¹⁴, ossia il «ciò che» questa scienza deve indagare e risolvere. Di conseguenza, se non si medita e non si intende a fondo il libro *Beta*, non si intendono i problemi metafisici aristotelici *nella loro autentica impostazione, portata e limiti* e sfugge il senso della ricerca dei libri che seguono”¹⁵. È in *Beta*, allora, che la concezione e l’oggetto della filosofia prima a

994a1-2). E questo non significa altro che la causa *prima* andrà ricercata all’interno di ogni genere di causa. Il fatto che la possibilità di un regresso all’infinito venga esclusa è di fondamentale importanza. Infatti, nel caso in cui si andasse all’infinito – poniamo – a proposito della causa materiale (ma, ovviamente, questa stessa considerazione vale anche per gli altri tre generi di causa), non si arriverebbe mai ad una causa prima e, dunque, nemmeno ad una spiegazione. Non si riuscirebbe, in altri termini, a spiegare e comprendere nulla e questo comporterebbe l’impossibilità della scienza. Se nulla è primo, non vi è causa alcuna (994a18-19), e quindi nemmeno conoscenza alcuna, visto e considerato che si ha conoscenza di qualcosa quando se ne conosce la causa (994b29-31).

¹³ Cfr. ARISTOT. *Top.* VI 6, 145b1-5. Sulla nozione di aporia i lavori critici degli studiosi sono innumerevoli; si possono vedere, tra gli altri, quelli di J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* cit., pp. 113-118; P. AUBENQUE, *Sur la notion aristotélicienne d’aporie*, in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Louvain du 24 août au 1er septembre*, Louvain-Paris 1961, pp. 3-19; P. AUBENQUE, *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15, 1961, pp. 321-333; P. AUBENQUE, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris 1962; *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, edités par A. Motte et Chr. Rutten, avec la collaboration de L. Bauloye et A. Lefka, Louvain-la-Neuve 2001. Di recente, proprio alle aporie di *Beta* è stato dedicato il sedicesimo Symposium Aristotelicum: cfr. M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, anzitutto, per una presentazione generale, l’*Introduzione* a cura di Crubellier e Laks, ma anche il primo dei contributi: A. LAKS, *Aporia Zero (Metaphysics B 1, 995a24-995b4)*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta* cit., pp. 25-46, in modo particolare pp. 25-26.

¹⁴ A proposito del fatto che le questioni esposte in *Beta* riguardino la metafisica o filosofia prima, M. Frede, come registrato da Crubellier e Laks nell’*Introduzione* al loro *Aristotle: Metaphysics Beta* già citato, pone l’accento sul fatto che è preferibile riferirsi a problemi che hanno a che fare con la natura della σοφία, cioè su ciò il cui raggiungimento era stato già oggetto di dibattito da parte di Socrate e Platone, nonché il fine del loro ricercare filosofico, invece che con la filosofia prima, dando per scontato che tutti sapessero di cosa si tratta. Chiaramente è qui implicita una precisa idea del pubblico a cui le riflessioni di *Beta* sarebbero indirizzate, vale a dire un gruppo di interlocutori di stampo platonico – non necessariamente nel senso più stretto dell’etichetta – o comunque familiari all’ambiente accademico.

¹⁵ G. REALE, *Il concetto di ‘filosofia prima’* cit., p. 54. Ross, d’altra parte, si era già espresso in merito volendo assumere una posizione intermedia tra quella di coloro che Aristotele segua regolarmente e pedissequamente il programma esposto in *Beta* e quella contraria secondo la

cui si è fatto riferimento trovano concretezza in tutta una serie di difficoltà che vertono tanto sulla natura di tale scienza – che è, come si è detto, la scienza delle cause prime – quanto sulla natura proprio delle cause prime. Le aporie, in altre parole, svolgono il fondamentale compito di marcare il territorio della scienza prima, sebbene ancora non lo delimitino a tutti gli effetti¹⁶: mediante esse, viene strutturato il progetto di una conoscenza che mira ad arrivare ai principi primi, nonché proposta la modalità da seguire per giungere a tale fine¹⁷. È chiaro, dunque,

quale tale programma non sarebbe altro che un primo abbozzo, che poi non verrebbe seguito. Nello specifico egli ritiene che “he [*scil.* Aristotele] discussed some of the problems of *B* explicitly in the form in which they are raised in this book, while others he considered in a fresh shape and perhaps in new grouping, and others he laid aside or never felt himself able to solve” (Ross, in ARISTOTLE’S *Metaphysics* cit., *Introduction*, p. XVI). Su questo punto si vedano anche le riflessioni di A. Madigan, anche queste in sede introduttiva (ARISTOTLE, *Metaphysics. Book B and Book K 1-2*, translated with a commentary by A. Madigan, Oxford 1999, pp. XXXVI-XXXVIII).

¹⁶ Cfr. M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta* cit.

¹⁷ Il metodo è precisamente quello dialettico, la cui utilità Aristotele stabilisce nel trattato che dedica alla dialettica, i *Topici*. In 101a34-b4 leggiamo che la dialettica è utile per le scienze e in modo particolare è utile per la ricerca dei principi proprio perché sviluppa i problemi nelle due direzioni opposte, in modo tale che risulta più semplice distinguere il vero dal falso in ciascuna delle due alternative, e lo fa a partire dalle opinioni notevoli. (Su questo tema si vedano E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, pp. 75-80; C. ROSSITTO, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, *Topici I*, in E. CATTANEI – F. FRONTEROTTA – S. MASO (a cura di), *Studi su Aristotele e l’Aristotelismo*, Roma 2015, pp. 3-48, a cui si rimanda anche per indicazioni puntuali sulla bibliografia in merito). Il metodo in questione consiste nella formulazione di aporie, cioè di problemi: una volta formulate, esse vanno sviluppate nelle due opposte direzioni, in modo da proporre per ogni problema due soluzioni alternative; si tratta, dunque, di vedere se e quali conseguenze possono essere accettate e a quale prezzo. Tale metodo è quello da seguire perché trovarsi all’interno di un’aporia, quando è correttamente costruita, è la condizione che rende possibile un avanzamento nella conoscenza e che lo fa nel modo più fruttuoso. A proposito di questo tema, molti sono gli studi a cui si potrebbe rimandare. Tra questi si vedano C. ROSSITTO, *La dialettica e il suo ruolo nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 85, 1993, pp. 370-424; R. SMITH, *Dialectic and Method in Aristotle*, in M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle’s Dialectic*, Lanham 1999, pp. 39-55; C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000; E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit.; E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica* cit. Sulla concezione dialettica di aporia, vale a dire sull’aporia come strumento dialettico, e sull’idea che essa possa avere un background platonico si veda ancora M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta* cit., *Introduzione*, pp. 5-7. In particolare, i due curatori del volume pongono l’attenzione sul fatto che nel *Sofista* di Platone è possibile rintracciare l’idea, suggerita

perché non sono mancati studiosi che hanno sottolineato il nesso tra l'esposizione delle aporie in *Beta* e il problema affrontato in *Zeta*. Esso emergerà in maniera precipua nel corso della presente trattazione, in particolar modo a proposito di quello a cui ci si riferisce come al secondo gruppo di aporie, aventi per oggetto la natura dei principi, e rispetto al modo in cui la dottrina dei Platonici viene presentata e criticata nei capp. 13-16 di *Zeta*. L'indicazione da tenere presente al momento è che Aristotele sembra impegnato a presentare tutte – o almeno le principali – situazioni nelle quali ci si può trovare nella condizione di aporia avendo in mente una precisa idea dell'oggetto della filosofia prima, i principi, e di come essi funzionino. Non si può di certo ignorare la connessione che esiste tra l'indagine sull'οὐσία e quella sulle ἀρχαί¹⁸ e, dunque, la fisionomia delle ἀρχαί che ne risulta tratteggiata. A ben vedere, infatti, Aristotele descrive le ἀρχαί come στοιχεῖα, vale a dire come elementi costitutivi di ciò di cui sono ἀρχαί, e le difficoltà circa le ἀρχαί come difficoltà circa gli στοιχεῖα¹⁹.

Non solo.

L'aspetto a cui più di qualunque altro si fa costante riferimento è la priorità dei principi, vale a dire il fatto che essi siano ciò che è *primo* rispetto al resto e che, quindi, siano anteriori a ciò di cui sono principio. In altre parole, quando Aristotele afferma che la filosofia prima è scienza dei principi, egli non usa ἀρχαί

dallo Straniero di Elea, secondo la quale avere un'adeguata comprensione delle aporie sul tema dell'essere è una condizione necessaria per poter poi giungere a risolvere correttamente il problema che egli stesso ha posto a proposito della falsità e del non essere (*Soph.* 243C). Ciò starebbe a significare che Aristotle avrebbe ereditato da Platone non solo l'idea che l'aporia sia inevitabile e “produttiva” ma anche la convinzione che essa vada portata avanti al fine di raggiungere un esito positivo.

¹⁸ “L'ousia est un principe et c'est comme principe qu'elle intéresse le métaphysicien”, scrive S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, p. 150, in AA. VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M.A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 141-179.

¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b28; B 3, 998 a 22, 23, 26, 28, 31; B 4, 998b33, 1002a2-3, 1000b20; 1001a18; B 6, 1003a3. Si pensi solo, per esempio, alla nona aporia, il cui obiettivo polemico è l'idea di stampo certamente platonico secondo la quale le ἀρχαί della specie sono il genere e la differenza (cfr. S. MENN, *Z 10-16* cit., pp. 104-106).

unicamente nel senso di causa, bensì nel senso proprio di ciò che, rispetto a tutti gli enti, è primo²⁰.

Il libro IV si apre con la celeberrima affermazione secondo la quale ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό²¹, e tale scienza altro non è che la filosofia prima. Dire che l'oggetto della scienza metafisica è τὸ ὄν ἢ ὄν significa dire che l'oggetto in questione è l'ente considerato sotto l'aspetto per cui è detto ente e, visto che l'ente si predica di tutti gli enti, l'espressione τὸ ὄν ἢ ὄν fa riferimento alla totalità degli enti²². La scienza di cui si sta trattando, dunque, considera l'ente non per un aspetto particolare, ma per tutto ciò che gli appartiene per il fatto di essere ente o in quanto è ente, vale a dire per sé (καθ' αὐτό)²³. Al fine di chiarire che cosa questo significhi, il riferimento decisivo è alla dimensione protologica della scienza di cui stiamo parlando: poiché siamo alla ricerca delle cause e dei principi primi, è chiaro che essi sono cause e principi di una realtà che è per sé²⁴. Aristotele stabilisce così un nesso fondamentale, che legittima l'unità della scienza in questione. Considerato che si tratta di cause e principi che sono primi, cioè che non dipendono da altro di ulteriore e, abbiamo visto, di anteriore ad essi, devono

²⁰ Come si vedrà, anche mediante il ricorso all'essere τὸδε τι, Aristotele sembra dare per stabilito che se un ente è ἀρχή esso debba essere una οὐσία, perché se non fosse un'οὐσία non esisterebbe καθ' αὐτό e, quindi, dipenderebbe da qualche altra realtà soggiacente, che sarebbe a questo punto antecedente al principio stesso. L'operazione che egli compie in Z 13 va letta proprio a partire da questa connessione così stabilita: mostrando che l'universale non è οὐσία, lo Stagirita mostrerà che l'universale non è ἀρχή.

²¹ ARISTOT. *Metaph.* Γ 1, 1003a20-21.

²² Ciò non coincide con quanto stabilito negli *Analitici posteriori*, vale a dire che ciascuna scienza abbia per oggetto un singolo genere di oggetti, perché propriamente parlando l'ente non è un genere e dimostri le proprietà che appartengono a quel genere.

²³ Le altre scienze, prosegue Aristotele, hanno comunque per oggetto l'ente, perché ciascuna cosa su cui si indaga, in quanto è, è un ente, ma vi è una differenza fondamentale: l'aritmetica, per esempio, studia i numeri non in quanto enti ma in quanto sono numeri e le proprietà che appartengono a tali enti per il fatto di essere numeri (Γ 1, 1003a21-26). La filosofia prima, dunque, non considera l'essere parzialmente, in un suo aspetto particolare, non ne isola un genere; essa considera l'ente in quanto ente.

²⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Γ 1, 1003a26-28.

spiegare ciò di cui sono causa e principio non nei suoi attributi accidentali, ma in ciò che esso è di per sé: sono, cioè, cause e principi dell'ὄν ἢ ὅν²⁵.

Dopo aver così risolto la prima delle aporie esposte nel libro III²⁶, Aristotele si trova a dover conciliare quanto appena sostenuto con la tesi secondo la quale l'ente si dice in molti modi. Che l'essere non significhi un'unica cosa è emerso allorché lo Stagirita ha affermato che l'ente e l'uno non sono e non possono essere un genere, per la ragione che si comportano diversamente dai generi²⁷. Se infatti il genere può esprimere solo ciò che vi è in comune tra le diverse specie, è chiaro che l'ente e l'uno non sono un genere: certamente tutto ciò che è, è ed è uno, ma questo, si badi bene, vale non solo per ciò che vi è in comune ma anche per le differenze. Ciascuna differenza, infatti, è ed è una. Ora, se oltre a dire quegli aspetti che gli enti hanno in comune, l'ente e l'uno dicono anche ciò che li differenzia, si potrebbe ritenere che la molteplicità dei significati che ne deriva metta in pericolo l'unità della scienza in questione. Aristotele afferma quindi che l'ente ha sì molti significati, ma essi sono tutti relativi ad *un* significato, quello di οὐσία²⁸ – Esiste, dunque, un significato che è primo rispetto a tutti gli altri, nel senso che ne è condizione²⁹: tutti gli altri significati possono essere detti “essere”

²⁵ Se fossero cause e principi di un genere dell'essere, varrebbero solo per tale genere e non per tutto l'essere. Una conferma di quanto detto è la conclusione del cap. 1 di *Gamma*, ossia il riferimento alle indagini dei presocratici. Già costoro, come si è visto in *Alpha*, ricercavano gli elementi degli enti in quanto enti e non di ciò che è in maniera accidentale (1003a28-31). La scienza ricercata, dunque, non potrà che avere per oggetto le cause e i principi primi degli enti in quanto enti, le quali cause e i quali principi non possono essere altro che le cause e i principi primi (1003a31-32).

²⁶ La soluzione consiste nel mostrare che è compito di una sola ed unica scienza studiare tutti i generi di cause perché, seppur di generi diversi tra loro, le cause prime sono cause dell'ente in quanto ente. “Questo è il motivo per cui Aristotele introduce il concetto di *on hēi on*, di ente in quanto ente, per garantire l'unità della scienza in questione, cioè della metafisica” (E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica* cit., p. 59).

²⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b23-27.

²⁸ Cfr. E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.

²⁹ Come è noto, la situazione in questione è quella dell'omonimia πρὸς ἓν, ossia dell'omonimia relativa ad uno. Omonime, sappiamo da *Cat.* 1, sono quelle cose che hanno lo stesso nome, ma essenze e definizioni differenti. Nel caso dell'omonimia πρὸς ἓν, però, le essenze e le definizioni degli enti omonimi contengono un riferimento alla medesima cosa, ossia al primo dei significati dell'ente – la sostanza. È per questo che si tratta di un caso molto particolare di omonimia. Cfr. anche ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 2, 1236a17, ove si afferma che l'ente non si dice

in virtù del riferimento a tale significato primo³⁰. Ciò vuol dire che tutte le altre cose sono in virtù della relazione che intrattengono con l'οὐσία. Si tratta delle categorie (diverse dalla sostanza), così che la qualità è qualità di una sostanza, la quantità è quantità di una sostanza, e così avanti, o dei processi che riguardano una sostanza, come la generazione o la corruzione³¹. Come “sano” e “medico” non si dicono in un unico senso, bensì in molteplici sensi (πολλαχῶς) ma sempre in riferimento ad un unico principio (la salute e la medicina), così anche l'ente si dice in molteplici significati, ma si dice sempre in relazione ad un principio che è ed è uno, l'οὐσία³². Inoltre, poiché la scienza ha per oggetto proprio ciò che è primo, ciò da cui tutto il resto dipende, nel caso della scienza di cui stiamo trattando è l'οὐσία ad essere questo principio primo, cioè ciò in riferimento al quale tutte le altre cose si dicono e condizione dell'essere di tutti gli altri³³.

in modo completamente omonimo, e ARISTOT. *Eth. Nic.* I 4, ove si dice che non si tratta di omonimi per caso, che hanno in comune solo il nome.

³⁰ Così come “sano” ha molteplici significati e si dice di ciò che conserva la salute, ma anche di ciò che la produce, di ciò che è segno della sanità, e così via, ma in ogni caso riferendosi alla sanità, e così come “medico” si dice di chi possiede l'arte medica, ma anche di ciò che è tale per disposizione naturale e di ciò che è prodotto dalla medicina, ma pur sempre riferendosi alla medicina, allo stesso modo l'ente ha molteplici significati ma tutti in riferimento al primo di essi, l'οὐσία (Γ 2, 1003a34-1003b4).

³¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Γ 2, 1003b5-10.

³² Tale relazione in virtù della quale tutte le cose in qualche modo sane sono dette “sane” o, più in generale, ciascun ente può essere detto ente, è stata oggetto di grande studio da parte degli studiosi (ne dà una presentazione, soprattutto – ma non solo – in riferimento all'interpretazione evoluzionistica del pensiero dello Stagirita data da Jaeger, G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., pp. 131-142). Ci si è riferiti ad essa nei termini di “nuclear meaning” (J.L. AUSTIN, *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Leonardi, Milano 1990) o di “focal meaning” (G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in I. DÜRING – G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 163-190, rist. in G.E.L. OWEN, *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Ithaca 1986, pp. 180-199). Ricordo solo che contro la teoria del *focal meaning* come caso intermedio tra la sinonimia e l'omonimia si è espresso W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.

³³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Γ 2, 1003b16-19.

Quindi, le cause e i principi primi dell'ente in quanto ente che la filosofia prima ricerca sono le cause e i principi primi della sostanza³⁴.

Ciò è confermato dall'esordio di *Epsilon*³⁵: Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἦ ὄντα³⁶. Che la ricerca in corso verta sui principi e le cause degli enti in quanto enti, stabilito in Γ 1, è ormai dato per assodato. A differenza delle scienze particolari – aspetto, anche questo, già affrontato nel libro IV – infatti la filosofia prima ha per oggetto non un genere degli enti, ma l'ente considerato ἀπλῶς e di per sé, in quanto ente³⁷.

³⁴ τῶν οὐσιῶν ἀρχὰς καὶ αἰτίας: Γ 2, 1003b18. Inoltre, dopo aver mostrato che, a partire dall'identità di essere e uno, la scienza dei due e dei loro molteplici significati sia una, Aristotele passa a formulare e discutere il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso (Γ 3-8). Non potendo approfondire questa sezione così importante di *Gamma*, mi limito a segnalare un aspetto che può essere letto come in linea con quanto detto finora sulla natura dei principi: del principio di non contraddizione e di quello del terzo escluso, afferma Aristotele, non si dà dimostrazione, poiché si tratta di principi e, dunque, di qualcosa di primo, che non deriva da altro. Di essi, allora, non si darà dimostrazione, perché sono condizione di ogni dimostrazione (Γ 4, 1006a6-9). Vediamo quindi all'opera il medesimo meccanismo di funzionamento dei principi, sebbene in questo caso nel versante logico. Sul nesso profondo esistente tra i libri *Gamma* e *Zeta* si è espresso efficacemente A. CODE, *Aristotle's metaphysics* cit., spec. *Part Two: General Essentialism and the logical structure of metaphysics*, pp. 362-368).

³⁵ Il libro *Delta*, considerato un dizionario dei termini che si usano e sul cui significato è importante accordarsi prima di addentrarsi in una discussione, interrompe in un certo senso il procedere dell'indagine metafisica. Originariamente non pensato come facente parte della *Metafisica*, ma probabilmente opera a parte dal titolo περὶ τῶν ποσυχῶς λέγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν, è stato collocato tra *Gamma* ed *Epsilon* perché discute dei molti sensi in cui si dicono un buon numero di cose (cfr. ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Delta, texte, traduction et commentaire* par M. P. Duminil et A. Jaulin, Toulouse 1991). Alcuni dei termini dei quali vengono discussi i diversi significati sono interessanti e di grande rilevanza anche ai fini della presente ricerca: si pensi a principio, elemento, causa, essere, uno, sostanza. Un loro esame approfondito esula tuttavia dagli intenti e dalle possibilità della presente indagine. Ci si richiamerà ad essi in maniera puntuale allorché tali significati potranno aiutare a chiarire l'argomentare aristotelico, diventando dunque tessere importanti all'interno del mosaico che si cercherà di ricostruire.

³⁶ ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1025b1-2.

³⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1025b2-10. Il resto del capitolo 1 tematizza la distinzione tra la filosofia prima e le scienze particolari, le quali, secondo la teoria della scienza esposta negli *Analitici posteriori*, non compiono un'indagine sui loro principi, né per quanto riguarda l'esistenza né per l'essenza del loro oggetto, laddove la filosofia prima, proprio perché ricerca delle cause e dei principi primi, non assume presupposti ma, anzi, ne fa oggetto di indagine (E 1, 1025b10-18). Non basta: Aristotele non si limita a tale osservazione e prende in considerazione in che cosa la

Dopo aver trattato dei significati dell'essere come accidente, per dire che di esso non si dà scienza³⁸, e come vero o falso, per dire che sembra più prossimo alla logica che alla filosofia prima³⁹, Aristotele conclude il libro ribadendo σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν⁴⁰.

filosofia prima si differenzi, inoltre, dalla fisica e dalle scienze matematiche. Nell'ambito delle scienze teoretiche, dunque, Aristotele distingue la fisica, che si occupa di enti separati e mobili, ossia di sostanze in movimento (i corpi), le scienze matematiche, che si occupano di enti non separati (non esistenti di per sé ma solo in altro, dunque non sostanze) e immobili (non soggetti al divenire) e la filosofia prima, che si occupa di qualcosa di eterno, immobile e separato (1026a10-11). Si tratta delle cause prime della realtà, di cui essa deve indagarne l'esistenza ed eventualmente definirne l'essenza. Se questi enti separati e immobili esistono, afferma Aristotele, saranno le cause di quelle realtà divine a noi manifeste, vale a dire gli astri, le stelle, il sole, ecc. È in questo senso che la filosofia prima si definisce teologica (1026a19-21), precisamente perché si occupa di realtà divine nella misura in cui queste rientrano tra le cause prima. La filosofia prima ricerca tutte le cause prime e, tra queste, vi sono anche i motori immobili, ma questo non significa che si tratti di teologia. Per approfondire questo aspetto della questione, ampiamente discusso e chiarito da Berti, si faccia riferimento a Berti, in ARISTOTE, *Métaphysique. Epsilon*, introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Paris 2015.

³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1027a19-20.

³⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1027b25-27.

⁴⁰ ARISTOT. *Metaph.* E 4, 1028a3-4.

I.2 Il problema in *Zeta*: il primo dei significati dell'ente è l'οὐσία

L'intima connessione del problema affrontato nel libro VII della *Metafisica* con quanto lo precede è stata storicamente messa in dubbio, quando non categoricamente negata⁴¹. L'impressione di chi scrive è, al contrario, quella del medesimo problema, che, anzi, in *Zeta* entra, per così dire, nel vivo.

Il capitolo 1 del libro VII, infatti, si conclude con la nota affermazione per cui

καὶ δὴ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζετούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία [...] διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρώτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.

“ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia, cioè che cos'è l'ente, questo <ricercato> è: qual è la sostanza [...], perciò anche noi dobbiamo trattare soprattutto, anzitutto e, per così dire, esclusivamente, che cos'è a proposito di ciò che è in questo modo”⁴².

⁴¹ Si pensi solo a quanto affermato in proposito da Jaeger, secondo il quale Ζ, Η e Θ si allontanano in maniera netta e proprio quanto alla concezione di fondo espressa e portata avanti dai libri I, II, IV e VI. Al di là del fatto che sia o meno una trattazione nata autonomamente rispetto al resto e solo in un momento successivo inserita nella *Metafisica* (cfr. W. JAEGER, *Aristoteles* cit., pp. 264-266), ad essere messa in discussione è la continuità del contenuto di pensiero.

⁴² ARISTOT. *Metaph.* Ζ 1, 1028b2-4. La traduzione italiana riportata è, in questo caso, quella di Berti, che sul significato di queste righe si è espresso efficacemente facendo notare che ἀεὶ, “ogni volta” non è da intendere nel senso di “eternamente”, come se il problema sull'essere sia un problema eterno, ma bensì nel senso di “ogni volta”, cioè sia in passato sia oggi. Aristotele si starebbe quindi riferendo alle indagini dei presocratici e dei filosofi accademici, come spiegano Frede e Patzig, in *Il libro Ζ* cit., p. 184.

Aristotele ha così chiarito che il problema su cui già si erano interrogati i predecessori, nonché i filosofi a lui contemporanei (gli Accademici), τί τὸ ὄν, equivale a quello sull'ουσία (τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία). Sembra, dunque, che lo Stagirita voglia dire che la domanda sull'ente, su ciò che è, cessa di essere problema in quanto tale perché viene riformulata nella domanda sull'ουσία. E la ragione di ciò è che

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχυν ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστιν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχυν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῶ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι.

“L'ente è detto in molti modi, secondo la distinzione fatta in precedenza nei discorsi sui molti modi in cui si dicono le cose. L'ente infatti significa da un lato il «che cos'è» e un questo determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuno degli altri attributi che sono così predicati. Dicendosi l'ente in molti modi, è evidente che il primo di essi è il «che cos'è», che significa la sostanza. (Infatti quando diciamo la qualità di questa cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è uomo; invece quando diciamo che cos'è, non diciamo che è bianca o calda o di tre cubiti, ma che è uomo o dio). Tutti gli altri sono detti enti, poiché alcuni sono quantità di ciò che è detto in questo modo, altri qualità di esso, altri affezioni di esso, altri qualcosa di questo genere”⁴³.

⁴³ ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a10-20.

La riformulazione della domanda τί τὸ ὄν in quella circa τίς ἡ οὐσία è resa possibile dal fatto che τὸ ὄν si dice in molti sensi, il primo dei quali è proprio l'οὐσία. Che esista un significato dell'ente che si configura come primo rispetto a tutti gli altri e che questo sia l'οὐσία è risultato già da Γ 2, allorché – come si è visto – Aristotele ne aveva fatto la condizione di tutti gli altri significati. In questo capitolo di *Zeta*, con cui si apre l'intero libro e che tematizza ciò che sarà oggetto di discussione, lo Stagirita ribadisce che tra i molti significati dell'ente quello di οὐσία gode di un'assoluta ed indiscussa primarietà: tutti gli altri significati, vale a dire le altre categorie, sono in quanto si riferiscono all'οὐσία. La dottrina delle categorie è evidentemente presupposta⁴⁴: espliciti sono i riferimenti alle categorie della quantità e della qualità. E tutte le altre categorie, nonché affezioni o determinazioni di questo tipo, presuppongono l'οὐσία tanto per l'essere quanto per la predicazione: ad essere “bianca” o “di tre cubiti” è sempre una οὐσία, della quale appunto si possono dire i predicati in questione. Nessuna categoria sussiste indipendentemente dall'οὐσία, separatamente da essa. Senza l'οὐσία, infatti, non si danno qualità, quantità e nessuna categoria, poiché la quantità è sempre la quantità di un'οὐσία, e lo stesso dicasi anche per le altre categorie.

Non occorre insistere su quanto questo aspetto sia fondamentale nella trattazione sulla sostanza e Aristotele lo riprende anche in Ζ 13, 1038b23-29, che sarà oggetto di analisi approfondita. Vale ora sottolineare che questo aspetto della questione ha a che fare direttamente con la stessa *struttura ontologica* dell'οὐσία.

Andando avanti nella lettura del cap. 1 di *Zeta*, infatti, ci si rende conto che la considerazione appena fatta si accompagna ad una indicazione molto puntuale di che cosa l'οὐσία sia. Nel dover marcare il terreno di ciò che è οὐσία e differenziarlo da ciò che invece οὐσία non è, in quanto predicato dell'οὐσία, Aristotele precisa che il primo dei significati di τὸ ὄν è τί ἔστι καὶ τόδε τι⁴⁵. Le

⁴⁴ Su questo punto si veda M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., pp. 158-166.

⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Ζ 1, 1028a11-12. Secondo alcuni commentatori il τί ἔστι e il τόδε τι sarebbero due aspetti diversi di ciò che Aristotele ha in mente allorché si esprime in merito all'οὐσία. Nello specifico, con l'essere τόδε τι egli si riferirebbe sempre ad un oggetto concreto, laddove il τί ἔστι rimanda a qualcosa che compete ad un oggetto concreto, ossia la sua essenza. Semberebbero dunque presupposti due significati diversi e alternativi di οὐσία: il primo nel senso di un ente concreto, il secondo nel senso di οὐσία *di* qualcosa, o detto altrimenti di οὐσία *di* un ente concreto. Si vedano, per esempio, Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., p. 159; G.E.L OWEN, *Particular and general* cit., pp. 2-3; i Londinesi, in *Notes on Book Zeta* cit., p. 1.

prime indicazioni a proposito dell'οὐσία e del suo modo di esistere sono dunque le seguenti: l'οὐσία è ciò che dà risposta alla domanda sul τί ἔστι ed è τόδε τι, vale a dire qualche cosa di determinato. Ciò significa che l'οὐσία indica che cos'è un ente, cioè ne esprime l'essenza perché ne è essa stessa l'essenza, e al contempo è qualcosa di determinato, vale a dire una cosa in sé, che non è proprietà o affezione o predicato di un altro ente. Dire che l'οὐσία è τόδε τι sta allora ad indicare che l'οὐσία è ed è quello che è di per sé, non necessitando del riferimento ad altro di diverso o ulteriore rispetto a se stessa che ne spieghi l'essere. Ed è precisamente in virtù di ciò che essa è il primo dei significati di τὸ ὄν.

Aristotele afferma inoltre che le categorie diverse dalla sostanza, o in generale le affezioni, non esistono καθ' αὐτὸ e perciò non possono essere separate dall'οὐσία: è questa la ragione che impedisce loro di essere οὐσίαι e che rende necessario il riferimento ad un ὑποκείμενον di cui esse possano dirsi e si dicano. Così stabilisce lo Stagirita: τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται⁴⁶. Perché il “buono” o il “seduto” siano e possano predicarsi occorre un ὑποκείμενον determinato di cui essi si dicano⁴⁷.

Chiaramente un'affermazione di questo tipo non è priva di implicazioni dal punto di vista della priorità⁴⁸. Posto che l'οὐσία si caratterizza per essere espressione del “che cos'è” di un ente e per essere di per sé, va da sé che essa è l'ente in senso primo: ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ

Una distinzione di questo tipo suggerisce anche che con il primo significato si rimandi a qualcosa di individuale, a differenza della domanda sul τί ἔστι, per la cui risposta si fa riferimento a qualcosa di generale, l'essenza appunto. Per una lettura diversa, che, a partire dalla lettura di Z 13, insiste sull'idea in base alla quale “uomo” inteso in senso universale non esprime l'οὐσία di Socrate, cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 173-176. “Pertanto, è possibile intendere la proposizione «Socrate è un uomo» non solo nel senso che il termine predicativo «uomo» si riferisca a qualcosa di universale rispetto al quale, perché la frase sia vera, Socrate deve stare in una determinata relazione; tale proposizione si può intendere anche in modo tale che il termine «uomo» si riferisca, se pure universalmente, ad una realtà individua ben precisa, che costituisce l'effettivo oggetto di esperienza” (p. 175).

⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a28-29.

⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a20-28.

⁴⁸ C. RAPP, *Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1)*, in C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 27-40.

οὐσία ἂν εἴη⁴⁹. Anche τὸ πρῶτον, ad ogni modo, si dice in molti sensi⁵⁰ e, precisa Aristotele, l'οὐσία è prima in ciascuno di questi. È prima nel tempo, perché non solo essa è separabile e, dunque, non inerente ad altro, ma anche perché è condizione dell'esistere delle altre categorie, le quali per essere devono appunto essere inerenti ad essa⁵¹. Ciò significa anche che la sostanza è ciò che rende possibile il mutamento, nonché è il soggetto di qualunque predicazione, per la ragione che è capace di accogliere i contrari pur rimanendo numericamente una e la stessa⁵². È prima nella definizione, per la ragione che un riferimento all'οὐσία è incluso nella definizione di tutte le altre categorie di enti e in maniera necessaria⁵³. È prima, infine, nell'ambito della conoscenza: avere scienza di qualcosa significa infatti conoscerne l'essenza⁵⁴.

Ecco allora che è possibile giungere ad una prima conclusione: l'indagine a cui Aristotele si riferisce fin dal libro *Alpha* come ricerca delle cause e dei principi primi viene a configurarsi come l'indagine sulla sostanza e sulle cause e i principi primi della sostanza. D'altra parte, l'οὐσία rientra a pieno titolo nell'indagine in questione proprio in virtù del suo essere *prima*⁵⁵.

⁴⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a30-31.

⁵⁰ Sulle difficoltà che derivano dal modo in cui Aristotele distingue tali sensi cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 181.

⁵¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a33-34. Aristotele definisce qui come “priorità nel tempo” quella che altrimenti chiama priorità κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν e che, come si evince da *Metaph.* Δ 11, 1018b14 e 1019a2, va distinta da quella κατὰ χρόνον. È la priorità ontologica della sostanza. A proposito del χωριστόν della l. 34, esso va inteso nel senso che ogni οὐσία è quello che è indipendentemente e a prescindere dalle determinazioni particolari.

⁵² Cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 4a10-b19.

⁵³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a34-36. La priorità logica è stata presentata in Γ 2, insieme alla priorità ontologica, come omonimia πρὸς ἓν.

⁵⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a36-b2. È questa la priorità epistemologica della sostanza.

⁵⁵ Ciò sembra essere perfettamente in linea con l'interpretazione generale che di *Zeta* ha offerto S. Menn, secondo il quale il libro VII sarebbe “a critical investigation περὶ ἀρχῶν”.

I.3 Il problema di Zeta: l'ουσία

Chiarita la priorità della categoria della sostanza rispetto a tutte le altre, Aristotele, abbiamo visto, giustifica l'indagine che si appresta a condurre affermando che si tratta del problema su cui già i suoi predecessori si erano soffermati, che cos'è l'ente, e che esso equivale al problema della sostanza.

Dato per richiamato il legame che tale problema intrattiene con la ricerca condotta fino a questo punto in sede di filosofia prima, non resta che specificare in che modo tale problema venga posto in *Zeta*, vale a dire in quali termini e a partire da quale prospettiva. Del grande disaccordo che caratterizza la discussione degli studiosi in merito si sono già date le principali coordinate in sede introduttiva, presentandolo nella forma dell'alternativa tra la Population Question e la Nature Question.

Mantenendo fermo quanto già detto in proposito in quella sede, cerchiamo di entrare più nel dettaglio dei contenuti.

Il cap. 1, come si è ricordato, si conclude con la riformulazione della domanda τί τὸ ὄν in quella circa τίς ἡ οὐσία, nonché con l'indicazione sul modo in cui questa domanda vada intesa. Vediamo allora Aristotele impegnato ad affermare che non basta domandarsi qual è la sostanza, vale a dire quale sia l'estensione del concetto di οὐσία e quali cose possano essere sostanze (1028b4-6): dobbiamo domandarci anche che cos'è l'ente inteso in questo significato, cioè che cos'è οὐσία. L'interesse di Aristotele sarebbe quello di ricercare una definizione dell'οὐσία, vale a dire indagarne la natura.

Ciò è stato inteso come se un'indagine di questo tipo fosse in competizione con quella circa quegli enti che possono essere considerati οὐσίαι. A sostegno di una lettura di questo tipo si è soliti fare riferimento a Z 2 e al fatto che la trattazione venga portata avanti partendo da un esame di ciò che si crede che sia οὐσία. Sembra, afferma Aristotele, che siano i corpi ad essere sostanze⁵⁶:

⁵⁶ Tale affermazione è stata generalmente intesa come se si trattasse di un ἔνδοξον. La questione può risultare ambigua, perché effettivamente l'opinione che i corpi siano sostanze potrebbe essere un ἔνδοξον, ma così non è. C'è infatti qualcuno che non condivide questa

vengono citati gli animali, le piante e le parti di essi, poi gli elementi fisici e le cose che sono parti di essi e composte di essi o di tutti – come l’universo e le sue parti, astri, luna e sole⁵⁷. Aristotele promette un esame approfondito di questa

posizione, ed è Platone. Per chiarire questo punto si può fare riferimento a C. ROSSITTO, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa* cit. Seguendo le indicazioni ivi proposte, possiamo affermare che gli ἔνδοξα sono le opinioni condivise, vale a dire “quelle che sono ritenute da tutti o dalla maggioranza o dai sapienti, e fra questi o da tutti o dalla maggioranza o da quelli massimamente noti e famosi” (*Top.* I 1). L’opinione che leggiamo in *Z* 2, invece, non è pressoché unanimemente condivisa: essa è una tesi e, come tale, è in contrasto con altre. Crea quindi aporie, come vediamo dal prosieguo del capitolo, allorché Aristotele riporta l’opinione di coloro che ritengono che ad essere sostanza sia qualcosa che va al di là dei corpi sensibili. Ora, il fatto che si possa opinare anche in senso contrario rende evidente che non si tratta di un ἔνδοξον. Come risulta dall’analisi di Rossitto, non si può attribuire la qualifica di ἔνδοξον a ciò che ad un ἔνδοξον è contrario: se si ammettono due *endoxa* contrari tra loro arriveremmo alla conseguenza che rispetto allo stesso argomento avremmo due maggioranze, il che è impossibile. Quindi ciò che costituisce aporia sono le opinioni contrarie, le opinioni dei filosofi. Per quanto riguarda il rapporto tra ἔνδοξα e tesi, ossia dottrine dei filosofi, possiamo ricordare gli ἔνδοξα svolgono la funzione di premesse dialettiche, sono cioè a partire da cui (ἐκ) si discute; le tesi invece svolgono la funzione di problemi dialettici, sono opinioni spesso contrastanti tra loro e quindi ciò intorno a cui (περί) si discute.

⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 2, 1028b8-13. Questa convinzione è ribadita anche in *Z* 7, capitolo dedicato alla sostanza nei processi del divenire, ove alla l. 1032a19 Aristotele afferma che rispetto a cose come “uomo” o “pianta” i filosofi mostrano un certo accordo nel considerarle sostanze. Resta da chiedersi se questa sia una tesi sostenuta e condivisa dallo stesso Aristotele, se cioè i corpi semplici – aria, acqua, terra e fuoco – sono sostanze (cfr. R. SOKOLOWSKI, *Matter, Elements and Substance in Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy», 8, 1970, pp. 263-288). Il primo dei significati di sostanza distinto in *Δ* 8 è proprio quello preso in esame all’inizio di *Z* 2: sostanza sono detti i corpi semplici e quelli composti di essi e possono essere detti sostanza fondamentalmente perché non vengono predicati di un sostrato, ma anzi sono essi il sostrato di cui tutto il resto viene predicato (come verrà detto in *Z* 3). Un secondo riferimento importante è al *De caelo*. Esso risulta essere interessante perché l’elenco di sostanze che leggiamo in *Z* 2 ricalca in modo praticamente esatto quello che leggiamo in *De caelo* III 1, 298a29-32. In questa occasione, distinguendo le sostanze dalle azioni e dalle affezioni, Aristotele afferma che sostanze sono i corpi semplici (fuoco, terra, etc.), i corpi composti di questi (il cielo nel suo insieme e le sue parti) e ancora gli animali, le piante e le loro parti. Il riferimento a questa porzione di testo del *De caelo* è importante perché ricaviamo almeno due indicazioni significative: anzitutto perché Aristotele presenta questa lista di sostanze come la propria lista, lasciando intendere che egli condivide questa opinione; in secondo luogo, egli afferma qualcosa che in *Z* 2 rimane implicito, in quanto afferma cioè che si tratta di una lista di sostanze che esistono “per natura” – intendenole come contrapposte a quelle prodotte dall’uomo. Tuttavia in *Z* 16 Aristotele mette in discussione la sostanzialità delle parti di cui sono costituite le sostanze (cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 16, 1040b5-16,

opinione, proponendo sei alternative: 1) sono sostanze solo quelle nominate, solo i corpi (quindi, nessun incorporeo); 2) sono sostanze anche altre, quindi sono sostanze i corpi come pure gli incorporei; 3) sono sostanze solo alcune di queste nominate, quindi sono sostanze solo alcuni corpi (ma nessun incorporeo); 4) sono sostanze anche altre oltre a quelle nominate, quindi sono sostanze alcuni corpi come alcuni incorporei; 5) nessuna tra quelle nominate è sostanza, quindi nessun corpo è sostanza come pure alcun incorporeo⁵⁸; 6) nessuna tra quelle nominate è sostanza, quindi nessun corpo è sostanza ma lo sono gli incorporei⁵⁹.

Aristotele prosegue menzionando alcuni filosofi che ritengono che οὐσίαι siano i limiti dei corpi (τὰ τοῦ σώματος πέρατα)⁶⁰ e va avanti nella disamina contrapponendo la posizione di coloro che credono che esistano solo le sostanze sensibili (i filosofi ionici e naturalistici in generale) con la tesi di altri filosofi, secondo i quali la prerogativa di essere sostanza spetterebbe agli enti soprasensibili⁶¹. Aristotele sta qui parlando di Platone, Speusippo (questi espressamente citati) e Senocrate, che, seppur in disaccordo nella determinazione del numero e della natura di queste sostanze, ne ammettevano l'esistenza e la

spec. b5-10). Senza soffermarsi in quest'occasione, vale ricordare che le parti degli animali e i corpi semplici non sono sostanze per due ragioni di diverso ordine: le prime non sono sostanze perché non esistono separatamente (la mano non è più tale, se separata dal corpo); i corpi semplici non sono sostanze perché mancano di una unità strutturale (la possiedono al massimo come unità estrinseca nel senso di mucchio o ammasso di cose). Il fatto che essi non possiedano due caratteri fondamentali per la sostanzialità, quali la separabilità e l'unità, li esclude dal novero delle sostanze, sebbene non in maniera assoluta: le parti degli animali e gli elementi non sono sostanze in senso pieno, lo sono solo potenzialmente.

⁵⁸ A ben vedere, questa possibilità non si dà come da prendere in considerazione realmente, in quanto è presupposto della ricerca che esistano delle οὐσίαι – siano esse materiali o immateriali. Ecco quindi come intendere il πότερον della l. 14 e i quattro ἢ delle ll. 14-15.

⁵⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b13-15.

⁶⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b16-18. Il problema della sostanzialità dei limiti dei corpi era stato già sollevato in B 4, nella forma della dodicesima aporia: Aristotele si domanda se i numeri, i solidi, le superfici e le linee siano sostanze oppure no.

⁶¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b16-19. Aristotele si sta chiaramente riferendo alla questione già posta dalla quinta aporia di *Beta*, occasione questa nella quale il problema posto consiste nello stabilire se esistano solo οὐσίαι sensibili o anche altri tipi di οὐσίαι. A proposito di quest'ultima possibilità fa riferimento a coloro che pongono le Forme e gli enti matematici intermedi, volgendo l'attenzione alle ricerche che erano state svolte e continuavano ad essere svolte in ambiente accademico. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 997a34-b2.

sostanzialità⁶². Occorre procedere ad un esame di queste tesi, al fine di stabilire cosa c'è di vero in quanto riportato finora, se esistono o no altre sostanze oltre a quelle sensibili e, se sì, quale sia il loro modo di esistere – in particolare se esista una χωριστὴ οὐσία⁶³. Ma tale indagine, afferma Aristotele, verrà condotta dopo aver delineato che cos'è la sostanza⁶⁴.

È lo stesso Aristotele, allora, che sembra alludere alla presenza di due domande differenti che animano la ricerca. Nella letteratura critica ci riferisce alla questione, come già detto, nei termini di Population Question e di Nature Question, ma anche di 1-place and 2-place οὐσία e, in ambiente italiano, di οὐσία in senso primario e οὐσία in senso secondario (o derivato). Più semplicemente, si potrebbe dire che nel primo caso il *focus* è sull'οὐσία, cioè sugli enti che sono οὐσία, nel secondo caso invece è sull'οὐσία *di* qualcosa. Su come gli studiosi si siano già espressi in merito al problema sono già state offerte alcune coordinate; per le indicazioni bibliografiche si rimanda pertanto all'Introduzione. Resta da chiarire i termini entro i quali il problema dell'οὐσία venga a configurarsi nel libro VII della *Metafisica*.

La tesi di chi scrive è che in *Zeta* l'indirizzo della ricerca sia volto alla ricerca di che cos'è l'οὐσία *di* un'οὐσία, o, in altri termini, a chiarire che cosa significa per una οὐσία essere l'οὐσία che è, o, infine, a specificare in che cosa consista l'essere sostanza. In questo senso si può leggere l'esordio di Z 3 con l'indicazione dell'essenza, dell'universale, del genere e del sostrato come quattro possibili risposte alla domanda sull'essere sostanziale, sull'essere sostanza di qualcosa⁶⁵. Il resto di *Zeta* ne discute in sezioni che, in modo ancora generico, possono essere così individuate: del sostrato si tratta in Z 3, dell'essenza nella maggior parte del libro (Z 4-6 e Z 10-12), dell'universale in Z 13-16⁶⁶.

Intendere il problema usiologico così come esso viene posto da Aristotele e comprendere il significato della domanda “che cos'è l'οὐσία?” è decisivo ai fini dell'interpretazione dell'intero libro VII e, nello specifico, della sua dimensione

⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b19-27.

⁶³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b27-32.

⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b31-32.

⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b33-36.

⁶⁶ Il genere non riceve una trattazione autonoma, ma come si può desumere da H 1, 1042a21-2, le sue pretese al titolo di sostanza vengono per così dire deluse insieme a quelle dell'universale.

polemica che si vuole proporre. La domanda sulla sostanza con cui ci troviamo ad avere a che fare è la domanda sulla sostanza *di* qualcosa, più precisamente è la domanda sulla *sostanza di una sostanza*. In altre parole, per una data οὐσία X ci domandiamo che cosa sia X: questa domanda sul che cos'è di X altro non è che la domanda circa quale sia l'οὐσία di X. Possiamo addirittura spingerci a dire, con S. Menn, che l'intento di Aristotele sia quello di comprendere se l'οὐσία di una sostanza sensibile è ἀρχή della cosa, vale a dire se per spiegare una data οὐσία X è necessaria una οὐσία ulteriore, che esiste prima dell'οὐσία X. Un'οὐσία, quindi, il cui modo di essere sia quello dell'eternità e, in ultima istanza, il modo di essere della sostanza soprasensibile. La risposta di Aristotele è ovviamente “No” e la polemica è senza dubbio anti-platonica.

Proviamo a chiarire la domanda nei termini in cui Aristotele la pone e la prospetta specificandola. Supponiamo che essere un uomo sia essere una sostanza: perché Socrate è una sostanza? In virtù di che cosa Socrate è quello che è, la sostanza che è? Potremmo rispondere alla domanda circa la sostanzialità di Socrate facendo riferimento al sostrato che lo costituisce, alla sua essenza o ancora al sinolo, infine all'universale. Per ciascuna sostanza, allora, esiste una causa o un principio del suo essere una sostanza e, in particolare, del suo essere la sostanza che è. La domanda “che cos'è l'οὐσία?” non è altro che la domanda che porta a cercare, trovare e specificare tale causa⁶⁷.

Chiarito il problema nei termini più generali, vale ora rilevare proprio l'aspetto appena menzionato, di cui si sarà certamente intuita la portata ma rimasto fino a questo punto implicito. Andare alla ricerca dell'οὐσία di un'οὐσία significa andare alla ricerca di ciò che la rende l'οὐσία che è, ossia della *causa* del suo essere l'οὐσία che è⁶⁸. E questo non è altro che il suo “che cos'è”, che ne

⁶⁷ “The investigation in Book Z does not start with a *metaphysical* theory of substance, but rather is directed towards a metaphysical conception of *ousia* that would enable us to state and articulate in a general way the causes of substances” (A. CODE, *Aristotle's metaphysics* cit., p. 361).

⁶⁸ “Aristotle speaks as if equivalently the αἴτιον τῆς οὐσίας of X or of the οὐσία of X as itself one cause of X: ‘the οὐσία of X’ in the phrase ‘Y is the οὐσία of X’ means *what X is* (as opposed to what X is *like*), whereas ‘the οὐσία of X’ in the phrase ‘Y is the αἴτιον τῆς οὐσίας of X’ means *the existence of X*, the fact that X is. So the αἴτιον τῆς οὐσίας of X would be the cause, to X, of the fact that it is, in the second of the four senses of ‘being’ distinguished in Δ 7, being as said of the categories. As Aristotle argues in *Posterior Analytics* II, the οὐσία of X, the

restituisce, mediante la definizione, il suo essere l'οὐσία che è. Pensare il problema dell'οὐσία in questa sua dimensione causale è fondamentale per comprendere che cosa Aristotele abbia in mente laddove ci introduce al problema metafisico per eccellenza. Infatti, se consideriamo che l'indagine che si sta conducendo in sede di filosofia prima è, come si è detto, circa le cause e i principi delle sostanze, possiamo intendere la domanda sull'οὐσία che troviamo posta in Z 1, 1028b1-7 e di nuovo in Z 2, 1028b31-21 come diretta a comprendere che cosa spieghi perché un'οὐσία è un'οὐσία, nello specifico l'οὐσία che è, identificando la causa prima o il principio del suo essere con l'οὐσία che è. In altri termini, e per rendere ancora più intelligibile il problema che ci si trova ad affrontare, il senso del filosofare aristotelico sembra essere il seguente: dal momento che l'οὐσία di una cosa altro non è se non la causa del suo essere la cosa che è, e posto che lo scopo principale della ricerca metafisica è quello di individuare le cause e i principi primi dell'essere delle sostanze, è compito di chi fa filosofia prima determinare che cosa significa che qualcosa è l'οὐσία di una sostanza. Il libro VII nella sua interezza ha a che fare con le cause e i principi delle sostanze sensibili: è in riferimento ad esse, dunque, che si andrà alla ricerca di ciò che le rende le sostanze che sono. Così si esprime A. Code:

“The *ousia* of a natural substance (e.g. a horse) is the primary cause of its being in that it is what, by virtue of its being present to the matter (e.g. an equine body), makes the matter something (e.g. a horse). The *ousia* of a horse is what causes its ‘being a horse’ in the sense that it makes it the case that it is a horse, and does so by causing something (the matter) to be a horse in actuality”⁶⁹.

L'esito a cui si perverrà a conclusione della ricerca nell'ambito delle sostanze sensibili sarà l'individuazione nella forma del principio in questione,

answer to the question ‘what is X?’ is also the αἴτιον τῆς οὐσίας of X, the reason why there is an X: ‘extinction of fire in the clouds’ is both the answer to ‘what is thunder?’ and the reason why there is thunder” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § α2a “The ἀρχαί as οὐσίαι of their effects, pp. 9-10).

⁶⁹ A. CODE, *Aristotle's metaphysics* cit., p. 371.

ossia di ciò che rende qualcosa una sostanza, e la sostanza che è nel caso particolare⁷⁰.

Va infine osservato che quanto sostenuto finora a proposito della domanda περὶ οὐσίᾳς, vale a dire il fatto che essa debba essere intesa come l'interrogarsi circa la causa o il principio di una sostanza, verrà esplicitamente considerato in Z 17 come la prospettiva da cui guardare al problema. L'affermazione per cui l'οὐσίᾳ di una sostanza naturale è un principio ed una causa di un certo tipo, come leggiamo in 1041a9-10, rende possibile pensare come equivalenti la domanda περὶ οὐσίᾳς e quella circa la causa dell'essere di una cosa, nello specifico dell'essere quello che è⁷¹.

⁷⁰ “Particular theoretical sciences provide the causes of particular kinds of ‘things that are’, and a metaphysical treatment of substance takes over from these particular sciences their views as to what entities are the causes and the principles of the kinds of substances those sciences investigate” (A. CODE, *Aristotle’s metaphysics* cit., p. 361).

⁷¹ Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041b27-28; b4-9. “Z is looking for ἀρχαί and it is looking for the ἀρχαί as one particular kind of cause, namely as a cause of being in one particular sense. Aristotle thinks that, in this branch of the inquiry of the *Metaphysics*, we can restrict ourselves to studying only οὐσίᾳ. We can bring out three different aspects of this restriction to οὐσίᾳ: first, the causes we are seeking are causes as the οὐσίᾳ of their effects; second, the primary effects whose causes we are seeking are οὐσίᾳ rather than accidents or privations or accidental compounds; third, the causes that we are seeking must themselves be οὐσίᾳ” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § α2 “The question of Z: what οὐσίᾳ there are and the οὐσίᾳ of a thing (Z 1-3)”, p. 9).

I.4 La scansione di *Zeta* nel suo andamento tematico

Le righe che segnano l'inizio di quello che gli editori hanno individuato come il capitolo 3 di *Zeta* sono tra le più studiate dell'intero libro VII, poiché interpretate da alcuni come la specificazione della domanda περὶ οὐσίας con cui si era chiuso il capitolo precedente e da pressoché tutti gli interpreti come una dichiarazione programmatica.

Aristotele afferma infatti che

Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτῳ τὸ ὑποκείμενον.

“La sostanza è detta, se non in più, in almeno quattro modi principali: infatti, sia l'essenza sia l'universale sia il genere sembrano essere sostanza di ciascuna cosa, e, quarto il sostrato”⁷².

Sebbene si trovino d'accordo sul fatto che Aristotele stia presentando il programma da seguire nella trattazione sull'οὐσία, gli studiosi divergono su cosa vi sia dietro tale programma, o, detto altrimenti, su quale sia la domanda che anima l'affermazione aristotelica. Vediamo così, per esempio, Frede-Patzig convinti del fatto che Aristotele si appresti a rispondere alla domanda con cui si era chiuso il cap. 2⁷³ e Bostock sorpreso dal fatto che il progetto di ricerca qui

⁷² ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 10280b33-36. Si tenga presente l'interpretazione che di questa frase dà T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit., secondo il quale si tratterebbe di una molteplicità potenziale di criteri per la stessa cosa (la sostanza) e Aristotele non considererebbe l'οὐσία come un πολλαχῶς λεγόμενον.

⁷³ Tale presa di posizione non stupisce, se si considera che i due studiosi negano che la distinzione tra due domande diverse in *Zeta* e ritengono che il problema sia unicamente “quali cose sono οὐσία?”.

esposto sia diverso da quanto ci saremmo aspettati, per la ragione che con esso ci si accinge a dare risposta alla domanda sull'οὐσία di una cosa (mentee per tutto Z 2 Aristotele ha preparato il terreno per una discussione su quali cose sono sostanze).

In linea generale, è possibile osservare che il modo in cui vengono intese queste righe ha delle importanti ripercussioni sul modo in cui si intende l'intero libro e la sua organizzazione tematica interna. L'opinione più diffusa è che, esclusi i primi capitoli completamente introduttivi, Z 3-17 possa essere così suddiviso: Z 3, Z 4-6 e 10-11, Z 13-16, Z 17⁷⁴. Vale notare come significativo il

⁷⁴ Da tale scansione, come si sarà notato, sono assenti i capitoli di *Zeta* che vanno dal 7 al 9 (sui processi di generazione) e il 12 (sull'unità tra definizione e oggetto della definizione). Sulla presenza o meno di tali porzioni di testo nella stesura "originaria" di *Zeta* si è molto dibattuto, concludendo, in maniera più o meno condivisa, che si tratti di inserzioni successive. Si tratta di una questione a dir poco complessa e discussa, a cui si è accennato anche in sede introduttiva. Una delle principali ragioni che hanno indotto gli studiosi a ritenere che Z 7-9 siano stati inseriti nello sviluppo tematico di *Zeta* in un momento successivo, probabilmente dallo stesso Aristotele, è il fatto che essi sembrano interrompere l'andamento argomentativo che da Z 4-6 prosegue in Z 10-11, sull'essenza. Aristotele, infatti, si occupa dei processi generativi individuandovi tre momenti o fattori tipici (ciò da cui qualcosa si genera, ciò ad opera di cui qualcosa si genera e ciò che viene generato) e distinguendo quelli di generazione naturale da quelli di produzione tecnica (Z 7); si concentra su che cosa significhi che ciò che si genera diviene un qualcosa (Z 8) e, infine, si interroga sul perché alcune cose che di norma sono prodotte dall'arte possono generarsi anche in modo spontaneo (la salute, per es.) e altre no (la casa, per es.). Ross, Burnyeat, Lewis e la maggior parte dei commentatori moderni è dell'avviso che l'indagine condotta in Z 7-9 fosse uno scritto indipendente, poi inserito nel presente contesto. Frede-Patzig sono risolti nel sostenere tale posizione (cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 38-43 e 48-50, ma anche le parti in cui commentano le pagine greche corrispondenti), messa in discussione da Reale, in *ARISTOTELE, Metafisica* cit., e da S. MENN, *The Aim and the Argument* cit. A ben vedere, ad ogni modo, un'analisi attenta dei capitoli in questione consente di intendere l'argomentare aristotelico come volto a chiarire il ruolo decisivo della forma e, pertanto, di non stupirsi della loro collocazione e dei loro contenuti. Non è, dunque, condivisibile l'osservazione di Frede-Patzig secondo cui "non è facile [...] comprendere quale contributo esse [*scil.* le riflessioni sviluppate in Z 7-9] apportino, in questa precisa sede, allo sviluppo tematico del libro Z, dedicato alla definizione dell'*ousia* delle cose" (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 49), anche e soprattutto in riferimento alle considerazioni svolte nel capitolo 8 di *Zeta*, che risulta di grande interesse per svariate ragioni, come si vedrà. La stessa considerazione si può estendere a Z 12 (cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 41-43 e pp. 50-51), di cui viene messo in evidenza il carattere frammentario e, sempre secondo i due commentatori tedeschi, poco coerente nella sua collocazione con quanto viene prima e dopo. Su questo aspetto si può consultare S. MENN, *The Aim and the Argument* cit.

fatto che l'articolazione in gruppi proposta si radica essenzialmente sulla distinzione di questi quattro significati della sostanza e sul modo in cui essi vengono intesi. Ancora una volta, infatti, si registrano posizioni molto differenti, in taluni casi perfino inconciliabili.

Ross ritiene che *Zeta* possa essere suddiviso in sezioni che corrispondono a quanto promesso in Z 3⁷⁵: il resto del capitolo 3 discute del sostrato, Z 4 annuncia una discussione dell'essenza⁷⁶ e Z 13 dell'universale. Per quanto riguarda il genere, la sua trattazione verrebbe sussunta in quella dell'universale. D'altro canto ogni genere è un universale – sebbene non sia vero il contrario – e se, come verrà fatto a partire da Z 13, si dimostra che l'universale non può essere sostanza, allora ne deriva che neanche il genere potrà esserlo.

Molto discussa è la tesi sostenuta da Frede-Patzig, secondo i quali τὸ ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ γένος e τὸ καθόλου sarebbero i *candidati* ad essere sostanza, o più precisamente *criteri* che qualcosa deve soddisfare per essere sostanza. A ben vedere, il genere e l'universale vengono respinti mentre il sostrato e l'essenza vengono da Aristotele mantenuti come criteri per la sostanza. Egli, allora, metterebbe alla prova i tre candidati veri – materia, forma e composto di materia e forma – sulla base di questi criteri, testandone l'aderenza ad essi e dunque le pretese al titolo di sostanza, per poi concludere che solo la forma (individuale) è il candidato migliore. Così, seguendo la scansione proposta da Ross, Z 1-3 porrebbero il problema relativo all'οὐσία, presentando i criteri a cui un'οὐσία, per essere detta tale, deve conformarsi e inizia con la trattazione del primo di essi, τὸ ὑποκείμενον. Z 4-6, invece, prendono in esame il carattere di οὐσία del τί ἦν εἶναι⁷⁷ al fine di dimostrare che solo le οὐσίαι primarie, ossia secondo i due studiosi le forme, possono avere una definizione e quindi un'essenza⁷⁸ e che l'essenza coincida con l'οὐσία primaria⁷⁹. I capitoli che vanno dal 7 al 9, dedicati ai processi di generazione, sono ritenuti inserzioni posteriori e sul loro contributo allo sviluppo tematico di *Zeta* vengono espresse delle perplessità. Al rapporto tra il tutto e la parte sono dedicate le riflessioni di Z 10 e

⁷⁵ Cfr. Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 164.

⁷⁶ Secondo Ross essa sarebbe centrale in Z 4-6 e 10-12, con l'esclusione dunque di Z 7-9.

⁷⁷ A questo proposito, segnalo schematicamente che Bostock estende tale trattazione fino al capitolo 11.

⁷⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a11-13.

⁷⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1032a4-6 e 1031a17-18.

11, seguiti da un'altra inserzione – Z 12 – avente ad oggetto l'unità della definizione. Con Z 13-16 si ritorna ai quattro significati di οὐσία esposti in apertura di Z 3 e si prende in esame l'aspirazione di τὸ καθόλου al ruolo di οὐσία. Infine, per quanto riguarda il capitolo conclusivo i due studiosi affermano che

“in Z 17 Aristotele ritorna al «che cos'era essere questo», e pertanto alla forma. È come se iniziasse da capo [...]. E in Z 17 Aristotele vuol far vedere che tutte le richieste di spiegazione, se ben formulate, in sostanza si possono intendere come se chiedessero come mai questo (ad esempio la forma della casa) emerge in quest'altro (ad es. nel materiale da costruzione). E così in Z 17, prima di rivolgersi, come progettato (1041a7-9), all'indagine delle ousiai soprasensibili, Aristotele tiene come punto fondamentale acquisito che, per quanto riguarda l'ousia degli oggetti materiali, essa non può consistere in altro che nella forma (scevra di materia)”⁸⁰.

Sebbene ricalchi grossomodo la medesima divisione del testo⁸¹, diversa è l'interpretazione di Burnyeat⁸², che ritiene che la preoccupazione dello Stagirita non sia tanto quella di testare questi criteri in conflitto. Aristotele assume come punto di partenza il fatto che i composti di forma e materia siano οὐσία e si interroga su cosa li renda οὐσία. Secondo lo studioso la risposta finale a cui si giunge è che è la forma ad essere responsabile della sostanzialità delle sostanze. Egli ritiene, inoltre, che ciascuna delle sezioni nelle quali è possibile dividere *Zeta* segua un percorso indipendente che porta, però, alla stessa conclusione, quella – appunto – che l'οὐσία di una cosa è la sua forma⁸³.

⁸⁰ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 52.

⁸¹ Burnyeat ritiene infatti che l'essenza sia oggetto di indagine in Z 4-6 e 10-11, ma non in Z 7-9.

⁸² M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 11-14.

⁸³ Fermamente contrario ad una interpretazione di questo tipo è Menn, il quale afferma che “Z 3-16 are arguing rather, that attempts to begin with the manifest οὐσία and by asking τί ἐστίν, to reach some further an prior οὐσία – as, say, the subject, the essence, or the universal of the manifest οὐσία – all fail. If so, it is unsurprising that the investigations are ‘mostly independent’:

Menn, invece, ritiene che l'interesse ultimo di Aristotele consisterebbe nel chiarire se l'οὐσία di una cosa è un'ἀρχή della cosa, cioè se esiste prima e in maniera separata dell'ente di cui è οὐσία. Egli sostiene che in Z 3 vengano proposti degli argomenti contro la possibilità che il sostrato sia un'ἀρχή di questo tipo e che lo stesso tipo di disamina venga fatta valere anche per l'οὐσία come essenza di una sostanza sensibile (Z 4-9). Afferma inoltre che i capitoli che vanno dal 10 al 16 andrebbero a formare un unico gruppo avente per oggetto le οὐσίαι parziali di una cosa. Al di là della mera suddivisione del testo, ciò che è interessante è che egli argomenta che tale unico gruppo fornisca un *unico* argomento volto a negare che le parti fisiche tanto quanto quelle dialettiche del λόγος siano ἀρχαί di una cosa. Z 17 e *Eta* mostrerebbero, poi, in che modo è possibile dare una definizione dell'οὐσία di una cosa.

La prospettiva ermeneutica di chi scrive è che le righe iniziali di Z 3 elenchino i diversi modi in cui qualcosa può essere detta essere l'οὐσία di X, vale a dire le possibili risposte alla domanda su cosa fonda il fatto che X sia una οὐσία e sia l'οὐσία che è. Torniamo per un momento all'esempio fatto in precedenza, allorché si cercava di delineare i contorni della domanda sull'οὐσία che anima *Zeta*. Se supponiamo che essere uomo significhi essere una sostanza, di fronte a Socrate ci domandiamo per quale ragione esso è una οὐσία e l'οὐσία che è, cioè un uomo. Una delle possibili risposte, ma non l'unica, è che l'οὐσία di un uomo è il sostrato che soggiace ad esso. Ciò equivale a dire che ciò che fonda e spiega il fatto che Socrate sia una οὐσία e sia l'οὐσία che è, un uomo, è τὸ ὑποκείμενον. E lo stesso dicasi per gli altri significati di menzionati. Se, allora, per ciascuna sostanza esiste una causa o un principio di questo genere, e se la domanda “che cos'è οὐσία?” non è altro che la domanda che porta a trovare e specificare tale causa⁸⁴, la lista con cui si apre Z 3 altro non è che la lista di quattro possibili risposte alla domanda sul τί ἔστι avente per oggetto l'οὐσία in questione. Detto altrimenti: se X è un'οὐσία, τὸ ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ γένος e τὸ

they are showing that these separate paths each separately fail to lead to further and prior οὐσίαι” (S. MENN, *On Myles Burnyeat's Map of Metaphysics Zeta*, «Ancient Philosophy», 31, 2001, pp. 161-202, p. 171).

⁸⁴ Su questa stessa linea anche Code, secondo il quale “Since the *ousia* of a substance is the primary cause of its being a substance, chapters 3-16 have in fact been dealing all along with what it is to be such a cause, and with the issue as to what entities are such causes” (A. CODE, *Aristotle's metaphysics* cit., p. 370).

καθόλου *di X* sono le possibili cause che spiegano perché *X* è un'οὐσία e sono ciò che fa di *X* l'οὐσία che è⁸⁵.

⁸⁵ Si potrà obiettare che una formulazione del problema di questo tipo, vale a dire nei termini di causa e principio, non risulta essere esplicita fino a *Z* 13, 1038b7 – dove, tra le altre cose, Aristotele la riferisce ad alcuni filosofi, i Platonici, a proposito di τὸ καθόλου – e diventa centrale a partire da *Z* 17. Si può anzitutto considerare che il fatto che di tale prospettiva non si trovi traccia *esplicita* per i primi dodici capitoli non significa che essa non sia all'opera. Aristotele si occupa dell'universale, τὸ καθόλου, diffusamente nei capitoli di *Zeta* che vanno dal 13 al 16 e lo fa, chiaramente, in aperta polemica con Platone e la sua scuola, l'Accademia. È interessante capire perché occorre farlo ed è Aristotele stesso a spiegare perché dobbiamo trattare anche dell'universale: δοκῆι δὲ καὶ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου, leggiamo in *Z* 13, 1038b7-9.

I.4.1 Z 13-16: percorsi di lettura

Evitando di trascurare quanto sia difficile avere una prospettiva sulla sezione del testo di *Zeta* corrispondente ai capitoli 13-16 della più diffusa articolazione moderna senza avere idea di cosa Aristotele stia cercando di fare in *Zeta* considerato nel suo insieme e su come esso sia organizzato internamente, particolare attenzione va riservata alla sezione in questione, di cui con la presente ricerca si intende indagare e mettere in rilievo la dimensione chiaramente polemica ed anti-platonica.

Proprio di questa sezione recentemente Menn ha proposto un'interpretazione, alternativa a quella tradizionale, che, sebbene non sia condivisibile in ogni suo aspetto, merita senz'altro di essere discussa.

Una prima osservazione da tenere presente è che allo studioso va certamente riconosciuto il merito di aver individuato nel confronto che Aristotele ingaggia e porta avanti con Platone una delle linee di lettura. Come già detto, questo aspetto della trattazione usiologica in *Zeta* non è sempre stato rilevato o, anche qualora lo si sia fatto, non è stato rilevato nei termini corretti, per il tanto che lo si è valutato e disegnato come un rigido e totale antagonismo dello Stagirita nei confronti del Maestro.

Si pensi, per esempio a Burnyat, il quale considera i capp. 13-16 come una nuova sezione dedicata a esaminare se l'universale è οὐσία di una cosa. La sua interpretazione consiste nel considerare Z 13-14 come la “‘logical’ portion” e Z 15-16 come la “‘metaphysical’ portion”, non rendendo ragione di quanto Z 13-16 siano diretti contro Platone⁸⁶ e l'Accademia. Basti ricordare, a tal proposito, la scarsa attenzione dedicata a Z 14, giudicato “a polemical appendix to Z 13 rather than an independent chapter on its own”⁸⁷, laddove, in realtà, si tratta di un

⁸⁶ Aspetto, questo, già rilevato da S. MENN, *On Myles Burnyeat's Map*, p. 185.

⁸⁷ Cfr. M. BURNYEAT, *A Map* cit., p. 52. Una posizione di questo genere, sebbene sottolinei l'unità e la coerenza della trattazione, non rende giustizia alla peculiarità del capitolo, che discute espressamente le tesi platoniche in merito all'οὐσία. I guadagni di Z 13 fungono certamente da premessa irrinunciabile agli argomenti che verranno proposti, ma se è vero che una chiave di lettura della sezione 13-16 di *Zeta* è la polemica anti-platonica, può essere utile assegnare a Z 14

capitolo in cui Aristotele prende esplicitamente in considerazione le Idee platoniche (e non più, come nel capitolo precedente, la possibilità che l'universale di X sia l'οὐσία di X).

Anche a partire da queste considerazioni, Menn ha rilevato una serie di difficoltà che derivano dalla tradizionale scansione di *Zeta*, la quale, al di là delle suddivisioni, implica una precisa comprensione del problema usiologico così come viene posto da Aristotele e, nello specifico, un'interpretazione delle battute iniziali di Z 3. Menn ritiene infatti che non siano pochi gli inconvenienti a cui dover far fronte se si ritiene che Z 3 abbia a che fare con l'οὐσία come sostrato, Z 4-12 con l'οὐσία come essenza, e, infine, Z 13-16 con l'οὐσία come universale, secondo il programma annunciato in Z 3, 10280b33-36. Non potendo entrare nello specifico degli argomenti proposti dallo studioso, si cercherà di fornirne un quadro altamente generale, che al contempo consenta di evidenziare in che modo la proposta ermenutica di chi scrive se ne differenzi.

Anzitutto, afferma Menn, risulta difficile considerare Z 4-12 come un'unica indagine sull'essenza. È certamente vero, continua lo studioso, che Z 4 inizia con l'annunciare che si tratterà dell'essenza e che Z 13 fa lo stesso ma a proposito dell'universale; tuttavia, in mezzo troviamo la discussione di alcuni aspetti che difficilmente possono essere fatti rientrare nella cornice così delinata. Se anche si acconsentisse a ritenere che i capitoli 7-9 e 12 siano delle inserzioni successive, che posizione si deve assumere rispetto a Z 10-11? Questa sezione è parte dell'indagine annunciata in Z 4 o sono una discussione separata? Tale obiezione ha delle importanti ripercussioni anche sull'interpretazione dei capp. 13-16. Se, infatti, quanto Aristotele afferma in chiusura di Z 16⁸⁸, in 1041a4 (“nessuna delle cose che si dicono in universale è οὐσία”) può essere considerata la conclusione dell'intera sezione, è pur vero che immediatamente dopo, in 1041a4-5, leggiamo di un altro guadagno ricavabile dalla trattazione, ossia che “nessuna sostanza è costituita di altre sostanze”. Che la discussione dei capp. 13-16 venga confinata alla discussione dell'universale come οὐσία sembra a Menn difficilmente

un posto non subordinato a Z 13. La rilevanza delle osservazioni svolte in merito alla possibilità che l'universale sia οὐσία è certamente incontestabile, ma ora Aristotele si accinge a dimostrare espressamente che l'Idea non è οὐσία.

⁸⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1041 a3-5: ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

sostenibile, principalmente per questa ragione ma non unicamente. Egli infatti sembra mettere in discussione, o, per meglio dire, contestare che la tradizionale scansione del libro VII segua il programma annunciato in Z 3 anche in virtù di un'altra anomalia, costituita dall'assenza di una trattazione specifica del genere, che da programma ci aspetteremmo. A tal proposito, Ross e Frede-Patzig sostengono che Aristotele non abbia disatteso tale programma, poiché dal fatto che nessun universale sia οὐσία segue che nemmeno il genere lo sia. La trattazione del genere verrebbe, dunque, pensata da Aristotele non come autonoma, ma come rientrante sotto quella dell'universale per la ragione che ogni genere è un universale⁸⁹. Menn, invece, ritiene che in *Zeta* sia possibile rinvenire tale indagine sul genere. In particolare, le considerazioni sull'unità della definizione svolte in Z 12 condurrebbero ad affermare che il genere non esiste παρά le specie del genere, o che esiste ma come materia⁹⁰, e che l'ultima differenza sarà l'οὐσία e la definizione dell'ente in questione⁹¹. Infine

“it seems violent to assign all of Z 13-16 to the universals, when the discussion of material constituents in Z 13 and Z 16 seems to be parallel, rather than subordinate, to their discussion of universal”⁹².

Qual è, allora, la proposta dello studioso? Essa può essere schematizzata nelle sue linee generali nel modo seguente.

A partire da una particolare interpretazione⁹³ del capitolo 8 di *Delta*, dedicato proprio alla sostanza, Menn ritiene che Z 10-16 possano essere considerati come un'unica sezione, percorsa da un unico problema ed argomento: la discussione, allora, sarebbe circa il terzo senso di οὐσία distinto in Δ 8, vale a dire quello di “οὐσία-as-the-parts-of-the-λόγος”⁹⁴. Se, dunque, Z 10-16 discutono delle parti del λόγος, cosa caratterizza i capp. 13-16? Secondo Menn in

⁸⁹ Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 164; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 393.

⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1038a5-6.

⁹¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1038a19-20.

⁹² S. MENN, *On Myles Burnyeat's Map*, p. 182.

⁹³ S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § IIα3 “Different ways of seeking the οὐσία of a thing and the plan of Z 13-16”, pp. 4-9).

⁹⁴ S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § IIα3, pp. 12-13.

questi capitoli verrebbe discussa la possibilità che le parti del λόγος di X siano ούσίαι parziali di X e, in questo modo, ὄρχαί che esistono anteriormente ad X. Di fronte a questa evenienza, Aristotele si mostra risoluto nell'affermare che ciò è impossibile, siano esse parti dialettiche, fisiche o matematiche.

Questa lettura pone giustamente in evidenza il fatto che da Z 13-16 è possibile ricavare delle interessanti indicazioni sulla struttura *composizionale* dell'ούσία. Ed è certamente innegabile che il tema delle “parti”⁹⁵ dell'ούσία sia uno dei temi di questa porzione di *Zeta*. Tuttavia, è possibile cercare di rendere conto della natura composizionale dell'ούσία e dell'insistenza di Aristotele sul tema della parti anche da un altro punto di vista.

Nello specifico, si può pensare che in questi capitoli, in maniera più preponderante ed esplicita che negli altri, il confronto serrato con Platone e con i contemporanei di cui Aristotele si fa carico sia *centrale* e che, a partire da questa prospettiva, le parti siano rilevanti non di per sé, ma *in quanto* universali. Come emergerà dall'analisi dettagliata dei capitoli in questione, le parti che vengono ivi

⁹⁵ Proprio al tema delle parti e alla coppia tutto-parti di recente è stata dedicata una monografia, ove si delinea una teoria mereologica in Aristotele: cfr. E. RINI, *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milano 2015. L'indagine di Rini è da tenere presente per l'originalità del percorso seguito, che si sviluppa a partire dalla teoria del continuo, passando per quella dei contrari e della definizione d'essenza, per poi giungere all'ambito biologico. Rispetto alla presente indagine, si possono consultare anzitutto le pagine del cap. 1 (*I molti significati di parte e tutto*), ove l'Autore non manca di fare riferimento a V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes: the Metaphysics of Structure*, Oxford 2002 e al modo in cui Aristotele, in *Metaph. Z 17*, intende l'unità sostanziale: la struttura (o, come vedremo, la forma) è causa e principio dei composti e in quanto tale ne garantisce l'unità. Diversamente da Platone Aristotele intende “trovare un principio d'ordine tra le determinazioni degli individui, e non su un piano metafisico ulteriore. A questo servono le parti: a inserire *entro il medesimo individuo più soggetti logici e portatori di attributi*” (E. RINI, *Il nostro metodo consueto* cit., p. 34). Di grande interesse è anche il cap. 4 (*Le parti della cosa*), dedicato a *Metafisica Zeta*, e, ai fini dell'indagine che si sta conducendo l'idea che l'apporto di Z 16, con l'esclusione della sostanzialità di totalità-mucchio, consista nel confermare la necessità di un livello di unità superiore, garantita solo da un principio interno che coordina i rapporti tra le parti intorno ad un fulcro centrale. Esso non è altro che la forma (nella materia), a cui Aristotele riconosce il ruolo di causa e principio, nel senso dunque di principio di organizzazione mereologica, il cui tutto è definito da Rini come *essenziale* (E. RINI, *Il nostro metodo consueto* cit., p. 128). Sul tema si può consultare anche A. ARCI, *L'orizzonte del vivente. Individui, parti e sostanze in Aristotele*, Trento 2011; A. ARCI, *Parti diafane. Introduzione alla Mereologia di Aristotele*, Cologno Monzese 2012.

tematizzate sono universali. Che Aristotele in Z 13-16 si occupi diffusamente dell'universale, τὸ καθόλου, e che lo faccia in aperta polemica con Platone e la sua scuola, l'Accademia, mi sembra difficilmente negabile. Sebbene Platone non sia mai nominato esplicitamente, è facile rintracciare nelle pagine aristoteliche la posizione del Maestro e la discussione che ne seguì.

Un primo passo da tenere in considerazione, e che mi sembra significativo anche rispetto a quanto detto poco fa, è quello in cui Aristotele spiega perché dobbiamo trattare anche dell'universale: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου, leggiamo in Z 13, 1038b7-9. Dopo aver trattato dell'essenza e del sostrato, rimane da discutere la posizione di coloro che ritengono che l'universale sia causa e principio⁹⁶. Aristotele non mostra alcuna esitazione nell'attribuzione della paternità dell'assunto per cui principio e causa delle cose è l'universale⁹⁷ e, anche e soprattutto grazie a tutto l'apparato di critiche che elabora per confutare questa tesi, siamo a conoscenza del dibattito che si era sviluppato tra i membri dell'Accademia sulla causalità che le Idee eserciterebbero sui sensibili. Siamo anche a conoscenza del modo in cui Speusippo abbia ridotto tutto l'universo dell'intelligibile agli enti matematici⁹⁸ e dell'unione operata da Senocrate, tanto nell'essere quanto nel sapere, dell'ambito delle Idee e di quello dei numeri⁹⁹. Siamo dunque a conoscenza di questo dibattito, che certamente Aristotele ha presente anche in queste pagine di *Zeta* e che recupera in maniera critica.

Tale ipotesi ermeneutica sembra risultare tanto più motivata se si ritiene che nel passo di *Zeta* appena citato ἀρχή si possa interpretare come στοιχεῖον, elemento – nel senso di parte o elemento costitutivo. Questo aspetto, di cui nel corso della ricerca si darà giustificazione, permette di considerare principio anche

⁹⁶ Bisognerà poi attendere Z 17 perché il nesso tra la nozione di οὐσία da un lato e quelle di ἀρχή e αἰτία dall'altro appaia chiaramente (per es., 1041a9-10: ἐπεὶ οὖν οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἔστιν, ἐς τεῦθν μετιτέον).

⁹⁷ F. ADEMOLLO, *Plato's Conception of the Forms: Some Remarks*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 41-85.

⁹⁸ Cfr. fr. 48-51 Isnardi Parente = fr. 33 b-d Lang; fr. 73-80 Isnardi Parente = fr. 42-43 Lang. Per approfondire questi aspetti si veda E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

⁹⁹ Cfr. fr. 106-110 Isnardi Parente = fr 34 Heinze, nonché ancora E. CATTANEI, *Enti matematici* cit.

la parte costitutiva interna alla cosa e da cui la cosa si origina (le fondamenta in una casa, il cuore o il cervello negli animali)¹⁰⁰. Sembra, inoltre, essere questo, il modo in cui il punto è ἀρχή della linea, la linea della superficie e la superficie del solido.

A ciò va aggiunto che Aristotele stesso afferma che ἀρχή è stato inteso nel senso di universale, più nello specifico di genere¹⁰¹; non solo, egli riporta che alcuni sono convinti che elementi siano le cose più universali, in quanto ciascuna di esse è una e semplice, e, proprio in virtù del loro essere ciascuna una e semplice, sono presenti in molte cose¹⁰². Aristotele sta alludendo ai Platonici, i quali assumevano come ἀρχαί, nel senso di στοιχεῖα, gli universali, cioè i generi, e soprattutto quelli che per loro erano i generi più universali di tutti, cioè l'uno e l'essere o Ente.

Vale inoltre rilevare, per il momento ancora in via del tutto preliminare, che le difficoltà poste in *Beta* Aristotele proprio circa questo genere di ἀρχαί sono pensate come difficoltà circa gli elementi. E Aristotele sembra riferirsi agli elementi non come se fossero una descrizione equivalente dei princìpi, ma piuttosto è implicita una precisa concezione di come i princìpi funzionino. Che cosa, dunque, fa problema? Il punto cruciale è che questi princìpi sono anteriori a ciò di cui sono principio non solo – e non tanto – nel λόγος ma nella loro esistenza reale: questi costituenti semplici sono capaci di esistere separatamente come οὐσίαι eterne. E una delle ragioni in virtù della quale secondo Aristotele i Platonici cadono in errore è, come leggiamo in N 4, 1092a6-7, che essi considerano ogni ἀρχή uno στοιχεῖον.

Nell'aporia VI che leggiamo in *Beta* 3¹⁰³ Aristotele si domanda se gli elementi siano da intendersi in questo senso, come intendevano i Platonici, oppure nel senso di parti delle sostanze sensibili come facevano i presocratici. L'insistenza di Aristotele sulle parti in *Zeta*, quindi, non è tanto e non è solo sulle parti del λόγος in quanto tali, ma sulle *parti in quanto universali* alla maniera platonica.

¹⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a4-7.

¹⁰¹ ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014a26-27: Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῶ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος.

¹⁰² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014b6-14.

¹⁰³ Cfr. E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, spec. cap. 11, *L'essere e l'uno in Metaph. B.*

L'operazione dello Stagirita nel libro VII della *Metafisica* può allora essere considerata chiaramente di esclusione e consiste nell'escludere l'universale dal novero delle sostanze. La strategia di Aristotele è volta ad affermare la sostanzialità della forma all'interno di un quadro fortemente ilemorfico, come forma di una sostanza, e tale strategia ha un punto di snodo fondamentale: l'esclusione della possibilità che essa vada concepita nel modo in cui l'Accademia concepiva l'οὐσία. Per essere più precisi, l'idea che è possibile azzardare sulla base della lettura di *Zeta*, e nello specifico di Z 13-16 – ma non solo –, è che il concetto di οὐσία che Aristotele mette in campo nell'ambito della propria metafisica non differisce da quello platonico. Ciò che è diverso non è il concetto di οὐσία, ma piuttosto ciò che essi chiamano a incarnare questo concetto, ciò con cui identificano l'essere sostanziale: di per sé tanto Aristotele quanto Platone hanno in mente un'οὐσία dalla fisionomia fundamentalmente analoga. Nell'ambito del problema della sostanza vediamo all'opera, dunque, anche un certo meccanismo di inclusione, che non è però totale. Il terreno di scontro – scontro rispetto al quale Aristotele non si sottrae – è quello di che cosa è οὐσία, ossia di quale tipologia di essere corrisponda a questa fisionomia. Non è quindi secondario che Aristotele escluda la possibilità che l'οὐσία, intesa nel senso che abbiamo visto, vada ricercata nell'universale e in ciò che si predica in universale¹⁰⁴.

Attraverso una serie abbastanza numerosa di critiche Aristotele ci accompagna a saggiare il potere di principio causativo ed esplicativo di cui l'universale godrebbe, mettendone alla prova la sostanzialità. Che l'universale vada escluso dal novero delle sostanze risulta chiaro da numerosi argomenti, come si vedrà, tra i quali vi sono anche quelli che hanno per oggetto la considerazione dell'universale come componente essenziale dell'οὐσία di qualcosa, senza la quale essa non potrebbe esistere. Aristotele sembra prendere in esame un'obiezione proveniente da un interlocutore platonico¹⁰⁵: può l'universale, in

¹⁰⁴ Ciò significa che Aristotele considerava la concezione dei Platonici “non priva di attrattiva e di una certa plausibilità, con la quale gli sembrava utile e necessario confrontarsi, anche per riuscire a delineare meglio, per via di contrasto, i contorni della propria” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 414-415).

¹⁰⁵ Il grande disaccordo tra gli interpreti riguarda fino a che punto si debba considerare estesa tale obiezione: non potendo entrare nel dettaglio si rimanda a M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 20, 2001, pp. 235-260, spec. pp. 243 e ss.

quanto causa e principio, essere incluso nel novero delle sostanze, almeno come elemento incluso nell'essenza, come – dunque – οὐσία parziale¹⁰⁶? Questo modo di pensare il problema è chiaramente platonico: ci domandiamo se l'universale può essere sostanza come per esempio lo è “animale”, che si trova nell'uomo e nel cavallo. Aristotele ha certamente in mente Platone, secondo il quale il genere (e a maggior ragione i generi più universali come l'essere e l'uno¹⁰⁷) è un'ἀρχή che esiste prima della specie, in maniera anteriore, ma anche, in generale, gli Accademici che considerano un'οὐσία parziale di X come suo ἀρχή, per esempio quando citano la linea come ἀρχή del triangolo – e lo stesso avviene in maniera analoga per gli altri enti matematici. Nella posizione dei Platonici sull'universale come componente dell'essenza c'è un punto che è implicito e che fa problema: esso consiste nel fatto che l'universale, così pensato, risulta essere anteriore a ciò di cui è elemento.

Ciò che si intende far emergere, allora, non è altro che la proficuità della discussione con l'Accademia per Aristotele ai fini dell'elaborazione della propria usiologia. Su questo aspetto, la letteratura critica non si è soffermata a sufficienza, come se si potesse comprendere il pensiero aristotelico senza tenere conto degli interlocutori con i quali lo Stagirita fa i conti in sede di elaborazione ed esposizione della propria concezione. A ben vedere, però, per una reale comprensione storica del pensiero di Aristotele è imprescindibile collocare i problemi che affronta nel preciso contesto storico in cui essi sono nati, e dunque indagare i rapporti che Aristotele ha intrattenuto con i suoi contemporanei, con Platone, Speusippo e Senocrate.

e contra a G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z, 13. Una risposta a M.L. Gill*, «Elenchos», 24, 2004, pp. 11-40, in particolare pp. 26-29.

¹⁰⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b16 e ss.

¹⁰⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b16-27. In realtà Aristotele si era già occupato di questa questione in B 4, nella veste di undicesima aporia (cfr. 1001a4-b25, ma anche B 3, 998b20-21). Su questo punto si vedano E. BERTI, *Nuovi studi* cit., spec. pp. 368-379; E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., cap. 2. L'aporia troverà soluzione in I 2 (cfr. 1053b16-24), anche alla luce della polivocità dell'essere e dei rapporti di complicazione e coincidenza sussistenti tra l'essere e l'uno, per i quali si rimanda a Γ 2.

PARTE SECONDA
IN DIALOGO CON PLATONE E L'ACCADEMIA:
Z 1-12

Capitolo primo. Il problema usiologico in Z 1

L'idea secondo la quale per comprendere il libro VII della *Metafisica* di Aristotele, nonché la strategia adottata, sia imprescindibile fare riferimento alla discussione che lo Stagirita intrattiene con Platone e con la sua Scuola comincia a farsi strada nella mente del lettore fin dal capitolo con cui *Zeta* si apre. Certo, tale riferimento non è sempre esplicito e molto spesso né Platone né alcuno dei suoi allievi viene menzionato direttamente. Sono, ad ogni modo, rintracciabili degli elementi che lasciano intravedere fino a che punto la formazione in ambiente accademico abbia lasciato il segno in Aristotele e rappresenti una sponda critica con la quale misurarsi.

Prima di suggerire qualche indicazione in tal senso, può essere utile dichiarare che agli occhi di chi scrive tale confronto, che si intende presentare come una chiave di lettura privilegiata attraverso la quale leggere *Zeta*, appare essenzialmente *complesso*. Dicendo ciò, si vuole sottolineare che il filosofare aristotelico non deve essere inteso come un mero ed indiscriminato antagonismo nei confronti di quello del Maestro. Ad un'analisi attenta, infatti, non sfuggirà di certo quanto lo Stagirita trattenga del pensiero platonico, dimostrando così di riconoscerne la validità. Non mancano certo i punti di rottura forte, gli argomenti marcatamente critici e, in più di un'occasione, l'impietosità nel rilevare le criticità. Ma è fondamentale tenere sempre presente che Platone, e in certa misura gli Accademici, sono per Aristotele interlocutori privilegiati, le cui posizioni vengono repute, quantomeno nel loro aspetto problematico, di un certo tenore. È possibile, infatti, dire con Berti che

“tali problemi vanno ricercati essenzialmente nella vasta e complessa problematica dell'ambiente accademico, nel quale Aristotele trascorse, come risulta dai dati inoppugnabili della sua biografia e dall'esame critico delle sue prime opere, i primi 20 anni del suo itinerario di pensatore. [...] Ambiente accademico significa anzitutto Platone, specialmente l'ultimo Platone, ma

anche i suoi compagni di ricerca, quali ad esempio Eudosso, e i suoi discepoli, quali Speusippo e Senocrate”¹.

Assunto ciò come premessa, vediamo in che modo il periodo trascorso presso l'Accademia si riveli decisivo fin dagli esordi di *Zeta*.

¹ E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., p. 522.

II.1 La componente platonica nei porsi della domanda *περὶ οὐσίας*

Come è risultato dalle indicazioni proposte nel capitolo precedente a proposito della domanda sull'οὐσία, Aristotele caratterizza fin dalle prime battute il modo di esistere dell'οὐσία come eminentemente connesso alla dimensione del τί ἔστι. Ciò equivale a dire che l'οὐσία, l'οὐσία di una cosa, si configura per essere ciò che la cosa è, e quindi ciò che dà risposta alla domanda sul “che cos'è” la cosa in questione.

Lasciando da parte ogni genere di considerazione relativa al fatto che il che cosa un ente è sembri rimandare a qualcosa di generale², l'aspetto più significativo della questione è che lo Stagirita appare impegnato ad affermare l'idea che l'οὐσία è data dalla domanda sul τί ἔστι. È la risposta alla domanda sul “che cos'è” di X che esprime l'οὐσία di X.

Questa posizione aristotelica, d'altronde, non suscita troppo stupore.

Negli *Analitici secondi* Aristotele argomenta che, al fine di conoscere scientificamente un oggetto (non primitivo), si deve procedere in un determinato modo: avendo stabilito *che* X esiste, occorre domandarci *perché* X esiste e, nell'interrogarci sul perché X esiste, non facciamo altro che scoprire la definizione scientifica di *che cosa* X è. In *An. post.* II 8³ leggiamo, per esempio,

² Su tale aspetto si sono espressi, tra gli altri, Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 159; i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 1; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 173-176.

³ Aristotele offre immediatamente un indizio della strategia argomentativa che intende seguire, richiamando quanto aveva già detto in *An. post.* II 2, 90a14-23, vale a dire che conoscere il “che cos'è” di una cosa equivale a conoscere perché è. Ivi Aristotele riconduce la ricerca del perché alla ricerca del “che cos'è” in virtù del fatto che ricercare il “perché” significa ricercare perché qualcosa appartiene a qualcos'altro, cioè perché una data cosa è questo o quest'altro – e la risposta a questo quesito ridà l'essenza. È in buona sostanza la domanda relativa alla causa, che ci spiega qual è il medio. Un passaggio interessante è quello alle righe 96a16-20, ove Aristotele afferma che come non possiamo conoscere il “perché” è senza conoscere “che” è, così non possiamo conoscere il “che cos'è” senza conoscere il “che” è. Questa tesi, già esposta in precedenza, viene ora precisata: la conoscenza del “perché” e quella del “che” possono anche essere date insieme, ma la conoscenza del “perché” non può mai precedere la seconda; analogamente non si può conoscere il “che cos'è” senza sapere anche il “che” è, cioè senza sapere

che allorché apprendiamo che tuona perché il fuoco si spegne nelle nuvole, apprendiamo anche che il tuono è il rumore del fuoco che si spegne nelle nuvole⁴.

che esiste. Anche in questo caso le due conoscenze possono essere date insieme, ma la conoscenza del “che cos’è” non può mai precedere quella del se è. Una precisazione da fare in merito è che il caso in questione è quello di proprietà o eventi, non sostanze. Ebbene, nel caso di proprietà o eventi, il cui *esse* è un *inesse in subjecto*, la scoperta della loro esistenza corrisponde alla scoperta del fatto che la proprietà o il fatto in questione appartiene o accade a quel soggetto; così scoprirne l’essenza equivale a scoprire perché appartiene a quel soggetto, perché conviene ad esso. Ora, quando un fatto è scoperto dall’osservazione diretta o mediante un’inferenza a partire da un mero sintomo o da qualcosa di concomitante, si tratta di comprenderne la ragione; e ciò che non accade mai è che noi conosciamo perché un fatto/evento esiste prima di sapere che esiste.

