

5. La metafisica

5.1 Storia e struttura della *Metafisica*

Come si è detto (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.2.10), molte opere aristoteliche, quali si presentano attualmente, sono nate dalla fusione di vari corsi di lezioni, effettuata in parte da Aristotele stesso, in parte dai suoi discepoli, e in misura ancora più ampia da Andronico di Rodi, che nel I secolo a.C. pubblicò la prima edizione completa dei trattati del filosofo. Senza dubbio, Andronico organizzò il materiale reperito sulla base di schemi risalenti al primo Peripato e forse allo Stagirita medesimo. Rimane, in ogni caso, il fatto che gli scritti aristotelici, così come oggi li leggiamo, mostrano una struttura composita e “stratificata” che, aggiungendosi alla loro densità teoretica, contribuisce non di rado a rendere notevolmente ardua la loro comprensione. Tale difficoltà è avvertibile in termini di particolare evidenza nella *Metafisica*,* la quale costituisce forse – sia sul piano dei contenuti, sia al livello strutturale-compositivo – la più complessa delle opere aristoteliche che ci sono pervenute.

La *Metafisica* si compone di quattordici libri, parecchi dei quali fu-

* *Metafisica*

Tà metà tà physiká (lat.: *Metaphysica*)

- 1ª ed. Venezia 1483 (lat.); Venezia 1497 (gr.; nel vol. iv dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 980 a 22 - 1093 b.
- ed. bilingue: Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, trad. e comm. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, 3 voll.; ne esiste anche una versione ridotta (ma sempre con testo e traduzione integrali): Rusconi, Milano 1993; quindi Bompiani, Milano 2000.
- ed. it.: Aristotele, *Metafisica*, a c. di C.A. Viano, UTET, Torino 1974 (1996²).

rono certamente riuniti già da Aristotele, come si evince sia da elementi interni, sia da testimonianze esterne; forse alcuni peripatetici della prima o della seconda generazione ne aggiunsero altri e Andronico, infine, completò la sistemazione. Come palesa il suo titolo, il secondo libro, ossia il libro α (*álpha élatton* o *álpha* piccolo) – un'introduzione alla filosofia teoretica in generale, che ha comunque un carattere schiettamente aristotelico – dovette essere inserito nell'opera solo in un secondo momento, allorché la numerazione originaria era già completa. Sono stati sollevati dubbi sull'autenticità dello stesso libro II, come pure su quella del libro V [Δ] e soprattutto del libro XI [Κ]. La prima parte di quest'ultimo altro non è, in effetti, se non un riassunto dei libri III [Β], IV [Γ] e VI [Ε], mentre la seconda è costituita da una serie di estratti dei libri II, III e V della *Fisica*. A giudizio di non pochi studiosi, perciò, il libro in questione consta degli appunti di un discepolo. Va tuttavia tenuto presente che in virtù della sua particolare collocazione il libro XI si trova a svolgere una funzione significativa – una sorta di ruolo-ponte – nell'economia complessiva dell'opera.

5.1.1 Unità filosofica del trattato

È senza dubbio ragionevole ammettere, in termini generali, che nella *Metafisica* sono confluiti scritti o parti di scritti redatti da Aristotele in epoche diverse, a partire dal periodo di Asso per giungere agli anni della direzione del Peripato. Per quel che concerne, però, il problema dei rapporti di anteriorità o posteriorità cronologica tra specifiche sezioni dell'opera, le opinioni degli studiosi sono risultate a tal punto discordanti da mostrare come la questione sia, in pratica, insolubile. D'altro canto, la circostanza che le diverse parti della *Metafisica* siano state presumibilmente composte in un arco di tempo di quasi un quarto di secolo – dal 347 al 322 a.C. – non comporta affatto che tale *corpus* metafisico manchi di un'unità filosofica sostanziale. È questo, invece, l'equivoco in cui sono incorsi quanti, a partire da Werner Jaeger e dal suo *Aristoteles* del 1923 (cfr. *infra*, cap. 9, § 9.5.1), hanno voluto sezionare e suddividere il presente organismo speculativo dell'opera, frantumandolo in una molteplicità di parti, ricondotte a differenti epoche le quali, a loro volta, corrisponderebbero a stadi diversi dell'evoluzione spirituale dello Stagirita.