⁴ Cfr. ARISTOT. *An. post.* II 8, 83b7-14. L’ultimo esempio del capitolo ha per oggetto il tuono. Che cos’è il tuono? Spegnimento del fuoco in una nube. Perché tuona? Per lo spegnersi del fuoco nella nube. Quindi, ad essere tematizzata, è la corrispondenza di “che cos’è” X e “perché” è X. Veniamo al sillogismo:

C è nube; A è tuono; B è spegnimento del fuoco. Quindi:

- 1) C è B: nella nube c’è spegnimento di fuoco
- 2) B è A: lo spegnimento di fuoco è tuono (rumore che deriva dallo spegnersi del fuoco)
- 3) C è A: la nube tuoneggia

Ora questo è un sillogismo del perché, tanto è vero che Aristotele dice che B è una formula definitoria di A, del tuono. Questa inferenza va letta in relazione al sillogismo avente per oggetto l’eclissi che Aristotele ha proposto alle righe 93a27-93b7: in entrambi i casi il termine medio esprime la causa del fenomeno (eclissi/tuono). Il caso dell’eclissi viene menzionato a sostegno della tesi che, nella misura in cui possediamo il “che” è, possediamo anche qualcosa del “che cos’è”. Se sappiamo che l’eclissi si dà e quindi che è una certa privazione di luce, di fatto abbiamo già a disposizione un pezzo di definizione e abbiamo un’indicazione della direzione in cui dobbiamo muoverci. Ecco l’esempio di Aristotele: A è l’eclissi; C è la luna; B è l’interposizione della terra. Cercare se la luna si eclissa o no è cercare se B è o no, cioè cercare se la luna si eclissa significa cercare se si dà interposizione della terra tra il sole e la luna. E questo non è diverso dal cercare la formula definitoria di ciò, perché la definizione di eclissi è privazione di luce dovuta all’interposizione della terra; l’interposizione della terra, dunque il medio, è la causa. Ancora una volta, dunque, vediamo all’opera la corrispondenza di “che cos’è” X e “perché” è X.

Il sillogismo, che si configura dunque come un sillogismo del perché, è il seguente:

- 1) C è B: la luna subisce l’interposizione della terra
- 2) B è A: l’interposizione della terra è l’eclissi
- 3) C è A: la luna si eclissa, subisce l’eclissi.

In questo caso sappiamo insieme il “che” (la luna subisce l’eclissi) e il “perché” (la luna subisce l’eclissi a causa dell’interposizione della terra tra il sole e la luna). Aristotele sembra qui dire che l’essenza di un oggetto naturale come l’eclissi si scopre attraverso una ricerca della causa; la definizione non è altro che una spiegazione causale.

La posizione aristotelica in questione, tuttavia, non stupisce troppo anche in ragione di un altro ordine di considerazioni, che hanno a che fare con un dato interpretativo fondamentale: l'equazione tra l'essere causa e la ricerca del διὰ τί costituisce una premessa fondamentale della teoria delle Idee di Platone. Si pensi, anzitutto, a quanto affermato nel *Fedone* a proposito del fatto che la causa di una cosa è διὰ τί tale cosa viene all'essere e διὰ τί perisce e διὰ τί essa è⁵. Platone, inoltre, rifiutando la spiegazione di quei filosofi naturalisti secondo la quale la causa dello stare in prigione di Socrate verrebbe chiarita da considerazioni meccanicistiche e che fanno riferimento a muscoli, ossa, nervi e giunture, ribadisce di essere alla ricerca di una causa che spieghi e che spieghi realmente. E, come è noto, tale causa verrà rintracciata in un piano dell'essere diverso da quello sensibile, quello delle Forme⁶. D'altronde, e questo è il passo interpretativo che dobbiamo compiere e che ci permette di intendere il problema posto da Aristotele come appartenente al solco tracciato dalla riflessione platonica, ciascuna Forma viene pensata come una risposta alla domanda sul τί ἔστι di una οὐσία manifesta: così, per esempio, la Forma del letto risponde alla domanda sul “che cos'è” riferita al letto⁷. È pur vero, a prescindere dall'esempio concreto appena citato, che per Platone una definizione di X può dirsi corretta solo nella misura in cui significa la Forma di X, e non questo X – sensibile ed imperfetto, perché mutevole⁸. Le definizioni, infatti, sono reali solo se sono definizioni di oggetti

Nei sillogismi esposti, come si vede, il punto di partenza è allora che tanto l'eclissi quanto il tuono vengono conosciuti come privazione di luce e rumore.

⁵ Cfr. PLAT. *Phaed.* 96A8-9. Una prospettiva di questo genere è propria anche del *Cratilo*: si veda, per esempio, 413A4-5.

⁶ Che le Idee siano la vera causa (PLAT. *Phaed.* 99B3) delle cose è, come è noto, elemento centrale del pensiero e dei dialoghi platonici, per cui “accenni al ruolo causale delle forme sono effettivamente rintracciabili ovunque” (E. CARDELLI, *Eidos, tra diversità e molteplicità. Uno studio dal Parmenide di Platone*, Roma 2012, p. 52, n. 126).

⁷ Cfr. PLAT. *Resp.* X 597B5-6.

⁸ A questo proposito, Menn suggerisce che “in Plato's own usage οὐσία-with-genitive is very closely bound to the τί ἔστι question (rather than to a relation between two entities, X and the οὐσία of X): it is usually more naturally translated by “definition” than “Form” (examples where the connection to τί ἔστι is especially explicit are *Eutyphro* 11a7 and *Meno* 72b1). On the other hand, ἡ οὐσία with genitive is clearly the Form at *Phaedo* 101c3 and *Parmenides* 133c4” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “Wisdom as περὶ ἀρχῶν: expectation of the ἀρχαί and the competing disciplines”, p.9, n.25).

eterni e si applicano, in seconda battuta e in modo imperfetto, agli oggetti sensibili. Questo è senza dubbio il nucleo della teoria platonica delle Idee: esiste un'unica cosa indicata, per esempio nel *Lachete*, dal coraggio ed essa è diversa da ciascuna delle molte persone o azioni che possono essere definite coraggiose.

Il capitolo 9 di *Alpha* offre importanti indicazioni in tal senso. Aristotele rende esplicito che Platone afferma non solo che le Forme sono οὐσίαι separate ed eterne, con tutti i risvolti problematici che ciò comporta, ma anche che esse sono le οὐσίαι delle οὐσίαι sensibili⁹. Ciò è reso possibile dal fatto che la Forma di X viene pensata da Platone come qualcosa che esiste anteriormente al sensibile X – in quanto, a dire il vero, esiste dall'eternità. Quindi la Forma di X esiste ben prima del suo manifestarsi in X e ne è suo ἀρχή.

In questo stesso senso, ovvero nel senso della comprensione delle Idee come οὐσίαι delle οὐσίαι sensibili, può essere letto un altro brano di A 9:

“Insomma, mentre la sapienza ricerca la causa delle cose manifeste, noi abbiamo tralasciato proprio questa <ricerca> (infatti non diciamo nulla a proposito della causa da cui ha inizio il mutamento), e pensando di indicare l'essenza di esse, diciamo che ci sono sostanze diverse, ma <nel dire> come quelle <diverse> sono essenze di queste <manifeste>, parliamo a vuoto. Infatti la partecipazione, come abbiamo detto anche prima, non è niente”¹⁰.

Ancora, in A 6, Aristotele pone la riflessione del Maestro in un certo senso in linea con quella dei Pitagorici allorché afferma che come i Pitagorici, egli ritiene che i numeri siano causa della sostanza delle altre cose¹¹. A prescindere dalla portata di tale attribuzione, sulla quale non è possibile esprimersi ora, ciò che è rilevante è che lo Stagirita afferma che i numeri, a cui Platone, nella

⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 991b1-4.

¹⁰ ARISTOT. *Metaph.* A 9, 992a24-29: ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερωῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φάμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθὲν ἔστιν (trad. it. E. Berti).

¹¹ ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987a23-25.

ricostruzione da lui proposta, assegna il carattere di sostanzialità, sarebbero in qualche modo οὐσίαι delle οὐσίαι sensibili.

Questa breve incursione nell'ambito del pensiero platonico e del modo in cui Aristotele lo intende e riporta ha come effetto desiderato quello di suggerire che il problema che Aristotele affronta in *Zeta* non è, in fondo, di altra natura rispetto a quello che ha animato il ricercare del Maestro. Come risulterà chiaro dall'analisi specialmente di Z 13-16, si tratta in ultima istanza di ciò a cui viene assegnata la pregorativa di essere ἀρχή di un oggetto e, in virtù di ciò, di essere anteriore ad esso e *primo*. Non è un caso, infatti, che Aristotele qualifichi l'οὐσία come prima.

Vi è però una differenza fondamentale nell'intendere l'anteriorità dell'οὐσία, poiché per Platone l'οὐσία di una sostanza sensibile è una forma che è pensata come separata, intelligibile ed eterna, che esiste prima della sostanza sensibile di cui è οὐσία e che, per questa ragione, ne è ἀρχή. Chiaramente la primarietà dell'οὐσία aristotelica è di un altro tipo. In primo luogo perché l'οὐσία di una sostanza che Aristotele ha in mente è la forma della sostanza presente nella materia; al contempo, l'οὐσία non è prima rispetto a ciò di cui è οὐσία, ma è prima rispetto ad ogni altro genere di predicazione. Infatti, come si è visto, tutte le altre categorie presuppongono l'οὐσία tanto per l'essere quanto per la predicazione: ad essere "bianca" o "di tre cubiti" è sempre una οὐσία, della quale appunto si possono dire i predicati in questione. Nessun predicato sussiste indipendentemente dall'οὐσία, separatamente da essa. Così, il buono o il seduto a cui Aristotele si riferisce in Z 1, non possono essere οὐσία perché presuppongono un'οὐσία di cui dirsi. E lo stesso dicasi per qualunque predicato.

Si può a questo punto tentare di connettere quanto detto in riferimento alla dimensione del τί ἔστι espressa dall'οὐσία con le riflessioni appena condotte sulla primarietà dell'οὐσία. Potremmo allora isolare un'intuizione proposta da Ross e considerarla a prescindere dal contesto in cui è collocata dallo studioso¹², provando a pensare, mediante essa, al fatto che la domanda sul τί ἔστι ponga la differenza tra due tipi di predicazione, una cosiddetta essenziale ed una cosiddetta accidentale. Ecco, allora, che i predicati, e così le Idee platoniche che, come

¹² Nello specifico Ross intende che l'essere τί ἔστι καὶ τόδε τι di 1028a11 riveli due aspetti diversi della dottrina aristotelica della sostanza in competizione (cfr. Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 160).

emergerà chiaramente, per Aristotele non sono altro che predicati che esprimono la qualità di qualcosa, non possono essere οὐσίαι perché esprimono un'affezione o comunque qualcosa che inerisce accidentalmente ad una sostanza, laddove l'essenza, oggetto di definizione, è ciò che risponde alla domanda circa il τί ἐστίν. Domandarsi τί ἐστίν X significa chiaramente domandarsi qual è l'οὐσία di X.

È evidente, allora, che fin dalla posizione del problema in Z 1 il modo in cui Aristotele si confronta con Platone non può essere ridotto ad uno scontro *tout court*, ma va colto e compreso nella sua complessità. Non è di certo di poco conto il fatto che quando Aristotele si interroga sull'οὐσία intende interrogarsi sullo stesso problema che già Platone e i Platonici si erano posti, come suggerito anche dal fatto il termine usato, οὐσία, è il medesimo – e non casualmente. Va infine osservato che ciò è valido ancor prima del rilevamento degli aspetti critici che vengono rilevati nella posizione di Platone e dei Platonici.

Capitolo secondo. L'ουσία in Z 2-3

Le posizioni maturate in seno all'Accademia circa ciò che è ουσία possono difficilmente essere ricondotte ad unità ed è lo stesso Aristotele a fornire un'indicazione in tal senso in Z 2¹³.

Ivi, infatti, egli cita alcuni filosofi secondo i quali ουσία sono i limiti dei corpi (τὰ τοῦ σώματος πέρατα), quali la superficie, la linea, il punto e l'unità (οἶον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς). Non solo, a costoro sembra che i limiti dei corpi siano ουσία a maggior ragione che il corpo e il solido (καὶ μάλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν)¹⁴.

Non siamo nuovi a questa affermazione, punto di partenza della dodicesima aporia di *Beta*.

II.2.1 La dodicesima aporia di *Beta*

Con l'aporia in questione¹⁵ entriamo nel vivo della discussione sullo statuto ontologico dei numeri, o per meglio dire degli enti matematici¹⁶. Il problema da

¹³ Z 2 non è stato oggetto di grande attenzione da parte dei commentatori e degli studiosi; probabilmente le ragioni di ciò sono da ricercare da un lato nella posizione intermedia che esso occupa tra Z 1 e Z 3 – capitoli, questi, ben più lunghi e complessi, densi di problemi – e dall'altro nel carattere apparentemente espositivo ed interlocutorio del discorso aristotelico. Un esempio tra tutti: nel volume sui libri *Zeta, Eta e Theta* curato da Christof Rapp alla fine degli anni '90 il capitolo 2 di *Zeta* non viene esaminato e si passa dalla trattazione del capitolo 1, ad opera dello stesso Rapp, a quella del capitolo 3, ad opera di Michael Wedin. Considerazioni analoghe si possono fare anche a proposito del più recente studio di Frank Lewis. Tra gli studiosi che invece si sono occupati anche di Z 2 si distingue Tarán, che, specialmente in ragione del suo interesse per Speusippo – in Z 2 espressamente citato come sostenitore di una particolare teoria –, ha preso posizione proponendo un'interpretazione alternativa a quella tradizionale a proposito di una specifica porzione di testo (cfr. L. TARÁN, *Aristotle, Metaphysics Z 2, 1028b13-19*, «Mnemosyne», 32, 1979, pp. 167-170).

¹⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b16-18.

¹⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996 a12-15 e B 5, 1001b26-28.

affrontare è quello di stabilire se i numeri, i solidi, le superfici e le linee siano sostanze oppure no e se, come leggiamo nella formulazione dell'aporia in B 1, nell'eventualità in cui siano sostanze, siano separate dagli enti sensibili oppure immanenti ad esse – problema, questo, non toccato nell'aporia in questione¹⁷.

Se numeri, corpi solidi, superfici e linee non sono sostanze, ci sfugge cosa mai possa essere l'ente e quali sono le sostanze degli enti¹⁸. Non sono sostanze le affezioni, i movimenti, le relazioni, le disposizioni e i rapporti tra le cose, poiché si predicano sempre di un sostrato e non sono τόδε τι¹⁹. Sembra che ad essere sostanza siano i corpi solidi che fanno da sostrato a tutte le affezioni appena citate, e non il caldo o il freddo o le altre affezioni²⁰. È questo il punto di vista dei materialisti, che identificano la sostanza con un elemento o una molteplicità di elementi, aventi la funzione di sostrato delle qualità²¹.

Tuttavia, il solido è sostanza a minor titolo della superficie, e la superficie a minor titolo della linea, e la linea a minor titolo dell'unità e del punto: questi sono infatti i limiti dei corpi e possono esistere anche senza il corpo, laddove

¹⁶ I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 189-209, spec. p. 190, fa notare che è importante distinguere tra il tema della dodicesima aporia e gli aspetti matematici della quinta aporia, in cui ci si interroga sulla sostanzialità degli enti μεταξύ e sulla loro separatezza o immanenza rispetto ai sensibili. Nel caso dell'aporia ora in esame, infatti, “they [scil. The mathematical terms] designate features of physical bodies and not specifically the subjects of the mathematical sciences (contrast B 2, 997b2-3). This difference is connected with another. In *aporia 12* there is no reference to anything specifically associated with mathematical sciences other than arithmetic and geometry, such as astronomy, optics, and harmonics, sciences which are central to *aporia 5*”.

¹⁷ A proposito della necessità di operare una distinzione tra le due “formulazioni” si veda ancora I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)* cit., spec. p. 191.

¹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1001b29: οὐσίαι τῶν ὄντων. È questa, osserva Berti, la “consueta identificazione platonica tra essenza e sostanza. Infatti i numeri e le grandezze per i Platonici sono le essenze delle cose sensibili e sono al tempo stesso separate da queste, cioè sono sostanze” (Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 123, n. 94).

¹⁹ È questa la stessa concezione di sostanza esposta nel cap. 5 delle *Categorie*: sostanza è ciò che non si predica di un sostrato, ma è τόδε τι, vale a dire “un questo”, qualcosa di determinato.

²⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1001b29-1002a4.

²¹ Così anche I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)* cit., pp. 192-193. Si noti che proprio il sostrato delle qualità sarà oggetto di analisi approfondita in Z 3.

quest'ultimo non può esistere senza di essi²². I filosofi precedenti hanno ritenuto che il corpo fosse sostanza e che i principi dei corpi fossero i principi di tutti gli enti; altri filosofi, venuti dopo e più sapienti, hanno affermato che sono i numeri i principi degli enti, e dunque principi di tutto²³. Aristotele sta evidentemente riferendosi ai Platonici, secondo i quali i numeri sono sostanze e principi degli enti. Va ricordato anche un altro aspetto fondamentale della dottrina prima platonica e poi accademica in generale, presupposto all'argomento sviluppato alle ll. 4-8: se la superficie è sostanza a maggior titolo del solido, e la stessa cosa dicasi per la linea rispetto alla superficie e all'unità e al punto rispetto alla linea, è perché il criterio della sostanzialità è dato dalla priorità nell'essere. Questo assunto significa, in altre parole, che ciò che è anteriore, in quanto condizione del posteriore, viene prima nell'essere ed è, dunque, sostanza a maggior titolo di ciò che viene dopo. Ne è prova il fatto che, tolti i punti, si toglie la linea e, tolta la linea, si toglie la superficie e così avanti²⁴.

Concludendo la discussione della tesi, se le cose di cui si è discusso finora non sono sostanze, non vi sarà alcuna sostanza e alcun ente, considerato che non è possibile considerare enti e sostanze le cose che accadono a queste, vale a dire le loro affezioni ed accidenti²⁵.

Ma se anche ammettissimo questo, se ammettissimo quindi che le linee e i punti siano sostanze più che non i corpi, incapperemmo nella medesima difficoltà, ossia non esisterà alcuna sostanza. Non si vede in quali corpi possano trovarsi, visto che è impossibile che si trovino in quelli sensibili. Non vi sarebbe, dunque, alcuna sostanza²⁶. Il ragionamento di Aristotele sembra presupporre che i punti, le linee e così via, possano esistere solo nei corpi sensibili, ma questo è impossibile

²² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a4-8. Si faccia a questo proposito riferimento proprio a Z 2, 1028b16-18, dove si riporta il punto di vista di coloro (Platone, Speusippo e Senocrate) che ritengono che i limiti dei corpi siano sostanza e che lo siano a maggior titolo dei corpi.

²³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a8-12.

²⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 11, 1019a2-4, allorché Platone è espressamente citato, nell'ambito della discussione dei significati di anteriore e posteriore, come sostenitore di tale concezione. Si veda anche I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis) cit.*, spec. pp. 194-196.

²⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a12-14.

²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a15-18.

se essi sono sostanze: lo Stagirita è impegnato a contestare che gli enti matematici siano sostanze e *al contempo* si trovino nei corpi sensibili²⁷.

Sembra inoltre che la linea e la superficie siano divisioni dei corpi (la linea secondo la lunghezza, la superficie secondo la profondità e il punto secondo la lunghezza), ne siano cioè i limiti²⁸. Aristotele non dice perché il fatto di essere divisioni dei corpi impedisce loro di essere sostanze. Alessandro, seguito da Reale e Madigan, suggerisce che la ragione vada ricercata nel fatto che le divisioni sono affezioni o proprietà, dunque non sostanze. Müller afferma che un'indicazione per comprendere il senso di questa affermazione provenga dall'argomento successivo, argomento mediante il quale Aristotele vuole giungere ad affermare che le divisioni dei corpi non esistono nei corpi se non *in potenza*²⁹.

Alle difficoltà finora esposte vanno aggiunte quelle che hanno a che fare con la generazione e la corruzione. Se, infatti, le sostanze vengono dal non-essere all'essere per generazione e vanno dall'essere al non-essere per corruzione, e se superficie, linee e punti sono sostanze, allora anch'essi dovrebbero generarsi e corrompersi secondo le modalità proprie delle sostanze. Questo, tuttavia, non si dà. Superficie, linea e punto non si generano e non si corrompono, ma talvolta ci sono e talvolta no secondo altre modalità³⁰. D'altronde, se si generassero e si corrompessero, da che cosa tali processi avrebbero origine³¹?

Quanto detto a proposito di superficie, linea e punto vale anche per il presente temporale, per l'adesso: chiaramente esso non si genera e non si corrompe, ed è sempre diverso, perché non è una sostanza³².

²⁷ Cfr. I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)* cit., spec. pp. 197-198.

²⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a18-20.

²⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a20-28. Per Aristotele nessun corpo determinato, ossia in atto, è *in un corpo*, così come la statua non è in atto in un blocco di pietra e la metà di un cubo non è in atto in un cubo. Su questa linea anche G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., p. 76 e I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)* cit., spec. pp. 200-201.

³⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002a28-b4.

³¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002b4-5.

³² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 5, 1002b5-11.

II.2.2 Sostanze sono i limiti dei corpi

Ian Müller, in occasione del sedicesimo *Symposium Aristotelicum* dedicato a *Beta* tenutosi a Lille nel 2002, ha affermato che non sappiamo con certezza a chi attribuire la paternità di questa tesi secondo cui ad essere sostanze, e a maggior ragione che il corpo e il solido, sono i limiti dei corpi: potrebbero essere i Pitagorici, ma anche Platone, Speusippo e Senocrate.

Perché Platone e perché i Pitagorici?

Potrebbe essere Platone perché la tesi in questione è compatibile con la più generale tesi platonica della priorità degli enti matematici rispetto a quelli percepibili; potrebbero essere i Pitagorici perché Aristotele ci dice spesso che essi non avevano pensato il numero come separato dalle sostanze sensibili, anzi è dei numeri che si compongono le sostanze sensibili.

Già i commentatori antichi si dividevano. Ps. Alessandro riferisce il τ101 di 1028b16 a Platone e alla sua Scuola, diversamente da Asclepio che lo riferisce ai Pitagorici. Quanto ai commentatori moderni, Bonitz, Schwegler, Ross, Bostock e Reale seguono Asclepio – quindi ritengono che Aristotele chiami in causa i Pitagorici³³. Nel *Diels Kranz* il passo è accolto nella sezione dedicata alla dottrina dei Pitagorici anonimi³⁴: sarebbero dunque i Pitagorici a sostenere che le

³³ Ross, seguendo Bonitz, sostiene che il fatto che Platone e la sua Scuola vengano nominati esplicitamente nelle righe successive sia una ragione sufficiente per escludere che qui lo Stagirita si stia riferendo ad essi.

³⁴ Si tratta del fr. 58 B 23 D.K.. La stessa cosa fa Timpanaro Cardini, che nel suo commento fa riferimento a B 5, 1002a5 e ss. dove leggiamo: “Ma il corpo è sostanza in minor grado della superficie, e questa in minor grado della linea e la linea in minor grado dell’unità e del punto: infatti, il corpo è determinato da queste; e sembra che queste possano esistere senza il corpo, mentre è impossibile che il corpo possa esistere senza queste. Perciò – mentre la maggior parte degli uomini ed i precedenti filosofi [i fisiologi] ritenevano che il corpo fosse sostanza ed essere e che le altre cose fossero proprietà di questi [...] – i filosofi successivi e più addottrinati [profondi, Pitagorici ...ma anche Platonici] hanno ritenuto che i principi degli esseri fossero i numeri”. Cfr. PITAGORICI ANTICHI, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Milano 2010 (Firenze 1958-1964).

superfici, le linee, i punti e le unità siano sostanze e che lo siano a maggior ragione dei corpi che li contengono.

Ora, è certamente vero che i Pitagorici pongono come sostanze gli enti matematici, ma è anche vero che li concepiscono non separati dal mondo fisico; verrebbe quindi da pensare che essi siano compresi tra coloro che non ammettono altra realtà separata da quella sensibile.

Diversa è l'esegesi che danno i Londinesi, unitamente alla Annas, e Frede-Patzig, i quali ritengono che Aristotele si stia riferendo a Platone e ai Platonici – potremmo, quindi, dire che seguono ps. Alessandro. Secondo Frede-Patzig il fatto che si tratti della domanda se superficie, linea e punto siano sostanze a maggior ragione dei corpi fa pensare ad una tesi di stampo platonico³⁵. I Londinesi fanno riferimento alla tesi platonica, esposta anche in Δ 11, 1019a1-4, secondo la quale le superfici sarebbero per natura anteriori ai solidi, le linee anteriori alle superfici, i punti anteriori alle linee e le unità anteriori ai punti.

Si potrebbe concludere che l'origine della dottrina è pitagorica e che essa sia poi stata ripresa dagli Accademici.

Ciò che è rilevante è che questi filosofi ritengono che ad essere sostanze non siano i corpi (come si è rilevato alle ll. 1028b8-13), bensì i loro limiti, vale a dire gli aspetti quantitativi. Questo aspetto, come si è visto, era stato già preso in considerazione nella dodicesima aporia di *Beta*.

³⁵ Quanto detto da Ross circa il fatto che Platone e i due suoi allievi più illustri vengano citati espressamente immediatamente dopo non è sufficiente, secondo gli studiosi, ad escludere che ci si riferisca ad essi. Si potrebbe trattare di una tesi generale della scuola platonica a cui poi vengono contrapposte particolari tesi di Platone, Speusippo e Senocrate.

II.2.3 Sostanze sono gli enti soprasensibili

La disamina di ciò che sembra essere οὐσία va avanti con la contrapposizione³⁶ della posizione di coloro che credono che esistano solo le sostanze sensibili³⁷ con la tesi di altri filosofi, secondo i quali la prerogativa di essere sostanza spetterebbe agli enti soprasensibili³⁸.

ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα αἰδία, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.

“Inoltre, alcuni filosofi credono che non esistano sostanze al di fuori delle cose sensibili; altri, invece, credono che ci siano più cose eterne e maggiormente enti. Così Platone considerava

³⁶ Questo contrasto tra sostanzialità dei corpi e sostanzialità delle Idee viene presentato nel capitolo 1 di *Eta* come il contrasto tra un'opinione condivisa da tutti, quella circa la sostanzialità dei corpi fisici (fuoco, terra, acqua, aria, etc.) e l'opinione del tutto particolare secondo la quale sostanze sarebbero le Forme e gli enti matematici: cfr. ARISTOT. *Metaph.* H 1, 1042a7-12.

³⁷ Οἱ μὲν (1028b18) credono che esistano solo le sostanze sensibili. Chi sono costoro? Il riferimento è ai pre-socratici, ai filosofi naturalistici. Ps. Alessandro cita Ippone l'ateo, che negava l'esistenza di qualunque cosa oltre il sensibile, ma è altamente probabile che Aristotele si stia riferendo ai filosofi ionici e naturalisti in genere. In questo gruppo di pensatori potrebbero rientrare anche i Pitagorici, proprio per le considerazioni fatte sopra sul carattere di immanenza dei numeri alla realtà sensibile.

³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b16-19.

sia le Idee sia gli enti matematici come due generi di sostanze e, come terza, la sostanza dei corpi sensibili. Speusippo invece poneva anche più generi di sostanze, partendo dall'Uno, e più principi di ogni genere di sostanza: uno è il principio dei numeri, altro quello delle grandezze, e altro ancora quello dell'anima, e, in questo modo, egli estendeva il numero delle sostanze. Alcuni filosofi, infine, sostengono che le Idee e i numeri hanno la medesima natura, mentre le altre cose – linee e superfici, fino alla sostanza del cielo o alle cose sensibili – sono successive”³⁹.

Quindi, si deve procedere ad un esame di queste tesi, al fine di stabilire cosa c'è di vero in quanto riportato finora, se esistono o no altre sostanze oltre a quelle sensibili e, se sì, quale sia il loro modo di esistere – in particolare se esista una χωριστὴ οὐσία⁴⁰. Ma tale indagine, come si è già visto, verrà condotta dopo aver delineato che cos'è la sostanza⁴¹.

Cerchiamo di capire di quali tesi si tratta.

Aristotele sta qui parlando di Platone, Speusippo – questi espressamente citati – e Senocrate, che, seppur in disaccordo nella determinazione del numero e della natura di queste οὐσίαι, ne ammettevano l'esistenza e la sostanzialità⁴².

Una prima considerazione. Platone e i suoi allievi sono ricordati come appartenenti ad un medesimo “gruppo” di pensatori, accomunati dal ritenere che vi siano enti eterni – non sensibili, dunque – e μᾶλλον ὄντα⁴³. Non solo questi

³⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b18-27.

⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b27-32.

⁴¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b31-32.

⁴² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b19-27.

⁴³ In questa occasione μᾶλλον (1028b19) può indicare una differenza di grado, avendo il significato di un grado maggiore. Questa esegesi è autorizzata dal fatto che per Platone si trattava proprio di gradi di essere differenti e assiologicamente disposti. È importante anche capire come intendere πλείω, alla medesima riga. Esso, infatti, può significare (1) più numerose delle sostanze sensibili (cfr. A 9, 990b4 ss.: “Le Forme sono press'a poco in numero uguale (o non minore) – rispetto a queste cose sensibili, cercando le cause delle quali, da queste passarono a quelle” (trad. it. E. Berti); M 4, 1078b34 ss., ove Aristotele critica Platone proprio a causa del gran numero di sostanze che consegue dall'aver introdotto le Idee); oppure (2) di più di un genere, cioè vari tipi di sostanze. Così potremmo tradurre “sostanze eterne più numerose e in maggior grado esseri” oppure aggiungendo una virgola dopo μᾶλλον “enti più numerosi e più realmente sostanze, in

filosofi ammettono l'esistenza di sostanze soprasensibili, allora, ma le caratterizzano per essere anche di maggiormente sostanze, o, in altre parole, di un grado di essere superiore alle sostanze sensibili. Dal resoconto che ne offre Aristotele, sembra che tanto Platone quanto Speusippo e Senocrate condividano questa tesi fondamentale.

Vi sono, ad ogni modo, delle differenze importanti tra le dottrine professate dai tre filosofi accademici, differenze di cui proprio queste righe recano traccia.

A Platone viene attribuita senza incertezze la paternità della tesi secondo la quale vi sarebbero tre generi di sostanze così individuate: le Idee, gli enti matematici e i corpi sensibili. Che le Idee siano οὐσίαι è cosa nota e rappresenta il nucleo fondamentale dell'insegnamento contenuto nei dialoghi. Per quanto riguarda gli enti matematici, come leggiamo anche in A 6, 987b14 e ss., Platone avrebbe ammesso, accanto ai sensibili e alle Idee, l'esistenza di enti matematici dalla fisionomia molto particolare: essi sarebbero enti intermedi (μεταξύ), poiché intermedi fra i sensibili e le Forme. Si tratta di un modo di essere del tutto unico, che rende gli enti matematici differenti dai sensibili in quanto immobili ed eterni – allo stesso modo delle Idee – e differenti dalle Idee perché ve ne sono molti simili della stessa specie – allo stesso modo dei sensibili –, laddove ciascuna Idea è una e individuale⁴⁴. Questa dottrina degli enti matematici μεταξύ è più volte citata nel corso della *Metafisica* ed è ancora discussa la questione se Platone faccia menzione di questa dottrina anche nei dialoghi o solo nelle cosiddette dottrine non scritte⁴⁵.

quanto eterni”. Ross, seguito da Reale come è evidente dalla traduzione, preferisce la prima alternativa e argomenta che μάλλον non deve essere riferito a ἄδια in ragione del fatto che l'eternità non è una questione di grado, cioè non vi è gradualità alcuna nell'essere eterno. È di gran lunga più probabile che Aristotele voglia riferirsi a *più generi* di sostanze, come risulta dal fatto che nelle righe immediatamente seguenti parla di vari tipi di sostanze. Quello che Aristotele vorrebbe dire sarebbe, allora, che Platone ha introdotto diversi generi di sostanze immateriali. Così i Londinesi e Frede-Patzig suggeriscono di intendere la riga 19 ponendo una virgola dopo μάλλον, in modo da leggere “vari tipi di enti che, in quanto eterni, sono sostanze in grado maggiore”.

⁴⁴ E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., spec. pp. 121-144.

⁴⁵ Il punto è molto ricco nella storia della critica; imprescindibile è il riferimento a M. GENTILE, *La teoria platonica delle idee- numeri e Aristotele*, Pisa 1930; M. GENTILE, *Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle idee- numeri*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 6, 1937, pp. 111-127. Per la raccolta dei passi critici in proposito cfr. Isnardi Parente, in E. ZELLER – R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* cit., II 3 (*Platone e*

Di che dottrina si tratta e che cosa l'avrebbe motivata⁴⁶? Platone avrebbe introdotto questi enti intermedi perché, se da un lato i numeri su cui opera la matematica e le grandezze su cui opera la geometria non sono ovviamente sensibili, dall'altro essi non sono neanche i numeri e le grandezze ideali, in quanto implicano l'esistenza di molti numeri uguali e di molte grandezze uguali – mentre i numeri e le grandezze ideali sono specificamente unici. Di qui la necessità di introdurre enti matematici dai caratteri intermedi, quindi non sensibili, ma immobili ed eterni, e al contempo numericamente molteplici.

II.2.3.a Speusippo

Speusippo, alla cui dottrina Aristotele si riferisce alle ll. 1028b21-24, viene espressamente citato come il sostenitore di una tesi che Aristotele riferisce anche in vari passaggi dei libri XIII e XIV della *Metafisica*. Il pensiero di Speusippo, come tutta l'Accademia antica, rappresenta un "enigma" – per usare la fortunata formula che H. Cherniss usò a tal proposito⁴⁷ – e procedere ad una sua ricostruzione è estremamente difficile, poiché le sue opere, come quelle degli altri Accademici, vennero meno assai presto e già l'antichità più tarda ne ebbe notizia o per il tramite di Aristotele o attraverso la dossografia. Dobbiamo le principali notizie della dottrina speusippea di cui siamo in possesso ad Aristotele, che si confronta con il primo successore di Platone allo scolarcato a più riprese e senza concedergli sconti, preferendo la testimonianza dello Stagirita alle rielaborazioni tardo-antiche in virtù del criterio di cautela critica dettato dalla maggiore vicinanza⁴⁸. Ciò che di Speusippo sappiamo proviene, dunque, per la maggior parte da Aristotele e, aspetto non di poca importanza, dalla comparazione,

l'Accademia antica), pp. 753-758, e K. GAISER, *Testimonia platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, pubblicati come Anhang in K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, pp. 441-557; trad. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, *Testimonia platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 1998, I, p. 410 e ss.

⁴⁶ Cfr. D. LEFEBVRE, *Aristote, lecteur de Platon* cit.

⁴⁷ Cfr. H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Cambridge 1980³ (1945¹). L'opera imposta il problema dell'Accademia antica nel suo complesso.

⁴⁸ Cfr. Isnardi Parente, in SPEUSIPPO, *Frammenti* cit., pp. 51 ss. e M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica* cit.

generalmente nel senso di un contrasto, con gli altri Platonisti, specialmente Platone e Senocrate. Bisogna inoltre tenere conto del fatto che raramente Aristotele si riferisce esplicitamente al nome del filosofo che sta criticando e che nella sua critica finisce talvolta per fondere le molte dottrine di stampo platonico al fine di confutarle tutte in un'unica volta. Spesso, inoltre, le esposizioni e le critiche riferite a tali teorie sono di difficile comprensione, perché ellittiche, e come se si presupponesse che si tratti di una sorta di “patrimonio” in vario modo a disposizione dell'uditorio, almeno in certa misura, informato.

Al di là delle osservazioni appena fatte, e che non vanno limitate unicamente al caso di Speusippo, nel testo di Z 2 che stiamo affrontando, che corrisponde al fr. 48 Isnardi Parente = fr. 33 a Lang⁴⁹, Aristotele riferisce che il numero di sostanze ammesse da Speusippo, in questa occasione espressamente citato, era ancora maggiore – chiaramente rispetto a Platone, sul quale si era appena espresso – e che questi ammetteva, a partire dall'uno, più principi per ciascun genere di sostanze: uno dei numeri, uno delle grandezze e, infine, uno dell'anima⁵⁰. In questo modo il filosofo accademico avrebbe, secondo Aristotele, esteso il numero delle sostanze, precisamente nel prevedere principi diversi in relazione analogica per ogni settore o piano dell'essere⁵¹.

Lasciando per il momento sullo sfondo il modo in cui Speusippo avrebbe concepito l'uno⁵², a cui ancora non viene affianco il principio del πλῆθος o molteplicità⁵³, l'indicazione che dobbiamo accogliere è che Aristotele precisa, in

⁴⁹ La stessa posizione è attribuita a Speusippo dallo PS. ALESSANDRO in *Arist. Metaph.*, p. 462, 34 ss Hayduck, che risulta essere fr. 49 Isnardi Parente = fr. 33 b Lang; da Asclepio in *Arist. Metaph.*, p. 379, 12 ss. Hayduck (fr. 50 Isnardi Parente = fr. 33 c Lang) e p. 377, 34 e ss. Hayduck (fr. 51 Isnardi Parente = fr. 33 d Lang).

⁵⁰ A cosa lo Stagirita si stia riferendo risulta chiaro da alcuni passaggi che leggiamo nei libri conclusivi della *Metafisica*, allorché Aristotele si occupa diffusamente proprio della sostanzialità degli enti soprasensibili. Veniamo allora a conoscenza che i principi dei numeri sarebbero l'uno e il molteplice (M 9, 1085b5; N 1, 1087b6, b8, b27, b30; N 4, 1091b31; N 5, 1092a35); i principi delle grandezze sarebbero il punto e una materia simile al molteplice ma diversa da esso (M 9, 1085a32).

⁵¹ Questa prospettiva va integrata con quella dell'ideale speusippeo della suprema esaustività del sapere: cfr., a tal proposito, fr. 38 Isnardi Parente = fr. 31 a Lang (e relativo commento).

⁵² Cfr. fr. 57 Isnardi Parente = fr. 34 e Lang.

⁵³ Cfr. fr. 64 Isnardi Parente e ss.

contrasto con Platone, la “per lui dispersiva e antiunitaria, pluralità dei principi posti da Speusippo per i differenti piani dell’essere”⁵⁴. I piani dell’essere in questione sono quello delle realtà aritmetiche (numeri), quello delle realtà geometriche (grandezze) e quello dell’anima, tra i quali Aristotele non menziona – almeno in questa occasione – alcun tipo di deduzione o applicazione successiva in riferimento al sensibile.

L’interpretazione di questo passo, come rilevato dalla Isnardi Parente nel suo commento, può andare in due direzioni differenti. La prima intende i diversi generi dell’essere alla maniera neoplatonica, vale a dire in senso derivativo⁵⁵; la seconda dà credibilità alla testimonianza aristotelica secondo la quale i principi di

⁵⁴ Cfr. Isnardi Parente, in SPEUSIPPO, *Frammenti cit.*, p. 267.

⁵⁵ Così F. RAVAISSON, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Parisiis 1838, citare, pp. 36 ss., sottolinea l’immediata processione della realtà dall’uno. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, pp. 131, 239 ss., 249-251, vi legge una struttura graduale del reale in senso cosmologico-pitagorico così descrivibile: 1) assoluta unità; 2) assoluta pluralità; 3) numero; 4) grandezza spaziale; 5) corpi percettibili; 6) anima; 7) ragione; 8) impulsi; 9) movimento; 10) bene; si vedano *contra* Ross, in ARISTOTLE’S *Metaphysics* cit., I, p. 163; H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967² (1964), p. 207. Più cauta, ed interessante, è la posizione di J. STENZEL, voce *Speusippos*, in PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1984 ss., III A 2 (1929), pp. 1636-1669, spec. p. 1664, che non scorge nei piani dell’essere alcuna derivazione alla maniera neoplatonica. Egli vuole salvare Speusippo dall’accusa aristotelica di episodicità e sconnesione dei piani del reale e riconosce il σύνδεσμος tra i vari generi dell’essere e principi nel criterio della ὁμοιότης, vale a dire in questa analogia di carattere matematico che sarebbe in grado di operare una connessione tra le diverse ἀρχαί. Dodds, *Parm. Pl.*, p. 140, insiste sull’andamento derivativo del pensiero speusippeo proprio facendo leva sul passo di *Z 2* oggetto di analisi. Questi viene poi ripreso da Merlan, il quale, sulla base dell’analisi di Giamblico, *De comm. math. sc. 4*, 15-18 Festa (fr. 72 Isnardi Parente) e Proclo, *Comm. Parm.*, p. 39 Kilbansky-Labowsky (fr. 62 Isnardi Parente), intende l’uno speusippeo non soltanto come principio dei numeri ma come un principio superiore all’essere, supremo (cfr. PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960² (1953)). È certamente con H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., pp. 31-32, 208 e ss., 213-214 che *Metaph. Z 2*, 1028b20-24 viene impiegato per individuare uno schema di tipo derivativo di questo tipo: 1) Uno soprasostanziale (Überseiendes); 2) numeri trascendenti; 3) figure geometriche trascendenti immobili; 4) figure geometriche in movimento, ossia l’anima; 5) corpi in movimento.

cui Speusippo discute sono delle οὐσίαι, cioè delle entità essenzialmente differenti ed indipendenti l'una dall'altra⁵⁶.

Limitandoci alle righe in esame, una prima conclusione che è possibile trarre è che Speusippo, secondo quanto riferito da Aristotele, avrebbe preso come punto di partenza l'uno, del quale al momento non viene detto alcunché se non che è primo rispetto agli altri princìpi, e poi ammesso princìpi diversi per ogni genere dell'essere⁵⁷.

Sarebbe questa dottrina all'origine della considerazione secondo cui la realtà sarebbe episodica, ossia una serie *slegata* di episodi, “come una cattiva tragedia”⁵⁸. Porre le varie classi di realtà come indipendenti e non legate intrinsecamente le une alle altre significa, dalla prospettiva aristotelica, spezzare l'ordine e infrangere la struttura unitaria della realtà, quindi ridurre la natura ad una cattiva tragedia fatta di episodi slegati.

La preoccupazione di Aristotele sembra allora essere quella di rilevare la pluralità dispersiva dei princìpi che Speusippo pone alla base della realtà. Si tratta,

⁵⁶ Così H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimora 1944, p. 510, ritiene, anche sulla base di *Metaph.* N 3, 1090b13-20, che Speusippo concepisse le οὐσίαι in maniera autonoma ed indipendente l'una dall'altra. Anche Krämer si è poi avvicinato a tale interpretazione, fino ad arrivare ad una concezione individualizzante delle οὐσίαι (cfr. H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit., p 161 e ss., 166). Cfr. Tarán, in SPEUSIPPUS OF ATHENS, *A Critical Study* cit., pp. 300-302.

⁵⁷ Isnardi Parente intende il passo “in posizione progressiva (cfr. fr. 43, 57). Che i princìpi siano dati come reciprocamente ‘altri’ non vuol dire certo che essi siano estranei o irriducibili reciprocamente, e che i princìpi dell'anima non siano gli stessi che per i numeri e per le grandezze non significa che, in base a un certo legame analogico che vedremo altrove operante in Speusippo (*infra*, fr. 85), essi non si rapportino reciprocamente: così in base a *Metaph.* 1028b18 ss. si può affermare che il principio formale geometrico che presiede all'anima è più perfezionato nell'ordine del reale rispetto a quelli più elementari dei numeri o delle grandezze, ma non certo escludere che la οὐσία dell'anima sia per Speusippo di natura geometrica” (Isnardi Parente, in SPEUSIPPO, *Frammenti* cit., pp. 271-272). La studiosa fa inoltre notare che l'assenza dei princìpi degli enti sensibili non deve essere intesa come se Speusippo avesse concepito la ‘derivazione’ dell'essere arrestandosi prima dei fenomeni; Aristotele avrebbe semplicemente interrotto qui la sua citazione, senza avere la pretesa di esporre per intero il sistema speusippeo.

⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 3, 1090b20. Alle II. immediatamente precedenti (1090b13-19) Aristotele, nel criticare i molti generi di sostanze ammesse nel sistema speusippeo, menziona proprio i numeri, le grandezze, l'anima e gli enti sensibili.

in effetti, dello stesso interesse di *Metaph.* Λ 10, 1075b35-1076a4⁵⁹, ove lo Stagirita parla, avendo come bersaglio proprio tale posizione di Speusippo, di una successione di οὐσίαι e di principi diversi per ciascuna οὐσία, avendo come effetto – ancora – quello di rendere la realtà episodica. Stando così le cose, infatti l'influsso che l'esistenza o meno di una sostanza esercita sull'altra finisce per essere nullo.

II.2.3.b Senocrate

Vi sono poi alcuni, continua Aristotele, che ritengono che le Idee e i numeri abbiano la stessa natura e che tutte le altre cose, ossia le linee e le superfici, fino alla sostanza del cielo e alle cose sensibili derivino da essi. Secondo Asclepio sarebbe un riferimento a Senocrate⁶⁰, a proposito del quale e circa la ricostruzione del pensiero del quale vanno fatte considerazioni analoghe a quelle già svolte per Speusippo. Anche di Senocrate, infatti, è arrivato poco alla tarda antichità e per ricostruirne il suo pensiero la fonte principale è rappresentata da Aristotele.

In più, rispetto a quanto detto per Speusippo, anche in ragione del fatto che quest'ultimo si distacca talmente tanto da Platone che la sua interpretazione suscita un interesse maggiore negli interpreti, vi è un elemento che non è secondario ai fini dell'interpretazione della dottrina senocratea: Aristotele non cita mai Senocrate, di cui parla sempre in terzo luogo. Occorre allora fare uno sforzo particolare per distinguere la dottrina platonica da quella del suo allievo, che si adoperava per continuare l'insegnamento del Maestro, pur non riuscendo nell'impresa.

⁵⁹ Cfr. fr. 52 Isnardi Parente = fr. 33 e Lang. Nonostante l'attribuzione del passo ai Pitagorici da parte dello PS. ALESSANDRO in *Arist. Metaph.*, p. 721, 11 ss. Hayduck, i commentatori moderni sono concordi nel ritenerlo riferito a Speusippo (così, per es., Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 405; Reale, in *ARISTOTELE, Metafisica* cit., III, p. 305). Nel suo commento, Isnardi Parente fa notare che lo Stagirita in questa occasione “sembra calcare particolarmente la mano sulla reciproca indipendenza delle varie οὐσίαι speusippee, con intento evidentemente polemico e con scarsa coerenza con quanto da lui stesso altrove (cf. *infra*, fr. 84, 85) sappiamo del legame posto da Speusippo fra le οὐσίαι medesime, legame di analogia” (Isnardi Parente, in *SPEUSIPPO, Frammenti* cit., p. 274).

⁶⁰ Cfr. ASCL. in *Arist. Metaph.*, p. 379.

Nell'Introduzione alla prima edizione della raccolta sui frammenti di Senocrate, la Isnardi Parente afferma che

“soltanto Senocrate compie un atto di assoluta fedeltà a Platone, intendendo salvare insieme ambedue le ipotesi filosofiche, quella nuova emergente dei principi, quella tradizionale platonica delle forme o modelli ideali”⁶¹.

In che modo egli abbia compiuto questa operazione ci è indicato proprio da Aristotele nel brano in esame. Vi sono alcuni – ecco che Senocrate non viene nominato – per i quali le idee e i numeri hanno la stessa natura; secondo costoro, inoltre, tutte le altre cose ne dipendono, fino alla realtà del cielo e ai sensibili⁶². Che già gli antichi vedessero in questo riferimento il pensiero di Senocrate è testimoniato da Asclepio⁶³, ma anche i commentatori moderni si sono espressi mostrandosi d'accordo⁶⁴.

⁶¹ Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODOLO, *Frammenti*¹ cit., p.36).

⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028b24-27 (= fr. 23 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze). La numerazione dei frammenti di Senocrate della raccolta della Isnardi Parente che si è scelto di adottare è quella dell'edizione del 2012, postuma e a cura di T. Dorandi, che differisce da quella della prima edizione.

⁶³ Cfr. ASCL. in *Arist. Metaph.*, p. 379, 17-22 Hayduck (= fr. 24 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze). In realtà, l'esegesi di Asclepio allude al fatto che Senocrate avrebbe continuato a mantenere distinte le idee e gli enti matematici: “Asclepio spiega la sostanziale identità di idee e numeri secondo una coincidenza di funzione più che secondo una coincidenza di natura, in quanto si tratta di ragioni determinanti, ma distingue le idee da quegli altri enti intelligibili che sono le forme geometriche, spiegando che si tratta di linee e piani, posti come intermedi fra numeri e mondo fisico. L'identificazione fra idee ed enti matematici sembra in questa esegesi limitarsi all'identificazione fra idee e numeri, lasciando alle forme geometriche la loro realtà di enti intermedi distinti dalle idee” (Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODOLO, *Frammenti*¹ cit., pp. 337-338).

⁶⁴ Cfr., per es., Schwegler, in *Die Metaphysik des ARISTOTELES* cit., III, pp. 92 ss.; Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 163; Reale, in *ARISTOTELE, Metafisica* cit., III, p. 320. Come è noto, Aristotele attribuisce anche a Platone la tesi secondo la quale idee e numeri hanno la stessa essenza (cfr. J.N. FINDLAY, *Plato, The written and unwritten Doctrines*, London 1974, pp. 25 ss., il quale definisce la dottrina del tardo Platone una “stoicheiologia”), ma questa derivazione dalle Idee-numeri al sensibile risponde bene a quanto sappiamo della teoria di Senocrate, come desumibile anche dal fr. 20 Isnardi Parente = fr. 26 Heinze. Sul derivazionismo del sistema senocrateo, che presuppone due principi da cui la realtà deriva con continuità si vedano anche E.

A Senocrate, dunque, può essere attribuita la tesi secondo la quale le Idee e i numeri hanno la stessa essenza. Abbiamo notizia di tale presa di posizione anche da altri luoghi della *Metafisica*, tra i quali si segnalano per essere più rilevanti M 1, 1076 a10-21⁶⁵, ove leggiamo che, a differenza di Platone e poi di Speusippo, Senocrate avrebbe ricondotto le Idee e il numero ad un'unica realtà, ponendo per entrambi la medesima natura; Λ 1, 1069a33-35⁶⁶, che ancora presenta modi differenti di porre le Idee e gli enti matematici, uno che distingue i loro modi di essere e uno – quello di Senocrate – che attribuisce loro la stessa natura; infine, M 6, 1080b21-23⁶⁷, da cui si evince che Senocrate identificava il numero ideale e il numero matematico. Dall'analisi congiunta dei tre passi appena menzionati, sulle cui affinità non occorre soffermarsi, si può pensare di enucleare alcuni primi punti fermi fondamentali. Anzitutto, nel passo di *Lambda* (= fr. 26 Isnardi Parente) Aristotele colloca la riflessione senocratea, allo stesso modo di quella speusippea, nell'ambito dell'indagine sulla sostanza immutabile, dunque non soggetta al divenire. I due allievi di Platone vengono presentati come appartenenti alla stessa linea di pensiero del Maestro in merito al tema della separazione. Nello stesso modo in cui Platone concepiva le Idee e gli enti matematici come separati rispetto alle cose sensibili, così anche Speusippo e Senocrate pensano alla sostanza immobile come separata. I due divergono nel modo in cui essa viene posta: Senocrate unifica le idee e gli enti matematici, laddove Speusippo pone come separati solo gli enti matematici. Negli altri due passi in esame, entrambi dal libro XIII della *Metafisica*, Aristotele sembra essere più preciso nell'affermare che l'identità di natura che Senocrate avrebbe in mente è tra le idee e il numero

BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., p. 171; M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica* cit., pp. 102 ss.; Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*¹ cit., p. 338.

⁶⁵ Il brano corrisponde al fr. 27 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze, nonché nelle edizioni su Speusippo al fr. 74 Isnardi Parente = fr. 42 b Lang. È interessante notare che in questa occasione Aristotele precisa che per Senocrate "Idea" è solo il numero aritmetico (e non le figure geometriche): l'Idea ha essenza numerica. "L'ordine dei numeri può quindi da lui considerarsi almeno sotto un certo aspetto (razionalità, aspazialità) riassorbito nell'ordine ideale e facente tutt'uno con esso, ma non con quello delle figure" (Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*¹ cit., p. 340).

⁶⁶ Si tratta del fr. 26 Isnardi Parente = fr. 35 Heinze e, nelle edizioni su Speusippo, del fr. 73 Isnardi Parente = fr. 42 a Lang.

⁶⁷ Esso coincide con il fr. 28 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze.

aritmetico, lasciando fuori le grandezze geometriche, le quali non coinciderebbero perfettamente con l'ordine ideale a causa della loro corporeità o spazialità fisica ma da esso deriverebbero⁶⁸.

Senocrate avrebbe allora pensato all'identificazione del numero ideale platonico, primo e assolutamente trascendente, con il numero aritmetico – e non con gli enti matematici *tout court*.

A partire, dunque, dall'identità di natura tra le Idee e i numeri matematici, Aristotele afferma che Senocrate avrebbe pensato ad un sistema di derivazione tale per cui dalle Idee-numeri così concepite si arriverebbe fino al sensibile, con il passaggio esplicito attraverso le linee e le superfici⁶⁹. Così spiega la Isnardi Parente:

“è attraverso il prolungamento della matematicità intelligibile delle idee alla matematicità geometrica delle prime forme spaziali che si verifica la strutturazione razionale della realtà ai diversi livelli, in un processo assolutamente continuo, che la teoria di Platone al contrario non conosce”⁷⁰.

Il giudizio che Aristotele esprime sulla teoria senocratea non è affatto positivo, come risulta da N 3, 1090b31-32⁷¹, occasione in cui Aristotele rimprovera a Senocrate di aver inventato una matematica del tutto personale, confondendo le Idee e gli enti matematici, ma soprattutto da M 8, 1083a31-b8⁷², ove lo Stagirita si esprime sulla posizione di Senocrate giudicandola la peggiore

⁶⁸ Nella medesima direzione vanno il fr. 38 Isnardi Parente = fr. 38 Heinze e il fr. 39 Isnardi Parente = fr. 37 Heinze.

⁶⁹ In linea con quanto detto starebbe la testimonianza teofrastea, considerata fr. 20 Isnardi Parente = fr. 26 Heinze (nelle raccolte dei frammenti di Speusippo fr. 87 Isnardi Parente = fr. 51 Lang).

⁷⁰ Isnardi Parente, Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODORO, *Testimonianze e Frammenti*² cit., p. 262. In linea con questa interpretazione derivazionistica si veda la bibliografia già segnalata alla n. 64.

⁷¹ È il fr. 38 Isnardi Parente = fr. 38 Heinze. Cfr. anche Isnardi Parente, in SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*¹ cit., pp. 344-346.

⁷² Il brano coincide con il fr. 29 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze. Si faccia riferimento anche a Ross, in ARISTOTELE'S *Metaphysics* cit., II, pp. 441 e 459; Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 654.

tra tutte le opinioni di stampo platonico sui numeri⁷³. Ciò di cui Aristotele accusa Senocrate è di aver creato non delle ipotesi matematiche, ma delle sue ipotesi personali (ἰδίαι) e del tutto arbitrarie⁷⁴, laddove la matematica si configura per essere una scienza consolidata, dotata di ipotesi proprie ed oggettive⁷⁵.

⁷³ Sull'arbitrarietà delle ipotesi matematiche poste da Speusippo si veda anche ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086 a5-11 (= fr. 30 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze).

⁷⁴ Nel *De lineis insecabilibus* troviamo una critica dello stesso tenore, addirittura più approfondita ed estesa: cfr. PS. ARISTOT. *De lineis insec.* 986a1 e ss. (= fr. 48 Isnardi Parente = fr. 42 Heinze).

⁷⁵ Cfr. E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., pp. 155-156.

II.2.4 I limiti dei corpi nella trattazione relativa a τὸ ὑποκείμενον

Definito nei termini di quella che viene anche chiamata “asymmetrical predication”⁷⁶ come ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra⁷⁷, τὸ ὑποκείμενον è al centro dell'indagine aristotelica al fine di valutare se, ed eventualmente fino a che punto, può essere esso l'οὐσία di una sostanza. Aristotele non mostra esitazione alcuna nell'affermare che X è ὑποκείμενον di qualcosa solo se tutto il resto è predicato di X, ma X di per sé non si predica di altro. In altre parole, τὸ ὑποκείμενον non è altro che ciò che è soggetto dei predicati senza essere, a sua volta, un predicato o l'insieme dei predicati che ineriscono ad un soggetto. Il concetto che Aristotele ha in mente sembra essere, pertanto, quello di sostrato *primo*⁷⁸: affinché ciò che svolge la funzione di sostrato possa essere considerato οὐσία, è condizione necessaria che non si tratti di qualcosa che è, sì, soggetto di eventuali predicati ma che, a sua volta, si predichi di un sostrato ulteriore. La nozione di sostrato che Aristotele sta mettendo in campo, e che verrà ribadita anche qualche riga più avanti (1029a7-9), è quella di sostrato come ciò che soggiace alla predicazione in modo da escludere una sua predicazione ulteriore⁷⁹. Se τὸ ὑποκείμενον è inteso come ciò di cui i predicati si dicono e che, a sua volta, non è predicato di un altro ὑποκείμενον, è evidente che questo non può che essere il sostrato primo – o, detto

⁷⁶ J. GREEN, *The Underlying Argument of Aristotle's Metaphysics Z 3*, «Phronesis», 59, 2014, pp. 321-342; si veda spec. p. 325.

⁷⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph. Z 3*, 1028b36-37.

⁷⁸ Che l'οὐσία sia prima e prioritaria rispetto a tutte le altre categorie è argomentato, come abbiamo visto a più riprese, in *Z 1*, 1028a31 ss., allorché Aristotele distingue tre tipi di priorità (λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ) e afferma che la sostanza è prima in tutti i sensi del termine “primo”. Non stupisce, dunque, che lo Stagirita, prendendo in considerazione la possibilità che τὸ ὑποκείμενον sia sostanza, ne caratterizzi la nozione in questi termini.

⁷⁹ Green fa anche notare che il non predicarsi di altro non è sufficiente: un ente che, pur non predicandosi di altro, risulti sprovvisto di predicati che si dicono di esso non può essere considerato un sostrato primo. E la ragione è evidentemente che esso non soggiacerebbe ad alcunché.

altrimenti, il *soggetto ultimo di predicazione*⁸⁰. Non un qualunque sostrato può soddisfare questa condizione, unicamente il primo della serie delle predicazioni, quello che rimane anche in seguito al processo di sottrazione di ciascuna determinazione. Commentando l'affermazione aristotelica secondo la quale il sostrato si dice in molti modi e può essere inteso nel senso di materia, forma⁸¹ e composto dei due, R. Claix suggerisce che lo Stagirita sarebbe alla ricerca di quel principio che

“qui fait de ce sujet un être ontologiquement premier, substantiel: c'est la matière, le composé ou la forme qui semble devoir livrer la réalité de ce principe”⁸².

Il modo in cui la materia è ὑποκείμενον è diverso dal modo in cui lo è la forma e, ancora, dal modo in cui lo è ciò che risulta da materia e forma. Di conseguenza, occorre individuare rispetto a quale genere di predicati ciascuno dei tre significati di ὑποκείμενον assolva alla funzione di sostrato e in che modo; occorre individuare, in altre parole, le peculiarità di ciascun rapporto di predicazione. Preliminarmente a questa operazione, è di grande utilità fare riferimento all'esempio che si legge nelle righe successive (1029a4 ss.): dicendo che la materia è per esempio il bronzo, Aristotele chiarisce che ciò di cui sta parlando altro non è che la materia di cui una sostanza è fatta e non, come ritenuto da alcuni studiosi, la materia prima; la forma (μορφή) viene definita τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας (1029a4-5), ragione per cui è possibile pensare che lo Stagirita si stia

⁸⁰ Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017b10-14, ove Aristotele precisa che i quattro elementi, i corpi e le cose che si compongono di essi sono chiamati sostanze perché soggetti ultimi delle predicazioni.

⁸¹ Grande sostenitrice della forma come sostrato è C. CARBONELL FERNÁNDEZ, *La forma como sujeto: un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad*, «Estudios de Filosofía», 48, 2013, pp. 49-72, la quale argomenta non solo a favore della forma come *sujeto* ma addirittura sostiene che in Z 3 la forma è il miglior candidato per essere soggetto in senso principale. Il significato che viene attribuito alla forma è quello di ciò che garantisce l'identità dell'oggetto nel corso del mutamento.

⁸² R. CLAIX, *Le statut ontologique du concept de «sujet» selon la métaphysique d'Aristote. L'aporie de Métaphysique VII (Z), 3*, «Revue Philosophique de Louvain», 7, 1972, pp. 335-359, p. 350.

riferendo non tanto alla forma in generale quanto alla forma sensibile, in questo caso della statua; il sinolo, infine, è la statua⁸³.

Il primo significato di ὑποκείμενον, a dire il vero l'unico in Z 3, preso in esame e fatto oggetto di indagine specifica è quello di materia. Sembra che Aristotele voglia dire che, partendo dal presupposto secondo cui l'οὐσία consiste non tanto in ciò che si predica quanto in ciò di cui tutto il resto (τὰ ἄλλα) si predica, non è possibile arrivare ad una comprensione esaustiva, chiara e corretta di cosa è οὐσία⁸⁴. Sembra, in altre parole, che Aristotele stia mettendo in discussione l'identità del concetto di οὐσία e del concetto di ὑποκείμενον, in quanto non ci si può ritenere pienamente soddisfatti della definizione di οὐσία data nei termini di predicazione asimmetrica. Non solo questo modo di intendere la questione è ἄδηλον⁸⁵, ma, attenendosi ad esso, si giungerà ad una conclusione

⁸³ Non resta ora che esplicitare che relazione intrattengono l'uno con l'altro: si tratta, fondamentalmente, della relazione di anteriorità-posteriorità. È in questione, dunque, la priorità della forma. Due sono i problemi da affrontare a questo proposito: di quale priorità si tratta? E rispetto a cosa? Che la forma sia anteriore alla materia e al sinolo è affermato da Aristotele a più riprese, ma nel brano in esame viene specificato che è l'anteriorità della forma rispetto alla materia a fondare quella rispetto al composto. La priorità di cui si sta discutendo, pertanto, è la priorità ontologica della forma: mostrando che la forma è sostanza in senso primario rispetto alla materia, si mostra al contempo che la forma è sostanza in senso primario rispetto al composto, in quanto ciò che risulta dall'unione di materia e forma – il che è perfettamente in linea con quanto si legge in ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a30-33.

⁸⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a7-10. R. Claix sostiene addirittura che “ces lignes [...] forment l'aporie maîtresse du livre [scil. del libro *Zeta*] tout entier” (R. CLAIX, *Le statut ontologique du concept de «sujet»* cit., p. 336). Egli riconosce altresì a Boehm il merito di aver richiamato l'attenzione su tali righe e di aver riaperto sullo statuto ontologico del concetto aristotelico di sostrato: cfr. R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zur Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z)*, La Haye 1965. Nell'interpretazione di Claix, su questo aspetto in linea con quella di Boehm, l'articolazione pienamente dispiegata del concetto di sostrato occupa l'intero libro *Zeta*: si tratta di un concetto che “désigne le centre de gravité en quelque sorte de sa réflexion ontologique, plus précisément de sa propre doctrine de la substance” (R. CLAIX, *Le statut ontologique du concept de «sujet»* cit., p. 347).

⁸⁵ Aristotele non rende esplicite le ragioni in virtù delle quali questa caratterizzazione è oscura. La mancanza di chiarezza in questo caso significa forse che richiede ulteriori spiegazioni, un approfondimento aggiuntivo.

per certi versi inaspettata: sarà la materia a presentarsi come οὐσία in senso primo⁸⁶.

Vediamo, dunque, per quale ragione dalla posizione della sostanzialità del sostrato, così definito, deriva l'individuazione di esso, e quindi della sostanza, nella materia. Aristotele è molto chiaro in merito: la materia si presenta come οὐσία in senso primo perché, dopo aver tolto tutte le determinazioni, non resta nient'altro se non la materia⁸⁷.

Una prima annotazione: per quanto riguarda l'uso del verbo περιαιρεῖν, si noti che esso viene usato anche nelle *Categorie*⁸⁸, quando si fa riferimento all'operazione di eliminazione: si tratta in particolare di eliminare quelle cose che sono accidentali⁸⁹. È importante, quindi, capire a quali determinazioni Aristotele stia pensando: si tratta di predicati accidenti o di proprietà essenziali? O, ancora,

⁸⁶ Se la sostanza è sostrato, e se il sostrato è ciò di cui tutto il resto viene predicato, allora è la materia ad essere il candidato che più degli altri ha diritto ad essere considerato sostanza. Resta da capire come mai, anzitutto perché Aristotele ha detto che τὸ ὑποκείμενον non va inteso unicamente nel senso della materia, ma anche come forma e come ciò che risulta da materia e forma.

⁸⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a10-19. D. Devereux si sofferma a discutere se l'affermazione secondo cui la materia è sostanza, implicata dalla posizione della sostanza come soggetto ultimo di predicati, significa che la materia è un genere di sostanza, oppure che è l'unica sostanza, o ancora che essa è sostanza più di qualunque altra cosa. Secondo lo studioso, l'interpretazione più probabile è che Aristotele voglia dire che la materia è la sola sostanza: egli parte dall'assunto per cui materia, forma e sostrato sono sostrato, ma un esame più ravvicinato dei rapporti di predicazione tra i tre conduce alla conclusione che solo la materia non si predica di un sostrato ulteriore. Sia la forma che il sinolo si predicano della materia, quindi non soddisfano la condizione posta dalla definizione di sostrato data. Se la sostanza è ciò di cui le altre cose sono predicate ma che non si predica di altro, allora *solo* la materia può essere sostanza. Cfr. D. DEVEREUX, *The relation between Books Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25, 2003, pp. 159-211, spec. pp. 169-173.

⁸⁸ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 7, 7a32, 35; b2, 5, 7.

⁸⁹ L'esempio che leggiamo in ARISTOT. *Cat.* 7, 7a35 ss. è quello dell'eliminazione di tutte le cose che si dicono di "padrone", ossia l'essere bipede, capace di ricevere la scienza, l'uomo. Non deve stupire il fatto che in questo contesto l'essere uomo venga definito un accidente: ciò che è in questione è il costituirsi della relazione servo-padrone. Così, all'interno di questa relazione, "padrone" è un carattere essenziale per il costituirsi della relazione stessa, laddove "uomo", "bipede" etc. sono aspetti accidentali di "padrone".

di predicati accidentali e proprietà essenziali⁹⁰? Aristotele è molto chiaro, in questo passo, nell'espone quali determinazioni ha in mente: si tratta di *πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις* dei corpi, quindi di determinazioni accidentali. Ora, se si segue il procedere dell'argomentare aristotelico e si prescinde con il pensiero da affezioni, azioni e potenze dei corpi, non rimane che convenire sul fatto che resta solo la materia. Tale conclusione è inevitabile, in quanto non si danno oggetti materiali sprovvisti di determinazioni (nello specifico, di affezioni, azioni e potenzialità).

Stabilito ciò, Aristotele dà risposta ad un'obiezione, in linea di massima reale o comunque potenzialmente tale, che gli proviene da un interlocutore platonico⁹¹. Questi, infatti, potrebbe avere da eccepire che, anche a seguito dell'operazione di eliminazione delle proprietà appena descritta, ci sarebbe qualcosa di ulteriore alla materia che rimarrebbe, vale a dire il corpo secondo le tre dimensioni (lunghezza, larghezza, profondità). Non solo, tale interlocutore sarebbe sostenitore altresì della sostanzialità dei limiti dei corpi⁹²: sarebbero lunghezza, larghezza e profondità, in quanto limiti dei corpi tridimensionali, ad essere la vera οὐσία. Da questo punto di vista, non sarebbe dunque lecito affermare che a rimanere è la sola materia e che questa è οὐσία.

Aristotele fronteggia questo rilievo limitandosi a far notare che lunghezza, larghezza e profondità non sono sostanze, ma quantità che si dicono delle sostanze. Ancora una volta, τὸ ὑποκείμενον viene caratterizzato come ciò che sottostà alle determinazioni e come ciò cui esse ineriscono⁹³. A rimanere, anche

⁹⁰ Dirimere tale questione è di grande rilevanza, specialmente in ragione del fatto che la tradizionale prassi interpretativa tende a considerare la materia ὑποκείμενον tanto delle determinazioni accidentali quanto di quelle essenziali, mentre la forma e il composto potrebbero essere ὑποκείμενον soltanto delle prime. Non si può, dunque, non considerarla significativa, in quanto, all'interno di questo contesto esegetico, la materia potrebbe svolgere la funzione di sostrato in entrambi i casi, gli altri due candidati invece solo se si tratta di qualcosa che si predica in maniera accidentale.

⁹¹ Abbiamo visto, infatti, in Z 2 che Aristotele riferisce la tesi, sostenuta da alcuni filosofi, secondo la quale i limiti dei corpi sarebbero sostanze. La discussione degli interpreti circa l'identificazione di tali filosofi è grande, ma, come si è visto, si tratta dei Platonici. Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Δ 11, 1019a1-4.

⁹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 2, 1028 b 16-19.

⁹³ È evidente, tuttavia, che lunghezza, larghezza e profondità non sono determinazioni accidentali: in molti luoghi della *Metafisica* (cfr. per esempio B 5, 1002a6-8) e della *Fisica*

conseguentemente a questo secondo passaggio nel processo astrattivo⁹⁴, è nuovamente la materia, vale a dire ciò che da lunghezza, larghezza e profondità viene determinato⁹⁵.

Non è questa, ad ogni modo, la posizione aristotelica: anche ammettendo che alla materia spetti il primato, resterebbero ancora in gioco la forma e il sostrato. Quelli che “considerano il problema da questo punto di vista” sono i Platonici, che ritengono che ciò che fa da sostrato alle determinazioni accidentali sia il corpo nelle sue determinazioni dimensionali e quantitative, nelle quali consisterebbe appunto l’οὐσία⁹⁶. La conclusione a cui si giunge è per Aristotele inaccettabile.

Vale infine sottolineare la fermezza con la quale egli afferma che lunghezza, larghezza e profondità non possono essere οὐσίαι in quanto sono semplicemente affezioni delle οὐσίαι, qualcosa che di esse si dice: di certo non la causa del loro essere le οὐσίαι che sono.

Aristotele afferma che un corpo dipende, quanto alla sua esistenza, dall’aver dimensioni. Una volta rimosse queste ultime, il corpo non esiste più. È accidentale per un corpo possedere una *certa* lunghezza, una *certa* larghezza ed una *certa* profondità; non lo è essere dimensionalmente determinato.

⁹⁴ Cfr. Ross, in ARISTOTLE’S *Metaphysics* cit., II, p.165.

⁹⁵ Questo secondo passaggio può far pensare che esistano due sostrati: uno soggiace alle affezioni, alle azioni e alle potenze, e si tratta del corpo dimensionalmente determinato; l’altro soggiace alle dimensioni, e sarebbe la materia. Ciò significa forse che esiste un sostrato primo delle dimensioni ed un sostrato secondo cui le stesse ineriscono? Si pensi ad un colore, che è un’affezione di un corpo. Aristotele afferma che il colore appartiene ad un corpo in quanto appartiene alla superficie del corpo: considerato, quindi, che il colore appartiene al corpo in virtù del suo appartenere ad altro (la superficie), si può affermare che esso appartiene alla superficie primariamente e al corpo in senso derivato, secondo. Così, la superficie di un pezzo di gesso è sostrato primo della bianchezza, mentre il pezzo di gesso stesso è sostrato secondo. Cfr. *Metaph.* Δ 18, 1022a14-19; 29-32; H 4, 1044b15-20.

⁹⁶ A tal proposito si possono vedere le interessanti osservazioni di F. FERRARI, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell’ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», 7, 2007, pp. 3-23.

Capitolo terzo. L'οὐσία nel senso di essenza

Nelle pagine di *Zeta* che Aristotele dedica all'essenza il dialogo istituito fin dagli esordi con Platone e la sua Scuola non subisce una battuta d'arresto, ma anzi continua proprio in riferimento a ciò a cui entrambi gli "schieramenti", accademico da un lato e aristotelico dall'altro, sembrano volgersi nell'individuazione di ciò che è οὐσία.

Come anticipato in sede introduttiva, vi è un aspetto fondamentale che Aristotele intende mettere in luce anche in occasione dell'indagine condotta in merito all'essenza a partire da Z 4. Egli, infatti, sottolinea come il trattamento platonico e accademico dell'essenza non giunga a cogliere nel segno: ad essere messa in questione è la funzione causale che gli universali platonici svolgerebbero⁹⁷. Non è, infatti, necessario porre le Idee, come cause dell'essere di una sostanza né come cause del divenire delle cose. E, in modo particolare, per rintracciare l'οὐσία di una sostanza non è necessario rivolgersi ad una tipologia di ente che esista *oltre* la sostanza di cui è οὐσία. Aristotele, in altre parole, contesta il modo di essere dell'essenza così come viene pensata dai Platonici, vale a dire come una realtà che esiste in maniera separata dalla cosa di cui è e anteriore ad essa. Vedremo, infatti, a conclusione della trattazione dell'essenza che una realtà di questo tipo non può essere chiamata ad essere l'οὐσία di una sostanza.

⁹⁷ L'incapacità causativa delle Idee, già emersa nella *Metafisica* fin dal libro *Alpha*, sarà, come si vedrà ampiamente, al centro della polemica che caratterizza i capp. 13-16 di *Zeta* di cui ci si occuperà principalmente.

II.3.1 Contro la separatezza: l'identità tra l'essenza di una cosa e la cosa stessa

Il capitolo 4 di *Zeta* si apre con l'indicazione di che cosa Aristotele intende per essenza – τὸ τί ἦν εἶναι. L'essenza di una cosa è ciò che la cosa è per se stessa e il discorso che restituisce l'essenza, cioè la definizione, dice, appunto, ciò che la cosa è per stessa⁹⁸. Aristotele chiarisce anche di cosa si può dare definizione e di cosa invece non è possibile, nonché in che modo. Vale ricordare, in primo luogo, che la possibilità della definizione riposa sull'essenza e che, di conseguenza, solo un ente dotato di essenza può essere definito⁹⁹. Che cosa, dunque, può essere definito perché dotato, in senso proprio, di un'essenza?

Il primo dato da rilevare è che vi è definizione solo di qualcosa che è *primo*¹⁰⁰. Quando, dunque, una cosa è prima? È lo stesso Aristotele a fissarne il criterio: una cosa è prima se e solo se è detta non perché una cosa si dice di un'altra¹⁰¹. Definizione in senso proprio, allora, si ha unicamente di ciò che non implica la predicazione di qualcosa a qualcos'altro, quindi dell'οὐσίᾳ¹⁰². Tale aspetto risulta essere decisivo anche perché costituisce il presupposto per sostenere l'identità tra l'essenza di una cosa e la cosa di cui è essenza, anche sulla base dell'essere τὸδε τι¹⁰³. E questo altro non è che la risposta al problema usiologico di cui si sono delinati i contorni: altro non è che l'οὐσίᾳ di una sostanza.

È noto, poi, che, in seconda battuta, essenza e definizione si danno anche di ciò che non è primo. Aristotele precisa, infatti, che in senso secondario e derivato

⁹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1027b13-22.

⁹⁹ Cfr. F. LEWIS, *How Aristotle gets by* cit., spec. pp. 69-92.

¹⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a6-10.

¹⁰¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a10-11.

¹⁰² Cfr. M. PERAMATZIS, *Essence and Per Se Predication in Aristotle's Metaphysics Z 4*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38, 2010, pp. 121-182.

¹⁰³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a19.

l'essenza, e dunque la definizione, compete anche a ciò che si predica¹⁰⁴. Come risulterà anche dalle riflessioni sul seguito dell'indagine aristotelica, è precisamente nei termini di τὸ ποιόν¹⁰⁵ che lo Stagirita pensa l'universale platonico. Comincia così a delinearsi l'alternativa tra due modi di pensare quella realtà capace di dare risposta alla domanda sull'οὐσία di una cosa, come τὸδε τι e come τὸ ποιόν. Non vi è dubbio che la concezione aristotelica non possa che prevedere per l'οὐσία di una cosa il modo di essere τὸδε τι. L'indicazione che da queste pagine di Z 4 possiamo ricavare è che tale risultato comincia ad essere ottenuto dialogando con Platone, la cui teoria, sebbene non gli venga esplicitamente ricondotta, funge da sponda critica con la quale confrontarsi¹⁰⁶. Come sopra accennato, ciò che in questo modo si guadagna da Z 4 offre una solida base per risolvere la cosiddetta aporia circa l'identità dell'essenza di una cosa e la cosa stessa. E l'indagine a cui Aristotele si dedica rivela quanto dare risposta a tale problema non sia marginale. Infatti, il suo nucleo fondamentale è che una cosa non si differenzia dalla sua sostanza, la quale altro non è se non l'essenza della cosa stessa¹⁰⁷.

È proprio al fine di sostenere l'identità in questione che lo Stagirita individua nell'antiorità e nella separatezza delle Idee quei caratteri che fanno dell'οὐσία platonica il bersaglio polemico di cui trattare.

Il problema in esame, infatti, può essere inteso anche come se Aristotele si domandasse, in buona sostanza, se la relazione che intercorre tra l'essenza e la cosa di cui è essenza sia analoga a quella che caratterizza il rapporto Idea – ente partecipante. È come se l'aporia fosse in un certo senso originata dalla tesi platonica (e accademica) secondo la quale l'οὐσία di una cosa è qualcosa che esiste in modo anteriore e separato rispetto alla cosa di cui è οὐσία, o, in altre parole, non coincide con essa. L'universale platonico, infatti, esiste in modo

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a28-32; 1030b4-7. Z 5 non fa che “rinforzare” la questione, dimostrando che le proprietà, come “camuso”, non possono essere definite in senso proprio, per la ragione che la definizione delle proprietà possiede il difetto di essere prodotta per aggiunta (il che, in Z 4, 1029b29 e ss. era stato giudicato come squalificante).

¹⁰⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a25-27.

¹⁰⁶ Nei capitoli di *Zeta* ai quali verrà dedicata maggiore attenzione tale presa di posizione verrà approfondita e argomentata, rilevando le difficoltà, addirittura le assurdità, a cui si giunge sulla base dei presupposti platonici e accademici.

¹⁰⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a17-18.

anteriore e separato rispetto alle cose sensibili di cui aspira ad essere οὐσία, vale a dire ciò che è causa dell'essere delle cose sensibili e dell'essere quello che sono¹⁰⁸. Il modo in cui l'aporia trova soluzione aiuta a rendere manifesto che ciò che per Platone costituisce l'οὐσία possiede dei caratteri che per lo Stagirita ne rendono impossibile la sostanzialità, specialmente nei termini di οὐσία di una cosa.

Per approfondire di quali caratteri si tratta e perché sarebbero incompatibili con l'essere οὐσία, può essere utile ricordare in che modo le Idee vengono introdotte, questa volta esplicitamente, nella discussione.

Degli universali platonici Aristotele menziona anzitutto l'antiorità¹⁰⁹, quasi a voler sottolineare come per Platone si tratta di realtà che sono prime e che non devono il loro essere a qualcosa di anteriore. Sulla base di tale presupposto, che lo Stagirita si mostra disposto ad accogliere, si procede a dimostrare l'identità tra l'essenza e la cosa nel caso delle cose che sono per sé. Infatti, se il bene e l'essenza di bene o l'animale e l'essenza di animale fossero due realtà diverse, allora sarebbe necessario ammettere altre realtà o Idee, ulteriori rispetto a quelle ammesse, che saranno sostanze anteriori¹¹⁰, visto che l'essenza è οὐσία¹¹¹.

Non basta. Aristotele elabora una batteria di argomenti che hanno lo scopo di evidenziare le conseguenze in cui si incorre nell'accettare la teoria platonica, ed un aspetto in particolare di essa, vale a dire l'esistenza separata delle Idee¹¹². La posizione aristotelica e quella accademica non potrebbero divergere maggiormente. Infatti, l'identità tra l'essenza e la cosa di cui è essenza è fondamentale perché l'essenza possa essere l'οὐσία della cosa di cui è essenza.

¹⁰⁸ È proprio questo, come si vedrà diffusamente, il motivo ispiratore dei capp. 13-16 di *Zeta*, su cui molto si insisterà.

¹⁰⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a29-31.

¹¹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1030a31-b2.

¹¹¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031b2-3.

¹¹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031b3-1032a4. Un esame approfondito di questo gruppo di argomenti non rientra nelle finalità della presente ricerca. Si rimanda a S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § IIγ “*Metaphysics Z 4-9: the essence*”, spec. pp. 6-23”, ove viene anche messa in evidenza la componente anti-platonica della discussione che Aristotele porta avanti nei capitoli in questione; N. DAHL, *On Substance Being the Same As Its Essence in Metaphysics Z 6: The Pale Man Argument*, «Ancient Philosophy», 37, 1999, pp. 1-27; N. DAHL, *On Substance Being the Same As Its Essence in Metaphysics VII 6: The Argument About Platonic Forms*, «Ancient Philosophy», 23, 2007, pp. 153-179; F. LEWIS, *How Aristotle gets by* cit., spec. pp. 127-146.

Separandole, infatti, Aristotele ritiene che l'essenza non possa più svolgere la funzione causale che i Platonici le ascrivono e in cui, d'altronde, consiste l'essere οὐσία di una cosa. I numerosi argomenti che Aristotele presenta al suo uditorio mirano proprio a mostrare non solo che non è necessario postulare le Idee per spiegare l'οὐσία di una cosa, ma anche che il modo di essere *separato* delle Idee impedisce loro di essere autentiche cause, e dunque οὐσίαι. Questi stessi argomenti mostrano che, nel caso di realtà per sé¹¹³ quali sono le sostanze, l'essenza e la sostanza di cui è essenza coincidono, ossia sono la medesima cosa¹¹⁴ – e non due realtà separate l'una dall'altra e legate da un non chiaro rapporto partecipativo.

In questa occasione, dunque, il confronto con la teoria platonica si concretizza nella tesi secondo la quale, a partire dalla concezione di οὐσία come οὐσία di una sostanza nel senso chiarito, le Idee platoniche non sono cause effettive, né possono costituire l'οὐσία di una cosa: l'οὐσία di una cosa non è separata dalla cosa di cui è οὐσία. Al contrario, l'essenza di X è identica a X, perché l'οὐσία di una cosa non è altro che la cosa stessa¹¹⁵. Per individuare l'οὐσία di X non occorre, pertanto, rivolgersi a realtà separate e precedenti a X, come vorrebbero i Platonici, che le pensano per queste ragioni come cause.

¹¹³ Per quanto riguarda le cose dette per accidente si veda M. ZINGANO, *Z 6 e a Tese da Identidade por Acidente*, «Revista Analytica», 16, 2012, pp. 13-36.

¹¹⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph. Z 6*, 1032a4 e ss.

¹¹⁵ Per la tesi secondo la quale si tratta di un'unità specifica (e non numerica) cfr. D. CHARLES, *Substance and essence en Métaphysique Z 6: quelque remarques*, in M. BONELLI (ed.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Paris 2012, pp. 113-131.

II.3.2 L'ingenerabilità della forma aristotelica e l'inadeguatezza delle Idee come cause del divenire

L'indicazione che la sezione di *Zeta* corrispondente ai capp. 4-6 ha così offerto viene integrata e portata a compimento in quella successiva, corrispondente ai capp. 7-9¹¹⁶.

In Z 8, infatti, Aristotele ha modo di chiarire il ruolo che la forma svolge nei processi generativi sottolineandone l'ingenerabilità e l'incorruttibilità. Il contesto all'interno del quale lo Stagirita si accinge a valutare la sostanzialità della forma – e, in un certo senso, delle Idee – è ora quello del divenire. Dopo aver, nel capitolo precedente, illustrato le varie forme del divenire e le condizioni generali perché esso possa darsi, si passa ora ad affrontare il problema del rapporto che lega la forma e i processi del divenire¹¹⁷.

Il punto di partenza è quanto ribadito anche in Z 7: quando qualcosa si genera, vi è sempre qualcosa che fa in modo che qualcos'altro si generi, qualcosa da cui proviene e, ovviamente, qualcosa che viene generato. Il *focus* è ora proprio su ciò che viene generato. Ricapitolate, dunque, le condizioni generali del divenire, Aristotele espone quella che possiamo considerare come la tesi dell'intero capitolo, vale a dire la tesi secondo la quale né la materia né la forma, intese come ciò che soggiace al divenire e lo rende possibile, sono generate se non κατὰ συμβεβηκὸς¹¹⁸. L'esempio addotto è quello della sfera di bronzo: nel caso di una generazione sostanziale come quello del venire ad essere di una sfera di

¹¹⁶ I capp. 7 e 9 di *Zeta*, un po' come i capp. 4 e 5, hanno una funzione, per così dire, "introduttiva": essi forniscono i presupposti per quanto viene sostenuto nei capp. 6 e 8 (decisamente più rilevanti dal punto di vista del contenuto) e ne fissano i risultati.

¹¹⁷ In modo del tutto generale, si può notare che il capitolo può essere diviso in due grandi parti: la prima arriva fino a 1033b19 e Aristotele vi argomenta l'ingenerabilità della forma; la seconda, invece, chiarisce in che modo tale ingenerabilità vada intesa e soprattutto non confusa con i tentativi di stampo platonico. Questa seconda parte si conclude con una sezione in cui viene tratteggiato a grandi linee il ruolo positivo che la forma svolge nel generarsi delle sostanze, soprattutto degli esseri viventi.

¹¹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033a24-31.

bronzo l'artigiano non produce né il bronzo, e quindi la materia, né sfera intesa come forma sferica. Pertanto, ἡ χαλκῆ σφαιρα, vale a dire il risultato della generazione, va intesa come la sfera bronzea che concretamente e attualmente viene prodotta; tuttavia, vi è una sfera che non viene prodotta, ed è l'essenza o forma di sfera. Il fatto che Aristotele precisi che la sfera non si produce se non per accidente è indicativo dell'intento che sta dietro all'intero capitolo, vale a dire l'affermazione dell'ingenerabilità della forma, e che può essere letto in relazione diretta con la tesi di stampo platonico, subito dopo infatti presa in considerazione. Della forma non si può parlare di generazione (se non accidentalmente, ossia in quanto la sfera di bronzo che l'artigiano produce è una sfera): nessuno produce la forma – proprio come nessuno produce la materia¹¹⁹.

Se anche la forma si producesse, infatti, per essa varrebbero le medesime condizioni generali del divenire esaminate in Z 7 e ripresentate all'inizio di Z 8. Anche la forma si produrrebbe da qualche altra cosa, cioè, sarebbe necessario, come ogni cosa ed in ogni processo generativo, che ci fossero una materia e una forma ulteriori – un altro sostrato della generazione; e, considerato che lo stesso dovrebbe darsi anche per questa ulteriore forma, e così via, si andrebbe all'infinito¹²⁰.

Dunque, nei processi generativi, ad essere determinante perché ciò che si genera diventi qualcosa è la forma, che non si genera e non si corrompe: essa si realizza nel momento in cui si genera la cosa di cui è forma e scompare nel momento in cui la cosa viene meno la cosa di cui è forma¹²¹. La preoccupazione

¹¹⁹ Ciò che si genera e si produce è la sfera di bronzo, quindi il sinolo di materia e forma: c'è qualcuno che fa in modo che il bronzo diventi sfera. Questo non significa che qualcuno faccia in modo che il bronzo diventi o che la sfera diventi, ma appunto fa in modo che il bronzo diventi sfera.

¹²⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033a31-b5.

¹²¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b5-13. Un'annotazione sul fatto che Aristotele sembra distinguere tra il fatto che qualcosa diviene e che di esso si dia generazione (precisando che nel caso della forma non si dà un processo generativo). Sebbene esistano processi generativi per quanto riguarda i composti, lo stesso non si verifica nel caso delle loro forme che, come detto anche in Z 15, e poi in H 5 e Λ 3, esistono o non esistono senza generarsi né corrompersi. Il fatto che essa poi compaia o si realizzi in altro non ha implicazioni rispetto alla tesi generale che la forma non diviene (quantomeno non nella forma dell'essere soggetta ad un processo di generazione). Diversamente dalle cose di cui sono forma, che divengono e si corrompono, le

di Aristotele sembra, a questo punto, e considerata una certa affinità con la dottrina platonica, quella di far vedere l'incapacità delle forme poste da Platone oltre alle cose sensibili di cui sono forma di spiegare la generazione di tali cose sensibili.

È interessante notare come Aristotele avverta che, nonostante la tesi dell'ingenerabilità e incorruttibilità della forma possa far pensare a quella platonica, le forme platoniche non sono, neanche nei casi dei processi di generazione sostanziale come quelli in esame, autentiche cause. E ciò avviene in un preciso contesto di discussione. L'ingenerabilità della forma, infatti, può far venire in mente il fatto che essa sia eterna – questione, questa, tra le più delicate dell'usiologia aristotelica. Che in alcuni casi la forma sia eterna è certo: pensiamo, per esempio, al motore immobile o agli altri motori delle sfere celesti. In Z 8, però, stiamo parlando della forma degli enti sensibili: che cosa significa affermare che della la forma dei sensibili non c'è generazione?

Nel caso delle generazioni sostanziali, la cosa individua, per esempio la sfera di bronzo, si genera e si corrompe e questo comporta un comparire ed un venir meno della forma; propriamente parlando, tuttavia, non si tratta di un divenire, ossia di un processo da qualcosa a qualcos'altro. È per questo che nei capitoli 3 e 5 di *Eta* Aristotele dice che la forma si corrompe senza processo di corruzione e si genera senza processo di generazione, e che è o non è senza processo di mutamento: non si tratta di un comparire o scomparire assoluti. In un certo senso la forma resta prima e dopo il corrompersi della cosa di cui è forma: resta come *condizione* della cosa, perché la forma della cosa si genera solo κατὰ συμβεβηκὸς e si corrompe solo κατὰ συμβεβηκὸς. La forma resta come condizione strutturale del divenire.

È proprio in occasione di questa che sembra essere una sorta di concessione ai platonici che Aristotele intende differenziare il proprio punto di vista. Infatti, che ogni generazione presupponga una forma non soggetta a generazione e corruzione, potrebbe essere inteso come se si trattasse di una sorta di avvicinamento o riformulazione della tesi platonica secondo cui gli oggetti dell'esperienza presuppongono un ambito corrispondente di forme eterne, esistenti indipendentemente da essi. In realtà, come Aristotele farà vedere, il fenomeno della generazione non necessita di tale presupposto.

forme non risultano implicate in un processo di questo tipo. Esse si realizzano in altro, cioè in altro rispetto ad esse, ad opera dell'arte o della natura o di qualche facoltà.

Aristotele si pone quindi in polemica aperta con i Platonici, al fine di evitare il pericolo di vedere confuse le proprie forme, delle quali ha appena argomentato l'ingenerabilità, con le forme platoniche, che, notoriamente, sono eterne.

Dovremmo forse dire che esista una Sfera oltre a quelle sensibili, cioè un'Idea di sfera separata e indipendente dalle sfere sensibili, o una Casa oltre quelle sensibili, cioè un'Idea di casa separata e indipendente dalle case sensibili¹²²? Dovremmo, in altre parole, ammettere un mondo di Idee?

Aristotele risponde negativamente alla domanda posta. No, quanto detto finora non ci autorizza a dire che esistano forme alla maniera platonica, vale a dire separate, perché se le forme esistessero in questo modo, separatamente rispetto ai sensibili, esse non sarebbero capaci di produrre un τόδε τι, per esempio una casa o una sfera concrete, particolari. Non sono esse stesse un τόδε τι, sono un τοιόνδε, indicano di che specie è qualcosa che è τόδε: il risultato sarebbe, quindi, che la forma non sarebbe qualcosa di determinato in se stessa¹²³. Se la forma fosse non immanente e dunque separata, che cosa renderebbe una cosa qualcosa di un certo tipo? È questo, in fondo, il problema che l'intero libro *Zeta* intende affrontare. E Aristotele dice chiaramente che le forme dei Platonici non sono un τόδε τι, mentre lo sono le forme come le intende Aristotele¹²⁴. Dunque, se esistesse una Casa oltre le case fatte con i mattoni, separatamente e indipendentemente da esse, non potrebbe sorgere niente che sia determinato. Probabilmente Aristotele vuole dire che ciò che si è generato può essere un τόδε

¹²² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b19-21.

¹²³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b19-26.

¹²⁴ L'interpretazione di questo passo ha creato non pochi problemi, perché sembra quasi che Aristotele, nel tentativo di differenziarsi da Platone, faccia asserzioni che potrebbero invece avvicinarlo. Molti interpreti hanno infatti creduto che la negazione del carattere di τόδε τι alla forma platonica, cioè la negazione del carattere di determinatezza, implichi che la stessa forma aristotelica sia un τοιόνδε, e quindi che indichi di che natura o specie è la cosa. Così non è, ovviamente, altrimenti Aristotele starebbe smentendo tutto quello che ha detto finora, per esempio anche in Z 4 dice che la forma è un τόδε τι; in Z 3 ha affermato la superiorità ontologica della forma rispetto alla materia dello stesso composto; nel libro *Eta*, poi, sottolinea l'attualità della forma. Tutto questo esclude che la forma possa essere un mero τοιόνδε. Soprattutto risulterà a partire da Z 13, ove chiaramente uno dei punti fondamentali che viene sottolineato come decisivo per escludere la sostanzialità dell'Idea platonica è la sua universalità, il suo essere un τοιόνδε e non un τόδε τι. È chiaro, dunque, che questo passo, come il prosieguo, vada riferito non alla forma aristotelica, ma a quella platonica.