Già agli inizi degli anni '60 del Novecento, per la verità, gli interpreti più avveduti di Aristotele – in particolare Pierre Aubenque e Giovanni Reale – hanno rivendicato con argomenti persuasivi la coerenza della

Metafisica. Senza dubbio, l'opera non risale, nelle sue diverse sezioni, a una stessa epoca; tuttavia il suo messaggio è profondamente *unitario*, almeno per quel che concerne i nodi problematici essenziali e i concetti-cardine. Unitario e armonioso si rivela soprattutto il progetto complessivo: partendo dall'analisi della realtà empirica e dall'accertamento delle sue condizioni di esistenza e d'intelligibilità, Aristotele giunge alla dimensione del metaempirico, del trascendente.

Il fatto, poi, che parti più antiche siano state comprese nella struttura definitiva dell'opera mostra che anch'esse sono state considerate valide, e pienamente funzionali all'esplicitazione della più matura prospettiva teoretica. Come ha affermato Aubenque,

(...) nessuna interpretazione filosofica di qualsivoglia autore è possibile, se non si assume il principio che questi rimane in ogni momento responsabile della totalità della sua opera, qualora non ne abbia espressamente rinnegato questa o quella parte.¹

E Reale, dal canto suo, rileva:

È evidente che Aristotele non poteva lasciare nelle sue carte se non quanto, pur nella sua evoluzione, egli manteneva come valido.²

Alla luce di queste osservazioni, relative alla legittimazione *de facto* di tutte le parti del testo aristotelico quale oggi ci si presenta, appare del tutto giustificata e, anzi, imprescindibile una considerazione essenzialmente unitaria della *Metafisica* (senza che ciò comporti, ovviamente, la rinuncia a prestare attenzione pure all'intima articolazione dell'opera).

5.1.2 Origine e significato del titolo

Il titolo del trattato non risale ad Aristotele, una circostanza, questa, dalla quale scaturiscono due problemi: (a) chi ha coniato l'espressione 'metafisica' [*tà metà tà physiká*] e (b) quale significato le ha voluto attribuire?

(a) La questione della paternità del titolo è tuttora aperta. Fino alla metà del Novecento gli studiosi erano concordi nel ritenere che esso fosse stato coniato da Andronico di Rodi o fosse comunque legato alla sua edizione, dal momento che lo si trova attestato per la prima volta in

¹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 9-10.

² In Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. xi.

riferimento a un'opera su Aristotele scritta da Nicola di Damasco (visuto all'epoca di Augusto: cfr. *infra*, cap. 9, § 9.1.3) e strettamente connessa all'edizione di Andronico. Questa tesi è stata però messa in discussione dalle ricerche sui cataloghi antichi delle opere aristoteliche, dalle quali è emersa la possibilità – quantomeno – che il titolo in questione risalga a un'epoca molto più antica:³ taluno è giunto addirittura a ipotizzare che vada attribuito a Eudemo di Rodi (372 ca - 285 a.C.), discepolo e stretto collaboratore dello Stagirita.

(b) Di rilievo ancora maggiore il problema del significato del titolo *Metafisica*. Qualora fosse nato con l'edizione di Andronico, esso avrebbe indicato in origine semplicemente la collocazione dell'opera: «libri che vengono dopo [metá] la Fisica». In ogni caso, i posteri gli hanno attribuito un senso ben più profondo e, insieme, una duplice valenza. È infatti possibile assegnare alla preposizione 'metá' due significati: "dopo" e "sopra", ottenendo in tal modo due sensi diversi dell'espressione.

Metá nel senso di "dopo"

(α) Nel caso in cui s'intenda 'metá' nella prima accezione, il termine 'meta-fisica' designerà la scienza il cui oggetto è costituito dalle realtà che per noi vengono dopo quelle fisiche. Secondo Aristotele, in effetti, lo spirito umano è conformato in modo tale che prima comprendiamo le cose a noi più vicine, vale a dire le realtà fisiche, e soltanto in un secondo momento siamo in grado di accedere a quelle non fisiche. Sicché, se riferita alle modalità e alla sequenza in cui noi uomini acquistiamo le nostre conoscenze, la scienza in oggetto viene dopo la fisica (è questa l'interpretazione proposta, per esempio, dal massimo commentatore antico di Aristotele, Alessandro di Afrodisia: cfr. *In Arist. Metaph.*, p. 171, 5 ss. [Hayduck]).

Metá nel senso di "sopra"

(β) Qualora invece s'intenda 'metá' nel senso di "sopra", il composto 'meta-fisica' indicherà la scienza che studia le realtà collocate al di sopra di quelle fisiche. In tale accezione, la metafisica è dunque la disciplina che tratta delle realtà non sensibili, trascendenti (per questa interpretazione si veda per esempio Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 1, 17 ss. [Diels]).

A dispetto dell'apparenza, le due interpretazioni non sono inconcilia-

³ Cfr. P. Moraux, *Les listes...*, cit., pp. 314 ss.

bili e si rivelano, anzi, complementari, oltreché giustificate in pari misura dal testo aristotelico. Da un lato, infatti, l'intera *Metafisica* trova il suo fulcro teorico nel problema dell'esistenza e dei caratteri di una realtà sopra-sensibile, trascendente – è questo il significato (β) –; dall'altro, Aristotele afferma ripetutamente che quanto *per noi* viene prima, ovvero è anteriore, è posteriore per natura, vale a dire *in sé*, e viceversa. In altri termini, le realtà fisiche vengono prima dal punto di vista della conoscenza umana, ma sono seconde per natura, laddove per gli enti trascendenti vale esattamente il contrario – ed è questo il significato (α).

La parola 'metafisica' comprende in sé, in una connessione strutturale, entrambi i sensi menzionati: in relazione alla conoscenza umana, una scienza si colloca "dopo" [metá] la fisica solo in quanto il suo oggetto è situato "sopra" [metá] la realtà fisica. Sicché, qualunque sia stata la sua origine – la trovata di un peripatetico o una fortunata coincidenza –, il termine può essere legittimamente utilizzato, come del resto si è sempre fatto, in riferimento a quella disciplina per designare la quale lo Stagirita si avvaleva di molteplici e variabili denominazioni: 'sapienza', 'filosofia prima', 'teologia', 'scienza dell'essere', 'scienza della sostanza'.

5.2 Libro I (*Álpha*)

INDAGINE SULLA SAPIENZA. OPINIONI DEI FILOSOFI PRECEDENTI SUI PRINCIPI E SULLE CAUSE

5.2.1 Che cos'è la sapienza?

Aristotele si propone innanzi tutto di dimostrare (*cap. 1*) che tutti gli uomini intendono per «sapienza» [*sophía*] la forma più alta di sapere, consistente nella conoscenza delle cause e dei principi. Il filosofo prende le mosse da una sorta d'indagine fenomenologica relativa alle diverse forme di conoscenza che sono proprie dell'uomo – la sensazione [*áisthesis*], la memoria [*mnéme*], l'esperienza [*empeiria*], l'arte [*téchnē*] e la scienza [*epistéme*] –, mettendo in luce i loro aspetti peculiari e mostrando come esse si sviluppino l'una dall'altra, così da disporsi a livelli via via più elevati.

C'imbattiamo qui in alcune delle più celebri analisi aristoteliche: di particolare rilievo la distinzione fra la conoscenza empirica, quale mera constatazione del «che» [*tò hóti*], ossia di come una cosa è, e la scienza.

Quest'ultima è invece la scoperta del «perché» [*tò dióti*], vale a dire della causa in virtù della quale una cosa è precisamente ciò che è.

Mentre l'esperienza, non diversamente dalla sensazione, verte in termini esclusivi sul particolare [*tò kath'hékaston*], l'arte e la scienza riguardano l'universale [*tò kathólou*], il perché e la causa delle cose. È possibile, osserva il filosofo, che l'esperienza si riveli più efficace della scienza sul piano dell'utilità pratica; dal punto di vista del sapere, tuttavia, le è di gran lunga inferiore, in quanto si limita a constatare i fatti, laddove l'arte e la scienza si collocano al livello della spiegazione causale. È precisamente per tale motivo che l'arte e la scienza – non la sensazione o l'esperienza – sono considerate sapienza; correlativamente, vengono giudicati sapienti [*sophoi*] solo quanti le possiedono.

D'altro canto, l'esperienza risulta priva di altri due requisiti della sapienza. (a) Diversamente dall'arte e dalla scienza, essa non è né comunicabile, né insegnabile agli altri: tutti però concordano nel considerare l'insegnabilità come un carattere proprio della sapienza e, in parallelo, nel ritenere tipica del sapiente la capacità d'insegnare. In secondo luogo, (b) il sapiente è reputato tale in quanto attinge un sapere svincolato dalle necessità pratiche, e dunque del tutto disinteressato. Soltanto la conoscenza delle cause presenta un carattere di tal sorta: il fine della sapienza consiste infatti nella contemplazione della verità, e questa appaga al più alto grado il desiderio di conoscere che è insito nell'uomo e lo differenzia da tutti gli altri viventi. Se ne conclude, pertanto, che la sapienza è una conoscenza di cause e di principi.