τι solo in quanto la forma che lo determina ad essere ciò che è è essa stessa determinata in quel senso. Se però separiamo la forma dall'oggetto di cui è forma, non riusciamo più a capire in virtù di cosa l'oggetto concreto, il sensibile, possa essere determinato in un senso preciso. Ad essere messa in questione, quindi, è la funzione di principio causativo che le Idee sarebbero chiamate a svolgere, non riuscendovi secondo Aristotele. Ciò che fa problema è ancora il modo di esistere separato rispetto alla cosa di cui sono forme.

Lo Stagirita spiega, infatti, che quando noi diciamo “questa è una sfera” noi intendiamo “sfera” nel senso che essa rimanda a qualcosa che è comune a tutte le sfere, ma non si deve poi commettere l'errore di intenderlo come qualcosa di separato che esiste *oltre* la sfera concreta e separatamente da essa; “sfera” indica il tipo di cosa è la sfera concreta. Ciò che viene prodotto, quindi, è una realtà concreta, un τὸδε τι, che ha delle caratteristiche generali in quanto è di una determinata specie.

Possiamo quindi parlare dei caratteri condivisi dagli oggetti di una stessa specie, senza però commettere l'errore di ritenere che accanto agli oggetti concreti esista anche, separatamente e indipendentemente da essi, questo carattere generale che è designato tramite il termine universale. In particolare, l'errore da evitare è quello di considerare tali caratteri comuni l'οὐσία della sostanza che li possiede.

Aristotele mette esplicitamente in discussione la causalità esercitata da queste forme separate affermando che esse non sono necessarie per spiegare le sostanze e la loro generazione; aggiunge che per le stesse ragioni esse non sono sostanze καθ' αὐτάς¹²⁵. Ovviamente la ragione in entrambi i casi risiede nella loro separatezza o trascendenza: se pensiamo la forma come separata essa non è di alcuna utilità nei processi generativi né nella loro spiegazione. La causa del prodursi della forma nella materia è il generante, ossia la causa efficiente. Di norma, infatti, ciò che genera un X è sempre un X, non l'idea di X: per generare un uomo è sufficiente un uomo, non l'Idea di uomo. Aristotele sta mettendo in discussione il potere causale e causativo delle forme separate: assumere una forma separata come causa di X non è necessario. È sufficiente che ci sia un padre, un generante, che permetta il prodursi della forma in una materia¹²⁶. Il padre che

¹²⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b26-29.

¹²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1033b29-1034a2. Nel caso delle realtà e delle generazioni naturali, dice Aristotele, notiamo che il generante e il generato hanno la medesima forma, ma

genera un altro uomo, il figlio, lo fa come causa efficiente, ma lo fa generando un altro uomo e non un essere di un altro tipo, perché ha in sé quella forma che trasmette al figlio generandolo. Ed è importante che questa forma sia la stessa non in numero ma per specie.

È quindi evidente che coloro che pongono le forme come paradigma sbagliano, perché, specialmente nel caso degli esseri naturali, per i quali i Platonici hanno assunto l'esistenza di Idee e per i quali in maggior misura sarebbero richieste, tale assunzione si rivela quanto mai superflua¹²⁷. Non vi è necessità di tale paradigma perché questi esseri naturali sono capaci di generazione senza alcuna assunzione ulteriore ad un essere generante (un padre, per esempio) che sia causa del prodursi della forma in una materia. Il prodotto di tale azione causale è una forma di una data specie realizzata in queste carni e in queste ossa. La specie indica, quindi, di che specie è l'ente di cui si tratta, ma non è l'οὐσία dell'ente in questione. Così, la forma che si dà nel padre e nel figlio è specificamente uguale ma non numericamente la stessa, perché il generante ha la propria, così come il generato. Sono solo specificamente uguali, ma non numericamente identiche¹²⁸.

precisa Aristotele essa è la medesima solo specificamente e non numericamente. Dicendo che è sempre un uomo che genera un uomo Aristotele vuole dire che il padre è la causa efficiente del figlio, non la forma di uomo. La forma di uomo è comunque in gioco nel processo generativo: padre e figlio hanno la stessa forma ma solo dal punto di vista della specie, uomo appunto, la forma di uomo; tuttavia ciascun individuo possiede la propria forma, in questo caso la propria anima. Ora, contro i platonici Aristotele afferma che certamente si danno dei casi, soprattutto nelle generazioni naturali, in cui è chiaro che per spiegare la generazione degli oggetti è necessaria una forma, ma non una forma separata, bensì una forma della stessa specie che di volta in volta si realizza in una materia differente ad opera di un generante.

¹²⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 8, 1034a2-8.

¹²⁸ Queste ultime righe rappresentano un po' il *locus classicus* della dottrina della materia come *principium individuationis*. Secondo questa lettura, due cose della stessa specie, poniamo Socrate e Callia, hanno la stessa forma e si differenziano solo per la materia, che è ciò che li individua: solo la materia sarebbe diversa, non identica. In realtà, né la forma né la materia sono numericamente identiche. Aristotele sta parlando di ciò che genera qualcosa come causa dell'esserci della forma nella materia: la forma di una determinata specie è responsabile non dell'esserci della stessa forma, ma di una forma di specie che si realizza in un'altra materia. Gli oggetti di una stessa specie non solo non hanno la stessa materia, ma nemmeno la stessa forma: sono della stessa specie, ma la forma è numericamente diversa. Ciascun oggetto ha la propria forma, pur essendo queste forma identiche quanto alla nozione.

A conclusione di questo esame, si può pertanto osservare come Aristotele contesti della teoria platonica proprio l'aspetto che, come risulterà dall'esame dei capp. 13-16, più di qualunque altro fonda la sostanzialità dell'universale.

II.3.3 Ancora a confronto con Platone: Z 10-12

Anche i capp. 10-12 di *Zeta*, immediatamente precedenti alla sezione che è oggetto specifico della presente indagine, possono essere letti all'interno di una cornice di dialogo con Platone e la sua Scuola¹²⁹. Il peso di tale confronto non è certamente analogo a quello che, invece, caratterizzerà i capp. 13-16, ma è comunque interessante procedere ad un'analisi, pur sommaria, che metta in evidenza i punti che lo Stagirita contesta agli Accademici.

Vale anzitutto ricordare il contesto di trattazione, che vede Aristotele impegnato a discutere ancora dell'essenza ma da una particolare prospettiva, quella della definizione e del rapporto tra il tutto e le parti. I problemi con i quali ci si misura sono fondamentalmente i seguenti: (i) le parti della cosa definita devono essere menzionate nella sua definizione, e se sì quali¹³⁰?; (ii) in che senso si può dire che le parti sono prioritarie rispetto al tutto o il tutto rispetto alle parti¹³¹?; (iii) in che modo l'oggetto definito è uno, se la sua definizione contiene delle parti¹³²?

È soprattutto discutendo della seconda questione, quella relativa all'anteriorità delle parti, e nello specifico ai rapporti di anteriorità e posteriorità delle parti rispetto al sinolo concreto e al sinolo universale, che Aristotele ha occasione di ribadire che nel considerare l'uomo in generale non si ha a che fare con un'οὐσία e, soprattutto, con l'οὐσία di una sostanza intesa nel senso già indicato¹³³. Tale tesi non differisce da quanto lo Stagirita afferma nel capitolo 13

¹²⁹ Di questi capitoli si è molto occupato Menn (cfr. S. MENN, *Z 10-16* cit.; S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § IIδ “Z 10-16: Physical and dialectical parts of the lo/goj do not exist prior to the thing”), la cui interpretazione in merito è stata già richiamata. La si può brevemente richiamare ricordando l'accento posto sul tema delle parti del λόγος e della loro eventuale priorità rispetto alla cosa, dallo studioso considerato il filo conduttore delle analisi svolte nei capp. 10-16 di *Zeta*.

¹³⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1034b20-28.

¹³¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1034b28-32.

¹³² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b10-14.

¹³³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b27-31.

di *Zeta*, sebbene in questa occasione non venga fornito alcun argomento a sostegno e ci si limiti a dire che l'universale non è οὐσία.

Procedendo con ordine attraverso questi tre capitoli, è opportuno richiamare alcuni dei punti fissati e necessari anche per comprendere le conclusioni a cui Aristotele giunge, appunto, in dialogo con Platone e la sua Scuola. Anzitutto, il problema affrontato in Z 10, il primo di quelli sopra menzionati, a proposito della possibilità di includere le parti di una cosa nella sua definizione, indica come il contesto di discussione sia mutato rispetto ai capitoli precedenti. Si ha comunque a che fare con l'essenza, a partire da questo momento al fine di chiarire quali siano le parti costitutive dell'essenza stessa e, quindi, della definizione, così da chiarirne la nozione in tutti i suoi aspetti. Una prima indicazione importante è che occorre distinguere le parti della forma da quelle materiali e che questo condiziona anche la questione della loro anteriorità o posteriorità rispetto al tutto¹³⁴. Il problema se le parti di una cosa coincidano esattamente con le parti della definizione, cioè se la complessità della definizione riposi sulla complessità della cosa definita e sulla necessità o meno di menzionare ciascuna delle parti che concorrono a comporre tale complessità, può essere riformulato nel problema se la definizione del tutto debba includere anche la definizione delle parti¹³⁵, e nello specifico di *tutte* le sue parti. Come è noto, infatti, sono principalmente le parti materiali a fare problema¹³⁶. A tal proposito, Aristotele sembra incline ad affermare che nel caso in cui ad essere οὐσία sia il sinolo in quanto tale la sua definizione deve includere anche le parti materiali, poiché il sinolo è un'unione strutturale di forma e materia¹³⁷. Diversamente, se ad essere οὐσία è la forma, nella sua definizione rientreranno esclusivamente le parti formali¹³⁸. Ciò che lo

¹³⁴ Il quesito circa l'anteriorità del tutto rispetto alle parti o, viceversa, delle parti rispetto al tutto, troverà risposta in ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035b3-31 e 1036a13-25.

¹³⁵ A proposito di questo aspetto, si vedano le osservazioni di Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 319-320.

¹³⁶ Aristotele riprende il tema anche in Z 11, 1036b21-1037a10, ove si afferma che non è possibile ignorare completamente la materia e non considerarla affatto in sede di definizione.

¹³⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035a24 e 1035a30. Sulle riserve che pesano su tale affermazione cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 366 e Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 319-320.

¹³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035a1-14, ma anche Z 11, 1036b22-30 e, in generale, la seconda parte del cap. 11 di *Zeta*.

Stagirita intende dunque ribadire è che, propriamente parlando, è possibile dare una definizione vera e propria solo della forma e che solo le parti della forma rientrano nella definizione. Analogamente, per quanto riguarda la questione dell'antiorità, se si tratta di parti della forma, allora queste sono anteriori al tutto; se si tratta di parti materiali, allora sono posteriori¹³⁹.

Nel cap. 11 di *Zeta* questo discorso prosegue perché, stabilito che solo le parti della forma sono parti della definizione (Z 10, 1035b33-34), occorre chiarire quali siano tali parti e quali, invece, siano parti solo materiali. La necessità di un chiarimento ulteriore su tale punto deriva dal fatto che vi sono alcuni filosofi, come i Pitagorici e alcuni Platonici – non identificabili singolarmente –, che hanno estremizzato l'astrazione della materia, considerando materia gli stessi caratteri geometrici delle figure e riducendo ogni cosa a numero¹⁴⁰.

È a questo proposito che vengono espressamente citati quei filosofi che sostengono l'esistenza delle Idee, i quali hanno commesso il medesimo errore dei Pitagorici, ossia quello di voler prescindere dalla materia, sostenendo che la diade debba identificarsi con la linea in sé o con la forma della linea¹⁴¹.

¹³⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035b3-19. Vale precisare che se si considera il sinolo, in un senso le sue parti sono anteriori (nel senso di elementi di cui è costituito il composto), in un altro sono posteriori (in quanto non possono esistere separatamente dal composto di cui sono parti. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035b22-25).

¹⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 11, 1036b7-12. "Essi ritengono, cioè, che, per esempio, il quadrato non potesse definirsi come una figura avente quattro lati uguali etc., perché questi lati etc. sarebbero non altro che materia del quadrato, e che il quadrato si dovesse definire solo in funzione di un numero. E, così, la stessa linea, come quantità estesa in lunghezza, sarebbe materia; l'essenza di linea sarebbe, invece, il numero due" (Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica*, III, p. 374).

¹⁴¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 11, 1036b13-17. Non siamo in grado, sulla base delle notizie che ci sono giunte circa l'Accademia, di individuare precisamente a chi Aristotele si stia riferendo, se abbia ragione Ross a ritenere che vi si possano scorgere gli Accademici della prima generazione e quelli della seconda, oppure se, come sostenuto dai Londinesi, si tratta dei due gruppi nei quali si dividevano gli allievi di Senocrate. Perché, ad ogni modo, tale differenziazione? Secondo Reale "questi secondi hanno ritenuto necessaria questa ulteriore precisazione [*scil.* che la diade coincida con la Forma o Idea di linea], in quanto l'identità tra forma e ciò di cui la forma è forma, c'è solo in certi casi e non in altri: per esempio, nella diade c'è identità di forma e ciò di cui la forma è forma, mentre nella linea, essendo contenuta l'estensione, non ha più luogo l'identità di cui sopra, e bisogna, quindi, distinguere la forma della linea (diade) dalla linea stessa" (Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica*, III, pp. 374-375).

Ad essere interessante è soprattutto la critica che Aristotele muove ad una tesi di stampo platonico di questo tipo. Ciò che lo Stagirita contesta è che si ponga una unica e medesima forma come forma e principio di molte cose diverse e la cui forma è evidentemente diversa. Infatti, l'esito a cui si giunge riducendo le figure geometriche ai numeri è quello di ricondurre cose diverse alla stessa forma, e, soprattutto, riconducendo tutte le forme ad una forma sola, quello di ridurre tutte le cose ad una sola, il che è assurdo¹⁴². L'aspetto più significativo della critica in questione è che tale ricaduta nel monismo è una criticità che Aristotele rileva costantemente nel filosofare platonico e accademico. Si pensi, a titolo esemplificativo, a quanto rilevato in B 4, 1001a29-b1 a proposito dell'Idea di ente o di quella dell'uno, e a quanto sostenuto a più riprese nei capp. 13-16 di *Zeta*, anzitutto in Z 13, 1038b8-15, come si vedrà ampiamente.

Un ulteriore elemento da sottolineare, e che in qualche modo ci conduce al capitolo successivo, di cui verranno enucleati gli aspetti principali, ci riporta a ciò che ha determinato il monismo in questione, ossia al tentativo di prescindere del tutto dalla materia e separare completamente l'οὐσία dalla materia e, dunque, anche dalla sostanza. È questo per Aristotele un grave errore, in quanto la forma è forma sussistente in una materia e che richiede una materia. Solo in questo modo, infatti, la forma può essere forma di una sostanza, vale a dir οὐσία e di una sostanza. La separazione della forma, e dunque dell'οὐσία, dalla cosa di cui è forma e οὐσία, come si è accennato e come emergerà chiaramente dall'indagine su Z 13-16, è all'origine dell'incapacità delle Idee platoniche e, in generale, degli universali di svolgere il ruolo di οὐσίαι. Si può, a tal proposito, pensare anche a quanto detto a proposito del fatto che l'uomo e l'animale non possono essere pensati senza il movimento, e, dunque, senza gli organi corporei che lo rendono possibile. Ciò non significa, chiaramente, che la materia è l'οὐσία di una sostanza, ma piuttosto che Aristotele ha una precisa concezione della struttura ilemorfica delle sostanze. Ecco allora che non è secondaria l'affermazione, che leggiamo poco più avanti, secondo la quale l'οὐσία è la forma immanente alla sostanza di cui è οὐσία e che, nella sua unione con la materia, costituisce la sostanza o sinolo sostanziale¹⁴³.

¹⁴² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 11, 1036b17-20.

¹⁴³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 11, 1037a29-30.

Veniamo, dunque, alla questione che una concezione della forma e dell'οὐσία di questo tipo pone con maggiore urgenza: l'unità della sostanza e della sua definizione. La domanda a cui Z 12 intende rispondere è, infatti, la seguente: posto quanto affermato nei capp. 10 e 11, e brevemente richiamato, come e perché ciò che è contenuto in una definizione è un'unità¹⁴⁴? Come e perché, in altre parole, “animale” e “bipede” sono una unità e non una dualità¹⁴⁵? Si tratta di un problema fondamentale, perché l'unità è uno dei tratti essenziali della sostanza. E, infatti, per comprendere l'unità che caratterizza la definizione si deve fare riferimento all'unità dell'oggetto definito, cioè all'unità della sostanza¹⁴⁶. “Animale” e “bipede” non dicono cose diverse: con la definizione “uomo bipede” si dice una sola cosa, vale a dire l'οὐσία di uomo¹⁴⁷. La soluzione offerta da Aristotele, in altre parole, è che l'unità formata dalla definizione “animale bipede” è dello stesso tipo dell'unità che sussiste tra le parti dell'οὐσία. Non si tratta, allora, di un'unità che si verifica in ragione di una connessione di tipo fisico o, ancora, logico; non si tratta neanche dell'unità accidentale che si verifica nel caso di “uomo bianco”, per la ragione che essa si dà solo quando il bianco è un attributo dell'uomo, cioè quando gli appartiene come affezione¹⁴⁸; non si tratta dell'unità per partecipazione¹⁴⁹. Ora, non è scontato comprendere di che tipo di unità si tratti. Perché lo si possa fare, occorre partire da una particolare

¹⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b8-14.

¹⁴⁵ Sul problema in esame si veda anche M.L. GILL, *Unity of definition in Metaphysics H.6 and Z.12*, in J.G. LENNOX – R. BOLTON (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle*, Cambridge 2010, pp. 97-121; V. HARTE, *Aristotle's Metaphysics H 6: a Dialectic with Platonism*, «Phronesis», 41, 1996, pp. 276-304.

¹⁴⁶ Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b24-27, ove Aristotele insiste sull'idea che l'unità della definizione dipenda dall'unità strutturale della sostanza: considerato che la definizione esprime l'οὐσία e che l'οὐσία si caratterizza per essere una unità, le parti della definizione devono costituire un'unità. L'οὐσία, infatti, è in quanto è una, cioè un'unità che “si può distinguere da tutto il resto e risulta in sé compiuta” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 381).

¹⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b10-12.

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b14-18.

¹⁴⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b18-21: “Even if the genus could partake of the differentia, this would not explain how a genus + several differentiae form a unity” (Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., I, p. 207). Anche Z 12, 1037b21-24 argomenta contro la possibilità che il genere e la differenza costituiscano un'unità per partecipazione.

concezione dell'οὐσία, che, viene immediatamente chiarito, non è quella accademica.

Che cosa c'è che non va nella concezione accademica di οὐσία?

Aristotele è deciso nell'affermare che quell'animale di cui si parla nella definizione di uomo non è una realtà che esiste in sé e per sé, separatamente da quella di uomo e da quella di bipede: non è, in altre parole, οὐσία. Il genere, infatti, non esiste fuori dalle sue specie, ma solo con e nelle sue differenze. E, precisa lo Stagirita, la voce sta ai suoni delle singole lettere come il genere sta alle differenze: il genere esiste come materia delle differenze, proprio come la voce è materia di cui ciascun suono è differenza¹⁵⁰.

“Dovremo [...] riconoscere che il genere è semplicemente qualcosa che si relaziona rispetto alla differenza in modo analogo alla materia rispetto alla forma”¹⁵¹.

L'affermazione del fatto che il genere non esiste fuori delle differenze significa è equivalente a quella della non-separazione del genere. Il bersaglio è – non occorre dirlo – la teoria platonico-accademica che fa del genere e, in generale, dell'universale, una realtà capace di esistere senza le differenze, al di là di esse e separatamente: ne fa l'οὐσία. Aristotele reputa inaccettabile che l'οὐσία esista separatamente da ciò di cui è οὐσία e questa non è che un'ulteriore occasione per affermarlo.

D'altra parte, la tesi aristotelica sopra indicata, desumibile dall'analisi di Z 12, è un passaggio fondamentale ai fini dell'individuazione di ciò che garantisce l'unità della definizione. Il genere non deve essere pensato come qualcosa che esiste in sé e per sé, in modo indipendente dalle differenze. Esso è materia delle differenze e l'unità della definizione è garantita dal fatto che la connessione sussistente tra il genere e le differenze è analogo a quello sussistente tra la materia

¹⁵⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037a5-9. Commenta Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., I, p. 207: “Since the genus does not exist apart from the species or exists only as their matter, it offers no obstacle to the unity of the definition, and accordingly the definition may be considered as if it consisted only of differentiae. This is the first step in the explanation of the unity of the definition. The next step is to show that the differentiae in a definition may be reduced to one”.

¹⁵¹ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 374.

e la forma (rispetto all'unità sostanziale del sinolo). Il distacco da Platone non potrebbe essere più profondo.

PARTE TERZA
LA DIMENSIONE POLEMICA IN Z 13-16

Capitolo primo. La sostanzialità dell'universale

Le indicazioni finora suggerite avranno iniziato a delineare i contorni della linea interpretativa che si vuole suggerire. Nello specifico, uno degli aspetti che si è cercato di rilevare è la *complessità* del confronto che Aristotele ingaggia con Platone e gli Accademici. Dire complessità significa evitare l'appiattimento di tale confronto ad un'unica dimensione, come se si trattasse di un antagonismo dettato unicamente dalla volontà di proporre una soluzione diversa al medesimo problema. Che Aristotele reputi la proposta platonica e, in generale, accademica per molti versi insufficiente è innegabile. Ma è convinzione di chi scrive che lo faccia a partire dallo stesso orizzonte problematico e dalla *medesima concezione* di οὐσία come ciò in virtù del quale una sostanza è la sostanza che è – perché, appunto, οὐσία di tale sostanza – e che questo aspetto non sia trascurabile. Dire complessità, infatti, significa anche dire molteplicità di prospettive e di punti di vista a partire dai quali Aristotele si avvicina e si cimenta con il pensiero del Maestro e dei suoi contemporanei. E ciò emerge in maniera molto chiara nella sezione di *Zeta* che sarà ora oggetto di indagine.

Come si è già anticipato, si tratta di una sezione in cui Aristotele si occupa di mostrare le conseguenze in cui si incorre se si pongono gli universali come οὐσίαι. Ciò va inteso nel duplice senso di οὐσίαι *totali*, vale a dire ciò che unicamente in ragione di se stesso e senza il riferimento ad alcunché di ulteriore fonda l'essere di una sostanza e la fa essere la sostanza che è, e di οὐσίαι *parziali*, ossia nel senso di elemento o parte costitutiva. Il capitolo 16, che è anche quello che conclude la sezione in esame, termina infatti con la celebre affermazione, sulla quale gli interpreti sono molto divisi, secondo la quale

ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία
οὔτ' ἔστιν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

“è chiaro che nessuna delle cose che si dicono in universale è sostanza e che nessuna sostanza è costituita di altre sostanze”¹.

Il disaccordo degli studiosi verte in particolare sul modo in cui Aristotele raggiunge o ritiene di aver raggiunto tale conclusione, nonché secondo alcuni su quanto essa possa confliggere con ciò che Aristotele vuole sostenere circa l'οὐσία².

¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1041a3-5.

² Nello specifico, l'aspetto che più di ogni altro sembra far problema agli studiosi di un certo orientamento è il fatto che la forma aristotelica appaia provvista di alcune caratteristiche dell'universalità. A tal proposito, può forse essere utile ricordare che Z 13-16, ma il cap. 13 in modo assolutamente preminente, sono stati oggetto di particolare attenzione da parte degli interpreti proprio per il tipo di argomentazioni che vengono qui proposte e che sono state lette e utilizzate all'interno del tentativo di conciliare la tesi della non-sostanzialità dell'universale con quella secondo cui l'οὐσία è la forma e la forma è universale (si pensi a J.H. LESHER, *Aristotle on Forms, Substance and Universals* cit.). Molti, infatti, hanno guardato a Z 13 da questa prospettiva privilegiata, vedendovi il luogo in cui si palesa la possibilità di intendere la forma come individuale: se il capitolo, mediante una serie numerosa di argomenti, stabilisce che nessun universale può essere sostanza, allora la forma, per essere sostanza come sembra che sia, deve essere individuale. Non mancano coloro che si sforzano di interpretare Z 13 compatibilmente con la natura universale della forma. E, per esempio, Graham ha considerato questa contraddizione tra l'universalità della forma e l'affermazione che nessun universale sia sostanza come un'evidenza del fatto che Aristotele possa essere messo a capo di due sistemi filosofici incompatibili (cfr. D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems* cit., pp. 252-257). Per un approfondimento della questione e della discussione in proposito si rimanda a quanto detto in sede introduttiva. Un'attenzione specifica va riservata all'interpretazione di Gill, a cui ci si riferirà a più riprese, secondo la quale il capitolo 13 di *Zeta* risulterebbe problematico perché alcuni degli argomenti in esso contenuti colpiscono anche le forme aristoteliche, sia che esse siano individuali sia che siano universali. Così, afferma la studiosa, “Z 13 invites us to look beyond itself for his solution. Once we understand that solution, we can apply it in Z 13 and rescue from form the difficulties. But there will be a twist to my defence of substantial form: the substantiality of form depends on the substantiality of the composite object whose form it is” (M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p.237). I problemi di Z 13 allora trovano soluzione fuori dal capitolo stesso, in particolare in H 6, ove Aristotele introdurrebbe una nuova concezione della materia e del rapporto che lega la forma alla materia: la materia non sarebbe più pensata come qualcosa che come qualcosa di cui la forma si predica e che, quindi, è distinto dalla forma stessa e dal composto, di cui altro non è se non una sua parte. In questa nuova concezione della materia che Aristotele presenta in H 6 la forma e la materia non sarebbero più due realtà distinte; conseguentemente,

La proposta ermeneutica che si vuole avanzare e adottare ha come punto di snodo fondamentale l'assunto che tanto nel negare la sostanzialità dell'universale quanto nell'escludere che la sostanza risulti costituita da altre sostanze Aristotele abbia presente i predecessori. Si tratta, dunque, di una discussione che potremmo definire "dialettica", in quanto costruita fundamentalmente sulla presentazione di due modi alternativi di intendere il medesimo problema e darvi risposta. Che tale discussione venga condotta non nei termini di una contrapposizione indiscriminata è stato detto. Si può pertanto procedere ad un esame dettagliato degli argomenti che Aristotele oppone ora a Platone, ora al gruppo di filosofi che potremmo indistintamente chiamare dei Platonici o degli Accademici, ora in maniera specifica agli allievi di Platone, Speusippo e Senocrate.

La rilevanza e l'interesse della lettura di tali pagine, anche mediate dallo schema interpretativo che si sta proponendo, vanno allora a delinearsi nel senso dell'attestazione di un dibattito a cui Platone e la sua Scuola prendono parte e dal quale non solo Aristotele non è escluso, ma anzi, di cui egli si fa protagonista. Si tratta, in ultima istanza, della discussione circa un problema, o meglio *il* problema, considerato che si tratta di una questione capitale importanza nell'ambito del pensiero antico: il problema di cosa sia οὐσία.

Infatti, aver inteso il problema usiologico così come esso viene posto da Aristotele e compreso il significato della domanda "che cos'è l'οὐσία?" nei termini in cui si è detto soprattutto nella Parte I, risulta essere decisivo ai fini dell'interpretazione che si vuole proporre dell'intero libro VII e, nello specifico, della sua dimensione polemica. Se la domanda sull'οὐσία a cui ci troviamo a dover rispondere è la domanda sull'οὐσία di una sostanza, è all'interno di questo quadro generale, infatti, che l'universale è annoverato (accanto al sostrato, all'essenza e al genere nella formulazione che troviamo all'inizio di Z 3³ o, al posto del genere il sinolo in Z 13⁴), proprio tra ciò che potrebbe essere considerato come l'essere sostanziale, vale a dire ciò su cui si fonda la sostanzialità di qualcosa. Tornando per un momento all'esempio proposto proprio in sede di

non lo sarebbero neanche la forma e il composto. Sulla proposta di Gill ha espresso le sue perplessità Galluzzo, le cui osservazioni minano il cuore dell'esegesi della studiosa, vale a dire il fatto che i primi due argomenti di Z 13 colpiscano anche le forme aristoteliche (cfr. G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13. Una risposta a M.L. Gill*, «Elenchos», 24, 2004, pp. 11-40.)

³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1028b34-36.

⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b2-3.

chiarimento del problema usiologico, τὸ καθόλου sarebbe ciò che dà risposta alla domanda sull'οὐσία di Socrate, o in altre parole ciò che è Socrate, il suo τί ἐστί: ciò che fa essere Socrate la sostanza che è e ne è causa.

Ci si domanda spontaneamente, a questo punto, quale sia il motivo che spinge Aristotele ad affrontare la domanda περὶ οὐσίας a partire da questa prospettiva. La menzione dell'universale accanto all'essenza, al sostrato e al genere nella formulazione di Z 3 o al sinolo in quella di Z 13, infatti, fa da sempre storcere il naso agli interpreti, i quali si interrogano sul senso dell'elenco in questione, giudicato eterogeneo e di difficile comprensione proprio per la presenza di τὸ καθόλου. Menn, per esempio, mette in discussione la proposta di Frede-Patzig di considerare tale elenco come una sorta di lista dei candidati al titolo di sostanza e le sue perplessità poggiano per l'appunto sul fatto che uno dei presunti candidati viene escluso dal novero delle sostanze senza alcuna possibilità di appello.

III.1.1 Perché l'universale?

È lo stesso Aristotele, a ben vedere, a spiegare perché si debba trattare anche di τὸ καθόλου e lo fa connettendo quello che è stato definito “a fresh start”⁵ con l'indagine finora condotta:

επειδὴ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστὶ, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἰτίον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου.

“poiché la nostra indagine verte sulla sostanza, dobbiamo torniamo di nuovo su di essa. Come si dice sostanza il sostrato, l'essenza e ciò che è composto da questi, si dice sostanza anche l'universale. Intorno ai primi due di essi si è detto (si è detto sia intorno all'essenza sia intorno al sostrato, che esso fa da sostrato in due modi, o come un «questo», come l'animale soggiace alle sue affezioni, oppure come la materia rispetto all'atto). Ma ad alcuni sembra che anche l'universale sia causa al massimo grado e che l'universale sia principio; perciò dobbiamo trattare anche di esso”⁶.

Queste righe del testo aristotelico, con cui si apre quello che è stato individuato come il capitolo 13 di *Zeta*, sono generalmente considerate un'introduzione alla nuova trattazione che Aristotele si appresta a condurre.

⁵ M. BURNYEAT, *A Map cit.*, pp. 44-45.

⁶ ARISTOT. *Metaph. Z* 13, 1038b1-8.

Questo è certamente vero, ma la loro natura introduttiva non legittima lo scarso interesse con il quale le si è lette e si è soliti leggerle. Se prese sul serio, le affermazioni aristoteliche offrono infatti delle indicazioni di grande rilevanza per l'interpretazione del capitolo e, più in generale, di Z 13-16.

Il primo aspetto da tenere in considerazione è che la trattazione dell'universale e della possibilità che esso sia sostanza viene da Aristotele collocata all'interno dell'indagine finora condotta *senza fratture*. Ci stiamo occupando della sostanza e quindi dobbiamo occuparci, oltre che del sostrato, dell'essenza e di ciò che risulta dall'insieme dei due, anche dell'universale. Anche l'universale, infatti, è detto essere sostanza. L'indicazione di Aristotele sembra essere molto chiara, se si prende questa dichiarazione sul serio e la si considera congiuntamente a quanto espresso alle ll. 6-8: se il nostro oggetto di indagine è la sostanza, e se sono detti essere sostanza il sostrato, l'essenza, il sinolo e l'universale, bisogna svolgere la ricerca prendendo in considerazione tutto ciò che è detto essere sostanza così da valutarne la natura, le peculiarità e le "prerogative". Si tratta, in altre parole, di esprimersi sulla sostanzialità – solo presunta o effettiva – di ciò che è detto essere sostanza.

Prima di procedere a tale disamina in relazione all'universale, Aristotele sembra fornire una sorta di riassunto della ricerca condotta fino a questo punto: egli dà conferma, infatti, di essersi già espresso circa l'essenza e il sostrato e si sofferma sull'ultimo dei due.

Perché, dunque, parlare dell'universale e domandarci se l'universale può essere l'ούσία di una sostanza?

A me sembra che a tal proposito, diversamente da quanto accadrà nel prosieguo della discussione, non vi siano grossi dubbi: Aristotele asserisce che dobbiamo occuparci dell'universale e saggiarne la – almeno per il momento – presunta sostanzialità perché secondo alcuni filosofi è proprio τὸ καθόλου ad essere causa (αἰτία).

Non solo.

Aristotele afferma che secondo questi filosofi τὸ καθόλου è, sì, ciò che è causa più di qualunque altra cosa, ma non solo questo: τὸ καθόλου sarebbe anche principio (ἀρχή)⁷.

⁷ McCabe ritiene che si tratti di due affermazioni differenti e che questo sia suggerito da μάλιστα: "so that the second claim, about the principle, is inferred from the most-of-all-ness of

Il riferimento è alla dottrina di Platone e, in generale, dei Platonici. Sebbene Platone e la sua Scuola non siano nominati esplicitamente in questo passo, è facile rintracciare in queste righe e nelle pagine aristoteliche della sezione che si sta considerando la posizione del maestro e la discussione che ne seguì. Anche la consueta prassi interpretativa rileva tale presenza, ma si limita a ricondurre la tesi in questione, quella della sostanzialità dell'universale, all'ambiente accademico, ritenendo che in queste righe non vi sia contenuto altro se non un – più o meno – generico riferimento ad una posizione che Aristotele considera come antagonista alla propria. Il fatto che secondo alcuni filosofi τὸ καθόλου sia causa e principio (αἰτία tanto quanto ἀρχή) viene considerato come privo di particolari complicazioni, perché classificabile come il classico modo di procedere ed argomentare tipico del filosofare aristotelico.

In particolare, ed è su questo aspetto che si vuole porre l'attenzione, a non essere rilevato è il fatto che Aristotele, dopo aver menzionato la causalità di τὸ καθόλου, aggiunga che esso è anche *principio*. Questa ulteriore specificazione dell'universale, pensato per assolvere al ruolo non solo di causa ma anche di principio, non può essere ignorata o considerata come secondaria. È infatti questa la prima volta in *Zeta* che l'indagine sull'οὐσία viene espressamente connessa alla nozione di principio. In *Z* 9 Aristotele afferma che

ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἢ οὐσία·
ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοί εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ
γενέσεις.

“come nei sillogismi, il principio di tutte le cose è la sostanza; infatti, i sillogismi derivano dall'essenza, e in questo caso le generazioni”⁸.

È vero che ad essere messa in campo è la nozione di ἀρχή ma lo Stagirita non si sofferma su questa caratterizzazione dell'οὐσία. Bisognerà poi attendere *Z*

the universal's being a cause. κἂν at 1038b7 thus does not merely offer a hendiadys” (M.M. MCCABE, *Some Conversation with Plato: Aristotle, Metaphysics Z 13-16*, in V. HARTE – M.M. MCCABE – R.W. SHARPLES – A. SHEPPARD (eds.), *Aristotle and the Stoics reading Plato*, London 2010, pp.73-100, p. 77).

⁸ ARISTOT. *Metaph.* *Z* 9, 1034a31-32.

17 perché il nesso tra la nozione di οὐσία da un lato e quelle di ἀρχή e αἰτία dall'altro appaia chiaramente⁹ e risulti determinante per l'intera ricerca usiologica.

L'ipotesi ermeneutica che si vuole avanzare è che il fatto che Aristotele non si limiti a ricordare l'essere causa dell'universale, ma che ne sottolinei anche l'essere principio non sia privo di rilevanza, specialmente se letto all'interno del contesto in cui tale affermazione è inserita.

Infatti, nel passo di Z 13 che stiamo considerando Aristotele introduce la discussione sull'universale ponendola in relazione al fatto che l'universale sia stato considerato come causa delle cose e principio da *alcuni filosofi*. Che il riferimento sia al dibattito che si era sviluppato tra i membri dell'Accademia sulla causalità che le Idee eserciterebbero sui sensibili è stato detto: il τισιν (b 8) chiama in causa i Platonici, le cui posizioni Aristotele affronta anche in M e N e di cui ha già detto anche in A 6 e 9. Siamo infatti a conoscenza del modo in cui Speusippo abbia ridotto tutto l'universo dell'intelligibile agli enti matematici¹⁰ e dell'unione operata da Senocrate, tanto nell'essere quanto nel sapere, dell'ambito delle Idee e di quello dei numeri¹¹. Siamo dunque a conoscenza di questo dibattito, che certamente Aristotele ha presente anche in queste pagine di *Zeta* e che recupera in maniera critica.

Pertanto, la necessità di indagare le ragioni in virtù delle quali l'universale dovrebbe o non dovrebbe essere considerato οὐσία deriva proprio dalla tesi secondo cui principio e causa delle cose è l'universale.

Veniamo allora ad indagare in che modo questo è stato sostenuto e fino a che punto possiamo estendere la considerazione sulla significatività di un'affermazione di questo genere nel presente contesto, che è un contesto di critica.

⁹ Cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041a9-10: ἐπεὶ οὖν οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἔστιν, ἐς τεῦθ' ἐπιτέον.

¹⁰ Cfr. fr. 48-51 Isnardi Parente = fr. 33 b-d Lang; fr. 73-80 Isnardi Parente = fr. 42-43 Lang. Per approfondire questi aspetti si veda E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., spec. pp.148-155.

¹¹ Cfr. fr. 106-110 Isnardi Parente = fr 34 Heinze, nonché ancora E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., spec. pp. 155-161.

III.1.2 L'universale come causa

Non vi sono molti dubbi in merito al fatto che Aristotele ritenesse che secondo Platone le Idee, che sono appunto gli universali platonici, siano cause e che esercitino questa loro funzione causale al più alto grado. Lo Stagirita espone questo assunto e lo critica a più riprese: si pensi, per esempio, a A 6, 987b18, 988a9-11; A 9, 990b 1-2, 991a10-11, 991a19-21.

D'altronde, che si tratti di un cardine della filosofia platonica si evince chiaramente dal *Fedone* (100C-101C), a cui Aristotele stesso rimanda (A 9, 991b3-4), e da quanto proferito da Socrate a proposito della «seconda navigazione» e, quindi, della scoperta delle Idee. Nel confutare gli argomenti e le obiezioni contro la tesi dell'immortalità dell'anima, egli ritiene necessario allargare l'orizzonte della discussione e prendere in esame ciò che in generale è causa della generazione e della corruzione. In questo modo si può infatti dimostrare come l'indagine sulla natura e la dottrina anassagorea si rivelino insufficienti a rendere conto delle cose e del loro divenire. Infatti, la ragione per la quale Socrate è in carcere non viene chiarita da considerazioni meccanicistiche che fanno riferimento a muscoli, ossa, nervi e giunture. Occorre pertanto intraprendere la seconda navigazione, al fine di impegnarsi in quella ricerca che condurrà alla vera causa, vale a dire il mondo ideale. Così, le cose belle possono essere spiegate solo con il riferimento al bello in sé, proprio come le cose grandi sono tali in virtù della grandezza e quelle piccole della piccolezza.

“E non grideresti a gran voce che tu non sai come possa in altro modo generarsi alcuna cosa, se non partecipando della peculiare essenza di ciascuna realtà di cui essa partecipa (καὶ μένα ἂν βοῶνς ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὐ ἂν μετᾶσχη), e che, nel caso in questione, tu non hai altra causa per spiegare il nascere del due se non questa, cioè la partecipazione alla dualità, e, inoltre, che debbono partecipare di

questa dualità le cose che vogliono diventare due, come dell'unità ciò che vuole essere uno?"¹².

Solo attraverso il ricorso al mondo intelligibile è possibile individuare la vera causa e ragion d'essere del mondo sensibile: le Idee e il rapporto di partecipazione (o presenza) che intrattengono con le cose sono in grado di spiegare i fenomeni e il loro divenire.

D'altra parte, che le Idee siano “la vera causa”¹³ delle cose è elemento centrale del pensiero e dei dialoghi platonici¹⁴, per cui non si fa fatica a rintracciare in essi richiami al ruolo causale che le Idee eserciterebbero e a quelle caratteristiche, che sono peculiari al modo d'essere delle Idee, in virtù delle quali esse svolgono tale ruolo causale. Si pensi all'eternità delle Idee, che non nascono e non crescono, su cui Platone si esprime per esempio in *Symp.* 211A1; *Tim.* 27D6, 52A1-2; all'assenza di mutamento dell'Idea, che spiega l'essere delle cose in divenire, aspetto anche questo centrale e rinvenibile per esempio in *Crat.* 439E5; *Symp.* 211B3-4; *Tim.* 28A3, 28A11, 29B1; la stabilità dell'Idea è sostenuta, per esempio, in *Crat.* 386D8-E4. Che l'Idea sia il principio ultimo delle cose emerge anche da *Phaedr.* 245D4. Un cenno molto chiaro a proposito del rapporto partecipativo che le cose intrattengono con le Idee è contenuto in *Resp.* VI 507B7-9. Sulla causalità formale che l'Idea esercita rispetto alla molteplicità, si possono vedere, oltre alla discussione più ampia in merito contenuta in *Phaed.* 98B10-105C10, anche *Parm.* 131C5-8 e *Symp.* 210A4-211D1, ove la bellezza che caratterizza differenti specie di oggetti viene ricondotta alla condivisione della stessa bellezza che è l'Idea, a conferma del fatto che è la Forma a determinare l'essere e le proprietà della molteplicità. Addirittura Platone utilizza il termine οὐσία per definire l'Idea. Così in *Phaed.* 65D15-E1 parla “dell'essenza di tutte le altre cose, ossia di ciò che ciascuna di quelle cose è”, intendendo sostenere che si

¹² PLAT. *Phaed.* 101C; trad. it. di G. Reale, in PLATONE, *Fedone*, testo greco a fronte, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale, Milano 2000.

¹³ PLAT. *Phaed.* 99B3. Cfr. anche F. FRONTEROTTA, “*Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit*”. *La critique aristotélicienne de Platon*, in J.F. PRADEAU (ed.), *Platon. Les formes intelligibles*, Paris 2001, pp. 129-154.

¹⁴ Per una panoramica generale del concetto si veda, per es., D. WOLFSORF, Αἴτιον and αἰτία in *Plato*, «Ancient Philosophy», 25, 2005, pp. 341-348.

tratta della realtà ultima che fonda e spiega l'essere di tutte le altre cose. Sembra chiaro, dunque, che per Platone le cose sensibili devono il loro essere e, non da meno, il loro modo di essere – le loro qualità – al rapporto che intrattengono con le Idee.

Più controversa è la questione circa la natura della causalità esercitata dalle Idee, oggetto di dibattito della stessa Accademia antica di cui troviamo traccia nel *De ideis*, tramandato da Alessandro di Afrodisia, per le notevoli difficoltà cui andava incontro la spiegazione del rapporto esistente tra le Idee e i sensibili¹⁵.

È sempre Aristotele a fornirci interessanti informazioni in proposito¹⁶: in A 9, 991a14-20 e M 5, 1079b18-24 lo Stagirita sottolinea quanto arduo sia individuare una spiegazione soddisfacente a proposito di questa questione e fa riferimento al tentativo, tutt'altro che accettabile, di Eudosso, secondo il quale le Idee sarebbero causa delle cose per mescolanza. Immanentizzare le Idee in questo modo ci fa incappare in difficoltà insormontabili, approfondite nel *De ideis* e indicate da Alessandro¹⁷.

Per quanto riguarda Speusippo, in N 2, 1090a2-13 leggiamo del suo distacco da Platone e delle remore nell'ammettere l'esistenza delle Idee, e dunque la loro funzione causale¹⁸: Aristotele afferma che Speusippo non condivide la teoria platonica delle Idee perché vede le difficoltà che in essa sono contenute. Tuttavia, prosegue lo Stagirita, questi riduce l'intero universo dell'intelligibile agli enti matematici, senza che ciò risolva i problemi che affliggevano la posizione platonica e senza che dalla nuova dottrina si possa trarre alcun vantaggio.

¹⁵ Molti sono gli studi dedicati a tale opera e al modo in cui Aristotele critica la teoria platonica delle Idee. Tra questi, si vedano, per esempio: E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997 (Padova, 1962¹); W. LESZL, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975; M. ISNARDI PARENTE, *Le Peri ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrates?*, «Phronesis», 26, 1981, pp. 135-152; G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1993.

¹⁶ Molto puntuali sono le osservazioni di F. FRONTEROTTA, *La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche; Metafisica A 9, 991a8-991b9*, in F. FRONTEROTTA (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli 2010, pp. 93-119.

¹⁷ Cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 97, 27 ss. Hayduck.

¹⁸ Cfr. anche fr. 48-51 Isnardi Parente = 33 b-d Lang; fr. 73-80 Isnardi Parente = fr. 42-43 Lang.

Diversa è la posizione maturata da Senocrate, di cui ci dà testimonianza Proclo¹⁹: l'Idea viene concepita come “causa esemplare di tutte le cose che sussistono eternamente nell'ordine della natura”, dunque come modello²⁰. Questa tesi, nel commento di Alessandro²¹, viene contrapposta a quella di Eudosso, a conferma del dibattito sviluppatosi tra i membri dell'Accademia sul tipo di causalità delle Idee rispetto alle cose sensibili.

La questione relativa alla natura della causalità che le Idee eserciterebbero sui sensibili è ancora oggi al centro della discussione e vede gli interpreti su posizioni diverse. F. Ferrari²² accenna allo stato della discussione, ripresa in seguito alla tesi proposta da Gregory Vlastos²³, secondo la quale le Idee verrebbero ridotte alla loro natura logica. Non potendo agire direttamente sui sensibili in quanto sussistenti di per sé e separate, le Idee non potrebbero che ottemperare alla funzione di determinare la definizione di una proprietà e di riconoscere tale proprietà nei sensibili che la possiedono, in modo da poter esplicitare giudizi. In questa prospettiva, il valore causale delle Idee si risolve nell'essere il riferimento che ci consente di individuare la ragione per cui possiamo definire le cose così come sono. La partecipazione non comporta la trasmissione di una proprietà dall'Idea alla cosa partecipante, ma solo il

¹⁹ Cfr. PROCL. in *Plat. Parm.*, p. 691 Stallbaum = fr. 30 Heinze = fr. 94 Isnardi Parente.

²⁰ Cfr. fr. 23-25 Isnardi Parente = fr. 34 Heinze.

²¹ Cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 98, 17-19 Hayduck.

²² Cfr. F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, in PLATONE, *Parmenide*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2004, pp. 9-161, spec. pp. 39-41.

²³ Cfr. G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, «The Philosophical Review», 78, 1969, pp. 291-325. L'impostazione di Vlastos è stata superata grazie al proliferare di una serie di studi che ne hanno messo in discussione aspetti diversi; tra questi, i principali sono i seguenti: G. FINE, *Forms as Causes: Plato and Aristotle*, in A. GRÄSER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern 1987, pp. 69-112, ora in G. FINE, *Plato on knowledge and forms. Selected essays*, Oxford 2013, pp. 350-396; D. SEDLEY, *Platonic causes*, «Phronesis», 43, 1998, pp. 114-132; R.L. HANKINSON, *Cause and Explanation in ancient greek thought*, Oxford 1998, spec. pp. 84-124. Si possono poi consultare con profitto alcuni studi di D. Wolfsdorf dedicati al problema dello statuto e della funzione delle idee in alcuni dialoghi platonici specifici: D. WOLFSDORF, *Euthyphro 10a2-11b1: A study in Platonic metaphysics and its reception since 1960*, «Apeiron», 38, 2005, pp. 1-71; D. WOLFSDORF, Δύναμις in *Laches*, «Phoenix», 59, 2005, pp. 324-347; D. WOLFSDORF, Ἀίτιον and αἰτίαι in *Plato*, «Ancient Philosophy», 25, 2005, pp. 341-348; D. WOLFSDORF, *Hippias Major 301b2-c2: Plato's critique of corporeal conception of Forms and of the Form-Participant relation*, «Apeiron», 39, 2006, pp. 221-256.

riconoscimento e la definizione di tale proprietà. Vlastos argomenta contro l'ipotesi che le Idee abbiano una valenza causale di tipo efficiente e afferma che

“it is the logical function of the metaphysical entity that does the *explanatory* work of the «safe» *aitia*. When I want to know what makes this figure a square rather than a pentagon, what answers my question is not the *existence* as such of the Form, Square – countless other Form also exist which do not help to answer my question – but the logical content of its definition: this is what marks off the Form, Square, from all these other Forms and, isomorphically, marks off every square in our world from instances of all the other figure. [...] Plato's Squareness has no more causal efficacy than has the nominalist's; it has no power to spawn earthly squares”²⁴.

Questa proposta interpretativa di Vlastos non ha un grande seguito tra gli studiosi, soprattutto italiani, che recentemente ne hanno messo in dubbio l'impianto e stanno rivalutando l'efficienza causale delle Idee platoniche: tra questi, Ferrari²⁵ e Fronterotta²⁶ hanno evidenziato che quando Platone parla di Idee utilizza lo stesso linguaggio che adopera quando fa riferimento alla

²⁴ G. VLASTOS, *Reasons and Causes* cit., pp. 306-307.

²⁵ F. FERRARI, *Questioni eidetiche*, «Elenchos», 24, 2003, pp. 93-113.

²⁶ F. FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998; F. FRONTEROTTA, *Il problema della μέθεξις. A proposito di un lungo dibattito platonico*, «Elenchos», 20, 1999, pp. 397-415; F. FRONTEROTTA, Μέθεξις. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, spec. pp. 216-222; F. FRONTEROTTA, *The development of Plato's theory of ideas and the 'Socratic question'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 32, 2007, pp. 37-62, ma vedi soprattutto pp. 53-54; F. FRONTEROTTA, *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, «Giornale critico della filosofia italiana», 85, 2006, pp. 412-436; F. FRONTEROTTA, *Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche*, «PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society», 8, 2008, pp. 1-20.

produzione da parte di un agente²⁷, per cui il ποιείν delle Idee si sostanzierebbe nella trasmissione di particolari caratteri alla cosa partecipante²⁸.

Anche Natali²⁹ ha interpretato questi testi intendendo la causalità esercitata dalle Idee come una causalità attiva, che produce degli effetti. Considerazioni analoghe possono essere addotte richiamando il *Fedone* e il proposito che anima il dialogo. L'immortalità dell'anima, che Socrate vuole dimostrare, può essere meglio provata se si assume che l'anima, causa di vita e perciò immortale, trasmette la caratteristica della vita al corpo³⁰.

Di recente, in occasione di un convegno internazionale centrato sulla concezione di αἰτία e sul modo in cui essa è andata sviluppandosi nel pensiero aristotelico³¹, tenutosi a Parigi nel 2010³², Natali ha portato all'attenzione il modo

²⁷ Cfr. per es. PLAT. *Hipp. ma.* 296C2-3, E8; 297A5-8.

²⁸ “Ciò che è, per esempio, grande, lo è certamente in virtù della (partecipazione alla) grandezza in sé (μεγέθει τὰ μεγάλα μεγάλα); ma ciò che, mutando il proprio stato, entra in possesso di una qualunque caratteristica, viene a partecipare dell'idea corrispondente a quella caratteristica: infatti, il divenire 'due' non dipende che dalla partecipazione alla dualità in sé e ciò che diviene 'due' o 'uno' deve partecipare della dualità in sé o dell'unità in sé [...]. Se, per entrare in possesso di una qualunque caratteristica o per mutare il proprio stato, le cose sensibili devono partecipare delle idee corrispondenti a quella caratteristica o a quello stato, è allora necessario dedurre che le idee trasmettono effettivamente qualcosa che determina una differenza essenziale nelle cose sensibili e produce in esse una sostanziale modificazione. [...] se un ente sensibile è 'uomo' in virtù dell'idea di uomo, prima di partecipare dell'idea di uomo esso è, poniamo, pura materia informe e non può essere definito 'uomo'; attraverso la partecipazione, questa materia informe riceve dall'idea di uomo la struttura e la costituzione fisica che rispecchiano in forma materiale e sensibile l'essenza metafisica dell'idea di uomo e acquista conseguentemente il nome e la definizione di 'uomo'. Nell'ambito del rapporto partecipativo non si realizzano perciò semplicemente una classificazione concettuale o un'inferenza analitica che, a partire da alcune premesse logico-metafisiche, conducono al riconoscimento di una certa caratteristica o di uno stato fisico, ma si compiono effettivamente la trasmissione o la comunicazione reale e concreta di quella caratteristica o di uno stato fisico dalle idee alle cose empiriche” (F. FRONTEROTTA, *Chiusura causale* cit., pp. 2-3).

²⁹ Cfr. C. NATALI, *La forma platonica è una causa formale?*, in G. DAMSCHEN *et al.*, *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis, Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003, pp. 158-173, ma si vedano in modo particolarmente p. 161 e ss.)

³⁰ Per la discussione delle difficoltà che tale prospettiva comporta e per alcune ipotesi interpretative cfr. F. FRONTEROTTA, *Chiusura causale* cit.

³¹ Gli atti sono raccolti e pubblicati nel 2013: C. VIANO – C. NATALI – M. ZINGANO (éds.), *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétations*, Leuven 2013.

in cui differiscono l'uso platonico e quello aristotelico della nozione di αἰτία³³. Per quanto concerne Platone, Natali cita numerosi passi dei dialoghi nei quali il termine αἰτία viene impiegato nel senso di accusa, colpa o responsabilità – perfettamente in linea con il linguaggio comune – ed è connesso con l'idea di produzione, vale a dire con quella che per il suo allievo sarà la causa efficiente. Natali non ignora che Platone sembra ascrivere alla causalità il significato di spiegazione, ma sottolinea che si tratta sempre di stati di cose o eventi o situazioni complesse, in cui è difficile individuare un unico elemento come determinante l'effetto: in questi casi, l'uso di αἰτία è metaforico. Quando invece Platone si riferisce alle Idee e alla causalità da queste esercitata, αἰτία è impiegato nel senso di produzione e generazione, come se esse trasferissero le loro caratteristiche ai sensibili esercitando una sorta di causalità efficiente³⁴.

³² Esso costituisce, da un lato, il momento conclusivo di un progetto che ha visto coinvolti il Centre Léon Robin di Parigi e l'Universidade de São Paulo, dall'altro, il punto di partenza di una nuova collaborazione scientifica tra l'Università Ca' Foscari di Venezia e, ancora, il Brasile.

³³ Cfr. C. NATALI, *Aitia in Plato and Aristotle. From everyday language to technical vocabulary*, in C. VIANO – C. NATALI – M. ZINGANO (éds.), *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétations*, Leuven 2013, pp.39-73.

³⁴ A proposito di Aristotele, Natali enfatizza il ruolo decisivo del dibattito svoltosi all'interno dell'Accademia circa le αἰτίαι. La tesi fondamentale che propone è che lo Stagirita abbia operato una decostruzione della causa platonica, separando la funzione efficiente e produttiva dalla funzione di παράδειγμα e da quella materiale, ed una decostruzione della nozione di materia propria dei Presocratici, separando la funzione di sostrato da quella di causa efficiente. Convinto dell'inadeguatezza della traduzione, e quindi della concezione, di αἰτία nei termini di spiegazione – in quanto rivelerebbe una primarietà della funzione epistemologica, a suo parere non evidente – Natali passa a chiarire in che modo debba essere intesa la nozione di αἰτία: si tratta di una nozione che indica un tipo di relazione, nello specifico una relazione di dipendenza che è asimmetrica, trasmissibile e necessaria.

III.1.3 L'universale come principio

Come si è visto, per quanto concerne l'affermazione aristotelica secondo la quale Platone identificava la vera causa degli enti sensibili con le Idee, non vi sono grossi dubbi. Non è chiaro, certo, in che modo questo possa avvenire, ed è esattamente questo il principale rimprovero che Aristotele rivolge al Maestro. Si può però asserire con una certa sicurezza che l'idea della causalità di ciò che è universale rientri in quel complesso di dottrine che è possibile etichettare come "patrimonio" dell'Accademia.

Più complesso è, invece, comprendere come intendere la dichiarazione che riconduce ad *alcuni filosofi* anche la tesi in virtù della quale l'universale è anche principio.

Il modo in cui qualcosa è o può essere ἀρχή non può essere ricondotto ad unità e differisce molto a seconda dell'interlocutore con cui ci confrontiamo. Qualche tassello di questo così variegato mosaico si è cercato di rintracciarlo già a partire dalla Parte I, allorché si è proceduto a collocare la ricerca usiologica all'interno del generale progetto metafisico. I principi, infatti, sono ciò che in *Alpha* Aristotele individua come l'oggetto proprio della scienza ricercata³⁵. La maggior parte delle volte, nel libro I della *Metafisica*, essi vengono identificati con le cause prime e in qualche occasione con gli elementi, στοιχεῖα. In quest'ultimo caso, si tratta degli elementi materiali ammessi da Empedocle o quelli di Leucippo e Democrito. Sono ἀρχαί nel senso di στοιχεῖα anche gli elementi dei numeri (il pari e il dispari) che per i Pitagorici sono οὐσίαι, ma anche gli elementi delle Idee e dei numeri ideali, l'Uno e la diade di grande e piccolo, aspetto questo che costituirebbe il nucleo fondamentale delle cosiddette dottrine non scritte che fanno capo a Platone. Già in quella occasione, dunque, era risultato che Aristotele si esprimesse spesso accostando il concetto di αἰτία e

³⁵ Si veda E. BERTI, La genesi della dottrina aristotelica dei principi, in U. BRUCHMÜLLER (Hrsh.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Lichte der Dialoge und der antiken Tradition, Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2012, pp. 202-222.

quello di ἀρχή, nonché quello di στοιχείον. Si può pensare, a tal proposito, al modo in cui i principi vengono descritti e fatti operare nel libro *Beta*. Una lettura attenta del libro III della *Metafisica* metterà certamente in mostra come Aristotele descrive le ἀρχαί come στοιχεία, vale a dire come elementi costitutivi di ciò di cui sono ἀρχαί, e le difficoltà circa le ἀρχαί come difficoltà circa gli στοιχεία.

Prima di procedere ad un'analisi di questo tipo può intanto essere utile chiarire i significati di principio, così da delineare i confini di un concetto che riveste un'importanza decisiva in ambito metafisico e, nello specifico, usiologico.

III.1.3.a Sui significati di ἀρχή

Nella filosofia aristotelica, così come nel linguaggio filosofico greco in generale, ἀρχή ha il significato base di inizio, ossia di ciò a partire dal quale prende avvio un processo, nello specifico il processo della generazione.

In Δ 1 vengono distinti i differenti modi con cui si è soliti riferirsi a qualcosa nei termini di ἀρχή. Alcuni di questi sono, ai fini della nostra indagine, meno significativi. Pensiamo al senso in cui sono principi i governi delle città e le arti, soprattutto quelle architettoniche, vale a dire quello di colui per volere del quale le cose mosse si muovono e quelle mutanti mutano³⁶; la stessa cosa vale per il senso in cui è ἀρχή ciò a partire dal quale per primo la cosa è conoscibile (è questo il caso delle premesse, principi delle dimostrazioni)³⁷ e, infine, per il senso in cui è ἀρχή ciò a partire da cui una cosa può riuscire o venire ad essere nel modo migliore³⁸. Comune a tutti questi significati, vi è, ad ogni modo, il fatto che l'ἀρχή si configura come ciò che è *primo* e a partire dal quale ha inizio qualcosa, che sia il mutamento di uno stato di cose o un procedimento conoscitivo.

D'altra parte, questa primarietà caratterizza anche gli altri sensi di ἀρχή, che hanno comunque il significato di ciò che è all'origine, sia nel senso di parte sia nel senso di intero.

Vediamo che cosa si dice in *Delta* a tal proposito:

³⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a10-14.

³⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a14-16.

³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a1-4.

“<da un altro lato ancora> [*scil.* principio è detto] la prima parte interna da cui <qualcosa> si genera, per esempio della nave la chiglia e della casa le fondamenta, e degli animali alcuni suppongono <che sia> il cuore, altri il cervello e altri qualunque cosa del genere”³⁹.

In questo passo, anticipando la proposta ermeneutica che si intende avanzare per Z 13, ἀρχή può essere inteso anche nel senso di στοιχείον⁴⁰. Leggiamo infatti che principio è anche la parte *costitutiva* interna alla cosa e da cui la cosa si origina (le fondamenta in una casa, il cuore o il cervello negli animali). Così possiamo intendere, per estensione, il modo in cui il punto è principio della linea, la linea principio della superficie e la superficie principio del solido.

Vi è un altro senso di ἀρχή ed è il seguente:

“<inoltre> [*scil.* principio è detto] la prima cosa non interna da cui <qualcosa> si genera e ciò da cui per primo il movimento e il mutamento per natura cominciano, per esempio dal padre e dalla madre il figlio e dall’offesa la battaglia”⁴¹.

In questo caso abbiamo a che fare con il senso di ἀρχή più generale e comune, quello a cui si è soliti pensare quando ci si riferisce alla nota affermazione aristotelica per cui tutte le cause sono principi⁴². Lo Stagirita intende qui esplicitare il senso di ἀρχή come ciò che, non essendo interno alla cosa che viene generata, è responsabile del processo di generazione: l’esempio del padre e della madre come principi del figlio spiegano bene cosa Aristotele abbia in mente.

³⁹ ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a4-7: ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ’ ὅ τι ἂν τύχωσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν (trad. it. E. Berti).

⁴⁰ Cfr. anche *Metaph.* Δ 1, 1013a20-21: διὸ ἢ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχείον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὐ ἔνεκα.

⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a7-10: ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, οἷον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας (trad. it. E. Berti).

⁴² Cfr., per es., *Metaph.* Δ 1, 1013a17: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.

Si tratta precisamente di qualcosa che causa un'altra cosa non essendo interno alla cosa causata⁴³.

Chiaramente, ad accomunare entrambi i sensi appena distinti, così come – a ben vedere, tutti i sensi di ἀρχή – è l'essere *primo* o comunque anteriore alla cosa di cui si è principio: la madre (o il padre) è anteriore al figlio tanto quanto il punto è anteriore alla linea e le fondamenta precedono la casa.

Conclude, infatti, Aristotele:

“<Carattere> comune di tutti i principi è allora l'essere la prima cosa a partire da cui <qualcosa> è o si genera o è conosciuto (πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται); tra questi alcuni sono interni ed altri esterni (τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός)”⁴⁴.

Tornando agli esempi a cui abbiamo poc'anzi fatto riferimento: la madre o il padre costituiscono un principio esterno, mentre non si può dire altrettanto del punto rispetto alla linea. Imprescindibile in entrambi i casi è l'essere anteriore o precedente a ciò di cui si è ἀρχή: X non può essere ἀρχή di Y se non è anteriore ad esso e non lo precede⁴⁵.

⁴³ Su questo aspetto si veda anche ARISTOT. *Metaph.* Δ 2, 1013a29-32. Come spiega Berti, infatti, “per Aristotele sono cause tutte le cose che servono a spiegare alcunché. Le cause sono una classe interna ai principi, cioè sono quei principi che non indicano, come accade nel linguaggio comune, un semplice inizio, ma servono a spiegare qualcosa” (Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 244, n. 3).

⁴⁴ ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a17-20: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός (trad. it. E. Berti).

⁴⁵ Per un'analisi della questione che enfatizza notevolmente questo aspetto si veda S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Ια3 “Wisdom as περὶ ἀρχῶν: expectations of the ἀρχαί and the competing disciplines”.

III.1.3.b L' ἄρχή come στοιχείον

A questo punto dell'indagine può forse essere utile verificare se l'ipotesi ermeneutica di intendere ἄρχή come στοιχείον ha qualche possibilità di risultare fondata. Consideriamo allora brevemente quali significati di elemento Aristotele distingue in Δ 3. Il primo è il seguente:

“Elemento è detto ciò da cui <una cosa> è composta, primo, interno e indivisibile, quanto a specie, in una specie diversa”⁴⁶.

Da questo primo passo si evincono alcune caratteristiche che sono peculiari al modo in cui uno στοιχείον può essere concepito: l'elemento si qualifica per essere un costitutivo primo e interno e indivisibile in altre specie. Per quanto concerne il fatto che l'elemento sia un costitutivo primo e interno, è importante notare che Aristotele usa la stessa espressione che abbiamo trovato in Δ 1, 1013a7-10 a proposito dell'ἄρχή.

Vi è poi un altro significato di στοιχείον, in realtà connesso al primo:

“E in senso traslato a partire da qui <la gente> chiama elemento ciò che, essendo uno e piccolo, sia utile per molte cose, perciò anche il piccolo, il semplice e l'indivisibile è detto elemento. A partire da ciò sono giunti ad essere elementi i <predicati> più universali di tutti, poiché ciascuno di essi, essendo uno e semplice, è presente in molte cose, o in tutte, o nella maggior parte, e anche l'uno e il punto sono <sono giunti> a sembrare ad alcuni essere principi. Poiché dunque i cosiddetti generi sono universali e indivisibili (di essi infatti non c'è definizione), alcuni chiamano elementi i generi, e a maggior ragione rispetto alla differenza, perché il genere è più universale [...]. Ma comune a tutti è l'essere elemento di ciascuna cosa il primo <componente> interno a ciascuna (ἀπάντων δὲ κοινὸν

⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014a26-27: Στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῶ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος (trad. it. E. Berti).

τὸ εἶναι στοιχείον ἑκάστου τὸ πρῶτον ἔνυπάρχον ἑκάστῳ)⁴⁷.

In questa occasione è chiaro il riferimento alle dottrine dei Pitagorici e di Platone, i quali ritenevano che ad essere elemento, o principio, fosse l'uno. La ragione di tale convinzione deriva dal fatto che l'uno, essendo il predicato più generale, poiché ciascuna cosa che è è una, è presente in tutte le cose. Esso inoltre è indivisibile, in quanto non definibile⁴⁸. Quanto detto, vale anche per i principi posti da Speusippo e Senocrate.

L'aspetto che Aristotele sembra voler mettere in risalto è che la prerogativa di essere στοιχεῖα viene da questi filosofi assegnata agli universali, e a quanto di più universale vi è tra gli universali, in ragione del fatto che essi sono presenti in tutte le cose.

Possiamo dunque azzardare l'ipotesi che il concetto di στοιχεῖα che sembra delinearsi è quello di ἔνυπάρχουσαι ἀρχαί. Se questo è vero, e se facciamo riferimento a quanto detto a proposito dei significati di ἀρχή, ci rendiamo conto di quanto quest'affermazione vada tenuta in considerazione.

Così facendo, Aristotele sta indicando una differenza tra gli στοιχεῖα e le ἀρχαί, o, possiamo azzardare tra due modi di essere ἀρχαί: un modo è quello dell'essere αἰτία, l'altro quello dell'essere στοιχεῖα, ossia ἔνυπάρχουσαι ἀρχαί. Questo passaggio risulta essere fondamentale specialmente se calato all'interno del contesto di critica e polemica anti-platonica, o più in generale anti-accademica, che caratterizza la discussione di Z 13-16. Esso, infatti, è quel

⁴⁷ ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014b3-15: καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχείον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὁ ἄν ἐν ὄν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ἢ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχείον λέγεται. ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις, καὶ τὸ ἐν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι. ἐπεὶ οὖν τὰ καλούμενα γένη καθόλου καὶ ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἔστι λόγος αὐτῶν), στοιχεῖα τὰ γένη λέγουσιν τινες, καὶ μᾶλλον ἢ τὴν διαφορὰν ὅτι καθόλου μᾶλλον τὸ γένος· ὡς μὲν γὰρ ἡ διαφορὰ ὑπάρχει, καὶ τὸ γένος ἀκολουθεῖ, ὡς δὲ τὸ γένος, οὐ παντὶ ἢ διαφορὰ. ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχείον ἑκάστου τὸ πρῶτον ἔνυπάρχον ἑκάστῳ (trad. it. E. Berti).

⁴⁸ L'idea che vi è alla base è che la definizione, come viene presupposto nelle righe immediatamente dopo, consiste in una divisione di ciò che viene definito in genere e differenza specifica. Chiaramente, se si tratta dei generi più universali, non può esservi un genere ancora più universale all'interno del quale farli rientrare così da procedere alla definizione.

passaggio argomentativo che permette allo Stagirita di obiettare agli Accademici che una delle principali fonti di difficoltà per loro è costituita dal fatto che fanno di ogni ἀρχή uno στοιχείον⁴⁹.

In virtù di tali considerazioni, si può allora procedere ad una prima valutazione di carattere conclusivo e affermare che

“the relationship among the notions of principle, cause, and element, according to Aristotle, is notoriously one of progressive inclusion, as shown in Book Δ. The notion of ‘principle’ includes that of cause, because ‘all causes are principles’, but also that of departure and beginning, which is not always a cause. The notion of cause, in its turn, includes that of element, because the element is nothing other than an immanent principle, or a cause inside the thing of which it is an element, while the cause can also be an external principle”⁵⁰.

Procedendo da questa assunzione di carattere generale, vale osservare che la distinzione operata all’interno del concetto di ἀρχή raggiunge l’apice del suo peso proprio nel riferimento *polemico* al modo in cui i Platonici si sono espressi in merito. Quanto detto si concretizza, infatti, nell’uso in *Beta* praticamente indistinto ed equivalente di ἀρχή e στοιχείον.

Una breve incursione nelle pagine del libro III della Metafisica può allora corroborare questo suggerimento interpretativo.

III.1.3.c Uno sguardo ad alcune aporie di *Beta*: ancora sull’ἀρχή come στοιχείον

Come accennato nella Parte I, in *Beta* Aristotele prospetta una serie di problemi metafisici attraverso i quali viene offerto l’impianto della ricerca alla quale appartiene anche il problema usiologico. Se ne vuole qui offrire un breve

⁴⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1092a6-7.

⁵⁰ E. BERTI, Aporiai 6-7, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 105-133, spec. p. 105.

resoconto al fine di evidenziare due aspetti tra loro connessi: da un lato, l'interscambiabilità o equivalenza con cui si fa uso dei concetti e dei termini di ἀρχή e στοιχείον, dall'altro il riscontro di quanto anche in queste pagine gli interlocutori siano ancora Platone e la sua Scuola. Di questi due aspetti si può allora pensare ad una valutazione che li consideri insieme, nella loro interrelazione, a testimonianza del fatto che quando Aristotele si riferisce alle dottrine platoniche o di stampo platonico non tiene distinti ἀρχή e στοιχείον, perché essi distinti non lo erano nell'ambito di tali dottrine.

Non vi è dubbio rispetto al fatto che Aristotele non condivide questa posizione e che, secondo lui, ciò che è στοιχείον è sì principio, ma un tipo particolare di ἀρχή. Il che significa, in ultima istanza, che non tutte le ἀρχαί sono στοιχεῖα e che identificare i due concetti sovrapponendoli – operazione portata avanti in ambito accademico – non è ammissibile. E non lo è tanto più all'interno della discussione usiologica: l'οὐσία è sì ἀρχή, ma non nel senso di στοιχείον – o, tanto meno, ἐκ στοιχείων, come risulterà dall'indagine in Z 13-16.

Le aporie di *Beta*⁵¹ vengono generalmente considerate come appartenenti a due gruppi: si è soliti considerare il primo gruppo come comprendente le aporie dalla prima alla quinta⁵², ossia quelle che vertono sulla natura della scienza

⁵¹ In questa sede non è possibile soffermarsi su molteplici aspetti di B, oggetto di grande attenzione da parte degli studiosi; tra questi, per esempio, l'ordine delle aporie e la relazione di *Beta* con gli altri libri della *Metafisica*. Chiaramente, emergerà il nesso tra il libro III e *Zeta*.

⁵² La prima aporia (Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b4-6 e B 2, 996a18-20) può essere così riformulata: la ricerca delle cause, che come si è già detto sono di diverso genere, è compito di una sola scienza o di più scienze? Ad essere in causa è l'unità della filosofia prima: se, infatti, i diversi generi di causa fossero oggetto di scienze diverse, la ricerca metafisica si ridurrebbe ad essere il raggruppamento di scienze particolari diverse. Solo nel caso in cui ciascun genere di causa è oggetto della medesima scienza la filosofia prima potrà essere una scienza unitaria. Aristotele discute questa prima aporia in B 2, 996a18-996b26, mettendo in rilievo le difficoltà che derivano dal considerare un'unica scienza per tutti i generi di cause (996a20-996b1) e quelle che derivano dal porre più scienze delle cause, o meglio una scienza per ogni genere di principio (996b1-26). Per un esame dettagliato della prima aporia si veda M. CRUBELLIER, *Aporiai 1-2*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 47-62.

La seconda aporia (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b6-10 e B 2, 996b26-33) prende in considerazione la possibilità che la filosofia prima si occupi unicamente dei principi della sostanza o anche i principi delle dimostrazioni. In altre parole, ci si domanda se i principi logici rientrano nell'ambito della stessa scienza che studia la sostanza. I principi logici in questione sono, come Aristotele chiarisce in B 2, 996b27-29, quelli comuni, vale a dire quelli di cui fanno uso tutte le scienze. Si tratta dei principi di non contraddizione e del terzo escluso, principi – implicitamente o esplicitamente – presupposti in qualunque dimostrazione e da qualunque scienza. Su questo punto si può consultare M. MIGNUCCI, *I principi delle dimostrazioni: un'analisi della seconda aporia di Metafisica B*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 75-101, spec. p. 80. Il problema che si pone a tale proposito è quello di sapere se la scienza di questi principi e quella della sostanza siano la medesima scienza o no e, nel caso in cui non lo fossero, quale sia quella di cui si è alla ricerca. Che i principi logici appartengano ad un'unica scienza, coincidente con quella della sostanza, non sembra possibile (B 2, 996b32-997a11), ma esiste una difficoltà anche se si pensa che la scienza della sostanza sia diversa da quella degli assiomi (B 2, 997a11-15). Cfr. M. CRUBELLIER, *Aporiai 1-2*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 62-72.

La terza aporia (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b10-13 e B 2, 997a15-17) chiede se, nel caso in cui si accertasse che la filosofia prima tratti unicamente della sostanza, tale scienza abbia per oggetto tutte le diverse sostanze o se, diversamente, bisogna ammettere scienze diverse per sostanze diverse; in quest'ultimo caso, bisogna anche risolvere l'ulteriore difficoltà di stabilire di quali sostanze la filosofia prima è scienza. Per un esame critico della terza aporia (e delle due successive) si veda il contributo di F.A.J. DE HAAS, *Aporiai 3-5*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 73-104.

Attraverso la quarta aporia (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b18-27 e B 2, 997a25-30) si procede interrogandosi sul seguente problema: la scienza ricercata – la filosofia prima – studia solo le sostanze o anche le proprietà delle sostanze? Gli esempi adottati da Aristotele sono di carattere geometrico e di provenienza chiaramente platonica. Se il solido, le linee e le superfici sono sostanze – tesi, questa, non condivisa dallo Stagirita – dovremmo forse ritenere che la stessa debba vertere al contempo su tali sostanze e sulle loro proprietà (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997a27-30; si veda in merito F.A.J. DE HAAS, *Aporiai 3-5 cit.*, pp. 92-93), oppure si tratterà di due scienze diverse, una per le sostanze e l'altra per gli attributi? A tal proposito, è interessante notare quali sono i due "corni" del dilemma: se studiare la sostanza e gli attributi della sostanza spetta alla medesima scienza, allora tale scienza dovrebbe essere dimostrativa, con la conseguenza che anche la scienza della sostanza si configurerebbe come scienza della sostanza. Questa conclusione sembra essere inaccettabile per la ragione che della sostanza e dell'essenza non si dà dimostrazione, ma solo definizione (997a30-32). Ciò che è implicito è quanto è risultato valido per le due aporie precedenti, vale a dire che sono le proprietà della sostanza ad essere oggetto di dimostrazione: in particolare, partendo dai principi logici e da un sostrato, si dimostrano le proprietà di quel sostrato. Di per sé, ad ogni modo, tanto dei principi quanto del sostrato non si dà e non si può dare dimostrazione. Sull'indimostrabilità dell'essenza il riferimento obbligato è agli

ricercata, quindi sulla natura della filosofia prima; il secondo gruppo, invece, includerebbe tutte le altre aporie, quelle che hanno per oggetto la natura dei principi⁵³.

Con la quinta aporia abbandoniamo il terreno più propriamente di delimitazione della natura e della struttura della scienza in questione, per il quale è imprescindibile il riferimento alla dottrina epistemologica degli *Analitici Posteriori*, e ci poniamo a cavallo tra le due tipologie di aporie sopra menzionate⁵⁴. È vero, da un lato, che ci occupiamo ancora di ciò su cui verte la scienza prima, e dall'altro che iniziamo a interrogarci sulla natura di ciò su cui essa verte. Esistono solo sostanze sensibili (ἀίσθητὰ οὐσίαι) o esistono anche altre sostanze oltre (πάρὰ) quelle sensibili⁵⁵? L'aporia può essere intesa come il problema dell'estensione della filosofia prima, ma non solo. Aristotele si riferisce esplicitamente alla dottrina platonica. Egli, infatti, afferma che, se si ammettono anche altre sostanze oltre a quelle sensibili, bisogna ancora pronunciarsi sulla possibilità che tali sostanze soprasensibili siano di un solo genere, solo e soltanto

Analitici Posteriori, in particolare II, 3-8. Ma, e questo è il secondo corno, se si tratta di due scienze diverse, non si vede quale possa essere tale scienza che ha per oggetto unicamente gli attributi della sostanza (997a32-34).

⁵³ Questo secondo gruppo può essere ulteriormente suddiviso in due sottogruppi, di cui il primo avrebbe a che fare con l'alternativa tra una spiegazione della realtà di tipo naturalistico ed uno dialettico ed il secondo con una valutazione della teoria platonica. Così M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta* cit.

⁵⁴ Gli interpreti non sono d'accordo sul modo di considerare questa aporia, e in generale sul gruppo all'interno del quale collocarla. La questione, che non può in questa occasione essere trattata in profondità, può essere così schematizzata. Con la quinta aporia ha inizio una serie di problemi il cui "peso metafisico" sembra essere decisamente maggiore (così Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., I, p. 223; S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne* cit.; W. LESZL, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit.; Madigan, in *ARISTOTLE'S Metaphysics. Book B and Book K 1-2* cit., pp. XIII; L. CARDULLO, "Come le frecce dei Traci...". *Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di Metafisica B sul soprasensibile*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 159-225). *Contra*, invece, per esempio, E.C. HALPER, *Aristotle on the Possibility of Metaphysics*, «Revue de philosophie ancienne», 5, 1987, pp. 99-131; E.C. HALPER, *The Origin of Aristotle's Metaphysical Aporiai*, «Apeiron», 21/1, 1988, pp. 1-27. Per una posizione diversa da quelle ora citate si veda F.A.J. DE HAAS, *Aporiai 3-5* cit., pp. 74 e ss.

⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b13-18 e B 2, 997a34-997b3. Di questa aporia offre un'interessante discussione J.J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden 1995, spec. pp. 206-209 e 242-264.

le Idee, o di più di un genere, le Idee e gli enti matematici intermedi (intermedi tra le Idee e le sostanze sensibili).

Della dottrina platonica, ad ogni modo, Aristotele non si limita ad esporre la concezione per cui esisterebbero più generi di sostanze soprasensibili – aspetto, questo, molto controverso e dibattuto – ma prende in considerazione le principali novità del pensiero platonico e lo fa in maniera critica. Nel corso della discussione dell'aporia in B 2, infatti, Aristotele torna sulle difficoltà che derivano dall'ammissione dell'esistenza delle Idee, sulle quali già aveva avuto modo di soffermarsi in A 6 e 9. Fondamentalmente l'assurdità consiste nel sostenere che esistono delle realtà al di là di quelle sensibili e al contempo nel pensarle identiche a quelle sensibili, con la sola differenza che queste sarebbero eterne (ἀίδια), laddove quelle sensibili corruttibili (φθαρτά): non si riscontrerebbero altre differenze tra, poniamo, l'uomo in sé e l'uomo sensibile. L'operazione di Platone viene descritta, in buona sostanza, come la produzione di sensibili eterni (ἀίθητα ἀίδια), doppiati inutili della realtà⁵⁶.

D'altro canto, ammettere più generi di sostanze significa, in una prospettiva di stampo platonico, ammettere che accanto alle sostanze sensibili esistano non solo le Idee ma anche degli enti intermedi, oggetto delle scienze matematiche: così, accanto alle linee sensibili avremo una linea in sé ed altre linee (intermedie) con caratteri intermedi appunto tra le due⁵⁷. Ora, afferma Aristotele, se questo è vero non si vede perché mai questo non debba valere anche per l'astronomia, con la conseguenza che avremmo a che fare con un cielo sensibile, uno in sé ed un altro intermedio, il quale dovrebbe essere immobile, mentre è evidente che il cielo sia in movimento⁵⁸. Le stesse considerazioni vanno estese agli oggetti dell'indagine dell'ottica e dell'armonia matematica, con la conseguenza, giudicata evidentemente assurda, che oltre agli animali sensibili e a quelli in sé esisterebbero degli animali intermedi⁵⁹. In più, una ulteriore absurdità che è possibile riscontrare è che i Platone ammettono che esistano dei μετὰξύ solo per

⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b3-12.

⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b12-15.

⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b15-20. Come fa notare Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 119, n. 38, "l'obiezione trascura che per i Platonici l'astronomia è, sì, una scienza matematica, ma non pura, bensì applicata ai corpi sensibili". Sullo statuto dell'astronomia si veda E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., pp. 59-65; 112-117; 259-261; 267.

⁵⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b20-24.

le scienze matematiche e non per le altre scienze – senza che se ne veda la ragione⁶⁰.

È pur vero, ad ogni modo, che vi è una certa ragion d'essere nell'esigenza che i Platonici fanno valere mediante la posizione dell'esistenza dei μετὰξὺ. Tale esigenza ha a che fare precisamente con il fatto che l'oggetto dell'astronomia non è costituito da grandezze sensibili, non è cioè il cielo sensibile che noi vediamo. Allo stesso modo, il lavoro del geometra non è sulle linee sensibili, poiché nessuna delle cose che cadono sotto la sensazione è retta o curva come vuole il geometra, o più in generale, dotato delle medesime proprietà e negli stessi termini di cui parla il geometra⁶¹.

La discussione dell'aporia con questa ultima (ed unica) argomentazione in cui consiste l'antitesi può dirsi conclusa. Aristotele esamina poi la posizione di coloro che pongono degli enti intermedi tra le Forme e i sensibili, ma li considerano immanenti ai sensibili stessi⁶². Innanzitutto, non vi è ragione per la quale soltanto gli enti intermedi e non le Idee dovrebbero essere immanenti⁶³; inoltre, chi pone tali intermedi immanenti si trova costretto a dover ammettere che nello stesso luogo vi siano due solidi, uno sensibile ed uno intermedio (immanente al sensibile), il quale difficilmente potrà essere immobile, in virtù del suo essere all'interno di un solido mobile⁶⁴. Insomma, l'assurdità in cui si cadeva ponendo gli enti intermedi come separati non si elimina pensando gli stessi enti come immanenti ai sensibili, ma anzi, la si amplifica: il doppio inutile della realtà non è più concepito al di là della realtà sensibile stessa, separatamente da essa, ma come immanente ad essa. E questo risulta essere ancora più assurdo⁶⁵.

⁶⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b24-34.

⁶¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 997b34-998a6.

⁶² Gli interpreti non sono d'accordo nell'identificare questi filosofi: potrebbero essere i Pitagorici (così ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 224, 32 ss. Hayduck), ma secondo la maggior parte si tratterebbe di alcuni Platonici (cfr. per esempio Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., I, p. 232; Tricot, in *ARISTOTE, La Métaphysique* cit., I, p. 136, n. 5). Chiaramente errata è invece la tesi di Schwegler, in *Die Metaphysik des ARISTOTELES* cit., III, p. 128, per cui si tratterebbe di Eudosso, secondo il quale però persino le stesse Idee sarebbero immanenti.

⁶³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 998a7-11.

⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 998a11-15.

⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 2, 998a15-19.

III.1.3.c.1 La sesta e la settima aporia

La sesta aporia⁶⁶, con cui ha inizio B 3, merita particolare attenzione in relazione ai fini della presente ricerca e su di essa si tornerà più volte. Ha a questo punto inizio la serie di aporie dedicate alla natura dei princìpi⁶⁷. In particolare, ci domandiamo ora se i princìpi (ἀρχαί) e gli elementi (στοιχεῖα) siano i generi (γέννη) o le parti costitutive delle cose, quelle in cui ciascuna cosa può essere divisa.

Un primo aspetto da rilevare è anzitutto il fatto che Aristotele parli di ἀρχαί e στοιχεῖα interscambiabilmente⁶⁸: come si cercherà di far emergere, infatti, esiste un nesso particolare tra i princìpi e gli elementi – nesso che aiuterà a comprendere il senso della polemica anti-platonica. Si è già notato che generalmente, ma in *Alpha* in maniera particolare, Aristotele con στοιχεῖα fa riferimento agli elementi materiali, quelli dei filosofi naturalistici, ma anche agli elementi dei numeri ammessi dai Pitagorici (il pari e il dispari) nonché agli elementi delle Idee e dei numeri ideali ammessi da Platone (l'Uno e la Diade di grande e piccolo). A tale proposito, possiamo affermare con Berti che

“in *aporiai* 6 and 7 of *Metaph.* B the terms ‘principle’ and ‘element’ are used almost always together, as if they had the same meaning, that of ‘immanent principle’”⁶⁹.

L'alternativa, dunque, non è tra i generi e gli elementi come potenziali princìpi⁷⁰, ma tra i generi e le parti costitutive delle cose come potenziali princìpi, da intendere nel senso di elementi. Come è risultato da Δ 3, infatti, i Platonici intendevano i generi come elementi, proprio in virtù del loro essere universali e dunque presenti in tutte le cose o nella maggior parte di esse.

⁶⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b27-29 e B 3, 998a21-23.

⁶⁷ Cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, p. 105.

⁶⁸ Faccio notare che Berti parla di “principles elements” (anche nella versione “principles-elements”) per tutto il contributo sopra citato.

⁶⁹ E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, pp. 105-106.

⁷⁰ Così W.E. DOOLEY – A. MADIGAN, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 2 and 3*, London 1992, p. 137, n. 203.

Prendiamo in considerazione la tesi, e quindi la possibilità che i principi siano le parti costitutive dei corpi. In realtà, come fa notare Berti⁷¹, Aristotele presenta la tesi in questione nella sua versione negativa, quando afferma, a conclusione della sua trattazione, in B 3, 998b3-4, che dalle difficoltà sopra esposte risulterebbe che i principi delle cose non possono essere i generi. Ora, se si ammettono come principi le parti originarie di cui un ente è costituito, principi ed elementi della voce risulteranno essere, in definitiva, le lettere di cui la parola si compone e non il genere “parola”⁷². Allo stesso modo, continua Aristotele⁷³, in geometria vengono chiamate στοιχεῖα quelle proposizioni la cui dimostrazione risulta essere parte costitutiva delle dimostrazioni di tutte le altre proposizioni, o almeno della maggior parte⁷⁴: sono i teoremi più elementari, ma anche le definizioni e gli assiomi usati in geometria per dimostrare i teoremi. Lo stesso si dice a proposito dei corpi. Sebbene alcuni sostengano l’esistenza di un solo elemento, laddove altri ritengono che gli elementi siano molteplici, vi è accordo sul fatto che tale elemento o tali elementi siano i costitutivi primi dei corpi, ciò di cui essi sono costituiti⁷⁵. L’ultimo argomento contro la tesi secondo la quale i principi sarebbero i generi chiama in causa gli oggetti artefattuali, come il letto. Di tali enti si potrà dire di conoscerne la natura (φύσις) quando si

⁷¹ Cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, p. 108. Questa osservazione è funzionale, nell’interpretazione dello studioso, a sostenere la tesi, assolutamente condivisibile, secondo la quale “the real object of the *aporia* is not the choice between the doctrines of the Platonists and those of the physicists. Rather it is to examine the validity of the Platonists’ doctrine, with respect to which the arguments in favour of the opposing doctrine must be considered as so many objections or difficulties”.

⁷² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998a23-25. Per Aristotele la voce è un suono articolato, cioè una parola pronunciata. Quindi, gli elementi della voce saranno gli elementi della parola, vale a dire le lettere nel caso di una parola scritta o le vocali e le consonanti nel caso di una parola pronunciata. Su questo punto e su come ciò suggerisca che la critica aristotelica sia da collocare all’interno del contesto accademico si veda Cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, pp. 108-109, il quale fa anche riferimento a H.-J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre cit.* e a quella che lo studioso denomina “die elementarisierende Behandlung”.

⁷³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998a25-27.

⁷⁴ Per quest’uso si faccia riferimento anche a ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014a35-1014b3.

⁷⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998a27-30. Immediatamente dopo Aristotele cita Empedocle a riprova del fatto che quelli che per lui erano gli elementi costitutivi dei corpi (il fuoco, l’acqua e quelli che vengono dopo) erano elementi non nel senso del genere, ma nel senso di parti intrinseche, che dall’interno costituiscono i corpi (998a30-32).

conoscerà da quali parti essi sono costituiti e come tali parti siano combinate insieme⁷⁶. Ne deriva che, anche in quest'ultimo caso, i princìpi sono pensati come gli elementi o parti costitutive degli enti. Sembra, quindi, di poter dire che nei diversi ambiti del linguaggio, della geometria, dei corpi naturali e dei prodotti artefattuali, i princìpi sono sempre gli elementi come parti costitutive e non i generi⁷⁷. E ciò, è bene ribadirlo, è da leggere in diretta polemica con la dottrina dei Platonici⁷⁸.

Passiamo ora all'antitesi, perché per un altro verso sembra che i princìpi siano i generi⁷⁹. Considerato, infatti, che conosciamo una cosa allorché ne conosciamo la definizione e che i princìpi delle definizioni sono i generi⁸⁰, risulta che i generi siano princìpi anche di ciò che è oggetto di definizione, ossia degli enti⁸¹. I generi sarebbero dunque elementi delle definizioni e, in seconda battuta, degli enti definiti⁸². Ma non basta. Se avere scienza di un ente significa avere scienza della specie secondo la quale è denominato, allora anche delle specie i princìpi sono i generi⁸³.

⁷⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998a32-998b3.

⁷⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b3-4.

⁷⁸ È questa la linea interpretativa, come accennato, sposata anche da Berti, che fa notare che nell'argomento che fa riferimento al letto, Aristotele non menziona solo quelle che possono essere intese come le parti materiali, ma anche come tali parti siano insieme (πὼς συγκεϊμένων). Ciò fa pensare che i princìpi intesi come parti costitutive non sono unicamente materiali (come affermato, invece, da G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., p. 65), ma anche la forma, in linea con quanto detto nella *Fisica* a proposito dei princìpi (materia, forma e privazione). Berti ha così buon gioco nell'affermare, contro S. Menn, che non si tratta di presentare e difendere le tesi dei filosofi naturalisti – tra i quali Empedocle rientra certamente a buon titolo – ma, più precisamente, di criticare la dottrina platonica utilizzando, tra le altre, presupposti e argomenti per buona misura condivisi e condivisibili da Platone e dalla sua Scuola. Cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7* cit., spec. pp. 111-112.

⁷⁹ Non occorre soffermarsi sulla paternità platonica di tale concezione.

⁸⁰ Come è noto, Aristotele è convinto che la definizione si costruisca attraverso il genere prossimo e la differenza specifica (cfr. *Top.* IV-V). In questo senso, dunque, il genere è principio della definizione.

⁸¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b4-6.

⁸² È chiaramente implicita l'idea che i princìpi della conoscenza di un oggetto siano i princìpi dell'oggetto stesso.

⁸³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b6-8. A proposito di tale questione, vi è da rilevare che la concezione della scienza degli enti come scienza delle loro specie è platonica ma è condivisa

Vi è, infine, un ultimo argomento a favore dell'ipotesi che ad essere principi siano i generi ed esso risulta essere di grande interesse per svariate ragioni. Ma vediamo intanto di cosa si tratta. Aristotele afferma che alcuni dei filosofi che sostengono che gli elementi dell'essere sono l'uno e l'ente, oppure la Diade di grande e piccolo, li considerano dei generi⁸⁴. Il riferimento è ovviamente a Platone, secondo il quale l'uno, che si identifica con l'ente, è il principio di unità e determinatezza dei numeri ideali, delle Idee e degli enti sensibili, mentre la Diade indefinita è il principio di molteplicità e indeterminatezza degli stessi enti⁸⁵. Secondo Aristotele Platone si serviva di tali principi come di generi, vale a dire di predicati universali, in ragione del fatto che di ciascun ente si predicano l'unità e la molteplicità. Si tratterebbe, dunque, di un'operazione in senso opposto rispetto a quanto ricordato sopra a proposito del metodo elementarizzante⁸⁶: in questa occasione, il percorso non è più dagli enti ai loro propri elementi costitutivi, ma dagli enti ai loro propri generi. E, come è noto, nella visione platonica gli universali sono quanto di più reale esista.

A ben vedere, però, conclude Aristotele, è assurdo considerare i principi degli enti in entrambi i modi menzionati, vale a dire come gli elementi costitutivi delle cose e al contempo i generi. E ciò risulta essere assurdo perché la definizione della sostanza deve essere unica, mentre la definizione data secondo il genere non è la stessa di quella data a partire dalle parti interne e costitutive di una cosa⁸⁷. Lo Stagirita sembra ora richiamare due concezioni di definizione, la prima per genere prossimo e differenza specifica (condivisa, questa, dai membri dell'Accademia e da egli stesso), la seconda che menzioni le parti di cui una cosa

anche da Aristotele. Nello specifico, secondo Krämer, Platone riteneva che i generi fossero i principi delle specie, mentre Speusippo e Senocrate erano di opinione diversa. Ne discute E. BERTI, *Aporiai 6-7* cit., pp. 113-114.

⁸⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b9-11. Sul tema si veda anche E. BERTI, *L'essere e l'uno in Metaph. B*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 103-125.

⁸⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6.

⁸⁶ H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit., parla di metodo "generalisierend", laddove M.D. RICHARD, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris 1986, di "réduction catégoriale" degli enti ai principi.

⁸⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b11-14.

è composta⁸⁸. Appellandosi alla diversità dei due tipi di definizione in questione, nonché al presupposto, evidentemente condiviso dagli interlocutori platonici, in virtù del quale la definizione della sostanza debba essere una, Aristotele rivela l'insostenibilità di una concezione dei princìpi di questo genere⁸⁹.

La settima aporia⁹⁰ è connessa alla precedente⁹¹, poiché presuppone una risposta affermativa al problema appena affrontato. Infatti, ammessi i generi come princìpi, occorre stabilire se essi siano i generi più universali, i cosiddetti “generi sommi o primi”, o quelli che per ultimi si predicano degli individui – nell'esemplificazione che troviamo in B 1 sono rispettivamente “animale”, come genere universale, e “uomo”, come specie ultima.

Una prima considerazione da tenere presente, anche in virtù della connessione con l'aporia precedente, è che si tratta di una discussione il cui carattere accademico emerge a prima vista. Aristotele sta evidentemente contrapponendo non la teoria platonica e quella dei filosofi presocratici, ma più precisamente posizioni differenti maturate all'interno dell'Accademia. Pines⁹² e Krämer⁹³ hanno identificato la prima, quella secondo la quale ad essere princìpi sarebbero i generi più universali, con la tesi sostenuta da Platone e la seconda, quella secondo la quale ad essere princìpi sarebbero le specie ultime, con la posizione di Senocrate.

Prendiamo in considerazione la possibilità che i princìpi siano i generi sommi e vediamo in che modo Aristotele la introduce. Se, come richiesto dalla

⁸⁸ A questo proposito, vale ricordare che in Z 10 è stabilito che le parti costitutive di una ente sono menzionate nella sua definizione solo quando sono contenute nella sua forma.

⁸⁹ Commentando queste righe, Berti fa riferimento ad un altro luogo della *Metafisica* nel quale la movenza del filosofare aristotelico sembra essere la medesima, vale a dire M 8, 1084b13-20 (cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7* cit., spec. p. 117). Cfr. anche C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei princìpi secondo Aristotele*, *Metafisica M 8 e N 2*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 447-472, ristampata in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000, pp. 85-118.

⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b29-31 e B 3, 998b14-16.

⁹¹ Il nesso tra le due aporie è talmente forte che Reale considera la settima come un approfondimento del secondo corno della sesta aporia (G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima'* cit., p. 66). Così anche Schwegler, in *Die Metaphysik des ARISTOTELES* cit., III, p. 131.

⁹² S. PINES, *A New Fragment of Xenocrates and its Implications*, «Transactions of the American Philological Society», 51, Part 2, 1961, pp. 1-34, ristampato in S. PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, vol. II, Leiden 1988.

⁹³ H.-J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit.

teoria platonica, i princìpi sono da ricercare tra gli universali, è chiaro che a maggior titolo saranno princìpi i generi supremi, poiché questi si predicano di tutti gli enti. Va da sé che l'ente e l'uno, in quanto generi primi, che si dicono indistintamente di tutti gli enti, saranno princìpi e sostanze⁹⁴. Ma, osserva immediatamente Aristotele, non è possibile che né l'ente né l'uno siano un genere degli enti⁹⁵ e non lo è per una serie di ragioni⁹⁶. Infatti, sulla base della propria dottrina della definizione mediante genere e differenza specifica (ma in buona misura condivisa nell'ambiente accademico) ciascun genere ha molteplici differenze e anche ciascuna di queste differenze è ed è una. Tuttavia, non è possibile a) che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze e b) che il genere, anche considerato senza le sue specie, si predichi delle proprie differenze⁹⁷. Se l'ente e l'uno fossero generi, dunque, dovremmo ammettere dei generi predicabili delle differenze o nessuna di tali differenze potrebbero essere ed essere una. Il che è assurdo⁹⁸. Dunque, anche ritenendo che ad essere princìpi siano i generi, non potranno esserlo l'ente e l'uno, perché né l'ente né l'uno sono generi⁹⁹.

La strategia impiegata da Aristotele consiste, allora, nell'esclusione dell'ente e dell'uno dal novero dei princìpi passando attraverso la loro esclusione dal novero dei generi. È interessante notare come Aristotele si muova all'interno della dinamica del pensiero platonico, accettandone in qualche modo i presupposti e mostrando dall'interno che l'ente e l'uno, vale a dire i predicati più universali, quelli che dovrebbero predicarsi di qualunque cosa, non sono ciò che Platone chiama ad incarnare il ruolo di princìpi, ossia non sono generi.

⁹⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b17-21.

⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b22. Per Aristotele non possono essere generi perché, predicandosi di ciascuna cosa, sono una molteplicità di generi, precisamente tanti quante sono le categorie. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 5 e anche *An. post.* II 7, 92b13-14.

⁹⁶ Sul carattere dialettico di questa discussione si veda E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, spec. p. 120 e la n. 41.

⁹⁷ “For example ‘animal’ cannot be predicated of ‘rational’ if it is considered to be something separate from ‘man’, that is, as something that exists alongside man as another species of the genus ‘animal’” (E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, p. 120).

⁹⁸ Contro la possibilità che il genere si predichi delle differenze cfr. ARISTOT. *Top.* VI 6, 144a31-b3.

⁹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b23-28.

Segue una serie di argomenti che la critica è solita riferire alla figura di Senocrate, come se si trattasse di obiezioni poste dal secondo a succedere a Platone nello scolarcato e un buona misura condivise da Aristotele. La tesi attribuibile a Senocrate è quella secondo la quale ad essere princìpi sarebbero le specie ultime.

Il primo di tali argomenti, a dire il vero, non è immediatamente chiaro. Se consideriamo come princìpi i generi più universali, allora anche i predicati intermedi, considerati insieme alle differenze, e così fino alle specie indivisibili, saranno generi¹⁰⁰. Secondo l'interpretazione offerta da Alessandro¹⁰¹ Aristotele starebbe facendo riferimento a quei predicati intermedi tra il genere primo e la specie ultima (per esempio, quelli formati da un universale e da una differenza negativa, come “animale senza piedi”) al fine di sostenere che questi, non essendo veramente generi (poiché nell'Accademia non erano ammesse Idee di predicati negativi¹⁰²), non possono essere princìpi. Questa obiezione, in altre parole, consisterebbe nel negare che tutti i generi siano princìpi in virtù del fatto che alcuni di essi non sarebbero nemmeno propriamente Idee.

Inoltre, le differenze saranno princìpi a maggior ragione che i generi; ma se anch'esse saranno princìpi, allora i princìpi diventeranno infiniti, soprattutto se si pone come principio il genere primo, vale a dire l'uno¹⁰³. Questi è chiaramente Platone e l'obiezione va interpretata come senocratea¹⁰⁴. Se infatti riflettiamo

¹⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b28-30.

¹⁰¹ Cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 207, 9-29 Hayduck.

¹⁰² In particolare non le ammetteva Senocrate: cfr. fr. 94 Isnardi-Parente.

¹⁰³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998b30-999a1.

¹⁰⁴ Alla luce del nuovo frammento di Senocrate contenuto in un commento di Alessandro e conservato solo in arabo, scoperto da Pines, è possibile affermare che il filosofo accademico asserisse la priorità della specie sul genere. Facendo leva sul medesimo rapporto di identità che sussiste tra il genere e la specie da un lato e il tutto e le sue parti dall'altra, e al contempo sulla priorità della parte sul tutto, egli ha gioco facile nell'affermare che la specie è prima e prioritaria rispetto al genere – proprio come la parte lo è rispetto al tutto. Cfr. S. PINES, *A New Fragment of Xenocrates* cit., pp. 3-34. Secondo Krämer questo non sarebbe altro che un'applicazione del metodo elementarizzante tipico dei procedimenti logici accademici. Sarebbe l'utilizzo di questo stesso metodo ad aver condotto Speusippo ad affermare il primato degli individui, da lui identificati con i numeri matematici, e a negare l'esistenza di generi (i numeri ideali) e specie (le Idee). Platone, al contrario, impiegando il metodo generalizzante, avrebbe invece affermato l'antiorità dei generi (i numeri ideali) sulle specie (le Idee). Per approfondire tali considerazioni si veda H.-J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit., spec. pp. 130-149.

sulla tesi, sostenuta da Senocrate, della priorità della specie rispetto al genere¹⁰⁵, notiamo l'assonanza con l'obiezione qui proposta che fa leva sul fatto che le differenze, che altro non sono se non le caratteristiche delle specie, siano principi a maggior ragione che i generi.

L'argomento successivo, diretto ancora a mostrare la priorità della specie rispetto al genere e, quindi, l'impossibilità che il genere sia principio, poggia sulla medesima dottrina senocratea presupposta in quello precedente.

“Inoltre, se l'uno è più dotato della natura di principio, e l'indivisibile è uno, e ogni indivisibile <lo> è o secondo la quantità o secondo la specie, ed è anteriore quello secondo la specie, e i generi sono divisibili in specie, sarà a maggior ragione uno il predicato ultimo, poiché «uomo» non è il genere di singoli uomini”¹⁰⁶.

Si tratta, come si è detto, della già citata tesi senocratea e dell'applicazione del metodo elementarizzante. Se, infatti, l'indivisibile è principio, ne segue che ad essere anteriore non sarà il genere, ma la specie ultima, o, in altre parole, quella che si predica dei singoli individui. Ad essere anteriore, allora, sarà “uomo” e non “animale”. Non solo. Provando a seguire l'indicazione offerta da Alessandro e interpretando l'indivisibilità secondo la quantità come l'indivisibilità secondo il numero¹⁰⁷, si giunge all'affermazione della priorità della specie non solo rispetto al genere ma anche rispetto agli individui¹⁰⁸. Aristotele, dunque, usa un argomento di Senocrate per opporlo alla tesi platonica della priorità del genere sulla specie¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cfr. fr. 121 Isnardi-Parente.

¹⁰⁶ ARISTOT. *Metaph.* B 3, 999a1-6: ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ μᾶλλον γε ἀρχοειδὲς τὸ ἓν ἐστίν, ἐν δὲ τὸ ἀδιαίρετον, ἀδιαίρετον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατ' εἶδος, πρότερον δὲ τὸ κατ' εἶδος, τὰ δὲ γένη διαίρετὰ εἰς εἶδη, μᾶλλον ἂν ἐν τὸ ἔσχατον εἶη κατηγορούμενον· οὐ γὰρ ἐστὶ γένος ἀνθρώπου τῶν τινῶν ἀνθρώπων (trad. it. E. Berti).

¹⁰⁷ Cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 208, 10-14 Hayduck.

¹⁰⁸ Questo passaggio di *Beta*, infatti, è considerato un frammento di Senocrate: cfr. fr. 122 Isnardi-Parente.

¹⁰⁹ Sul meccanismo dialettico messo in atto da Aristotele si veda E. BERTI, *Aporiai 6-7 cit.*, pp. 128-129.

E lo stesso sembra fare anche in occasione dell'argomento successivo, che è l'ultima obiezione alla tesi secondo la quale i princìpi andrebbero individuati nei generi. In tutti quei casi nei quali si può parlare di un anteriore e di un posteriore, ossia nei casi che prevedono una successione – e questo è il caso della serie dei numeri e delle figure – non è possibile che ciò che si dice di questi esista oltre a questi. Chiaramente, ciò che si dice di questi, vale a dire ciò che è comune a tutti i membri che compongono la serie, è il genere. Aristotele vuole dire, dunque, che non è possibile che esista un genere “numero” παρὰ τὰ εἶδη τῶν ἀριθμῶν, al di là delle specie dei numeri, né un genere “figura” παρὰ τὰ εἶδη τῶν σχημάτων, al di là delle specie delle figure. Ora, afferma Aristotele, se siffatti generi – oltre le specie, vale a dire al di fuori e separatamente da esse – non esistono per tali enti, numeri e figure, per i quali più di ogni altra tipologia di enti i Platoniche li ammettono, è chiaro che non esisteranno γένη παρὰ τὰ εἶδη nemmeno per tutti gli altri enti. Nel caso degli individui, invece, il problema non sembra porsi perché non esiste un anteriore o un posteriore¹¹⁰. Questa tesi, secondo la quale laddove vi siano un anteriore e un posteriore non può esservi un genere comune, un'Idea, deriva dalla dottrina platonica dei numeri ideali, che non ammette un'Idea di numero al di là degli stessi numeri ideali¹¹¹. E non è la sola volta in cui Aristotele mette dialetticamente in contrapposizione la teoria della idee e quella delle Idee numeri¹¹² o nega l'esistenza di un genere comune, per esempio comune alle diverse specie di anima¹¹³ o comune alle diverse costituzioni¹¹⁴. Possiamo ritenere che questo argomento venisse usato anche da Senocrate per affermare l'antiorità della specie rispetto al genere. Anche tra le specie vi è, infatti, una successione caratterizzata dal legame di anteriorità-posteriorità e questo vale tanto più se le

¹¹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 999a6-13.

¹¹¹ Questa è l'opinione di Zeller, seguito anche da Robin (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* cit., II/1, pp. 683-686; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: Étude historique et critique*, Paris 1908, p. 616, n. 152). I commentatori fanno riferimento, a questo proposito, ad una dottrina platonica che Aristotele condividerebbe, come desumibile dall'*Etica Nicomachea* e dall'*Etica Eudemea*. Nello specifico, Alessandro rimanda a *Eth. Nic.*, I 6, 1096a17-19 (cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 209, 9-14 Hayduck) e Berti a *Eth. Eud.* I 8, 1218a1-10 (cfr. E. BERTI, *Aporiai 6-7* cit., pp. 129-130).

¹¹² Cfr. ARISTOT. *De Ideis* fr. 4 Ross (ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 85, 18 e ss. Hayduck).

¹¹³ Cfr. ARISTOT. *De an.* I 1, 402b5-8; II 3, 414b19-33.

¹¹⁴ Cfr. ARISTOT. *Pol.* III 1, 1275a33-b3.

specie sono concepite, come fa Senocrate, nei termini di Idee numeri. Dunque, non può esservi un’Idea che sia un genere comune ad esse, perché ciascuna specie contiene enti individuali e tra di essi non vi è quello stesso legame di anteriorità-posteriorità.

Da tutti questi argomenti, conclude Aristotele, risulta che le specie che si predicano degli individui, e non i generi, sono i princìpi degli enti¹¹⁵. Ad ogni modo, neanche sostenere questa tesi mette al riparo dalle difficoltà. Infatti ciò che è principio, ovvero causa, deve essere *oltre* ciò di cui è principio-causa ed esserne separato e, per essere tale, ciò che è principio deve essere universale. Sembra, quindi, che ad avere maggiormente titolo ad essere princìpi siano i generi più universali, vale a dire i generi primi¹¹⁶. È chiaro che in questa occasione Aristotele ha utilizzato una tesi platonica per porre in discussione la tesi senocratea¹¹⁷. Il presupposto dell’argomento, secondo il quale il principio debba esistere oltre o al di fuori di ciò di cui è principio, è per Aristotele valido solo nel caso della causa motrice¹¹⁸, laddove per Platone è valido sempre e a maggior ragione nel caso degli universali, le Idee, che sarebbero anche cause formali e che possono esserlo solo in quanto separati dagli enti sensibili.

Tale aporia è stata ricondotta a *Zeta* già da Tommaso d’Aquino¹¹⁹ e anche Bonitz si riferisce al libro VII della *Metafisica* come al luogo in cui trovare la soluzione dell’aporia. Più di recente, Madigan ha affermato che in *Zeta* l’aporia si trova riformulata in questi termini:

“instead of asking whether the principles are first genera or last species, he asks whether substance (*ousia*) is an essence or a universal. When he says at Z 12, 1038a19-20, that the last

¹¹⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 999a14-16. “Gli argomenti addotti contro la tesi che i princìpi siano i generi più universali porterebbero alla conclusione che sono princìpi i generi meno universali, cioè le specie ultime, quelle che si predicano degli individui (dottrina di Senocrate)”, chiarisce Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 121 n. 58.

¹¹⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 3, 999a16-23.

¹¹⁷ “In queste aporie, dunque, Aristotele usa l’una contro l’altra diverse dottrine professate all’interno dell’Accademia” (Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 121 n. 59).

¹¹⁸ In questo modo i genitori sono causa dei figli. Lo stesso non si può dire della causa materiale e di quella formale, che sono immanenti a ciò di cui sono principio: cfr. *Metaph.* Δ 3, 1014b14-15.

¹¹⁹ Cfr. THOM. AQ. in *Metaph. Aristot.*, 442.

difference is the substance of the thing, this may suggest that he favours the lowest species as a principle, but the lowest species in *aporia 7* is still a universal (e.g. man), whereas the lowest difference in *Z 12* is a form or a formative principle (e.g. human soul)¹²⁰.

E, come è noto e come sarà oggetto di approfondimento specifico, *Z 13* esclude proprio la possibilità che il genere, allo stesso modo di tutto ciò che si predica in universale, possa essere sostanza. Al di là di questo tipo di considerazioni, ad ogni modo, un aspetto che è possibile ricavare da questa settima aporia è la complessità del dibattito accademico, che Aristotele conosce nelle differenti posizioni e non esita ad utilizzare in maniera dialettica.

III.1.3.c.2 Il nesso tra i princìpi e la conoscenza

L'ottava aporia¹²¹, che ha a che fare con l'esistenza di qualcosa *παρὰ τὰ καθ'ἑκάστα οὐ παρὰ τὸ σύνολον* ed è per questo connessa alla quinta¹²², viene presentata dallo stesso Aristotele come la più difficile e come originantesi dalle precedenti. Ci si domanda come sia possibile conoscere se, oltre alle cose individuali, non si ammette qualcosa di ulteriore. Tale problema si pone perché gli enti individuali sono in numero infinito e, se la conoscenza è conoscenza degli enti individuali, allora essa verrà a delinarsi come la conoscenza degli infiniti. Il che significa che la scienza diverrebbe impossibile, dato che non potrà mai esaurire il numero infiniti degli oggetti da conoscere. In effetti, sembra che conosciamo ciascun ente in quanto esiste qualcosa di uno e di identico, nonché di

¹²⁰ Madigan, in ARISTOTLE, *Metaphysics. Book B and Book K 1-2* cit., p. 80. Si veda, in merito a tale questione, E. BERTI, *Il concetto di "sostanza prima"* cit.

¹²¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b29-36 e B 4, 999a24-28. Sull'aporia in questione si possono consultare con profitto le pagine di S. BROADIE, *Aporia 8*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 135-150, che studia l'aporia in connessione con *Zeta*. Rilevanti sono anche le osservazioni sulle divergenze tra la presentazione del problema in B 1 e quello precedente lo sviluppo vero e proprio dell'aporia in B 4 (si vedano soprattutto le pp. 138-141).

¹²² Cfr. S. BROADIE, *Aporia 8* cit., pp. 136-138.

universale¹²³. Dunque, se questo è necessario, bisognerà ammettere qualcosa oltre agli enti sensibili e ciò significa che dovranno esistere i generi – siano questi i generi ultimi o i generi primi: ma questo, si è visto nell’aporia precedente, non è possibile¹²⁴. Inoltre, se esiste qualcosa oltre il sinolo, ossia le Idee, esse devono esistere per ogni cosa (enti naturali e prodotti dell’arte), o solo per alcune (enti naturali), o per nessuna¹²⁵?

A sostegno della tesi che nulla esiste al di là delle cose individuali Aristotele fa ancora riferimento alla scienza, in quanto se tutto fosse sensibile non si avrebbe scienza – a meno che non si voglia ritenere la sensazione scienza¹²⁶. Inoltre, non vi sarebbe nulla di eterno né di immobile, posto che tutte le cose sensibili sono soggette a corruzione e sono in movimento; e, se questo è vero, vedremmo compromessa la stessa possibilità della generazione. Il divenire presuppone infatti ciò che diviene e ciò da cui (ἐξ οὗ) il diveniente diviene, la materia, e quest’ultimo deve essere ingenerato. Se non lo fosse, sarebbe generato da altro. Procedere in questa catena causale all’infinito è, come si è già visto, impossibile – pena l’eliminazione del divenire. E non si può nemmeno ritenere che il diveniente si generi dal non-essere. Occorre pertanto ammettere un termine primo del divenire, da cui il divenire abbia origine, che sia ingenerato¹²⁷. Lo stesso ragionamento vale, inoltre, anche nel caso del termine nel senso opposto, vale a dire della causa finale¹²⁸, nonché per la causa formale, senza la quale la materia non potrebbe divenire alcunché. È allora necessario ammettere che oltre al sinolo esista la μορφή e l’εἶδος¹²⁹.

Ma se si pone questo, allora bisogna stabilire per quali cose la forma esisterà e per quali no. Non si potrà, per esempio, ammettere l’esistenza di forme separate degli artefatti, ossia non si potrà ammettere l’esistenza di un εἶδος “casa” al di là

¹²³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 999a24-28.

¹²⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 999a28-32.

¹²⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 999a32-991b1.

¹²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b1-4.

¹²⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b4-8.

¹²⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b8-12.

¹²⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b12-16. Sulla coincidenza di μορφή ed εἶδος, che in questa occasione significa anche la specie, si veda Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 121 n. 65.

delle case particolari¹³⁰. Bisognerà poi spiegare come sia possibile che la sostanza di tutti gli individui della stessa specie sia la stessa – poniamo di tutti gli individui appartenenti alla specie “uomo”. Ma questo è assurdo: ἔν γὰρ πάντα ὧν ἡ οὐσία μία¹³¹. Se tutte le cose di cui è una la sostanza sono una cosa sola, allora non è possibile porre un’unica οὐσία per tutti gli uomini. Si dovrà concludere che esista una molteplicità di forme identiche, il che non è meno assurdo¹³². Infine, che modo la materia potrà diventare una sostanza individuale, se la forma è separata, e il sinolo essere entrambe queste cose¹³³?

III.1.3.c.3 Sull’unità dei princìpi: la nona aporia

La nona aporia¹³⁴ mette in questione l’unità che caratterizza i princìpi e domanda se sia una unità numerica o una unità specifica. Aristotele considera dunque due modi in cui è possibile che i princìpi siano detti “uno”, vale a dire qualcosa di unitario: per specie o per numero¹³⁵. L’unità quanto al numero è quella che caratterizza due cose la cui materia è una sola¹³⁶:

“something is one in number if it consists of some one unified thing, an individual; and to say that a certain *principle* is ‘one in number’ is to say that there is one and just one such principle, a ‘singularity’, such as one might think the Platonic ἔν

¹³⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b16-20. Aristotele si sta riferendo alla dottrina accademica secondo la quale non esistono Idee degli oggetti artificiali; sui motivi per i quali i Platoniche ne hanno negato l’esistenza cfr. S. BROADIE, *Aporia 8 cit.*, pp. 147-150.

¹³¹ ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b21-22.

¹³² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b20-23. “L’impossibilità di entrambe le tesi opposte deriva dall’ambiguità del termine *ousia*, che nell’una significa sostanza individuale e nella seconda significa essenza universale” (Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica cit.*, p. 121 n. 66).

¹³³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b23-24.

¹³⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996a1-2 e B 4, 999b24-26.

¹³⁵ Nel libro *Delta* Aristotele distingue differenti sensi in cui è possibile intendere l’unità e, tra questi, vi sono anche quelli a cui si fa qui riferimento: cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 6, 1016b31-33.

¹³⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 6, 1016b32.

represents. Let this be called, with Aristotle at 996a1, a ‘numerically determinate’ principle”¹³⁷.

Per quanto riguarda l’unità specifica in riferimento al principio, che, continuando a seguire Wildberg potremmo chiamare “a ‘numerically indeterminate’ principle”, si tratta di un’unità che ha a che fare con la definizione e che quindi è si trova ad un livello differente, precisamente quello di “several individual instances which have so much in common that they can be regarded as formally united in a set and be referred to as a whole”¹³⁸.

Se l’unità dei principi è solo specifica e non numerica, allora ne segue che nessuna cosa potrà essere numericamente una, dato che non lo sono i principi; non potranno esserlo, quindi, neanche l’ente e l’uno, come invece affermano i Platonici¹³⁹. Inoltre, escludendo l’unità per numero dei principi, si esclude la possibilità stessa della scienza, la cui possibilità riposa sull’esistenza di qualcosa di identico e di uno che abbracci i particolari – ossia degli universali¹⁴⁰. Il presupposto di entrambe le considerazioni è che le caratteristiche degli enti dipendono dalle caratteristiche dei principi: se i principi non sono qualcosa di “uno” anche numericamente, non potrà esserci alcuna realtà che sia ciò¹⁴¹.

D’altra parte, si avranno altre conseguenze inaccettabili se si ammette che ciascuno dei principi sia numericamente uno e, quindi, lo stesso nelle diverse cose. È facilmente riscontrabile che i principi, pur essendo specificamente identici, si ripetono numericamente nelle diverse cose: in due sillabe uguali¹⁴² gli elementi, ossia le lettere, si ripetono pur essendo specificamente identici¹⁴³. Ora,

¹³⁷ C. WILDBERG, *Aporiai 9-10*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 151-174, p. 154.

¹³⁸ C. WILDBERG, *Aporiai 9-10 cit.*, p. 154.

¹³⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b24-26.

¹⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b26-27.

¹⁴¹ Cfr. Madigan, in ARISTOTLE, *Metaphysics. Book B and Book K 1-2 cit.*, p. 93; C. WILDBERG, *Aporiai 9-10 cit.*, pp. 156-157.

¹⁴² Wildberg ritiene che Aristotele si starebbe riferendo, per esempio, alla sillaba *αλλ* contenuta nelle parole che precedono la parentesi, *ἄλλαι ἄλλων*: i principi della sillaba, le lettere che compongono la sillaba, sono le stesse specificamente ma molte numericamente (proprio come le sillabe, vale a dire gli enti sensibili). Cfr. C. WILDBERG, *Aporiai 9-10 cit.*, p. 158. Si noti anche in questo passaggio che Aristotele parla di *στοιχεῖα* riferendosi ai principi.

¹⁴³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b27-31.

se poniamo che l'unità dei principi sia numerica, e quindi che i principi degli enti siano ciascuno uno di numero, ne consegue che non potrà esistere alcunché di ulteriore rispetto ai principi stessi. Infatti, dire "uno di numero" significa dire "individuale", il che comporta che, nel caso dell'unità numerica dei principi, tutte le cose si ridurrebbero ai principi¹⁴⁴. Per rimanere all'interno dell'esempio delle lettere: se le lettere dell'alfabeto fossero in numero limitato e fossero solo quelle dell'alfabeto greco, essendo ciascuna di esse una e non ripetibile, si arriverebbe alla conseguenza – assurda – di poter scrivere solo le lettere dell'alfabeto e niente più¹⁴⁵.

III.1.3.c.4 L'aporia più difficile: l'undicesima

L'undicesima aporia¹⁴⁶, la più difficile da risolvere e al contempo la più necessaria per la conoscenza della verità, domanda se l'ente e l'uno siano οὐσίαι

¹⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b31-1001a1.

¹⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1000a1-4.

Dell'aporia successiva, la decima, non verrà offerta una trattazione specifica poiché questa esulerebbe dai fini che ci si è posti rispetto alla trattazione dei problemi di *Beta*. Basti ricordare che con la decima aporia (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996a2-4 e B 4, 1000 a5-7) il problema dei principi viene affrontato a partire dalla corruttibilità o incorruttibilità degli enti di cui sono principi. Più precisamente Aristotele si domanda se i principi degli enti corruttibili e quelli degli incorruttibili siano gli stessi o diversi e, in maniera derivata, se i principi stessi siano corruttibili o incorruttibili. Se si pone che siano gli stessi, la difficoltà che ci si trova ad affrontare e superare consiste nel dover spiegare perché alcuni degli enti che derivano da essi sono corruttibili e altri incorruttibili, essendo i principi i medesimi (cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1000a7-8.). Aristotele chiama in causa Esiodo e i teologi per affermare l'inadeguatezza delle soluzioni proposte (B 4, 1000a9-18), prima di passare a chiedere ragione del fatto che gli enti che derivano dagli stessi principi siano alcuni eterni e altri soggetti a corruzione a coloro che dimostrano e argomentano. Empedocle, che pur si distingue per essersi espresso in modo coerente sul tema, viene chiamato a rappresentare questo genere di errore o inadeguatezza (B 4, 1000a9-1000b21. Si veda, in proposito, C. WILDBERG, *Aporiai 9-10* cit., pp. 168-172). Non mancano difficoltà, ad ogni modo, neanche per chi volesse sostenere che i principi degli enti corruttibili siano diversi (B 4, 1000b22-1001a3). Sul riferimento a Esiodo, nonché su quello a Empedocle, e sull'assenza di Democrito e Platone si veda C. WILDBERG, *Aporiai 9-10* cit., pp. 161-166.

¹⁴⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996a4-9 e B 4, 1001a4-8.

τῶν ὄντων¹⁴⁷ e se l'ente e l'uno siano quello che sono di per se stessi, senza essere altro, o se, invece, non li si debba considerare attributi di un sostrato di cui predicarsi.

Chi considera l'ente e l'uno come sostanze sono i Pitagorici e Platone, secondo i quali tali princìpi non sono qualcosa di diverso, e cioè la loro essenza è quella di essere uno ed ente¹⁴⁸. Per Platone, come è noto, l'uno, che è principio dei numeri ideali e delle Idee, viene a coincidere con l'ente e non è un attributo di una sostanza, ma è esso stesso sostanza di per sé. Esso è una realtà separata ed autonoma, che non deve ad altro né la sua esistenza né la sua essenza, che è appunto quella di essere uno ed ente¹⁴⁹.

Ora, afferma Aristotele, se non ammettiamo che l'ente e l'uno siano sostanza, lo stesso deve valere per ogni altro universale: l'ente e l'uno, infatti, sono le realtà più universali di tutte e se non esiste un "ente stesso" o un "uno stesso",¹⁵⁰ non esiste alcunché oltre gli individui¹⁵¹. Ancora una volta vediamo all'opera il presupposto, già utilizzato in occasione della settima aporia, secondo il quale l'ente e l'uno sarebbero i generi più universali. Ora, se non sono sostanza tali princìpi, che sono appunto quanto di più universale possa esserci, non sarà sostanza alcuno degli universali che si predicano dei particolari e che esistono al di là di essi. E ciò, da un punto di vista di stampo platonico, è inaccettabile.

Inoltre, prosegue Aristotele, se l'uno non è una sostanza, non sarà sostanza (separata) nemmeno il numero. Esso, infatti, è un insieme di unità e l'unità è

¹⁴⁷ Il significato di οὐσίαι è duplice e significa "sostanza" ed "essenza". Così W. CAVINI, *Aporia 11*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 175-188, spec. pp. 175-178, che segue E. BERTI, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 89-129.

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a9-11.

¹⁴⁹ Di opinione diversa sono altri filosofi, monisti o dualisti ma comunque filosofi naturalisti (cfr. *Metaph.* B 4, 1001a11-19).

¹⁵⁰ Il modo in cui Aristotele si esprime è emblematico: αὐτὸ ἓν e αὐτὸ ὅν. È questo, infatti, il modo in cui Platone si riferisce ad un'Idea, mediante l'aggettivo αὐτό. Quindi l'Ente stesso e l'Uno stesso sono nient'altro che un'Idea, l'Idea dell'ente e dell'uno.

¹⁵¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a19-24. Cavini pone l'accento sul fatto che si tratta di un meccanismo di *reductio ad absurdum* che Aristotele utilizza in un argomento *ad hominem* (cfr. W. CAVINI, *Aporia 11* cit., p. 181).

appunto un uno¹⁵². Allora, se l'ente e l'uno esistono come sostanze, è necessario che la loro sostanza sia l'ente e l'uno, per la ragione che niente di diverso dall'ente e dall'uno si predica di essi, ma questi si predicano di se stessi¹⁵³. A questo secondo argomento è presupposta l'idea che l'uno sia principio ed elemento dei numeri, che risulterebbero essere composizioni o pluralità di unità. Se l'uno non è sostanza, allora inevitabilmente non potranno esserlo nemmeno l'unità e il numero: non godranno, in altre parole, di un'esistenza separata rispetto agli altri enti – concezione fondamentale, anche questa, del pensiero platonico e accademico.

Ma, d'altra parte, se esiste qualcosa come l'uno stesso o in sé e l'ente stesso o in sé¹⁵⁴, la difficoltà sarà quella di spiegare come sia possibile che esista qualcosa oltre all'uno e all'ente stessi, vale a dire come gli enti possano essere più di uno¹⁵⁵. Infatti, ciò che è diverso o altro dall'ente non è e si verrà a cadere nel discorso parmenideo secondo il quale tutti gli enti sono uno e questo è l'ente¹⁵⁶. È impossibile, dunque, ammettere l'esistenza di altre cose oltre l'ente perché l'altro o il diverso dall'ente stesso non può esistere. Un ragionamento analogo vale a proposito dell'uno: oltre all'uno stesso non potrà esistere altra unità e, dunque, il numero non può essere considerato una sostanza.

Non solo. Non vi sarà alcuna molteplicità – considerato che il molteplice consiste nell'unione di varie unità. All'infuori dell'uno stesso vi è il non-uno, il

¹⁵² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a24-27.

¹⁵³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a27-29.

¹⁵⁴ In *Metaph.* Z 16 Aristotele chiarirà che l'ente e l'uno non possono essere sostanze e la ragione è, come è noto, che entrambi si dicono in molti sensi. Questa tesi verrà poi ripresa in I 2, 1053b9-10 e presentata proprio come soluzione alla presente aporia.

¹⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a29-31.

¹⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a31-1001b1. Vale ricordare che nel *Sofista* (256D-258A) Platone, proprio per evitare tale difficoltà, aveva introdotto il diverso come un ente. Aristotele critica questa soluzione perché presuppone che la molteplicità possa essere salvata solo a patto di introdurre un principio diverso dall'ente, il quale, però, risulterà essere non ente, posto che l'ente è ente per essenza (cfr. *Metaph.* N 2, 1088b35-1089a6 e il commento di Annas, in ARISTOTLE'S *Metaphysics. Books M and N*, Translated with Introduction and Notes by J. Annas, Oxford 1976, trad. it. a cura di E. Cattanei, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Milano 1992, pp. 199 e ss. (le pagine citate ora e in seguito sono quelle della traduzione italiana); J.J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics* cit., p. 218).

che significa che oltre l'uno stesso non esistono altre unità. Infatti, tutti gli enti sono o uno o molti, ma, anche nel caso dei molti, ciascuno di essi è uno, un'unità¹⁵⁷. L'argomento è anti-platonico, come si evince dall'insistenza sulla non sostanzialità del numero. Possiamo osservare come Aristotele precisi che ammettere un uno in sé comporti da un lato l'esclusione dei numeri dal novero delle sostanze, dall'altro l'esclusione della molteplicità, vale a dire che vi siano molti enti, e anche molti numeri, considerati ciascuno come un'unità. Se, come pretendono i Platonici, esiste un uno in sé, che è tale per essenza, tutto ciò che al di là di esso e che non è uno in sé non potrebbe essere uno – o, detto in altri termini, sarebbe non uno¹⁵⁸.

In secondo luogo, se l'uno così inteso è indivisibile, secondo quanto affermato da Zenone, non sarà nulla. E la ragione è la seguente: ciò che aggiunto o sottratto non fa né aumentare né diminuire ciò a cui viene aggiunto o sottratto non può essere considerato un ente. Zenone infatti riteneva che l'ente fosse una grandezza a tre dimensioni: solo questa avrebbe il potere di produrre un aumento o una diminuzione. D'altronde, se è grandezza, è corporeo¹⁵⁹. Spiega bene Berti:

“Zenone di Elea, discepolo di Parmenide, criticava l'esistenza dei molti, costituiti – secondo i Pitagorici – da unità indivisibili, osservando che, se tali unità sono indivisibili, non possono avere grandezza, perché aggiunte o tolte non rendono nulla maggiore o minore, dunque non esistono (29 B 2 D.-K.). L'«assioma di Zenone», dunque, non è che l'ente è grandezza [...], ma che ciò che, aggiunto o tolto, non rende maggiore né minore, non può esistere. Esso presuppone che l'ente sia grandezza, come osserva Aristotele. Ma contro questo presupposto Aristotele osserva che ci sono enti che hanno grandezza solo in alcune dimensioni (la superficie in lunghezza e larghezza) ed enti che non ce l'hanno in nessuna (il punto e l'unità) e tuttavia esistono”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001b3-6.

¹⁵⁸ Tale aspetto è stato rilevato con precisione da W. CAVINI, *Aporia 11* cit., pp. 185-186.

¹⁵⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001b6-13.

¹⁶⁰ E. Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 123, nota 90.

Aristotele reputa tale modo di intendere la questione grossolano, proprio per il presupposto che le singole unità, per esistere ed essere tali, debbano avere grandezza. Ma, replica lo Stagirita, esistono alcuni indivisibili – l'unità e il punto – che, pur non rendendo alcunché maggiore o minore, perché privi di grandezza, hanno la capacità di far aumentare le cose quanto al numero. E, quindi, esistono¹⁶¹. Aristotele vuole così dire che la teoria di Zenone non è sufficiente al fine di contrastare la tesi dell'uno in sé e della sua sostanzialità, perché anch'essa presenta delle difficoltà.

Resta valida, invece, la seguente obiezione: com'è possibile che da un uno così inteso, ossia inesteso, o da molteplici uno così intesi, derivi la grandezza, che è invece estesa? Pensare di derivare la grandezza dal numero equivale a voler derivare la linea dal punto. Ora, alcuni pensano così e fanno derivare il numero dall'uno stesso e da un altro principio che non è uno, ma devono spiegare perché ciò che si genera è talvolta un numero e talvolta una grandezza, posto che in entrambi i casi è dal non-uno che si generano. Non è chiaro come dall'uno e da questa disuguaglianza¹⁶², o da quest'ultima e qualche numero, si possano generare le grandezze¹⁶³. Aristotele si sta chiaramente riferendo alla dottrina platonica secondo la quale i numeri si genererebbero dall'uno e dalla diade indefinita, costituita dal grande e dal piccolo. Ed è contro questa tesi che lo Stagirita afferma che da un uno concepito come indivisibile, e dunque privo di grandezza ed estensione, non è possibile che si generino le grandezze, dotate per contro di estensione¹⁶⁴.

¹⁶¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001b13-16.

¹⁶² La Diade indefinita è disuguaglianza nella misura in cui è costituita dal grande e dal piccolo.

¹⁶³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001b17-25.

¹⁶⁴ Sarebbe proprio questa la ragione che avrebbe indotto Platone ad ammettere le linee indivisibili, vale a dire linee provviste di un minimo di lunghezza, che andrebbero a costituire – al posto dei punti – la linea.

III.1.3.c.5 Perché le Idee?

L'aporia successiva, secondo alcuni la tredicesima ma secondo altri la dodicesima *bis* o un'appendice della dodicesima¹⁶⁵, riguarda la ragione per la quale è necessario andare alla ricerca di enti, oltre agli enti sensibili e a quelli intermedi, quali sono le Forme¹⁶⁶. Che cosa spinge ad ammettere l'esistenza di εἶδη? Anzitutto il fatto che gli enti matematici, sebbene si differenzino dagli enti sensibili perché non sono soggetti alla generazione e, in generale, ad alcuna forma di mutamento, condividono con essi l'essere in numero molteplice per una stessa specie. I loro princìpi, quindi, non saranno in numero limitato, proprio come accade nel caso dei princìpi di una sillaba o di una parola (le lettere) che sono limitati per specie ma non per numero¹⁶⁷. Se, allora, oltre ai sensibili esistessero solo gli enti matematici, non potrebbe esistere una sostanza che sia una non solo per specie ma anche per numero e, allo stesso modo, i princìpi degli enti risulterebbero essere determinati solo rispetto alla specie e non per il numero. Ma poiché è necessario che i princìpi degli enti possiedano l'unità specifica e quella numerica, allora è necessario ammettere che, accanto e oltre agli enti sensibili e a quelli intermedi, esistano gli εἶδη, vale a dire sostanze determinate tanto specificamente quanto numericamente. D'altro canto, ammettendo che esistano Idee e che i princìpi abbiano unità numerica¹⁶⁸ e non specifica si incapperà nelle assurdità già esposte (nella nona aporia)¹⁶⁹.

III.1.3.c.6 Ancora sui princìpi: in potenza o in atto? Universali o individuali?

Le ultime due aporie¹⁷⁰, la tredicesima e la quattordicesima nella numerazione adottata durante i lavori del Symposium su *Beta*, hanno per

¹⁶⁵ Così Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., I, p. XVII.

¹⁶⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1002b12-14.

¹⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1002b14-20.

¹⁶⁸ Cfr. I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)* cit., spec. pp. 208-209.

¹⁶⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1002b20-30.

¹⁷⁰ Della dodicesima è stato già offerto un resoconto alle pp. 133-136 della presente ricerca, a cui si rimanda per valutare, ancora, la possibilità di intendere l'universale come ΣΤΟΙΧΕΪΟΝ.

oggetto ancora i princìpi, a proposito dei quali ci si domanda se sono in potenza o in atto¹⁷¹ e se sono universali o individuali¹⁷².

Se i princìpi-elementi esistessero in altro modo rispetto all'essere in potenza, se esistessero cioè in atto, vi sarebbe qualcosa di anteriore ai princìpi stessi. Ciò che è in potenza, infatti, è anteriore a ciò che è in atto, come risulta dal fatto che non tutto ciò che è in potenza si converte necessariamente in atto, perché può anche restare in potenza. Non è però vero il contrario: tutto ciò che è in atto è stato, infatti, in potenza¹⁷³. Vediamo all'opera il concetto di priorità, nonché una delle classiche movente argomentative dello Stagirita, che chiama in causa tale concetto per affermare che i princìpi non possiedano questa o quella caratteristica. Egli argomenta infatti che i princìpi non sono x – un predicato qualsiasi – adducendo come ragione il fatto che, se essi fossero x , allora esisterebbe qualcosa di anteriore ai princìpi. Il che è inconcepibile, considerato che la concezione dei princìpi che emerge da queste pagine è senza dubbio quella di ciò che è primo. Così, se i princìpi fossero in atto, esisterebbe qualcosa di anteriore ad essi, dato che la potenza è sempre anteriore all'atto. È fondamentale allora soffermarsi su cosa Aristotele intende per “primo” e su quale sia il criterio per dire che qualcosa è anteriore ad un'altra.

Un modo per avvicinarsi alla questione è fare riferimento a quanto in *Metaph.* Δ 11, 1019a1-4 viene attribuito a Platone: qualcosa è anteriore κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν a qualcos'altro se può esistere senza quest'ultimo, ma non è valido il contrario. Aristotele starebbe qui applicando quello che S. Menn chiama

¹⁷¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996 a10-12-15 e B 6, 1002b32-34. A proposito dell'esposizione dell'aporia in questione, faccio notare che il problema è posto in B 1 a proposito di ἀρχαί e in B 6 a proposito di στοιχεῖα. Risulta ancora che Aristotele ha in mente un preciso modo di essere principio e che parlare di ἀρχαί o στοιχεῖα è in questo senso equivalente.

¹⁷² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 996 a9-10 e B 6, 1003a5-7. Per approfondire la centralità di entrambe le questioni in *Lambda* si rimanda a S. MENN, *Aporiai 13-14*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 211-265. Vale ricordare l'interpretazione generale che lo studioso propone, nello specifico, delle due aporie in questione, nel senso cioè di un confronto che Aristotele opererebbe tra i filosofi naturalisti e Platone e i suoi allievi e tra le loro alternative spiegazioni della realtà.

¹⁷³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003 a1-2. Menn ritiene che i princìpi in potenza siano le cause che hanno la capacità di agire e i princìpi in atto le cause che esercitano tale capacità; egli fa a questo proposito riferimento a ARISTOT. *Phys.* II 3, 195b16-21 (cfr. S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., pp. 249-250).

“‘Plato’s test’ for priority” e che, secondo lo studioso, lo Stagirita accetta come criterio tutto sommato neutrale per accertare l’anteriorità dei princìpi¹⁷⁴. Nel capitolo 12 delle *Categorie* si aggiunge poi che questo non significa altro che ciò che è anteriore è la causa¹⁷⁵. Ora, al di là dei differenti significati di priorità che Aristotele distingue e che richiama anche nel capitolo iniziale di *Zeta* al fine di sostenere la priorità dell’οὐσία in ciascuno dei sensi ricordato, ciò che è da tenere fermo è che il fatto che l’essere da parte di qualcosa indipendentemente da un’altra ma non viceversa può essere considerato il criterio base per giudicare della priorità dei princìpi.

A queste considerazioni bisogna aggiungere che vi è un’ulteriore applicazione del cosiddetto Plato’s test ed è in riferimento al concetto di καθ’ αὐτό, in modo che risulterà che ciò che è principio sia καθ’ αὐτό¹⁷⁶ e non un attributo che si predica di qualcosa di ulteriore¹⁷⁷.

“So it seems that Aristotle must refine Plato’s test to say that if X can exist without Y but not *vice versa* (or if neither can exist without the other but X is the cause of Y’s existing), and X exists καθ’ αὐτό, then X must be prior to Y in οὐσία, but that it need not to be otherwise”¹⁷⁸.

D’altro canto, se gli elementi sono in potenza è possibile che nessuno degli enti esista. È infatti possibile che gli elementi, essendo in potenza, non esercitino in atto la capacità causativa che possiedono, con la conseguenza che anche gli enti di cui sono causa sarebbero solo in potenza, senza passare all’atto. Se i princìpi sono solo in potenza, allora, potrebbe darsi che nulla all’infuori di essi esista¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Cfr. S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., pp. 216-217.

¹⁷⁵ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 12, 14a29-35.

¹⁷⁶ Cfr. ARISTOT. *An. post.* I 4, 73b5-10.

¹⁷⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 1, 1087a31-6.

¹⁷⁸ S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., p. 218.

¹⁷⁹ Cfr. ARISTOT. B 6, 1003 a2-5 e su queste righe le osservazioni di S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., pp. 251-252.

L'ultima aporia, con cui si conclude il libro III della *Metafisica*, domanda se i princìpi siano universali¹⁸⁰ oppure esistano nel modo in cui esistono le cose individuali. Immediatamente Aristotele propone un argomento contro la possibilità che i princìpi siano universali: se fossero universali non sarebbero sostanze. E la ragione è che nessuno dei predicati che si dicono in universale è τόδε τι¹⁸¹, come invece si caratterizza per essere la sostanza, ma piuttosto è un τοιόνδε¹⁸². Ammettendo che ciò che si predica in comune sia τόδε τι, d'altronde, lo si dovrebbe anche porre al di fuori degli enti sensibili, con la conseguenza che Socrate risulterebbe essere molti animali (Socrate stesso, l'uomo e l'animale), posto che ciascuno di tali predicati comuni (κοινά) è τόδε τι¹⁸³.

D'altra parte, se i princìpi non sono universali ma esistono ὡς τὰ καθ'ἑκάστα, non potranno essere oggetto di conoscenza scientifica, perché la scienza è sempre scienza dell'universale. Dunque, se i princìpi esistessero al modo dei singolari, bisognerebbe ammettere dei princìpi diversi e ulteriori, nonché anteriori ai princìpi stessi (individuali), che si predicano in universale di essi¹⁸⁴. Ma questo è assurdo.

Come si evince dalla lettura dell'intera aporia, le difficoltà a cui vanno incontro la tesi e l'antitesi sono di natura diversa. Nel caso della tesi la questione ruota, ancora, intorno alla priorità ontologica (di cui non godrebbero i princìpi nel caso in cui fossero universali), mentre l'antitesi avanza una preoccupazione di carattere epistemologico e mette in dubbio la possibilità stessa della scienza (laddove i princìpi, che ne sono oggetto, non fossero universali). Perché tra tesi e

¹⁸⁰ La stessa questione viene esplicitamente discussa in altri due luoghi della *Metafisica*, Λ 5, 1071a17-24 e Μ 10, 1086b16-1087a25. In entrambi i casi Aristotele si pronuncia affermando che i princìpi non sono universali.

¹⁸¹ Sul significato di τόδε τι e sul modo in cui risponda alla domanda sul τί ἐστὶ, anche nel suo background platonico, si veda S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., pp. 222-226.

¹⁸² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003 a7-9. Si tratta della stessa concezione esposta nelle *Categorie*, ove Aristotele afferma che τὸ οὐσίον ἐστὶ τόδε τι, diversamente dagli universali, sia il genere che la specie, che esprimono un τοιόνδε, ossia una qualità o di che tipo è l'individuo in questione (cfr. ARISTOT. *Cat.* 5, 3b10-18). Per quanto riguarda ciò che è τοιόνδε, espresso anche con τοιοῦτον e ποῖόν τι, si può fare riferimento anche alle *Confutazioni sofistiche* (nello specifico al cap. 22, 178b37-39).

¹⁸³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003 a9-12.

¹⁸⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003a13-17.

antitesi possa darsi un conflitto, è implicito che Aristotele assuma che le cose che sono prime κατὰ οὐσίαν siano prime anche per la conoscenza.

Per quanto riguarda la tesi e gli argomenti contro la possibilità che i princìpi siano universali, risulta essere determinante il concetto di τόδε τι e il legame che Aristotele attribuisce ad esso e all'οὐσία. Aristotele ritiene, seguendo Platone e ponendosi in questo in continuità diretta con il suo pensiero¹⁸⁵, che l'οὐσία è sempre la risposta alla domanda sul τί ἔστι. Come già rilevato, l'οὐσία di X è oggetto della domanda “τί ἔστι X?”, diversamente dalle proprietà di X, che rispondono alla domanda “ποιόν ἔστι X?”. L'οὐσία di X, vale a dire l'οὐσία di un ente qualsiasi, e quindi la risposta alla domanda sul τί ἔστι di tale ente, si configura per essere τόδε τι, laddove ciò che dà risposta alla domanda “ποιόν ἔστι?” esprime un τοιόνδε¹⁸⁶. E non si può di certo ignorare che dire che X esprime un τοιόνδε significa dire che deve esistere un τόδε τι anteriore ad esso, che è appunto il predicato espresso da X. Questa assunzione gioca un ruolo fondamentale nella discussione sui princìpi, perché se X esiste nel modo appena descritto, vale a dire come un τοιόνδε e non come un τόδε τι, allora X non può essere un principio. E l'argomento che in occasione della quattordicesima aporia Aristotele utilizza per dimostrare che ciò che si predica in universale non è τόδε τι ruota intorno alla nozione di ἔκθεσις¹⁸⁷. Se il principio fosse τόδε τι, allora esso dovrebbe essere posto fuori dai sensibili ed essere quindi dotato di un'esistenza separata rispetto ad essi. Così Socrate sarebbe molti animali, poiché sarebbe Socrate stesso come individuo, l'uomo e l'animale. L'assurdità consiste nel fatto che l'uomo non è identico a Socrate, per la ragione che, oltre a predicarsi di Socrate, si predica di Corisco e di molti altri individui umani; lo stesso vale, chiaramente, anche per l'animale. L'assurdità consiste, dunque, nel pensare che in

¹⁸⁵ Basti pensare, per esempio, all'*Eutifrone*, ove l'οὐσία del santo è precisamente ciò che risponde alla domanda sul τί ἔστι (cfr. 11A6-B1).

¹⁸⁶ “The pronoun ‘τόδε’ applies to *this* thing despite any qualitative changes it may undergo, because it signifies only *whata the thing is*, its οὐσία, without regard to its ποιότης, *what it is like*, which may change while the thing remains” (S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., p. 225).

¹⁸⁷ Menn ne chiarisce i diversi significati in ambito geometrico, in sede di discussione dei sofismi. Possiamo dire che sebbene il suo significato non sia sempre lo stesso, nel contesto dell'aporia in questione il verbo significa “porre fuori” dagli enti sensibili nel senso di ipostatizzare (cfr. S. MENN, *Aporiai 13-14* cit., pp. 228-231).

Socrate possano esserci tre animali diversi¹⁸⁸: Socrate è un animale, così come lo è l'uomo e l'animale stesso. Questa conclusione assurda può essere evitata solo ammettendo che “animale” non è τὸδε τι e, quindi, non è un principio. D'altra parte, questa è la conclusione a cui Aristotele vuole arrivare.

Quanto all'antitesi, la possibilità che i principi siano individuali viene messa in questione da un argomento di carattere, per così dire, epistemologico: se i principi sono individuali, e se la scienza è conoscenza dei principi, la scienza verrebbe a configurarsi come scienza degli individuali. Ma poiché la scienza ha per oggetto l'universale, dobbiamo ammettere un universale di cui l'individuale è semplicemente un'istanza. In questo caso, però, l'universale ammesso sarebbe anteriore al principio individuale, con la conseguenza che avremmo a che fare con un principio (universale) anteriore ai principi (individuali). I principi individuali non sarebbero, dunque, principi.

III.1.3.c.7 Una valutazione dell'apporto di *Beta*

A conclusione di questa incursione nel libro *Beta*, si può osservare che Aristotele sembra impegnato a presentare tutte – o le principali – situazioni nelle quali ci si può trovare nella condizione di aporia avendo in mente una precisa idea dell'oggetto della filosofia prima, i principi, e di come essi funzionino. Una delle ragioni per le quali lo Stagirita ha posto i problemi sopra esposti è quella di mostrare che i filosofi precedenti o a lui contemporanei, nonché le discipline da essi scelte e praticate al fine di risolvere le aporie, non riescono a raggiungere tale scopo: di qui, il progetto che percorre tutta la *Metafisica* di una scienza che possa con successo raggiungere i principi.

Un aspetto da tenere a mente, anche ai fini della comprensione dell'intera opera aristotelica e nello specifico del problema affrontato in Z 13-16, è la

¹⁸⁸ L'argomento di Z 13, 1039a3-14, è sulla stessa falsariga, sebbene in quest'occasione Aristotele utilizzi il principio secondo il quale una sostanza non può essere composta di due o più sostanze esistenti in essa in atto, come sono invece le Idee platoniche (l'Uomo, per esempio, è composto da Animale e Bipedo). Si veda anche ARISTOT. *Phys.* I 3, 186b14-187a11.

connessione che esiste tra l'indagine sull'οὐσία e quella sulle ἀρχαί¹⁸⁹ e, dunque, la fisionomia delle ἀρχαί che ne risulta tratteggiata.

Possiamo anzitutto notare che Aristotele descrive le ἀρχαί come στοιχεῖα, vale a dire come elementi costitutivi di ciò di cui sono ἀρχαί, e le difficoltà circa le ἀρχαί come difficoltà circa gli στοιχεῖα¹⁹⁰. Al di là delle osservazioni già fatte, basti pensare, a tal proposito, alla nona aporia, il cui obiettivo polemico è l'idea di stampo platonico secondo la quale le ἀρχαί della specie siano il genere e la differenza¹⁹¹.

Non solo. L'aspetto a cui più di qualunque altro si fa costante riferimento è la *priorità* dei principi, vale a dire il fatto che essi siano ciò che è primo rispetto al resto e che, quindi, siano anteriori a ciò di cui sono principio. In altre parole, quando Aristotele afferma che la filosofia prima è scienza dei principi, egli non usa ἀρχαί unicamente nel senso di causa, bensì nel senso proprio di ciò che, rispetto a tutti gli enti, è primo.

Infine, anche mediante il ricorso all'essere τόδε τι, egli sembra dare per stabilito che se un ente è ἀρχή esso debba essere una οὐσία, perché se non fosse un'οὐσία non esisterebbe καθ' αὐτό e, quindi, dipenderebbe da qualche altra realtà soggiacente, che sarebbe a questo punto antecedente al principio stesso. L'operazione che verrà compiuta in Z 13 va letta proprio a partire da questa connessione così stabilita: mostrando che l'universale non è οὐσία, lo Stagirita mostrerà che l'universale non è ἀρχή – e non lo è di certo nel senso pensato da Platone e gli Accademici.

¹⁸⁹ “L'ousia est un principe et c'est comme principe qu'elle intéresse le métaphysicien”, scrive S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne* cit., p.150.

¹⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b28; B 3, 998 a 22, 23, 26, 28, 31; B 4, 998b33, 1002a2-3, 1000b20; 1001a18; B 6, 1003a3.

¹⁹¹ Cfr. S. MENN, *Z 10-16* cit., pp. 104-106.

III.1.4 Alcune prime e brevi considerazioni conclusive sull'ingresso dell'universale nella discussione

Il percorso fin qui condotto all'interno di alcuni dei libri della *Metafisica*, quelli più significativi in relazione alla concezione dei principi, non può di certo dirsi concluso. Negli ultimi due libri, infatti, Aristotele affronta in maniera diretta il modo in cui Platone e i suoi allievi, specialmente Speusippo e Senocrate, si sono occupati delle ἀρχαί. Il tratto di strada fino a questo punto attraversato ha consentito di guadagnare un primo approccio al tema delle ἀρχαί in relazione all'οὐσία.

Soprattutto, ha consentito di guadagnare un'indicazione importante su come intendere l'ingresso dell'universale nella discussione sull'οὐσία in Z 13. Vale ricordare che in apertura del capitolo, e di una nuova sezione della discussione usiologica, è Aristotele stesso a connettere la necessità di trattare di τὸ καθόλου con i concetti di αἰτία e ἀρχή, e, aspetto decisivo, con il fatto che Platone e i suoi allievi hanno considerato τὸ καθόλου come αἰτία e ἀρχή. Si può pertanto intendere l'esordio di questa nuova trattazione come la volontà aristotelica di fare i conti con due prospettive del discorso usiologico che gli Accademici consideravano come determinanti per la sostanzialità dell'universale, ossia come ciò che fa dell'universale l'οὐσία di una sostanza.

È perciò all'interno di tale contesto che si è proposto di intendere ἀρχή nel senso di στοιχεῖον, a riprova di quanto il retroterra accademico della discussione che Aristotele sta conducendo sia decisivo. Occorre dunque distinguere il concetto di ἀρχή nel senso di αἰτία da quello nel senso di στοιχεῖον e considerare come rilevante per la discussione in corso il secondo tanto quanto il primo. Anche mediante il riferimento al libro *Beta* e al modo in cui le aporie vengono pensate e costruite, è risultato possibile constatare che secondo Aristotele nelle dottrine platoniche o di stampo platonico ἀρχή e στοιχεῖον non vengono tenuti distinti – o almeno non sufficientemente. E questa presa di posizione non può che occupare un posto di primo piano in relazione al problema usiologico. Il punto cruciale è che questi principi sono anteriori a ciò di cui sono principio non solo e non tanto

nel λόγος ma nella loro esistenza reale: questi costituenti semplici sono capaci di esistere separatamente come οὐσίαι eterne, da cui le sostanze sensibili traggono il loro essere e il loro modo di essere.

Lo sforzo di Aristotele nel prosieguo del capitolo 13 e fino al capitolo 16 sarà quello di mettere in evidenza le difficoltà a cui si va incontro con un'impostazione di questo tipo. L'insistenza di Aristotele sulle parti in *Zeta*, quindi, non è tanto e non è solo sulle parti del λόγος in quanto tali¹⁹², ma sulle *parti in quanto universali alla maniera platonica e accademica*.

L'esito di questa analisi critica sarà poi l'enunciazione in *Z* 17 e chiarificazione di quale sia il modo corretto di intendere l'οὐσία come ἀρχή, nonché la riaffermazione dell'impossibilità che l'οὐσία sia ἐκ στοιχείων.

¹⁹² Così S. Menn, *Z* 10-16 cit.

Capitolo secondo. Nessun universale può essere οὐσία

L'operazione dello Stagirita nei capitoli 13-16 del libro VII della *Metafisica* può essere considerata chiaramente di esclusione e consiste nell'escludere l'universale dal novero delle sostanze. La strategia di Aristotele è volta ad affermare la sostanzialità della forma all'interno di un quadro fortemente ilemorfico, come forma di una sostanza, e tale strategia ha un punto di snodo fondamentale: l'esclusione della possibilità che essa vada concepita nel modo in cui l'Accademia concepiva l'οὐσία.

Per essere più precisi, l'idea che è possibile azzardare sulla base della lettura di *Zeta*, e nello specifico di Z 13-16 – ma non solo –, è che il concetto di οὐσία che Aristotele mette in campo nell'ambito della propria metafisica non differisce da quello platonico. Ciò che è diverso non è il concetto di οὐσία, ma piuttosto ciò che essi chiamano a incarnare questo concetto, ciò con cui identificano l'essere sostanziale: di per sé tanto Aristotele quanto Platone hanno in mente un'οὐσία dalla fisionomia fundamentalmente analoga.

Non è quindi secondario che Aristotele escluda la possibilità che l'οὐσία, intesa nel senso che abbiamo visto, vada ricercata nell'universale e in ciò che si predica in universale. Più precisamente, come già ricordato, la conclusione a cui si giunge al termine della sezione in questione è duplice e consiste nell'escludere, da un lato che l'οὐσία di una sostanza possa essere qualcosa che si dice in universale, dall'altro che l'οὐσία risulti essere composta da altre sostanze.

Veniamo dunque all'analisi del primo punto e focalizziamo l'attenzione sulla pretesa – accademica – che l'universale sia οὐσία (nel senso, ovviamente, distinto nelle pagine precedenti).

Attraverso una serie abbastanza numerosa di critiche Aristotele ci accompagna a saggiare il potere di principio causativo ed esplicativo di cui l'universale godrebbe, mettendone alla prova la sostanzialità. Che la pretesa accademica vada incontro ad un fallimento risulta evidente già dal primo argomento di Z 13. Prima di dare avvio a questa serie di argomenti e critiche, e forse in maniera introduttiva, Aristotele afferma che

ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν
καθόλου λεγομένων.

“in effetti sembra impossibile che qualsiasi delle cose che
si predicano in universale sia sostanza”⁶⁷⁷.

È con queste parole che Aristotele introduce la discussione della tesi
platonica, articolata in molteplici argomenti finalizzati a presentare le difficoltà in
cui incorre chi pone gli universali come οὐσίαι.

Quindi, immediatamente dopo aver affermato la necessità di occuparsi della
– presunta o reale – sostanzialità dell’universale, tesi, questa, sostenuta dagli
interlocutori platonici in virtù delle ragioni menzionate, Aristotele sembra
prendere posizione in merito. In realtà, gli interpreti non sono d’accordo su come
intendere queste righe: L’ἔοικε (b8) viene interpretato nel senso di “sembra”⁶⁷⁸,
ma si registra una certa varietà di opinioni, tuttavia, sul modo in cui esso vada
inteso nel contesto del testo aristotelico. Frede-Patzig, a partire da osservazioni
linguistiche, mettono in evidenza che l’uso del termine sottintende l’adesione di
chi scrive a ciò che viene detto e, quindi, di Aristotele all’impossibilità che
l’universale sia οὐσία⁶⁷⁹, mentre i Londinesi ritengono che esso “leads us to
expect that not every consideration to follow will be equally decisive” e che gli
argomenti che seguono non siano altro che “*prima facie* objections”⁶⁸⁰. A ben
vedere in realtà, e proprio considerando il seguito della discussione, questa
sembra essere la posizione che Aristotele assume in merito alla possibilità che ciò
che si predica in universale sia οὐσία: essa, infatti, sembra essere impossibile
(ἀδύνατον, b9).

Non resta che vedere perché.

⁶⁷⁷ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b8-9.

⁶⁷⁸ Così Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 347; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 395; “it seems” secondo Ross, in ARISTOTLE’S *Metaphysics* cit., II, p. 208; Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 127.

⁶⁷⁹ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 395 e ss.

⁶⁸⁰ Londinesi, *Notes on book Zeta* cit. p. 127.

III.2.1 L'*Idion* Argument: *Metaph. Z 13, 1038b9-15*

Il primo argomento, quello a cui nella letteratura critica si è soliti riferirsi nei termini di “*Idion* Argument”⁶⁸¹, mette in questione l’essere κοινόν dell’universale.

Aristotele si esprime così:

πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνας οὖν οὐσία τοῦτ’ ἔσται; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ’ οὐχ οἷόν τε· ἑνὸς δ’ εἰ ἔσται, καὶ τᾶλλα τοῦτ’ ἔσται· ὧν γὰρ μία ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν.

“Infatti, la sostanza prima di ciascuna cosa è propria di ciascuna e non appartiene ad altro; mentre l’universale è comune: infatti si dice universale ciò che per sua natura appartiene ad una molteplicità di cose. Di che cosa, dunque, l’universale sarà sostanza? O infatti di tutte le cose a cui appartiene, oppure di nessuna. Ma di tutte non è possibile. E se sarà sostanza di una sola, allora anche le altre cose a cui appartiene saranno questa sola cosa; infatti, le cose la cui sostanza ed essenza è una sono anch’esse una cosa sola”⁶⁸².

Questo primo argomento, messo in campo per contrastare la possibilità che ci si rivolga all’universale come ciò che fonda la sostanzialità di una sostanza e ne

⁶⁸¹ Cfr. T. IRWIN, *Aristotle’s First Principles* cit., sezione 140; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit., pp. 155-162.

⁶⁸² ARISTOT. *Metaph. Z 13, 1038b9-15*.

dà conto, poggia su una fondamentale condizione che Aristotele sembra assegnare all'οὐσία, vale a dire la *condizione di peculiarità*⁶⁸³.

La discussione condotta nei capitoli precedenti, soprattutto nei capitoli 4-6, può senz'altro aiutare a comprendere che cosa Aristotele abbia in mente. A tal fine risulta essere rilevante soprattutto Z 6, che tematizza il problema dell'identità sussistente tra una singola cosa e la sua essenza. Proprio in apertura della discussione, Aristotele dichiara che

ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ
οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἑκάστου οὐσία.

“infatti ciascuna cosa sembra non essere altro dalla propria sostanza, e l'esseza è detta essere, appunto, la sostanza di ciascuna cosa”⁶⁸⁴.

In particolare, Aristotele arriva alla conclusione che è soprattutto in un caso che tale identità si verifica, vale a dire nel caso delle realtà che sono πρώτων e καθ' αὐτὰ⁶⁸⁵. Certamente significativo è il fatto che tale conclusione venga raggiunta anche attraverso una serie di argomenti diretti a mostrare in che modo falliscono coloro che pongono le Idee. Il punto fondamentale che Aristotele, in chiusura del capitolo e della discussione, ritiene di aver dimostrato è che occorre distinguere i casi nei quali l'essenza e la cosa coincidono dai casi nei quali questo non si dà: l'identità tra l'essenza di una cosa e la cosa di cui è essenza è riscontrabile nel caso di realtà prime e che di dicono di per sé, dunque delle sostanze.

L'aspetto che lo Stagirita sottolinea dell'οὐσία di una cosa, vale a dire il fatto che essa sia peculiare alla cosa di è οὐσία, viene in Z 13 messo in diretta antitesi con il modo di essere di τὸ καθόλου⁶⁸⁶: l'universale è comune, κοινόν leggiamo alla l. b10⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Ad essa ci si riferisce anche, nella letteratura di lingua inglese, nei termini di “uniqueness condition”. Si vedano, per esempio, i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit.

⁶⁸⁴ ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1031a17-18.

⁶⁸⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 6, 1032a4-6.

⁶⁸⁶ Questo argomento è uno dei più studiati del libro Zeta, perché in esso è stata vista la possibilità di sostenere il carattere individuale della forma aristotelica: esso viene considerato il

Proviamo allora a capire il significato profondo di questa contrapposizione analizzando l'argomento proposto da Aristotele⁶⁸⁸. In linea generale, esso può

passo più importante per determinare lo statuto della forma, se individuale o universale. La ragione di ciò è che si è pensato che solo una forma individuale può soddisfare la condizione di peculiarità che viene associata alla sostanza. Il ragionamento sembra essere il seguente: se l'οὐσία di una sostanza è peculiare alla sostanza stessa, allora solo una forma pensata come individuale può essere οὐσία del sinolo, perché solo una forma individuale è peculiare al sinolo di cui è forma. I sostenitori della natura universale della forma hanno pertanto assunto come proprio compito quello di risolvere la difficoltà e spiegare come la forma può essere universale e al contempo soddisfare la condizione di peculiarità così chiaramente posta dall'argomento. Costoro ritengono che indicazioni circa l'universalità della forma possano essere tratte dalla fine di Z 8, allorché Aristotele afferma che Callia e Socrate sono diversi per la materia, ma identici quanto alla forma, che è indivisibile (1038a8), ma anche dal tema della definibilità della sostanza. Aristotele, infatti, afferma in molti luoghi che la forma è definibile, ma nega in Z 15 che i particolari possano essere definiti; se della forma si può dare definizione, dunque, essa non può che essere universale. J.H. LESHER, *Aristotle on Forms, Substance and Universals* cit., mette bene in evidenza i termini di questo dilemma, creato dal fatto che in Z 13 Aristotele nega la sostanzialità dell'universale dopo aver più volte alluso o sostenuto l'universalità della forma. Tra coloro i quali ritengono che Z 13 mostri chiaramente che la forma è individuale cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit., sez. 140; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle* cit., pp. 155-162. Vi è poi un nutrito gruppo di interpreti che tenta di fornire un'interpretazione di Z 13 che possa mettere al riparo la forma dalle obiezioni nei confronti dell'universale ivi poste, sebbene essa sia universale, o in qualche senso generale. Le versioni di questo tentativo sono numerose e di esse si è già detto in sede introduttiva; richiamo brevemente solo le principali: M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., il quale ritiene che il capitolo poggi sulla distinzione tra καθόλου e καθόλου λεγόμενα, con la precisazione che non tutti gli universali sono predicati universali in senso tecnico; M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ* cit., spec. pp. 19-23; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., cap. 6; D.K. MODRAK, *Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysics* cit.; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit., cap. 11; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., cap. 9. Per quanto riguarda la possibilità che la forma aristotelica sia un generale ma non universale in senso tecnico cfr. J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit.; A. CODE, *The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z* cit.

⁶⁸⁷ Aristotele sembra pensare all'universale negli stessi termini in cui si era espresso nel capitolo 7 del *De Interpretatione*, ove aveva definito l'universale come ciò la cui natura è quella di essere predicato di una molteplicità di soggetti (cfr. 17a38-39).

⁶⁸⁸ Ne discute anche G.J. HUGHES, *Universal as Potential Substances. The interpretation of Metaphysics Z 13*, in M. BURNYEAT et al., *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979, pp. 107-126, secondo il quale la funzione di questo primo argomento è quella di "indicare in

essere così riassunto: l'οὐσία di una cosa è ciò che è peculiare ad essa, laddove l'universale è comune ad una molteplicità di cose. L'universale non può allora essere l'οὐσία di una sostanza in ragione del fatto che esso non è peculiare alla cosa di cui – eventualmente – sarebbe οὐσία. Esso, infatti, poiché è comune a più cose, appartiene a ciascuna delle cose, o per meglio dire, a ciascuna delle sostanze di cui si predica.

Nell'argomentare contro la tesi platonica relativa alla possibilità che l'universale sia οὐσία, Aristotele individua una linea di demarcazione netta tra ciò che è universale e ciò che è οὐσία, che costituisce la premessa irrinunciabile anche degli argomenti successivi: l'οὐσία di una sostanza è ciò che la rende tale e, in virtù di ciò, non può che appartenere unicamente ad essa. L'universale, d'altro canto, si caratterizza per essere qualcosa di comune, che si predica di una pluralità di cose e, dunque, appartiene a ciascuna delle cose di cui si predica. Il verbo ὑπάρχειν, infatti, viene tradotto con “appartenere”, ma ha spesso in Aristotele il significato di “predicare”⁶⁸⁹. Lo ritroveremo, poi, in Z 16, 1040b23-24, allorché si affermerà che

οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῶ
ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἔστιν οὐσία.

“la sostanza, infatti, non appartiene a null'altro se non a sé stessa e a ciò che la possiede, e di cui essa è sostanza”⁶⁹⁰.

Collocare questo passo all'interno del contesto in cui si trova può essere utile a comprendere che cosa Aristotele abbia in mente. In Z 16 egli prende in considerazione la possibilità che l'ente e l'uno siano οὐσία delle sostanze, possibilità che negherà – anche in questo caso – senza possibilità di appello alcuna. La ragione che conduce all'esclusione della sostanzialità dell'ente e dell'uno come fondante la sostanzialità delle cose è la medesima. Seguiamo il

a preliminary manner why it is that any identification of substance and universal seems out of the question” (p. 112).

⁶⁸⁹ Si vedano su questo punto le osservazioni di M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., p. 205, che enfatizza molto l'aspetto predicativo: “for every universal U there is a plurality of objects *a ... m* such that U is predicated of, and hence common to, all and only *a ... n*”.

⁶⁹⁰ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b23-24.

ragionamento aristotelico: nelle dottrine di stampo platonico l'ente e l'uno dovrebbero essere ciò che è οὐσία più di qualunque altra cosa, considerato che nulla esiste di maggiormente universale. Essi sono i generi più universali e, come si evince anche dalle aporie settima ed undicesima aporia di *Beta*, nel caso in cui si sostenesse la sostanzialità dei generi, di dovrebbe a maggior ragione sostenere la sostanzialità di quei generi che sono più universali di tutti⁶⁹¹. Come si è visto, ciò che a tal proposito risulta essere determinante è il fatto che essi sono presenti in tutte le cose: ciascuna sostanza è ed è una. Ora, afferma Aristotele, proprio questo aspetto, vale a dire ciò che fonda la sostanzialità dell'ente e dell'uno, è ciò che, a ben vedere, ne comporta la negazione. Anche in questa occasione, infatti, Aristotele asserisce che niente che sia κοινόν può essere chiamato ad incarnare l'οὐσία di una sostanza⁶⁹². La cosiddetta condizione di peculiarità, che l'οὐσία di una sostanza è chiamata a soddisfare e che Aristotele associa all'οὐσία fin dal primo argomento contro la sostanzialità dell'universale, richiede che l'οὐσία di una sostanza sia peculiare (ἴδιος) ad essa e, cioè, che non appartenga a nient'altro se non alla sostanza stessa. L'universale, che per sua natura, appartiene ad una molteplicità di cose, nello specifico a tutte quelle di cui si predica, non può per questa ragione costituire l'οὐσία di una sostanza.

Torniamo all'argomento di Z 13 di cui ci stiamo occupando e vediamo in che modo prosegue.

Aristotele sembra prendere sul serio la tesi sostenuta dai Platonici e si domanda, se l'universale è οὐσία, di cosa l'universale sarà οὐσία. Si tratta, dunque, di testare ciò che secondo i Platonici è l'οὐσία di una sostanza – l'universale – e metterlo alla prova della condizione di peculiarità. Se l'universale è οὐσία e se l'οὐσία è peculiare alla cosa di cui è οὐσία, di cosa esso sarà οὐσία? Due sono le risposte possibili: se l'universale fosse οὐσία dovrebbe essere οὐσία o di tutte le cose di cui si predica o di nessuna di esse⁶⁹³. Premessa implicita di questa affermazione è che il rapporto che lega l'universale e ciascuna delle cose di cui si predica è il medesimo: non è plausibile che l'universale sia οὐσία di una di queste e non di un'altra⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a19-24.

⁶⁹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b23.

⁶⁹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b12-13.

⁶⁹⁴ Sulla cosiddetta “*uniformity assumption*” cfr. M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., p. 205.

A partire da 1038b12 la discussione è centrata sull'analisi delle soluzioni proposte e Aristotele è chiaro nell'escludere la prima: l'universale non è οὐσία di tutte le cose di cui si predica. Non è possibile che lo sia, conclude lo Stagirita senza fornire una dimostrazione e passando oltre. Un suggerimento per la comprensione ci viene dalle righe precedenti (b9-10). Aristotele potrebbe aver escluso il primo tentativo di risposta in quanto l'οὐσία appartiene nello specifico a ciò di cui è οὐσία e quindi non potrebbe essere, come richiede invece l'universale, οὐσία di tutte le cose di cui si predica. È anche possibile che qui venga assunto come implicito qualcosa che verrà dichiarato solo alle ll. 14-15, vale a dire che due sostanze dotate della stessa οὐσία sono in realtà un'unica sostanza: se qualcosa è nel contempo οὐσία di Socrate e di Alessandro, allora Socrate e Alessandro avranno la stessa essenza e verranno a coincidere, divenendo una cosa unica; il che è assurdo.

Scartata la prima alternativa, ci aspetteremmo che Aristotele si esprimesse in merito alla seconda, sulla quale invece tace. Reale⁶⁹⁵ sostiene che la tesi secondo cui l'universale può essere οὐσία di nessuna cosa è un *monstrum* e che, pertanto, non necessita di una discussione ulteriore. È per questa ragione che lo Stagirita esaminerebbe una terza opzione: può l'universale essere οὐσία di una sola delle cose di cui si predica⁶⁹⁶? La risposta di Aristotele è negativa, e le righe 13-15 sono dirette a chiarire perché. Se l'universale fosse οὐσία di una cosa sola, tutte le altre cose di cui l'universale si predica – e sono una molteplicità (b11) – finirebbero per risolversi in essa, considerato che tutto ciò la cui οὐσία è una in realtà è identico, una cosa unica⁶⁹⁷. In caso contrario, l'universale si predicherebbe

⁶⁹⁵ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 382.

⁶⁹⁶ Cfr. Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 131; G. HUGHES, *Universal as Potential Substances* cit., pp. 107-126; M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., pp. 215-238.

⁶⁹⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 9, ove vengono distinti i modi in cui le cose possono essere identiche, tra i quali troviamo proprio il riferimento all'οὐσία: due cose la cui οὐσία è unica, ossia la medesima, di dicono identiche. Utile è anche il riferimento a *Metaph.* B 4, 999b19-22, ove si mette in questione la possibilità che l'οὐσία di tutti gli uomini sia la medesima sulla base del fatto che le cose la cui è οὐσία una sono anch'esse una (ἐν γὰρ πάντα ὧν ἡ οὐσία μία, leggiamo in 999b21-22). Sul tema si veda anche M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., pp. 217-218.

non più di una molteplicità ma di un solo soggetto, con la conseguenza che l'universale non sarebbe più tale⁶⁹⁸.

A proposito delle ll. 13-15, è possibile interpretarle in modo da pensarle non tanto come una terza opzione da tenere in considerazione quanto piuttosto come la discussione della seconda, o forse la premessa che porta alla conclusione secondo la quale l'universale è οὐσία di nessuna delle cose di cui si predica. Infatti, a ben vedere, se l'universale deve essere οὐσία, e se l'οὐσία appartiene a ciò di cui è οὐσία, allora almeno una delle cose di cui l'universale si predica dovrà essere ciò di cui l'universale è οὐσία. Ora, escludere anche la possibilità che l'universale sia οὐσία di una sola delle cose di cui si predica non comporta forse l'ammissione che l'universale è οὐσία di nessuna delle cose di cui si predica (seconda possibilità)? Altrimenti, perché Aristotele avrebbe formulato la domanda circa di cosa l'universale sarebbe οὐσία, di cui si intuisce la risposta? E perché non si sarebbe soffermato su questa seconda possibilità, introducendone una terza non menzionata nel momento in cui prospetta le risposte tra cui scegliere? Stupisce la velocità e la risolutezza con cui i commentatori affrontano queste righe, giungendo ad una conclusione che può lasciare perplessi. Aristotele non vuole forse arrivare ad affermare che l'universale è οὐσία di nessuna delle cose di cui si predica, cioè non è οὐσία? Egli intende allora dire che se anche l'universale fosse οὐσία di una delle cose di cui si predica, tutte le altre cose verrebbero coincidere con questa – dato che le sostanze la cui οὐσία è una sono anch'esse una.

D'altra parte, che alla condizione di peculiarità si associ il tema dell'unità numerica viene ribadito e confermato anche dalle righe di Z 16 immediatamente precedenti a quelle che abbiamo sopra considerato. Ad esse va letto in parallelo quanto viene affermato in B 4, nell'undicesima aporia. Abbiamo visto come Aristotele si riferisca alla possibilità che i princìpi in questione, l'ente e l'uno, non siano qualcosa di diverso, e cioè nell'ottica platonica la loro essenza sia quella di essere uno ed ente⁶⁹⁹. Abbiamo anche visto che se l'ente e l'uno esistono come sostanze, è necessario che la loro sostanza sia l'ente e l'uno, per la ragione che niente di diverso dall'ente e dall'uno si predica di essi, ma questi stessi si

⁶⁹⁸ Cfr. A. CODE, *No Universal is a Substance*, in G.C. SIMMONS (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978, pp. 65-74, spec. p. 70.

⁶⁹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a9-11.

predicano di se stessi⁷⁰⁰. Infine, se esiste qualcosa come l'uno stesso o in sé e l'ente stesso o in sé, la difficoltà sarà quella di spiegare come sia possibile che esista qualcosa oltre all'uno e all'ente stessi, vale a dire come gli enti possano essere più di uno⁷⁰¹. Proprio questa prospettiva viene ripresa in Z 16, allorché Aristotele afferma che unica è la sostanza dell'ente e dell'uno, per la ragione che ciascuna se è, è una, e se è una, è. In questa occasione Aristotele aggiunge che

καὶ ὧν μία ἀριθμῶ ἐν ἀριθμῶ, φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν
οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων

“poiché la sostanza di ciò che è una cosa è una sola e le cose di cui la sostanza è una sola di numero sono una cosa sola di numero, risulta evidente che l'ente e l'uno non possono essere sostanza delle cose”⁷⁰².

Il richiamo è evidentemente a quanto stabilito in Z 13 nelle righe oggetto della nostra attenzione. La condizione di peculiarità, in virtù del fatto che richiede che una cosa, per essere l'οὐσία di una sostanza, sia peculiare alla sostanza stessa, implica che, nel caso in cui l'οὐσία di due o più sostanze sia una, allora anche le sostanze stesse verranno ad essere una e coincideranno. Se questo è vero, come Aristotele sembra convinto di asserire, e se lo applichiamo al caso dell'ente e dell'uno, giungiamo alla conclusione che essi non possono essere l'οὐσία delle cose. Poiché, infatti, l'ente e l'uno sono i predicati più universali, in quanto si predicano di ogni cosa, è impossibile che essi siano l'οὐσία di tutte le cose di cui si predicano: se lo fossero risulterebbe che l'οὐσία di ciascuna delle cose di cui si predicano sarebbe una, con la conseguenza che anche le cose di cui si predicano verrebbero ad essere una.

Aristotele risolve in questo modo l'aporia esposta in B 4, 1001a4-12, negando che l'ente e l'uno siano l'οὐσία delle cose. Ma, dallo svolgimento della tesi dell'aporia, era emerso in maniera chiara che escludere che l'uno e l'ente fossero οὐσία delle cose avrebbe comportato la stessa sorte per ciascuno degli

⁷⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a27-29.

⁷⁰¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a29-31.

⁷⁰² ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b17-20.

universali, dato che essi sono ciò che c'è di più universale⁷⁰³. D'altronde, questa tesi verrà ribadita anche quando la questione verrà ripresa nel capitolo 2 di *Iota*, il cui tema è il modo di essere dell'uno, nello specifico se è una sostanza esistente di per sé o se richiede un sostrato di cui essere predicato⁷⁰⁴.

Torniamo ora al nostro passo di Z 13, così da chiarirne il senso anche alla luce delle acquisizioni di cui sopra.

L'operazione di Aristotele è di fondamentale importanza, poiché sancisce l'impossibilità che l'universale sia l'οὐσία delle cose sulla base dell'inconciliabilità che sussiste tra il modo di essere dell'οὐσία e il modo di essere dell'universale: è la stessa natura *comune* dell'universale, vale a dire il suo essere comune a più cose, ad impedire che esso possa essere οὐσία, ossia ciò che rende ragione della sostanzialità delle cose. Solo un'οὐσία che è peculiare alla sostanza di cui è οὐσία può fare ciò. Se ne deduce che se l'universale fosse l'οὐσία delle cose, esso dovrebbe essere peculiare a tutte le cose di cui si predica, per cui queste sarebbero tutte la stessa sostanza⁷⁰⁵.

III.2.1.a L'interpretazione di Gill

Rispetto a quanto detto finora, c'è una tesi interpretativa che si distingue da tutte e che non può essere categorizzata all'interno della discussione tra i sostenitori della particolarità della forma e quelli della universalità della forma di cui si è reso conto. Gill, infatti, offre un'interpretazione dell'intero capitolo 13 di *Zeta* del tutto particolare. Essa si situa al di là della disputa sullo statuto della forma in quanto la studiosa ritiene che

⁷⁰³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a21-22.

⁷⁰⁴ Si faccia riferimento, per esempio, a quanto si legge in ARISTOT. *Metaph.* I 2, 1053b16-24: ivi Aristotele, rinviando proprio a quanto argomentato in Z 13, afferma che l'ente e l'uno non possono essere οὐσίαι perché non sono gli universali, laddove l'ente e l'uno sono i predicati più universali. Al di là di un importante guadagno, come l'affermazione del fatto che essi non sono nemmeno dei generi (in quanto, predicandosi di tutto, si predicano anche delle differenze), il passo è significativo perché emerge chiaramente la considerazione dell'uno come predicato di altro.

⁷⁰⁵ Sul tema si può consultare L.M. CASTELLI, Τὸ ἓν λέγεται πολλαχῶς. *Questioni aristoteliche sui significati dell'uno*, «Antiquorum Philosophia», 2, 2008, pp. 185-215.

“The objections to universals in Z 13 are in fact damaging to substantial forms, and this is so whether forms are universals or particulars”⁷⁰⁶.

Gill ritiene, in linea generale, che la tesi di Z 13 sia certamente quella per cui l’universale non è οὐσία, ma anche che nel corso di questo stesso capitolo Aristotele consideri due concezioni di universale, una distintamente platonica ed una propria. Nello specifico, ed è questa la posizione che ci interessa richiamare, il cosiddetto “*Idion Argument*” – così come l’argomento immediatamente successivo – poggierebbero su una nozione di universale condivisa tanto da Platone quanto da Aristotele come ciò che è predicato in comune di una molteplicità di cose. Gli argomenti successivi, da 1038b16 fino a 1038b34, prenderebbero in considerazione la concezione squisitamente platonica, e sarebbero seguiti dalla concezione aristotelica (1038b34-1039a14). La conclusione, ad ogni modo, negherebbe la sostanzialità di qualunque tipo di universale (1038b34-1039a2). Ciò che in ultima istanza Gill mira a fare è

“to show that Aristotle can save form as substance, but only by demonstrating the unity and substantiality of the composite object whose form it is”⁷⁰⁷.

È chiaro, allora, che la soluzione alle difficoltà poste da Z 13 debbano essere cercate altrove, in particolare in quanto proposto in H 6.

Ma veniamo all’interpretazione dell’“*Idion Argument*”, che è quella che al momento ci interessa. Come anticipato sopra, la studiosa ritiene che degli argomenti avanzati per contrastare la sostanzialità dell’universale i primi due siano diretti contro una concezione dell’universale che Aristotele condivide con il Maestro e la sua Scuola e che la forma, sia essa particolare sia essa universale, non soddisfi la condizione di peculiarità stabilita nell’argomento di Z 13. A tal proposito, Gill fa riferimento ad un brevissimo argomento, che rintracciamo alle righe 1038b29-30, che ella intende come se l’affermazione in base alla quale l’universale non può essere sostanza nel modo in cui è presente in una sostanza

⁷⁰⁶ M.L. GILL, *Aristotle’s Attack on Universal* cit., p. 236.

⁷⁰⁷ M.L. GILL, *Aristotle’s Attack on Universal* cit., p. 241.

come Socrate volesse dire che l'universale sarebbe sostanza non solo di se stesso ma anche della sostanza concreta Socrate. L'universale sarebbe sostanza di due cose e violerebbe così la condizione di peculiarità. Questo argomento, nell'interpretazione di Gill, rende evidente il fatto che anche la forma sia vulnerabile agli stessi argomenti rivolti contro l'universale, in quanto anche la forma risulterebbe essere sostanza di due cose, vale a dire di se stessa e del sinolo di cui è forma⁷⁰⁸. A sostegno di questa tesi, si fa riferimento proprio al passo di Z 16 sopra preso in considerazione, 1040b21-24⁷⁰⁹. Ivi, Aristotele afferma che l'οὐσία appartiene a nient'altro che a se stessa e a ciò che la possiede e di cui essa è οὐσία. In questo modo, secondo la studiosa, verrebbe violata la condizione di peculiarità perché la forma verrebbe presentata come sostanza di due cose.

Nell'interpretazione che si è sopra proposta, al contrario, il passo di Z 16 è stato menzionato a sostegno del fatto che la condizione di peculiarità non solo non verrebbe violata ma verrebbe riconfermata. L'affermazione, come fa notare Galluzzo⁷¹⁰, è introdotta da γάρ ed è quindi esposta come a riprova di quanto detto immediatamente prima, ossia che l'universale, essendo comune, non è οὐσία. Asserire che l'οὐσία non appartiene a nient'altro se non a se stessa e a ciò di cui è οὐσία è precisamente ciò che Aristotele vuole sostenere. Sostenere ciò, infatti, contribuisce a rendere ragione del perché l'universale non sia οὐσία: è, dunque, semplicemente una nuova enunciazione del medesimo concetto, a conferma di esso. La forma, allora, può essere οὐσία di se stessa e del sinolo di cui è senza trasgredire alla condizione di peculiarità⁷¹¹. Non dimentichiamo,

⁷⁰⁸ La proposta ermeneutica di Gill è stata considerata e messa in discussione da G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., spec. su questo punto pp. 32-34.

⁷⁰⁹ M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., pp. 248-249.

⁷¹⁰ Cfr. G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p. 33.

⁷¹¹ I sostenitori della forma universale hanno buon gioco nell'utilizzare questa conclusione per mostrare che anche la forma universale può soddisfare la condizione di peculiarità. Basti pensare a M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 54-55, il quale afferma che "supporters of the traditional form can meet the proprietariness condition in two ways: in one way when it is combined with matter to compose a substantial individual such as Socrates, in another and different way when it is taken generally, in abstraction from the matter of Socrates". Il punto rilevabile è che la forma non è sostanza di se stessa e del sinolo nello stesso modo. Infatti, in base a Z 6 è possibile affermare che la forma è sostanza di se stessa nel senso che è identica a se stessa ed è l'essenza che possiede. Considerata per se stessa, dunque, la forma soddisfa la condizione di peculiarità, perché non appartiene che a se stessa. È possibile affermare anche che la forma può riuscire a osservare la

infatti, che il problema usiologico con cui ci troviamo ad avere a che fare per tutto *Zeta* è quello dell'οὐσία *di* una sostanza. In questo senso, pertanto, vanno letti gli argomenti aristotelici, nei capitoli in questione diretti contro la sostanzialità dell'universale.

condizione di peculiarità anche in un altro senso, come sostanza di un composto. In questo caso, il senso è che “ciascuna singola istanza della forma, ciascuna occorrenza cioè della forma nelle singole porzioni di materia, è peculiare al composto di cui è forma e sostanza. in questo senso secondario, ciascun composto possiede la sua forma particolare e peculiare. Come si può facilmente notare, data la grande differenza che separa il modo in cui la forma è sostanza di se stessa e il modo in cui è sostanza del composto, è scorretto dire che la forma è sostanza di due cose nello stesso senso in cui il genere o la specie sarebbero sostanze, se fossero sostanze, di due individui di cui sono predicati. Sia considerata di per se stessa che considerata in unione con una determinata porzione di materia, la forma non è mai sostanza di più di una cosa” (G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p. 34).

III.2.2 L'οὐσία non si dice di un soggetto

La condizione di peculiarità, che Aristotele ha associato così chiaramente all'οὐσία, secondo la quale l'οὐσία di una cosa è peculiare alla cosa di cui è οὐσία, svolge la funzione di mettere in evidenza la differenza tra il modo d'essere dell'οὐσία e il modo d'essere dell'universale. Tale differenza va letta nel senso dichiarato dell'incompatibilità e dell'esclusione dell'universale come possibile οὐσία di una sostanza.

Analogamente, ancora sulla base dell'incompatibilità tra il modo di darsi dell'οὐσία e il modo di darsi dell'universale, Aristotele propone il seguente argomento:

ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται αἰεί.

“Inoltre, si dice sostanza ciò che non si predica di un sostrato; invece l'universale si predica sempre di un qualche sostrato”⁷¹².

Ancora un contrasto: l'οὐσία non è detta di un soggetto, l'universale è sempre⁷¹³ detto di un soggetto⁷¹⁴. Aristotele continua dunque a prospettare il

⁷¹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b15-16. A proposito del fatto che il verbo λέγεται sia ripetuto, è stato notato che “it has quite different roles in the two clauses: in the first it makes some theoretical claim about what it is said about ousia; in the second it reports actual usage” (M.M. MCCABE, *Some Conversation with Plato* cit., p. 79).

⁷¹³ Su come intendere il “sempre”, αἰεί, della l. b18, Frede-Patzig fanno notare che esso può voler dire due cose: o che “quando è possibile definire qualcosa secondo la specie generale di appartenenza, ad es. come «uomo», tale predicato presuppone sempre un oggetto determinato cui competere, in questo caso un uomo determinato”, oppure che “sebbene anche un'ousia si possa predicare di un sostrato, essa si differenzia tuttavia dall'universale perché non può essere predicata esclusivamente di un sostrato” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 402).