5.2.2 L'oggetto della sapienza: le cause prime

Aristotele si domanda poi (*cap. 2*) quali siano, precisamente, le cause e i principi che costituiscono l'oggetto della sapienza [*toút'àn eie skeptéon, he perì poías aítias kai perì poías archàs epístéme sophía estín*] (982 a 4-6). La sua risposta è la seguente: mentre le varie scienze sono conoscenze di cause particolari, la sapienza riguarda le cause *prime* o *supreme* e abbraccia così l'intero, la totalità. Essa deve infatti conoscere, in certo modo, tutte le cose. Questo, però, non in senso "estensivo" – come se il suo compito fosse quello di conoscere la totalità cumulativa degli enti –, ma nel senso che essa deve attingere i principi di tutte le realtà.

Al riguardo, lo Stagirita prende avvio da *éndoza*, ovvero da opinioni e valutazioni che, a motivo della loro diffusione, risultano dotate di un grado notevolmente elevato di plausibilità. Per cogliere i tratti essenziali

della sapienza, il filosofo esamina infatti le caratteristiche che, a giudizio di tutti, devono presentare il sapiente e la scienza di cui questi dispone. Orbene, si ritiene che il sapiente: (a) debba conoscere, in certo modo, tutto [*epístasthai pánta*] – ed è questo, precisamente, il caso di chi conosce l'universale; (b) conosca le cose più difficili – e tali sono appunto gli universali; (c) disponga necessariamente di conoscenze esatte – ed esatta al massimo grado è la conoscenza dei principi primi; (d) sappia insegnare – e più di ogni altro è in grado d'impartire insegnamenti chi conosce le cause; (e) possieda quella scienza che viene ricercata per se stessa e non in vista dei suoi effetti pratici – ed è il caso, appunto, della scienza dei principi primi; (f) disponga, infine, della scienza che è gerarchicamente sovraordinata a tutte le altre – e tale è la scienza del fine.

Caratteri della sapienza

Aristotele si sofferma poi sulla natura squisitamente teoretica della sapienza. Quest'ultima viene ricercata per puro amore del sapere: è quindi libera, perché ha il proprio fine in sé e non in altro. La sapienza, inoltre, è divina, e questo tanto sul piano "soggettivo", quanto in termini "oggettivi". Da un lato, infatti, è il tipo di scienza che Dio possiede; dall'altro, essa studia la divinità stessa, dal momento che se, come tutti riconoscono, Dio è causa e principio primo, la sapienza, quale scienza delle cause e dei principi, lo assume necessariamente a proprio oggetto.

Troviamo infine una puntualizzazione, meritatamente celeberrima, sullo stato d'animo dal quale trae origine la sapienza. Si tratta, chiarisce Aristotele, della meraviglia [*tò thaumázein*]: lungi dall'accettare la realtà intera come qualcosa di ovvio, ci stupiamo che le cose siano così come sono e aspiriamo a liberarci dalla nostra ignoranza. Una volta, poi, acquisita la sapienza, essendo ormai pervenuti a conoscere la ragione ultima di tutte le realtà, comprendiamo la loro necessità. Di conseguenza, il nostro stato d'animo sarà ora l'opposto di quello iniziale; ci meraviglieremo, cioè, se le cose stessero diversamente da come in effetti stanno.

5.2.3 Le quattro cause

Viene poi naturale domandarsi (*cap. 3*) quali siano le cause prime (che, per l'appunto, costituiscono l'oggetto della sapienza). Lo Stagirita nega con decisione che un'unica causa sia sufficiente per spiegare la realtà. Com'egli precisa, facendo ricorso all'analisi linguistica, il termine 'causa' [*aitíon/aitía*] viene inteso in quattro diverse accezioni: a) come sostanza

ed essenza [*tèn ousían kai tò tí ên eínai*], ossia come causa formale; b) come materia e sostrato [*tèn hýlen kai tò hypokeímenon*], vale a dire come causa materiale; c) come ciò da cui deriva il principio del movimento [*hóthên he archè tês kinéseos*], cioè come causa motrice o efficiente, e d) come fine [*tò hoû hénéka*], dunque come causa finale (983 a 26-32).