⁷¹⁴ La concisione che contraddistingue questo secondo argomento contro la tesi platonica della sostanzialità dell'universale non deve stupire. Non è, infatti, la prima volta che Aristotele

confronto tra οὐσία e universale e si esprime in merito alla relazione che ciascuno intrattiene con il sostrato. L'οὐσία, come stabilito in Ζ 3, non si predica di un sostrato, in quanto è essa stessa sostrato ultimo cui ineriscono tutte le predicazioni, laddove l'universale per sua natura si dice di un altro soggetto⁷¹⁵. Si può concludere che non è possibile essere l'οὐσία di qualcosa e *al contempo* universale: il significato di tale conclusione è che l'universale non è e non può essere l'οὐσία di alcuno dei soggetti di cui si predica.

Ma vediamo di analizzare nel dettaglio l'argomento.

L'ἔτι della l. b15 viene inteso da Burnyeat come un diretto ed esplicito richiamo all'opinione discussa in Ζ 3:

“a substantial being is such in virtue of being a subject of which other things – here, universals – are predicated, while it itself is not predicated of anything. [...] In the very chapter which reports Ζ 3 as having said that substantial being *is* predicated – of matter, and in a different way – Aristotle states that it is not predicated of anything”⁷¹⁶.

Prima di recepire l'indicazione degli studiosi, fatta propria anche da Burnyeat, sulla predicazione materia/forma, e per farlo meglio, rimane un punto importante da chiarire, ancora rispetto alla relazione con il sostrato.

tratta del sostrato e del rapporto che lo lega all'οὐσία. Il primo significato di οὐσία distinto in Δ 8 viene individuato proprio a partire da questa considerazione: l'οὐσία non si predica di un sostrato, ma è di essa che viene predicato tutto il resto (cfr. Δ 8, 1017b13-14); l'οὐσία è sostrato ultimo proprio in questo senso di soggetto cui ineriscono tutte le predicazioni (cfr. Δ 8, 1017b 23-24). Che una delle caratteristiche primarie dell'οὐσία sia l'essere il soggetto ultimo di predicazione viene ribadito anche in Ζ 3, capitolo dedicato per l'appunto alla trattazione dell'οὐσία nel significato di sostrato (cfr. Ζ 3, 1028b36-1029a9). Lo ps. Alessandro (*in Metaph.*, p. 524, 15-16 Hayduck) fa riferimento nel suo commento anche alle *Categorie* (cfr. *Cat.* 5, 2a11-12), ove Aristotele precisa che l'οὐσία non si dice di alcun soggetto né è in alcun soggetto: essa funge da soggetto e mai da predicato.

⁷¹⁵ L. GAZZIERO, *Aucun attribut universel n'est une substance*, «Annuaire de l'École pratiques des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses», 123, 2016, pp. 121-142; C. RAPP, *Kein Allgemeines is Substanz (Ζ 13, 14-16)*, in C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 157-192.

⁷¹⁶ M. BURNYEAT, *A Map cit.*, p. 47.

Rispetto al cosiddetto “*subject criterion*” stabilito in Z 3, quanto affermato nell’argomento in questione può essere inteso come meno preciso⁷¹⁷. In Z 3, 1028b36-37 Aristotele afferma che τὸ ὑποκείμενον è ciò di cui le altre cose vengono predicate e che non si predica di altro. A ben vedere, nel passo di Z 13 in esame Aristotele sembra escludere che l’universale sia οὐσία in virtù del suo essere predicato. Infatti, l’argomento aristotelico stabilisce che l’οὐσία non si predica di un soggetto e che l’universale, poiché si predica sempre di un soggetto, non può essere οὐσία. Aristotele sembra allora asserire che nessun predicato può costituire l’οὐσία di una sostanza, perché niente di ciò che si predica di altro può farlo. Non vi è, allora, una minore precisione nella clausola in relazione al rapporto con il sostrato: ciò che viene contestato all’universale è precisamente il fatto che si predica di qualcosa di altro rispetto a se stesso, di ulteriore e di diverso, vale a dire nel sostrato. È chiaro, allora, che Aristotele non può che sottolineare questo aspetto, che marca una differenza ontologica dell’οὐσία rispetto al modo d’essere dell’universale.

III.2.2.a La predicazione materia/forma

Quanto detto finora crea numerosi problemi di carattere interpretativo soprattutto rispetto alla possibilità che la forma, a cui viene riconosciuto il titolo di οὐσία, si predichi della materia. Come è noto, sono numerosi i passi della *Metafisica*, in particolar modo dei libri centrali, che alludono o segnalano il fatto che la forma si predichi della materia⁷¹⁸. Abbiamo visto che, introducendo la discussione sull’universale in Z 13, precisamente in 1038b4-6, Aristotele fa riferimento a due tipi differenti di predicazione. Il primo di questi riguarda l’individuo e le sue proprietà, in cui l’individuo è il soggetto di predicazione e il predicato sono le sue proprietà; il secondo riguarda la forma e la materia, in cui la materia è il soggetto di predicazione e il predicato è la forma⁷¹⁹. Ora, se l’argomento di Z 13 che stiamo analizzando mira a contrastare la sostanzialità di

⁷¹⁷ Così M.L. GILL, *Aristotle’s Attack on Universal* cit., p. 249

⁷¹⁸ Cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029a23-24; Z 17, 1040b4 e ss.; H 2, 1043 a5-7; Θ 7, 1049 a27-b3.

⁷¹⁹ La medesima caratterizzazione si trova in ARISTOT. *Metaph.* Θ 7, 1049a27-b3.

qualunque cosa si predichi di qualcos'altro, ossia di qualunque cosa svolga la funzione di predicato, è chiaro che esso potrebbe applicarsi anche alla forma, in quanto predicato della materia. Tale questione viene avvertita come particolarmente problematica dagli studiosi, che sono pressoché concordi nel riconoscere che la forma si predichi della materia – laddove, alcuni, ritengono che si predichi della materia e del composto di materia e forma⁷²⁰. Il punto più delicato consiste allora nel fornire una spiegazione di come la predicazione materia/forma riesca a non essere soggetta all'argomento in questione e di come la forma possa continuare ad essere l'οὐσία di una sostanza.

Come nota Gill, l'argomento rappresenta, infatti, una difficoltà sia per coloro i quali sostengono la particolarità della forma sia per coloro i quali ritengono che la forma sia universale. Se esso stabilisce che si debba escludere dal ruolo di οὐσία qualunque cosa si predichi di altro, e dunque ogni genere di predicato, e se la forma si predica (almeno) della materia, che la forma sia universale o particolare non cambia molto: essa, in ogni caso, essendo predicato di altro in quanto si predica della materia, risulterebbe essere vulnerabile all'argomento. Quindi, se l'οὐσία è ciò che non si predica di un soggetto, vale a dire soggetto di predicazione, e se – come stabilito in Z 3, 1028b36-37 – essere soggetto di predicazione comporta l'essere ciò di cui le altre cose sono predicate senza essere esso stesso predicato di altro, la forma viola questa clausola e, dunque, non può costituire l'οὐσία di una sostanza.

Alcuni studiosi hanno provato a difendere la forma dall'argomento di Z 13 in esame proponendo di intendere il sostrato a cui Aristotele si riferisce nel senso di sostrato *attuale*⁷²¹ (l'uomo in quanto sostrato delle sue proprietà), come se il

⁷²⁰ Questa è, per esempio, la posizione di Frede-Patzig e di Gill. Dichiaratamente contro sono, invece, M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ* cit., pp. 7 e 23; A. CODE, *Aristotle: Essence and Accident*, in E.E. GRANDY – R. WARNER (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Oxford 1986, pp. 411-439, spec. p. 436; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., pp. 183-196; J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit., p. 150; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit., p. 312; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., p. 403. Per alcune perplessità sulla predicazione composto/forma si veda anche G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., pp. 16-17.

⁷²¹ Così J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit., pp. 150-152 e n. 76.

riferimento fosse unicamente al primo dei due tipi di predicazione a cui si fanno cenno in apertura del capitolo 13 di *Zeta*. La forma, allora, risulterebbe essere immune dall'obiezione contenuta nell'argomento perché sarebbe predicata unicamente della materia e la materia è un sostrato solo *potenziale*. Contro questa possibilità, nota Gill, non vi è alcunché che faccia ritenere che l'argomento si riferisca soltanto al primo tipo di predicazione:

“if section (B) [*scil.* 1038b3-6] tells us that form as actuality is predicated of matter, then form appears to be ruled out as substance in section (E) [*scil.* 1038b15-16], because form is predicated of matter as a subject”⁷²².

Rispetto al tema è stata proposta un'altra soluzione, che consiste nel ritenere che Aristotele non starebbe affermando che niente di ciò che si predica universalmente di un sostrato è οὐσία, ma piuttosto che niente di ciò che si predica universalmente è οὐσία di quelli che risultano essere i propri soggetti. Questa tesi, a cui si è soliti riferirsi nei termini di “Weak Proscription”⁷²³, permette che un ente che si predica di un soggetto sia l'οὐσία di qualcosa fintantoché si tratti dell'οὐσία di qualcosa che risulti essere *altro* rispetto ai soggetti di cui è predicato. Essa garantisce allora che la forma sia οὐσία di se stessa e del composto di cui è οὐσία, per la ragione che non si predica né di se stessa né del composto ma solo della materia. Viene invece escluso che l'universale che si predica di una cosa sia l'οὐσία di questa cosa.

In questo modo, è possibile vedere come Aristotele stia contestando il fatto che l'universale sia οὐσία di tutte le cose di cui si predica e che ne sono in qualche modo il sostrato. E questo è precisamente ciò che mira a dimostrare in relazione alla teoria platonica. Infatti, è certamente vero che l'argomento si fonda sulla fondamentale differenza ontologica che sussiste tra il modo d'essere

⁷²² M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p. 250.

⁷²³ Cfr. M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance* cit., pp. 363-364; M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ* cit.; J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance* cit., pp. 151-152; A. CODE, *Aristotle: Essence and Accident* cit., p. 436 e n. 69; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., capp. 4 e 5; F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle* cit., capp. 6 e 7. M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p. 250 e ss., manifesta alcune riserve in merito.

dell'οὐσία e quello dell'universale, ma la tesi che voglio sostenere è che tale differenza è funzionale a contrastare la posizione di coloro che ritengono che l'universale sia οὐσία delle cose di cui si predica.

Si pensi, per esempio, a Socrate. Nella teoria platonica l'essere uomo di Socrate si fonda e si spiega in virtù della partecipazione di Socrate all'Idea di uomo. Sostenere che l'οὐσία di qualcosa sia l'universale significa infatti sostenere che l'universale sia οὐσία di ciascuna delle sue istanziazioni, vale a dire ciò che ne causa l'essere e, nello specifico, ciò che ciascuna di esse è.

Dal punto di vista aristotelico tale posizione è insostenibile. In questa occasione, lo Stagirita connette l'impossibilità che l'universale sia οὐσία con la relazione che esso intrattiene con il sostrato: l'universale per sua natura si predica di un sostrato, richiede un sostrato di cui dirsi. Lo stesso non si può dire dell'οὐσία. Chiaramente, sostenere ciò comporta impegnarsi rispetto al rapporto che lega la forma e la materia, nonché rispetto al modo in cui tale rapporto viene a configurarsi. Ciò può, infatti, essere considerato valido soltanto alla luce di una precisa concezione della materia. È allora possibile che la forma, nel suo essere predicata della materia, sia un autentico soggetto di predicazione unicamente nel caso in cui essa non sia predicata di qualcosa di distinto da essa stessa. La materia, quindi, non potrà essere di diverso dalla forma che di essa si predica, vale a dire qualcosa che esiste attualmente come di per sé all'interno del composto: essa deve il suo essere e la sua identità alla forma che di essa è predicata e che la determina essenzialmente⁷²⁴.

⁷²⁴ In sede introduttiva si sono già offerte alcune coordinate utili ad intendere il problema in questione, a cui molto si è dedicata Gill (M.L. GILL, *Aristotle on Substance* cit.; M.L. GILL, *Perceptible Substances in Metaphysics H 1-5* cit.; M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit.): la studiosa, infatti, è in grado di sostenere che la forma non riesce a soddisfare l'argomento di Z 13 in questione, così come quello che si fonda sulla condizione di peculiarità, a partire da una particolare visione dei rapporti che, nella sua ricostruzione, legherebbero la forma e la materia in questo capitolo (in realtà, per tutto *Zeta* e fino al cap. 5 di *Eta*). Per quanto riguarda l'argomento relativo alla predicazione di un sostrato, Gill ritiene che la forma aristotelica sia vulnerabile ad esso in quanto si predica della materia, che in Z 13 è ancora qualcosa di distinto dalla forma stessa e, così, viola il *subject criterion*. Anche a proposito del mancato rispetto della condizione di peculiarità ad essere determinante è il ruolo della materia. La forma non è peculiare alla cosa di cui è forma per la ragione che risulta essere οὐσία di due cose: essa, infatti, è οὐσία di se stessa e anche del composto, il quale è distinto dalla forma in virtù del fatto che contiene la materia. Ad essere decisivo è, dunque, il fatto che la materia sia qualcosa di distinto dalla forma: questa è la

III.2.3 L'universale significa un τοιόνδε, non un τόδε τι

Un altro aspetto su cui nel corso della discussione viene posta l'attenzione e che risulta essere problematico per coloro che ritengono che l'universale sia l'οὐσία di una sostanza consiste nella fondamentale differenziazione che occorre compiere tra ciò che è τοιόνδε e ciò che è τόδε τι.⁷²⁵ Si tratta di un aspetto di

ragione per la quale la forma sembra essere οὐσία di due cose e, così, violare la condizione di peculiarità così chiaramente stabilita. La concezione della materia a cui Gill fa riferimento, e che lei ritiene essere operante per tutto il libro VII e per i primi 5 capitoli di *Eta* (da H 6 in poi, e per tutto *Theta*, essa verrebbe sostituita da una nuova concezione), presenta la materia come qualcosa che non solo è *potenzialmente* qualcos'altro, ma anche qualcosa che è *attualmente* una realtà di per sé: così, il bronzo è potenzialmente una statua, ma anche attualmente bronzo – ossia qualcosa che di per sé possiede determinate caratteristiche. A ciò va aggiunto che la materia è intesa come qualcosa che esiste attualmente al di fuori dell'oggetto che va a costituire (materia della generazione) e al contempo all'interno dell'oggetto stesso (materia costitutiva), rispetto al quale – e all'interno del quale – riesce a mantenere la propria identità. La forma, allora, non risulta essere altro che una proprietà accidentale della materia di cui si predica, con la conseguenza che la predicazione della forma rispetto alla materia si appiattisce su quella di una proprietà qualunque rispetto all'individuo. A partire da H 5, invece, Aristotele concepirebbe la materia come qualcosa che nell'oggetto che costituisce insieme alla forma non è più attuale: l'identità originaria viene persa per acquisirne una nuova, quella determinata dalla forma che di essa si predica. In questo modo, dunque, la materia non è qualcosa di distinto dalla forma stessa. Galluzzo indica alcuni elementi a sostegno della tesi che quest'ultima concezione della materia non sia estranea a *Zeta*: “per quanto riguarda la materia prossima, è perfettamente chiaro sin da Z 10 e Z 11 che essa non è distinta in essere dalla forma che di essa si predica. Nel corso dei capitoli, per esempio, si fa più volte riferimento al cosiddetto principio di omonimia, al fatto cioè che le parti del vivente sono tali solo all'interno dell'organismo funzionante, mentre perdono la loro identità quando sono fuori di esso: un dito tagliato, per esempio, non è più un dito perché non svolge più la sua funzione all'interno dell'organismo [scil. Z 10, 1035b23-25 e Z 11, 1036b30-32]. Il principio chiaramente implica che la materia prossima non è qualcosa di indipendente per il suo essere dalla forma che di essa si predica [scil. Z 10, 1035b14-16]” (G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p.38).

⁷²⁵ Cfr. C. CERAMI, *La nozione di tode toionde*, in F. FRONTEROTTA – W. LESZL (ed.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, pp. 211-232; C. CERAMI, *Le statut de la forme substantielle et de l'universel comme τοιόνδε*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18, 2007, pp. 37-49.

grande rilevanza, soprattutto se consideriamo che fin dal primo capitolo di *Zeta* Aristotele ha individuato l'οὐσία di una sostanza come qualcosa che è τόδε τι, ossia determinato. Come abbiamo visto, il significato di questa affermazione deve essere compreso nel senso che l'οὐσία è ed è quello che è di per sé, non necessitando del riferimento ad altro di diverso o ulteriore rispetto a se stessa che ne spieghi l'essere. Ed è precisamente in virtù di ciò che essa è il primo dei significati di τὸ ὄν.

In Z 13 leggiamo che

ἕκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερόν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος.

“Se si considera la questione a partire da queste considerazioni, risulta chiaro che nessuna delle cose che appartengono universalmente è sostanza e nessuna delle cose che si predicano in comune significa un «questo», ma un «tale». Se così non fosse, oltre a molte altre difficoltà, sorgerebbe anche quella del terzo uomo”⁷²⁶.

Aristotele sembra esprimersi come se ritenesse che gli argomenti formulati conducessero ad una conclusione. Egli dice, infatti, che φανερόν, ossia risulta chiaro o manifesto a chi considera la questione da questa prospettiva che nessuna delle cose che appartengono universalmente è οὐσία e, allo stesso modo, che nessuna delle cose che sono predicate in comune significa un “questo” (τόδε τι), ma solo “un tale” (τοιόνδε)⁷²⁷. Con la conclusione, o meglio, con la prima parte

⁷²⁶ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b34-1039a3.

⁷²⁷ Intervenendo nel dibattito dei Londinesi, Hughes relativizza l'affermazione aristotelica, facendo riferimento a Z 3, 1029a26-27, ove anche in quest'occasione a partire dal fatto di guardare una questione da un particolare punto di vista deriverebbe una determinata conseguenza, che viene respinta da Aristotele perché da lui giudicata errata (cfr. G. HUGHES, *Universal as Potential Substances* cit., pp. 108-109). Frede-Patzig, nel commentare queste righe del capitolo 13 di *Zeta*, mettono invece in evidenza che tale somiglianza è solo superficiale. Anzitutto, mentre in Z 3 Aristotele dice che la conclusione risulta (συμβαίνει), qui dice che è evidente (φανερόν), ad

della conclusione Aristotele fa chiaramente riferimento al primo degli argomenti finora presi in esame, quello che si fonda sulla condizione di peculiarità: qualcosa che appartiene universalmente, vale a dire che aspira ad appartenere a tutte le cose di cui si dice, non è οὐσία nel senso che non è l'οὐσία di ciascuna delle cose a cui appartiene – o aspira ad appartenere. La ragione di ciò è stata vista e consiste nel fatto che l'οὐσία di una sostanza è peculiare ad essa e se l'universale fosse l'οὐσία delle cose, esso dovrebbe essere peculiare a tutte le cose di cui si predica, per cui queste sarebbero tutte la stessa sostanza. Il che, ovviamente, non si dà.

Non è questa l'unica conclusione a cui Aristotele ritiene di aver condotto il suo uditorio. Un predicato universale, che si predica in comune, non è un “questo” ma “un tale”, cioè esprime di che specie è la cosa in questione ma non la sua οὐσία. Chi non riconosce questo si trova a dover far fronte, tra le altre, anche alla difficoltà del “terzo uomo”⁷²⁸. In questa occasione Aristotele non si sofferma ulteriormente su questo punto, ma si tratta di un tema che tiene in grande considerazione. L'argomento è stato chiamato in causa già in A 9, 990b15-17, allorché lo Stagirita si accinge ad opporsi alle “argomentazioni più rigorose” dei sostenitori della teoria delle Idee, e in A 9, 991 a 2-5. Di esso lo ps. Alessandro riporta tre formulazioni, la terza delle quali è certamente la più completa, considerato che integra la prima con il riferimento all'infinita moltiplicazione di Idee⁷²⁹ e che, secondo la sua testimonianza, Aristotele riportò nel primo libro del *De ideis*. La questione della paternità dell'argomento è controversa: lo ps.

indicare che si tratta di qualcosa che egli considera vero; in secondo luogo, il passo di Z 3 si conclude con ἀδύνατον δέ, a differenza del presente passo la cui conclusione consiste nel dire che, se si nega la conseguenza appena esposta, bisogna affrontare delle difficoltà, tra le quali quella del terzo uomo (cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 410).

⁷²⁸ Per ulteriori e più precise indicazioni su questa delicata questione si rimanda a M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 1990, spec. pp. 140-145; F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide* cit., spec. pp. 63-79. Sul tema cfr. anche P.T. GEACH, *The Third Man Again*, «Philosophical Review», 65, 1956, pp. 72-82; L. GAZZIERO, “καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος”(Aristotelis sophistici elenchi 22, 178b36-179a10). *Prolégomenes à une histoire ancienne de l'argument du “troisième homme”*, «Rhizai», 7, 2010, pp.181-200; L. GAZZIERO, “ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπι πάντα ἴδης” (Platonis Parmenides, 132a1-132b2). *Voir les Idées avec son âme et le “Troisième homme” de Platon*, «Revue de Philosophie Ancienne», 32, 2014, pp. 35-85.

⁷²⁹ PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 84, 23 ss. Hayduck.

Alessandro⁷³⁰ riferisce che esso circolava in ambiente sofisticato e che anche Polisseno, allievo del megarico Brisone, era solito introdurlo nella discussione. Queste versioni, ad ogni modo, sono in buona misura differenti da quella aristotelica in quanto mancano del riferimento al regresso all'infinito⁷³¹. Tale elemento è invece già presente nelle formulazioni che Platone dà dell'argomento⁷³² ed assume una rilevanza centrale. Nell'ambito della terza obiezione che Parmenide, nel dialogo omonimo, oppone a Socrate, leggiamo:

“[...] quando ti sembra che molte cose siano grandi, considerandole tutte ti sembra forse che ci sia un'unica idea, la stessa, e per questo reputi che il grande sia uno. [...] Quanto al grande in sé e alle altre cose grandi, se le consideri con l'anima tutte allo stesso modo, non si profilerà ancora un'unica cosa grande in virtù della quale tutte queste cose appaiono grandi? [...] Farà allora la comparsa un'altra forma di grandezza, generatasi accanto alla grandezza in sé e alle cose che di essa partecipano. E al di sopra di tutte queste ancora un'altra, in virtù della quale tutte saranno grandi. Così per te ciascuna delle forme non sarà più una, bensì una pluralità illimitata”⁷³³.

L'argomento, di cui si è appena riportata la presentazione di Platone, deve la denominazione di “terzo uomo” all'esposizione che ne fa Aristotele: l'esempio utilizzato è infatti quello dell'uomo, ma la struttura logica rimane la stessa. Nello specifico, essa punta a mostrare la debolezza del ragionamento, in quanto conduce ad un regresso all'infinito, il che è assurdo.

Vediamo di che argomento si tratta.

Se una molteplicità di enti particolari ha in comune il predicato “uomo”, è necessaria un'Idea (1) di uomo per sé sussistente che spieghi tale predicazione; questo non è, ad ogni modo, ancora sufficiente, perché dobbiamo ammettere un'altra Idea (2), della quale partecipano ciascun uomo e l'Idea (1) di uomo, e poi

⁷³⁰ Cfr. PS. ALEX. *In Aristot. Metaph.* p. 84, 7-21 Hayduck.

⁷³¹ Su questo punto si vedano, tra gli altri, E. BERTI, *La filosofia* cit., p. 149 e F. FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998, p. 46.

⁷³² Cfr. per esempio PLAT. *Parm.* 132A-B; *Resp.* X 597 C1-D3; *Tim.* 31A2-B3.

⁷³³ PLAT. *Parm.* 132A-B, trad. it. di F. Ferrari, in PLATONE, *Parmenide* cit.

ancora un'ulteriore Idea (3) che svolga la stessa funzione rispetto all'uomo, all'Idea (1) di uomo e all'Idea (2). E così via, procedendo all'infinito.

L'assurdità cui si giunge⁷³⁴, sostiene Aristotele, non può essere aggirata da chi rifiuta le conclusioni a cui si è giunti e a cui si fa riferimento alle ll. 1038b34-1039a2. Non resta che capire quale nesso vi sia con l'argomento del terzo uomo.

Un primo elemento da tenere in considerazione è che l'affermazione aristotelica secondo la quale si andrebbe incontro a molte difficoltà, tra le quali quella rappresentata dal terzo uomo, fa riferimento all'eventuale mancato riconoscimento non tanto del primo argomento, quello fondato sulla condizione di peculiarità, quanto del secondo, che si fonda sulla necessità che l'οὐσία non si predichi di altro.

Che esista un nesso tra il dirsi di qualcos'altro e l'impossibilità ad essere τὸδε τι sembra affermato anche in Z 4, allorché Aristotele afferma che

ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τὸδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τὸδε τι, εἴπερ τὸ τὸδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον·

“invece quando qualcosa viene predicato di qualcos'altro, allora non si ha un questo, per esempio l'uomo bianco non è un questo, dal momento che la caratteristica di essere alcunché di determinato appartiene solamente alle sostanze”⁷³⁵.

In questa occasione Aristotele intende mettere in questione l'unione di un soggetto e di un predicato non per sé, anche nel caso in cui tale unione venga espressa con un nome solo come “veste” – al posto di uomo bianco. Anche in questo caso, infatti, essa non può essere l'essenza, a causa del fatto che non è τὸδε τι. A riprova di ciò viene affermato che quando una cosa sia detta di un'altra, essa non è τὸδε τι, e non lo è perché l'essere è una prerogativa delle sostanze.

⁷³⁴ Del resto, che questa sia una difficoltà che la teoria delle Idee pone era chiaro già a Platone, che, oltre alla formulazione presentata del *Parmenide*, è più volte ritornato sulla questione (cfr. per es. *Resp.* X 597C1-D5 e *Tim.* 31A). Dal suo punto di vista era necessario trovare una soluzione teoretica che garantisse da un lato l'unità dell'Idea e dall'altro la partecipazione della molteplicità sensibile.

⁷³⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030a3-6.

Rispetto a tale nesso, è importante osservare che ciò che sostiene le righe di Z 13 oggetto della presente analisi è che l'argomento del terzo uomo ha origine dal trattamento platonico degli universali⁷³⁶, che sono dei τοιόνδε, come dei τόδε τι. Alla base della difficoltà e dell'errore vi starebbe il fatto che gli universali vengano pensati come qualcosa che si predica in comune, ossia dei predicati, e al contempo come degli individui, più precisamente come quegli individui di cui essi si predicano e accanto ai quali si pongono. È a partire da questa, per così dire, doppia considerazione dell'universale che Aristotele solleva l'obiezione alla concezione platonica: trattare gli universali, che sono dei τοιόνδε, come dei τόδε τι ha per conseguenza la ricaduta nell'argomento del terzo uomo.

La dimensione polemica dell'argomento emerge allora in tutta la sua forza. È noto, infatti, come nella dottrina platonica l'Idea di uomo, vale a dire l'universale Uomo, venga ritenuta essere τόδε τι, ossia qualcosa di definito, anche essenzialmente, ed esistente in atto. Essa è ciò che è causa dell'umanità – poniamo – di Socrate e può esserlo in virtù del fatto che possiede la medesima caratteristica. È proprio questo aspetto, quindi, che rende possibile considerare Socrate e l'Idea di uomo come appartenenti al medesimo “gruppo” e andare alla ricerca di ciò che rende questi due *individui* entrambi uomini. Il passo successivo non differisce dal precedente: anche in questo caso, come è avvenuto per spiegare l'umanità di Socrate, la causa è separata dal suo effetto. Occorre allora un terzo uomo, pensato come τόδε τι e separato, che renda conto della comune caratteristica che il primo uomo (Socrate) e il secondo uomo (l'Idea di uomo) possiedono. Anche il terzo uomo, in quanto causa, si caratterizza come uomo. È necessario pertanto un ulteriore uomo, e così avanti all'infinito. Tale regresso è reso possibile e causato dal fatto che ciascuno di questi “uomini” viene pensato come un τόδε τι, che necessita di una causa ulteriore che spieghi la condivisione di una data proprietà con altri enti che sono τόδε τι.

Anche il modo in cui Aristotele conduce la discussione di questo argomento nelle *Confutazioni sofistiche*⁷³⁷ suggerisce che ciò che maggiormente fa problema è il fatto che gli universali platonici siano dei τόδε τι.

⁷³⁶ Cfr. J. KUNG, *Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument*, «Phronesis», 26, 1981, pp. 207-247.

⁷³⁷ Si veda soprattutto il capitolo 22, 178b37-179a10.

È chiaro, a questo punto, che esiste un nesso fondamentale, che chiaramente Aristotele vede, tra l'essere τὸδε τι e il godere di un'esistenza separata. Si pensi a quanto leggiamo in M 9:

“<Costoro> [*scil.* i sostenitori delle Idee] infatti nello stesso tempo pongono le Idee come sostanze universali e di nuovo anche come separate e rientranti fra le cose individuali. Ma che ciò non è possibile, è un'aporia sviluppata in precedenza”⁷³⁸.

Il passo appena riportato segue un'affermazione in cui Aristotele allude alla dottrina speusippea secondo la quale esistono solo i numeri, che vengono considerati come matematici⁷³⁹, e la distingue da quella di coloro che ammettono le Idee. Il modo in cui Aristotele discute la teoria delle Idee è diverso da come è stato fatto nei capitoli 4 e 5 di *Mu*, perché viene ora collegata all'ultima delle aporie poste in *Beta*⁷⁴⁰, quella che domanda se i principi siano universali o individuali⁷⁴¹. In questa occasione, dunque, della dottrina delle Idee si evidenzia il fatto che con essa si tenterebbe di far coincidere principi individuali e principi universali. In che modo?

“Che le Idee siano anche individuali non è mai stato detto da Platone, ma secondo Aristotele ciò consegue necessariamente dal fatto che ciascuna di esse è una sostanza ed è unica nel suo genere”⁷⁴².

⁷³⁸ ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086a32-35: ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. ταῦτα δ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται διηπόρηται πρότερον (trad. it. E. Berti).

⁷³⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086a29-30. La dottrina dei principi formulata da Speusippo verrà poi discussa nel libro *Nu*.

⁷⁴⁰ Reale, nel commento al passo, fa riferimento proprio a Z 13 e ai capitoli successivi come al luogo nel quale la questione viene tratta e l'aporia risolta.

⁷⁴¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 6, 1003a7-13.

⁷⁴² Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 119, n. 38.

La spiegazione che Berti fornisce della questione indica la strada maestra da seguire per trovare la radice di uno dei problemi che, secondo Aristotele, la teoria platonica pone. Ma vi è un aspetto, contenuto nell'indicazione sul fatto che ciascuna Idea è una sostanza, che forse vale mettere in evidenza ulteriormente. Platone, secondo Aristotele, ha concepito le Idee come sostanze *insieme* universali e individuali fondamentalmente in ragione della loro *separatezza*.

Se proseguiamo la lettura del capitolo di *Mu* appena citato, ci rendiamo conto del fatto che per Aristotele Platone ha fatto coincidere l'essere universale e l'essere individuale nella sostanza delle Idee perché ha negato che le cose sensibili fossero sostanze.

“Essi ritenevano infatti che le cose individuali rientranti fra quelle sensibili fossero soggette al fluire e che nessuna di esse permanesse, e che l'universale fosse al di là di queste e fosse qualcosa di diverso. Questo ragionamento [...] lo mise in moto Socrate per mezzo delle definizioni, ma tuttavia egli non le separò dalle cose individuali; e non separandole, capì che questa era la cosa giusta. Ciò risulta manifesto dai fatti: senza l'universale, infatti, non è possibile acquisire scienza, ma il separarlo è causa delle difficoltà che conseguono a proposito delle Idee. Gli altri, invece, <ritenendo> necessario che, se ci devono essere alcune sostanze al di là di quelle sensibili e soggette al fluire, esse siano separate, poiché non ne avevano altre, operarono l'«ectesi» di queste che si dicono universalmente, così da far conseguire che fossero pressoché le stesse nature quelle universali e quelle individuali”⁷⁴³.

⁷⁴³ ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086a37-b11: τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ρεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναι τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δ', ὡς περ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὀρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν. οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ρεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον (trad. it. E. Berti).

Aristotele sembra esprimersi molto chiaramente in merito al fatto che le Idee siano state pensate come universali e al contempo individuali in seguito all'operazione di *ectesi*. Si tratta del porre fuori⁷⁴⁴, di quella separazione che significa dare esistenza separata ai predicati universali, ossia il sostantificare gli attributi universali.

Che l'essere τόδε τι abbia a che fare con l'esistere separatamente risulta anche da un passo del cap. 2 di *Iota* che si connette direttamente con la discussione sull'οὐσία che ha luogo nei libri centrali della *Metafisica*:

“Se dunque nessuno degli universali può essere sostanza, come è stato detto nei discorsi sulla sostanza e sull'ente, né questo stesso, <cioè l'ente>, può essere sostanza come alcunché di uno al di là dei molti (perché è comune), ma è solo un predicato, è chiaro che <non può esserlo> neppure l'uno; l'ente infatti e l'uno sono i predicati più universali di tutti. Di conseguenza né i generi sono determinate nature e sostanze separate dalle cose, né l'uno può essere un genere per le stesse ragioni per le quali <non lo sono> né l'ente né la sostanza”⁷⁴⁵.

Con questo argomento si ritiene generalmente che Aristotele abbia risolto l'undicesima aporia di *Beta*, poiché si stabilisce che l'ente e l'uno non sono sostanze in quanto gli universali non sono sostanze (come viene stabilito proprio in Z 13), mentre essi sono proprio i predicati più universali che vi siano. Al di là del fatto che qui Aristotele escluda che essi siano dei generi, e che la stessa esclusione venga operata anche per la sostanza, ciò che, rispetto al problema in questione, vale osservare è il fatto che lo Stagirita connetta l'impossibilità di essere sostanza come qualcosa di uno e di determinato che esiste oltre la

⁷⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 992b10.

⁷⁴⁵ ARISTOT. *Metaph.* I 2, 1053b16-24: εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἓν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἡ κατηγορημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἓν· τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσίν, οὔτε τὸ ἓν γένος ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας δι' ἅσπερ οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὴν οὐσίαν (trad. it. E. Berti).

molteplicità delle cose con l'essere comune. La natura comune – universale – dell'ente, così come quella dell'uno, confligge con l'essere sostanza nel senso di qualcosa di individuale che esiste separatamente rispetto alle cose di cui esso è predicato. Questa è evidentemente la posizione aristotelica, che si delinea in polemica con quella platonica.

Torniamo alla sezione di *Zeta* di cui ci stiamo occupando, per una prima ricognizione del nesso in questione, e facciamo riferimento ad un passo di *Z* 16 sul quale faremo poi ritorno:

ἔτι τὸ ἐν πολλαχῆ οὐκ ἂν εἴη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῆ ὑπάρχει· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς.

“Inoltre l'uno non potrebbe essere contemporaneamente in molte cose, mentre ciò che è comune appartiene contemporaneamente a molte cose; pertanto è chiaro che nessuno degli universali esiste al di là delle cose individuali separatamente”⁷⁴⁶.

Aristotele si serve ancora della distinzione tra ciò che è τόδε τι e ciò che, invece, è comune ad una molteplicità di cose prendendo chiaramente posizione in merito alla questione dell'esistenza separata degli universali, punto cardine della teoria platonica. In questo caso lo Stagirita fa leva sul fatto che la natura di predicato (comune) che compete all'universale presuppone che esso possa appartenere contemporaneamente a tutte le cose di cui è predicato. Il che esclude che esso esista al di là delle cose individuali di cui si predica o separatamente da esse. E ciò equivale ad escludere che esso sia τόδε τι. Nella dottrina platonica, al contrario, questi due aspetti sono inscindibilmente legati: le Idee sono τόδε τι in quanto esistono separatamente dalle cose sensibili ed è proprio in virtù di ciò che possono stare a fondamento dell'essere delle cose sensibili e dell'essere quello che le cose sensibili sono.

Facciamo ora nuovamente ritorno all'argomento da cui siamo partiti e che stiamo analizzando, quello contenuto in *Z* 13, 1038b34-1039a3. L'aspetto

⁷⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* *Z* 16, 1040b25-27.

rilevante della questione in questo passo è che gli universali non sono dei τὸδε τι, ossia un “questo”, qualcosa di determinato nel senso di oggetto individuale di un certo tipo: gli universali sono solo dei τοιόνδε e in quanto tali esprimono il tipo di cosa che una cosa, un τὸδε τι, è. La differenza che sussiste tra gli universali e ciò di cui essi si predicano è allora una differenza ontologica radicale, che si concretizza nella differenza tra l’essere τοιόνδε e l’essere τὸδε τι. Ciò impedisce, allora, che essi possano essere collocati accanto ai τὸδε τι di cui si predicano, come nell’argomento del terzo uomo accadeva per le varie Idee di uomo e l’uomo.

In questa stessa direzione va l’affermazione che leggiamo in conclusione del capitolo 13 di *Zeta*, secondo la quale

τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τὸδε τι σημαίνειν

“gli universali significano solo il «tale» e non un «questo»
determinato”⁷⁴⁷.

Questa affermazione aristotelica è collocata all’inizio di quella a cui si è soliti riferirsi nei termini di “difficoltà finale”. Essa consiste nel fatto che, a partire dalle conclusioni raggiunte nel corso di Z 13, ogni sostanza dovrebbe essere incomposta e, dunque, non ci sarebbe definizione di alcuna sostanza. Ma, come è stato già detto, c’è definizione solo o soprattutto della sostanza. È significativo, a tal proposito, rilevare ciò da cui essa, secondo quanto Aristotele dice, scaturisce. Lo Stagirita afferma infatti che nessuna sostanza può essere costituita da universali e lo afferma dandolo per dimostrato. Chiarire in che modo questo sia stato fatto e perché Aristotele ritenga di averlo fatto è il prossimo snodo dell’indagine che si sta conducendo. Ma proprio a tal fine, e per poterlo fare meglio, leggiamo le righe sopra citate, che vengono pensate dallo Stagirita come esplicative della ragione in virtù della quale è impossibile che ciascuna sostanza sia costituita da universali. Sembra infatti che tale ragione vada ricercata nel fatto che l’universale non è τὸδε τι ma τοιόνδε. L’universale, in altri termini, esprime di che specie è una sostanza o il tipo di cosa che un oggetto determinato ed individuale (τὸδε τι) è; tuttavia, non è esso stesso τὸδε τι. Proprio questo aspetto,

⁷⁴⁷ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a15-16.

stando a quanto Aristotele asserisce, è all'origine dell'impossibilità che la sostanza sia composta da universali.

Possiamo allora concludere l'analisi dell'argomento contenuto in Z 13, 1038b34-1039a3 rilevando che esso si fonda sulla distinzione tra τὸδε τι e τοιόνδε e sulla sua applicazione al problema della sostanzialità dell'universale. In merito al fatto che nel pensiero aristotelico l'οὐσία sia contraddistinta dal carattere fondamentale dell'essere τὸδε τι non vi sono dubbi. Quest'ultimo carattere, osserva Aristotele, diversamente da quanto ha sostenuto Platone, non è posseduto dall'universale: esso, significando il tipo o la qualità di un oggetto determinato, non ne significa l'οὐσία.

“Thises [*scil.* τὸδε τι] are portrayed by Aristotle as substances, individual rather than common or universal, separate, the subjects of which species-forms and praedicata from other categories are predicated, the subjects of accidental change, prior to their attributes and modifications, determinate and, in at least most cases, capable of acting as efficient causes. [...] Suches [*scil.* τοιόνδε] are common or universal, inseparable, not genuine subjects of change or predication, predicated of the thises, dependent, not able to act as efficient causes. They include the species and genera of substances as well as praedicata from non-substance categories”⁷⁴⁸.

Come si evince da questa schematizzazione proposta da Kung, le caratteristiche di ciò che è τὸδε τι si differiscono molto da quelle di ciò che è τοιόνδε: sono caratteristiche, nello specifico, contraddittorie. Esse non possono competere al medesimo ente, se non dando luogo ad una serie di difficoltà da intendere come contraddittorie. E questo è l'errore che, secondo Aristotele, Platone ha commesso. Esso consiste nel ritenere che l'universale, ossia qualcosa che Platone stesso pensa come comune e appartenente ad una molteplicità di cose, sia separato dalle cose di cui si predica e, dunque, τὸδε τι. Aristotele ritiene che queste due cose non possano coesistere nello stesso ente e che le difficoltà che minano la teoria platonica debbano essere ricondotte alla considerazione

⁷⁴⁸ J. KUNG, *Aristotle on Thises* cit., p. 208.

dell'universale come al contempo qualcosa che si predica in comune e qualcosa di individuale. È anche alla luce di questo rilievo, pertanto, che Aristotele esclude che l'universale possa essere l'οὐσία di qualcosa, vale a dire la causa del suo essere la sostanza che è.

Molto ancora vi è da dire sul significato che considerare l'universale come τοιούδε detiene nell'ambito della trattazione aristotelica della sostanza. Approfondire questo aspetto, di cui finora è stato rilevato il senso in relazione alla pretesa (platonica) che l'universale potesse essere l'οὐσία di qualcosa, conduce anche ad un'altra prospettiva sull'intera discussione che Aristotele sta conducendo in polemica con Platone e la sua Scuola. Tale prospettiva consiste nella valutazione della possibilità che l'universale, non essendo l'οὐσία di qualcosa, sia quantomeno οὐσία parziale.

III.2.4 Una prima valutazione dell'impossibilità che l'universale sia οὐσία

Gli argomenti finora commentati, tutti appartenenti a quelle pagine di *Zeta* che gli editori hanno individuato come il capitolo 13, sono, nelle intenzioni di Aristotele, diretti contro la tesi generale che l'universale possa essere οὐσία. Come si è cercato di mettere in evidenza, la matrice di questa tesi è platonica e Aristotele la contesta fundamentalmente a partire da due punti di vista: da un lato la violazione della condizione di peculiarità e dall'altro la necessità che l'universale si predichi sempre di un sostrato.

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'argomento aristotelico sembra pensato contro qualsiasi tipo di universale, sia esso il genere sia esso di livello specifico. La considerazione da cui Aristotele muove, vale a dire la condizione di peculiarità che l'argomento associa così inequivocabilmente all'οὐσία e al suo modo di essere, sembra indicare la via principale per intendere che cosa lo Sagrta abbia in mente e in che senso esso lo porti a distanziarsi da Platone. Affermare che l'οὐσία di una cosa debba essere peculiare (ἴδιος) ad essa significa affermare che l'οὐσία non appartiene a nient'altro se non a se stessa e a ciò di cui è οὐσία. Tale assunto, che per le ragioni esposte, non può certamente essere condiviso da Platone e la sua Scuola, mina alla base la sostanzialità dell'universale. E lo fa mettendo fortemente in discussione la sua *funzione causale*. Se, infatti, l'οὐσία di una cosa è ciò che è causa dell'essere di una cosa e del suo essere la cosa che è, e se l'οὐσία di una cosa deve essere peculiare ad essa, l'universale, in virtù del suo essere κοινόν, sembra non poter essere l'οὐσία di una sostanza. Il significato dell'"*Idion Argument*" in riferimento alla funzione causale che l'universale non potrebbe svolgere, perché κοινόν, non è stato rilevato dagli interpreti, o non sufficientemente. A ben vedere, però, nell'economia generale dell'argomentare aristotelico, esso detiene un carattere di centralità. Il ricorso alle Idee, e dunque la tesi secondo cui ad essere οὐσία è l'universale, è da ricondurre precisamente al tentativo platonico di spiegare la realtà e trovare una tipologia di enti che permanesse stabile al di là del continuo fluire e mutare delle cose sensibili. Le Idee platoniche, allora, vengono introdotte e considerate ciò che

è οὐσία proprio come ciò che spiega l'essere delle cose e il loro essere le cose che sono. Non si tratta, dunque, di un concetto di οὐσία che differisce: tanto per Aristotele quanto per Platone l'οὐσία risponde al medesimo contenuto concettuale e alla medesima funzione causale ed esplicativa. A partire dalla considerazione che l'οὐσία aristotelica e quella platonica rispondono ad un'esigenza filosofica che è identica, è importante allora rilevare che l'operazione compiuta con l'“*Idion Argument*” e mediante esso è l'esclusione della possibilità che qualcosa di κοινόν sia ciò che è all'origine e spieghi l'essere di una sostanza e l'essere la sostanza che è. L'universale non può farlo perché esso appartiene ad una molteplicità di cose, laddove invece l'οὐσία è peculiare alla cosa di cui è οὐσία.

Anche il secondo aspetto sopra menzionato va nella medesima direzione. Esso, vale a dire la necessità che l'universale si predichi sempre di un sostrato che sia diverso da sé, in particolare, sembra legittimare l'idea che il ragionamento aristotelico miri ad escludere dalla sostanzialità qualunque cosa che svolge o può svolgere il ruolo di predicato. Nell'argomento preso di per sé non vi è nulla di nuovo, come suggerito anche dalle poche parole che Aristotele spende al riguardo. Non è infatti la prima volta che Aristotele caratterizza l'οὐσία come il soggetto ultimo di predicazione, ciò che non si predica di altro. Questo basta, o comunque concorre, ad escludere l'ipotesi che l'universale sia οὐσία poiché la sua natura è quella di predicarsi di qualcos'altro. In particolare, l'universale si predica di un'οὐσία e non può, per questa ragione, esserne la causa: predicandosi di altro, ossia di qualcosa di ulteriore, esso non riesce a spiegare l'essere di una sostanza. In questo secondo argomento, come si è cercato di sottolineare, l'impossibilità per l'universale di essere οὐσία di una sostanza, e dunque la causa del suo essere sostanza e la sostanza che è, viene considerata come concatenata al rapporto che l'universale intrattiene con il sostrato. Tale rapporto, secondo Aristotele, è all'origine della considerazione dell'universale come qualcosa che è τοιόνδε, e non τόδε τι come invece la sostanza.

Alle indicazioni suggerite dai due argomenti analizzati e qui richiamati, e anche in relazione al modo in cui essi contribuiscano a rilevare la non sostanzialità dell'universale e, dunque, il suo non essere causa delle cose, va accostata anche un'altra considerazione, che risulta direttamente dai due argomenti precedenti. Infatti, la fisionomia dell'universale che viene a

configurarsi a partire da essi è quella di qualcosa che, predicandosi in comune, non significa un “questo” (τόδε τι), ma solo “un tale” (τοιόνδε). Dal primo argomento risulta che l’universale, non essendo peculiare alla cosa di cui aspirerebbe ad essere οὐσία, altro non è che un predicato che appartiene ad una molteplicità di cose; dal secondo ricaviamo, ugualmente, che predicandosi necessariamente di qualcosa di ulteriore, cioè di un sostrato, esso altro non è che un predicato. È allora qui che emerge il fatto che l’universale non è τόδε τι ma soltanto τοιόνδε. Invece Platone, secondo Aristotele, avrebbe conferito entrambi questi caratteri alle Idee, considerandole *al tempo stesso*, da un lato, come qualcosa che si predica di una molteplicità di cose sensibile (e, dunque, come qualcosa che, essendo κοινόν, esprime solo di che tipo di cosa si tratti ed è τοιόνδε), dall’altro, come qualcosa di τόδε τι (o, in altri termini, come qualcosa di per sé sussistente, separato ed indipendente). Come si è visto, Aristotele riconduce a questa duplice attribuzione l’origine di molte delle difficoltà cui i Platonici devono far fronte. La situazione di contraddizione nella quale ci si viene a trovare è determinata dal fatto che la natura di predicato (comune) che compete all’universale presuppone che esso possa appartenere e appartenga contemporaneamente a tutte le cose di cui è predicato. Ma questo sembrerebbe dover condurre, nella prospettiva aristotelica, ad escludere che esso esista al di là delle cose individuali di cui si predica o separatamente da esse. Che ciò equivalga ad escludere che esso sia τόδε τι, non necessita di ulteriori spiegazioni. L’incongruenza con l’essere τόδε τι dell’Idea, aspetto che Platone non dichiara esplicitamente nei dialoghi ma che da essi può essere desunto, chiarisce che l’universale (platonico) non può essere chiamato a svolgere la funzione di causa e, dunque, ad essere l’οὐσία di una sostanza. L’Idea può stare a fondamento dell’essere delle cose sensibili e dell’essere quello che le cose sensibili sono solo e soltanto perché separata da esse e dotata di uno statuto ontologico, in virtù di tale separazione ed indipendenza, differente da quello delle cose di cui aspira ad essere οὐσία. Oltre a ciò, vi è anche un altro aspetto che può essere considerato a fondamento della tesi platonica in base alla quale gli universali sarebbero τόδε τι. Nel capitolo 6 di *Alpha* Aristotele attribuisce a Platone una posizione del tutto particolare a proposito di enti che sono μεταξύ. Leggiamo infatti:

“Inoltre <egli> [scil. Platone] dice che accanto alle cose sensibili e alle Forme ci sono in posizione intermedia gli oggetti matematici, i quali differiscono dalle cose sensibili per il fatto di essere eterni e immobili, e dalle Forme per il fatto che quelli <tra loro> simili sono molti, mentre la Forma stessa è in ciascun caso soltanto una”⁷⁴⁹.

La matematica, vuole dire Aristotele, ha per oggetto molti triangoli (che, ad ogni modo, sono per Platone immobili ed eterni), laddove l’Idea di triangolo è una. Essa si distingue dalle altre Idee essendo essenzialmente determinata in un determinato modo, nonché all’origine della determinazione essenziale delle cose sensibili. E in questo senso ancora è τόδε τι. Il riferimento ad *Alpha* ha anche l’effetto di richiamare alla mente che la dottrina platonica costituisce il bersaglio delle critiche di Aristotele proprio in virtù della causalità, secondo lo Stagirita soltanto presunta, che le Idee eserciterebbero rispetto ai sensibili. Non potendo al momento entrare nel dettaglio della serie – numerosa – di argomenti che vengono proposti al fine di opporsi all’attribuzione di una funzione causale (nello specifico, di una causalità formale) alle Idee, ricordiamone almeno uno, quello in cui Aristotele connette la non sostanzialità all’esistenza separata delle Idee:

“Inoltre sembrerebbe impossibile che la sostanza e ciò di cui essa è sostanza esistano separatamente; di conseguenza in quale modo le Idee, essendo sostanze delle cose, potrebbero esistere separatamente? Ma nel *Fedone* diciamo così, che le Forme sono cause dell’essere e del divenire”⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987b14-18: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ’ εἰδῶν τῶ τὰ μὲν πόλλ’ ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἕκαστον μόνον (trad. it. E. Berti).

⁷⁵⁰ ARISTOT. *Metaph.* A 9, 991b1-4: ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῶ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν. (trad. it. E. Berti, lievemente modificata).

L'argomento prosegue mettendo in evidenza il fatto che le Idee non riescono a spiegare in termini causali ciò che si pretenderebbe che causassero⁷⁵¹, ma ciò che è per noi interessante è il fatto che Aristotele riconosca nella *separatezza* delle Idee la causa della loro incapacità causativa. Al tema della *separatezza* delle Idee è stata dedicata molta attenzione e non si ha di certo la pretesa di contribuire alla discussione in maniera inedita. Ciò che si vuole mettere in evidenza è la connessione che tale questione ha con gli argomenti di Z 13 finora esaminati.

Aristotele sembra dire che pensare che gli universali siano l'οὐσία di una sostanza e al tempo stesso porli come separati dalla sostanza di cui sarebbero οὐσία ha come effetto quello di non poter spiegare in che modo ciò sia possibile e, in ultima istanza, in che modo tali universali possano essere causa di ciò di cui sono οὐσία. Esiste, dunque, un nesso fondamentale tra il modo in cui Platone pensa l'universale in quanto οὐσία e quella che per Aristotele è l'inaccettabilità di tale posizione. A bene vedere, infatti, ciò che per Platone assicura all'universale la possibilità di essere considerato οὐσία è precisamente ciò che per Aristotele lo rende contraddittorio e, dunque, impossibile.

Sulla base di queste indicazioni ermeneutiche ci si può allora spingere ad affermare che gli argomenti di Z 13 finora affrontati hanno escluso la possibilità che l'universale sia l'οὐσία di una sostanza e che il significato di tale esclusione vada inteso nella direzione dell'impossibilità che l'universale, così come è stato concepito in ambiente accademico, costituisca la causa in virtù della quale una sostanza è ed è la sostanza che è.

In ultima battuta e a partire da questi rilievi, si può inoltre notare come Aristotele stia prendendo di mira l'applicazione del metodo "generalizzante" o "universalizzante", ossia di quel metodo in virtù del quale Platone e gli Accademici ammettevano la sostanzialità intelligibile dell'universale, nonché la loro *separatezza* e trascendenza rispetto agli enti sensibili particolari – e, soprattutto, la *separatezza* e trascendenza dell'universale più esteso rispetto a quello meno esteso⁷⁵². A proposito di tale metodo, si può dire che esso consiste in

⁷⁵¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 991b4-9.

⁷⁵² Per una descrizione di tale metodo, studiato insieme a quello "elementarizzante", cfr. G. REALE, *Per una rilettura ed una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1989, pp. 258-270; H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine*

un procedimento, parallelo a quello “elementarizzante”⁷⁵³, il cui significato è quello di una progressiva universalizzazione, partendo dalle cose sensibili fino ad arrivare ai numeri, attraverso i rapporti numerici che costituiscono le cose⁷⁵⁴, o all’Idea del bene, attraverso la progressiva universalizzazione delle Idee. Nei passi di *Zeta* presi in considerazione fino a questo punto Aristotele non fa ancora riferimento al momento per così dire “conclusivo” di tale metodo, ossia all’uno come οὐσία in quanto universale massimo (e non ulteriormente universalizzabile), in virtù del fatto che si predica di tutte le cose. Questa prospettiva non è assente dalla discussione anti-platonica e anti-accademica che Aristotele conduce in *Zeta* ed essa non è per noi di scarsa rilevanza; ce ne occuperemo, pertanto, nel prosieguo.

Alcuni punti, ad ogni modo, sono già emersi.

Anzitutto, come abbiamo visto, la natura κοινόν dell’universale, vale a dire il fatto che appartenga ad una molteplicità di cose, come ciò che nella prospettiva platonica ne fonderebbe la funzione causale. A tale proposito, abbiamo menzionato il capitolo 6 di *Alpha*, al quale si propone ora di affiancare i discorsi con cui Aristotele nel libro *Mu* espone quelle che, a suo parere, sono le origini storiche della teoria delle Idee⁷⁵⁵. In queste occasioni lo Stagirita ribadisce la

non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografica. Introduzione, e traduzione di G. Reale, Milano 1982 (1994⁵), spec. pp. 161, 175-176, 217, 244, 263, 277.

⁷⁵³ Osserva E. CATTANELI, *I metodi della metafisica platonico-accademica “generalizzante” ed “elementarizzante” nei libri M e N della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 82, 1990, pp. 183-213, p. 184: “Ricordiamo inoltre che i metodi «generalizzante» ed «elementarizzante», ancora «con-fusi» in Platone, vengono distinti dai suoi allievi, e che costoro, in seguito a questa distinzione, si dividono in una «destra» e in una «sinistra», ossia in un gruppo – rappresentato da Senocrate – favorevole all’adozione di entrambi i metodi, e in un opposto gruppo – riunito intorno a Speusippo – favorevole all’adozione del solo metodo «elementarizzante». Non è difficile capire la ragione della scelta di Speusippo, che può essere connessa al fatto che egli rifiutasse le Idee. Sulla questione si veda H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit., spec. p. 172; H.J. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, in F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, H. Flashar (Hrsg.), Band 3, Basel-Stuttgart 1983, pp. 1-174, spec. pp. 7-81, 25.

⁷⁵⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 991b13-14; N 5, 1092b14-15. Su questo punto si veda anche E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 114-115.

⁷⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 4, 1078b12-32; M 9, 1086a36-b10. Sul modo in cui in questi passi Aristotele riduca le Idee a concetti astratti si veda E. CATTANELI, *Un’ipotesi sul concetto*

duplice radice della teoria platonica, eraclitea e socratica, e si esprime, proprio come in *Metaph.* A 6, 987a32-b14, lasciando intendere che le Idee altro non sarebbero se non gli universali scoperti da Socrate e resi oggetto di scienza, posti come separati dalle cose sensibili. Di particolare interesse è il fatto che, in *Metaph.* M 9, 1086a34-35 (il cui testo è stato già citato), e cioè, appena prima di reiterare il discorso sulle origini storiche della teoria platonica, Aristotele faccia riferimento proprio alle pagine di *Zeta* che abbiamo fatto oggetto della nostra indagine, in qualche modo supponendone la conclusione⁷⁵⁶, ossia che l'universale non è οὐσία. Egli infatti afferma che coloro che ammettono l'esistenza delle Idee le considerano come universali e al tempo stesso come separate e individuali⁷⁵⁷. Il modo in cui Aristotele si riferisce in M 9 a coloro che hanno posto le Idee è, allora, precisamente quello che contrasta in queste pagine di *Zeta*. La principale difficoltà che Aristotele sembra vedere è, come si è cercato di far emergere, che queste Forme sono universali e separate⁷⁵⁸, il che è precisamente l'esito che si raggiunge applicando il metodo generalizzante⁷⁵⁹.

Non va, inoltre, dimenticato, il fatto che sempre nel libro XIII della *Metafisica* Aristotele prenda anche in considerazione la prova κατά τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, dalla quale si deduce l'esistenza delle Idee in virtù del fatto ciascuna Idea esprime l'unità di molti sensibili⁷⁶⁰. Che si tratti di un'applicazione del

aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele, in *Met.* M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica “generalizzante” ed “elementarizzante” con l'astrazione universalizzatrice, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 82, 1990, pp. 578-586, spec. pp. 580-582.

⁷⁵⁶ Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* M 1, 1076a8-10; M 9, 1085a24-29; M 10, 1087a2. Di questo avviso è anche Reale, in in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, *ad loc.*

⁷⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086a32-34.

⁷⁵⁸ Sempre nello stesso capitolo Aristotele riconosce a Socrate il merito di non aver separato le definizioni universali dai sensibili: cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086b4-5.

⁷⁵⁹ Su questo punto si può consultare con profitto ancora E. CATTANEI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione* cit., spec. p. 582: “Ma, in altri termini, questo significa che Aristotele, in *Met.* M, attraverso il discorso sulle origini storiche della dottrina delle Idee, oppone e sostituisce al metodo «generalizzante», che in Accademia «separa» ontologicamente le Idee dai sensibili, l'astrazione universalizzatrice, in virtù della quale egli può ridurre le Idee a concetti astratti”.

⁷⁶⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 4, 1079a9-10. Siamo a conoscenza di queste prove grazie a Alessandro, che nel commentare la *Metafisica*, attinge ancora al Περὶ ἰδεῶν e offre una identificazione degli argomenti.

metodo generalizzante risulta dal fatto che l'unità a cui viene ricondotto il molteplice sensibile è proprio l'universale. Si può allora notare come la descrizione che Aristotele offre dell'universale di cui egli nega la sostanzialità in Z 13 sia perfettamente coerente con quella proposta nella prova κατά τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν e, a ben vedere, anche con quella implicita nelle “argomentazioni più rigorose”, che sarebbero una versione più rigorosa dell' ἐν ἐπὶ πολλῶν⁷⁶¹. Tali argomenti ἀκριβέστερα⁷⁶² sarebbero quelli in virtù dei quali si pone un'Idea per ogni predicato indicante una relazione e per ogni predicato comune a più οὐσίαι di cui si predichi propriamente: in tal senso, infatti, “uomo” è predicato di Socrate e di Platone. È proprio a partire da questi argomenti ἀκριβέστερα che Aristotele fa risultare il paradosso del terzo uomo⁷⁶³.

Si può inoltre aggiungere che la descrizione che Aristotele offre dell'universale di cui egli nega la sostanzialità in Z 13 è, allo stesso modo e al contempo, conforme a quella che risulta dalla prova ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, in virtù della quale la separatezza dell'universale dal mondo è necessaria perché di esso si abbia scienza. E questo vale tanto per le Idee in quanto oggetto di scienza quanto per gli enti matematici intelligibili in quanto oggetto delle matematiche⁷⁶⁴. Anche la prova “a partire dalle scienze”, che è applicazione del metodo metafisico generalizzante, imponendo la necessità della separatezza dell'universale, ci rimanda un profilo dell'universale che è perfettamente in linea con quello che Aristotele assume come bersaglio polemico nei termini di potenziale οὐσία di una cosa.

Dal complesso di considerazioni svolte, forti anche del riferimento agli ultimi due libri della *Metafisica*, dichiaratamente e interamente concepiti in chiave anti-platonica e anti-accademica, possiamo dedurre che gli argomenti di Z 13 fino a questo momento esaminati, mostrando la non veridicità della conclusione a cui si giunge mediante il metodo generalizzante – mostrando, cioè, la non sostanzialità dell'universale –, si inseriscano all'interno di quel dibattito che

⁷⁶¹ Cfr. E. BERTI, *La filosofia* cit., spec. pp. 218-225.

⁷⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 4, 1079a11-12.

⁷⁶³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 4, 1079a13. Per un'analisi di come Aristotele possa far scattare il paradosso del terzo uomo, vale a dire soltanto invalidando radicalmente il metodo generalizzante, si può consultare con profitto E. CATTANEI, *I metodi della metafisica platonico-accademica* cit., spec. pp. 190-191.

⁷⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 2, 1077a1-9; M 4, 1079a8-9; N 3, 1090a27-29 e 1090a35-b1.

Aristotele porta avanti con Platone e in generale l'Accademia. Che si tratti di un dibattito dal carattere fortemente polemico non occorre precisarlo ulteriormente, poiché tale aspetto emerge in maniera chiara a partire dalla negazione della validità di uno dei due metodi in voga in ambiente accademico, ossia quello generalizzante, e della tesi che deriva dalla sua applicazione.

A questo stesso esito si giunge anche percorrendo una strada diversa ma parallela, in buona misura indicata dallo stesso Aristotele nei passi di *Zeta* presi finora in esame. In secondo luogo, infatti, è possibile vedere all'opera in essi il riferimento all'operazione accademica mediante la quale, a partire da molte cose individuali, si astrae un carattere comune e lo si sostanzializza⁷⁶⁵. Come si è già ricordato, si tratta del procedimento per ἔκθεσις, il quale si concretizza nella posizione di ciascuno dei termini universali come esistente παρὰ il molteplice particolare e, dunque, nella posizione delle Idee – e anche dell'uno e dei numeri – come separati. Si pensi a quanto si afferma in *Metaph M* 9, 1085a20-35, passo questo che si apre con l'attribuzione a Speusippo del medesimo procedimento, il cui risultato sarebbe l'individuazione del lungo-e-corto, del largo-e-stretto, del retto-e-curvo e del liscio-e-ruvido come principi degli enti geometrici. Il punto fondamentale che deve essere qui rilevato è che Aristotele afferma che

“A tutti questi oggetti [*scil.* agli enti matematici] è comune l'aporia in cui accade di trovarsi a proposito delle Forme, intese come forme di un genere, qualora qualcuno ponga gli universali, cioè se nell'animale ci sia l'animale stesso o qualcosa di diverso dall'animale stesso. Questo, infatti, se non è separato, non produrrà nessuna aporia; se, invece, come sostengono coloro che dicono queste cose, sono separati l'Uno e i numeri, non è facile risolverla, se si deve chiamare non facile l'impossibile. Qualora infatti qualcuno abbia intellesione dell'uno nella diade e in

⁷⁶⁵ Per un'illustrazione del modo in cui Aristotele si pone di fronte a questo procedimento si veda E. CATTANELI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione* cit. In particolare, la studiosa mostra come Aristotele, invalidando i metodi “generalizzante” ed “elementarizzante”, neghi che gli enti matematici, le Idee e i numeri ideali siano οὐσίαι intelligibili, nonché che l'uno e un opposto principio di molteplicità siano i principi primi di tali οὐσίαι. Ella illustra altresì come tutte quelle realtà a cui gli Accademici pensavano nei termini di οὐσίαι non siano altro che concetti astratti.

generale nel numero, ha intellesione di un oggetto stesso o di qualcosa di diverso?”⁷⁶⁶.

Se si crede nell'esistenza separata degli universali, allora bisogna anche credere che la Forma, di cui si assume l'universalità, sia presente nei suoi esempi, con la conseguenza di dover affrontare la difficoltà di spiegare in che modo, per esempio, all'animale particolare sia immanente l'Animale e, dunque, in che modo l'Animale può essere presente nei suoi esempi. L'aspetto che è qui da rilevare è che tale difficoltà viene inequivocabilmente connessa alla posizione di ciò che è universale come separato. Come, quindi, l'universale può esistere sopra e oltre i molteplici particolari⁷⁶⁷? Questa difficoltà, è bene sottolinearlo, discende proprio dalla posizione dell'universale come l'οὐσία delle cose particolari, da intendersi nel senso di ciò che le causa. Ed è proprio la tesi che Aristotele contesta e rifiuta senza alcuna possibilità di appello.

“Sappiamo [...] che è proprio il metodo «generalizzante» ad imporre, in Accademia, il χωρισμός degli universali, e a definirlo come un procedimento metafisico di ricerca delle cause prime del reale. Possiamo dunque dire che Aristotele, in primo luogo, misconosce la validità del metodo «generalizzante» e, di conseguenza, interpreta il platonico-accademico degli universali come un banale «riempimento» d'essere dei concetti”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁶ ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1085a23-31: πάντων δὲ κοινὸν τούτων ὅπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν τῶν ὡς γένους συμβαίνει διαπορεῖν, ὅταν τις θῆ τὰ καθόλου, πότερον τὸ ζῶον αὐτὸ ἐν τῷ ζῳῷ ἢ ἕτερον αὐτοῦ ζῳοῦ. τοῦτο γὰρ μὴ χωριστοῦ μὲν ὄντος οὐδεμίαν ποιήσει ἀπορίαν· χωριστοῦ δέ, ὡς περ οἱ ταῦτα λέγοντές φασι, τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν ἀριθμῶν οὐ ῥάδιον λῦσαι, εἰ μὴ ῥάδιον δεῖ λέγειν τὸ ἀδύνατον. ὅταν γὰρ νοῆ τις ἐν τῇ δυάδι τὸ ἐν καὶ ὅλως ἐν ἀριθμῷ, πότερον αὐτὸ νοεῖ τι ἢ ἕτερον (trad. it. E. Berti).

⁷⁶⁷ Una considerazione analoga è alla base dell'argomento in *Metaph.* N 3, 1090a16-20.

⁷⁶⁸ E. CATTANELI, *I metodi della metafisica platonico-accademica* cit., spec. p. 195. Di particolare interesse è notare che questa fondamentale osservazione della studiosa è a commento di *Metaph.* M 2, 1077a9-12, ove Aristotele si pronuncia in merito al fatto che i Platonici dovrebbero ammettere un genere di sostanze ulteriore rispetto agli enti matematici che corrisponderebbe ai concetti universali degli assiomi, i quali sono più universali degli enti matematici (cfr., in proposito, PS. ALEX. *In Aristot. Metaph., ad loc.*).

Capitolo terzo. Nessun universale può essere composto di οὐσίαι in atto: gli universali, in quanto parti, non sono sostanze

Dell'indagine che Aristotele sta compiendo intorno all'universale e alla possibilità che esso, come si vuole all'interno dell'Accademia, sia οὐσία, si è finora rilevato il primo bersaglio polemico della critica dello Stagirita.

Volendo caratterizzare gli argomenti fino a questo punto esposti, anche in modo da marcare la differenza con quelli che seguono, si può affermare che Aristotele, mediante essi, ha segnalato quali sono le difficoltà in cui si incorre nel momento in cui si pretende di fare dell'universale l'οὐσία di una cosa. Egli ha finora considerato l'universale nei termini di ciò che, secondo le teorie che mira a contrastare, fonda l'essere di una cosa e il suo essere quello che è. Come si è cercato di rilevare, una delle chiavi di lettura di queste pagine della *Metafisica* è costituita dall'interpretare l'argomentare aristotelico come volto a sottolineare l'impossibilità che l'universale sia effettivamente l'οὐσία di un oggetto e tale impossibilità come equivalente all'impossibilità che esso sia la causa della sostanzialità del medesimo oggetto. Per fare ciò, Aristotele ha preso in considerazione l'universale come – potremmo dire – οὐσία totale⁷⁶⁹, vale a dire come qualcosa che da solo aspirerebbe a svolgere la funzione causale a cui si è fatto riferimento (senza riuscirvi), non necessitando di altro che vada in suo soccorso⁷⁷⁰. E questo può essere descritto come l'applicazione del metodo generalizzante di cui in ambiente accademico si faceva largo uso.

⁷⁶⁹ L'universale corrisponderebbe, in quest'ottica, all'essenza e dunque, potremmo dire, al quarto dei significati di οὐσία descritti in Δ 8: cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017b21-22. Per la possibilità di intendere questo significato come identico a quello esposto in 1017b14-16 cfr. quanto sostenuto da Kirwan, in ARISTOTLE, *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, Translated with Notes by C. Kirwan, Oxford 1971, p. 148.

⁷⁷⁰ In questo modo Aristotele riporta la teoria platonica anche in *Metafisica Alpha*, precisamente sostenendo che le Idee, ossia queste forme separate, siano οὐσίαι delle cose sensibili in quanto loro essenze: cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* A 9, 992a26-26; A 6, 998a9-11; A 7, 988a33-b6.

Ad ogni modo, riflettendo attentamente sul *modus philosophandi* tanto quanto sui contenuti del filosofare aristotelico, si può notare che non è questo l'unico senso in cui lo Stagirita si rivolge al pensiero del Maestro e prende in considerazione che cosa in ambiente accademico era considerato essere οὐσία. Gli argomenti che verranno analizzati a partire da questo momento considerano l'universale non più nel senso di οὐσία totale, ma piuttosto in quello di οὐσία parziale, vale a dire gli universali – o, in generale, ciò che è intelligibile – come στοιχεῖα o parti costitutive dell'οὐσία. La tesi che si prende ora in esame è, dunque, quella secondo la quale l'universale sotto cui una sostanza cade sia l'οὐσία parziale della medesima sostanza.

A questo proposito si può fare riferimento ad uno dei significati di οὐσία distinti nel capitolo 8 di *Delta*⁷⁷¹, ove Aristotele riporta che οὐσία è detta nel senso di quelle parti che sono *presenti* (ἐνυπάρχοντα, si legge alla l. 1017b17) nelle cose, che le definiscono (ὀρίζοντα, alla medesima riga) ed esprimono un τὸδε τι, e la cui eliminazione comporta l'eliminazione del tutto di cui sono parti⁷⁷². Questo sembra essere precisamente il senso in gli universali, intesi nel senso di στοιχεῖα, possono essere considerati l'οὐσία di una cosa⁷⁷³. Tale connotazione, è bene tenerlo sempre presente, risulterà essere, soprattutto negli ultimi due libri della *Metafisica*, ma anche a partire dalla batteria di critiche che Aristotele muove in questa sezione del libro VII, molto distante da quella che lo Stagirita può condividere. Essa è, piuttosto, la connotazione a cui nell'Accademia si è soliti riferirsi per parlare di ciò che è οὐσία e ἀρχή. Un'indicazione in tal senso ci viene offerta dalle righe conclusive del passo di Δ 8 a cui si è sopra fatto riferimento⁷⁷⁴, che chiama in causa il retroterra matematico delle ricerche compiute proprio all'interno dell'Accademia⁷⁷⁵. Aristotele fa infatti riferimento al

⁷⁷¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017b17-21.

⁷⁷² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017b17-19.

⁷⁷³ Vale osservare, a questo proposito, che ciò che si trova in una cosa come suo elemento, in quanto ne è parte costitutiva senza la quale la cosa verrebbe meno o non sarebbe più la cosa che è, può essere considerato causa della sostanzialità di una cosa, sebbene esso non sia o non copra l'intera essenza della cosa in questione. Questo – è fondamentale tenerlo bene a mente – è proprio il senso della replica di stampo platonico che leggiamo in ARISTOT. *Metaph.* Ζ 13, 1039a16-18, nonché il bersaglio polemico che Aristotele ha di fronte negli argomenti che seguono.

⁷⁷⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017b19-21.

⁷⁷⁵ Cfr. S. MENN, *Z 10-16 cit.*, § IIIα “Δ 8: total and partial οὐσία of a thing”.

fatto che quei filosofi che intendono l'οὐσία nel senso appena ricordato considerano la superficie come elemento o parte costitutiva del corpo o la linea come elemento o parte costitutiva della superficie proprio nei termini descritti alle ll. b17-19⁷⁷⁶. Non solo. Immediatamente dopo Aristotele sembra generalizzare il riferimento agli enti matematici, affermando che questi stessi filosofi, gli Accademici, ritengono che il numero sia una realtà di questo tipo e che esso definisca o delimiti ogni cosa perché, venendo meno il numero, non esisterebbe più alcunché. La rilevanza di questo passaggio è fondamentale. Lo Stagirita sta infatti connettendo le ricerche in ambito matematico che impegnavano i membri dell'Accademia, e di cui abbiamo notizia soprattutto a proposito di Speusippo e Senocrate, oltretutto di Platone, con il modo in cui costoro concepivano l'οὐσία. Il numero, dunque, viene considerato οὐσία perché e nella misura in cui esso è presente nelle cose, le definisce, esprime un τὸδε τι e la sua eliminazione comporta l'eliminazione del tutto di cui sono parti.

Come è noto, si tratta di un momento importante dell'applicazione del metodo elementarizzante, vale a dire di quel metodo, di origine matematica e dal carattere strettamente matematico, mediante il quale in ambiente accademico si determinava la sostanzialità intelligibile degli elementi costitutivi di un composto, nonché la separatezza e trascendenza dell'elemento più semplice rispetto a quello meno semplice⁷⁷⁷.

Che, in generale, in sede dialettica il genere e la differenza siano considerati elementi della definizione, in quanto parti della definizione, non occorre sottolinearlo⁷⁷⁸. Pensiamo a quanto leggiamo in *Metaph.* Δ 24, ove, nel

⁷⁷⁶ Cfr. anche ARISTOT. *An. post.* I 4, 73a34-37.

⁷⁷⁷ Cfr. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonische Schule*, Stuttgart 1963 (1968²), trad. it. parziale a cura di G. Reale, *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988; trad. it. integrale, *La dottrina non scritta di Platone*, introduzione di H. Krämer, presentazione di G. Reale, Milano 1994; H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit.; E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 112 ss.

⁷⁷⁸ Si pensi solo al fatto che spesso Aristotele, per riferirsi al genere e alla differenza specifica, si esprima nei termini di τὰ μέρη ἐν τῷ λόγῳ. O si veda, per esempio, ARISTOT. *Metaph.* Δ 25, 1023b18-20, nonché quanto detto a proposito della sesta aporia alle pp. 206-210 della presente ricerca. A proposito del tema in questione si veda L.M. CASTELLI, *Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18, 2007, pp. 21-35.

distinguere i diversi modi in cui qualcosa può derivare da qualcos'altro, Aristotele afferma che il modo in cui l'uomo deriva dal bipede è lo stesso rispetto al modo in cui la sillaba deriva dalle lettere (στοιχεῖα), contrapponendoli al modo in cui la statua proviene dal bronzo⁷⁷⁹. Si tratta, dunque, di un modo di essere parti o elementi diverso da quello in cui lo sono le parti materiali di una sostanza, perché svolgerebbero in qualche modo il ruolo di causa formale, sebbene parzialmente. Ciò che è importante tenere presente al fine di comprendere il progetto aristotelico, anche in chiave polemica, è che gli Accademici pensano a questi elementi come alle ἀρχαί di una cosa e, per questa ragione, come οὐσίαι. Così, per esempio, si riferiscono alla linea come all'ἀρχή del triangolo, precisamente come parte della sua οὐσία o οὐσία parziale. La linea, infatti, è presente nel triangolo; lo definisce delimitandolo; ha un ruolo decisivo nell'essere τόδε τι del triangolo; venendo meno la linea viene meno il triangolo. È perfettamente rispondente, dunque, al senso in cui in Δ 8, 1017b17-21 si descrive l'οὐσία come οὐσία parziale, attribuendo tale caratterizzazione ad un particolare modo di intendere gli elementi – come è desumibile dal riferimento al numero e alla sua sostanzialità (per Aristotele solo presunta).

Le aporie di *Metafisica Beta* contribuiscono a chiarire questo aspetto⁷⁸⁰ e a delineare i contorni del quadro che Aristotele sembra avere presente nel momento in cui discute della sostanzialità di una cosa: può, essa, fondarsi su ciò a cui gli Accademici si sono riferiti nei termini di ἀρχαί, vale a dire di elementi?

Immaginare quale sia la risposta aristotelica è di facile intuizione. È però interessante comprendere in che modo lo Stagirita neutralizzi anche questa operazione, che può essere descritta come l'applicazione del metodo elementarizzante, così da avere un quadro completo delle difficoltà che Aristotele scorge nelle posizioni del Maestro e dei contemporanei. Esso, infatti, non potrebbe essere considerato completo senza il riferimento a quello che secondo

⁷⁷⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 25, 1023a35-b2.

⁷⁸⁰ Come abbiamo già visto, le aporie sui principi possono essere intese come aporie sugli elementi; inoltre, in ambiente accademico gli universali o gli enti matematici sono pensati proprio come quegli elementi nei quali è possibile scomporre ciascuna cosa, in quanto sono di cui ciascuna cosa si compone.

Aristotele è un errore, vale a dire considerare l'οὐσία un elemento costitutivo dell'οὐσία⁷⁸¹.

⁷⁸¹ Secondo l'interpretazione offerta da Menn questo aspetto è da considerare per ciascun tipo di costituente, anche quelli materiali. Egli fa infatti riferimento agli atomi democritei citati in *Z* 13, 1039a7-11 (cfr. S. MENN, *Z* 10-16 cit.). In realtà, il senso di questa menzione può essere inteso in modo differente, come risulterà dall'analisi del passo in questione.

III.3.1 Le posizione dell'universale come parte di un'οὐσία all'origine di molte difficoltà da affrontare

Il profilo dell'universale emerso dall'esame degli argomenti di Z 13 richiamati, e di cui Aristotele nega con risolutezza la sostanzialità, si delinea per essere quello di qualcosa di comune, che appartiene ad una molteplicità di cose, che si predica di un sostrato e che esprime un τοιόνδε. È proprio della caratterizzazione dell'universale come τοιόνδε che dobbiamo ora occuparci. Fino a questo momento, infatti, di tale caratterizzazione si è rilevato il fatto che essa sia inconciliabile con quella di qualcosa che è τόδε τι, e dunque sostanza. Si è inoltre visto che essa ha a che vedere, e da vicino, con il fatto che l'universale sia un predicato che esprime di che tipo di ente si tratta, e non l'οὐσία.

Ma vi è di più.

Tale caratterizzazione dell'universale gioca un ruolo importante in un'altra serie di argomenti che lo Stagirita propone, ancora in relazione all'universale, ma a partire da un'altra prospettiva. Si tratta della possibilità che l'universale, non potendo essere l'οὐσία di una sostanza, giochi almeno il ruolo di οὐσία parziale.

Per impostare la ricognizione di questa seconda serie di argomenti è bene partire dal primo di essi, mediante il quale Aristotele pone la questione nei seguenti termini:

ἀλλ' ἄρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι,
ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ
ἵππῳ;

“Ma allora se non è possibile che l'universale sia sostanza nel modo in cui lo è l'essenza, è forse possibile che esso sia contenuto nell'essenza, come per esempio l'animale nell'uomo e nel cavallo?”⁷⁸².

⁷⁸² ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a16-18. La frase è ellittica; lo ps. Alessandro integra ἐνδέχεται con εἶναι, Ross – in questo seguito da Reale, Frede-Patzig e Berti – con οὐσία εἶναι.

Come si evince immediatamente, si tratta di una tesi che in un certo senso relativizza la portata della di quella da cui siamo partiti, vale a dire quella secondo la quale l'universale è l'οὐσία di una sostanza: può l'universale essere almeno parte della sostanza? Può l'animale, che è στοιχείον e dell'uomo e del cavallo⁷⁸³, essere οὐσία dell'uomo e del cavallo? Può, dunque, ciò che è intelligibile ed è στοιχείον di qualcosa esserne l'οὐσία parziale?

La prima cosa da fare per comprendere il significato di queste righe è collocarle nel testo e nel contesto di Z 13. Esse sono immediatamente successive ai primi due argomenti di cui abbiamo già detto, quelli esposti in Z 13, 1038b9-15 e in 1038b15-16. Le righe appena ricordate seguono, allora, due argomenti che sono direttamente rivolti a smantellare le pretese che potrebbero essere avanzate per rivendicare la sostanzialità dell'universale. Aristotele è molto chiaro nell'escludere che l'universale sia οὐσία.

È precisamente a questo punto della discussione che egli prende in considerazione un'obiezione che presumibilmente potrebbe venirgli mossa da un interlocutore platonico. Anche se riconoscessimo che l'universale non può essere ammesso come οὐσία nel senso di essenza, ossia nel modo in cui lo è l'essenza – o come causa formale –, rimarrebbe valida la possibilità che esso sia una parte costitutiva dell'essenza e che possa essere ammesso come οὐσία parziale. L'interlocutore platonico, in altri termini, replicherebbe allo Stagirita concedendogli che i due argomenti contro la sostanzialità dell'universale hanno modo di cogliere nel segno e che, dunque, l'universale può non essere οὐσία nel modo in cui lo è l'essenza. Al tempo stesso egli rilancerebbe avanzando come controproposta una tesi che ridimensiona quella precedente appena messa all'angolo: essa consiste nella possibilità che l'universale sia οὐσία nel senso di parte dell'essenza⁷⁸⁴. L'esempio proposto è quello dell'animale, che si trova

⁷⁸³ Il verbo usato da Aristotele è ancora ἐνυπάρχειν, come era avvenuto anche in e in molti luoghi delle aporie sui principi/elementi di *Beta* (cfr. per esempio ARISTOT. *Metaph.* B 3, 998a22-23).

⁷⁸⁴ Su questo punto, osserva G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p. 20: “mentre il primo gruppo di argomenti è diretto contro qualsiasi tipo di universale, sia di livello specifico che di livello generico, il secondo gruppo, invece, nella misura in cui si fonda sulla nozione di *parte* della sostanza e dell'essenza, sembra diretto specificamente contro un universale

nell'uomo e nel cavallo⁷⁸⁵, proprio nel senso in cui si è detto prima, vale a dire come elemento o parte costitutiva.

III.3.1.a L'universale, come parte dell'οὐσία, o non è universale o viola la condizione di peculiarità

Le principali difficoltà interpretative dell'intero capitolo 13 di *Zeta* derivano dal fatto che si deve prendere una decisione in merito all'estensione della replica di stampo platonico. La maggior parte degli interpreti ritengono che essa vada limitata alle righe 1038b16-18, ora analizzate⁷⁸⁶. Si distinguono Woods⁷⁸⁷, secondo il quale la difesa platonica occuperebbe grossomodo tutta la parte centrale del capitolo e arriverebbe fino a 1038b30, Bostock⁷⁸⁸, che la limita fino a 1038b29, e Hughes⁷⁸⁹, seguito da Gill⁷⁹⁰, che considera la replica platonica (composta, in realtà, da due repliche) fino a 1038b23.

Vediamo dunque di che argomenti si tratta, in modo da poter prendere posizione in merito.

di tipo generico". A ben vedere, però, le stesse considerazioni che si possono fare rispetto al genere valgono anche per la specie.

⁷⁸⁵ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 403-404 osservano che questo argomento è diretto contro "coloro che ritengono che l'universale sia ousia nel senso che è necessariamente contenuto nell'ousia ad esemoio dell'uomo o del cavallo, insomma nel loro «che cosa significa essere questo», che senza l'universale non potrebbe essere pensato, e che quindi risulterebbe automaticamente tolto una volta che si togliesse quello. È chiaro che qui *il termine «ousia» viene inteso secondo il terzo dei significati passati in rassegna in Δ 8*" (il corsivo è mio).

⁷⁸⁶ Così Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 208; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 403-405; M.J. LOUX, *Primary Ousia* cit., p. 213; G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., pp. 22, 26-29. Diverse sono le alternative prese in considerazione dai Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., pp. 127-130.

⁷⁸⁷ Cfr. M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., pp. 230-237.

⁷⁸⁸ Bostock, in *ARISTOTLE, Metaphysics* cit., pp. 193-198.

⁷⁸⁹ Cfr. G. HUGHES, *Universal as Potential Substances* cit., p. 117.

⁷⁹⁰ M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., pp. 241-248. La studiosa precisa che, nonostante si trovi d'accordo con Hughes circa l'articolazione del capitolo, non condivide la sua interpretazione di fondo di *Z 13* secondo la quale le obiezioni che Aristotele muoverebbe all'universale sarebbero solo *prima facie*.

La controproposta platonica a cui si è fatto riferimento ha, dunque, spostato il *focus* dall'universale nel senso dell'essenza, vale a dire come οὐσία totale, all'universale come οὐσία parziale, nel senso di elemento da cui deriva la sostanza e di cui essa è composta. A questa controproposta Aristotele fa succedere il seguente argomento:

οὐκοῦν δῆλον ὅτι ἔστι τις αὐτοῦ λόγος. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ μὴ πάντων λόγος ἔστι τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἦττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινός, ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει, ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία, οἷον τὸ ζῶον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει.

“In questo caso è chiaro che di esso c'è una definizione. E non fa alcuna differenza se non c'è una definizione di tutte le cose che sono contenute nella sostanza: l'universale sarà nondimeno sostanza di qualcosa, come l'uomo lo è dell'uomo in cui è presente. E così avremo nuovamente la stessa conseguenza: l'animale per esempio sarà infatti sostanza di ciò in cui è presente come qualcosa di proprio”⁷⁹¹.

In prima battuta il senso generale dell'argomento può essere sintetizzato nel modo seguente. Sulla base della stessa condizione di peculiarità che aveva dato luogo all'“*Idion Argument*”, Aristotele risponde alla replica di matrice platonica facendo notare che questa stessa condizione viene violata dall'universale anche nel caso in cui lo si consideri un'οὐσία solo parziale. Si tratterebbe, allora, non di un ulteriore tentativo di salvare la sostanzialità dell'universale da parte dell'ideale interlocutore platonico, ma, al contrario, di una conferma dell'inadeguatezza dell'universale quanto a sostanzialità a partire da una nuova prospettiva. Questo aspetto è, ad ogni modo, ampiamente dibattuto e sull'interpretazione di queste righe (e di tutta la parte centrale di Z 13) molto è stato detto. Cerchiamo di renderne conto per il tanto che occorre alla comprensione del ragionamento

⁷⁹¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a18-23. Una nota sulla traduzione: G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13 cit.*, p. 18, traduce λόγος con “formula”.

aristotelico, mostrando quali sono i punti di vista più divergenti e le difficoltà che lo stesso testo propone.

Vi è anzitutto una difficoltà a proposito delle prime due frasi e consiste nell'interpretazione dell'ἔστι⁷⁹²: esso può essere inteso in senso esistenziale o copulativo. Nel caso in cui lo si intenda in senso esistenziale, il significato della proposizione sarebbe che non farebbe differenza se anche non si desse una definizione di tutti gli elementi o parti dell'οὐσία, mentre se lo si intende in senso copulativo il significato sarebbe che non farebbe differenza se tale definizione non comprendesse tutto ciò che è contenuto nell'οὐσία, cioè se non esprimesse tutta l'οὐσία. Bonitz, Ross nel Commentario⁷⁹³ e altri commentatori⁷⁹⁴ lo intendono nel primo senso; Ross nella traduzione⁷⁹⁵, Cherniss⁷⁹⁶ e Woods⁷⁹⁷, invece nel secondo. Ovviamente il modo di intendere l'intero argomento muta.

Infatti, secondo coloro che lo intendono nel primo senso Aristotele ritiene che il genere, essendo elemento o parte costitutiva dell'οὐσία, ha una definizione, che a sua volta conterrà un altro genere, il quale a sua volta avrà una definizione, contenente ancora un altro genere⁷⁹⁸. In questo modo si cadrebbe nel regresso all'infinito, cosa che lo Stagirita esclude affermando che probabilmente non tutte le parti dell'οὐσία hanno una definizione e che, in ogni caso, a prescindere dalla definizione che si darebbe o meno del genere, il genere deve essere *di qualcosa*⁷⁹⁹. Il che avrebbe, chiaramente, la conseguenza di riportare in auge le stesse difficoltà affrontate nell'“*Idion Argument*”, in 1038b9-15.

⁷⁹² Della discussione in merito danno un breve resoconto Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 404-405.

⁷⁹³ Si veda Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 210.

⁷⁹⁴ Tra questi Tricot, Reale, Viano, Frede-Patzig e Bostock.

⁷⁹⁵ Si veda Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., I, *ad loc.*

⁷⁹⁶ Cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* cit., p. 318, n. 220.

⁷⁹⁷ Cfr. M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., p. 235.

⁷⁹⁸ Questo può voler dire anche che se il genere, in quanto parte costitutiva dell'essenza, può essere definito, allora l'οὐσία sarebbe contenuta in un'altra οὐσία, e così all'infinito.

⁷⁹⁹ Questa è l'esegesi dello PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 524, 24-28 Hayduck: “se, poi, l'animale è sostanza ed è presente nell'uomo, e la sostanza non è sostanza di nient'altro se non di ciò in cui si trova, allora l'animale sarà sostanza di ciò in cui si trova, cioè dell'uomo, in cui l'animale si trova come proprietà caratteristica. Pertanto sarà sostanza della sostanza e, di conseguenza, di Socrate, che è sostanza, sarà sostanza l'uomo in universale, e di quest'ultimo sarà sostanza l'animale”.

Per quanto riguarda la possibilità di intendere la frase nel secondo senso, così spiegano Frede-Patzig:

“Affermare che si dà definizione dell’animale ha senso solo se l’animale di cui si parla non è il predicato universale «animale», ma l’animale in quanto elemento costitutivo dell’*ousia* di uomo o di cavallo, dunque dell’animale in quanto si trova ad esempio nell’uomo. Ma una definizione dell’animale in questo senso potrà facilmente confluire in una definizione dell’uomo, e anzi coincidere con essa. Pertanto, per l’animale dovrebbe valere la stessa cosa che per l’*ousia* dell’uomo: non potrebbe essere universale. E anche se la definizione dell’animale non confluisse già di per sé in quella dell’*ousia* dell’uomo, ma solo nella definizione di una parte di questa *ousia*, ciò non basterebbe a garantire l’universalità dell’animale. A questo punto si potrebbe ritenere che si tratti di un elemento comune dell’*ousia* dell’uomo e del cavallo, ma ciò viene escluso dal fatto che, anche in questo caso, dovrebbe trattarsi dell’*ousia* di qualcosa, e quindi essere propria di ciò di cui è *ousia*”⁸⁰⁰.

Con questo argomento, allora, Aristotele sembra voler dire che ci troveremmo nella medesima situazione di prima, vale a dire ad affrontare le stesse difficoltà sopra esposte, anche nel caso in cui l’universale fosse οὐσία in quanto contenuto nell’essenza di una sostanza, ossia in quanto elemento. Ciò è dovuto al fatto che di esso ci dovrebbe essere definizione e ha come conseguenza che esso verrebbe ad essere l’essenza di ciò di cui è οὐσία, per esempio del singolo animale, cessando di essere universale o riducendo tutto ciò di cui esso si predica ad un’unica sostanza. Ma così, si ricadrebbe nella stessa situazione che è già stata affrontata. D’altra parte, le cose non cambierebbero se anche si ritenesse che non vi sia definizione di ciascuna delle parti dell’οὐσία, perché anche in questo caso

⁸⁰⁰ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 405.

l'universale sarebbe οὐσία di ciò di cui si predica e in cui si trova come qualcosa di peculiare, venendo meno il suo essere universale⁸⁰¹.

Quello che Aristotele intende sostenere con questo argomento è che l'universale non può essere considerato οὐσία parziale di una sostanza perché o 1) esso non sarebbe più universale, in quanto peculiare alla cosa di cui è οὐσία, o 2) esso non sarebbe οὐσία, in quanto non peculiare alla cosa di cui è οὐσία.

Ciò che comincia ad emergere è la difficoltà in cui ci si trova nel momento in cui si consideri l'universale come qualcosa che si predica in comune e *al contempo* un elemento della sostanza, vale a dire qualcosa a partire da cui la sostanza si struttura e che, in virtù del suo carattere di immanenza, mal si concilia con la predicazione in comune del genere. Ancora una volta, allora, vediamo all'opera il modo aristotelico di discutere le posizioni maturate in Accademia, che consiste nell'operare una critica a partire dall'interno del sistema "avversario" e muovendosi in esso, mettendo in evidenza le difficoltà in cui si incorre se si accettano tali presupposti.

Non sembra allora sostenibile la tesi di Gill, secondo la quale la replica platonica si estenderebbe non fino a 1038b18, come affermato anche da chi scrive, ma fino a 1038b23, comprendendo dunque anche l'argomento che stiamo analizzando. Nella sua lettura, esso risulterebbe essere una seconda replica proveniente dal medesimo interlocutore, volta ad affermare che l'universale animale, come parte dell'essenza, è peculiare e dunque può essere sostanza. La studiosa intende l'argomento come se volesse giungere ad affermare che, avendo sostenuto con l'"*Idion Argument*" che l'essenza è in grado di soddisfare la condizione di peculiarità, allora lo stesso vale anche per l'universale inteso come parte dell'essenza (o genere)⁸⁰². Rispetto a questa proposta sono state avanzate delle perplessità, soprattutto da Galluzzo, il quale mette in dubbio che, anche concedendo che la replica platonica si estenda fino a 1038b23, nella sezione che

⁸⁰¹ Gli studiosi sono divisi anche a proposito delle ll.b20-23: 1) anche se non c'è una definizione di tutte le parti dell'οὐσία, il genere "animale" deve essere οὐσία di qualcosa, della specie "uomo" che, a sua volta, è οὐσία dell'uomo singolo; in questo caso, all'interno di un'οὐσία sarebbero contenute molteplici οὐσίαι, disattendendo così quanto detto in 1038b9-10; 2) anche nel caso in cui il genere "animale" esprimesse solo una parte dell'οὐσία di uomo, sarebbe comunque οὐσία di qualcosa; dovrebbe essere quindi propria di questo qualcosa, con la conseguenza, dunque, che non sarebbe universale.

⁸⁰² M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., pp. 243-245.

parte dalla l. 16 e arriva alla l. 23 siano individuabili due argomenti⁸⁰³. Infatti, sia che si tratti di un'argomentazione platonica o di una replica aristotelica, le ll. 1038b18-23 costituiscono un argomento unico⁸⁰⁴. In un primo momento Aristotele nota che l'universale, inteso come οὐσία anche solo parziale, deve avere una definizione, in quanto è οὐσία; poi, precisa che non vi è alcuna differenza se la definizione dell'universale non esprime la totalità dell'οὐσία di cui esso è parte, poiché l'universale inteso come elemento o parte è soggetto alle stesse condizioni dell'universale inteso come οὐσία totale. Che si tratti della condizione di peculiarità e del fatto che l'universale, come parte o come tutto, la violi risulta chiaro dal fatto che, in quanto οὐσία parziale o οὐσία totale, l'universale non è peculiare alla cosa di cui dovrebbe essere οὐσία. Possiamo da ciò escludere anche l'idea, portata avanti dalla stessa Gill, che si tratti di un argomento platonico. Contro questa possibilità si può anche far notare, come è stato fatto da Burnyeat e da Galluzzo, che l'ἔτι δὲ con cui si introduce l'argomento successivo (1038b23-29) indica che si tratta di un argomento ulteriore, in aggiunta a quello che precede⁸⁰⁵. Si può allora giungere alla conclusione che l'argomento di Z 13 che stiamo analizzando sia da intendere come un argomento contro la sostanzialità dell'universale (e non la posizione di coloro che sostengono la sostanzialità dell'universale) – in questo caso contro la sostanzialità dell'universale inteso come elemento della cosa di cui dovrebbe essere οὐσία e della sua definizione.

⁸⁰³ Secondo Galluzzo si tratta piuttosto, alle ll. 16-18, di una controposta diretta a tentare di salvare la sostanzialità dell'universale. Egli osserva che “non c'è traccia [...] di quella che secondo Gill è l'idea centrale di questo primo argomento platonico, il fatto, cioè, che l'universale, in quanto parte dell'essenza, avrebbe una sorta di priorità sull'essenza stessa. La studiosa ritiene che l'idea di priorità debba essere *implicita* in questo primo argomento platonico, perché essa è esplicitamente menzionata in quella che Gill ritiene la replica aristotelica, cioè l'argomento [...] 1038b23-29” (G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., pp. 27-28).

⁸⁰⁴ Cfr. G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p. 28.

⁸⁰⁵ A questo proposito Gill osserva che leggere il testo in questo modo comporta delle notevoli difficoltà nel comprendere il testo. Così, suggerisce di pensare al testo come corrotto e propone di emendarlo nel modo seguente: ἔστι δὲ al posto di ἔτι δὲ alla l. b 23. Cfr. M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p. 243 e la n. 22. Sulla non necessità di questa congettura si veda Cfr. G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., p. 29.

III.3.1.b L'universale è un ποιόν: non può essere οὐσία

Il fatto che l'universale possa essere pensato come parte dell'οὐσία o οὐσία parziale conduce Aristotele ad una disamina che ha per oggetto, potremmo dire, la natura compositiva dell'οὐσία. Come si è visto già in occasione del primo argomento con il quale Aristotele risponde alla replica platonica, anche considerandolo come parte dell'οὐσία, l'universale sembra non riuscire a superare quelle difficoltà che gli impedivano di essere οὐσία e, quindi, ad essere ciò che è l'οὐσία di una sostanza. L'aspetto a cui Aristotele ha per il momento fatto riferimento è proprio che l'universale, inteso sia come οὐσία totale sia come οὐσία parziale, per rimanere tale e non perdere la propria natura comune, non riesce a soddisfare la condizione di peculiarità a cui è invece associata l'οὐσία: non essendo peculiare alla cosa di cui dovrebbe essere οὐσία, dunque, non è la sua οὐσία.

Vediamo ora in che modo prosegue la discussione e leggiamo l'argomento immediatamente successivo a quello finora analizzato, che, come suggerito dall'ἔτι δε con cui viene introdotto, si pone sulla stessa linea argomentativa: più precisamente, contro lo stesso bersaglio polemico.

ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἔκ τινων, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ' ἐκ τοῦ τόδε τι ἄλλ' ἐκ ποιού· πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἰόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ καὶ χωριστά.

“Inoltre, è impossibile e assurdo che ciò che è «questo» e sostanza, se è costituito da qualcosa, non sia costituito da sostanze né da un «questo», ma da qualità; infatti in questo caso ciò che non è sostanza, ossia la qualità, sarebbe anteriore alla sostanza e al «questo». Ma questo è impossibile: infatti non è possibile che le affezioni siano anteriori alla sostanza né per la

definizione, né per il tempo, né per la generazione; in questo caso sarebbero separate”⁸⁰⁶.

Quello che Aristotele intende fare con questo argomento è continuare a mettere in dubbio l’idea che l’universale, anche solo come elemento o parte dell’οὐσίᾳ, possa essere οὐσίᾳ, mettendo in evidenza in virtù di quali ragioni esso, anche a partire da una sua considerazione ristretta o ridimensionata, non può assurgere a tale ruolo.

Il presupposto dell’argomento contenuto in queste righe non ci è nuovo e consiste nel fatto che ciò che è οὐσίᾳ è τὸδε τι. Comprendiamo subito che la caratterizzazione dell’οὐσίᾳ che Aristotele sta mettendo ora in primo piano è quella di essere un “questo”, ossia qualcosa di determinato ο, ancora, la cosa che sta dinanzi alle affezioni. Fondamentale è anche la connessione che in questo argomento viene operata senza grossi passaggi intermedi tra l’essere anteriore e l’esistere separatamente⁸⁰⁷. Queste indicazioni ci immergono immediatamente nel clima e nel retroterra dell’Accademia, dal quale lo Stagirita sembra attingere a piene mani. Ed è proprio questo aspetto che, ai fini della comprensione dell’argomento in questione e dell’intera strategia argomentativa, bisogna cercare di far emergere.

Già in Z 3 Aristotele si era riferito all’οὐσίᾳ come a qualcosa che è τὸδε τι e separabile, ossia indipendente dal resto – e, nello specifico, dalla cosa di cui è οὐσίᾳ – quanto alla sua esistenza. È precisamente questo il modo in cui, a partire dalle righe 1029a27-28, viene elaborato il concetto di οὐσίᾳ, irriducibile alla materia, così da rimarcare che il tratto distintivo è l’essere il fondamento su cui poggiano tutte le determinazioni. In ambiente accademico, ad ogni modo, dire che l’οὐσίᾳ è τὸδε τι e che è separata significa dire che è separata dalla cosa di cui è οὐσίᾳ (dai sensibili e, in generale, dal composto di cui è elemento) e porre la questione sul piano dell’anteriorità, ossia di ciò che sta a fondamento dell’esistenza e della caratterizzazione di qualcosa di diverso da sé (e di cui è οὐσίᾳ) in virtù del fatto che esso è *primo* – o, almeno, anteriore alla cosa di cui è οὐσίᾳ.

⁸⁰⁶ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b23-29.

⁸⁰⁷ Cfr. quanto detto, a questo proposito in ARISTOT. *Metaph.* N 1, 1087a31-35 e il commento di Annas, in *Interpretazione dei libri M-N* cit., *ad loc.*

D'altronde, anche dall'analisi di un argomento di Z 13, precisamente quello che leggiamo in 1038b34-1039a3, era risultato che Aristotele vede una differenza ontologica fondamentale tra il modo di essere dell'οὐσία e il modo di essere dell'universale. Tale differenza altro non è se non la differenza tra ciò che è τόδε τι e ciò che è τοιόνδε.

Nell'argomento in questione questa alternativa è descritta nei termini di ciò che è ποιόν e ciò che è τόδε τι. Nell'interpretazione di Gill i termini τοιόνδε e ποιόν indicherebbero in Z 13 due tipi diversi di universale⁸⁰⁸. A partire da questa distinzione linguistica la studiosa sostiene che

“Aristotle sometimes calls a Platonic universal a quality (ποιόν) (1038b25) and sometimes a *this* (τόδε τι) (1039a1). Universal as he himself conceives them (in sections (K)-(L) [*scil.* 1038b34-1039a14]) are predicable, but they are indefinite and potential and depend on individuals for their existence. He calls his own universals a *such* (τοιόνδε) (1038a2). Section (K) [*scil.* 1038b34-1039a2] denies the substantiality of universals of either sort”⁸⁰⁹.

Con il termine τοιόνδε, allora, Aristotele si riferirebbe, secondo Gill, alla propria concezione degli universali, vale a dire a realtà che sono indefinite e potenziali, totalmente dipendenti quanto alla loro esistenza dai particolari di cui si predicano⁸¹⁰. L'uso, invece, del termine ποιόν rimanderebbe ad una sezione specificamente anti-platonica e indicherebbe che Aristotele si sta riferendo agli universali platonici, distinguendoli dagli universali come egli li concepisce (che sarebbero, appunto, indicati con il termine τοιόνδε).

In realtà, è possibile mettere in questione l'idea che tra la nozione di τοιόνδε e quella di ποιόν vi sia una differenza di significato e ritenere che essi indichino, entrambi, il fatto che gli universali non sono dei τόδε τι. Essi, in altri termini, non sono delle sostanze individuali sussistenti di per sé e al pari degli

⁸⁰⁸ Cfr. M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., pp. 241 e 245.

⁸⁰⁹ M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p. 241.

⁸¹⁰ Questa concezione, inoltre, è nella sua lettura quella che Aristotele difenderebbe in 1039a3-14.

oggetti di cui si predicano, ma si limitano ad esprimere il tipo di cosa che un oggetto è. Basti pensare al primo dei significati di ποιόν distinti in *Metaph.* Δ 14, ove Aristotele afferma che uno dei sensi in cui si intende la qualità è quello di διαπορὰ τῆς οὐσίας e fa come esempi l'essere bipede per l'uomo, l'essere quadrupede per il cavallo, l'essere privo di angoli per il cerchio⁸¹¹.

Sembra che Aristotele consideri la nozione di τοιόνδε e quella di ποιόν come interscambiabili. Da un'analisi dell'argomento di Z 13 che stiamo considerando si evince, infatti, che la sostanzialità dell'universale, anche se lo si intende limitatamente come parte dell'οὐσία, è da escludere in virtù del suo non essere τόδε τι.

Ma cosa stabilisce l'argomento?

In linea generale, possiamo anzitutto soffermarci sul fatto che non sia possibile ammettere che l'οὐσία, se risulta essere composta da qualcosa, sia composta da qualcosa che non è sostanza, ma qualità. A ciò va aggiunta una considerazione ulteriore, che si accompagna a quella appena menzionata. Non è possibile ammettere che l'οὐσία, vale a dire qualcosa che si distingue per il suo essere τόδε τι, sia composta da qualcosa che non è sostanza, quindi non τόδε τι, ma ποιόν. Aristotele vuole così dire che l'universale non può essere parte dell'οὐσία perché le parti dell'οὐσία, ossia di ciò che è τόδε τι, devono essere οὐσία e τόδε τι: ma l'universale è un ποιόν, quindi non οὐσία e non τόδε τι. Come abbiamo visto in 1038b34-1039a3 e come si deduce anche da Z 14, 1039a30-33, Aristotele critica i Platonici per il fatto che concepiscano gli universali come dei τόδε τι e associno tale modo di essere all'essere separati (dalla cosa di cui sarebbero οὐσία). Proprio in questa direzione sembrano andare le ultime righe del nostro argomento, ossia le ll. 1038b25-29, nelle quali Aristotele connette l'impossibilità che l'οὐσία sia costituita da universali all'impossibilità che una qualità sia anteriore all'οὐσία. Nel caso in cui questo fosse vero, infatti, la qualità di un'οὐσία avrebbe un'esistenza separata rispetto ad

⁸¹¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 14, 1020a33-b1. Questo riferimento potrebbe bastare a spiegare perché qualcosa che è ποιόν non è οὐσία. La qualità è sempre qualità *di* una sostanza e non è essa stessa sostanza. Essa indica piuttosto il tipo di sostanza che una sostanza è. Pensiamo a due degli esempi menzionati da Aristotele: tanto l'uomo quanto il cavallo sono animali, di cui il primo si distingue per essere bipede e il secondo per essere quadrupede. La prospettiva da cui Aristotele si sta interrogando è la seguente: può un elemento di questo genere essere l'οὐσία di una sostanza, ossia ciò che dà conto della sua sostanzialità?

essa e, dunque, rispetto a ciò che è τόδε τι. Ciò risulta essere, ad ogni modo, del tutto coerente con la prospettiva tipicamente accademica secondo la quale l'elemento (nel senso di ciò che è principio) ha un'esistenza separata rispetto a ciò di cui è elemento – e, sempre in quest'ottica, οὐσία – ed è ad esso anteriore.

La strategia aristotelica, diretta a dimostrare che l'οὐσία non è composta da universali, può essere sintetizzata nel modo seguente. Se l'universale, non potendo essere οὐσία, fosse una parte dell'οὐσία e quindi una qualità, ci imbatteremmo nel paradosso che l'οὐσία consisterebbe di qualità che le sarebbero anteriori⁸¹² e che avrebbero un'esistenza separata e indipendente da essa, rendendola così priva delle sue prerogative. La conseguenza assurda sarebbe allora quello di considerare qualcosa di cui si è escluso la sostanzialità, l'universale come elemento o parte, come precedente e prioritario rispetto all'οὐσία⁸¹³.

Entrano allora in gioco due concetti fondamentali, come quello di anteriorità e separatezza. Poniamo che “animale” sia στοιχείον di uomo, ossia ciò da cui deriva e di cui si compone l'uomo; “animale” dovrebbe dunque essere anteriore a ciò che da esso deriva e di cui si compone, ossia l'uomo, con la conseguenza che esso verrebbe ad esistere separatamente da esso, vale a dire in maniera indipendente rispetto all'uomo – e, a ben vedere, rispetto ai molti uomini di cui si predicherebbe. Aristotele esclude, però, che qualcosa che non è οὐσία e τόδε τι possa essere anteriore a qualcosa che è οὐσία e τόδε τι. L'universale, dunque, non essendo οὐσία e τόδε τι, e per questa ragione non potendo essere anteriore a ciò che è οὐσία e τόδε τι, non può esistere separatamente da ciò che è οὐσία e τόδε τι. Aristotele sta, in altri termini, riformulando la necessità per l'universale, in quanto qualità e non οὐσία, di avere un'οὐσία cui inerire e di cui essere

⁸¹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1, 1028a31-b2, ove si parla della priorità dell' negli stessi termini. Si può infatti constatare come l'elenco dei modi in cui l'οὐσία è anteriore rispetto a ciò che non è οὐσία che troviamo in queste righe di Z 13 coincide con quella di Z 1, con una sola eccezione. A tal proposito, seguendo Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 210, Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 407, leggono γνώσει invece di γένεσει alla l. b28, proprio per rendere le due affermazioni coerenti.

⁸¹³ Cfr. su questo punto i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., pp. 132-133; G. HUGHES, *Universal as Potential Substances* cit., p. 119.

proprietà: un'οὐσία, come uomo, il cui modo di essere è quello dell'essere τὸδε τι⁸¹⁴.

Questo modo di intendere l'argomento ha anche l'effetto di mostrare come Aristotele intenda la caratterizzazione dell'universale nei termini di ποιόν in maniera equivalente a quella dell'universale nei termini di τοιόνδε. Si può pertanto dire che, all'interno del contesto della critica alla sostanzialità degli universali, riferendosi all'universale come qualcosa che è τοιόνδε ο ποιόν Aristotele voglia fare preciso riferimento alla contrapposizione di tali nozioni con quella di τὸδε τι, che è il modo di essere dell'οὐσία⁸¹⁵. L'aspetto che Aristotele intende sottolineare è che gli universali non possono essere dei τὸδε τι, ossia degli oggetti individuali, perché non fanno altro che esprimere il tipo di cosa che tali oggetti sono. E questo, chiaramente, non significa esprimerne l'οὐσία, come invece dovrebbero essere chiamati a fare⁸¹⁶.

⁸¹⁴ Osserva M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal* cit., p. 245, n. 28: “[...] all Platonic Forms, including Man and Animal, are appropriately called poi/a, because they are distinct from their participants. Aristotle's own substantial kinds are not distinct from, but simply more general than, the subjects to which they belongs”.

⁸¹⁵ Secondo M. BURNEYAT, *A Map* cit., pp. 48-49, nell'argomento in questione Aristotele starebbe riformulando la contrapposizione esistente tra individuale e universale in un linguaggio, come quello del ποιόν τι e del τὸδε τι, più simile a quello usato nelle *Categorie*.

⁸¹⁶ A proposito del fatto che con τοιόνδε e ποιόν Aristotele intenda in entrambi i casi porre un'opposizione al concetto di τὸδε τι Galluzzo fa riferimento alle *Categorie*, nello specifico a 3b10-24, ove Aristotele precisa che la specie e il genere significano dei ποιόν τι e non dei τὸδε τι. Questo non deve essere inteso come se la specie e il genere rientrassero nella categoria della qualità ma nel senso che essi specificano a quale tipo di sostanza un certo oggetto appartiene. Egli fa poi un interessante annotazione circa il modo in cui questo viene da Aristotele affermato: “*el. soph.* 22. 178b36-170a10 è particolarmente interessante perché Aristotele vi propone un'analisi dell'argomento del Terzo Uomo: il meccanismo del Terzo Uomo – precisa due volte Aristotele (178b37-9; 179a8-10) – si innesca per il fatto di trattare ciò che è comune, cioè i predicati universali, come dei τὸδε τι, quando essi esprimono piuttosto delle «qualità» o delle «quantità» o dei «relativi». Nel formulare la lista delle «categorie», Aristotele indica in 178b38 la categoria della qualità con il termine τοιόνδε; alla fine del capitolo (179a9), tuttavia, egli riformula lo stesso argomento indicandola con il termine ποιόν. Inoltre, in 179a6-8, Aristotele caratterizza, seppure in via ipotetica, l'universale di tipo sostanziale, per esempio «uomo», come un ποιόν, una qualità. Tutto questo lascia supporre che l'origine dell'argomento del Terzo Uomo possa per Aristotele essere descritta indifferentemente, come una confusione τὸδε τι/τοιόνδε o come una confusione τὸδε τι/ποιόν. Più in generale, perciò, sembra ragionevole concludere che, nel contesto della polemica sugli universali, la contrapposizione τὸδε τι/τοιόνδε e quella τὸδε τι/ποιόν abbiano,

Vi è anche un'altra considerazione che è possibile fare, sebbene nel testo non sia esplicitamente proposta: se accettassimo la proposta di stampo platonico, l'οὐσία non sarebbe più un τόδε τι, ma si ridurrebbe ad un insieme di proprietà.

Ecco allora che la conclusione di quest'argomento è che l'οὐσία di qualcosa, se è composta da qualcosa, non è composta da elementi che sono universali, perché questi ultimi, essendo fondamentalmente delle proprietà o affezioni della sostanza, non possono di certo restituirne l'οὐσία, che si distingue per possedere un modo di essere e dei caratteri assolutamente altri e inconciliabili con quelli delle qualità. Sembra, dunque, che anche a partire da questa prospettiva, l'universale fallisca nel costituire l'οὐσία di una sostanza, in quanto incapace di esserne la causa della sostanzialità. La medesima conclusione verrà ribadita più avanti, nel corso della discussione e quasi a conclusione di essa, in 1039a14-15.

III.3.1.c L'universale risulterebbe essere οὐσία di due cose

L'impossibilità che l'universale, anche inteso nel senso di elemento o parte, possa essere l'οὐσία di una sostanza viene affermata da Aristotele mediante un altro argomento:

ἔτι τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία οὐσία, ὥστε δυοῖν ἔσται οὐσία.

“Inoltre, in Socrate, sarà presente una sostanza nella sostanza, con la conseguenza che l'universale sarà sostanza di due cose”⁸¹⁷.

A dispetto della brevità e quasi lapidarietà dell'affermazione aristotelica, le questioni interpretative su queste righe sono notevoli, sia dal punto di vista linguistico che di quello contenutistico⁸¹⁸. Il problema principale consiste nel

per Aristotele lo stesso significato” (G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13* cit., pp. 31-32).

⁸¹⁷ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b29-30.

⁸¹⁸ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 407-409 ne danno un esaustivo resoconto.

chiarire quale sia il soggetto di ἐνυπάρξει e di ἔσται. Gli studiosi hanno interpretato il testo in modo spesso molto differente, anche a seconda della tradizione manoscritta a cui facevano riferimento. Lo ps. Alessandro, seguito tra gli altri da Ross e Reale, legge alla riga b29 οὐσία οὐσία, come attestato dal ms. E, diversamente da Frede-Patzig che propendono per leggere οὐσία, in accordo con i codici E e A^b e suppongono che l'universale “animale” sia presente in Socrate come sua οὐσία, essendo in tal modo οὐσία dell'uomo e di Socrate. Ora, la prima lezione può dar luogo a due esegesi diverse. Reale⁸¹⁹ interpreta l'argomento come se Aristotele volesse dire che in Socrate, che è οὐσία, ci sarebbe una seconda οὐσία, l'animale; invece Ross ritiene che il significato dell'affermazione aristotelica sia che

“in Socrates there will be substance present in substance, and this will therefore be the substance of two things (*sc.* of the class of animals and also of Socrates)”⁸²⁰.

Reale reputa, a ragione, quest'analisi non convincente e obietta che Aristotele si sta probabilmente limitando a ribadire quanto detto precedentemente, in 1038b16-23, mostrando che la stessa conclusione è valida anche nel particolare e che, quindi, un'οὐσία (Socrate), non può contenere una molteplicità di οὐσία.

Il pensiero che Aristotele esprime con questo argomento sembra essere che se l'universale è οὐσία nel senso di componente dell'essenza, allora esso sarà presente in Socrate, con la conseguenza che l'universale risulterà οὐσία essere di due cose, ragionevolmente dell'uomo e dell'uomo particolare, Socrate⁸²¹. In che

⁸¹⁹ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 383.

⁸²⁰ Cfr. Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 211.

⁸²¹ Un'interpretazione alternativa, come già ricordato, è stata offerta da Gill (ma anche da M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., seguito da Bostock, in ARISTOTLE, *Metaphysics* cit., pp. 193-198) secondo la quale le due cose di cui l'universale risulterebbe essere οὐσία sarebbero l'universale stesso e Socrate. Questa posizione però, a ben vedere, non dovrebbe discostarsi molto da quella aristotelica. Non sembra, dunque, essere questo il bersaglio polemico dell'argomento aristotelico. M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* cit., pp. 230-237 ritiene non si tratti di un'obiezione aristotelica ma piuttosto della tesi platonica che andrebbe nella direzione dell'affermazione della sostanzialità dell'“animale”. Egli ritiene infatti che, se è l'uomo ad essere οὐσία di due cose (della classe degli uomini e di Socrate), allora “animale” può essere

modo questo va contro quello che ritengono i Platonici? Proviamo a pensare alla questione in questi termini: il fatto che l'universale si trovi ad essere οὐσία di due cose rende evidente che esso, anche se considerato solamente come οὐσία parziale, viola la condizione di peculiarità a cui si è più volte fatto riferimento come a quella condizione il cui rispetto si associa al modo di essere dell'οὐσία. Chiaramente ciò è valido soltanto se si pensa, come fanno i Platonici, che l'οὐσία di uomo e l'οὐσία di Socrate non siano, in realtà, due realtà diverse, ma la stessa – cioè lo stesso universale – di cui l'uomo e l'uomo particolare partecipano⁸²². È solo muovendosi all'interno di tale contesto che si viene meno al principio secondo il quale ciascuna cosa deve avere la propria οὐσία, ossia un'οὐσία che sia peculiare alla sostanza di cui è οὐσία. La prospettiva specificamente accademica, allora, consisterebbe nel fare di un'unica οὐσία l'οὐσία di due cose.

III.3.1.d Sull'impossibilità che ciò che è elemento esista separatamente

A questo punto dell'indagine Aristotele si mostra in grado di proporre delle riflessioni che hanno un po' le sembianze di una generalizzazione delle conclusioni a cui gli argomenti precedenti hanno condotto.

ὅλως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηδενὸς οὐσίαν μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μηδ' ἐν ἄλλῳ, λέγω δ' οἷον οὐκ εἶναί τι ζῶον παρὰ τὰ τινά, οὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν.

οὐσία. I Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., pp. 133-134 rilevano le difficoltà che seguono da un'esegesi di questo tipo, partendo anzitutto dalla violazione della condizione di peculiarità.

⁸²² È questa la stessa difficoltà presentata nella nona aporia di *Beta*, a cui si farà ancora riferimento. Per il momento basti ricordare che in questione vi è l'unità numerica di ciò che è ἀρχή e che il genere, in quanto στοιχείον e di cui si afferma la sostanzialità, sia il medesimo (numericamente uno) in ciascuno degli enti di cui dovrebbe essere οὐσία oppure diverso. In altri termini, ciò da cui si origina la difficoltà di cui Aristotele si sta occupando, anche in questo argomento di Z 13, è che gli Accademici pongono un unico στοιχείον: essi pongono, più precisamente, un unico singolo στοιχείον per ciascun tipo. I generi, allo stesso modo degli altri στοιχεῖα, vengono pensati ciascuno come qualcosa di numericamente uno.

“E, in generale, se sono sostanza l’uomo e le cose che si dicono in questo senso, ne consegue che nessuna delle parti comprese nella loro definizione può essere sostanza di nessuna cosa, né esiste separatamente da esse, né in altro da esse. Intendo dire per esempio che non esiste un animale al di là degli animali particolari, né nessun’altra delle parti che sono nelle definizioni esistono al di là dei particolari”⁸²³.

Se l’uomo è οὐσία, le parti che costituiscono la sua definizione in quanto elementi non possono essere οὐσία, per la ragione che esse non godono di un’esistenza separata né possono esistere come parti per così dire comuni, che differenti oggetti condividono. L’universale, allora, in quanto parte costitutiva di un’οὐσία, non esiste oltre i particolari di cui si predica.

A dispetto dell’apparente semplicità del passo, che sembra riassumere gli argomenti precedenti e generalizzarne le conclusioni, vi sono alcuni aspetti che richiedono un ulteriore chiarimento.

Secondo Reale⁸²⁴ questo argomento non necessita di un’analisi approfondita, in quanto Aristotele starebbe riaffermando l’unità strutturale dell’οὐσία e degli elementi che ne formano la definizione. Nel cap. 12, infatti, lo Stagirita ha tematizzato questa questione di fondamentale importanza, considerato che l’unità è un carattere essenziale dell’οὐσία e che il rapporto che vige tra l’οὐσία e la definizione è tale per cui la definizione ha per oggetto e deve portare ad espressione l’οὐσία e, quindi, anche la sua unità⁸²⁵. Dopo aver escluso che l’unità dei termini della definizione sia un’unità per accidente⁸²⁶ o per partecipazione⁸²⁷, Aristotele mostra che la definizione avviene tramite un procedimento di divisione che conduce al genere prossimo e alla differenza specifica, sulla cui unità si fonda l’unità della definizione⁸²⁸.

⁸²³ ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1038b30-34.

⁸²⁴ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 384.

⁸²⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b24-27.

⁸²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b14-18.

⁸²⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1037b18-24.

⁸²⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 12, 1038a5-9.

Queste considerazioni sono di certo indispensabili alla comprensione del passo, ma non sufficienti a risolvere la questione, dibattuta principalmente a partire dal modo in cui intendere ὁ ἄνθρωπος della l. b30, se come uomo individuale o come specie “uomo”. La prima interpretazione è stata inaugurata dallo ps. Alessandro⁸²⁹ e viene seguita, sebbene non in toto, da Frede-Patzig⁸³⁰: Aristotele vorrebbe dire che se l'uomo, inteso appunto come individuo, è οὐσία, “animale”, in quanto elemento o parte della sua definizione, non potrà esistere in maniera indipendente da quest'uomo specifico, né potrà entrare a far parte di un altro uomo o animale (né della loro definizione). Sulla scorta delle osservazioni di Bonitz, Ross⁸³¹ crede invece che l'uomo sia considerato come specie ultima e rimanda al *De partibus animalium*⁸³², ove lo Stagirita ammetterebbe la sostanzialità della specie⁸³³. A conferma di questa posizione, lo studioso fa notare che Aristotele si sta opponendo alla possibilità che “animale” – vale a dire il genere, e non l'uomo come essenza – sia οὐσία. In tal modo l'argomento in esame rientra perfettamente all'interno della polemica anti-platonica che Aristotele sta conducendo, e specifica che nessun elemento costitutivo della nozione di un'οὐσία può essere, a sua volta, οὐσία di qualcosa, né può esistere indipendentemente dall'οὐσία in questione: proprio come avviene nel caso delle parti di una definizione, “animale”, che fa parte della definizione di uomo, non può essere la sua οὐσία.

L'argomento aristotelico è da intendere, ebbene, come un momento importante all'interno della polemica anti-platonica perché stabilisce con fermezza che l'animale che rinveniamo nella definizione di uomo non è qualcosa che ha modo di esistere indipendentemente da esso⁸³⁴, né è qualcosa che può essere parte integrante o elemento di un altro uomo o di un altro animale.

⁸²⁹ Cfr. PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 525, 18-20 Hayduck.

⁸³⁰ Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 409.

⁸³¹ Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 211.

⁸³² Cfr. nello specifico ARISTOT. *De part. an.* I 4, 644a23-24.

⁸³³ Dello stesso avviso sono i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 134, i quali precisano che la possibilità che si tratti di un uomo individuale sia da escludere facendo riferimento a ὅσα οὐτῶ λέγεται, che interpretano come un chiaro segno del fatto che Aristotele stia parlando di qualcosa di predicabile, e dunque di non individuale.

⁸³⁴ L'impossibilità che qualcosa di universale possa esistere separatamente dagli individui di cui dovrebbe essere οὐσία è stata richiamata, come si è visto, nell'ottava aporia di *Beta*, ove

Ciò significa, in altre parole, che ciò che fa parte dell'οὐσία come suo elemento non può godere di un'esistenza separata né essere elemento di un'altra οὐσία⁸³⁵. Ma questo è precisamente quello che pretendono i Platonici nel momento in cui fanno di qualcosa che è elemento l'οὐσία di una sostanza. Anche in questo caso, infatti, entrano in gioco le considerazioni già svolte a proposito del tema dell'anteriorità – argomento questo, d'altronde, particolarmente sentito tra i membri dell'Accademia. Il tema posto nella settima aporia di *Beta* presenta la questione da una prospettiva di stampo platonico nel senso che l'universale, specialmente nel significato di genere e a maggior ragione i generi più universali, è anteriore e per questo ἀρχή. L'aspetto che risulta essere maggiormente interessante per noi è che affermare ciò equivale a porre l'universale come separato rispetto a tutto ciò che cade sotto esso⁸³⁶. Ma, precisa Aristotele nell'argomento di *Z* 13 che stiamo esaminando, l'universale in quanto componente dell'οὐσία non esiste separatamente dalla cosa di cui è οὐσία né si può trovare nello stesso modo, cioè come elemento, in un'altra cosa di cui sarebbe οὐσία⁸³⁷.

Aristotele afferma che tale impossibilità è, d'altra parte, già stata dimostrata. Il riferimento è all'aporia precedente, la settima, per la cui analisi si rimanda alle pp. 210-216 della presente ricerca.

⁸³⁵ Riguardo a quest'ultimo aspetto si può ancora una volta fare riferimento a *Beta*, nello specifico a *B* 4, 999b19-22.

⁸³⁶ Si tenga presente che la questione viene affrontata anche in *Z* 12, ove Aristotele rovescia l'affermazione platonica affermando che, sebbene il genere sia certamente antecedente alla specie per definizione, ciò non significa che esso esista παρά o separatamente rispetto alle specie e a ciò che ricade sotto esse (cfr. ARISTOT. *Metaph.* *Z* 12, 1038a5-9). Da ciò si desume che il genere non è ἀρχή della specie.

⁸³⁷ Gli argomenti che abbiamo analizzato in questa sezione dell'indagine sono seguiti dalle *ll.* 1038b34-1039a2, che sono state già richiamate e commentate. Ivi Aristotele, abbiamo visto, richiama quei punti che ritiene di aver dimostrato e afferma che (a) nessuna delle cose che appartengono universalmente può essere considerata l'οὐσία delle cose a cui appartiene e (b) nessuna delle cose che si predicano in comune esprime un τὸδε τι – ma, piuttosto, un τοιούδε. Chi non riconoscesse ciò, prosegue lo Stagirita, dovrebbe affrontare una serie di difficoltà (tra le quali quella derivante dal cosiddetto argomento del terzo uomo). Commentando queste righe si è cercato di mettere in evidenza che ciò che Aristotele rileva è una tensione insanabile, e per certi versi strutturale, la cui origine è da individuare nella considerazione dell'universale tanto come qualcosa di comune quanto come qualcosa di τὸδε τι e separato.

III.3.2 L'οὐσία non è costituita di οὐσίαι in atto

Il capitolo 13 di *Zeta*, e con esso il filosofare aristotelico, prosegue con un argomento la cui esatta comprensione risulta essere fondamentale ai fini dell'interpretazione che si sta proponendo⁸³⁸. Esso è sempre stato poco studiato dagli interpreti, o comunque considerato come quasi il ribadimento delle stesse conclusioni fin qui raggiunte (e richiamate nella nota precedente)⁸³⁹. Ciò è per certi versi vero, ma vi sono alcuni aspetti che lo rendono un argomento del tutto particolare – e oltremodo interessante. Contestualizzarlo all'interno della discussione può certamente contribuire ad evidenziarli.

L'idea che Aristotele sta vagliando, e che in verità è assunta come bersaglio polemico, è ancora quella secondo la quale l'universale, in quanto causa e principio, può essere incluso nel novero delle sostanze, almeno come elemento incluso nell'essenza, come, dunque, οὐσία parziale⁸⁴⁰. Siamo partiti dalla domanda circa la possibilità che l'universale possa essere οὐσία come per esempio lo è “animale”, che si trova nell'uomo e nel cavallo. Abbiamo già rilevato che questo modo di pensare il problema fosse ampiamente diffuso in ambiente accademico, fatto proprio dallo stesso Platone, secondo il quale il genere (e a maggior ragione i generi più universali come l'ente e l'uno⁸⁴¹) è un ἀρχή che esiste prima della specie, in maniera anteriore ad essa, ma anche, in generale, dagli Accademici che considerano un'οὐσία parziale di X come suo ἀρχή, per esempio quando citano la linea come ἀρχή del triangolo – e lo stesso avviene in maniera analoga per gli altri enti matematici. Abbiamo anche registrato quale sia l'aspetto che, nella posizione degli Accademici sull'universale come elemento o

⁸³⁸ Mi sto riferendo a ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a3-14.

⁸³⁹ Cfr. su questo punto S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)}: Z 13-16”, pp. 38-39.

⁸⁴⁰ Cfr. *Metaph.* Z 13, 1038b16 e ss.

⁸⁴¹ Questa questione sarà poi centrale in ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b16-27. In realtà la questione Aristotele era già stata posta in B 4, nella veste di undicesima aporia (cfr. 1001a4-b25, ma anche B 3, 998b20-21). Su questo punto si vedano E. BERTI, *Nuovi studi* cit., spec. pp. 368-379; E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., cap. 2.

componente dell'ουσία, maggiormente fa problema: esso consiste nel fatto che l'universale, così pensato, risulta essere anteriore a ciò di cui è elemento⁸⁴². A questo punto Aristotele compie un ulteriore passo avanti, argomentando che la sostanza non è composta da altre sostanze⁸⁴³ tramite il richiamo alla nozione di atto⁸⁴⁴.

ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχεία, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἢ, ἔσται ἓν (οἶον ἢ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἴ ἡ οὐσία ἓν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν λέγει Δημόκριτος ὀρθῶς· ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἐν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἅτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ. ὁμοίως τοίνυν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ' ἀριθμοῦ ἔξει, εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγεται ὑπό τινων· ἢ γὰρ οὐχ ἐν ἢ δυὰς ἢ οὐκ ἔστι μονὰς ἐν αὐτῇ ἐντελεχεία.

“La cosa risulta chiara anche in quest'altro modo. È impossibile che una sostanza sia costituita da sostanze presenti in essa in atto. Infatti, due cose che sono in questo modo, cioè due in atto, non saranno mai una in atto; saranno una nel caso in

⁸⁴² Ed è proprio questo che Aristotele contesta nelle righe 1038b23-29, ove Aristotele sembra voler dire che, seguendo i Platonic, le qualità, in quanto componenti dell'ουσία, verrebbero ad essere anteriori all'ουσία stessa. È centrale il fatto che l'universale così concepito risulta anche essere separato, ossia non dipendente da altro quanto alla sua esistenza e dunque anteriore.

⁸⁴³ Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1041a3-5.

⁸⁴⁴ Questo passaggio è possibile perché uno dei caratteri distintivi della sostanza è quello di essere atto. L'attualità dell'ουσία viene presupposta in *Zeta*, ma mai affrontata in maniera sistematica (cfr., per es., Z 16, 1040b5 e ss.). Perché la questione venga tematizzata occorre aspettare *Eta* e fare riferimento in particolare ai capp. 2, 3 e 6 (spec. 1046a30-33). Ad ogni modo, che l'ουσία non possa essere concepita come caratterizzata da potenzialità risulta evidente soprattutto dal fatto che essa è un τόδε τι: essendo essenzialmente determinata, essa non può che essere atto e implicare solo ciò che è atto.

cui siano due in potenza (per esempio la retta doppia è costituita da due semirette, appunto due in potenza, poiché l'atto separa). Così che, se la sostanza è una, non sarà costituita da sostanze presenti in essa e in questo modo. E così Democrito si esprime correttamente: egli infatti afferma che è impossibile che da due cose se ne generi una sola o che da una se ne generino due. E infatti egli designa come sostanze le grandezze indivisibili. È chiaro quindi che anche le cose saranno così per il numero, se è vero, come è sostenuto da alcuni, che il numero è una composizione di unità: o infatti il due non è un numero unico, oppure l'unità non è contenuta in esso in atto”⁸⁴⁵.

Che non si possa sostenere la posizione di coloro che considerano l'universale come οὐσία e come elemento dell'οὐσία, privata del quale l'οὐσία non potrebbe esistere, senza incorrere in gravi difficoltà risulta anche in un altro modo. Questi filosofi, avverte Aristotele, finiscono per incappare nella conseguenza, assurda ed inammissibile, di assumere che l'οὐσία sia costituita da altre οὐσίαι in atto. Dunque, l'universale non può essere parte costitutiva dell'οὐσία perché, diversamente, bisognerebbe ammettere che l'οὐσία sia costituita da altre οὐσίαι in atto.

Perché ciò non può essere accettato?

Il carattere dell'οὐσία che Aristotele sta chiamando in causa è quello dell'unità, ossia quello di essere qualcosa che è uno in maniera strutturale. Un'οὐσία non può essere costituita da altre οὐσίαι in atto perché due cose in atto non possono mai dar luogo ad un'unità assoluta o strutturale, quale è invece il modo di essere dell'οὐσία. Non può, dunque, rimanere valida la tesi che prevede che l'οὐσία dell'uomo consista in e venga espressa dalla composizione di elementi, come “animale” e “bipede”, a loro volta οὐσίαι in atto (e perciò οὐσίαι a tutti gli effetti). L'insostenibilità della tesi che si sta prendendo in considerazione deriva, in ultima istanza, dall'impossibilità che due cose in atto, quali sono gli elementi o parti dell'οὐσία a cui si riferiscono i Platonici, costituiscano qualcosa che è un'unità in atto, come è l'οὐσία. Affinché ciò si verifichi, questi elementi o parti dovrebbero essere in potenza, considerato infatti

⁸⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a3-14.

che l'atto separa⁸⁴⁶. Se, infatti, ciò che è composto da una molteplicità di οὐσίαι è una molteplicità di οὐσίαι, e non una, allora

“una *ousia* (vale a dire un'*ousia* nel senso del concreto) può comunque essere molte *ousiai* almeno in potenza ma, non appena questa potenzialità venga attualizzata non è più una, ma molte”⁸⁴⁷.

Così va inteso anche il riferimento geometrico: una retta della lunghezza di due unità consiste di due rette della lunghezza di un'unità *solo in potenza*. Se questa potenzialità viene realizzata bisecando la retta non si ha più una retta, ma due⁸⁴⁸. L'οὐσία, quindi, non può essere costituita da universali considerati come elementi o parti dell'οὐσία. L'οὐσία dell'uomo, quindi, non può risultare composta dagli universali “animale” e “bipede”, a loro volta οὐσίαι in atto, a meno che non si accetti di trovarsi nell'assurdità sopra enunciata.

In linea con quanto detto sta la posizione di Democrito⁸⁴⁹, secondo il quale non è possibile che da due atomi se ne formi uno o che da uno, in quanto indivisibile, se ne formino due⁸⁵⁰. Quindi, come Democrito riteneva che due atomi

⁸⁴⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 13, 1039a7. Su questo punto si veda Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 410-411.

⁸⁴⁷ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 411.

⁸⁴⁸ Come fa notare S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} Πδ2 (out of 2) = now probably Πδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 39, è interessante ricordare che tale esempio viene citato in ARISTOT. *Metaph.* Δ 7, 1017b6-9 come l'esempio chiave di qualcosa che è presente solo in potenza.

⁸⁴⁹ S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} Πδ2 (out of 2) = now probably Πδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 39, osserva che “this argument is supposed to apply equally to different kinds of parts of the λόγος. Aristotle illustrates with the example of Democritean atoms, thus going back to the origins of the philosophical metaphor of στοιχεῖα and reminding the reader that Democritus saw the atoms not merely as material constituents, but also as parts of the physical λόγος of the compound. Democritus is praised for seeing clearly that, if these στοιχεῖα are actual οὐσίαι present in the compound, the compound will not also itself be truly one thing”. Sebbene non se ne condividano i presupposti dell'interpretazione di questo richiamo a Democrito, la conclusione è, come si vede, la medesima.

⁸⁵⁰ Che questo sia il pensiero di Democrito viene detto anche in *De caelo* III 4, 303 a3-8 e in *De gen. et corr.* III 8, 325a34-b5. Cfr. anche Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 411.

non potessero mai diventare uno, così Aristotele afferma che è impossibile che da due οὐσίαι in atto se ne ricavi una⁸⁵¹.

Nel passo che stiamo analizzando vi è un ulteriore riferimento, molto interessante, ed è il riferimento al numero. Aristotele dice che lo stesso si può dire del numero, inteso come composizione di unità: o il due non è un'unità o non contiene l'unità in atto. L'idea secondo la quale il numero è una grandezza composta di unità viene, fin dall'antichità, fatta risalire a Talete ed esprime la più antica concezione dei Greci. Aristotele la inserisce in questo contesto a conferma di quanto detto: dobbiamo ammettere, anche nel caso del numero, che non si tratta di una composizione di unità in atto. Le unità di cui il numero si compone sono, piuttosto, solo in potenza⁸⁵².

Questo riferimento al numero sembra essere presentato come un'ulteriore conferma del fatto che, se qualcosa si compone, non può che comporsi di elementi che sono solo οὐσίαι potenziali. Ma, in realtà, esso suggerisce qualcosa di ulteriore. A bene vedere, infatti, sono i membri dell'Accademia che, a diverso titolo e in diverso modo, ritengono che un'οὐσία risulti composta da οὐσίαι. Tale riferimento, dunque, sembra suggerire che Aristotele stia qui criticando le teorie accademiche degli intelligibili separati composti di στοιχεῖα.

Nel capitolo 3 del libro *Èta* della *Metafisica*, precisamente in 1043b32-34 e 1044a2-6 Aristotele afferma che se le sostanze sono in un certo senso numeri, come alcuni affermano (e sono gli Accademici) lo sono non nel senso di un insieme di unità, di cui costoro non riescono a spiegare il loro essere una cosa una, unitaria⁸⁵³.

“E anche nel caso del numero deve esserci qualcosa per cui esso è uno, mentre ora essi non sanno dire per quale ragione

⁸⁵¹ S. MENN, *Z 10-16* cit., fa notare un aspetto della concezione democritea che sarà importante mettere a confronto con, ancora, le posizioni accademiche. Infatti, mentre per Democrito esistono molti atomi numericamente diversi per ciascun tipo, proprio come molte sono lettere dell'alfabeto, la descrizione delle ἀρχαί che gli Accademici propongono nei termini di elementi o parti costitutive dell'οὐσία va nella direzione di un *unico* στοιχεῖον per ciascun tipo.

⁸⁵² Cfr. E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., spec. pp. 17-23.

⁸⁵³ Si vedano, su questo punto, le osservazioni proposte da Morel, in ARISTOTELE, *Métaphysique. Livre Èta*, introduction, traduction et commentaire par P.M. Morel, Paris 2015, pp. 154-158, spec. pp. 156-157.

è uno, se <davvero> è uno (o infatti non lo è, ma è come un mucchio, oppure se <davvero> lo è, bisogna dire che cos'è che lo fa essere uno costituito di molti); anche la definizione è una, ma allo stesso modo non sanno dire neppure questo. E ciò accade verosimilmente, poiché <ciò fa parte> dello stesso discorso, e anche la sostanza è una in questo modo, ma non come dicono alcuni, quasi che fosse una qualche unità o un punto, bensì perché ciascuna <sostanza> è atto ed è una certa natura (ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη)⁸⁵⁴.

Agli Accademici viene qui rimproverata l'incapacità di rendere conto dell'unità dell'οὐσία: se il numero è οὐσία e si ritiene che i suoi elementi, vale a dire le unità di cui si compone, siano οὐσίαι, allora qual è la causa dell'essere uno del numero⁸⁵⁵? Qual è, in altri termini, la causa dell'essere οὐσία del numero? La questione si pone, in H 3 come in Z 13, perché l'οὐσία è una, ossia un'unità, ed è atto.

Tornando all'argomento da cui siamo partiti, rinvenibile alle ll. 1039a3-14, il problema riscontrabile nella concezione platonica ed accademica consiste nel fatto che l'universale viene pensato, esattamente come le unità nei numeri, ossia ciò che è στοιχείον, come una realtà eterna e separata, a cui non compete e non può competere il modo di essere della potenzialità.

Un argomento in tal senso, che chiarisce definitivamente il modo in cui secondo Aristotele gli Accademici avrebbero – erroneamente – inteso gli elementi e fatto di essi è quello in N 2, 1088b14-28, che si conclude, riferendosi in particolar modo ai numeri, con l'affermazione che gli enti eterni non possono essere ἐκ στοιχείων⁸⁵⁶. Il fatto che questo argomento sia rivolto ad enti eterni non

⁸⁵⁴ ARISTOT. *Metaph.* H 3, 1044a2-9: ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναι τι ᾧ εἷς, ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τίνι εἷς, εἴπερ ἔστιν εἷς (ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' οἶον σωρός, ἢ εἴπερ ἔστί, λεκτέον τί τὸ ποιῶν ἐν ἐκ πολλῶν). καὶ ὁ ὀρισμὸς εἷς ἔστιν, ὁμοίως δὲ οὐδὲ τοῦτον ἔχουσι λέγειν. καὶ τοῦτο εἰκότως συμβαίνει· τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου, καὶ ἡ οὐσία ἐν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσί τινες οἶον μόνασ τις οὔσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη (trad. it. E. Berti).

⁸⁵⁵ Lo stesso problema viene posto anche in ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075b34-37.

⁸⁵⁶ Si veda a tal proposito E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., p. 211 e ss.

deve stupire né condurre a considerare il passo come estraneo alla ricerca usiologica che Aristotele sta conducendo nel libro VII della *Metafisica*. Un risvolto della concezione accademica di ciò che è οὐσία, finora rimasto implicito ma desumibile dalle osservazioni proposte, è il fatto che ciò che viene chiamato ad essere οὐσία, e a svolgere la funzione causale di cui si è più volte detto, è qualcosa il cui modo di essere è soprasensibile⁸⁵⁷. Qualcosa che si sottrae alla generazione e alla corruzione, e in generale a qualsiasi forma di mutamento⁸⁵⁸, che non verrà meno, e dunque qualcosa di eterno. L'οὐσία platonica, esattamente come quella accademica in generale, è un'οὐσία il cui modo di essere è quello dell'eternità. E questo va tenuto presente perché vale per l'universale inteso tanto nel senso di οὐσία totale quanto nel senso di elemento e, dunque, di οὐσία parziale. D'altronde, che Platone si riferisca spesso alle Forme in quanto eterne è cosa nota, come del resto il fatto che anche gli oggetti matematici a cui gli Accademici assegnavano il carattere della sostanzialità vengano pensati come non soggetti al divenire e dunque eterni. Comprendere il senso di questo argomento del capitolo 2 di *Nu* può condurci sulla giusta strada per la comprensione dell'argomento esposto in *Z* 13, 1039a3-14.

Occorre in primo luogo precisare che l'argomento in *N* 2, 1088b14-28, che, a ben vedere si conclude alla l. b35, è diretto ad argomentare che gli enti eterni, come per esempio i numeri, non possono avere elementi, se non a patto di sposare una concezione degli enti eterni (Forme e numeri) come non autenticamente eterni⁸⁵⁹. Ciò che per noi è particolarmente interessante è il fatto che tale argomento venga pensato da Aristotele come un attacco alla spiegazione delle ἀρχαί, in virtù della quale sono considerati στοιχεῖα degli enti matematici. Lo

⁸⁵⁷ Cfr. E. CATTANEI, *Il problema dell'oggetto della matematica come sostanza intelligibile nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 85, 1995, pp. 191-211, spec. pp. 201-203, ove la studiosa spiega bene come Aristotele prenda in considerazione la tesi secondo la quale tutte le caratteristiche dell'οὐσία spettino alla sostanza non sensibile ma bensì eterna e la riconduca “a Platone, che ammette due tipi di sostanza intelligibile, cioè le Idee, e gli oggetti collocati fra (μεταξύ) le Idee e le cose sensibili; Speusippo, che rifiuta le Idee, ma riconosce gli enti matematici come sostanza; e in qualche modo anche «quello» (s'intende Senocate), che afferma che le Idee e i *mathematika* (μαθηματικά), soprattutto i numeri, hanno la stessa natura”. Si veda anche E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., pp. 8-13.

⁸⁵⁸ Cfr. le osservazioni di E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., pp. 91-92.

⁸⁵⁹ Cfr. Annas, in *Interpretazione dei libri M-N* cit., pp. 236-238.

Stagirita, dunque, struttura l'argomento in modo tale da a) evidenziare le difficoltà che i Platonici devono affrontare a proposito dell'eternità delle loro οὐσίαι e b) far risultare che tali difficoltà altro non sono che l'effetto della loro concezione delle ἀρχαί come στοιχεῖα.

Il senso dell'argomento può essere così inteso. Se gli enti eterni, così come qualunque altra cosa, hanno elementi, essi sono dei composti. Dire che sono dei composti significa dire che sono dei composti di forma e materia; dunque, se gli enti eterni, così come qualunque altra cosa, hanno elementi, essi hanno materia. Ciò significa che hanno la possibilità di esistere e di non esistere; ma poiché nessun ente eterno può avere la possibilità di non esistere, se ne deduce che nessun ente eterno ha materia e, pertanto, nessun ente eterno ha elementi.

Chiarito il senso generale dell'argomento, procediamo ad enucleare alcuni punti che risultano essere fondamentali.

Poniamo anzitutto attenzione alla precisazione aristotelica circa il fatto che qualunque cosa che sia composta da elementi derivi da tali elementi e che tale assunto valga tanto per gli enti eterni quanto per le sostanze generate. Essa può dunque contribuire a giustificare l'accostamento che si sta proponendo, in quanto fissa un dato della natura compositiva di un ente che vale per qualunque tipologia di enti.

In secondo luogo, notiamo il richiamo ai concetti di potenza e atto, a cui Aristotele fa riferimento per rilevare la difficoltà in cui gli Accademici incorrono con la concezione di elemento da loro professata. Lo Stagirita sembra infatti dare per assunto che un composto di elementi sia un composto di materia e forma e, dunque, che, in quanto tale, possa passare all'atto oppure no. Tale conclusione non può in alcun modo essere condivisa dagli Accademici, in virtù del fatto che essa mina l'attualità e, di conseguenza, l'eternità degli enti soprasensibili a cui costoro pensavano come a ciò in cui consiste l'οὐσία. Mina, in ultima istanza, il loro essere οὐσία.

Non possiamo, infine, dimenticare un aspetto che, a ben vedere, è quello che fonda l'intero argomento e, come risulterà a più riprese nel prosieguo dell'indagine e in sede conclusiva, la critica anti-platonica e anti-accademica. Aristotele può affermare che la concezione delle come impedisce di dire che le Forme e i numeri siano ἀρχαί solo a partire da una particolare interpretazione degli στοιχεῖα. Nello specifico, Aristotele intende l'affermazione accademica

secondo la quale le Forme e i numeri, vale a dire ciò a cui essi attribuiscono il titolo di οὐσία, hanno elementi come se ciò stesse ad indicare che le Forme e i numeri hanno materia. Soltanto in questo modo, infatti, l'argomento aristotelico fila e ha senso.

Ora, è evidente che tale considerazione non è al momento, nell'argomento di Z 13 che stiamo considerando, in gioco se non in maniera laterale, vale a dire per il tanto che rende esplicito come la questione dell'attualità di ciò che è οὐσία non sia, per gli Accademici allo stesso modo che per Aristotele, una questione di scarsa rilevanza. È chiaro, infatti, che i Platonici, ritenendo che gli στοιχεῖα fossero eterni e che fossero στοιχεῖα di composti eterni, non possono accettare che tale sia il loro modo di essere, ossia quello di essere presenti solo in potenza e non in atto⁸⁶⁰.

Prima di concludere la trattazione del passo in questione, bisogna inoltre approfondire un ulteriore aspetto di questo riferimento al numero, in certa misura connesso con quanto detto finora. Aristotele prende in considerazione il numero due e di esso dice che o non è un'unità, e quindi non è un numero, o non è un insieme di unità in atto. L'assurdità della prima possibilità conduce senza dubbio alla seconda: le unità che costituiscono il numero sono unità solo in potenza. Occorre ricordare, a tal proposito, un brano da leggere in parallelo, M 8, 1084b2-6 e ss. Ciò che rende interessante questo riferimento è intanto il contesto di critica⁸⁶¹. Aristotele sta infatti argomentando contro la possibilità che il numero – vale a dire qualcosa a cui si assegna il carattere di οὐσία – sia separato, dunque in relazione all'esistenza indipendente e alla anteriorità dell'uno, in quanto elemento, o del numero. Chiaramente la questione è più ampia e ha a che fare con il modo in cui l'uno può essere definito ἀρχή dei numeri e con gli errori dei Platonici nel concepire l'uno, dettati da una serie di confusioni che lo Stagirita intende rivelare nella loro portata.

⁸⁶⁰ “But the Platonist will also encounter the same difficulty for the genera and differentiae in a dialectical λόγος, if they conceive these as numerically single eternal οὐσίαι, combining in the intelligible world analogously to the way that Democritean atoms are supposed to combine in the sensible world”, nota S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 39.

⁸⁶¹ Su come tale argomento abbia il compito di mostrare un errore di base presente nella derivazione accademica del numero si può vedere Annas, in *Interpretazione dei libri M-N* cit., pp. 213-216.

In secondo luogo, vale ricordare l'affermazione per cui le unità che costituiscono il numero sono unità solo in potenza, nel senso del sostrato materiale: le due unità nel numero due sono uno in potenza e come materia⁸⁶². Aristotele starebbe, in altri termini, istituendo un parallelismo tra il rapporto che lega l'uno, nel senso di unità di cui si compone il numero e quindi di elemento, e il numero e il rapporto che lega la materia alla forma. Non occorre rilevare che la distanza di questa posizione con la concezione accademica non potrebbe essere più profonda, specialmente perché per i Platonici si tratterebbe di intelligibili eterni, il cui modo di essere non prevede potenzialità né materialità.

Vi sono, dunque, delle difficoltà insormontabili, che andranno ulteriormente sondate e approfondite, nel modo in cui gli Accademici hanno concepito l'essere στοιχείον nei termini di ciò che è οὐσία. Quella che al momento viene rilevata come fondamentale ha a che fare con l'essere in atto dell'οὐσία.

L'argomento in Z 13, 1039a3-14, allora, deve essere interpretato come la dimostrazione dell'impossibilità che un'οὐσία – anche nel senso di retta, atomo o numero – sia composta di στοιχεῖα che sono οὐσίαι in atto, per la ragione che se tali στοιχεῖα fossero ciascuno una οὐσία in atto, l'οὐσία che da essi risulterebbe composta non sarebbe più essa stessa una ma molte⁸⁶³.

Questa conclusione verrà poi ribadita anche al termine della trattazione, ossia al termine di Z 16, ad indicare quanto l'indagine che si sta conducendo debba essere considerata diretta ad escludere la possibilità che a) ad essere οὐσία sia l'universale nel senso di ciò che, predicandosi in comune, costituisce l'essenza di una sostanza, e al tempo stesso che b) l'οὐσία sia costituita di altre οὐσίαι, dalle quali deriva, che sono in atto e che le sono anteriori in quanto suoi elementi.

⁸⁶² Sull'argomento per cui le due unità nel numero due sono potenza e materia è fondamentale E. CATTANEI, *Enti matematici* cit., spec. pp. 17-23.

⁸⁶³ “One consequence is that if $\beta\alpha$ is actually one οὐσία, β and α cannot be actual οὐσίαι present in $\beta\alpha$, but must be merely potential, and therefore cannot be ἀρχαί of $\beta\alpha$. A further consequence is that if $\beta\alpha$ is an eternal unchangeable, it cannot be a whole of parts, since it cannot be potentially many, since it cannot be potentially anything of other than what it is actually” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 40).

III.3.3 Ancora sull'universale come στοιχείον: *Metaph. Z 14*

La considerazione dell'universale come στοιχείον, così in voga all'interno dell'ambiente accademico, continua ad essere presa in esame nei termini di bersaglio polemico anche in quelle pagine di *Zeta* che nella più diffusa articolazione moderna corrispondono al capitolo 14⁸⁶⁴. Sulla connessione delle riflessioni svolte in *Z 14* con proposte nel capitolo precedente gli interpreti non hanno mostrato grosse perplessità. Mediante esse, Aristotele approfondisce le ragioni che impediscono di porre l'universale, in quanto στοιχείον, come οὐσία, mostrando le assurde conseguenze che da tale posizione deriverebbero. Aristotele, dunque, rivolterebbe contro gli Accademici la loro stessa descrizione di ciò che è οὐσία nei termini di ἀρχαί come elementi o parti costituenti delle cose.

Vediamo, intanto, quale è il problema da cui Aristotele prende ora le mosse e in che modo esso venga formulato.

εἰ γὰρ ἔστι τὰ εἶδη, καὶ τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ, ἦτοι ἐν καὶ ταύτῳ τῷ ἀριθμῷ ἔστιν ἢ ἕτερον·

“Se infatti le Forme esistono, e l'animale si trova nell'uomo e nel cavallo, o esso è uno il medesimo di numero o è diverso”⁸⁶⁵.

Prima di affrontare l'aporia che Aristotele presenta e per poterlo fare correttamente, vi è una questione fondamentale da affrontare e in merito alla quale prendere posizione. Essa riguarda l'utilizzo e la traduzione di τὰ εἶδη. È interessante notare che notare che Frede-Patzig, sebbene riconoscano che il

⁸⁶⁴ Tale capitolo è stato spesso considerato una digressione, un'applicazione polemica dei risultati di *Z 13* contro la teoria platonica delle Idee (cfr. per esempio Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., I, cviii, o più esplicito in tal senso M. BURNYEAT, *A Map* cit., p. 52).

⁸⁶⁵ *ARISTOT. Metaph. Z 14*, 1039a26-28.

riferimento aristotelico sia alle Idee, traducono il termine con “specie”⁸⁶⁶, laddove i Londinesi ritengono che

“εἶδος in 26 refers to the species, εἶδη in 27 to Platonic Forms in general (since in the present chapter it is actually the generic, rather than the specific, Form that is problematic)”⁸⁶⁷.

Il modo in cui l’aporia è posta, nonché la ragione per cui essa si origina, depongono a favore del fatto che Aristotele si stia riferendo alla presenza del genere nella specie, vale a dire al fatto che il genere sia στοιχείον della specie. Non credo, però, che il significato di queste righe e della loro funzione nell’economia dell’argomentare aristotelico sia da intendere come confinato a questo risvolto della questione. Quello che mi sembra di poter suggerire è che esso non è altro che un caso, probabilmente quello più intuitivo e paradigmatico, di struttura compositiva, ossia di qualcosa che è στοιχείον di qualcos’altro. Ma il senso generale dell’argomento di Z 14, e dunque il valore che esso detiene nell’ambito della discussione circa l’universale come οὐσία in quanto στοιχείον, può essere inteso come di più ampio respiro. Esso riguarderebbe, pertanto, tutti quei casi in cui qualcosa il cui modo di essere è quello dell’universale, o in genere dell’intelligibile, si trova ad essere στοιχείον di qualcos’altro⁸⁶⁸.

⁸⁶⁶ Frede-Patizg, in *Il libro Z* cit., p. 416, fanno notare che “a tema è, piuttosto, la questione se le specie degli animali abbiano quel genere di esistenza autonoma che viene loro attribuita dai Platonic. Con τὰ εἶδη Aristotele si riferisce senza dubbio alle Idee. Tuttavia, non sembra consigliabile tradurre il termine τὰ εἶδη con «le Idee», come fanno, ad esempio Bonitz e Tricot. E questo per due ragioni: (i) nella riga precedente εἶδος viene evidentemente impiegato in contrasto con il γένος; (ii) nelle righe a 30-33 Aristotele desume l’esistenza autonoma del genere «essere vivente» solo presupponendo l’esistenza della specie «uomo», dal che consegue che qui per ora si può parlare soltanto di specie”.

⁸⁶⁷ Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 137.

⁸⁶⁸ La conclusione del capitolo alle ll. 1039b16-19, come si vedrà, sembra andare proprio nella direzione suggerita, indicata dallo stesso Aristotele: è certamente vero che Aristotele ha preso in considerazione il caso della struttura compositiva di un universale (la specie), che risulta avere come componente ancora universali, ma il riferimento finale alle relazioni che sussiste tra le Idee e i sensibili consente di allargare la questione. Ad avviso di chi scrive essa può essere allargata fino a comprendere anche la struttura compositiva degli enti matematici.

Non resta che prestare attenzione al modo in cui questo si dà nelle pagine di *Zeta* in esame.

L'aporia a cui Aristotele fa riferimento in queste righe, e il cui tentativo di soluzione lo vedrà impegnato in entrambe le direzioni, consiste nell'interrogarsi in merito all'unità numerica delle ἀρχαί come στοιχεῖα. Ciò che Aristotele si chiede è se l'elemento Animale che è presente nel Cavallo sia numericamente lo stesso dell'elemento Animale che è presente nell'Uomo o se sia numericamente diverso. Il genere è dunque lo stesso nelle sue specie o diverso in ciascuna di esse? Detto in altri termini, e tornando all'esemplificazione proposta da Aristotele, si tratta del medesimo στοιχεῖον, presente in due realtà distinte, o di due στοιχεῖα differenti, presente allo stesso modo in due realtà distinte?

Non può sfuggire che si tratta di una riformulazione della nona aporia di *Beta*, a proposito della quale è già stato detto che essa viene presentata nella forma dell'alternativa tra l'unità numerica e l'unità specifica. Abbiamo già visto che tale aporia viene posta circa le ἀρχαί concepite come στοιχεῖα e che Aristotele deduce conseguenze difficilmente ammissibili tanto per la tesi quanto per l'antitesi. Tale problema in *Z* 14, ad avviso di chi scrive, è posto in termini analoghi e riguarda il fatto se esistano molti στοιχεῖα differenti per ciascun tipo o un unico στοιχεῖον per tipo. Sarebbe quest'ultimo il caso del genere, concepito come numericamente uno, presente nelle sue differenti specie – ma non solo, si pensi infatti all'unità presente nei diversi numeri. Il riferimento alle lettere, o più precisamente il paragone proposto tra le ἀρχαί come στοιχεῖα e le lettere, aiuta a comprendere i termini della questione⁸⁶⁹. Una sillaba può essere specificamente identica ad un'altra sillaba e i suoi principi saranno, in maniera analoga, specificamente identici tanto in una sillaba quanto nell'altra. Bisogna però determinare se questi στοιχεῖα risulteranno essere anche numericamente identici tanto in una sillaba quanto nell'altra⁸⁷⁰.

⁸⁶⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 991b27-31 e il resoconto dell'intera aporia che è già stato dato alle pp. 218-220 della presente ricerca.

⁸⁷⁰ S. MENN, *Z 10-16* cit., p. 102, spiega che “twenty-four *type* of letters can give rise to a vast number of types of text, but twenty-four individual *letters* cannot. Plato may think that, as a limited number of simple sensible types can explain a vast multiplicity of complex sensible types, so a limited number of simple eternal individuals (genera conceived as each numerically one) can explain a vast multiplicity of complex eternal individual (species conceived as each numerically one). But the analogy does not work, because a single simple type contains many individuals that

Dobbiamo ora prendere in esame in che modo Aristotele introduca questa aporia e, nello specifico, quale sia, a suo avviso, la ragione in virtù della quale essa si ponga. Quali sono, pertanto, quei presupposti da cui si origina il problema di stabilire se l'elemento Animale che, in quanto universale, si trova nella specie uomo e nella specie cavallo (ma lo stesso dicasi anche per tutte le altre specie non menzionate) sia numericamente uno o diverso?

È Aristotele stesso a chiarire quali essi siano, nelle righe immediatamente precedenti a quelle a cui si è ora fatto riferimento.

Φανερόν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαῖνον καὶ τοῖς
τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα τὸ
εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιούσι καὶ τῶν διαφορῶν.

“È evidente da questi stessi argomenti ciò che deriva per coloro che sostengono che le Idee sono sostanze e che sono separate e al contempo considerano la Forma come composta dal genere e dalle differenze”⁸⁷¹.

Occorre anzitutto capire in che cosa consista il riferimento agli argomenti svolti. Esso può essere ai capp. 12 e 13 di *Zeta* e a quanto sostenuto in quella sede, ossia, da un lato, che i termini contenuti in una definizione ridanno il genere e la differenza, dall'altro, che l'universale non è οὐσία e l'οὐσία non è un composto di οὐσία⁸⁷²; oppure si può ritenere che Aristotele si stia riferendo solo alle conclusioni di *Z* 13 (quindi, precisamente a 1038b34-1039a14) e, di conseguenza, agli argomenti che mostrano l'impossibilità di considerare gli universali οὐσία, neanche nel senso di componente dell'οὐσία⁸⁷³.

combine with individuals of many different other types (some α's with β alone, other with γ alone, other with β and ρ), so producing many complex types, whereas a single simple eternal individual cannot be part of many complex individuals at once”.

⁸⁷¹ ARISTOT. *Metaph.* *Z* 14, 1039a24-26.

⁸⁷² Così, per es., Bonitz, in ARISTOTELES, *Metaphysik* cit., p. 349; Tricot, in ARISTOTE, *La Métaphysique* cit., p. 429, Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, *ad loc.*

⁸⁷³ Così, invece, PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.*, *ad loc* e Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 415.

Stabilire ciò equivale a stabilire anche che cosa significhi che τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιούσι καὶ τῶν διαφορῶν, nonché comprendere in che modo l'aporia che dobbiamo affrontare derivi dall'unione di questa tesi con quella relativa alla sostanzialità e separatezza delle Idee. Sarebbe, dunque, la combinazione di queste due tesi a generare la situazione di aporia. In che modo ciò si verifica? Per quanto riguarda la considerazione delle Idee come οὐσίαι e come οὐσίαι separate, abbiamo già detto: esso non è altro che un'applicazione del metodo generalizzante praticato all'interno dell'Accademia. Rimane da capire in che cosa consista la seconda tesi. I pareri degli interpreti in proposito sono, anche in questo caso, parecchio discordanti. Secondo la maggior parte degli studiosi Aristotele starebbe facendo riferimento all'idea secondo la quale la specie risulterebbe composta dal genere e dalla differenza⁸⁷⁴. In essa, senonché, è stato visto anche un rimando alla teoria dei principi: scrive infatti Reale che

“i Platonici facevano derivare le Idee o Forme da principi ulteriori (come vedemmo in A 6), che Aristotele qui denomina, usando un linguaggio suo, ma storicamente in certa misura deviante, *genere e differenza*”⁸⁷⁵.

⁸⁷⁴ All'interno di questo numeroso gruppo di interpreti vi sono, in ogni caso, delle differenze. Possiamo ricordare, soltanto a titolo esemplificativo, l'interpretazione dei Londinesi, a cui si è già fatto riferimento, aggiungendo che si tratterebbe di un assunto che tanto i Platonici quanto Aristotele potrebbero accettare (cfr. Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 137); quella di Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 415, secondo la quale “poiché un'ousia non può essere costituita da più ousiai realmente esistenti, l'εἶδος, se si tratta di ousia, non può essere costituita da nient'altro che dalla differenza specifica e da ulteriori differenze e da un genere, che esistono come ousiai autonome separate da questa differenza. Se, invece, si intende l'εἶδος come specie e quindi come universale, allora si può intendere anche il genere e le differenze come universale, e lasciare che la specie si componga del genere e delle differenze. Ma allora, come ben dimostrano le considerazioni di Z 13, né l'εἶδος né il genere potranno più essere ousiai, proprio perché sono universali”; infine, quella di S. MENN, *Z 10-16* cit., centrata sulla considerazione di Z 14-15 come diretti contro il tentativo platonico di dare una definizione dividendo ciascuna Forma in genere e differenza.

⁸⁷⁵ Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 386. Sul tema della teoria dei principi cfr. anche K. GAISER, *La teoria dei principi in Platone*, «Elenchos», 1, 1980, pp. 45-75; M.D. RICHARD, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris 1986, trad. it., a cura di G. Reale, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle “Dottrine non scritte” con analisi e interpretazione*, Bompiani, Milano 2008, spec. pp. 42-45; 202-229; 246-254 (le citazioni del

Il genere e la differenza di cui Aristotele starebbe parlando sarebbero, dunque, l'Uno e la Diade di grande e piccolo⁸⁷⁶.

La proposta di intendere l'affermazione aristotelica in 1039a26-27 è molto suggestiva e allettante, specialmente in virtù del fatto che essa costituirebbe un'indicazione decisiva del confronto che Aristotele porta avanti con le applicazioni del metodo elementarizzante, non sembra essere del tutto convincente. Sebbene non la si possa escludere categoricamente, appare preferibile optare per un'esegesi alternativa, secondo la quale Aristotele sarebbe impegnato ad indagare il modo in cui un'οὐσία risulti essere costituita di οὐσίαι. In particolare, lo Stagirita si dimostrerebbe dedito ad analizzare se è possibile, ed eventualmente in che modo, la specie si componga di elementi, il genere e le differenze. È proprio l'andamento dell'argomentare aristotelico che ci guida verso questa possibile esegesi. L'esempio già menzionato, quello relativo alla modalità in cui l'Animale è presente nel cavallo e nell'uomo, suggerisce che in questione vi sia il modo in cui il genere, ossia qualcosa che è universale, sia στοιχείον. Accanto a questa osservazione, va altresì tenuto presente che

- (i) il riferimento al bipede e al quadrupede (1039b1 ss.) sembra essere il riferimento alle differenze del genere "animale";
- (ii) non è privo d'interesse il fatto che alla ll. a26 Aristotele parli di differenze al plurale⁸⁷⁷.

Vale inoltre notare che intendere le righe in esame in questo senso non esclude affatto che Aristotele si stia confrontando con un'applicazione del metodo elementarizzante. Questo risulterà chiaro da una considerazione complessiva dell'intero capitolo, ove lo Stagirita sembra assumere il genere come στοιχείον della specie. Si può, per il momento, osservare che Aristotele si esprime collocando l'origine dell'aporia in questione nella posizione dell'universale come

volume della Richard fanno riferimento all'edizione italiana); G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 2010, spec. pp. 214-227.

⁸⁷⁶ Cfr. Richard, *Test.* 11 = Gaiser, *Test. Plat.*, 54 B; Richard, *Test.*, 12 = Gaiser, *Test. Plat.*, 48 B; Richard, *Test.* 34 = Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A; Richard, *Test.* 39 = Gaiser, *Test. Plat.*, 33 b; Richard, *Test.* 44 = Gaiser, *Test. Plat.*, 41 A; Richard, *Test.* 50-51 = Gaiser, *Test. Plat.*, 59-60; Richard, *Test.* 59 = Gaiser, *Test. Plat.*, 27 A; Richard, *Test.* 66 = Gaiser, *Test. Plat.*, 55 A.

⁸⁷⁷ "I Platonici determinano la specie mediante una serie di differenze" (Frede-Patzig, in *Il libro Ζ* cit., p. 416).

οὐσία separata e, *al contempo*, dell'universale come costituito di ἀρχαί o στοιχεῖα.

Di qui la necessità di interrogarsi sull'unità – per specie o di numero – delle ἀρχαί. Mostrando che la tesi conduce ad una soluzione insostenibile tanto quanto l'antitesi, lo Stagirita mira a dimostrare l'insostenibilità proprio dei presupposti di partenza.

Un prima precisazione restringe il campo dell'indagine all'unità numerica: l'aporia circa il fatto che l'animale sia identico o diverso non si pone secondo la specie. Ponendoci dalla prospettiva della definizione, infatti, non vi è alcun dubbio circa il fatto che l'animale che è nell'uomo e nel cavallo sia il medesimo. La ragione in virtù della quale l'animale che è nell'uomo è identico all'animale che è nel cavallo riposa sul fatto che la sua definizione non muta⁸⁷⁸.

Prima di procedere con la tesi dell'aporia, una precisazione: se esiste un Uomo che è un “questo” in sé e per se stesso ed è separato (εἶ οὖν ἐστὶ τις ἄνθρωπος αὐτὸς καθ' αὐτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον), è necessario che anche gli elementi di cui esso risulta comporsi, cioè l'animale e il bipede, significhino un “questo” e siano sostanze e siano separate (τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας), il che significa che lo stesso vale per l'animale⁸⁷⁹. Si tratta di un passaggio non trascurabile, contrariamente a quanto sostenuto da Schwegler⁸⁸⁰, secondo il quale esso va eliminato dal contesto attuale (e inserito nel cap. 13), e da Reale⁸⁸¹, che suggerisce di leggere il brano tra parentesi, in modo da non perdere il filo logico del discorso generale, che riprenderà immediatamente dopo, a partire dalla l. 33, con la discussione della prima possibile soluzione al dilemma. L'argomento non interrompe l'andamento della discussione e non è marginale in quanto precisa alcuni punti che torneranno nello svolgimento dell'aporia o, per meglio dire, ne sono in qualche modo a fondamento. Esso, infatti, ha la funzione di determinare lo statuto del genere e, in generale, di ciò che è στοιχεῖον. Aristotele sembra dire che se, come accade nella concezione accademica, si assegna alla specie lo statuto di οὐσία, con tutto ciò

⁸⁷⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039a28-30. Si veda, in merito, quanto osservano i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 137.

⁸⁷⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039a30-33.

⁸⁸⁰ Cfr. Schwegler, in *Die Metaphysik des ARISTOTELES* cit., IV, p. 119.

⁸⁸¹ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, *ad loc.*

che ne consegue, allora anche al genere e alle differenze, che ne sono elementi, occorre assegnare il medesimo statuto⁸⁸². Il senso di queste righe sembra dunque essere quello di attribuire ai Platonici la tesi secondo cui gli στοιχεῖα di una οὐσία derivano il loro modo di essere da quello dell'οὐσία di cui sono στοιχεῖα. E questa considerazione è precisamente quella che sta a fondamento dell'aporia. Infatti, interrogarsi relativamente alla possibilità che il genere – ma ciò vale per qualunque στοιχεῖον – sia numericamente uno o diverso ha senso soltanto nel caso in cui lo si ponga come un'οὐσία separata. Diversamente il problema non sussiste. L'argomentazione è ricostruita nei suoi passaggi da Frede-Patzig, che così la articolano:

“(i) La specie «uomo» esiste come *ousia* separata (secondo quanto sostengono i Platonici); (ii) pertanto anche le parti che costituiscono la specie «uomo» devono esistere come *ousiai* separate; (iii) ma le parti costituenti la specie «uomo» sono il genere «animale» e la differenza «bipede»; (iv) pertanto, anche il genere «animale» e la differenza «bipede» sono *ousiai* separate”⁸⁸³.

È evidente che tale argomento non si riferisce alla specie in quanto tale, né al genere e al bipede in quanto tali e che la sua validità si estende per qualunque tipo di στοιχεῖον. È altrettanto evidente che la strategia aristotelica consista nel rivoltare contro gli Accademici la loro stessa descrizione delle ἀρχαί come στοιχεῖα. Tale operazione si concretizza, nel presente contesto di discussione, nell'applicazione ad un caso concreto, quale è quello di una specie, da costoro ritenuta essere οὐσία, e dunque esistente in sé e per sé e separata, del loro metodo elementarizzante, in virtù del quale agli στοιχεῖα di un composto si assegna la sostanzialità e la separatezza. Una delle prerogative di tale metodo è, infatti, proprio quella di determinare la sostanzialità intelligibile degli elementi incomposti di un composto e l'anteriorità ontologica dell'incomposto rispetto al

⁸⁸² Su questo punto si veda ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a17-22.

⁸⁸³ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 418.

composto⁸⁸⁴. A ben vedere, si tratta di un metodo dal carattere strettamente matematico, sulla cui validità Aristotele si esprime negativamente a più riprese, come si vedrà. Per una valutazione circa la legittimità di tale operazione aristotelica ci riserviamo di attendere l'esposizione e lo svolgimento dell'intera aporia, di cui dobbiamo ora occuparci, nonché le considerazioni conclusive.

III.3.3.a La tesi dell'aporia: l'animale è numericamente uno nel cavallo e nell'uomo

Aristotele prende in considerazione il primo corno dell'aporia circa l'unità numerica dell'animale e lo fa al fine di mostrare l'assurdità e la contraddittorietà delle conclusioni cui inevitabilmente si giunge.

εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ
ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ἓν ἐν τοῖς οὐσι
χωρὶς ἓν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ
ζῷον τοῦτο

“Se dunque sono lo stesso uno e identico l'animale nell'uomo e l'animale nel cavallo, come sei tu rispetto a te stesso, allora, come potrà essere uno ciò che è negli enti che sono separatamente, e per quale ragione questo animale non sarà altresì separatamente da se stesso?”⁸⁸⁵.

Aristotele menziona due questioni che ci si deve impegnare ad affrontare nel caso in cui si ponga che l'animale presente nell'uomo e quello presente nel

⁸⁸⁴ Per una interpretazione del passo che consideri centrale il concetto di anteriorità, a cui però non viene fatto esplicitamente riferimento, si veda PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 527, 34-37 Hayduck. Secondo il Commentatore, nel caso in cui ci allineassimo alla posizione platonica, dovremmo concludere che “anche l'Idea sarà composta di Idee, e le Idee di terrestre in sé, animale in sé e bipede in sé saranno anteriori all'uomo in sé, cioè ci saranno alcune Idee anteriori ad altre, il che non è sostenuto neppure da coloro che ammettono l'esistenza delle Idee”. L'attenzione di ps. Alessandro sembra focalizzarsi, dunque, sulla gerarchia all'interno del mondo ideale.

⁸⁸⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039a33-b2.

cavallo siano numericamente uno, ossia lo stesso animale. Esse sono le seguenti: 1) come può l'animale rimanere uno in enti che sono separatamente, cioè che esistono come separati? Non si separerà forse anch'esso? 2) E in questo caso, non si separerà da se stesso?

Si due problemi erano stati sollevati già da Platone, e in maniera analoga, nel *Parmenide*⁸⁸⁶ e nel *Filebo*⁸⁸⁷. Si trattava, in queste prospettive, di problemi legati al rapporto di partecipazione che l'Idea intrattiene con i sensibili e all'articolazione del rapporto uno-molti: come può l'Idea essere un'unità se è in ciascuno degli enti separati⁸⁸⁸?

Frede-Patzig, sulla scorta dello ps. Alessandro, hanno posto un punto interrogativo dopo ἔσται, in modo da rendere evidente che l'analisi della tesi dell'aporiaa conduce a due problemi distinti, di cui il primo (1039a33-b1) può essere considerato la premessa del secondo (1039b1-2): la separazione da se stesso a cui l'animale andrebbe incontro segue dalla divisione che inevitabilmente si verificherebbe nel caso in cui l'animale che si trova come genere nel cavallo (specie) e nell'uomo (specie) fosse lo stesso. In altri termini, se riteniamo che l'animale (genere) che si trova nel cavallo (specie) e l'animale (genere) che si trova nell'uomo (specie) siano in realtà lo stesso animale, uno di numero proprio come uno e identico a se stesso è l'uomo rispetto a se stesso, non riusciamo a

⁸⁸⁶ “Se [*scil.* la Forma] fosse una e identica, sarebbe presente contemporaneamente nella sua interezza nei molti, che però sono separati, e in questo modo essa sarebbe separata da sé” (PLAT. *Parm.* 131B1-2, trad. it. di F. Ferrari, in PLATONE, *Parmenide* cit.).

⁸⁸⁷ “[*scil.* bisogna verificare] se nelle cose divenienti e infinite bisogna porre ciascuna idea o divisa o moltiplicata, oppure tutta intera separata da se stessa, il che apparirebbe la più impossibile di tutte le cose, che si realizzi unica e identica nello stesso tempo sia nell'uno sia nei molti” (PLAT. *Phil.* 15B5-8, trad. it. di M. Migliori, in PLATONE, *Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Milano 1995).

⁸⁸⁸ Chiaramente il presupposto di tale questione è una particolare concezione dell'Idea che nel *Parmenide* viene presentata da Socrate (PLAT. *Parm.* 129A1-130A3) e che nelle affermazioni platoniche ricorre spesso: che l'Idea sia un ente separato dalla molteplicità, esistente in sé e per sé, emerge con chiarezza anche da altri dialoghi (cfr. PLAT. *Phaed.* 65DA-66A9; 74A12-B1; 76D8-10; *Symp.* 210E2-212A7; *Phaedr.* 247C3-250C6; *Resp.* VI 507B2-C5; 509D1-5). È proprio questa definizione delle Idee come “forme esistenti in sé e per sé (αὐτὰ καθ' αὐτὰ)” (PLAT. *Parm.* 133A9) a rendere problematico il rapporto partecipativo. Questa questione e le due possibili modalità partecipative a cui Platone pensa per risolvere la difficoltà in oggetto (l'oggetto parteciperebbe dell'intera Idea o di una parte di essa) vengono discusse da E. CARDELLI, *Eidos, tra diversità e molteplicità* cit., spec. pp. 65-69.

spiegare in che modo l'animale (genere) rimarrebbe uno in enti separati (le sue specie). Siamo legittimati a pensare che si separerà, vale a dire si dividerà nei due enti, per cui una parte si troverà nell'uomo e un'altra nel cavallo: ma allora non sarebbe più uno.

A partire da questa divisione negli enti, inoltre, l'animale non potrebbe che separarsi da se stesso, e questa è un'assunzione che mina fortemente l'unità dell'Idea e, nel linguaggio aristotelico, del genere nelle sue diverse specie: se l'Idea si separerà da se stessa, perderà una caratteristica che nella concezione platonica è fondamentale, l'auto-identità, e quindi l'auto-predicazione, questa peculiare forma di relazione con se stessa⁸⁸⁹. Si potrebbe addirittura arrivare a pensare che essa risulti essere diversa da se stessa.

Aristotele vuol così sostenere che considerare l'animale come numericamente uno è un'assurdità, e lo fa mettendo in campo difficoltà e obiezioni che lo stesso Platone aveva presente. In particolare, la difficoltà incontrata in questo caso è quella di spiegare come il genere animale possa costituire un'unità, e dunque essere uno, essendo presente in ciascuna delle Forme specifiche di cui si predica, le quali, essendo nella concezione platonica οὐσίαι, sono separatamente. Si può allora notare che la radice del problema consiste proprio nel fatto che le Forme vengano pensate come οὐσίαι e come separate e che ciascun elemento di cui esse si compongono sia, allo stesso modo, τόδε τι, αὐτὸς καθ' αὐτόν e κεχωρισμένον.

Una ulteriore difficoltà è la seguente:

ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολὺποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει, τὰναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἐνὶ καὶ τῶδέ τι ὄντι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρόπος ὅταν εἴπη τις τὸ ζῶον εἶναι δίπουν ἢ πεζόν; ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἄπτεται ἢ μέμικται· ἀλλὰ πάντα ἄτοπα.

“Inoltre, se l'animale parteciperà e del bipede e del quadrupede, ne deriverà una conseguenza impossibile, perché nella stessa cosa, che è una e un questo, vi saranno nello stesso tempo i contrari. Se invece non è così, quale sarà il suo modo di

⁸⁸⁹ J. MALCOLM, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford 1991.

esistere nel caso in cui si dica che l'animale è bipede o terrestre?
L'animale sarà forse composto o per contatto o mescolato. Tutte
queste cose sono assurdità”⁸⁹⁰.

Accettando l'ipotesi che l'animale sia numericamente uno, occorrerebbe accettare anche il fatto esso partecipi del bipede e del quadrupede, vale a dire delle sue differenze. Questo, afferma Aristotele, significherebbe accettare allo stesso ente, il genere animale, competano determinazioni contrarie. Attraverso il riferimento alla questione più generale del rapporto tra il genere e le differenze, di cui ha già discusso in *Z* 12, 1037b18-21 escludendo la possibilità che il genere partecipi delle differenze perché, altrimenti, la medesima cosa verrebbe a partecipare, nello stesso tempo, dei contrari, Aristotele mira a mettere in questione la natura compositiva della Forma specifica a cui i Platonici assegnano il titolo di οὐσία, titolo condiviso dai suoi elementi. La possibilità che il genere partecipi delle differenze, o che ad esso competano attributi contrari, viene bollata come impossibile proprio in ragione del fatto che esso, in quanto στοιχείον di una οὐσία, condivide con quest'ultima l'essere qualcosa di uno e di τόδε τι. Se, dunque, il genere, in quanto στοιχείον, è un'οὐσία e un τόδε τι, in esso non potranno trovarsi i contrari⁸⁹¹.

Per non cadere nella contraddizione appena esposta, i Platonici hanno cercato di pensare il rapporto vigente tra il genere e le specie usando una terminologia diversa, da cui non derivasse tale contraddizione, e hanno parlato di “giustapposizione”, “contatto” e “mescolanza”⁸⁹². Tuttavia, questo genere di

⁸⁹⁰ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039b2-6.

⁸⁹¹ In altre parole, prendendo sul serio la prospettiva platonica “i contrari ineriscono ad un medesimo ente che è uno e alcunché di determinato” (PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 528, 9-10 Hayduck), ed è molto importante il fatto che l'ente in questione sia qualcosa che è un “questo”: l'οὐσία è un τόδε τι e, pertanto, non possono competere attributi contrari. A proposito del terrestre e del bipede si faccia riferimento a ARISTOT. *Cat.* 5, 3a24-25, ove Aristotele precisa che tali differenze sono dette di uomo, ma non si trovano in esso. Sull'impossibilità che alla sostanza nulla sia contrario cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* N 1, 1087b1-4.

⁸⁹² Sul ricorso, all'interno dell'Accademia, a tali termini e soluzioni cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 97, 17-19 Hayduck, a commento di A 9 a proposito della teoria della mescolanza sostenuta da Eudosso, e ARISTOT. *Metaph.* H 6, 1045b7 e ss.

tentativi è, a detta di Aristotele, assurdo, in quanto non spiega come tale rapporto sia possibile.

Tirando le somme dell'esposizione e discussione della tesi dell'aporia, si potrebbe dire che, qualora si sostenga che l'animale presente nell'uomo e nel cavallo sia numericamente uno, si giunge alle contraddizioni e alle assurdità esposte: l'ipotesi va dunque scartata.

È interessante notare che l'inammissibilità della tesi poggia sui presupposti accademici circa l'essere οὐσία e l'essere στοιχείον. Ciò che fa problema è il fatto che al genere, in quanto στοιχείον di un'οὐσία, venga assegnato il medesimo modo di essere dell'οὐσία. Il che significa che ad esso, essendo un τόδε τι ed esistendo separatamente, non possono convenire al contempo determinazioni contrarie, quali sono le differenze. Accanto a ciò, va inoltre tenuto in considerazione il fatto che nella visione accademica ciò che è elemento si distingue per avere più essere, ossia per essere superiore nel proprio essere, rispetto a ciò che compone e di cui è elemento. La ragione è facilmente comprensibile e va ricondotta al fatto che tale στοιχείον, in quanto οὐσία, è ciò che fonda la sostanzialità di ciò di cui è στοιχείον. Se, però, al genere non vengono riconosciute tali prerogative, non si rischia di incappare in tali difficoltà. Che questo sia vero è ben dimostrato da quella che è la posizione autenticamente aristotelica in merito: il genere è un universale e ad esso possono competere determinazioni ed attributi anche contrari – le differenze tra le specie – perché esso non viene riconosciuto come οὐσία, e dunque, come τόδε τι⁸⁹³.

III.3.3.b L'antitesi dell'aporia: l'animale è numericamente diverso nel cavallo e nell'uomo

Conclusa la trattazione della tesi dell'aporia, concentriamoci ora sull'antitesi della stessa e prendiamo in considerazione la possibilità che l'animale sia numericamente diverso in ciascuna delle diverse specie.

⁸⁹³ Si veda, su questo punto, ARISTOT. *Top.* VI 6, 143b23 ss.

ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑκάστῳ· οὐκοῦν ἄπειρα ὡς ἔπος εἰπεῖν
ἔσται ὧν ἡ οὐσία ζῶον· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ ζώου
ἄνθρωπος.

“Ma se l’animale sia diverso in ciascun caso, allora ci sarà,
per così dire, un numero infinito di cose la cui sostanza è
l’animale: non per accidente, infatti, l’uomo è costituito
dall’animale”⁸⁹⁴.

L'esame dell'aporia proposto alle righe 1039a24-26 continua con l'analisi
dell'antitesi, in base alla quale l'animale sarebbe numericamente non uno in
ciascuna sua specie.

In questo caso, si verificherebbe l'assurdo per cui avremmo innumerevoli
cose dotate della stessa οὐσία, l'animale appunto.

Che questa conclusione sia, agli occhi di Aristotele, assurda è opinione
condivisa da parte degli studiosi, sebbene costoro non concordino sulla ragione
che ne motiva il rifiuto. Ross⁸⁹⁵, seguito da Reale⁸⁹⁶, si richiama al principio
affermato in Z 13, 1038b14, secondo cui le cose la cui οὐσία è una sono
anch'esse una, e, quindi non potrebbero essere innumerevoli.

Che questa interpretazione non sia soddisfacente viene rilevato dai
Londinesi e motivato da Frede-Patzig, secondo i quali

“è proprio la diversità numerica nell'identità di contenuto
ad essere presupposta, per cui ciascuna specie si troverebbe ad
avere la propria *ousia*. [...] Si potrebbe sviluppare una
spiegazione semplice ed anche convincente ammettendo che qui
Aristotele stia prendendo di mira una posizione teoretica
accennata in B 3, 998a20-b14 ed esplicitamente menzionata in Z
3, 1028b35. In essa si sostiene che la vera *ousia* di un oggetto
sensibile è il genere. Al che l'obiezione che sorge, e cioè che alla
domanda quale sia l'*ousia* delle specie animali più diverse e

⁸⁹⁴ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039b7-9.

⁸⁹⁵ Cfr. Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 212.

⁸⁹⁶ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 388.

svariate si dovrebbe sempre rispondere che è «l'animale», risulterebbe davvero vincente»⁸⁹⁷.

A queste osservazioni di Frede-Patzig si può obiettare che la strategia argomentativa aristotelica può essere interpretata, in maniera alternativa, facendo leva sul modo in cui uno στοιχείον viene chiamato dagli Accademici ad essere οὐσία. Il fatto che sia la diversità numerica ad essere presupposta non implica la necessità di rifiutare il riferimento alla condizione di peculiarità, il rispetto della quale è per Aristotele essenzialmente ed imprescindibilmente connesso al modo di essere dell'οὐσία – sia essa totale che parziale: non è possibile che qualcosa sia l'οὐσία di una X e al contempo di Y senza che le due sostanze X e Y vengano a diventare una. Aristotele fa quindi ricorso ad un punto di snodo fondamentale del suo procedere argomentativo considerato nella sua totalità, al fine di mettere in luce la conseguenza assurda a cui si giungerebbe ponendo la diversità numerica di ciò che è οὐσία in quanto στοιχείον. Solo in questo modo può avere senso il fatto che lo Stagirita si riferisca al numero potenzialmente infinito di realtà la cui οὐσία sarebbe l'animale e, allo stesso tempo, al fatto che l'animale sia στοιχείον dell'uomo non accidentalmente. La ragione del cortocircuito che si crea ponendo che l'animale sia numericamente diverso in ciascuna sua specie è, ancora, il modo in cui esso viene concepito, vale a dire il suo essere οὐσία e τόδε τι in quanto στοιχείον. Se, infatti, l'οὐσία delle differenti specie è il genere, in quanto elemento incomposto, come sembrano sostenere i Platonic, questi dovranno altresì affermare che l'οὐσία di tutte le specie animali, della formica tanto quanto del cavallo e del leone tanto quanto del bue⁸⁹⁸, sia sempre la stessa, l'animale.