Aristotele ha già studiato tali cause (o, per dir meglio, tali generi di cause) nella *Fisica* (cfr. *supra*, cap. 3, § 3.1.2) ove, come anche qui, quella delle quattro cause viene presentata come una dottrina già codificata. In effetti, il filosofo la considera come un risultato scaturente dallo sviluppo complessivo del pensiero greco, sicché non sorprende che ora si proponga di giustificarla attraverso l'esame delle acquisizioni speculative precedenti. Mentre dunque la nozione di sapienza è stata precisata partendo dalle convinzioni di tutti, la dottrina delle quattro cause viene fondata su opinioni più specifiche e qualificate, quelle dei filosofi.

5.2.4 Analisi delle teorie precedenti

L'esame delle teorie dei predecessori (che s'inizia in questo capitolo e costituisce la sezione più ampia del libro I) fornisce allo Stagirita l'occasione per tracciare una sorta di storia della filosofia. Potremmo anzi definirne la prima storia della filosofia scritta in Occidente, a patto però che si tenga presente che Aristotele svolge tale indagine dietro la sollecitazione d'interessi di natura spiccatamente teoretica. Il suo intento è infatti quello d'individuare le divergenze e le convergenze tra le posizioni dei pensatori precedenti e la propria, giungendo per tale via a provare dialetticamente la validità di quest'ultima. In funzione di questo obiettivo, sovente egli traduce antiche nozioni nella propria terminologia, riformulandole mediante le proprie categorie, e ciò con una libertà e una disinvoltura a volte notevoli, che peraltro non sconfinano mai in mero arbitrio.

A giudizio di Aristotele, dunque, i filosofi precedenti hanno trattato di certe cause e di taluni principi che, in ultima analisi, altro non sono se non le quattro cause sopra precisate (pur se da loro colte ed enunciate in forme piuttosto oscure e approssimative).

I "fisici"

In particolare, gli antichi pensatori hanno concentrato la propria attenzione sulla causa materiale, ponendo come causa di tutte le realtà uno o più elementi materiali (Talete l'acqua, Anassimene e Diogene l'aria, Ip-

paso ed Eraclito il fuoco, Empedocle tutti e quattro gli elementi, Anassagora le omeomerie). Essendosi tuttavia resi conto che il principio materiale non era in grado, da solo, di spiegare il divenire delle cose, essi sono stati indotti (con l'eccezione degli eleati, che hanno addirittura negato il movimento) a introdurre un secondo principio, quello motore.

Questi due principi non erano però ancora sufficienti per spiegare l'intera realtà, e in particolare la sua bellezza e bontà. Anassagora, compiendo un progresso significativo, ha dunque posto un Intelletto [*Noûs*] come causa dell'ordine e dell'armonia delle cose; d'altro canto, l'ha considerato piuttosto come causa motrice che non quale causa finale.

Dopo aver accennato (cap. 4) a Esiodo e a Parmenide come a possibili precursori della dottrina della causa motrice-finale, Aristotele esamina il pensiero di Empedocle: questi, constatando come nell'universo vi siano non soltanto bellezza e ordine, ma altresì bruttezza e male, si è avvalso, per spiegare tali contrari, di due principi, l'Amore e l'Odio.

In sostanza, i filosofi fin qui considerati hanno intravisto due cause: la *materiale* e la *motrice*; quella finale è stata invece colta solo parzialmente, nonché in termini inadeguati o contraddittori. Leucippo e Democrito, dal canto loro, hanno trattato della causa materiale, trascurando invece quella motrice.

I pitagorici

Quanto ai pitagorici (cap. 5), lo Stagirita rileva che la loro dottrina si colloca in un rapporto di stretta connessione – e dipendenza – rispetto alle loro indagini matematiche: essi hanno infatti considerato i numeri e le loro proprietà (il pari e il dispari) come principi delle cose e dei loro caratteri (alcuni pitagorici hanno invece assegnato questo ruolo a dieci coppie di contrari). A giudizio di Aristotele, tali principi svolgono essenzialmente la funzione di causa materiale, dal momento che i pitagorici li ritengono costitutivi delle cose, in esse immanenti.

Gli eleati

Un caso a sé è poi rappresentato dagli eleati, la cui speculazione fuoriesce in certo modo dall'ambito dell'indagine intorno alle cause prime, perché essi hanno preteso di ridurre l'intera realtà a un'unità immobile. Aristotele ritiene, peraltro, che l'Uno finito di Parmenide possa essere accostato alla forma, ovvero alla causa formale; l'Uno di Melisso, essendo infinito, presenta invece, a suo avviso, maggiori punti di contatto con la materia, vale a dire con la causa materiale.