Vi è anche un'altra difficoltà che deriva dallo svolgimento dell'aporia.

ἔτι πολλὰ ἔσται αὐτὸ τὸ ζῶον· οὐσία τε γὰρ τὸ ἐν
ἐκάστῳ ζῶον (οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται· εἰ δὲ μή, ἐξ
ἐκείνου ἔσται ὁ ἄνθρωπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκεῖνο), καὶ ἔτι
ἰδέαι ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος· οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν
ἰδέα ἔσται ἄλλου δ' οὐσία (ἀδύνατον γάρ)· αὐτὸ ἄρα ζῶον
ἐν ἑκάστῳ ἔσται τῶν ἐν τοῖς ζῴοις.

⁸⁹⁷ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 423.

⁸⁹⁸ Per tali esempi cfr. PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 528.

“Inoltre lo stesso Animale sarà molte cose, perché l’animale che è in ciascuna specie è sostanza di questa specie: infatti, esso non si denomina «animale» in virtù di altro (se così non è, allora l’uomo sarà costituito da quest’altro, e quest’altro sarà il suo genere). Inoltre, tutte le cose da cui è costituito l’uomo saranno Idee; quindi l’Idea di una cosa non sarà sostanza di un’altra (infatti ciò è impossibile). Allora, l’Animale stesso sarà ciascuno di quelli che sono negli animali”⁸⁹⁹.

Il secondo argomento che Aristotele formula in opposizione alla tesi dell’unità numerica dell’animale in ciascuna delle sue specie si caratterizza per essere un po’ oscuro. Lo Stagirita sembra voler dire che se l’animale presente nell’uomo e quello presente nel cavallo sono diversi, dobbiamo affermare che esso sarà una molteplicità: sarà tante οὐσίαι quante sono le specie animali, di cui è appunto οὐσία.

La parte più interessante dell’argomento è la tesi che Aristotele attribuisce ai Platonici secondo la quale l’Animale in una data specie animale non solo è dell’animale, ma è anche un’Idea. Esisterebbe pertanto l’Idea di animale e quindi l’Animale in sé. Aristotele vorrebbe allora dire che ciascuna specie ha come propri elementi le Idee, di cui essa consta. E, considerato che anche la specie uomo è un’Idea, ciò significa che ogni Idea è composta da Idee. Non potrebbe che essere così, d’altronde, in ragione del fatto che un’οὐσία non può che essere costituita di οὐσίαι. Quindi, anche ciò che è elemento della specie uomo, vale a dire l’Animale, è un’Idea, nello specifico l’Idea di Animale. Ciò non comporta particolari questioni ermeneutiche: se l’Idea è οὐσία, essa è Idea di ciò di cui è οὐσία. D’altra parte, è proprio questo il modo in cui essa viene introdotta e concepita nell’ambito della teoria delle Idee: quell’οὐσία che è di un animale altro non è che l’Idea di animale⁹⁰⁰. Da qui deriva che l’animale che si trova nella specie uomo è, nello specifico, l’οὐσία o Idea di animale⁹⁰¹.

⁸⁹⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039b9-14.

⁹⁰⁰ Alle righe b10-11 Aristotele fa ancora una volta riferimento alla teoria platonica della partecipazione: se le specie degli animali non si denominassero dall’animale ma da altro, allora l’uomo deriverebbe da quest’altro e troverebbe il suo genere in esso. Egli sta, in altre parole,

Da quanto detto finora si deduce che, se il genere è diverso in ciascuna sua specie, coloro che identificano il genere con un’Idea moltiplicano assurdamente le Idee⁹⁰². Non solo. La difficoltà che Aristotele rileva nella tesi secondo la quale ogni elemento che compone la specie uomo è un’Idea, dal momento che ne rappresenta l’οὐσία, con la conseguenza che l’Animale in sé viene ad essere Idea e οὐσία dell’uomo, è la seguente: non è possibile che l’Idea di una cosa (l’Idea di Animale) sia allo stesso tempo οὐσία di un’altra, ossia della specie uomo. Assunto ciò, risulta che l’animale che costituisce le differenti specie animali e che è l’οὐσία di ciascuna di queste è l’Idea di animale, quindi l’Animale in sé, lo stesso Animale in sé. E questa conclusione non è forse contro l’opzione che stiamo esaminando, secondo cui l’Animale è diverso nelle diverse specie? La strategia aristotelica si configura, allora, come diretta all’esposizione delle conseguenze assurde derivanti dalla tesi tanto quanto dall’antitesi dell’aporia: se partiamo dalla prima, ossia dall’unità numerica dell’Idea, giungiamo alla divisione negli enti; prendendo le mosse dalla seconda, vale a dire dall’Animale inteso come numericamente diverso, approdiamo all’unità nei diversi enti.

Vi è un’ultima difficoltà che Aristotele ritiene consegua dall’antitesi dell’aporia e che è strettamente connessa con quanto detto finora.

ἔτι ἐκ τίνος τοῦτο, καὶ πῶς ἐξ αὐτοῦ ζῶου; ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι τὸ ζῶον, ὡς οὐσία τοῦτο αὐτό, παρ’ αὐτὸ τὸ ζῶον

“Inoltre, da che cosa sarà costituito questo e come sarà costituito dall’Animale in sé? E come è possibile che questo

sottolineando che all’interno della prospettiva platonica l’Animale è οὐσία delle specie animali, e non potrebbe essere diversamente, considerato che ciascuna specie può dirsi animale in quanto partecipa dell’Animale.

⁹⁰¹ Per una discussione di varie opzioni interpretative si rimanda a Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 423-425.

⁹⁰² Rimane ferma l’equiparazione di genere e οὐσία: quando Aristotele afferma che “if «animal» was *not* the substance of «man», whatever was would be his genus” (Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 140), è chiaro che il suo intento è quello di rilevare i controsensi e le incoerenze che, in ultima istanza, derivano da questa assimilazione, ai suoi occhi così controversa.

animale, di cui questo stesso è sostanza, esista oltre l'Animale in sé?"⁹⁰³.

Con questo passo, con il quale si conclude la tematizzazione degli argomenti che derivano dalla posizione della diversità numerica dell'animale in ciascuna delle sue specie, Aristotele propone una difficoltà insita nella dottrina platonica e in generale accademica rispetto alla sostanzialità di ciò che è intelligibile.

Queste righe, anche a causa di una serie di difficoltà testuali che pongono⁹⁰⁴, non sono di semplice interpretazione.

Un modo di intenderle può essere quello di connetterle alle ll. 13-14, e dunque al tema della presunta unità dell'animale. Diversamente da quanto sostengono i Londinesi⁹⁰⁵, secondo i quali il presupposto sarebbe la diversità dell'Animale in ciascuna specie, il problema potrebbe essere così riformulato: se le varie specie derivano tutte dall'Animale in sé, come può questa molteplicità derivare da esso? Anche rinnegando la derivazione dall'Animale in sé, il problema non si elimina, poiché in questo caso rimarrebbe aperta la questione della distinzione tra l'Animale in sé e l'Animale presente in ciascuna specie e di cui esso è οὐσία: che tipo di esistenza potrà avere l'Animale che è in ciascuna specie senza la dipendenza dall'Animale in sé? Questo modo di intendere il passo considera l'operazione aristotelica come volta a mettere in gioco la sostanzialità dell'Animale che è presente in ciascuna specie, e quindi del genere.

Tradizionalmente, il passo viene inteso nel senso che Aristotele si domanderebbe se, oltre ai molti Animali in sé, ne esiste ancora uno da cui tutti questi derivano: ad essere in questione sarebbe, dunque, il rapporto tra questo "Super-Animale" in sé e tutti gli altri Animali in sé. Frede-Patzig, invece, interpretano l'obiezione aristotelica come se lo Stagirita volesse chiedere

⁹⁰³ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039b14-16.

⁹⁰⁴ Per una esposizione di tali difficoltà si faccia riferimento a Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 426-427.

⁹⁰⁵ Cfr. Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 140.

“se si dà questa molteplicità di Animali in sé, in che senso si può ancora affermare che una determinata specie di animali sia costituita dall'Animale *in sé*?”⁹⁰⁶

Questa esegesi sembra essere preferibile alle altre, per le seguenti ragioni. Anzitutto, l'obiezione così intesa si inserisce perfettamente nel contesto dell'antitesi dell'aporia, perché, come si è visto prima, dalla posizione della diversità numerica del genere in ciascuna sua specie si origina una moltiplicazione – inutile e assurda, secondo Aristotele – delle Idee e, conseguentemente, anche dell'Animale in sé. In secondo luogo, essa sembra in linea anche con l'interpretazione generale del capitolo 14 di *Zeta*, e della sua funzione, che qui si vuole proporre. Aristotele, infatti, porrebbe in questione il modo in cui i differenti στοιχεῖα Animale nascano, si differenzino e vadano a costituire ciascuna specie animale⁹⁰⁷.

L'esame che Aristotele ha condotto finora ha avuto per oggetto i rapporti vigenti tra il genere e le specie e ne ha messo in evidenza le criticità; ora, sostiene lo Stagirita, dall'analisi del rapporto tra le Idee e i particolari si profilerebbero conseguenze ancora più assurde (che però qui non vengono pesate né menzionate).

ἔτι δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ταῦτά τε συμβαίνει καὶ
τούτων ἀτοπώτερα. εἰ δὴ ἀδύνατον οὕτως ἔχειν, δῆλον
ὅτι οὐκ ἔστιν εἶδη αὐτῶν οὕτως ὡς τινὲς φασιν.

“Infine, anche per ciò che riguarda le cose sensibili si avranno queste conseguenze e anche più assurde. Se, dunque, è

⁹⁰⁶ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 427.

⁹⁰⁷ “Per come Aristotele pone la questione non sembra certo che il punto sia come si fa a postulare, oltre all'animale nel senso della specie, anche l'Animale in sé, ma piuttosto, al contrario, come, oltre all'Animale in sé, sia possibile ancora l'animale nel senso della specie. Aristotele sembra dunque presumere che l'Animale in sé, in quanto proprio di ciascuna specie di animali, assolva già tutte le funzioni per le quali si presume l'esistenza di un animale nel senso della specie” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 427).

impossibile che le cose stiano in questo modo, è chiaro che non esiste un’Idea delle cose sensibili, come alcuni sostengono”⁹⁰⁸.

Sebbene le conseguenze a cui Aristotele si riferisce non vengano esplicitate, esse possono essere ricondotte al fatto che l’Animale, nella teoria accademica che è messa in questione, è οὐσία – in quanto στοιχείον – non soltanto di ciascuna specie animale ma anche dei singoli animali di ciascuna specie (cioè, di ciascun uomo, di ciascun cavallo, ecc.).

Secondo lo ps. Alessandro⁹⁰⁹ le assurdità saranno le stesse viste precedentemente riferite, questa volta, alle specie e ai particolari. I Londinesi⁹¹⁰, invece, ritengono che le difficoltà in questione sarebbero quelle che derivano dall’ammettere che il genere sia numericamente diverso in ciascuna specie e che esse si applichino anche alle cose sensibili.

Frede-Patzig ritengono invece che Aristotele stia pensando al fatto che

“il genere verrà frazionato in così tante *ousiai* e Idee quante sono le singole cose che rientrano in quel genere, vale a dire in un numero di Idee infinito [...]. Tenendo conto delle somiglianze riscontrabili tra 1039a34-b 2 e *Filebo* 15 B, può anche darsi che Aristotele pensasse alle difficoltà che l’Idea, in virtù del suo essere presente nella cosa concreta, sembrerebbe soggetta a generazione e corruzione, tanto più se supponiamo che l’Animale sia ogni volta numericamente diverso nei singoli animali (cfr. *Phil.* 15 B 3 e 15 B 5-7)”⁹¹¹.

Aristotele, dunque, non manca di rilevare, sebbene senza specificare o fornire approfondimenti, che le medesime ed ancora più grosse difficoltà si verificano a proposito degli enti sensibili. La prima indicazione desumibile da tale affermazione è che finora il *focus* è stato su ciò che è universale e sulle relazioni che sussistono tra i differenti tipi di universali, dei quali alcuni – come si è visto – sono στοιχεία di altri. L’esempio utilizzato è stato quello di un universale di tipo

⁹⁰⁸ ARISTOT. *Metaph.* Z 14, 1039b16-19.

⁹⁰⁹ Cfr. PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 529, 21 ss. Hayduck.

⁹¹⁰ Cfr. Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., p. 140.

⁹¹¹ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 427-428.

specifico, costituito dal genere e dalle differenze, a partire dal quale Aristotele ha mostrato in quali difficoltà si incorre attribuendo ad un suo στοιχείον, il genere, lo statuto di οὐσία, vale a dire di qualcosa non solo di per sé sussistente ma anche di ciò che fonda la sostanzialità della specie e dei membri della specie.

Ciò che Aristotele sembra aver guadagnato a conclusione del presente capitolo è costituito da alcuni punti che hanno a che fare con il modo in cui, nella concezione con cui si sta confrontando, un'οὐσία è costituita da στοιχεῖα. In particolare, lo Stagirita ha evidenziato quali sono le difficoltà in cui si incorre nel caso in cui si ammette come στοιχείον e, dunque, οὐσία ciò la cui fisionomia è stata delinata in Z 13. Il presupposto dell'indagine svolta nel capitolo di *Zeta* ora oggetto di esame dettagliato è, infatti, rappresentato da quanto è stato detto nel capitolo precedente, il cui contenuto in termini concettuali è riconducibile alla polemica anti-platonica e anti-accademica. Già in Z 13 Aristotele ha messo in questione un aspetto che egli considera particolarmente problematico nell'ambito della discussione su ciò che è οὐσία portata avanti da Platone e dalla sua Scuola, vale a dire l'esistenza indipendente e separata dell'universale. Proprio all'universale, a cui essi assegnano il titolo di οὐσία non solo totale ma anche parziale, Aristotele guarda in Z 14 a partire da una prospettiva per certi versi analoga, ossia quella dell'essere οὐσία in quanto στοιχείον. I passi che abbiamo esaminato contribuiscono a sostenere l'idea che è impossibile che qualcosa che è οὐσία sia costituito da στοιχεῖα nel modo in cui fanno gli Accademici. Infatti, non è un aspetto secondario il fatto che tanto dalla tesi quanto dall'antitesi dell'aporia derivino difficoltà insolubili, che impediscono che, al termine della discussione, si propenda per l'una o per l'altra. Il senso di tale impossibilità deve allora essere ricercato nei presupposti che hanno originato l'aporia e, nello specifico, nel modo in cui si pretende di chiamare a svolgere il ruolo di οὐσία qualcosa che è στοιχείον di un'οὐσία e, per di più, uno del tutto particolare.

III.3.4 L'individualità dell'Idea alla prova della definibilità: *Metaph. Z 15*

La discussione che Aristotele conduce con Platone e gli Accademici prosegue focalizzandosi su un particolare nodo, che egli considera nevralgico, dalla concezione dell'universale, da costoro sposata, come anche individuale e separato. Tale parte della discussione ha, ad ogni modo, comunque a che fare con la composizione di ciò che è οὐσία e con la natura di ciò che è στοιχεῖον. Essa viene esplicitamente connessa dallo stesso Aristotele al tema della definizione, in ragione del fatto che, come si è già visto, uno dei modi in cui si intende l'οὐσία è proprio ciò che è espresso dal λόγος⁹¹².

⁹¹² Cfr., oltre quanto detto nei capitoli 4-6 di *Zeta* a proposito di questo tema, anche ARISTOT. *Metaph. Z 15*, 1039b20-22.

§Z 15 è anche il capitolo in cui Aristotele darebbe soluzione all'aporia circa la possibilità della definizione con cui si era concluso Z 13. Da quanto espresso nel corso di tale capitolo, infatti, si origina, secondo Aristotele, un'aporia che ha a che fare con la possibilità di dare una definizione della sostanza e, dunque, di qualunque tipo di cosa. L'aporia in questione trae la sua ragione d'essere dall'impossibilità che l'οὐσία sia costituita da universali, in quanto τοιόνδε, congiunta all'impossibilità che l'οὐσία sia costituita da οὐσίαι in atto, vale a dire da τόδε τι. A partire dalla combinazione di queste due "clausole", potrebbe sembrare che sia impossibile dare una definizione dell'οὐσία. Proprio quest'ultima, però, in Z 4-6 è stata identificata come l'oggetto primo di definizione. Se, dunque, non si dà dell'οὐσία, di quale altra cosa potrà darsi? Vediamo in che termini essa viene prospettata da Aristotele. "Ciò che da qui consegue contiene però un'aporia. Infatti, se non è possibile che alcuna sostanza sia costituita da universali, per la ragione che essi significano solo il tale e non un questo, né che alcuna sostanza sia costituita da sostanze in atto, allora ogni sostanza dovrebbe essere non-composta; di conseguenza, non potrebbe neppure esserci definizione di alcuna sostanza. Ma sembra a tutti, e si è anche detto in precedenza, che c'è definizione solamente o soprattutto della sostanza; ora, invece, sembra che non ci sia neppure della sostanza. Allora, non ci sarà definizione di nulla. Oppure, in un senso c'è e in un altro no. Ma quanto detto ora risulterà più chiaro sulla base di quello che diremo in seguito" (ARISTOT. *Metaph. Z 13*, 1039a14-23: ἔχει δὲ τὸ συμβαῖνον ἀπορίαν. εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἰόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν, μήτ' ἐξ οὐσιῶν ἐνδέχεται ἐντελεχεῖα εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν σύνθετον, ἀσύνθετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστ' οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς οὐσίας. ἀλλὰ μὴν δοκεῖ γε πᾶσι καὶ ἐλέχθη πάλαι ἢ μόνον οὐσίας εἶναι ὄρον ἢ μάλιστα· νῦν δ' οὐδὲ ταύτης. οὐδενὸς ἄρ' ἔσται ὀρισμός· ἢ τρόπον μὲν τινα ἔσται τρόπον δὲ τινα οὔ. δηλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὕστερον μάλλον). Sul tema, si

Un aspetto che anima e caratterizza fortemente il confronto che impegna su fronti diversi Aristotele, da un lato, e Platone e la sua Scuola, dall'altro, è stato già messo in evidenza nelle pagine precedenti della presente indagine, allorché si è fatto riferimento a quella che secondo lo Stagirita è una doppia concezione di ciò che è οὐσία. In particolare egli rileva che gli universali vengono da questi filosofi pensati come qualcosa che si predica in comune, ossia dei predicati, e al contempo come degli individui, alla stregua di quegli individui di cui essi si predicano e accanto ai quali si pongono. Tale concezione, nella sua duplicità, crea non poche difficoltà anche in relazione a ciò che è οὐσία in quanto στοιχείον dell'οὐσία.

Prestiamo, dunque, attenzione al modo in cui le dottrine accademiche vengono messe alla prova nelle pagine di *Zeta* che, nella scansione offerta dagli editori, corrispondono al capitolo 15⁹¹³.

Οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὀρίσασθαι. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή· ἀναγκαῖον δὲ ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὀριζόμενος (ἄγνωστον γὰρ ἔσται), τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν· ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλω ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὀρίσαιτο, ζῶον ἔρει ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλω ὑπάρξει.

possono vedere almeno due studi, che, sebbene non siano dedicati direttamente alle righe di *Zeta* in questione offrono un quadro della questione: M. CRUBELLIER, *Science de l'universel et connaissance du singulier. Aristote, Métaphysique M 10*, «Revue de philosophie ancienne», 14, 1996, pp. 75-102; W. LESZL, *Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle*, «Review of Metaphysics», 26, 1972, pp. 278-313.

⁹¹³ M. BURNYEAT, *A Map* cit., pp. 52-53, ritiene che la sezione del capitolo dedicata alle Idee platoniche, così come tutto Z 14, sia una mera “polemical excursion” e che lo scopo sia quello di mostrare che “the substantial being as form compounded with matter cannot be defined”. Secondo S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 47, “Z 15 continues Z 14’s task of pointing out the absurdities befalling «those who both say that the ideas are separate οὐσίαι and at the same time make the form/species out of the genus and the differentiae» (Z 14, 1039a24-26): to put it another way, those who say both that X is numerically one and that X is a species, and thus definable, and thus constituted out of parts in a genus-differentiae λόγος. One again the argument turns on showing first that such constitution can work only if the parts are common (not numerically one) and then that if the parts are common, the whole they constitute will also be common”.

“Dunque non è neppure possibile definire alcuna Idea. L’Idea infatti è una cosa individuale, come alcuni sostengono, ed è separata. Ma è necessario che la definizione sia fatta di nomi, e colui che definisce non potrà inventare un nuovo nome, (per la ragione che, in tal caso, sarebbe incomprensibile), laddove i termini già stabiliti sono comuni a tutte le cose. È pertanto necessario che essi appartengano anche ad altro oltre che alla cosa definita. Se, per esempio, qualcuno ti definisse, direbbe che sei un animale magro o bianco o qualche altra cosa che apparterrà sempre anche ad altro”⁹¹⁴.

Tali considerazioni danno l’avvio a quella che generalmente è considerata la seconda sezione di Z 15, ove viene tematizzata una nuova impossibilità per ciò a cui gli Accademici sono soliti riferirsi nei termini di οὐσία. Essa ha per oggetto la definizione di ciò che è οὐσία, aspetto questo non trascurabile tanto nei sistemi di stampo platonico quanto in quello aristotelico. Nella prima sezione del capitolo (1039b20-1040a7) Aristotele si è occupato di ciò che è individuale in riferimento al tema della definizione, ma nel senso, più comune e immediatamente intuitivo, di ente concreto⁹¹⁵: l’individuale di cui si mette in evidenza l’indefinibilità è rappresentato dalla sostanza sensibile particolare.

Ma, afferma ora Aristotele, non è possibile definire nemmeno l’Idea⁹¹⁶. L’Idea, ossia una realtà intelligibile universale sia di tipo specifico che generico, se concepita come si è soliti fare in ambiente accademico, cioè come una realtà che è al contempo individuale, non sarà definibile più di quanto non lo siano gli

⁹¹⁴ ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a8-14.

⁹¹⁵ Cfr. L.M. CASTELLI, *Individuation and Metaphysics Z 15*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14, 2003, pp. 1-26.

⁹¹⁶ Sebbene i Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., pp. 144-145, scelgano di tradurre il δὲ della l. a8 con “inoltre”, ritenendo che la causa dell’indefinibilità delle Idee non derivi già dalle considerazioni svolte in precedenza a proposito dell’indefinibilità delle sostanze sensibili, si può notare che la conclusione della prima sezione di Z 15 è che non è possibile dare una definizione di alcuna realtà individuale. A tale conclusione si connette, quindi, l’affermazione secondo cui non è definibile neppure alcuna Idea. Ciò è in linea con la spiegazione offerta dallo stesso Aristotele, che riporta l’opinione dei Platonicisti, secondo i quali l’Idea è individuale e separata.

enti sensibili individuali. Con questa affermazione Aristotele è certamente consapevole di stare mirando al cuore della teoria delle Idee. Espellere dall'ambito della scientificità quello che per Platone e l'Accademia è l'oggetto privilegiato della conoscenza, eterno e immutabile, doveva sembrargli senza dubbio un atto sovversivo. Basti pensare alle parole pronunciate da Socrate nel *Fedone* circa la conoscenza delle cose quali sono veramente⁹¹⁷, o al passo della *Repubblica* in cui si afferma che solo il vero essere – l'Idea – è veramente conoscibile⁹¹⁸, o ancora alla centralità dell'argomento che Aristotele definisce “desunto dalle scienze”⁹¹⁹ con cui dall'esistenza della conoscenza si deduce l'esistenza delle Idee – incorporee e sottratte al divenire –, che per la prima volta compare nel *Cratilo*⁹²⁰. È lo stesso Aristotele, nell'atto di esaminare la dottrina di Platone, a ricondurre la formulazione della teoria delle Idee al tentativo di individuare un oggetto della conoscenza che non fosse in continuo fluire⁹²¹. Ora, potremmo azzardarci a dire che lo stesso punto di partenza (l'impossibilità di definire le οὐσίαι sensibili perché corruttibili, soggette ad un incessante divenire) sembra condurre Platone e Aristotele ad esiti opposti: il primo alle Idee, unico vero oggetto della conoscenza, il secondo al rifiuto di tali realtà.

Ma che cosa Aristotele vede di inconcepibile nella posizione platonica? Quali sono i caratteri delle Idee che non consentono di dare una definizione delle Idee? Lo Stagirita è molto chiaro: l'individualità e la separatezza sono i caratteri responsabili dell'indefinibilità, e quindi della non-scientificità, delle Idee.

Che nella ricostruzione della teoria platonica offertaci da Aristotele le Idee godano di un'esistenza separata è già risultato⁹²². E del resto non vi sono dubbi in merito al fatto che lo Stagirita intenda questa separatezza dell'Idea nel senso di un'assoluta trascendenza, come le analisi dei capitoli precedenti ha illustrato. Ciò che è emerso è, ad ogni modo, che in realtà questo schema interpretativo non esaurisce la questione così come Platone la concepisce. Ma non solo. Lo stesso dicasi per il modo in cui Aristotele riporta il punto di vista platonico. L'insistenza

⁹¹⁷ Cfr. PLAT. *Phaed.* 65C2-66A10.

⁹¹⁸ Cfr. PLAT. *Resp.* V 476E ss.

⁹¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 990b12.

⁹²⁰ Cfr. PLAT. *Crat.* 439B4-440C1.

⁹²¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987a31 ss.

⁹²² È impossibile dare conto di tutte le occasioni nelle quali ciò è stato rilevato; cfr., per esempio, le pp. 158-175 della presente indagine.

sul tema dell'universale come στοιχείον, e, in quanto tale, come οὐσία di una sostanza, sembra andare infatti nella direzione contraria, che è quella dell'immanenza. A proposito di questa questione, centrale ai fini della comprensione anche della dimensione polemica di *Metafisica Zeta*, Reale⁹²³ osserva che

“questo mondo dell'intelligibile incorporeo trascende, sì, il sensibile, ma non nel senso di un'assurda «separazione», bensì nel senso di metaempirica causa (ossia la «vera causa»); e quindi è la vera ragion d'essere del sensibile. In conclusione, il dualismo di Platone non è altro se non il dualismo di chi ammette l'esistenza di una causa soprasensibile come ragion d'essere del sensibile medesimo, ritenendo che il sensibile, a motivo della sua auto-contraddittorietà, non possa essere una globale ragion d'essere di se medesimo”⁹²⁴.

La trascendenza delle Idee, o per usare il linguaggio aristotelico, la loro separatezza, fonda il loro ruolo causale, dunque la loro immanenza⁹²⁵. In breve, il carattere delle Idee che secondo Platone fonderebbe e spiegherebbe l'intera realtà sensibile è per Aristotele all'origine dell'indefinibilità, e quindi non-scientificità, delle stesse Idee.

Queste considerazioni non esauriscono, tuttavia, le ragioni dell'indefinibilità delle Idee. Ad un'attenta analisi non sfugge, infatti, che il carattere di separatezza di cui l'Idea è dotata è causa dell'impossibilità per l'Idea di essere οὐσία, ma non è il presupposto dell'argomento che Aristotele propone immediatamente dopo, alle

⁹²³ Egli riporta anche lo schema contenuto in W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, ove vengono citate le espressioni usate da Platone per indicare l'immanenza e la trascendenza delle Idee, e i luoghi in cui queste compaiono: cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione* cit., pp. 191-192.

⁹²⁴ G. REALE, *Per una nuova interpretazione* cit., pp. 194-195.

⁹²⁵ “Le Idee non potrebbero essere la causa del sensibile (ossia la «vera causa») se non trascendessero il sensibile medesimo; e, appunto trascendendolo ontologicamente, possono fondare la sua struttura ontologica immanente” (G. REALE, *Per una nuova interpretazione* cit., p. 190).

ll. 1040a9-14, contro la definibilità dell'Idea, che poggia piuttosto sull'individualità: è l'individualità che conduce all'indefinibilità.

Qual è allora la funzione dell'aggiunta di καὶ χωριστή⁹²⁶? Possiamo pensare, come abbiamo già rilevato, che Aristotele abbia in mente che l'individualità dell'Idea *dipenda* dalla sua separatezza: l'Idea è indefinibile perché individuale, ed è individuale in quanto separata. È pertanto necessario cercare di comprendere in che senso l'Idea è una realtà individuale (καθ' ἑκάστον), soprattutto in considerazione del fatto che Aristotele ha a più riprese osservato che ciascuna Idea è un universale che si predica di molti, non di certo un τόδε τι. Probabilmente l'individualità di cui qui si sta parlando e che trae la sua ragion d'essere dalla separatezza è l'auto-identità dell'Idea, da intendersi nel senso tanto della relazione esclusiva che ciascuna Idea intrattiene con se stessa quanto dell'unità. Si tratta, in buona sostanza, di qualità che ciascuna Idea possiede e che garantiscono la perseità degli enti intelligibili, vale a dire la loro condizione di separazione⁹²⁷. L'Idea si configura, quindi, come un ente individuale in quanto in sé e per sé⁹²⁸, ed è proprio di questa particolare realtà che Aristotele mette a tema l'indefinibilità.

Le considerazioni fino a questo punto proposte non esauriscono la questione e non rendono compiutamente conto della confusione e degli errori che lo Stagirita imputa agli Accademici. La validità di quanto detto finora è da soppesare in riferimento alla concezione dell'universale come ciò che costituisce l'essenza

⁹²⁶ Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 438.

⁹²⁷ Riguardo all'individualità nel senso dell'unità ed unicità, nonché alla centralità di questa caratterizzazione dell'Idea come costituita da una sola forma, si veda PLAT. *Crat.* 439C-440A; *Men.* 72C7 e in particolar modo *Resp.* V 475E-476A, 479A4, VI 507B5-7, X 596A 6-8; *Phil.* 15A4-7. Inoltre, nella sezione 137C4-166C5 del *Parmenide* Platone prende in considerazione i vari modi di intendere l'unità, cercando di indagare come l'Idea possa rimanere tale, cioè un'unità, sebbene inserita in una rete di relazioni con la molteplicità del mondo sensibile. Il fatto che l'Idea si riveli essere una unità rende evidente quale sia il modo d'essere proprio di ciascun ente ideale e ne denota la stabilità e la immutabilità. Ed è proprio in quanto unità stabile e assoluta che l'Idea si può definire auto-identica: essa è sempre in se stessa ed uguale a se stessa, poiché essa esprime la medesima qualità in modo compiuto. Non è possibile che l'Idea si dia in un modo di essere diverso da quello espresso dalla sua qualità, perché essa è sempre in relazione con se stessa. Cfr. PLAT. *Resp.* V 479A2-3, 479E7-8, VI 500C2-3; *Phil.* 58A2-13, 59C4; *Soph.* 248A11-12; *Phaed.* 78C6, 78D2-3; *Tim.* 28A2, 29A1.

⁹²⁸ Cfr. PLAT. *Symp.* 211B1, ma anche *Crat.* 385E4-386E4, 439B10-440A5.

di un sensibile particolare, sulla cui non-sostanzialità ci si è già espressi. Ma questo, come si è visto, non è l'unico modo in cui l'universale è stato concepito: dall'esame di *Zeta* compiuto, è risultato che l'universale può essere οὐσία anche in quanto στοιχείον di un'οὐσία.

L'argomento che Aristotele produce alle Il. 1040a9-14 può, infatti, essere letto in tal senso. Tale argomento, che non presente particolari difficoltà⁹²⁹, sembra riferirsi all'universale proprio nei termini di στοιχείον e, nello specifico, di στοιχείον del λόγος di un'οὐσία.

Ma cosa stabilisce l'argomento⁹³⁰?

La definizione, afferma Aristotele, consta di nomi, i quali sono comuni a tutte le cose dello stesso tipo, il che significa che apparterranno a più cose e non solamente ad una. Così, prosegue l'argomento, nel caso in cui si volesse definire l'interlocutore che si ha di fronte lo si definirebbe “animale magro” o “animale pallido”, o, in generale, in qualche altro modo da cui risulterà, comunque, che ciò di cui è fatta la definizione appartiene non solo all'interlocutore in questione ma anche ad un altro ente – o più enti.

Aristotele si concentra sul carattere di ciascun nome mettendo in evidenza come questo mal si concilia con l'individualità. I nomi sono comuni, cioè si applicano non solo alla cosa definita ma a tutti gli oggetti che appartengono alla specie⁹³¹. L'argomento può essere inteso come se il senso dell'argomento fosse

⁹²⁹ Sembra essere dubbio solo ciò a cui si riferisce il πᾶσιν della l. a11, se agli oggetti che appartengono ad una specie o ai membri che compongono una comunità linguistica. Ne discutono Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 438-439.

⁹³⁰ “[...] that no idea, i.e. no species which is an individual, can have a genus-differentia definition. [...] This is an instance of a type of argument that we have also seen in Z 14, coming out of B#9 [*scil.* la nona aporia di *Beta*]: for the species to be constituted out of the genera and differentiae as parts in the λόγος, the genera and differentiae cannot be each numerically one (more safely, at least the genera cannot be each numerically one, since they must each be predicated of all their species), but if the genera and differentiae are not numerically one, the species also will not be numerically one.” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, p. 48).

⁹³¹ “Ad esempio, se qualcuno, volendo definire Alessandro, dicesse che Alessandro è un animale magro o bianco o qualche altra cosa, «animale magro bianco» si riferisce non al solo Alessandro, ma anche a molti altri uomini. Pertanto, daccapo, questa definizione non riguarda uno solo, ma molti altri”, osserva lo PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 531, 25 ss. Hayduck. Lo Stagirita sta evidentemente facendo riferimento a quelle caratteristiche che dovrebbero distinguere in

quello di mettere in evidenza che la definizione, poiché fatta di nomi che sono comuni a più cose, non può riferirsi ad un solo individuo e che questo vale anche nel caso in cui si prendano in considerazione le Idee⁹³². Esso, ad ogni modo, può essere letto anche a partire da un'ottica differente, sebbene non inconciliabile, vale a dire dall'ottica di ciò che compone la definizione. Aristotele, in altri termini, starebbe rilevando che l'universale, in virtù, ancora una volta, del suo essere *predicato* e del suo essere *comune*, non appartiene e non può appartenere ad un singolo ente. Se facciamo riferimento a quanto detto a proposito del modo in cui l'universale viola la condizione di peculiarità associata al modo di essere dell'οὐσία, comprendiamo che Aristotele si sta in questa occasione riferendo al modo di essere degli στοιχεῖα del λόγος di un'οὐσία. Il loro modo di essere, ossia il modo di essere del genere “animale” e delle differenze “magro” o “pallido”, non è peculiare alla singola cosa che si sta definendo, ma, al contrario, è tale per cui essi appartengono a più cose (oltre che alla cosa definita). L'universalità degli στοιχεῖα, nel senso del loro essere comune a più cose, impedisce loro di riferirsi ad un'unica cosa, e dunque di esserne l'οὐσία. Vale in ogni caso ricordare, come si è più volte detto, che l'universalità degli στοιχεῖα è resa possibile dal loro essere separati.

εἰ δέ τις φαίη μηδὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν, λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἀμφοῖν, οἷον τὸ ζῶον δίπουν τῷ ζῳῷ καὶ τῷ δίποδι (καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν αἰδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι, πρότερά γ' ὄντα καὶ μέρη τοῦ συνθέτου· ἀλλὰ μὴν καὶ χωριστά, εἴπερ τὸ ἄνθρωπος χωριστόν· ἢ γὰρ οὐθὲν ἢ ἄμφω· εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἶδη, εἰ δ' ἔσται, καὶ ἡ διαφορά)· εἶθ' ὅτι πρότερα τῷ εἶναι· ταῦτα δὲ οὐκ ἀνταναιρείται.

“Ma se uno dicesse che nulla vieta che separatamente tutti questi nomi appartengono a molte cose, mentre insieme

maniera immediata i possessori dal resto degli uomini; eppure, emerge questo elemento accomunante che in un certo senso smentisce la differenziazione.

⁹³² Così, per esempio, Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 341, n. 155.

appartengono solo a questo, si dovrà rispondere innanzitutto che essi appartengono a entrambi, per esempio «animale bipede» appartiene sia all'animale che al bipede. (E questo è necessario che valga per gli enti eterni, perché gli elementi sono anteriori e parti del composto; ma essi sono anche separati, poiché l'Uomo è separato; infatti, o nessuno dei due è separato o lo sono ambedue; se non lo sono né l'uno né l'altro, il genere non esisterà oltre le specie, e se invece lo sono, esisterà a parte anche la differenza). E si dovrebbe rispondere anche che essi, sono anteriori nell'essere al composto, e non si sopprimono⁹³³.

Aristotele affronta ora un'obiezione che gli viene posta da un Accademico a proposito della considerazione degli elementi che costituiscono una definizione: se anche ammettessimo che, presi in maniera singola e separata, essi convengano a più oggetti, potremmo comunque ritenere che, considerati nel loro insieme, si attribuiscono ad un solo soggetto.

A questa obiezione, la cui confutazione condurrà ad un esame dei caratteri delle Idee di cui si è detto alla l. a9, Aristotele obietta che la definizione non si riferirebbe ad una singola cosa considerata nella sua individualità neanche nel caso in cui gli elementi di cui essa si compone venissero presi nel loro insieme. La definizione qui assurda ad esempio è quella di uomo come “animale bipede”. Ora, sostiene lo Stagirita, “animale bipede”, appartiene e si riferisce tanto all'animale quanto al bipede. È, dunque, evidente che l'obiezione avanzata non può essere presa sul serio: “animale bipede” si riferisce a più cose.

Il presupposto su cui si fonda l'argomento in questione è il fatto che in ciascun caso si tratta di universali la cui esistenza è separata e, in ragione di ciò individuale⁹³⁴. In questione vi è ancora, dunque, il modo di essere di ciò che è στοιχείον di un'οὐσία, e cioè proprio ciò che nella concezione accademica gli consente di essere οὐσία.

⁹³³ ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a14-22.

⁹³⁴ Ross, infatti, commenta il passo affermando che “according to the Platonists «animal», «the two-footed», and «man» are separately existing Ideas; and «two-footed animal» is predicable of all three, and therefore not a proper definition of man (cfr. Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, pp. 215-216).

Il prosieguo del ragionamento aristotelico sembra andare proprio in questa direzione. Anzitutto perché si introduce il carattere dell'eternità, che è proprio, nella visione platonica e poi accademica, dell'οὐσία. E questo è valido sia che la si consideri come οὐσία totale che come οὐσία parziale. Le Idee, ossia ciò che è universale, sono state concepite dagli Accademici – almeno nel resoconto che lo Stagirita propone – proprio come degli individui, in ragione della loro separatezza, eterni ed unici (nel senso già distinto prima di uno per tipo). Tale considerazione vale tanto per le Idee considerate di per sé, ossia come οὐσία totali, che come elementi di un'altra Idea, ossia come οὐσία parziali.

Aristotele argomenta, infatti, che la possibilità che i termini di una definizione (cioè, i suoi elementi), se presi insieme, si riferiscano solo alla cosa definita non starebbe in piedi neppure nel caso in cui ammettessimo con i Platonici che anche animale e bipede, cioè il genere e la differenza, siano eterni. Che cosa c'è che non va in questa posizione, secondo Aristotele? In questo caso, gli elementi, proprio come tutti gli elementi e in quanto parti costitutive del composto, sarebbero anteriori al composto (nel nostro esempio, l'uomo come specie) e separati, proprio come separato è l'uomo. Pertanto, la definizione dell'Idea di uomo, “animale bipede”, si riferirà all'Uomo, all'Animale e al Bipede, vale a dire a ciascuno degli elementi della definizione. E il fatto che la definizione di uomo sia predicabile di più realtà contraddice e smentisce l'obiezione esposta in 1040a14-15.

Che nella teoria accademica tanto il genere quanto la differenza debbano godere di un'esistenza separata è stato più volte detto e connesso al loro modo di essere στοιχεῖα. In quest'occasione ciò viene rilevato proprio a partire dal fatto che, essendo di un composto, non possono che essere tali⁹³⁵. Aristotele sembra proprio esprimersi in merito a tale questione come se, a ben vedere, il genere e la differenza avessero addirittura maggior diritto a possedere un'esistenza separata, per la ragione che, essendo στοιχεῖα di un composto, sono anteriori a tale composto.

⁹³⁵ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 440 spiegano così: “I Platonici non potranno controbattere che l'Animale e il Bipede non si danno come oggetti distinti oltre all'Uomo perché, una volta ammessa l'esistenza dell'Uomo come oggetto separato dai singoli uomini, non potranno fare a meno di porre anche il genere «Animale» come oggetto separato rispetto alle specie di animali come la specie «uomo», e pertanto dovranno accordare il medesimo statuto anche alle differenze”.

Che le cose stiano così risulta anche dal fatto che l'animale e il bipede, ossia il genere e le differenze, non vengono meno al venir meno dell'uomo, ossia della specie di cui sono elementi, ma al contrario l'uomo non può esistere senza essere animale e bipede⁹³⁶. Questo rende il genere e la differenza ontologicamente superiori alla specie, proprio perché la loro esistenza è indipendente e separata da quella della specie (ma non viceversa).

Si conclude così l'esposizione del primo dei due motivi anticipati alle righe a14-15 che rendono conto del rifiuto dell'obiezione che i Platonici avrebbero potuto muovere alla tesi dell'indefinibilità dell'Idea.

Fino a questo punto, dunque, Aristotele si è occupato dell'Idea concepita come un ente individuale dall'esistenza separata al fine di mostrare che essa non può essere costituita da elementi che, esattamente secondo la medesima modalità, sono concepiti come enti individuali dall'esistenza separata⁹³⁷. L'indefinibilità dell'Idea viene allora tematizzata a partire dalle difficoltà che derivano dal pensare alla sua definizione come costituita dal genere e dalla differenza così concepiti⁹³⁸, vale a dire intesi come στοιχεῖα la cui esistenza è anteriore alla cosa di cui sono στοιχεῖα e, perché ciò sia valido, come esistenti separatamente in quanto οὐσίαι.

La seconda ragione mediante la quale Aristotele contrasta l'obiezione platonica delle ll. a13-14 poggia ancora su questi presupposti, vale a dire sul modo in cui gli Accademici chiamano gli στοιχεῖα ad essere στοιχεῖα e sulla loro natura.

ἔπειτα εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), ἔτι ἐπὶ πολλῶν δεήσει κάκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ

⁹³⁶ “I singoli elementi della definizione, cioè il genere e la differenza specifica, nel caso delle Idee, devono anch'essi essere separati, quindi un'eventuale definizione dell'Idea dell'uomo non apparterebbe solo a questa Idea, ma anche all'Idea del genere e a quella della specie, che sono anteriori all'Idea di uomo, perché non si sopprimono se questa viene soppressa”, spiega Berti, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 341, n. 157.

⁹³⁷ Cfr. S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)}: Z 13-16”, p. 49, la cui posizione si distanzia da quella di Bonitz, Burnyeat e Frede-Patzig.

⁹³⁸ Si veda, sul tema, L.M. CASTELLI, *Plato and Aristotle on Universals and Definition* cit., pp. 21-35.

ἰδέα, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸ δίπουν. εἰ δὲ μή, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἰδέα τις ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός. οὐ δοκεῖ δέ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτὴ.

“Inoltre, se le Idee sono costituite di Idee (infatti gli elementi sono più semplici) anche ciò di cui è costituita l’Idea dovrà predicarsi di molti: così, per esempio, sia l’animale che il bipede. Se così non fosse, come potranno essere conosciute? Ci sarebbe, infatti, un’Idea che non sarebbe possibile predicare di più di una cosa. Ma ciò non sembra possibile, perché ciascuna Idea sembra essere partecipabile”⁹³⁹.

L’impianto di questo secondo argomento non si discosta troppo da quello del primo, sebbene in esso vengano esplicitare nuove osservazioni. Il presupposto è, ancora, quello della composizione di ciò che è οὐσία, ma in questo caso specifico le considerazioni sul modo di essere degli στοιχεῖα, anche in relazione all’οὐσία, vengono connesse al tema della *conoscibilità*.

Punto di partenza fondamentale è il fatto che ciascuna Idea, ossia l’universale che è separato e per questo individuale, sia un composto di Idee, ossia di elementi che condividono lo stesso *status* del composto di cui sono elementi. Anzi, sottolinea Aristotele, il fatto che questi elementi, in quanto tali, siano più semplici, sembra conferire loro maggiore diritto ad essere Idee. Da ciò deriva che anche le Idee-elementi di cui ciascuna Idea si compone si dovranno riferire a più cose. Negando infatti la predicabilità rispetto ai molti, si compromette la conoscibilità dell’Idea, in quanto si mette in dubbio che tutte le Idee siano partecipabili.

L’inevitabilità di questa conclusione risulta evidente dal fatto che, se così non fosse, vale a dire se le Idee di cui si compone un’Idea non si predicassero di molti, ci troveremmo di fronte ad Idee che si riferiscono e appartengono ad un solo individuo: saremmo così impossibilitati a conoscere. Ciò comporterebbe infatti due conseguenze, in ultima istanza connesse, che nessun Platónico accetterebbe mai. In primo luogo l’Idea non sarebbe partecipabile. Infatti, dire che

⁹³⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a22-27.

un'Idea si riferisce e appartiene ad una sola cosa equivale a dire che tale Idea non può che attribuirsi a sé medesima, e quindi non sarebbe partecipata da alcunché di diverso da se stessa – aspetto, questo, che contraddice la natura stessa delle Idee e che difficilmente un Platónico concederebbe. In secondo luogo, l'Idea risulterebbe anche essere inconoscibile. Infatti, la conoscenza di un'Idea è possibile solo a partire dalla molteplicità di oggetti che partecipa di essa e che, quindi, presenta un predicato comune⁹⁴⁰. Notiamo immediatamente la correlazione delle due conseguenze. Per Platone l'Idea è ciò che risponde ad un nome comune⁹⁴¹ e si conosce solo attraverso la presenza in più cose dello stesso predicato, predicato che le cose posseggono in virtù della partecipazione alla medesima Idea.

In breve, se non si vuole incorrere in queste conseguenze assurde e contraddittorie bisogna ammettere che le Idee si riferiscono e appartengono ad una molteplicità di cose, smentendo così l'obiezione di matrice platonica. Se la loro fisionomia è questa, infatti, e se lo è tanto per le Idee che per sono chiamate ad essere οὐσία totale quanto per quelle Idee a cui ci si rivolge come alle οὐσία parziali, esse non possono essere oggetto di definizione né possono dar luogo ad una definizione.

Le difficoltà che Aristotele ha rilevato a proposito della definibilità sono, a ben vedere, tutte relative alla natura compositiva di ciò che si ritiene essere οὐσία, vale a dire l'universale a cui gli Accademici attribuiscono al contempo anche l'essere individuale, ossia l'essere un individuo, e, come si è già detto, in ragione del fatto che viene pensato come separato.

La discussione prosegue prendendo in esame la possibilità di definire gli enti eterni, in particolare quelli unici.

ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς αἰδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη. οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές (ἂν γὰρ στή ἢ φανῆ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἶ μή· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ

⁹⁴⁰ Cfr. Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 216; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 443.

⁹⁴¹ Cfr. PLAT. *Resp.* X 596A6.

σημαίνει). ἔτι ὅσα ἐπ’ ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος· ἀλλ’ ἦν τῶν καθ’ ἕκαστα ὁ ἥλιος, ὡσπερ Κλέων ἢ Σωκράτης·

“Come si è detto, dunque, non ci si rende conto che nelle realtà eterne è impossibile definire le cose individuali, specialmente quelle che sono uniche, come il sole e la luna. Infatti, non solo essi sbagliano nell’aggiungere nella definizione quelle cose, tolte le quali, il sole resta ancora tale, come, per esempio, il girare attorno alla terra, o il nascondersi di notte (quasi che esso, se stesse fermo o se risplendesse di notte, non fosse più sole, mentre sarebbe assurdo se non lo fosse, perché il sole significa una sostanza di un certo tipo). Ma si sbaglia anche nell’aggiungere nella definizione quelle cose che è possibile predicare anche di altro, per esempio, se si generasse un diverso sole di questo stesso tipo, è chiaro che sarebbe sole, e allora la definizione sarebbe comune; ma il sole era uno degli individui, come Cleone o Socrate”⁹⁴².

Un primo problema che il passo in questione pone riguarda la sua connessione con le considerazioni già svolte⁹⁴³. I Londinesi mettono in questione tale connessione facendo notare che gli enti eterni di cui Aristotele inizia a trattare alla l. a27 sono quegli enti individuali concreti capaci almeno teoreticamente di mutamento (proprio come l’οὐσία di 1040a33, che è un individuale di questo tipo), laddove gli enti eterni a cui egli si è finora riferito erano le Forme. Il resto dei commentatori è, ad ogni modo, abbastanza d’accordo nel fare riferimento alla l. a17, ove effettivamente Aristotele introduce in maniera esplicita la discussione sugli enti eterni, mettendone in evidenza l’indefinibilità in virtù della loro

⁹⁴² ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a27-b2.

⁹⁴³ Cfr. Ross, in ARISTOTLE’S *Metaphysics* cit., II, p. 217, secondo il quale “Aristotle has not made the remark in question before, but he has treated the impossibility of definition as less obvious in the case of eternal entities, since he has given several arguments to prove it (8-27) over and above the general arguments against the definition of individuals (1039b27-1040a7)”.

anteriorità e separatezza⁹⁴⁴. Questa è però la prima volta che Aristotele sottolinea che l'impossibilità della definizione, che si dà per tutti gli individuali, nel caso degli enti eterni venga più facilmente misconosciuta. Il fatto che non sia così immediato rendersene conto può essere dovuto ad una ragione in particolare: nel caso degli enti eterni gli argomenti avanzati in 1039b31-1040a7 vengono a cadere. Si trattava infatti di argomenti basati sulla corruttibilità delle cose sensibili dovuta alla loro materialità, che non possono evidentemente essere riferiti a degli enti che, per definizione, sono eterni (sebbene anch'essi dotati di materia). Le difficoltà che si riscontrano nel rilevare l'indefinibilità degli enti eterni devono essere ascritte, quindi, proprio alla peculiarità degli individuali in questione: sono sì enti sensibili, ma incorruttibili.

D'altra parte, che sia più facile non scorgere che degli enti eterni non si possa dare una definizione a cagione della loro individualità risulta ancora più evidente, dice Aristotele, se pensiamo a quelli che, come il sole o la luna, sono μοναχά. In questo caso Aristotele pone l'accento sugli enti che sono unici al fine di sostenere dire che nel caso di questi enti è ancora più facile lasciarsi sfuggire che sono indefinibili⁹⁴⁵.

Per comprenderne la ragione è bene indagare di che tipo di unicità si tratta, e gli esempi che Aristotele ci fornisce sono in questo senso illuminanti: il sole è unico nel senso di unico esemplare della specie, e lo stesso dicasi per la luna e per tutte le altre οὐσεία celesti eterne. La specie si esaurisce in un unico membro, la cui definizione è impossibile a motivo della sua individualità⁹⁴⁶. Se, infatti, la definizione consta del genere e della differenza specifica, è chiaro che di essa non si potrà dare definizione. Infatti, come si è visto, gli στοιχεῖα del λόγος che restituisce l'οὐσεία di una cosa sono, per loro natura, universali e comuni, nel

⁹⁴⁴ Cfr. a questo proposito Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 217; Reale, in *ARISTOTELE, Metafisica* cit., III, p. 319; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 444.

⁹⁴⁵ A proposito di τὰ μοναχά, scrive Ross che essi "are not specially impossible to define, but the impossibility is specially hard to detect" (Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 217).

⁹⁴⁶ Quello che Aristotele intende dire è, in buona sostanza, che quando si ha a che fare con oggetti eterni "è facile perder di vista il fatto che è delle realtà singole in quanto tali che è impossibile dare definizione [...]. E diventa ancora più facile allorché si tratti di un oggetto che sia l'unico rappresentante conosciuto di una determinata specie di oggetti" (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 443).

senso che si riferiscono a più cose – nello specifico a tutte le cose appartenenti alla specie in questione. Chiaramente, però, se la specie si esaurisce in un unico individuo è impossibile che si proceda a definire tale individuo per genere e differenza specifica. Ancora una volta, allora, l'origine dell'errore viene ricercata ed individuata nel cortocircuito logico che si crea in ragione della tensione esistente tra l'individualità e l'universalità di ciò che si ritiene essere οὐσία, in Z 15 considerata in riferimento alla definizione. Il fatto che questa connessione non desti stupore nel lettore può essere spiegato con la natura del procedimento definitorio, che avviene mediante nomi, i quali sono, per loro natura, comuni e riferibili ad una molteplicità di cose.

Ora, è evidente che la validità di questo discorso non si estende unicamente – e probabilmente non tanto – agli enti oggetto della scienza astronomica, quanto piuttosto alle Idee e, in generale, a ciò che, anche a vario titolo e nei diversi ambiti, risulta essere στοιχείον dell'οὐσία. Ma vediamo in che cosa esso consiste.

Aristotele prende in considerazione gli errori nei quali si potrebbe incorrere qualora si volesse procedere alla definizione di questi enti unici. Il primo ad essere considerato è il caso delle proprietà accidentali. Se l'oggetto da definire è il sole, nella sua definizione non dovranno rientrare né il ruotare intorno alla terra né il non essere visibile di notte. Infatti, tolte queste caratteristiche, il sole continuerà ad essere quello che è senza subire alcun processo di mutamento o di corruzione.

A tal proposito, lo ps. Alessandro argomenta che

“Se, peraltro, si toglie una delle caratteristiche che si assumono nella definizione di una cosa, non pare che la cosa definita rimanga quella che era; se da uomo si elimina terrestre o bipede o animale, non ci sarà più l'uomo. Pertanto, se le proprietà assunte nella definizione del sole costituiscono la sua sostanza, toltane una, il sole non ci sarebbe più. E invece, anche se si elimina una delle caratteristiche menzionate sopra, il sole può continuare ad essere”⁹⁴⁷.

⁹⁴⁷ PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 533, 24-29 Hayduck.

Sarebbe assurdo, continua lo Stagirita, anche che il sole cessasse di essere sole perché fermo o continuamente visibile e splendente. La ragione di tale assurdità consisterebbe nel fatto che l'οὐσία verrebbe meno al venir meno dell'accidente⁹⁴⁸.

Dunque, il senso del passo, in breve, è che è un errore tentare di definire una realtà unica nella sua specie ed è un errore farlo considerando delle caratteristiche accidentali come proprietà essenziali che rientrano nella definizione. Queste, infatti, non sono autentici στοιχεῖα del λόγος che restituisce l'οὐσία e, a ben vedere, non sono οὐσία della cosa che vorrebbero definire.

Non è questo l'unico modo in cui si può cadere in errore nel definire una realtà unica di questo tipo, in quanto si potrebbe pensare di attribuirle una proprietà che essa non possiede in maniera esclusiva e che potrebbe appartenere anche ad altre cose. Così, nel caso in cui ci fosse un altro ente in grado di esibire la stessa proprietà che si predica del sole, questo sarebbe un altro sole, in quanto godrebbe della stessa definizione di sole⁹⁴⁹. Questa conclusione, però, non fa che compromettere l'unicità del sole, rivelando così che la pretesa di definire realtà uniche come il sole si dimostra non giustificata e dagli esiti contraddittori rispetto

⁹⁴⁸ Nei *Topici* (si faccia riferimento soprattutto alle ll. 131b19-33) Aristotele propone lo stesso argomento mettendo in evidenza che la proprietà di essere l'astro più splendente che ruota intorno alla terra non si predica *sempre* del sole: si tratta di una caratteristica di cui veniamo a conoscenza con la percezione, per cui l'attribuzione di questa proprietà al sole non è valida. Infatti, quando il sole tramonta e noi ne perdiamo la percezione non è più chiaro se esso ruoti intorno alla terra o meno (cfr. *Metaph. Z* 15, 1040a2-5). Ora, dice Aristotele, nell'atto di attribuire una proprietà ad un ente occorre verificare se la proprietà in questione sia tale per cui, pur essendo oggetto della percezione, sussiste di necessità e si predica sempre dell'ente. Vediamo, infatti, che nel caso in cui attribuissimo alla superficie la proprietà di colorarsi, sebbene si tratti di qualcosa che noi conosciamo sensibilmente, saremmo di fronte ad una predicazione valida sempre. Non si tratta, allora, di una questione che ha a che fare con il fatto che si tratta di dati di cui veniamo a conoscenza mediante la percezione.

⁹⁴⁹ Ovviamente questo secondo sole non potrebbe generarsi, come lascia intendere γένηται, in quanto si tratta di oggetti eterni e quindi incorruttibili; piuttosto “una stella uguale al Sole e non vista fino ad ora potrebbe a un dato momento *entrare* nel nostro campo visivo, oppure prendere il posto del Sole, per una sorta di cambio della guardia” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 445). Diversa è l'esegesi dello Ps. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 534, 8-12 Hayduck: “anche se ci fossero, oltre questo, altri mondi, come sosteneva Democrito, evidentemente anche i soli di quei mondi girerebbero intorno alla terra o si nasconderebbero di notte, sicché la definizione di questo sole sarebbe comune e si adatterebbe a quelli”.

alla premessa, che, ricordiamolo, era che il sole fosse unico, come Cleone o Callia, e che la definizione riguardasse lui solo⁹⁵⁰.

Sembra, pertanto, che la definizione non possa rendere conto di alcuna realtà individuale se non come realtà individuale che è membro di una classe di cose, di una specie, proprio come Cleone e Socrate sono membri di una classe di uomini⁹⁵¹.

Anche questa trattazione sugli enti incorruttibili, allora, può essere letta come volta alla dimostrazione dell'indefinibilità delle Idee, e non tanto come analisi delle realtà sensibili incorruttibili⁹⁵². Anche delle sostanze sensibili eterne, allora, non è possibile dare una definizione, per la ragione che sono anch'esse individuali, laddove la definizione è, per contro, sempre comune. Risulta chiaro, dunque, anche da questo riferimento, che il *focus* è centrato sull'individualità: è l'individualità dell'Idea che ne determina l'indefinibilità. E questo vale tanto nel senso dell'οὐσία totale quanto dell'οὐσία parziale. Ecco dunque che appare chiaramente che definire mediante il ricorso al genere e alle differenze, in virtù del loro *status* di cui già si è detto, non sia possibile nel caso di realtà individuali, quali sono le Idee nella concezione accademica.

In questa direzione sembra andare anche l'affermazione conclusiva del capitolo e della presente trattazione.

ἔπει διὰ τί οὐδεὶς ὄρον ἐκφέρει αὐτῶν ἰδέας; γένοιτο
γὰρ ἂν δῆλον πειρωμένων ὅτι ἀληθὲς τὸ νῦν εἰρημένον.

⁹⁵⁰ Cfr. PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 534, 12-13 Hayduck.

⁹⁵¹ Cfr. Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 444.

⁹⁵² “Aristotele prende in considerazione le stelle solo di passaggio” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 443). Secondo Menn, Aristotele menzionerebbe il sole “in order to be able to tell the Platonists, «you deny that sensible individuals can be objects of definition or scientific knowledge, so you substitute other individuals which are eternal and one-per-type, but some sensible individuals are also eternal and one-per-type; you deny that these things can be definable either, but the eternal one-per-type non-sensible individuals which you substitute for them are in no better state»” (S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Iα3 “{old} IIδ2 (out of 2) = now probably IIδ3 (out of 5)}: Z 13-16”, p. 48).

“E poi, perché nessuno di questi filosofi offre una definizione di un’Idea? Diverrebbe allora chiaro, se essi cercassero di farlo, la verità di quanto detto”⁹⁵³.

Quanto detto finora, sostiene Aristotele, troverebbe conferma nel caso in cui i filosofi che concepiscono l’Idea nel modo tratteggiato si cimentassero con il tentativo di definire un’Idea. Il fatto, poi, che nessuno dei Platonici abbia mai fornito la definizione di un’Idea conferma che le Idee sono indefinibili.

A seconda di come si traduce αὐτῶν il significato della frase muta⁹⁵⁴ e si può, secondo Frede-Patzig, così tradurre:

“(i) «come mai nessuno fornisce una definizione di questi (*scil.* Di Creonte e di Socrate)? »; (ii) «come mai nessuno di loro fornisce una definizione di un’Idea?» [...]; (iii) «come mai nessuno di loro fornisce una definizione dell’Idea?»”⁹⁵⁵.

I due commentatori optano per (ii), intendendo che si starebbe parlando della definizione di un’Idea di realtà individuali, mentre Reale⁹⁵⁶ traduce in linea con (iii), seguendo Schwegler⁹⁵⁷: in questo caso si tratterebbe della definizione dell’Idea in quanto tale. Il senso del passo, ad ogni modo, come indicato anche dall’andamento generale dell’argomentare aristotelico, si comprende meglio se si intende che Aristotele si stia riferendo alla definizione di un’Idea, vale a dire di una realtà individuale⁹⁵⁸.

Il fatto che i Platonici si astengano dal definire le loro Idee non fa altro che attestare che le Idee non si lasciano definire. Qualunque tentativo in tal senso, infatti, ha come esito le difficoltà che sono state descritte, a riprova dell’indefinibilità delle Idee.

⁹⁵³ ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040b2-4.

⁹⁵⁴ Cfr. Londinesi, *Notes on book Zeta* cit., pp. 146.

⁹⁵⁵ Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 445.

⁹⁵⁶ Cfr. Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., II, p. 357.

⁹⁵⁷ Cfr. Schwegler, in *Die Metaphysik des ARISTOTELES* cit., IV, p. 125.

⁹⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 15, 1040a8.

Il capitolo si conclude, dunque, con la riaffermazione dell'impossibilità di definire l'Idea. Tale impossibilità è da connettere, come si è visto, con la sua individualità, la quale è dettata dall'esistenza separata di cui essa gode.

In conclusione, l'intenzione di Aristotele può essere ricondotta alla volontà di mostrare che una realtà individuale che esiste separatamente, quale è l'universale platonico, non può essere composta di στοιχεῖα come quelli a cui si fa, invece, riferimento. Nel capitolo 15 di *Zeta*, ma, come si è visto, anche in quello precedente, questo viene mostrato a partire da considerazioni sulla definizione e, nello specifico, in riferimento alla pretesa, di stampo platonico, di considerare οὐσία qualcosa che è numericamente uno e al contempo una specie, e, per questo, definibile e costituito da στοιχεῖα come il genere e la differenza. L'argomentare aristotelico è, ancora, diretto a mostrare che una composizione di questo tipo può funzionare solo se tali στοιχεῖα sono comuni, vale a dire non numericamente uno; ma, se le cose stanno così, se gli στοιχεῖα sono comuni, allora, anche ciò che da essi risulta composto sarà tale. Il che contraddice l'ipotesi, la cui paternità è da attribuire agli Accademici, da cui si è partiti.

In Z 15, poi, l'attenzione è centrata sulla pretesa di porre le Idee come rispondenti all'esigenza di conoscibilità e definibilità. A tal proposito, ciò che Aristotele rileva è la tensione che si verifica nel caso in cui si pensi alla specie come all'oggetto di definizione e al contempo come un ente individuale eterno. Così concepita, infatti, l'Idea non è più definibile di quanto non lo siano gli enti individuali sensibili.

III.3.5 Ancora sulla (presunta) sostanzialità di ciò che è universale e, al contempo, anche individuale

La discussione che Aristotele ha fin qui portato avanti con Platone e i suoi allievi è stata condotta su più fronti e a partire da prospettive per certi versi differenti, ma fondamentale in relazione alla tesi secondo la quale ad essere l'οὐσία di una cosa sarebbe l'universale, a cui questi filosofi attribuiscono un'esistenza separata e, dunque, uno *status* di realtà anche individuale. Abbiamo rilevato le conseguenze, contraddittorie o, in ogni caso, inammissibili, a cui secondo Aristotele si giunge nel caso in cui si consideri un'entità di questo tipo οὐσία, sia essa οὐσία totale che οὐσία parziale. All'origine di tali conseguenze vi è quel cortocircuito, a cui ci si è più volte riferiti nel corso della presente ricerca, causato dal considerare l'οὐσία come *al contempo* qualcosa che si predica in comune e qualcosa di individuale. La tensione ora descritta emerge in maniera molto chiara anche nel capitolo 16 di *Metafisica Zeta*, ove è possibile rintracciare l'epilogo della discussione iniziata nella modalità esposta in Z 13, nonché alcuni iniziali spunti di carattere conclusivo.

III.3.5.a Le parti degli animali e gli elementi sono οὐσίαι in potenza

Aristotele introduce la parte conclusiva della discussione anti-platonica e anti-accademica con un'affermazione dalla portata fondamentale.

φανερὸν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλείσται δυνάμεις εἰσί, τὰ τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν.

“È manifesto che anche la maggiormente di quelle cose che sembrano essere sostanze sono in realtà potenze, sia le parti degli animali (nessuna di esse, infatti, è ciò che è se separata, mentre qualora siano separate, sono esistono come materia), sia la terra, il fuoro e l’aria: infatti, nessuna di esse è un’unità, ma esse sono come un mucchio, prima che siano cotte e che si generi da esse qualcosa di uno”⁹⁵⁹.

Il passo in questione, al di là della connessione che stabilisce con l’indagine già svolta⁹⁶⁰, consente di svolgere alcune riflessioni sulla natura compositiva dell’οὐσία e sul modo in cui essa può venir intesa. È certamente vero che in Z 2, 1028b8-13, passando in rassegna le opinioni dei filosofi su che cosa sia da intendersi come οὐσία, Aristotele precisa che ci si trova in larga misura d’accordo nel ritenere che i corpi e le loro parti siano οὐσίαι. Tuttavia, l’attenzione dello Stagirita non sembra essere diretta ad affrontare il problema in questa direzione. Egli afferma che le parti degli animali non possono essere considerate οὐσίαι, ma lo fa nel senso già distinto e ripetutamente affermato di ciò che è l’οὐσία di una sostanza. È interessante capire quali sono le ragioni di questa conclusione e, soprattutto, dell’evidenza che ad essa viene attribuita.

A tal proposito, possiamo anzitutto considerare il principio affermato in Z 13, 1039a7-8, secondo il quale un’οὐσία non può essere costituita da più οὐσίαι in atto, incapaci di dar luogo ad un’unità – unità che, invece, caratterizza il modo di essere dell’οὐσία. In quell’occasione Aristotele aveva così scongiurato il pericolo di dover ammettere che l’οὐσία dell’uomo sia un universale composto da “animale” e “bipede”, a loro volta οὐσίαι.

È possibile, allora, osservare che il tema non è differente e che Aristotele è ancora dedito a considerare in che modo l’οὐσία possa darsi nel suo essere qualcosa di uno e unitario se composta di στοιχεῖα.

⁹⁵⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b5-10.

⁹⁶⁰ Tale aspetto non risulta essere centrale ai fini della presente ricerca. Esso è stato, ad ogni modo, molto dibattuto. Si veda, per esempio, quanto sostenuto da S. MENN, *The Aim and the Argument* cit., § Ια3 “{old} ΙΙδ2 (out of 2) = now probably ΙΙδ3 (out of 5)”: Z 13-16”, pp. 50-51, il quale si riferisce in maniera critica a M. BURNYEAT, *A Map* cit., e, almeno parzialmente anche a Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit.

Va inoltre considerato il significato di potenza e il legame che viene istituito con la materia: Aristotele può escludere che le parti degli animali siano οὐσίαι a partire dalla potenzialità, e quindi, materialità che le contraddistingue. Esse sono unicamente materia, ed esercitano la loro funzione nell'organismo in quanto parte materiale; proprio per questo motivo sono potenze (e non atto, come è invece l'οὐσία).

A ciò va connesso e uno dei tratti distintivi dell'οὐσία delineati in Z 3, 1029a28 in contrasto con l'ipotesi che l'οὐσία si identifichi con la materia, vale a dire l'essere separabile. Il significato di tale riferimento risiede nel fatto che la materia non può essere οὐσία in quanto non è capace di un'esistenza separata (dall'oggetto concreto e in modo particolare dalla forma). Non occorre sottolineare quanto tale affermazione sia rilevante nell'analisi del passo in questione⁹⁶¹. Ross spiega bene che quando la mano è nel corpo

“is not separately existent, and therefore not a substance but simply a material constituent, isolable in thought, of a substance. And when removed from the body, then too it is not a substance, with an activity of its own, but a mere collection of ὁμοιομερῆ, skin, bone, and flesh”⁹⁶².

L'οὐσία, al contrario, è indipendentemente dal resto, cioè, come è noto, il suo essere non dipende da altro, e proprio per questo può essere il fondamento di tutto il resto.

L'argomento aristotelico, allora, trae la sua forza da questi presupposti considerati nel loro insieme, i quali conducono evidentemente a ritenere che le parti dei corpi non possono essere οὐσίαι.

È opinione di chi scrive che questa conclusione debba essere considerata anche dalla prospettiva di ciò che è στοιχεῖον e del modo in cui è possibile essere tale. Aristotele afferma infatti che lo stesso discorso vale anche per la terra, il

⁹⁶¹ “[...] la mano, se è separata dal tutto, non adempie la sua funzione in quanto mano, pur esistendo di per sé. Infatti la mano non consiste nell'avere una determinata configurazione, ma nell'esercitare la funzione che consegue a tale configurazione” (PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 534, 30-33 Hayduck).

⁹⁶² Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, pp. 218-219.

fuoco e l'aria, poiché essi di per sé non sono qualcosa di unitario. Anche la terra, il fuoco e l'aria – in generale gli elementi – sono solo materia, o meglio un aggregato di materia, un mucchio (σωρός). Il riferimento al mucchio non è casuale e ricorre ogni qualvolta Aristotele pensi ad una molteplicità priva dell'unità⁹⁶³. In questo caso specifico l'accento è proprio sulla mancanza di unità che caratterizza gli elementi naturali e che contraddistingue, viceversa, l'οὐσία (come emerso dalle considerazioni svolte nel capitolo 12 di *Zeta* e da *Z* 13, 1039a3 ss.). Ora, lo Stagirita sostiene che questi elementi, prima che vengano informati e che da essi si generi qualcosa di uno, sono come un mucchio. Gli elementi e le parti degli animali sono οὐσία solo in potenza, cioè come materia di una sostanza. Non sono, pertanto, l'οὐσία di cui stiamo andando in cerca⁹⁶⁴.

III.3.5.b Nemmeno l'ente e l'uno sono οὐσία

Queste osservazioni vanno tenute presenti e vagliate in relazione a quanto Aristotele afferma nel prosieguo del capitolo.

ἔπει δὲ τὸ ἓν λέγεται ὡςπερ καὶ τὸ ὄν, καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἑνὸς μία, καὶ ὧν μία ἀριθμῶ ἓν ἀριθμῶ, φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὡςπερ οὐδὲ τὸ στοιχείω εἶναι ἢ ἀρχῆ·

⁹⁶³ Si pensi, per esempio, a ARISTOT. *Metaph.* *Z* 17, 1041b12; *H* 3, 1044a4 e 1045a9; *M* 8, 1084b22.

⁹⁶⁴ Le interpretazioni tradizionali del testo sono due: lo ps. Alessandro (cfr. PS. ALEX. *in Aristot. Metaph.* p. 535, 15 ss. Hayduck) ritiene che Aristotele voglia attribuire alle parti degli animali la mancanza di unità, diversamente da Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 393, che è convinto che il riferimento sia agli elementi naturali. A queste due esegesi Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., II, p. 219, e Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 448, ne hanno affiancato un'altra, tesa ad affermare che “la motivazione addotta in 1040b8-9 vale tanto per gli elementi che per le parti degli animali, e se la si riferisse soltanto agli elementi si perderebbe un pensiero importante: le parti dell'animale hanno unità solo in quanto parti del tutto. Una mano è un'unità solo in quanto parte di un animale, e se la si staccasse si disfarebbe nei vari materiali di cui è composta, i quali solo grazie alla forma del tutto sono in grado di diventare mano”.

“Poiché l’uno si dice come l’ente, e la sostanza di ciò che una cosa è una sola, e le cose di cui la sostanza è una sola di numero sono anch’esse una di numero, è evidente che né l’ente né l’uno possono essere sostanza delle cose, così come non possono essere sostanza delle cose l’essere elemento o principio”⁹⁶⁵.

Comprendere la sezione che inizia con questo brano è possibile alla luce delle righe precedenti, ove Aristotele si era pronunciato in merito all’unità che caratterizza le sostanze affermando che le parti di una sostanza esistono come tali sono in potenza. Aristotele potrebbe esprimersi in questi termini in modo tale da precisare che quanto detto non induce a ritenere che l’essere di questi oggetti derivi dall’unità (come facevano invece i Platonici) e che, quindi, l’οὐσία vada rintracciata nell’unità. O, più in generale, il tentativo aristotelico potrebbe essere quello di esprimersi – ancora – in merito a ciò che è στοιχείον di una sostanza. Così, dopo aver detto che le parti e gli elementi delle sostanze sensibili sono οὐσία solo in potenza, lo Stagirita intende mostrare per quali ragioni ciò che è στοιχείον di una sostanza non solo non può essere οὐσία, ma non può nemmeno essere στοιχείον alla maniera accademica.

Sebbene gli interpreti non abbiano rilevato tale aspetto della questione, essi sono d’accordo nell’affermare che Aristotele sta in un certo senso riprendendo l’undicesima aporia esposta in B 4, la cui soluzione verrà ripresa anche nel 2 di *Iota*, ma che già in questa occasione riceve delle importanti indicazioni dal carattere decisivo. Come già ricordato⁹⁶⁶, Aristotele si era chiesto se l’ente e l’uno fossero οὐσία τῶν ὄντων e, inoltre, se l’ente e l’uno siano quello che sono di per se stessi, senza essere altro, o se, invece, non li si debba considerare attributi di un sostrato di cui predicarsi. Che questa fosse la posizione platonica e, in generale, accademica, è stato già rilevato, insieme al fatto che far coincidere l’uno con l’ente significa farne una οὐσία a tutti gli effetti, una οὐσία di per sé: una realtà, in altri termini, separata ed autonoma, che non deve ad altro né la sua esistenza né la sua essenza, che è appunto quella di essere uno ed ente. Dallo svolgimento della tesi dell’aporia era emerso in maniera chiara che escludere che

⁹⁶⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b16-19.

⁹⁶⁶ Cfr. le pp. 220-224 della presente indagine.

l'uno e l'ente fossero οὐσίαι delle cose avrebbe comportato la stessa sorte per ciascuno degli universali, dato che l'uno e l'ente sono senza dubbio ciò che c'è di più universale⁹⁶⁷. Per quanto riguarda l'antitesi dell'aporia, invece, possiamo notare con interesse che la prima assurdità che Aristotele riporta come conseguente all'ammissione della sostanzialità dell'ente e dell'uno è la stessa che emerge dal brano di *Zeta* ora in esame. Se esiste qualcosa che è l'ente stesso o in sé e l'uno stesso o in sé, sarà molto difficile comprendere come possa esistere qualcos'altro oltre i medesimi, cioè come gli esseri possano essere più di uno⁹⁶⁸. Infatti, ciò che è diverso o altro dall'ente non è e si verrà a cadere nel discorso parmenideo secondo il quale tutti gli enti sono uno e questo è l'ente⁹⁶⁹. È impossibile, dunque, ammettere l'esistenza di altre cose oltre l'ente perché l'altro o il diverso dall'ente stesso non può esistere. Un ragionamento analogo vale a proposito dell'uno: anzitutto, oltre all'uno stesso non potrà esistere altra unità (e, dunque, il numero non può essere considerato una sostanza), ma soprattutto non vi sarà alcuna molteplicità, dato che il molteplice consiste nell'unione di varie unità. All'infuori dell'uno stesso vi è il non-uno, il che significa che l'oltre l'uno stesso non esistono altre unità. Infatti, tutti gli enti sono o uno o molti, ma, anche nel caso dei molti, ciascuno di essi è uno, un'unità⁹⁷⁰.

Il presupposto di quest'assurdità consiste nell'intendere l'essere in maniera univoca⁹⁷¹. Se, infatti, l'ente è οὐσία alla maniera dei Platonici, allora non c'è più spazio per qualcosa di altro rispetto ad esso, in quanto tutto che ciò che altro dall'ente è non-essere. Pur essendo un aspetto necessario nei sistemi accademici, in quanto è proprio l'univocità ad essere condizione di ipostatizzazione, e dunque, dell'essere principio, esso contrasta evidentemente con la tesi portata avanti da Aristotele a partire da *Γ 2* e ribadita anche alla l. b16 di questo passo: l'ente è un termine polivoco, ha molteplici significati, e questo vale anche per l'uno, dato che l'ente e l'uno coincidono⁹⁷². L'ente e l'uno si implicano a vicenda, in quanto una

⁹⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a21-22. D'altronde, questa tesi verrà ribadita anche in l. 2, 1053b20-24.

⁹⁶⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a29-31.

⁹⁶⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001a31-1001b1.

⁹⁷⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 4, 1001b3-6.

⁹⁷¹ Cfr., a questo proposito, anche ARISTOT. *Metaph.* N 2, 1088b35-1089a16.

⁹⁷² Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1030b10, ma soprattutto *Γ 2*, 1003 b 22-32: "Se poi l'ente e l'uno sono identici e <sono> un'unica natura, perché si convertono reciprocamente come

cosa che è è necessariamente una, e una cosa che è una necessariamente è. A proposito dell'ente e dell'uno e del loro rapporto con l'οὐσία, è fondamentale ricordare anche che

Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν

“l'ente si dice in molti modi, tuttavia in relazione ad uno e ad una qualche natura unica”⁹⁷³.

Ciò che è, dunque, si dice sempre in riferimento ad un'οὐσία. Secondo Aristotele l'ente e l'uno non sono οὐσία, piuttosto vi si riferiscono in quanto predicati.

Queste incursioni nei libri *Beta* e *Gamma* della *Metafisica* ci aiutano a comprendere la genesi del problema in polemica con i Platonici (citati, in B 4, insieme ai Pitagorici, come sostenitori della sostanzialità dell'ente e dell'uno) e la soluzione riproposta in I 2, che riprende i concetti esplicitati in Γ 2 (specialmente a proposito dell'equivalenza stabilita tra l'ente e l'uno) e che va letta alla luce dei guadagni ottenuti in *Zeta*⁹⁷⁴: l'ente e l'uno non sono οὐσία ma, ritiene Aristotele, predicati di un'οὐσία.

«principio» e «causa», benché non come resi manifesti da un'unica definizione (non fa alcuna differenza neppure se li pensiamo allo stesso modo, anzi è anche più vantaggioso) – sono lo stesso infatti «uomo uno», «uomo ente» e «uomo», e non manifesta qualcosa di diverso la frase, raddoppiata nell'espressione, «l'uomo è uomo e uomo uno» (è chiaro infatti che non si separano né per generazione né per corruzione), e lo stesso vale anche per l'uno, cosicché è chiaro che l'aggiunta in questi casi manifesta la stessa cosa e che l'uno non è nulla di diverso rispetto all'ente (trad. it. E. Berti)” (εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα (διαφέρει δὲ οὐθὲν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον)· ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερον τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἑπαναδιπλούμενον τὸ εἰς ἄνθρωπος καὶ εἰς ὢν ἄνθρωπος (δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' ἐπὶ φθορᾶς), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν).

⁹⁷³ ARISTOT. *Metaph.* Γ 2, 1003a33-34 (trad. it. E. Berti).

⁹⁷⁴ Basti pensare che l'indagine relativa alla possibilità che l'universale sia οὐσία viene espressamente citata in I 2, 1053b17.

L'ente e l'uno, in virtù della loro universalità, sono sembrati ai Platonici più adatti⁹⁷⁵ del principio, dell'elemento e della causa a costituire l'οὐσία delle cose⁹⁷⁶, ma in realtà, afferma lo Stagirita, non lo sono per la ragione che

⁹⁷⁵ Non è chiaro in che senso l'ente e l'uno dovrebbero essere maggiormente οὐσία, dal momento che nessuno dei predicati citati è οὐσία: sono tutti dei predicati comuni, che si riferiscono a più cose, diversamente dall'οὐσία che “è propria di ciascun individuo e non appartiene ad altri” (Z 13, 1039b10). L'ente e l'uno possono forse rivendicare il titolo di οὐσία più di quanto non lo possano fare il principio, l'elemento e la causa? E se sì, perché? Aristotele non si pronuncia in merito e i commentatori non sono d'accordo nell'individuare che cosa lo Stagirita avesse in mente. Lo ps. Alessandro (cfr. PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 536, 32-39 Hayduck), seguito da Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., II, p. 220, ritiene che “l'uno e l'essere indicano la sostanza più dell'elemento. Innanzitutto, perché l'uno e l'essere vengono colti negli enti intelligibili e sensibili e, in generale, in tutte le cose, mentre l'elemento non si riscontra neppure in tutti gli enti sensibili; allo stesso modo neppure il principio si coglie in tutte le cose. Inoltre, perché l'elemento appartiene ai relativi, mentre l'uno agli enti per sé, e questi ultimi indicano di più le sostanze, e, per così dire, si avvicinano di più alla sostanza che non i relativi”; Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 453, connettono questa tesi alla l. b21, “nel senso che alla domanda che cosa mai sia il principio, rispondere «l'Uno» potrebbe significare compiere un primo passo in direzione di una definizione contenutistica, mentre risposte del tipo «l'elemento» o «la causa» rimangono meramente formali”.

⁹⁷⁶ Cfr. *ARISTOT. Metaph. Z 16, 1040b21-22*. L'uno e l'ente non sono οὐσία delle cose, proprio come non lo sono l'essenza di principio o di elemento; ci chiediamo, piuttosto, quale sia il principio della cosa, così da ricondurla a qualcosa di più noto. Essi stanno all'οὐσία come l'essenza dell'elemento o quella del principio stanno al fuoco, vale a dire come predicati e non come οὐσία. Lo ps. Alessandro spiega bene: “Come, infatti, del fuoco si predica 'elemento' (giacché chiamiamo il fuoco 'elemento'), e così pure 'principio', e nessuno certo direbbe che sostanza del fuoco è l'essenza dell'elemento, ma la sua sostanza è il caldo e il secco, mentre 'elemento' e 'principio' sono certi predicati e nomi che si dicono del fuoco, così l'essere e l'uno sono semplici nomi che si dicono delle cose, e non sostanze o nature delle cose” (PS. ALEX. in *Aristot. Metaph.* p. 536, 19-24 Hayduck). Uno ed ente sono dei predicati di una cosa, ma non la sua οὐσία, allo stesso modo in cui l'elemento e il principio si predicano del fuoco senza che l'οὐσία del fuoco si risolva in essi. Diversamente, si incapperebbe in una situazione tale per cui solo il fuoco potrebbe essere elemento e principio, visto e considerato che l'οὐσία di una cosa è qualcosa di peculiare ad essa, che non appartiene ad altro, e questa è la stessa assurda conseguenza delineata in relazione all'essere e all'uno in 1040b18-19. Per quanto riguarda le righe b20-21, le interpretazioni possibili sono due e sono state ben distinte da Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 452): “«Ci domandiamo che cosa sia in effetti il principio, in modo tale da pervenire a qualcosa di più noto», oppure: «Ci interroghiamo intorno al principio (della cosa) per ricondurla a qualcosa di più noto»”. La prima ipotesi è quella sposata dallo ps. Alessandro, secondo il quale Aristotele starebbe direbbe dicendo che, domandandosi che cosa sia il principio, si arriverebbe a qualcosa di più noto, ma probabilmente è

εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἢ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὐ ἔστιν οὐσία.

“se è vero che nessun altro predicato comune è sostanza; infatti la sostanza non appartiene a nulla se non a se stessa e a ciò che la possiede, di cui è appunto sostanza”⁹⁷⁷.

La negazione del carattere di sostanzialità agli universali e la ragione di questa posizione non sono nuove. Aristotele ribadisce quanto detto in Z 13, 1039b9 ss., cioè che l'οὐσία si predica solo di se stessa e di ciò di cui è οὐσία, mentre gli universali si predicano di molti e per questo non possono costituire l'οὐσία di una sostanza, vale a dire ciò che è a fondamento della sostanzialità di una cosa.

A ciò si deve aggiungere quanto deriva dal porre gli universali come separati, dal pensarli, cioè, come dotati di un'esistenza indipendente dalla cosa di cui sarebbero οὐσία e, pertanto, come individuali.

ἔτι τὸ ἐν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἶη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρὶς.

“Inoltre, ciò che è uno non potrebbe essere ad un tempo in molte cose; invece, ciò che è comune appartiene ad un tempo a

più attendibile la seconda, condivisa da Ross e Frede-Patzig: dato che per conoscere una cosa ci interroghiamo sul suo principio, siamo in grado di conoscere – e quindi di ricondurre a ciò che è più noto – solo quando capiamo quale è il suo principio, e non quando definiamo l'essenza di principio. Cfr. anche B 4, 1001a12-14, “in cui Aristotele loda alcuni presocratici, fra cui Empedocle, perché non si sono accontentati di parlare dell'unità, ma hanno cercato di addurre in che cosa consista tale unità, «per ricondurre la cosa a ciò che è più noto»” (Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., pp. 452-453).

⁹⁷⁷ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b22-24.

molte cose. È pertanto evidente che nessuno degli universali sussiste separatamente al di là dalle cose individuali⁹⁷⁸.

L'uno, precisa Aristotele, non potrebbe essere contemporaneamente in una molteplicità di cose, come può invece fare un predicato comune. Quindi, è evidente che all'universale è preclusa la possibilità di esistere indipendentemente e separatamente dalle cose di cui si predica, ossia separatamente dalle cose individuali. Inoltre, lo Stagirita intende così escludere che il modo, tutto accademico, di concepire l'uno non solo come universale ma anche come individuale sia corretto. Aristotele sta, altri termini, prendendo posizione sulla proposta maturata in ambiente accademico circa l'οὐσία ponendosi all'interno della proposta in questione, rilevando le assurdità e le contraddizioni che da essa derivano. Il ragionamento che sta dietro questo passo può essere così schematizzato. Secondo Platone e i suoi allievi l'uno, così come l'ente, sono quanto di più universale possa esserci e, al tempo stesso, sono anche individuali, come suggerito dal fatto che essi vengano pensati come separati e dalla pretesa che essi siano in molte cose; ciascuna cosa, infatti, è ed è una. Dall'impossibilità che le cose stiano così e principalmente dalla contraddizione che ne consegue, Aristotele deduce l'impraticabilità della proposta accademica di considerare l'uno, tanto quanto l'ente, come separato dalla cosa di cui si pretende che sia οὐσία. Dal fatto che esso appartenga ad una molteplicità di cose, infatti, risulta evidente che non è ammissibile pensare che goda di un'esistenza autonoma e separata dagli individui di cui si predica.

Aristotele sta, dunque, mettendo alla prova quel secondo aspetto della concezione di οὐσία a cui si è più volte fatto riferimento, vale a dire quello connesso all'individualità che deriva dalla separatezza. Il riferimento è, chiaramente, ancora al tema dell'unità che, nella teoria platonica come in quella aristotelica (sebbene declinato in modo differente), caratterizza l'οὐσία, proprio nel senso di ciò che viene chiamato ad essere responsabile della sostanzialità di una sostanza.

Il richiamo alla questione della separatezza, da un lato, dimostra la centralità di questo carattere definitorio dell'οὐσία anche in funzione critica rispetto alla teoria platonica e, in questo contesto specifico, funge da *trait d'union* con la

⁹⁷⁸ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b25-27.

sezione che segue, che inizia proprio con il riferimento alla separatezza delle Idee; dall'altro, palesa quanto Aristotele avverta come ineliminabile la tensione tra i due modi di intendere l'οὐσία più volte menzionati.

Nel prosieguito del capitolo, infatti, leggiamo

ἀλλ' οἱ τὰ εἶδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἶπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιούσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῶ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοῖππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ “αὐτό”.

“Ma coloro che pongono le Forme, in un senso hanno ragione nel porle come separate, se è vero che esse sono sostanze, ma in un altro senso no, perché dicono Forma l'uno che si predica di molti. E la causa del loro errore sta nella loro incapacità di spiegare quali siano siffatte sostanze, separate al di là delle cose individuali e sensibili. Essi pongono dunque le Forme come identiche per specie alle cose corruttibili (queste, infatti, le conosciamo), «uomo in sé» e «cavallo in sé», aggiungendo alle cose sensibili «in sé»⁹⁷⁹.

Quei filosofi a cui ci siamo finora riferiti, secondo Aristotele, giustamente ritengono che le Forme siano separate, in quanto le reputano essere οὐσίαι, ma sbagliano nel concepire tale universale, poiché lo pensano qualcosa di uno e unitario che si dice di molti.

Aristotele, dunque, ascrive ai Platonici un merito, precisamente quello di aver posto le Forme come separate. A dispetto dello stupore che tale affermazione potrebbe suscitare, specialmente in ragione del fatto che la maggior parte delle difficoltà, come abbiamo visto, vengono ricondotte proprio alla separatezza, il senso è molto chiaro. Questi filosofi rintracciano l'οὐσία nella Forma e, quindi, a

⁹⁷⁹ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040b27-34.

ragione le attribuiscono il carattere della separatezza. Aristotele si sta riferendo alla caratterizzazione dell'οὐσία come una realtà separata e per sé, propria anche dell'οὐσία aristotelica.

Che i Platonici pensassero l'οὐσία come separata è stato ribadito più volte, soprattutto in Z 14⁹⁸⁰, ma non solo, e sempre al fine di rendere palesi le difficoltà che da concezione conseguivano. Il fatto che ora, per la prima volta, Aristotele ne riconosca la legittimità della posizione deve probabilmente essere connesso alle righe precedenti e alle conseguenze che lo Stagirita vuole trarre. Se i Platonici individuano l'οὐσία nell'universale, fanno bene a considerarlo separato nel senso di autonomo ed in sé, ma sbagliano, poi, nell'affermarne la predicabilità dell'οὐσία rispetto ai molti e, soprattutto, a fondare questo aspetto sulla separatezza.

Immediatamente dopo, infatti, la portata della teoria platonica viene ridimensionata e ne viene messa in evidenza la maggiore criticità: è l'universalità attribuita alla Forma, la quale viene fondata sulla sua individualità, che impedisce che essa possa essere considerata οὐσία. Aristotele ritiene, in altri termini, che i Platonici cadano in errore nel momento in cui identificano l'οὐσία di una sostanza con la Forma intesa come quell'unità che si predica di molti. Se la Forma è questa unità che si predica di molti, dunque un predicato universale e comune, e se essa può essere pensata in questi termini in ragione del fatto che è separata e, dunque, individuale, essa non è e non può essere οὐσία.

Aristotele aveva già argomentato, a partire da Z 13, contro la possibilità di considerare l'universale platonico come quella realtà che è οὐσία di una sostanza, e, d'altra parte, quanto detto a proposito dell'uno nel capitolo in esame non ha fatto altro che ribadire questa tesi⁹⁸¹. Rimane ora da capire che cosa ha spinto i Platonici a pensare le Forme in questo modo.

Infatti, nonostante e accanto al merito riconosciuto agli Accademici, viene anche rilevata la loro incapacità di spiegare che cosa siano queste Idee, ossia queste οὐσίαι incorruttibili e separate dalle cose sensibili di cui sono οὐσίαι: questi filosofi, nota Aristotele, si limitano a porle accanto agli oggetti sensibili, e

⁹⁸⁰ Cfr., per esempio, 1039a24-26, 1039a30-b 2, 1040a8-9, 1040a19.

⁹⁸¹ “È un errore ritenere che l'*eidos* sia qualcosa di universale e poi considerare questo universale come l'*ousia* delle cose cui esso spetta”, commentano Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 454.

dunque corruttibili, aggiungendovi l'espressione «in sé»⁹⁸². L'errore dei Platonici sarebbe, dunque, quello di aver posto le Idee, e quindi le οὐσίαι eterne e incorruttibili, come specificamente identiche alle cose corruttibili: da questo punto di vista le Idee non sarebbero altro che dei doppioni del mondo sensibile. E infatti è proprio a partire dalla percezione e, quindi, conoscenza dei molteplici uomini o cavalli sensibili che arrivavano all'Idea, aggiungendo «in sé» ad uomo, ottenendo così l'uomo-in-sé, o a cavallo, così da avere il cavallo-in-sé⁹⁸³.

In ultima istanza, allora, i Platonici ponevano come Forme separate delle realtà che risultavano essere identiche per specie alle sostanze sensibili e corruttibili e le consideravano ciò che, nelle sostanze sensibili della medesima specie, vi è di identico. Ipostatizzando la specie e rendendola οὐσία, secondo

⁹⁸² Frede-Patzig, in *Il libro Z* cit., p. 454, osservano che “Aristotele ascrive come guadagno ai Platonici l'essersi accorti del fatto che, per rendere ragione dei fenomeni, è necessario ammettere una qualche forma di *ousiai* incorruttibili. Ciò che egli contesta loro con determinazione è solo la convinzione che questo ruolo di *ousiai* eterne possa essere assunto dalle Idee, alle quali essi sono arrivati non altrimenti che identificando queste *ousiai* incorruttibili con l'universale riscontrabile nell'ambito delle realtà empiriche che ci circondano”.