5.2.5 La filosofia di Platone

Lo Stagirita si volge poi (*cap.* 6) a Platone. La dottrina platonica delle Idee o Forme viene presentata da Aristotele (la cui interpretazione eserciterà un'influenza considerevole anche in età moderna) come il risultato dell'incontro tra il pensiero eracliteo e il metodo socratico del concetto e della definizione.

I - La dottrina delle Idee

Platone, spiega infatti lo Stagirita, condividendo con gli eraclitei la convinzione che la realtà sensibile è soggetta a un flusso incessante, ma essendo nel contempo persuaso della validità del metodo socratico della definizione, che presuppone invece un oggetto stabile e immobile – dunque dotato di caratteri diversi e opposti rispetto al sensibile –, pose delle realtà non empiriche, le Idee, come oggetto delle definizioni. Il filosofo ateniese, prosegue Aristotele, presunse che tra le Idee e le realtà sensibili sussistesse un rapporto di «partecipazione», atto a spiegare gli enti empirici nella loro molteplicità [*katà méthexin... eínai tà pollà homónyma toís eídesin*] (987 b 9-10); inoltre, introdusse quali realtà intermedie [*metaxy*] fra il mondo ideale e quello sensibile gli enti matematici [*tà mathematiká*] (i quali, analogamente alle realtà empiriche, hanno il carattere della molteplicità, ma sono immobili ed eterni come le Idee).

II - La dottrina dei principi

Le successive osservazioni aristoteliche sono per noi moderni tanto più preziose in quanto fanno riferimento a dottrine platoniche che non vengono esplicitamente formulate nei dialoghi: si tratta delle cosiddette «dottrine non scritte» [*ágrapha dógmata*] di Platone, sull'importanza delle quali la “scuola di Tubinga-Milano” (Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Szlezák, Giovanni Reale) ha richiamato da alcuni decenni l'attenzione degli studiosi. Spiega al riguardo lo Stagirita che Platone volle determinare gli elementi [*stoicheía*] da cui traggono origine le Idee stesse e li individuò nell'Uno [*tò hén*] e nella «Diade del grande e del piccolo» [*dyás... tò méga kai tò mikrón*]. A giudizio di Aristotele, comunque, tale dottrina, che d'altro canto si richiama parzialmente al pensiero pitagorico, presenta non poche incongruenze.

La conclusione cui egli perviene è che le cause alle quali ha fatto ricorso Platone sono fondamentalmente due: la *formale* (le Idee sono cause formali delle cose, e l'Uno a sua volta è causa formale delle Idee)

e la *materiale* (la «Diade del grande e del piccolo» funge infatti da causa materiale). Platone ha inoltre concepito la sua causa formale anche come causa del bene, dunque come causa finale, e, parallelamente, la causa materiale quale causa del male.

5.2.6 Esistono solo le quattro cause

Sintetizzando (*cap.* 7) gli esiti dell'indagine fin qui svolta sulle dottrine dei predecessori, lo Stagirita rileva che nessuno di essi ha trattato di cause diverse dalle quattro in precedenza determinate. La maggior parte dei pensatori precedenti ha parlato della causa materiale; alcuni hanno introdotto quella motrice; nessuno, per contro, ha trattato con chiarezza di quella formale (pur se i platonici ne hanno parlato più ampiamente degli altri). Quanto alla causa finale, la sua esistenza è stata bensì in certo modo intravista, ma soltanto in forme inadeguate: quelli che hanno parlato della causa del bene l'hanno infatti concepita o come causa di movimento (è il caso dell'Intelletto di Anassagora e dell'Amore di Empedocle), oppure quale causa formale (tale è l'Uno dei platonici). Da questo panorama storico-teoretico si evince dunque che le cause sono precisamente quattro: non di più, né di meno.

5.2.7 Argomenti contro i “fisici” e i pitagorici

Successivamente (*cap.* 8), Aristotele prende in esame le difficoltà nelle quali s'imbattono i sistemi filosofici precedenti. A suo giudizio, i suoi predecessori hanno errato essenzialmente in due modi: da un lato, hanno peccato di unilateralità, in quanto hanno posto solo una o alcune delle cause menzionate, ma mai tutte e quattro assieme; dall'altro, si sono pronunziati in termini non sufficientemente chiari, oppure in forma aporetica, intorno alle cause che pur hanno individuato. In particolare, lo Stagirita critica (I) i fisici monisti, (II) i fisici pluralisti – soprattutto Empedocle e Anassagora – e (III) i pitagorici.

(I) Ai primi egli muove le accuse seguenti: (a) hanno posto un principio atto a spiegare esclusivamente le realtà corporee; (b) non hanno individuato né una causa motrice, (c) né una causa formale; (d) hanno compiuto la loro scelta dell'elemento originario in modo troppo semplicistico.

(II) Empedocle, dal canto suo: (a) ha considerato come originari i quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco), che invece derivano l'uno

dall'altro; (b) ha introdotto due cause del movimento; (c) ha reso inspiegabile e impossibile il processo di alterazione. La dottrina di Anassagora, poi, ingenera non poche difficoltà a motivo della teoria della «mescolanza» [*míxis*] originaria delle omeomerie.

(III) I pitagorici, infine, (a) pur avendo posto dei principi di carattere più elevato rispetto a quelli utilizzati dai filosofi naturalisti, ne hanno fatto uso esclusivamente per spiegare le realtà sensibili. Essi, inoltre, (b) non hanno chiarito come si generi e sia possibile il movimento e (c) non hanno precisato in qual modo i caratteri fisici dei corpi traggano origine dai numeri. Infine, (d) la loro spiegazione di tutte le cose in funzione dei numeri risulta oscura.

5.2.8 Argomenti contro Platone e gli accademici

Segue (*cap.* 9) una critica serrata di Platone e dei platonici, responsabili, secondo Aristotele, di errori opposti rispetto a quelli commessi dagli altri pensatori. Lo Stagirita dispiega una batteria poderosa di argomenti (formulati in termini estremamente concentrati) che trae senza dubbio da sue precedenti opere, come il trattato *Sulle Idee* (cfr. *supra*, *cap.* 1, § 1.1.2), ove dovevano essere illustrati con maggiore ampiezza e perspicuità.

Gli studiosi hanno suggerito diversi raggruppamenti delle unità argomentative in cui questa sezione si scandisce. In ogni caso, le linee di forza delle critiche aristoteliche sono le seguenti: (a) il mondo delle Idee costituisce un inutile doppione della realtà sensibile; (b) gli argomenti addotti dai platonici per dimostrare l'esistenza delle Idee o non dimostrano in modo irrefutabile quel che dovrebbero provare, oppure, al contrario, dimostrano troppo, conducendo ad affermare l'esistenza di Idee che i platonici non ammettono; (c) le Idee non sono capaci né di generare, né di spiegare la realtà sensibile.

Al termine dell'indagine (*cap.* 10), Aristotele può così affermare:

Risulta dunque anche da quanto si è detto finora che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica*, e che non si può parlare di alcun'altra causa oltre a queste [*hóti mèn oún tās eireménas en toîs physikoîs aítias zeteîn eotkasi pántes, kai toúton ektòs oudemían échoimen àn eipeîn, dêlon kai ek tòn próteron eireménon*].

1, 10; 993 a 11-13

5.3 Libro II (*álpha élatton* [*álpha* piccolo])

BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA

Questo libro approfondisce alcune dottrine formulate nel libro precedente, svolgendo in certo modo il ruolo d'introduzione alla filosofia teoretica.

5.3.1 Caratteri della ricerca della verità

Innanzitutto (*cap.* 1), lo Stagirita osserva che la ricerca della verità [*heperi tês aletheías theoría*] ha un carattere ambivalente: facile in un senso, è difficile in un altro. La facilità di tale ricerca va ricondotta al fatto che non esiste nessuno che non sia capace di cogliere la verità, almeno in misura parziale. La sua difficoltà deriva invece dalla circostanza che la mente umana non è in grado di vedere le cose che pure, in sé, sono le più evidenti. La verità – rileva Aristotele – è come la luce che ci avvolge: è, cioè, evidente; tuttavia i nostri occhi, a somiglianza di quelli delle nottole dinanzi alla luce, non sanno contemplarla se non in parte, a motivo della loro intrinseca debolezza.

Poiché, d'altro canto, ognuno è in grado di afferrarne almeno un lembo, tutti quelli che si sono occupati della verità meritano di essere presi in considerazione, non esclusi coloro le cui opinioni non condividiamo. Tali opinioni hanno infatti pur sempre contribuito alla formazione delle dottrine che giudichiamo, invece, degne di approvazione. Di conseguenza, la ricerca della verità si configura come un'impresa "collettiva"; in altri termini, la filosofia deve fondarsi sulla storia della filosofia, intesa quale storia degli sforzi compiuti per attingere la verità. Lo Stagirita precisa che la filosofia è scienza della verità perché, in quanto sapere teoretico, ha di mira la verità e questa soltanto, laddove la scienza pratica punta alla realizzazione di scopi particolari.