⁹⁸³ Il riferimento alla possibilità di conoscere le cose sensibili e poi, a partire da esse, di giungere all'«in sé» è da tenere presente anche in riferimento alle righe seguenti. Infatti, in ARISTOT. *Metaph. Z* 16, 1040b34-1040 a4 leggiamo: “Eppure, se anche non avessimo mai visto gli astri, ciò nondimeno, penso, vi sarebbero sostanze eterne, al di là di quelle che noi conosciamo. Pertanto, se anche ora non sappiamo quali sostanze siano, è necessario che ve ne siano almeno” (καίτοι κἄν εἰ μὴ ἐωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐδὲν ἂν ἦττον, οἶμαι, ἦσαν οὐσίαι ἀίδιτοι παρ' ἂς ἡμεῖς ἤδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχομεν τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἶναί γέ τινος ἴσως ἀναγκαῖον). Il fatto che non esistano le Idee platoniche non significa che non esistano οὐσίαι non sensibili e incorruttibili, e la nostra impossibilità nel percepirle non è una buona ragione per escluderne l'esistenza. Che oltre ai sensibili possano esistere οὐσίαι non sensibili, sebbene non percepite, è dimostrato dal fatto che l'esistenza degli astri non muterebbe se noi non ne fossimo a conoscenza. Noi possiamo vedere le stelle e quindi sappiamo che ci sono, ma esse esisterebbero anche se noi non potessimo conoscerle. Allo stesso modo, il fatto che non conosciamo quali οὐσίαι non sensibili esistano non ci autorizza a dire che non esistono: almeno alcune di esse devono esistere necessariamente. Questo punto non è stato ancora dimostrato, ma sappiamo per certo che le οὐσίαι soprasensibili ed eterne in questione non sono le Idee platoniche. Spiega Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., III, p. 393: “Aristotele riconosce la validità dell'istanza del soprasensibile, presente nella dottrina delle Idee. Solo che questa istanza, secondo lo Stagirita, vien compromessa dai Platonici nell'istante stesso in cui viene affermata, perché le Idee non sono altro, in ultima analisi, che le cose sensibili rimbalzate sul piano dell'«in sé». Sostanze soprasensibili certamente esistono, ma *non* sono quelle volute dai Platonici”.

Aristotele, essi hanno operato una confusione, e, ancora prima, una equiparazione di ciò che essi individuavano come οὐσίαι e delle sostanze sensibili, che, invece, non godono del titolo di οὐσία⁹⁸⁴.

La conclusione, a cui già eravamo arrivati e che ora viene ribadita proprio ad indicare il compimento della trattazione, è che

ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία
οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

“È dunque chiaro che nessuna delle cose che si dicono in universale è sostanza e che nessuna sostanza è costituita di sostanze”⁹⁸⁵.

In questa occasione Aristotele non aggiunge niente di nuovo e si limita a concludere il capitolo, che chiude l'intera trattazione dell'universale come οὐσία, con un riepilogo dei guadagni ottenuti nei capp. 13-16. Essi consistono, come si è già visto, nell'affermazione che niente di ciò che si dice universalmente, vale a dire, nell'ottica aristotelica, nessun predicato comune è οὐσία e che l'οὐσία non è composta di altre οὐσίαι in atto. È soprattutto questa seconda parte della conclusione, che può anche essere considerata come una conclusione ulteriore rispetto a quella della non-sostanzialità dell'universale, a suggerire che in queste pagine il riferimento alla sostanzialità dell'uno può essere inteso anche in un altro senso, e, nello specifico, quello già richiamato di στοιχείον.

III.3.5.2.c Sulla possibilità di intendere l'uno come universale e στοιχείον

Quanto detto finora, infatti, non esaurisce la questione. Certamente i Platonici si sono riferiti all'uno come ad una realtà universale, e, anzi, come a quella più universale. Molto ancora, bisogna indagare in merito al modo in cui gli Accademici si sono riferiti all'uno, che altro non è se non l'ente, ossia ciò che è, in virtù dell'applicazione del metodo elementarizzante. Si tratta, ancora, della

⁹⁸⁴ Qualcosa di molto simile viene detta in M 9, 1086b7-11.

⁹⁸⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1041a3-5.

contemporanea caratterizzazione come universale e come individuale di ciò a cui si riconosce il titolo di , in questo caso specifico l'uno.

Che lo Stagirita attribuisca ai Platonici l'utilizzo di entrambi i metodi è stato già ricordato. A tal proposito, si può fare riferimento a M 8, ove si afferma che questi filosofi partono contemporaneamente dalle matematiche e ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου, ossia dai discorsi circa l'universale, e fanno proprio τὸ καθόλου ζητεῖν, vale a dire il ricercare l'universale⁹⁸⁶. Di conseguenza, essi pongono l'uno e il punto come principio e, al contempo, come predicato. Chiaramente, conclude lo Stagirita, è impossibile che alla medesima realtà appartengano entrambe queste caratterizzazioni e proprio qui sta l'errore di questi filosofi. Egli è anche molto chiaro, tra le altre cose, nell'individuare la radice di questo errore nel fatto che essi affrontino il problema da matematici e da filosofi dialettici⁹⁸⁷.

Una prima osservazione da tenere presente è il particolare contesto di critica in cui il passo è collocato, vale a dire quello di critica alla dottrina platonica dei numeri ideali che, secondo Aristotele, verrebbero fatti derivare da due principi, l'uno e la Diade indefinita. Tenendo ferma, dunque, la collocazione del tutto

⁹⁸⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 8, 1084b23-32: αἴτιον δὲ τῆς συμβαινούσης ἁμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθέρουον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου, ὥστ' ἐκείνων μὲν ὡς στιγμὴν τὸ ἓν σαὶ τὴν ἀρχὴν ἔθηκαν (ἢ γὰρ μονὰς στιγμὴ ἄθετός ἐστιν· καθάπερ οὖν καὶ ἔτεποί τινες ἐκ τοῦ ἐλαχίστου τὰ ὄντα συνείθεσαν, καὶ οὗτοι, ὥστε γίγνεται ἡ μονὰς ὕλη τῶν ἀριθμῶν, καὶ ἅμα προτέρα τῆς δυάδος, πάλιν δ' ὑστέρα ὡς ὅλου τινὸς καὶ ἑνὸς καὶ αἰδούς τῆς δυάδος οὐσης)· διὰ δὲ τὸ καθόλου ζητεῖν τὸ κατηγορούμενον ἓν καὶ οὕτως ὡς μέρος ἔλεγον. ταῦτα δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀδύνατον ὑπάρχειν ("La causa dell'errore che ad essi accade è che essi indagavano contemporaneamente a partire dalle matematiche e dai discorsi sugli universali, per cui a partire da quelle posero l'Uno, cioè il principio, come un punto (l'unità infatti è un punto senza posizione; come dunque anche alcuni altri posero gli enti costituiti dal più piccolo, così <fecero> anche questi, per cui l'unità diventa materia dei numeri, ed è ad un tempo anteriore alla diade, e anche posteriore, in quanto la diade è un certo intero, un uno e una forma); a causa invece del ricercare l'universale, dicevano che l'Uno, <il quale è > predicato, è anche in questo modo, cioè come parte. Ma è impossibile che queste due cose appartengano contemporaneamente allo stesso", trad. it. E. Berti).

⁹⁸⁷ Cfr. C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi secondo Aristotele*, *Metafisica M 8 e N 2*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 447-472, ristampata in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000, pp. 85-118, ma anche L. ROBIN, *La théorie platonicienne* cit., pp. 26-27, n. 22; Ross, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., I, p. 172 e II, p. 453; Annas, in *Interpretazione dei libri M-N* cit., pp. 213-216.

particolare del passo, è sulla duplice caratterizzazione dell'uno come ἀρχή che ci dobbiamo soffermare.

Chiarita l'origine dell'errore ed individuata nel fatto che i Platonici erano partiti contemporaneamente dalle matematiche e dai discorsi sull'universale, cioè dalla dialettica⁹⁸⁸, non resta che approfondire la natura dell'errore in questione, al fine di rilevarne la connessione con l'indagine condotta in Z 13-16.

Ora, questi filosofi hanno posto l'uno come ἀρχή in virtù della sua indivisibilità e questo comporta che esso sia stato inteso in due sensi inconciliabili, che non possono appartenere insieme allo stesso ente⁹⁸⁹. Si tratta, dunque, di intendere l'ἀρχή, a cui Aristotele ha proprio riferimento in apertura di Z 13, in due modi incompatibili tra loro.

Ma quali sono questi due modi?

Aristotele li ha chiariti nelle righe immediatamente precedenti: l'uno, in quanto universale, è indivisibile secondo la nozione, ed è quindi forma e sostanza; in quanto elemento, esso è indivisibile secondo il tempo, ed è quindi parte e materia, proprio nel senso di ciò che costituisce una sostanza⁹⁹⁰. In altri termini, all'uno verrebbero ascritte tanto la funzione di causa formale quanto quella di causa materiale – il che è impossibile che si dia.

Pertanto, in base alle matematiche l'uno verrebbe concepito come punto. Il riferimento è inequivocabilmente al metodo «elementarizzante», in virtù del quale

⁹⁸⁸ Questo aspetto viene rilevato ed evidenziato nella sua reale portata da C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi* cit.

⁹⁸⁹ Cfr. H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica* cit., pp. 160-162; G. REALE, *Per una rilettura* cit., pp. 268-273.

⁹⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 8, 1084b13-20: πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ ἓν; ὅτι οὐ διαιρετόν, φασιν· ἀλλ' ἀδιαίρετον καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἐπὶ μέρος καὶ τὸ στοιχείον. ἀλλὰ τρόπον ἄλλον, τὸ μὲν κατὰ λόγον τὸ δὲ κατὰ χρόνον. ποτέρως οὖν τὸ ἓν ἀρχή; ὥσπερ γὰρ εἴρηται, καὶ ἡ ὀρθὴ τῆς ὀξείας καὶ αὕτη ἐκείνης δοκεῖ προτέρα εἶναι, καὶ ἑκατέρα μία. ἀμφοτέρως δὲ ποιούσι τὸ ἓν ἀρχήν. ἔστι δὲ ἀδύνατον· τὸ μὲν γὰρ ὡς εἶδος καὶ ἡ οὐσία τὸ δ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὕλη (“Come dunque è principio l'Uno? Perché non è divisibile, dicono; ma indivisibili sono anche l'universale, il particolare e l'elemento. Ma <sono principi> in modi diversi, l'uno secondo la definizione, l'altro secondo il tempo. In quale dei due modi è principio l'Uno? Come infatti si è detto, sia l'angolo retto sembra essere anteriore all'angolo acuto, sia questo a quello, e ciascuno dei due è uno. Essi dunque pongono l'Uno come principio in entrambi i modi. Ma ciò è impossibile: in un modo infatti < sarebbe principio > come forma ed essenza, nell'altro come parte e materia”, trad. it. E. Berti).

l'uno è principio in quanto elemento, ossia ciò che di più piccolo vi sia, il quale non è ulteriormente riducibile, perché indivisibile secondo il tempo. Ma, al contempo, in base al metodo «generalizzante» l'uno verrebbe concepito come il predicato più universale, l'universale massimo, che si predica di tutte le cose ed è, per questa ragione, indivisibile secondo la nozione.

In che senso, dunque, l'uno, che è il predicato massimo è parte? Aristotele si è espresso in questi termini quando ha affermato che l'uno viene inteso, in ambiente accademico, come principio, da un lato, come forma e sostanza, dall'altro, come parte e materia. Rossitto spiega in maniera molto efficace questo aspetto:

“[...] secondo Aristotele, Platone considerò elemento quell'universale che aveva trovato con la dialettica, lo intese, cioè, in senso «materiale». Invece – aggiunge Aristotele – non è possibile che queste due caratteristiche appartengano insieme alla stessa cosa, cioè è impossibile che l'Uno sia contemporaneamente universale ed elemento, o – dal momento che l'elemento non è altro che la parte più piccola – universale e punto. [...] Dunque, ammesso – ma non concesso – che l'Uno come elemento sia causa materiale e l'Uno come predicato sia causa formale, Platone pretende, di conseguenza, che l'Uno sia principio contemporaneamente materiale e formale”⁹⁹¹.

Aristotele starebbe dunque imputando agli Accademici la pretesa che l'esito del metodo «generalizzante», vale a dire l'indivisibilità secondo la nozione, sia il medesimo del metodo «elementarizzante», ossia l'indivisibilità secondo il tempo. Il loro errore sarebbe, allora, quello di voler fare dell'uno come predicato, oggetto della dialettica, l'elemento ultimo, oggetto della matematica. Infatti

“[...] come considera la dialettica il proprio Uno-predicato, indivisibile secondo la nozione? Anch'essa come elemento, cioè indivisibile secondo il tempo, il che, per Aristotele, è impossibile. [...] Essa ha a che fare con l'Uno-

⁹⁹¹ C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi* cit., pp. 93-94.

predicato, ma pretende che sia considerato come l'Uno-punto della matematica, cioè come elemento ultimo"⁹⁹².

Al di là dell'unione, secondo Aristotele indebita, dei due procedimenti, vi è un ulteriore aspetto della questione che merita di essere rilevato e che rende evidente quanto tale considerazione sia rilevante ai fini della comprensione anche di Z 13-16. Esso consiste nel fatto che sia l'uno come predicato (universale) sia l'uno come punto (elemento) sono indivisibili, vale a dire irriducibili ad altro, ed è in virtù di ciò che gli Accademici pongono l'uno come principio⁹⁹³.

Ora, porre l'uno come principio significa sostanzializzarlo, vale a dire farne causa di tutte le cose di cui è un carattere comune. E questo è, senza dubbio, inaccettabile per Aristotele, secondo il quale l'uno è predicato di tutte le cose⁹⁹⁴, ma non causa di esse⁹⁹⁵. Di inaccettabile vi è, ancora, che l'universale possa essere causa delle cose e, dunque, οὐσία.

Mediante il riferimento a questo passo del capitolo 8 del libro *Mu* abbiamo potuto renderci conto della doppia concezione nel concetto di ἀρχή che Aristotele rinviene nelle posizioni maturate in ambiente accademico. Tale duplicità può essere intesa, ancora, come l'esito della situazione contraddittoria che si crea nel pensiero di coloro che considerano gli universali come al contempo qualcosa che si predica in comune e qualcosa di individuale⁹⁹⁶.

III.5.2.d Brevi cenni sul modo in cui Aristotele intende l'essere στοιχείον e sul metodo «elementarizzante»

Come è noto e come emerge dal capitolo 3 del libro *Delta*, nonché dalle considerazioni appena richiamate, per Aristotele στοιχείον significa essenzialmente elemento materiale; pertanto, si potrebbe parlare di στοιχεῖα solo sul piano delle realtà materiali. Non è questo, ad ogni modo, il senso in cui ciò che

⁹⁹² C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi* cit., p. 95.

⁹⁹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 8, 1084b13-20.

⁹⁹⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* I 2, 1053b20-21. Su questo punto di veda anche M 9, 1085a12-23.

⁹⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* I 2, 1053b16-24.

⁹⁹⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 10, 1086b20-37.

è στοιχείον secondo il metodo «elementarizzante» viene concepito nella metafisica platonico-accademica. Uno στοιχείον, infatti, è una realtà semplicissima, non ulteriormente divisibile o scomponibile, ontologicamente trascendente tutte le realtà complesse, e, infine, causa dell'essere di tali realtà e della loro conoscibilità. È chiaro che, come presupposto, vi è la necessità dell'antiorità di ciò che è elemento, e dunque è incomposto, rispetto al composto. Pensiamo, per esempio, alla prova dell'esistenza di sostanze matematiche intelligibili, la quale si fonda proprio su tale anteriorità⁹⁹⁷. Secondo Aristotele, da essa deriva una molteplicità di sostanze aritmo-geometriche della stessa specie tale per cui non si è più capaci di capire a quali si riferisca la matematica. Aristotele nega la validità del metodo «elementarizzante» alla base della prova moltiplicando il numero di enti matematici separati ammessi da Platone e dai suoi allievi scomponendo ciascuna delle sostanze matematiche in parti. Come rilevato da Cattanei, si tratta, ad ogni modo, di

“una forma di scomposizione in parti degli enti complessi, che è contraddittoria rispetto a quella regolata dal metodo «elementarizzante». [...] L'unica forma di scomposizione del solido intelligibile, che da un lato ne garantisca l'indivisibilità intrinseca, e dall'altro ne mostri la complessità e la dipendenza da elementi più semplici, è quella regolata dal metodo «elementarizzante»: la posizione di elementi ontologicamente costitutivi il solido – cioè, delle superfici, delle linee, e dei punti – come «separati» e «anteriori» rispetto ad esso”⁹⁹⁸.

Scomponendo in questo modo le sostanze matematiche, Aristotele ne moltiplica il numero, riducendo così ad assurdo la prova dell'esistenza di enti matematici separati fondata sull'antiorità ontologica degli elementi costitutivi di un composto su ciò che compongono e invalidando, così, il metodo «elementarizzante»⁹⁹⁹.

⁹⁹⁷ A questo proposito si veda, per esempio, ARISTOT. *Metaph.* M 2, 1076b12-32.

⁹⁹⁸ E. CATTANEI, *I metodi della metafisica platonico-accademica* cit., p. 187.

⁹⁹⁹ Si può anche fare riferimento al modo in cui tale metodo venga invalidato mettendo in crisi la gerarchia fra gli enti che Platone descrive nelle «dottrine non scritte» e che gli Accademici

Vi è un altro aspetto particolarmente interessante, che può aiutare a capire in che modo Aristotele pensi la composizione di ciò che è οὐσία in *Zeta* e nella polemica anti-accademica. Esso riguarda, per l'appunto, il modo in cui Aristotele intende la composizione dell'οὐσία platonico-accademica.

In N 2, 1088b14-35, egli rileva l'assurdità che deriva dalla tesi secondo la quale gli enti eterni risulterebbero composti di elementi, per la ragione che, se fossero composti, essi avrebbero materia e verrebbe così meno la loro eternità. Sono molti i passi del libro XXIV della *Metafisica* nei quali lo Stagirita prende posizione in merito alla generazione della sostanza intelligibile, espressione che sta ad indicare la composizione a partire di elementi di tali sostanze. La questione non è di scarsa rilevanza nel contesto della presente indagine, perché, sebbene si riferisca a realtà a cui viene assegnato il modo d'essere della sostanza soprasensibile, è proprio ad esse che i Platonici guardavano per rinvenire l'οὐσία di una cosa. Si tratta, in altri termini, del rapporto di dipendenza ontologica, stabilito dal metodo «elementarizzante», tra i principi, ossia gli στοιχεῖα, e le sostanze intelligibili. Ecco, dunque, che la generazione di tali sostanze non è altro che la composizione a partire da elementi imposta dal metodo «elementarizzante», vale a dire la derivazione ontologica degli enti non semplici, e dunque composti, dalle ἀρχαί ο στοιχεῖα ontologicamente più semplici e dunque anteriori ad essi. Di grande interesse è il fatto che tale generazione venga concepita nei libri *Mu* e *Nu* come il processo temporale di venuta all'essere di queste sostanze ad opera delle sue cause efficienti, e la composizione come un'aggregazioni di parti. Si tratta, come è evidente, di un'invalidazione del metodo «elementarizzante» che poggia su premesse che gli Accademici non potrebbero condividere, perché Aristotele applica alle sostanze soprasensibili una modalità di generazione e di composizione che è di carattere empirico. Si pensi al passo, già citato, di N 2 ove si nega che le sostanze eterne siano costituite da elementi, dai quali derivano. Ciò che Aristotele intende dire è che la generazione delle sostanze intelligibili teorizzata dagli Accademici, in realtà, non può che essere un processo di composizione a partire da elementi, il cui carattere, come mostrato dal riferimento alla potenzialità e alla materialità, non può che essere empirico. A tal proposito, si può rilevare, come è stato fatto, che Aristotele stia applicando la propria dottrina

rielaborano (si veda E. CATTANEI, *I metodi della metafisica platonico-accademica* cit., pp. 192-197.

della composizione a partire da elementi, secondo la quale gli elementi sono materiali (e, dunque, il composto è allo stesso modo materiale), e la propria dottrina della derivazione di qualcosa dai propri elementi, che prevede il passaggio dalla potenza all'atto (cosa, questa, che non si dà nel caso dell'οὐσία platonico-accademica). E il senso di tale operazione consiste, dunque, nel porre in evidenza l'inadeguatezza anche del metodo «elementarizzante», e, dunque, della tesi secondo la quale ciò che è στοιχεῖον può essere l'οὐσία di una cosa.

CONCLUSIONE

Il percorso condotto all'interno del libro *Zeta* della *Metafisica* di Aristotele, insieme alle incursioni in altri libri della medesima opera e del *Corpus aristotelicum*, è stato pensato in linea con l'esigenza di comprendere il problema relativo all'οὐσία nei termini nei quali lo Stagirita stesso lo ha prima elaborato e poi esposto. Che tale problema sia uno delle questioni centrali del pensiero filosofico antico, se non quella da cui tutte le altre possono, in diverso modo, essere fatte derivare, non occorre precisarlo. Che la medesima centralità venga ad esso riservato nella filosofia aristotelica è stato, nel corso dei secoli, variamente ed ampiamente riconosciuto.

Ciò che spesso, invece, non è stato sufficientemente sottolineato è il legame che esso intrattiene con l'ambiente all'interno del quale Aristotele lo ha maturato, vale a dire l'Accademia platonica. Principalmente in ragione di una consolidata prassi interpretativa, si è soliti intendere la filosofia aristotelica, fin dalla sua genesi, in assoluta antitesi a quella del Maestro e, per estensione, di coloro che ne hanno seguito – a titolo molto vario e non ortodosso – l'insegnamento. Tale movenza interpretativa si traduce, generalmente, nell'idea secondo la quale la concessione di οὐσία che Aristotele sposa e “mette in campo” nelle sue lezioni e, dunque, nei trattati di cui disponiamo, sia profondamente differente da quella che è possibile desumere dai dialoghi platonici e dalle testimonianze e dai frammenti soprattutto di Speusippo e Senocrate che ci sono arrivati. Da un lato Aristotele, dall'altro gli Accademici.

Le analisi condotte in questa sede intendono anzitutto andare nella direzione di suggerire che non si tratta di due concetti di οὐσία differenti ed antagonisti. Piuttosto, ad essere diverso è ciò che viene chiamato ad incarnare tale concetto, che, in ultima analisi, sembra essere analogo. Ecco, dunque, che se per Platone e gli Accademici il problema di ciò che è οὐσία di una sostanza diventa un problema di οὐσία soprasensibile, per Aristotele, sebbene l'esigenza del soprasensibile sia avvertita, esso non richiede di tale ricorso perché se ne possa dare soluzione. La realtà a cui i Platonici si rivolgono al fine di individuare l'οὐσία di una cosa è una realtà universale, perché intelligibile e separata, e al contempo

individuale, perché separata. L'aspetto problematico, addirittura contraddittorio, di tale tipologia di ente viene immediatamente riscontrato da Aristotele, che non manca di argomentare contro la possibilità che essa possa svolgere il ruolo di οὐσία. Dal canto suo, lo Stagirita non mostra esitazione nell'assumere la forma, numericamente individuale ma specificamente uguale, come quella realtà che altro non è se non l'οὐσία di una sostanza.

Proprio al fine di comprendere com'è possibile che ciò si dia, il primo passo dell'indagine è stato costituito da un approfondimento della domanda sull'οὐσία, così da poterne comprendere il contenuto e l'esigenza filosofica che la motiva. Si è, quindi, proceduto ad offrire una proposta interpretativa della domanda sull'οὐσία nel senso di quella sull'οὐσία *di* una sostanza, la quale può essere intesa, in maniera precipua, come la domanda su ciò che, per una sostanza, è *causa* dell'essere la sostanza che è. È stato possibile osservare che l'argomentare aristotelico può essere inteso nella sua reale portata unicamente a patto di intendere tale domanda come quella su che cosa significhi per una sostanza essere la sostanza che è, o, ancora, quella che spinge alla ricerca di che cosa sia l'οὐσία di un'οὐσία, o, infine, quella la cui risposta spiega ciò in cui consiste l'essere οὐσία. La proposta interpretativa a cui si sta facendo riferimento, suggerita in queste pagine, fa leva sulla possibilità, che lo stesso Aristotele indica, di intendere la domanda sull'οὐσία come la domanda su ciò che è responsabile della sostanzialità di una sostanza e, che, quindi è causa del suo essere e dell'essere la sostanza che è.

Tale considerazione deve essere affiancata ad un'altra, che è ugualmente emersa nel corso della presente indagine e da cui non si può prescindere, vale a dire il peso della componente platonica nella domanda περὶ οὐσίας posta dallo Stagirita. Al di là del ricorso alle Idee, o, in generale, a realtà intelligibili, il filosofare platonico-accademico è percorso dalla medesima esigenza filosofica così descritta riguardo ad Aristotele, cioè quella di individuare la causa di una sostanza. Il problema fondamentale della filosofia prima di quest'ultimo, viene dunque concepito ed elaborato, sulla stessa linea di quello di cui si sono occupati coloro ai quali sembra dedicare un imponente apparato di critiche. E questo non è di certo un aspetto secondario.

Il significato dell'esegesi di cui si sono così delinati i tratti, infatti, emerge soprattutto laddove Aristotele introduce la trattazione sulla possibilità che ad

essere l'οὐσία di una sostanza sia l'universale, nella sezione di *Zeta* che corrisponde a quelli che nella moderna scansione offertaci dagli editori sono i capitoli 13-16. Egli presenta questa serie di argomentazioni come un vero e proprio nuovo punto di partenza dell'indagine sull'οὐσία, giustificandolo sulla base del fatto che “alcuni” hanno ritenuto l'universale οὐσία, sostenendo che esso è causa e principio. Si tratta, senza ombra di dubbio, dei Platonici, contro i quali Aristotele argomenta che niente di ciò che è universale è οὐσία e che l'οὐσία non è costituita di οὐσίαι.

Per quanto riguarda il fatto che l'universale, in quanto οὐσία, sia causa è possibile fare riferimento con efficacia ai dialoghi platonici e al modo in cui lo Stagirita critica la possibilità che i numeri, in quanto οὐσίαι, siano causa. È, ad ogni modo, al significato di principio che occorre dedicare particolare attenzione. Di qui il riferimento al libro *Beta*, ove si rinviene una descrizione delle ἀρχαί come στοιχεῖα, vale a dire come elementi costitutivi di ciò di cui sono ἀρχαί, e una discussione delle difficoltà circa le ἀρχαί come difficoltà circa gli στοιχεῖα¹⁰⁰⁰. Si pensi solo alla nona aporia, il cui obiettivo polemico è l'idea di stampo certamente platonico secondo la quale le ἀρχαί della specie sono il genere e la differenza.

Non solo. L'aspetto a cui più di qualunque altro si fa costante riferimento è la priorità dei principi, vale a dire il fatto che essi siano ciò che è primo rispetto al resto e che, quindi, siano anteriori a ciò di cui sono principio. Ed infine, anche mediante il ricorso all'essere τóδε τι, Aristotele sembra dare per stabilito che se un ente è ἀρχή esso debba essere una οὐσία, perché se non fosse un'οὐσία non esisterebbe καθ' αὐτό e, quindi, dipenderebbe da qualche altra realtà soggiacente, che sarebbe a questo punto antecedente al principio stesso. Una delle chiavi di lettura per intendere l'operazione compiuta in *Z* 13 può essere così sintetizzata: mostrando che l'universale non è οὐσία, lo Stagirita mosterà che l'universale non è ἀρχή – e non lo è di certo nel senso pensato da Platone e dagli Accademici. Il tema verrà poi ripreso nei libri *Mu* e *Nu* della *Metafisica*, dedicati al modo in cui costoro si sono occupati delle ἀρχαί, ma intanto ad esso ci può riferire per guadagnare un'indicazione importante su come intendere l'ingresso dell'universale nella discussione sull'οὐσία in *Z* 13. In virtù della connessione,

¹⁰⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995b28; B 3, 998 a 22, 23, 26, 28, 31; B 4, 998b33, 1002a2-3, 1000b20; 1001a18; B 6, 1003a3.

operata dallo stesso Aristotele, della necessità di trattare di τὸ καθόλου con i concetti di αἰτία e ἀρχή e con il fatto che Platone e i suoi allievi hanno considerato τὸ καθόλου proprio come αἰτία e ἀρχή, l'esordio di questa nuova trattazione è stata intesa come l'annuncio della volontà di fare i conti con due prospettive del discorso usiologico che gli Accademici consideravano come determinanti per la sostanzialità dell'universale, ossia come ciò che fa dell'universale l'οὐσία di una sostanza. È precisamente all'interno di tale contesto che si è inteso l'universale anche come ἀρχή nel senso di στοιχεῖον, a riprova di quanto il retroterra accademico della discussione che Aristotele sta conducendo sia decisivo¹⁰⁰¹. Le ripercussioni sul problema usiologico hanno un importante significato: il punto cruciale è che questi principi sono anteriori a ciò di cui sono principio non solo – e non tanto – nel λόγος ma nella loro esistenza reale; questi costituenti semplici sono capaci di esistere separatamente come οὐσίαι eterne, da cui le sostanze sensibili traggono il loro essere e il loro modo di essere.

Il secondo passo della ricerca, quello di maggiore delicatezza, è consistito nella proposta di vedere nell'universale come principio, di cui Aristotele tratta proprio nei capitoli 13-16, anche il carattere di elemento o parte costitutiva. Nella sezione di *Zeta* di cui ci siamo maggiormente occupati, infatti, Aristotele mette in evidenza le difficoltà a cui si va incontro con un'impostazione di questo tipo. Determinante ai fini dell'esegesi così proposta è leggere l'insistenza di Aristotele sulle parti in *Zeta* in quanto universali alla maniera platonica e accademica, e non tanto e non solo sulle parti del λόγος in quanto tali¹⁰⁰².

Procedere in tale direzione è stato possibile solo dopo aver esplorato le ragioni in virtù delle quali Aristotele si sente legittimato ad escludere che l'universale possa essere οὐσία. I guadagni di tale operazione sono rinvenibili nell'individuazione di due impossibilità nell'ambito delle dottrine accademiche: l'universale non può soddisfare la condizione di peculiarità (“*Idion Argument*”), così chiaramente associata all'οὐσία, e, inoltre, si predica sempre di un sostrato. Aristotele sembra, dunque, riferirsi al modo di essere dell'οὐσία e a quello dell'universale come due modi di essere profondamente differenti e non

¹⁰⁰¹ D'altronde, si è constatato, a partire da *Beta* e dal modo in cui le aporie vengono pensate e costruite, è risultato che secondo Aristotele nelle dottrine platoniche o di stampo platonico ἀρχή e στοιχεῖον non vengono tenuti distinti – o almeno non sufficientemente.

¹⁰⁰² Così S. Menn, *Z 10-16* cit.

conciliabili. Come si è visto, affermando che l'οὐσία di una cosa debba essere peculiare (ἴδιος) ad essa, vale a dire argomentando che l'οὐσία non appartiene a nient'altro se non a se stessa e a ciò di cui è οὐσία, Aristotele punta la tesi della sostanzialità dell'universale e della sua causalità al cuore. Rispetto all'osservazione circa il rapporto che, a diverso titolo, l'οὐσία e l'universale intrattengono con il sostrato, è risultato che la stessa considerazione vada estesa anche a tale questione e poggi sul modo di essere dell'universale (τοιόνδε). Dalla combinazione delle indicazioni offerte da questi due argomenti emerge che l'universale non è τόδε τι ma soltanto τοιόνδε. Tuttavia, secondo Aristotele, Platone avrebbe pensato gli universali come dotati di entrambi questi caratteri, in quanto li avrebbe pensati come qualcosa di κοινόν, che, predicandosi di una molteplicità di cose sensibili, esprime solo di che tipo di cosa si tratti ed è τοιόνδε, e contemporaneamente come qualcosa di τόδε τι, che sussiste separatamente ed indipendentemente. Da questa duplice attribuzione deriva una condizione di contraddizione ineliminabile, dettata dal fatto che la natura di predicato (comune) che compete all'universale presuppone che esso possa appartenere e appartenga contemporaneamente a tutte le cose di cui è predicato, escludendo così che esso sia τόδε τι. L'incongruenza con l'essere τόδε τι dell'Idea, aspetto che Platone non dichiara esplicitamente nei dialoghi ma che da essi è desumibile, chiarisce che l'universale (platonico) non può essere chiamato a svolgere la funzione di causa e, dunque, ad essere l'οὐσία di una sostanza. L'Idea può stare a fondamento dell'essere delle cose sensibili e dell'essere quello che le cose sensibili sono solo e soltanto perché separata da esse e dotata di uno statuto ontologico, in virtù di tale separazione ed indipendenza, differente da quello delle cose di cui aspira ad essere οὐσία. Oltre a ciò, vi è anche un altro aspetto che può essere considerato a fondamento della tesi platonica in base alla quale gli universali sarebbero τόδε τι, vale a dire la separatezza dell'Idea. Rispetto agli argomenti di Z 13-16, ciò che si può osservare è che Aristotele sembra dire che pensare che gli universali siano l'οὐσία di una sostanza e al tempo stesso porli come separati dalla sostanza di cui sarebbero οὐσία ha come effetto quello di non poter spiegare in che modo ciò sia possibile e, in ultima istanza, in che modo tali universali possano essere causa di ciò di cui sono οὐσία. Il significato di tale esclusione deve dunque essere inteso nel senso dell'impossibilità che l'universale,

così come è stato concepito in ambiente accademico, costituisca la causa in virtù della quale una sostanza è ed è la sostanza che è.

Un ulteriore guadagno ricavabile a partire da questo modo di intendere il confronto che Aristotele sta conducendo è la constatazione di come egli prenda di mira l'applicazione del metodo «generalizzante», mediante il quale in Accademia si ammetteva la sostanzialità intelligibile dell'universale, nonché la sua separatezza e trascendenza rispetto agli enti sensibili particolari – e, soprattutto, la separatezza e trascendenza dell'universale più esteso rispetto a quello meno esteso. Ciò che si è voluto suggerire ed argomentare è, pertanto, che l'operazione di critica che lo Stagirita mette in atto in Z 13-16 può essere letta nella direzione di critica del metodo «generalizzante» e delle sue applicazioni. D'altra parte, comprendere in questi termini la non veridicità della conclusione a cui si giunge mediante il metodo generalizzante – cioè, la non sostanzialità dell'universale – comporta anche un preciso intendimento dell'argomentare aristotelico, vale a dire come pienamente inserito all'interno di quel dibattito, dal forte carattere polemico, che Aristotele porta avanti con Platone e in generale l'Accademia.

A questo punto dell'indagine, avendo chiarito le ragioni in virtù delle quali l'universale non può essere οὐσία, ci si è dedicati a quello che è stato sopra definito il “secondo passo della ricerca”, ossia quello che ne restituisce la principale chiave di lettura della proposta interpretativa che si sta qui avanzando. Come già anticipato, esso è consistito nell'indicazione di una seconda modalità attraverso la quale i Platonici si sono espressi in merito all'οὐσία di una cosa, vale a dire la possibilità che ad essere οὐσία sia la parte costitutiva o elemento. In altri termini, di fronte al fallimento del metodo «generalizzante» e della sua applicazione in sede di discussione usiologica, lo Stagirita si rivolge al metodo «elementarizzante», così da saggiarne l'eventuale maggiore successo.

Va anzitutto precisato che il modo in cui ciò che i Platonici ritenevano fosse οὐσία può essere parte costitutiva dell'οὐσία è duplice: o come στοιχείον del λόγος che restituisce l'οὐσία di una cosa o come στοιχείον dell'οὐσία. Come si è rilevato, infatti, Aristotele mette in discussione entrambi questi modi in cui l'οὐσία può risultare composta di στοιχεία, rilevando le assurdità che derivano tanto dalla composizione a partire dagli στοιχεία intesi come genere e differenza specifica quanto dalla composizione a partire dagli στοιχεία intesi come elementi ultimi indivisibili, non ulteriormente scomponibili. E questo dice molto della

centralità del confronto con il retroterra accademico, e, in secondo luogo, sul modo in cui tale retroterra di discussione venga considerato nella sezione del libro *Zeta* della *Metafisica* di cui ci si è occupati.

Per comprendere quanto la posizione aristotelica si ponga dichiaratamente contro la possibilità che l'οὐσία risulti composta nel modo indicato dagli Accademici, il riferimento obbligato è a N 1, 1088b2 ss., ove lo Stagirita chiarisce che è impossibile che ciò che non è οὐσία sia elemento dell'οὐσία, e, in virtù del metodo «elementarizzante», ontologicamente anteriore ad essa. In questa occasione leggiamo, infatti, che è impossibile porre come elemento della sostanza e come anteriore a questa una non sostanza. Aristotele intende in questo modo rilevare l'assurdità in cui si incorre allorché si pretenda di fare di ciò che οὐσία non è uno στοιχείον dell'οὐσία, e, addirittura, in quanto tale, anteriore all'οὐσία. E tutti gli enti a cui i Platonici si riferiscono nei termini di στοιχεῖα di una οὐσία non sono, per Aristotele, οὐσία.

L'indagine che si è condotta attraverso i capitoli 14 e 15 di *Zeta*, specialmente passando per l'aporia circa l'unità numerica o meno di ciò che si pretende che sia οὐσία in quanto στοιχείον, ha legittimato l'idea di poter intendere l'atteggiamento di critica di Aristotele come diretto a rivoltare contro i Platonici la loro stessa concezione delle ἀρχαί come στοιχεῖα. Il filo conduttore che anima e dà direzione alla dimensione polemica di *Zeta*, vale a dire la ineliminabile tensione tra la natura universale e individuale che i Platonici attribuiscono *contemporaneamente* a quella realtà a cui essi conferiscono il titolo di οὐσία, si palesa in Z 14 e 15 nel momento in cui lo Stagirita argomenta contro le posizioni accademiche ritenendo che costoro concepiscano ogni στοιχείον come individuale ed unico per ciascun tipo. Si tratta, non occorre sottolinearlo ulteriormente, di un'applicazione del metodo «elementarizzante», che Aristotele non condivide e rispetto alla quale si esprime in termini assolutamente critici. Esso non conduce all'οὐσία di una sostanza, esattamente come non riusciva a farlo il metodo «generalizzante».

Ecco, allora, il suggerimento di intendere i capitoli 14-16 di *Zeta* come volti a continuare quanto già affermato in Z 13 e a dimostrare che l'οὐσία può essere costituita di οὐσίαι. Che questo sia richiesto dal metodo «elementarizzante» è stato rilevato principalmente riflettendo sull'anteriorità richiesta dal fatto che tali elementi, che godrebbero del titolo di οὐσία, possano a tutti gli effetti essere

στοιχεῖα in quanto οὐσία. L'οὐσία, infatti, non potrebbe risultare composta di qualcosa che non è οὐσία e derivare da qualcosa che non è οὐσία. È chiaro, dunque, che ad essere in gioco è una precisa concezione delle ἀρχαί.

La comprensione della conclusione secondo la quale l'οὐσία non è composta di οὐσίαι, che si pone in continuità con quella secondo la quale niente di ciò che si predica in universale può essere οὐσία, nei termini proposti presenta il vantaggio di cogliere l'argomentare aristotelico in una prospettiva che è di dialogo con un interlocutore particolare: si tratta di una discussione polemica proprio con quell'ambiente all'interno del quale Aristotele solleva il problema usiologico nei termini che si sono visti e ha iniziato a fare i conti con esso.

È importante a questo punto riflettere sul fatto che l'esito di questa analisi critica è l'enunciazione in Z 17 e la chiarificazione di quale sia il modo corretto di intendere l'οὐσία come ἀρχή, nonché la riaffermazione dell'impossibilità che l'οὐσία sia ἐκ στοιχείων. L'ultimo capitolo di *Zeta*, infatti, insieme al prosieguo dell'indagine nel libro successivo, poggia sull'idea che l'οὐσία non è ἐκ στοιχείων. Piuttosto, essa è la *causa* per cui una data sostanza è quello che è.

δόξειε δ' ἄν εἶναι τὸ τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβήν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)

“Ma questo sembra essere qualcosa di determinato, non un elemento, ed essere causa dell'essere questa cosa qui carne e quest'altra cosa sillaba. Lo stesso dicasi anche per tutto il resto. E di ciascuna cosa questo è la sostanza: infatti esso è causa prima dell'essere”¹⁰⁰³.

Aristotele, ribadendo che l'οὐσία delle cose è la causa per ciascuna cosa dell'essere ciò che essa è, indica il punto di arrivo: l'οὐσία non può essere ridotta ai suoi componenti materiali. Ed è questa, invece, la concezione di στοιχεῖον messa in campo. Infatti, immediatamente dopo Aristotele afferma che l'οὐσία è ἀρχή, e non στοιχεῖον, poiché quest'ultimo è ciò in cui le cose si dividono e che

¹⁰⁰³ ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041b25-27.

è presente in esse come materia (per esempio nella sillaba BA la A e la B)¹⁰⁰⁴. Dire ciò, significa, in altri termini, sostenere che l'οὐσία di una sostanza è nel senso di ciò a partire da cui qualcosa si genera o è conosciuto¹⁰⁰⁵. E questo non è altro che la causa prima, ossia la causa per cui una data οὐσία è l'οὐσία che è.

Si pensi anche a quanto si legge nel capitolo 3 di *Eta* a proposito dell'οὐσία come principio di unità¹⁰⁰⁶. In questa occasione, in H 3,1043b10-14, Aristotele prende posizione contro la possibilità di definire l'uomo riducendolo ai soli elementi materiali che lo compongono, vale a dire l'animale e il bipede, considerati unicamente in quanto parti dell'uomo. Questo modo di procedere non tiene conto che la causa dell'essere dell'uomo è la forma e la forma non è elemento né è costituita da elementi¹⁰⁰⁷.

“On peut fort bien penser qu'il [*scil.* Aristotele] s'adresse au premier chef à ceux qui réduisent l'être à l'addition de ses composants, en l'occurrence matériels, et qui suppriment ainsi la substance formelle; il montre aussi, implicitement, que les platoniciens, malgré leur doctrine des formes intelligibles, ne procèdent pas autrement lorsqu'ils définissent l'homme comme «Animal-Bipède». Dans les deux cas, en réduisant l'être à ses

¹⁰⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041b30-34.

¹⁰⁰⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013a19-20.

¹⁰⁰⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* H 3, 1043b5-14. Nella prima parte dell'argomento (1043b5-10) l'esempio usato da Aristotele è, come in Z 17, quello delle lettere che formano la sillaba, di cui sono costituenti materiali. Si vedano in proposito le osservazioni di Morel, in ARISTOTE, *Métaphysique* cit., pp. 137-138.

¹⁰⁰⁷ Afferma Morel, in ARISTOTE, *Métaphysique* cit., p. 138: “Nous pouvons en effet définir l'homme comme «animal bipède». Toutefois nous ne pouvons dire que «Homme» se définit par la conjonction «Animal + Bipède» car, dans ce cas, nous perdrons ce qui en fait une substance une. Nous retrouvons là un problème abondamment traité au livre Z”. Si può fare riferimento con profitto al commento di Morel anche a proposito del fatto che Animale e Bipede vengano considerati “materia”, in modo del tutto analogo a quanto fatto per le lettere che compongono la sillaba: “dans les deux cas, l'erreur est la même, qui consiste à confondre les éléments composant le tout et le tout lui-même. Par ailleurs, et nous y reviendrons à propos de H 6, il peut également faire allusion au fait que les termes génériques figurant dans la définition peuvent dégitimement être compris comme étant un certain type de «matière», une matière non pas sensible mais intelligible” (Morel, in ARISTOTE, *Métaphysique* cit., p. 139).

composants, on est dans l'incapacité d'énoncer la substance elle-même¹⁰⁰⁸.

Aristotele sembra dunque rimproverare i Platonici per aver, ancora una volta, confuso i piani e aver concepito ciò che è στοιχείον in termini materiali. Il che è in assoluta contraddizione con quanto da essi ritenuto a proposito del problema usiologico.

Dunque, dunque, il confronto che ha visto Aristotele impegnato in un dialogo serrato e complesso con i suoi interlocutori accademici mira a mettere in luce l'inadeguatezza dei metodi «generalizzante» e «elementarizzante» in sede di discussione usiologica: una inadeguatezza desumibile dalla situazione di contraddizione che deriva dalla considerazione dell'universale, ossia della loro οὐσία, come al contempo qualcosa che si predica in comune e qualcosa di individuale.

¹⁰⁰⁸ Morel, in ARISTOTE, *Métaphysique* cit., p. 139.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 1*, translated by W.E. Dooley S.J., vol. I, Ithaca (New York) 1989.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, translated by W.E. Dooley S.J. and A. Madigan S.J., vol. II, London 1992.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 4*, translated by A. Madigan S.J., vol. III, London 1993.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 5*, translated by W.E. Dooley S.J., vol. IV, London 1993.

ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, traduzioni, presentazioni, note e sommari di A. Borgia, E. Carta, M. Casu, E. Cattanei, N. Cauli, P. Lai, S. Loche, M.C. Pogliani, R. Salis e P. Serra, Milano 2007.

ARISTOTELIS *Opera* edidit Academia Regia Borussica ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon, voll. I-II, Berolini 1960 (1831¹).

The Works of ARISTOTLE, translated into English under the editorship of D.W. Ross by E.M. Edghill, A.J. Jenkinson, G.R.G. Mure, W.A. Pickard-Cambridge, R.P. Hardie, R.K. Gaye, J.L. Stocks, H.H. Joachim, E.W. Webster, E.S. Forster, J.A. Smith, J.I. Beare, G.R.T. Ross, J.F. Dobson, M.A. D'Arcy Wentworth Thompson, W. Ogle, A.S.L. Farquharson, A. Platt, T. Loveday, L.D. Dowdall, W.D. Ross, G. Stock, J. Solomon, B. Fowett, F.G. Kenyon, R. Roberts, I. Bywater, voll. I-XII, Oxford 1928² (1908¹).

ARISTOTELE, *Opere*, traduzioni di G. Colli, A. Russo, O. Longo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, A. Plebe, M. Valgimigli, G. Giannantoni, a cura di G. Giannantoni, voll. I-XI, Roma-Bari 1973.

The Complete Works of ARISTOTLE: The Revised Oxford Translation, ed. by J. Barnes, voll. I-II, Princeton 1984.

ARISTOTELIS *Organon*, graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Theodorus Waitz. Pars posterior. *Analitica Posteriora, Topica*. Lipsiae 1846.

ARISTOTELE, *Organon*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Torino 1955.

ARISTOTELE, *Organon*, traduzione di G. Colli, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. I, Roma-Bari 1973.

Organon di ARISTOTELE, a cura di M. Zanatta, voll. I-II, Torino 1996.

ARISTOTELE, *Organon. Categorie, De interpretazione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, saggi introduttivi, traduzioni, note e apparati di M. Bernardini, M. Bontempi, A. Fermani, R. Medda e L. Palpacelli, Milano 2016.

ARISTOTLE'S *Prior and Posterior Analytics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1949.

ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, transl. by H. Tredennick. *Topica*, translated by E.S. Forster, Cambridge-London 1970.

ARISTOTLE'S *Posterior Analytics*, translation with a commentary by J. Barnes, Oxford 1993³, 1975¹.

ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi* recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1958.

ARISTOTE, *Topiques*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris 1967.

ARISTOTELE, *I Topici*, traduzione, introduzione e commento di A. Zadro, Napoli 1974.

Physica, by R.P. Hardie and R.K. Gaye, in *The Works of ARISTOTLE*, translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. II, Oxford 1930.

ARISTOTLE'S *Physics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1936.

ARISTOTELE, *Fisica*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973 (1968).

ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Milano 1995.

ARISTOTE, *La Physique*, introduction par L. Couloubaritsis, traduction par A. Stevens, Paris 1999.

Fisica di ARISTOTELE, a cura di M. Zanatta, Torino 1999.

ARISTOTE, *Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris 2002 (2000¹).

ARISTOTELE, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, Milano 2011.

ARISTOTE, *Physique II*, traduction et commentaire par O. Hamelin, Paris 1931.

ARISTOTLE'S *Physics I, II*, translated with introduction and notes by W. Charlton, Oxford 1970.

ARISTOTELE, *Fisica. Libri I e II*, traduzione e cura di F. Franco Repellini, Milano 1996.

ARISTOTELIS *De caelo libri quattuor* recognovit brevique adnotatione critica instruxit D.J. Allan, Oxonii 1936.

ARISTOTELE, *De caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Firenze 1961.

ARISTOTE, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.

ARISTOTE, *Traité du ciel, suivi du Traité pseudo-aristotélicien du monde*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1949.

ARISTOTELE, *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Jori, Milano 2002.

ARISTOTLE, *On the Heavens I and II*, edited and translated by S. Leggatt, Warminster 1995.

De generatione et corruptione, by H.H. Joachim, in *The Works of ARISTOTLE*, translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. II, Oxford 1930.

ARISTOTLE, *De la génération et de la corruption*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris 1952² (1933¹).

ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par Ch. Mugler, Paris 1966.

ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.

ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M. Migliori, revisione, aggiornamento e saggio bibliografico di L. Palpacelli, Milano 2013 (Napoli 1976¹).

ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural*, introducciones, traducciones y notas por E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid 2008² (1987¹).

F. DE HAAS – J. MANSFELD (eds.), *Aristotle: On generation and corruption, Book 1*, Symposium Aristotelicum, Oxford 2004.

ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Paris 2005.

ARISTOTELIS *De anima libri tres* ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentaries illustravit F.A. Trendelenburg, Graz 1957² (Berlin 1877¹).

ARISTOTELIS *De anima* recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956.

ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbottin, Paris 1966.

ARISTOTE, *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier, Paris 1900.

ARISTOTLE'S *De anima*, edited with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1961.

ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Napoli 1979.

ARISTOTLE'S *On the Soul (De anima)*, Translation with Commentary and Glossary by H.G. Apostle, Grinnel (Iowa) 1981.

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris 1993.

ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di M. Zanatta, con la collaborazione di R. Grasso, Roma 2006.

Die Metaphysik des ARISTOTELES, Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen von Dr. A. Schwegler, voll. I-II, Frankfurt am Main 1960 (or. voll. I-IV, Tübingen 1847-1848).

ARISTOTELIS *Metaphysica* recognovit W. Christ, nova impressio correctior, Leipzig 1931 (1886¹).

ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz, Berolini 1890.

Metaphysica, by W.D. Ross, in *The Works of ARISTOTLE*, translated into English under the editorship of J.A Smith and W.D Ross, voll. VIII, Oxford 1928² (1908¹).

ARISTOTLE'S *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, voll. I-II, Oxford 1970 (1924¹).

ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di A. Carlini, Bari 1965⁴ (1928¹).

ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction et commentaire par G. Colle, voll. I-III, Louvain 1912-1931.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, voll. I-II, Paris 1970 (1932¹).

ARISTOTELIS *Metaphysica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit
W. Jaeger, Oxonii 1957.

ARISTOTELE, *La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G.
Reale, voll. I-II, Napoli 1968.

ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a
cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.

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

ARISTOTELES, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo
Martínez, Madrid 1994.

ARISTOTELE, *La Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione
a fronte e commentario, a cura di G. Reale, edizione maggiore rinnovata, voll. I-
III, Milano 1995 (1968¹).

ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt und eingeleitet von T. A. Szlezák,
Berlin 2003.

G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di
Aristotele*, Milano 2004.

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione, commento e indici
analitici di M. Zanatta, voll. I-II, Milano 2009.

ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Roma-
Bari 2017.

ARISTOTELIS *in Metaphysica Commentaria* Alexandri Aphrodisiensis
Consilio et Auctoritate, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit M.
Hayduck, Berolini 1891.

ARISTOTELIS *in Metaphysicorum libros A-Z Commentaria* Asclepii Consilio et Auctoritate, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit Michael Hayduck, Berolini 1891.

ASCLEPIO DI TRALLE, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, introduzione, testo greco, traduzione e note di commento di R.L. Cardullo, Acireale-Roma 2012.

ARISTOTELIS *Metaphysicorum librum L paraphrasis* Themistii Consilio et Auctoritate, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit s. Landauer, Berolini 1903.

ARISTOTELIS *in Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio* Sancti Thomae Aquinatis, Editio iam M.-R. Cathala, O. P., exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi et M. Spiazzi, O. P., Taurini-Romae 1964.

ARISTOTELIS *Metaphysica, Commentarius*, ed. H. Bonitz, Hildesheim 1960 (Bonn 1849).

ARISTOTELE, *Il libro primo della Metafisica*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Milano 2002⁴ (1993¹).

ARISTOTELE, *Metafisica. Libri A α B*, introduzione, traduzione e commento di R. L. Cardullo, Roma 2013.

ARISTOTLE, *Metaphysics. Book B and Book K 1-2*, translated with a Commentary by A. Madigan, Oxford 1999.

ARISTOTLE, *Metaphysics. Books Γ , Δ and E*, translated with Notes by C. Kirwan, Oxford 1971.

ARISTOTE, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne, onze études réunies par A. Stevens, Louvain-la-Neuve 2008.

ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Delta*, texte, traduction et commentaire par M.P. Duminil et A. Jaulin, Toulouse 1991.

ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Delta*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Paris 2014.

ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Epsilon*, introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Paris 2015.

ARISTOTELES, *Metaphysik. Bücher VII und VIII*, Übersetzung und Kommentar von W. Detel, München 1988.

ARISTOTLE, *Metaphysics. Book Z and H*, translated with a Commentary by D. Bostock, Oxford, 2003 (1994¹).

ARISTOTELES, *Metaphysik Z*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig, München 1988, voll. I-II., trad. it. a cura di N. Scotti Muth, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.

ARISTOTLE, *Metaphysics Books VII-X. Zeta, Eta, Theta, Iota*, translated by M. Furth, Indianapolis 1985.

ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Èta*, introduction, traduction et commentaire par P. M. Morel, Paris 2015.

ARISTOTLE, *Metaphysics. Book Θ*, translated with an Introduction and Commentary by S. Makin, Oxford 2006.

ARISTOTELE, *Il motore immobile (Metafisica, libro XII)*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, Brescia 1965.

S. FAZZO, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2012.

S. FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2014.

ARISTOTLE'S *Metaphysics. Books M and N*, Translated with Introduction and Notes by J. Annas, Oxford 1976; trad. it. a cura di E. Cattanei, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Milano 1992.

ARISTOTELE, *Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*, a cura di L. Caiani, Torino 1996.

ARISTOTELE, *Le tre etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, Milano 2005.

ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii 1954¹⁰ (1894¹).

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, deuxième édition avec une introduction nouvelle par R.A. G., Louvain-Paris 1970, voll. 4 (1958-1959¹).

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari 2016¹² (1999¹).

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e apparati di C. Mazzearelli, Milano 2003³ (2000¹).

ARISTOTELIS *Ethica Eudemia* recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer et J.M. Mingay, prefatione auxit J.M. Mingay, Oxonii 1991.

ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, traduzione di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.

ARISTOTLE, *Eudemian Ethics. Book I, II and VIII*, translated with a Commentary by M. Woods, Oxford 1992², 1982¹.

ARISTOTELES PSEUDEPHYGRAPHUS, hrsg. von Valentin Rose, Hildesheim - New York 1971 (Leipzig 1863¹).

ARISTOTELIS *Dialogorum Fragmenta* in usum scholarum selegit R. Walzer, Firenze 1934.

Select fragments, by W.D. Ross, in *The Works of ARISTOTLE*, translated into English under the editorship of W.D Ross, voll. XII, Oxford 1952.

ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta* recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii 1955.

ARISTOTELIS *Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta* collegit et adnotationibus instruxit O. Gigon, Berolini 1987.

ARISTOTELE, *Frammenti*, traduzione di G. Giannantoni, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. IV, Roma-Bari 1973.

ARISTOTELES, *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, übersetzt und erläutert von H. Flashar, U. Dubielzig und B. Breitenberger, in ARISTOTELES, *Werke* in Deutscher Übersetzung, begründet von H. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, band 20, teil I, Berlin 2006.

ARISTOTELE, *I dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano 2008.

ARISTÓTELES, *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*, tradução e textos introductórios de A. De Castro Caerio, revisão científica de A. Pedro Mesquita, notas de de A. De Castro Caerio e A. Pedro Mesquita, Lisboa 2014.

IAMBlicHI *Protrepticus* ad fidem Codicis Florentini edidit Hermenegildus Pistelli, Stutgardiae 1967² (1888¹).

ARISTOTLE'S *Protrepticus*, An Attempt at Reconstruction by I. Düring, Göteborg 1961.

JAMBLIQUE, *Protreptique*, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris 1989.

ARISTOTLE, *Protrepticus*, A Reconstruction by A.-H. Chroust, Notre Dame (Indiana) 1964.

ARISTOTELE, *Protreptico*. Esortazione alla filosofia, a cura di E. Berti, Torino 2000.

ARISTOTELE, *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Roma 1963.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae praefatus edidit testimoniisque instruxit Hermannus Mutschmann, Lipsiae 1907.

ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni*, Introduzione, traduzione e commento di C. Rossitto, Milano 2005 (Padova 1984).

Vita Aristotelis Marciana, hrsg. und kommentiert von O. Gigon, Berlin 1962.

Die Fragmente des EUDOXOS VON KNIDOS, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von F. Lasserre, Berlin 1966.

PITAGORICI ANTICHI, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Milano 2010 (Firenze 1958-1964).

PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, voll. I-V, Oxonii 1900-1907.

PLATON, *Oeuvres complètes*, texte établi et traduit, voll. I-XXVII, Paris 1948 (1923-1962).

PLATONE, *Opere*, traduzioni di M. Valgimigli, L. Minio-Paluello, A. Zadro, P. Pucci, F. Adorno, F. Sartori, C. Giarratano, A. Maddalena, G. Sillitti, voll. I-II, Bari 1974³ (1966¹).

PLATONE, *Tutte le opere*, con un saggio di F. Adorno, a cura di E.V. Maltese, premesse, traduzioni e note di U. Bultrighini, G. Caccia, L. Caliri, R. Falcetto, A. Festi, G. Giardini, R.M. Parrinello, E. Pegone, A. Riminucci, S. Rubatto, D. Ternavasio, Roma 2011³ (1997¹).

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2014⁷ (2000¹).

PLATONE, *Eutifrone*, a cura di M. Valgimigli, Roma-Bari 1924.

PLATO'S *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, edited with notes by J. Burnet, Oxford 1970 (1924¹).

PLATONE, *Eutifrone*, a cura di L. Rossetti, Roma 1996.

PLATONE, *Fedone o Sull'Anima*, traduzione e cura di A. Tagliapietra, saggio critico di E. Tetamo, Milano 2004.

PLATONE, *Fedone*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale, appendice bibliografica di M. Andolfo, Milano 2000.

PLATONE, *Cratilo*, testo greco a fronte, introduzione e note di C. Licciardini, traduzione di E. Martini, Milano 1989.

PLATON, *Cratyle*, traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par C. Dalimier, Paris 1998.

D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2004.

F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato. A commentary*, Cambridge 2011.

PLATONE, *Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di A.M. Ioppolo, Milano 2002² (1999¹).

PLATON, *Le Sophiste*, traduction inédite, introduction et notes par N. Cordero, Paris 1993.

PLATONE, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2007.

PLATONE, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino 2008.

PLATONE, *Il Parmenide*, tradotto e commentato da E. Turolla, Milano 1942.

PLATO'S *Parmenides*, translation and analysis of R.E. Allen, Oxford 1983.

PLATONS *Parmenides*, hrsg. F. von Kutschera, Berlin, New York 1995.

PLATONE, *Parmenide*, testo greco a fronte, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale, Milano 2000.

PLATONE, *Parmenide*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2004.

PLATONE, *Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Milano 1995.

PLATONE, *Simposio*, testo greco a fronte, introduzione di V. di Benedetto, premessa al testo, traduzione e note di F. Ferrari, Milano 1985.

PLATO, *Symposium*, edited with an Introduction, Translation and Commentary by C.J. Rowe, Oxford 1998.

PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Reale, Milano 2007² (2001¹).

PLATONE, *Fedro*, traduzione di L. Untersteiner Candia, a cura di F. Trabattoni, Milano 1995.

PLATON, *Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicarie, Paris 1985.

PLATON, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris 1989.

PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 2005³ (1998¹).

PLATO, *Phaedrus*, ed. by H. Yunis, Cambridge 2011.

PLATO, *Protagoras*, translated with notes by C.C.W. Taylor, Oxford 1991.

PLATO, *Protagora*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Roma-Bari 1996.

PLATO, *Protagora*, a cura di M.L. Chiesara, Milano 2010.

PLATONE, *Gorgia*, a cura di N. Sabbatucci, Bari 1956³ (1941¹).

PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. Zanetto, Milano 1994.

PLATONE, *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Roma-Bari 1997.

PLATO'S *Meno*, edited with introduction and commentary by R.S. Bluck, Cambridge 1964.

PLATONE, *Menone*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Roma-Bari 2000² (1997¹).

PLATO, *Meno and Phaedo*, ed. by D. Sedley and A. Long, Cambridge 2010.

PLATONE, *Menone*, a cura di M. Bonazzi, Torino 2010.

PLATONE, *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a cura di B. Centrone, traduzione e note di F.M. Petrucci, Torino 2012.

PLATONE, *Ippia maggiore*, nuova traduzione di G. Reale, Milano 2015.

The Republic of PLATO, translated with introduction and notes by F. MacDonaldConford, Oxford 1971 (1941¹).

PLATONE, *La Repubblica*, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, Milano 2004¹⁴ (1981¹).

PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, voll. I-VII, Napoli 1998-2007.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, traduzione e note di R. Radice con la collaborazione di G. Reale, Milano 2009.

PLATON, *Timée, Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris 1985⁶ (1925¹).

PLATON, *Timée, Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 19952 (1992¹).

PLATONE, *Le Leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano 2005.

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994.

PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale, Milano 2013⁶ (2000¹).

PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Milano 2003.

Scholia platonica, contulerunt atque investigaverunt F. De Forest Allen, I. Burnet, C. Pomeroy Parker, omnia recognita, praefatione indicibusque instructa edidit G. Chase Greene, Haverfordiae 1938.

Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diels, 10. Auflage herausgegeben von W. Kranz, rist. anast. Berlin 1960-1961 (Hildesheim 1951-1952⁶, 1903¹).

I PRESOCRATICI, *Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Giannantoni, traduzioni di G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V.E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini, voll. I-II, Roma-Bari 1975² (1969¹).

I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini e A. Tonelli, Milano 2008² (2006¹).

XENOCRATES, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* von R. Heinze, Leipzig 1892.

SENOCRATE-ERMODORO, *Testimonianze e frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa 2012 (Napoli 1982¹).

P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis*. Accedunt fragmenta, Diss. Bonnae 1911; rist. anast. Hildesheim 1965.

SPEUSIPPO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980.

SPEUSIPPUS OF ATHENS, *A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* by L. Taràn, Leiden 1981.

LESSICI

Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index, condidit D.F. Ast, voll. I-II, rist. anast. Darmstadt 1956 (or. voll. I-III, Lipsiae 1835-1838).

H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, secunda editio, Graz 1955 (Berlin 1879).

H.G. LIDDELL - R. SCOTT - S. JONES - R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon, with a Supplement*, Oxford 1968² (1953¹).

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1983.

Lexicon I: Plato, edited by R. Radice, in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2003.

Lexicon III: Aristoteles, edited by R. Radice, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2005.

LETTERATURA CRITICA

Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote, edités par A. Motte et Chr. Rutten, avec la collaboration de L. Bauloye et A. Lefka, Louvain-la-Neuve 2001.

Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre, Louvain-Paris 1961.

AA. VV., *Autour d'Aristote- Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain 1955.

AA. VV., *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972.

G. ABBATE, *La problematica della separazione nella metafisica di Aristotele*, «Annali del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Macerata», 32, 1999, pp. 9-38.

J.L. ACKRILL, *Aristotle's Definition of 'psyche'*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 73, 1972-1973, pp. 119-133.

F. ADEMOLLO, *Plato's Conception of the Forms: Some Remarks*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 41-85.

R. ALBRITTON, *Form of particular substances in Aristotle's Metaphysics*, «Journal of Philosophy», 54, 1957, pp. 699-708.

F. AMERINI, *Il problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti nel Commento alla Metafisica di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12, 2001, pp. 359-416.

G. ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford 2009. non c'è

G.E.M ANSCOMBE – J. LUKASIEWICZ – K. POPPER (eds.), *Symposium: The Principle of Individuation*, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 27, 1953, pp. 69-120.

A. ARCI, *L'orizzonte del vivente. Individui, parti e sostanze in Aristotele*, Trento 2011.

A. ARCI, *Parti diafane. Introduzione alla Mereologia di Aristotele*, Cologno Monzese 2012.

P. AUBENQUE, *Sur le notions aristotélicienne d'aporie*, in AA. VV., *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Louvain du 24 août au 1er septembre*, Louvain 1961, pp. 3-19.

P. AUBENQUE, *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15, 1961, pp. 321-333.

P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962.

P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^{ème} Symposium Aristotelicum, Paris 1979.

J.L. AUSTIN, *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Leonardi, Milano 1990.

E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997 (Padova, 1962¹).

E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.

E. BERTI, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 89-129.

E. BERTI, *Note sulla tradizione dei primi due libri della Metafisica di Aristotele*, «Elenchos», 3, 1982, pp. 5-37.

E. BERTI, *Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, pp. 208-230.

E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

E. BERTI, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di filosofia», 80, 1989, pp. 3-23, ora in E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004, pp. 529-549.

E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992.

E. BERTI, *L'essere e l'uno in Metaph. B*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 103-125.

E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004 (Padova 1977¹).

E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia, metafisica*, Brescia 2005.

E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2006.

E. BERTI, *Les passages dits «théologiques» du livre Gamma*, in ARISTOTE, *Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne, onze études réunies par A. Stevens, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 423-438.

E. BERTI, *Aporiai 6-7*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 105-133.

E. BERTI, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.

E. BERTI, *La genesi della dottrina aristotelica dei principi*, in U. BRUCHMÜLLER (Hrsh.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Lichte der Dialoge und der antiken Tradition, Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2012, pp. 202-222.

R. BLACKWELL, *Matter as Subject of Predication in Aristotle*, «Modern Schoolman», 33, 1955, pp. 19-30.

R. BOEHM, *Das Grunlegende und das Wesentliche. Zur Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z)*, La Haye 1965.

R. BOLTON, *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 321-354.

M. BONAZZI – F. TRABATTONI (ed.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003.

M. BONAZZI, *Universals before Universals. Some remarks on Plato in His Context*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 23-40.

M. BONELLI (ed.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Vrin 2012.

J. BOGEN – J. MCGUIRE, *How Things are. Studies in the Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985.

G. BRAKAS, *Aristotle's concept of the universal*, Hildesheim 1988.

S. BROADIE, *Aporia 8*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 135-150.

U. BRUCHMÜLLER (Hrsh.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Lichte der Dialoge und der antiken Tradition, Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2012.

J. BRUNDSCHWIG, *La forme, prédicat de la matière?*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 131-158

M. BURNYEAT *et al.*, *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979.

M. BURNYEAT, *Notes on Book Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1984.

M. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburg 2001.

S. DI CAMILLO, *El problema del status ontológico del universal en Aristóteles*, «Synthesis», 11, 2004, pp. 103-122.

C. CARBONELL FERNÁNDEZ, *La forma como sujeto: un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y agarante de la identidad*, «Estudios de Filosofía», 48, 2013, pp. 49-72.

E. CARDELLI, *Eidos, tra diversità e molteplicità. Uno studio dal Parmenide di Platone*, Roma 2012.

L. CARDULLO, “Come le frecce dei Traci...”. *Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di Metafisica B sul soprasensibile*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 159-225.

A. CASTEL-BOUCHOUCI – M. DIXSAUT – G. KEVORKIAN (éds), *Lectures de Platon*, Paris 2013.

L.M. CASTELLI, *Individuation and Metaphysics Z 15*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14, 2003, pp. 1-26.

L.M. CASTELLI, *Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18, 2007, pp. 21-35.

L.M. CASTELLI, Τὸ ἓν λέγεται πολλαχῶς. *Questioni aristoteliche sui significati dell'uno*, «Antiquorum Philosophia», 2, 2008, pp. 185-215.

L.M. CASTELLI, *Universals, Particulars and Aristotle's Criticism of Plato's Forms*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 139-184.

E. CATTANEI, *Per una rilettura dei libri M e N della Metafisica di Aristotele alla luce delle “dottrine non scritte” di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Accademia antica*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 81, 1989, pp. 543-558.

E. CATTANEI, *I metodi della metafisica platonico-accademica “generalizzante” ed “elementarizzante” nei libri M e N della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 82, 1990, pp. 183-213.

E. CATTANEI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele, in Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica “generalizzante” ed “elementarizzante” con l'astrazione universalizzatrice*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 82, 1990, pp. 578-586.

E. CATTANEI, *Il problema dell'oggetto della matematica come sostanza intelligibile nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 85, 1995, pp. 191-211.

E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Patone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996.

E. CATTANEI – F. FRONTEROTTA – S. MASO (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma 2015.

W. CAVINI, *Aporia II*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 175-188.

V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003.

C. CERAMI, *La nozione di tode toionde*, in F. FRONTEROTTA – W. LESZL (ed.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, pp. 211-232.

C. CERAMI, *Le statut de la forme substantielle et de l'universel comme τοιόνδε*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18, 2007, pp. 37-49.

V.C. CHAPPELL, *Aristotle on Matter*, «Journal of Philosophy», 70, 1973, pp. 679-696.

D. CHARLES, *Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 75-105.

D. CHARLES, *Substance and essence en Métaphysique Z 6: quelque remarques*, in M. BONELLI (ed.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Paris 2012, pp. 113-131.

W. CHARLTON, *Aristotle and the Principle of Individuation*, «Phronesis», 17, 1972, pp. 239-249.

W. CHARLTON, *Aristotle on Identity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 41-53.

C.-H. CHEN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940.

C.-H. CHEN, *Aristotle's Concept of Primary Substance in book Z and H of the Metaphysics*, «Phronesis», 2, 1957, pp. 46-59.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimora 1944.

H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Cambridge 1980³ (1945¹).

R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013.

A. CHIROLI, *Il ruolo del numero nella metafisica di Speusippo: analisi delle principali testimonianze antiche e raffronto con le «Dottrine non scritte» di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 1986, pp. 185-197.

R. CLAIX, *Le statut ontologique du concept de «sujet» selon la métaphysique d'Aristote. L'aporie de Métaphysique VII (Z), 3*, «Revue Philosophique de Louvain», 7, 1972, pp. 335-359.

J.J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden 1995.

J.J. CLEARY (ed.), *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot 1999.

A. CODE, *No Universal is a Substance*, in G.C. SIMMONS (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978, pp. 65-74.

A. CODE, *The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 10, 1984, pp. 1-20.

A. CODE, *On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication*, in J. BOGEN – J. MCGUIRE, *How Things are. Studies in the Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 101-131.

A. CODE, *Aristotle's metaphysics as a science of principles*, «Revue internationale de philosophie», 51, 1997, pp. 357-378.

S.M. COHEN, *Aristotle and Individuation*, «Canadian Journal of Philosophy», suppl. 10, 1984, pp. 41-65.

M. CRESSWELL, *What is Aristotle's Theory of Universals?*, «Australian Journal of Philosophy», 53, 1975, pp. 238-247.

M. CRUBELLIER, *Science de l'universel et connaissance du singulier. Aristote, Métaphysique M 10*, «Revue de philosophie ancienne», 14, 1996, pp. 75-102.

M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009.

M. CRUBELLIER, *Aporiai I-2*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 47-72.

N. DAHL, *On Substance Being the Same As Its Essence in Metaphysics Z 6: The Pale Man Argument*, «Ancient Philosophy», 37, 1999, pp. 1-27.

N. DAHL, *On Substance Being the Same As Its Essence in Metaphysics VII 6: The Argument About Platonic Forms*, «Ancient Philosophy», 23, 2007, pp. 153-179.

G. DAMSCHEN *et al.*, *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis, Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003.

A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Paris 1996.

F.A.J. DE HAAS, *Aporiai 3-5*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 73-104.

L.M. DE RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.

D. DEVEREUX – P. PELLEGRIN (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990.

D. DEVEREUX, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12, 1994, pp. 63-90.

D. DEVEREUX, *The relation between Books Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25, 2003, pp. 159-211.

A.-M. DILLENS, *Étude des acceptions techniques du terme katholou dans l'œuvre d'Aristote*, Louvain 1965.

J.M. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford 2003.

J. DRISCOLL, *ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance*, D. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, pp.129-159.

W.E. DOOLEY – A. MADIGAN, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 2 and 3*, London 1992.

R. DUFOUR, *La séparation chez Aristote*, «Les études philosophiques», 1, 1999, pp. 47-66.

I. DÜRING – G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960.

J. ENGMANN, *Aristotle Distinction between Substance and Universal*, «Phronesis», 18, 1973, pp. 139-155.

J. ENGMANN, *Aristotelian Universals*, «Classical Philology», 73, 1978, pp. 17-23.

M. FERREJOHN, *The Definition of Generated Composites in Aristotle's Metaphysics*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 291-318.

F. FERRARI, *Questioni eidetiche*, «Elenchos», 24, 2003, pp. 93-113.

F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, in PLATONE, *Parmenide*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2004, pp. 9-161.

F. FERRARI, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», 7, 2007, pp. 3-23.

J.N. FINDLAY, *Plato, The written and unwritten Doctrines*, London 1974.

G. FINE, *Separation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, 1984, pp. 31-87.

G. FINE, *Separation: A Reply to Morrison*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 159-165.

G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1993.

G. FINE, *Forms as Causes: Plato and Aristotle*, in A. GRÄSER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern 1987, pp. 69-112, ora in G. FINE, *Plato on knowledge and forms. Selected essays*, Oxford 2013, pp. 350-396.

G. FINE, *Plato on knowledge and forms. Selected essays*, Oxford 2013.

K. FINE, *A Puzzle Concerning Matter and Form*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 13-40.

E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923.

M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987.

M. FREDE, *Individuals in Aristotle*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 49-71.

M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 72-80.

M. FREDE, *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ* , in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 173-193.

F. FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998.

F. FRONTEROTTA, *Il problema della μέθεξις. A proposito di un lungo dibattito platonico*, «Elenchos», 20, 1999, pp. 397-415.

F. FRONTEROTTA, “*Les Formes n’existent pas de la façon dont il le dit*”. *La critique aristotélicienne de Platon*, in J.F. PRADEAU (ed.), *Platon. Les formes intelligibles*, Paris 2001, pp. 129-154.

F. FRONTEROTTA, *Μέθεξις. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.

F. FRONTEROTTA, *The development of Plato's theory of ideas and the 'Socratic question'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 32, 2007, pp. 37-62.

F. FRONTEROTTA, *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, «Giornale critico della filosofia italiana», 85, 2006, pp. 412-436.

F. FRONTEROTTA, *Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche*, «PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society», 8, 2008, pp. 1-20.

F. FRONTEROTTA (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli 2010.

F. FRONTEROTTA, *La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche; Metafisica A 9, 991a8-991b9*, in F. FRONTEROTTA (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli 2010, pp. 93-119.

F. FRONTEROTTA – W. LESZL (ed.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag 2005.

M. FURTH, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge 1988.

K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonische Schule*, Stuttgart 1963 (1968²), trad. it. parziale a cura di G. Reale, *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988; trad. it. integrale, *La dottrina non scritta di Platone*, introduzione di H. Krämer, presentazione di G. Reale, Milano 1994.

K. GAISER, *Testimonia platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, pubblicati come Anhang in K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, pp. 441-557; trad. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, *Testimonia platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 1998.

K. GAISER, *La teoria dei principi in Platone*, «Elenchos», 1, 1980, pp. 45-75.

G. GALLUZZO, *Il problema dell'oggetto della definizione nel Commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica Z 10-11*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12, 2001, pp. 417-465.

G. GALLUZZO, *Aristotele e Tommaso d'Aquino sul problema della definizione*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13, 2003, pp. 137-191.

G. GALLUZZO, *Metaphysics Z 13 in the Contemporary Debate and in Aquina's Interpretation*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14, 2003, pp. 159-226.

G. GALLUZZO, *Il significato di Metafisica Z 13. Una risposta a M.L. Gill*, «Elenchos», 24, 2004, pp. 11-40.

G. GALLUZZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta: The Contemporary Debate*, Pisa 2006.

G. GALLUZZO, *Universals in Aristotle's Metaphysics*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 209-255.

G. GALLUZZO – J. LOUX (ed.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge 2015.

G. GALLUZZO, *A Kind Farewell to Platonism. For an Aristotelian Understanding of Kinds and Properties*, in G. GALLUZZO – J. LOUX (ed.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge 2015, pp. 85-113.

L. GAZZIERO, “καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος”(Aristotelis sophistic elenchi 22, 178b36-179a10). *Prolégomenes à une histoire ancienne de l'argument du “troisième homme”*, «Rhizai», 7, 2010, pp.181-200.

L. GAZZIERO, “ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπι πάντα ἴδης” (Platonis Parmenides, 132a1-132b2). *Voir les Idées avec son âme et le “Troisième homme” de Platon*, «Revue de Philosophie Ancienne», 32, 2014, pp. 35-85.

L. GAZZIERO, *Aucun attribut universel n'est une substance*, «Annuaire de l'Ecole pratiques des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses», 123, 2016, pp. 121-142.

M. GENTILE, *La teoria platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930.

M. GENTILE, *Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle idee-numeri*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 6, 1937, pp. 111-127.

P.T. GEACH, *The Third Man Again*, «Philosophical Review», 65, 1956, pp. 72-82.

L.P. GERSON, *The Concept in Platonism*, in J. J. CLEARY (ed.), *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon* Aldershot 1999, pp. 65-80.

L.P. GERSON, *Platonism and the Invention of the Problem of Universals*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 86, 2004, pp. 233-256.

M. GIANNI, *Aristotele e la nozione di separazione*, «Annali del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Firenze», 3, 1987, pp. 229-51.

M.L. GILL, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989.

M.L. GILL, *Individuals and Individuation in Aristotle*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 55-71.

M.L. GILL, *Perceptible Substances in Metaphysics H 1-5*, in C. RAPP (hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 55-71.

M.L. GILL, *Aristotle's Attack on Universal*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 20, 2001, pp. 235-260.

M.L. GILL, *Unity of definition in Metaphysics H.6 and Z.12*, in J.G. LENNOX – R. BOLTON (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle*, Cambridge 2010, pp. 97-121.

M.L. GILL – P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006.

P. GOHLKE, *Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.

A. GRÄSER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern 1987.

D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1988.

H. GRANGER, *Aristotle on Genus and Differentia*, «Journal of the History of Philosophy», 22, 1984, pp. 1-23.

J. GREEN, *The Underlying Argument of Aristotle's Metaphysics Z 3*, «Phronesis», 59, 2014, pp. 321-342.

E.C. HALPER, *Metaphysics Z and H 6: The Unity of Form and Composite*, «Ancient Philosophy», 4, 1985, pp. 146-159.

E.C. HALPER, *Aristotle on the Possibility of Metaphysics*, «Revue de philosophie ancienne», 5, 1987, pp. 99-131.

E.C. HALPER, *The Origin of Aristotle's Metaphysical Aporiai*, «Apeiron», 21/1, 1988, pp. 1-27.

E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: the Central Books*, Columbus 1989.

R.L. HANKINSON, *Cause and Explanation in ancient greek thought*, Oxford 1998.

E.S. HARING, *Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z*, «The Review of Metaphysics», 10, 1956-1957, pp. 308-332, 482-501, 698-713.

V. HARTE, *Aristotle's Metaphysics H 6: a Dialectic with Platonism*, «Phronesis», 41, 1996, pp. 276-304.

V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes: the Metaphysics of Structure*, Oxford 2002.

E.D. HARTER, *Aristotle on Primary 'Ousia'*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 57, 1975, pp. 1-20.

E. HARTMAN, *Aristotle on the Identity of Substance and Essence*, «Philosophical Review», 85, 1976, pp. 545-561.

E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul*, Princeton 1977.

S. HASLANGER, *Parts, Compounds, and Substantial Unity*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 129-170.

R. HEINAMAN, *An Argument in Metaphysics Z 13*, «Classical Quarterly», 30, 1980, pp. 72-85.

G.J. HUGHES, *Universal as Potential Substances. The interpretation of Metaphysics Z 13*, in M. BURNYEAT *et al.*, *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979, pp. 107-126.

I. HUSIK, *The Autenticity of Aristotle's Categories*, «Journal of Philosophy», 36, 1939, pp. 427-431.

T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

M. ISNARDI PARENTE, *Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III 7, 1977, pp. 1017-1128.

M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.

M. ISNARDI PARENTE, *Le Peri ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrates?*, «Phronesis», 26, 1981, pp. 135-152.

M. ISNARDI PARENTE, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, «Rivista di Storia della Filosofia», 53, 1998, pp. 215-234.

W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlino 1912.

W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923.

A. JAULIN, *Forme, individu et universel*, «Revue de philosophie ancienne», 14, 1996, pp. 57-73.

A. KOSMAN, *The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 195-213.

H.J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1967² (Heidelberg 1959).

H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967² (1964).

H.J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55, 1973, pp. 119-190.

H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografica*. Introduzione, e traduzione di G. Reale, Milano 1982 (1994⁵).

H.J. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, in F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, H. Flashar (Hrsg.), Band 3, Basel-Stuttgart 1983, pp. 1-174.

S. KRIPKE, *Name and Necessity*, Oxford 1980 (1972), trad. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino 1982.

J. KUNG, *Aristotle on Essence and Explanation*, «Philosophical Studies», 31, 1977, pp. 361-383.

J. KUNG, *Aristotle on Thises, Suches and the Third Man Argument*, «Phronesis», 26, 1981, pp. 207-247.

A.R. LACEY, Οὐσία and *Form in Aristotle*, «Phronesis», 10, 1965, pp. 54-69.

A. LAKS, *Aporia Zero (Metaphysics B 1, 995a24-995b4)*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 25-46.

P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis*, Bonn 1911; Hildesheim 1965.

E.N. LEE – A.D.P. MOURELATOS – R. RORTY, *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973.

D. LEFEBVRE, *Aristote, lecteur de Platon*, in A. CASTEL-BOUCHOUCI – M. DIXSAUT – G. KEVORKIAN (éds), *Lectures de Platon*, Paris 2013, pp. 291-320.

J.G. LENNOX – R. BOLTON (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle*, Cambridge 2010.

J.H. LESHER, *Aristotle on Forms, Substance and Universals. A Dilemma*, «Phronesis», 16, 1971, pp. 169-178.

W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.

W. LESZL, *Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle*, «Review of Metaphysics», 26, 1972, pp. 278-313.

W. LESZL, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975.

W. LESZL, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975.

F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991.

F. LEWIS, *Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 247-277.

F. LEWIS, *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*, Oxford 2013.

A.C. LLOYD, *Aristotle's Principle of individuation*, «Mind», 79, 1970, pp.519-529.

A.C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool 1981.

M.J. LOUX, *Substance and Attribute. A Study in Ontology*, Dordrecht 1978.

M.J. LOUX, *Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ*, «Mind», 88, 1979, pp. 1-23.

M.J. LOUX, *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca 1991.

M.J. LOUX, *Composition and Unity: An Examination of Metaphysics H 6*, in M. SIM (ed.), *The Crossroads of Norm and Nature*, Lanham 1995, pp.247-279.

M.J. LOUX, *Aristotle on Universal*, in G. ANAGNOSTOPULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford 2009, pp. 186-196.

D. MABBOTT, *Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato*, «The Classical Quarterly», 20, 1926, pp. 72-79.

J. MALCOLM, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford 1991.

J. MALCOLM, *On the Duality of εἶδος in Aristotle's Metaphysics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78, 1996, pp. 1-10.

S. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 44, 1946, pp. 349-369.

S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, in AA. VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 141-179.

M. MARIANI, *Universals in Aristotle's Logical Works*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 185-208.

M.M. MCCABE, *Some Conversation with Plato: Aristotle, Metaphysics Z 13-16*, in V. HARTE – M.M. MCCABE – R. W. SHARPLES – A. SHEPPARD (eds.), *Aristotle and the Stoics reading Plato*, London 2010, pp.73-100.

V. MELCHIORRE (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano 1987.

S. MENN, *Z 10-16 and the Argument-Structure of Metaphysics Z*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21, 2001, pp. 83-134.

S. MENN, *On Myles Burnyeat's Map of Metaphysics Zeta*, «Ancient Philosophy», 31, 2001, pp. 161-202.

S. MENN, *Aporiai 13-14*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 211-265.

S. MENN, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, consultabile nel sito web della Humboldt-Universität zu Berlin.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960² (1953).

M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 1990.

M. MIGNUCCI, *I principi delle dimostrazioni: un'analisi della seconda aporia di Metafisica B*, in V. CELLUPRICA (ed.), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2003, pp. 75-101.

D.K. MODRAK, *Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysics*, «Journal of Philosophy», 27, 1979, pp. 371-381.

D.K. MODRAK, *Forms and Compounds*, in J. BOGEN – J. MCGUIRE, *How Things are. Studies in the Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 85-89.

D.K. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001.

P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

J.M.E. MORAVCSIK (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City 1967.

J.M.E. MORAVCSIK, *Essences, Power, and Generic Proposition*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 229-244.

J. MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, in AA. VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 181-204.

J.P. MORELAND, *Universals*, Chesham 2001.

D. MORRISON, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 125-157.

D. MORRISON, *χωριστός in Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 89, 1985, pp. 89-105.

D. MORRISON, *Separation: a Reply to Fine*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 167-173.

D. MORRISON, *Some Remarks on Definition in Metaphysics Z*, in D. DEVEREUX – P. PELLEGRIN (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, pp. 131-144.

A.P.D. MOURELATOS, *The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists*, in M.L. GILL – P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp.56-76.

I. MÜLLER, *Aporia 12 (and 12 bis)*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 189-209.

M. NARCY – A. TORDESILLAS (ed.), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Paris-Bruxells 2005.

C. NATALI, *La forma platonica è una causa formale?*, in G. DAMSCHEN *et al.*, *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis, Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003, pp. 158-173.

C. NATALI, *Aitia in Plato and Aristotle. From everyday language to technical vocabulary*, in C. VIANO – C. NATALI – M. ZINGANO (éds.), *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétations*, Leuven 2013, pp.39-73.

P.G. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1888, pp.37-65, 570-574.

P.G. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903.

D. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, 1981.

G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in I. DÜRING – G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 163-190, rist. in G.E.L. OWEN, *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Ithaca 1986, pp. 180-199.

G.E.L. OWEN, *Particular and general*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 79, 1978-1979, pp. 197-198, pp. 1-21.

G.E.L. OWEN, *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Ithaca 1986.

J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto 1948.

J. OWENS, *Aristotle on Categories*, «The Review of Metaphysics», 1960-1961, pp. 73-90.

J. OWENS, *The Grounds of Universality in Aristotle*, «American Philosophical Quarterly», 3, 1966, pp. 162-169.

C. PAGE, *Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics*, «Review of Metaphysics», 39, 1985, pp. 57-82.

M. PERAMATZIS, *Essence and Per Se Predication in Aristotle's Metaphysics Z 4*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38, 2010, pp. 121-182.

M.-D. PHILIPPE, *Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote*, «Revue thomiste», 48, 1948, pp. 461-469.

M.-D. PHILIPPE, *La participation dans la philosophie d'Aristote*, «Revue thomiste», 49.2, 1949, pp. 254-277.

S. PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Textsand in Mediaeval Science*, Leiden 1988.

S. PINES, *A New Fragment of Xenocrates and its Implications*, «Transactions of the American Philological Society», 51, Part 2, 1961, pp. 1-34, ristampato in S. PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Textsand in Mediaeval Science*, vol. II, Leiden 1988.

J.F. PRADEAU (ed.), *Platon. Les formes intelligibles*, PUF, Paris 2001.

H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Cambridge 1975.

R. RADICE, *La Metafisica di Aristotele nel XX secolo*, Milano 1996.

C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996.

C. RAPP, *Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1)*, in C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 27-40.

C. RAPP, *Kein Allgemeines is Substanz (Z 13, 14-16)*, in C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Berlin 1996, pp. 157-192.

F. RAVAISSON, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Parisiis 1838.

G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994⁶ (1961¹).

G. REALE, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in AA. VV., *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972, pp.17-40.

G. REALE, *Per una rilettura ed una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1989.

G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 2010.

M.D. RICHARD, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris 1986, trad. it., a cura di G. Reale, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "Dottrine non scritte" con analisi e interpretazione*, Bompiani, Milano 2008.

E. RINI, *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milano 2015.

L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: Étude historique et critique*, Paris 1908.

R. RORTY, *Genus as Matter: a Reading of Metaphysics Book VII-IX*, in E.N. LEE – A.D.P. MOURELATOS – R. RORTY, *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973, pp. 393-420.

W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi secondo Aristotele*, *Metafisica M 8 e N 2*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 447-472, rist. in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000, pp. 85-118.

C. ROSSITTO, *La dialettica e il suo ruolo nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 85, 1993, pp. 370-424.

C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000.

C. ROSSITTO, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, *Topici I*, in E. CATTANEI – F. FRONTEROTTA – S. MASO (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma 2015, pp. 3-48.

W. SACKSTEDER, *Some Words Aristotle Never Uses. Attributes, Essences and Universals*, «The New Scholasticism», 60, 1986, pp. 427-453.

T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994.

T. SCALTSAS, *Substantial Holism*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 107-128.

T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca 1994.

H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bonn 1985.

D. SEDLEY, *Platonic causes*, «Phronesis», 43, 1998, pp. 114-132.

D. SEDLEY, *Plato and the One-over-Many Principle*, in R. CHIARADONNA – G. GALLUZZO (ed.), *Universal in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 113- 138.

W.S. SELLARS, *Substance and form in Aristotle*, «Journal of Philosophy», 54, 1957, pp. 688-699.

W.S. SELLARS, *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero 1967.

W.S. SELLARS, *Aristotle's Metaphysics: An Interpretation*, in W.S. SELLARS, *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero 1967, pp. 73-124.

W. SHARPLES, *On being a tode ti in Aristotle and Alexander*, «Methexis», 12, 1999, pp. 77-87.

M. SIM (ed.), *The Crossroads of Norm and Nature*, Lanham 1995.

M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham 1999.

G. C. SIMMONS (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, New York 1978.

R. SMITH, *Dialectic and Method in Aristotle*, in M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham 1999, pp. 39-55.

R. SOKOLOWSKI, *Matter, Elements and Substance in Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy», 8, 1970, pp. 263-288.

E. SONDEREGGER, *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text*, Berne, 1993.

R. SORABJI, *Universals Transformed. The First Thousand Years after Plato*, in P.F. STRAWSON (ed.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot 2006, pp. 105-126.

L. SPELLMAN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge 1995.

C. STEEL (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2012.

C. STEEL, *Plato as seen by Aristotle Metaphysics A 6*, in C. STEEL (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2012, pp. 167-200.

J. STENZEL, voce *Speusippos*, in PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1984 ss., III A 2 (1929), pp. 1636-1669.

P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, trad. it. di E. Bencivenga, *Individui*, Milano 1978.

P.F. STRAWSON (ed.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot 2006.

É. DE STYCKER, *Aristote, critique de Platon*, «L'Antiquité Classique», 18, 1949, pp. 95-107.

É. DE STYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation*, in AA. VV., *Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 119-139.

R.D. SYKES, *Form in Aristotle: Universal or Particular?*, «Philosophy», 50, 1975, pp. 311-331.

L. TARÁN, *Aristotle, Metaphysics Z 2, 1028b13-19*, «Mnemosyne», 32, 1979, pp. 167-170.

H. TARRANT, *Plato's first interpreters*, Londra 2000.

H. TELOH, *Aristotle's Metaphysics Z 13*, «Canadian Journal of Philosophy», 9, 1979, pp. 77-89.

H. TELOH, *The Universal in Aristotle*, «Apeiron», 13, 1979, pp. 70-77.

M.M. TWEEDALE, *Aristotle's universals*, «Australian Journal of Philosophy», 65, 1987, pp. 412-426.

F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, H. Flashar (Hrsg.), Basel-Stuttgart 1983.

C. VIANO – C. NATALI – M. ZINGANO (éds.), *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétations*, Leuven 2013.

G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, «The Philosophical Review», 78, 1969, pp. 291-325.

G. VLASTOS, *Separation in Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5, 1987, pp. 186-197.

M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford 2000.

J. WHITING, *Form and Individuation in Aristotle*, «History of Philosophy Quarterly», 3, 1986, pp. 359-377.

D. WIGGINS, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

C. WILDBERG, *Aporiai 9-10*, in M. CRUBELLIER – A. LAKS (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2009, pp. 151-174.

C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca 1989.

C. WITT, *The Priority of Actuality in Aristotle*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 215-228.

D. WOLFSORF, Αἴτιον and αἰτία in Plato, «Ancient Philosophy», 25, 2005, pp. 341-348.

M. WOODS, *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*, in J.M.E. MORAVCSIK (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City 1967, pp. 215-238.

M. WOODS, *Substance and Essence in Aristotle*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 75, 1974-1975, pp. 167-180.

M. WOODS, *Universal and Particular Forms in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9, 1991, pp. 41-46.

M. WOODS, *Particular Forms Revisited*, «Phronesis», 36, 1991, pp. 75-87.

M. WOODS, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in Metaphysics Z and H*, in T. SCALTSAS – D. CHARLES – M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, pp. 279-290.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim 1963 (Leipzig 1840¹), trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol 2.6, *Da Socrate a Aristotele. Aristotele e i Peripatetici più antichi*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

M. ZINGANO, *L'ousia dans le livre Z de la Métaphysique*, in M. NARCY – A. TORDESILLAS (ed.), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Paris-Bruxells 2005, pp. 99-130.

M. ZINGANO, *Z 6 e a Tese da Identidade por Acidente*, «Revista Analytica», 16, 2012, pp. 13-36.