Conoscere la verità significa, d'altra parte, conoscere la causa [*ouk ísmen dê tò alethès áneu tês aítias*] (993 b 23-24). E una causa è tanto più vera quanto più è condizione della verità delle cose che da essa dipendono, sicché più vere di tutte saranno le cause degli esseri eterni, in quanto tali cause sono eternamente vere.

5.3.2 Numero finito delle cause

Lo Stagirita procede (*cap.* 2) a dimostrare, mediante un itinerario puramente speculativo (ben diverso, dunque, da quello utilizzato nel libro I), che le cause devono essere finite [*ouk ápeira*] quanto al numero e alla specie, giacché in caso contrario verrebbe meno la possibilità medesima del conoscere. L'argomentazione si scandisce in due momenti: (I) è impossibile che le cause costituiscano una serie infinita nell'ambito delle singole specie di cause; (II) è parimenti inammissibile una serie infinita di specie di cause.

Per quel che concerne (I), Aristotele chiarisce come un regresso all'infinito sia impossibile all'interno di qualsiasi specie di causa – materiale, motrice, formale o finale –, e ciò per i motivi seguenti. (a) In tutte le serie di cause, i termini situati fra il primo e l'ultimo sono intermedi; ciascuno di essi è causa dei successivi, ma è nel contempo causato, sicché dovrà esistere una causa prima. Se, infatti, ci fosse una serie infinita di cause, il termine ultimo sarebbe quello presente e tutti gli altri, per quanto numerosi, sarebbero intermedi; mancherebbe un termine primo e, di conseguenza, non si avrebbe alcuna causa (sicché non esisterebbe neppure una serie di cause). (b) Nella serie delle cause è impossibile non solo risalire all'infinito, ma anche “discendere” all'infinito, in quanto ogni processo che segni il passaggio da una cosa a un'altra ha necessariamente un termine ben definito. (c) Nell'ambito della causa finale un processo all'infinito è assurdo. Se, infatti, ogni fine fosse in funzione di un fine ulteriore, non vi sarebbe alcun fine, giacché il fine è ciò che non è in vista di altro, e costituisce perciò un termine ultimo. (d) In relazione alla causa formale, una serie infinita di definizioni tali da rimandare l'una all'altra è inammissibile, in quanto comporterebbe l'impossibilità stessa del pensare e del conoscere.

Quanto a (II), è evidente che non può esistere neppure un numero infinito di specie di cause, perché anche in tal caso la conoscenza risulterebbe impossibile.

5.3.3 Necessaria flessibilità metodologica

Lo Stagirita svolge quindi (*cap.* 3) alcune riflessioni metodologiche di notevole interesse. Il metodo, osserva, presenta due aspetti fondamentali: quello “soggettivo” e quello “oggettivo”. In generale, gli uomini vorrebbero, a motivo della forza dell'abitudine, che tutti si attenessero nelle proprie esposizioni al metodo cui sono adusi essi stessi. Alcuni,

così, accettano solo il metodo esatto delle matematiche; altri preferiscono che si proceda per esempi; altri ancora, infine, vogliono che ci si avvalga delle testimonianze dei poeti. E mentre certuni prediligono il rigore, altri lo detestano. Tuttavia, non è oggettivamente possibile far uso di uno stesso metodo per tutte le scienze, sicché sarà necessario adeguare i propri gusti alle esigenze della scienza particolare di volta in volta affrontata.

Prima di procedere allo studio delle singole discipline si dovranno fare, pertanto, le opportune riflessioni di carattere metodologico: andrà cioè chiarito in termini preliminari – dal momento che non è possibile apprendere insieme il metodo e la scienza – quale sia il metodo proprio di ogni scienza. Orbene, il metodo migliore è quello matematico; d'altro canto, non si può pretendere di applicarlo a tutte le discipline, ma solo a quelle che studiano gli enti matematici, che sono immobili. Tale metodo non è invece appropriato, per esempio, alla fisica, la quale verte su enti più complessi, perché mobili e legati alla materia.

5.4 Libro III (*Bêta*)

ESPOSIZIONE DI QUINDICI APORIE

È questo il libro delle aporie, ossia dei problemi fondamentali della metafisica. Lo Stagirita intende qui far avvertire l'urgenza e la complessità dei problemi riguardanti la filosofia prima, senza però ancora additarne le soluzioni, che verranno proposte solo in séguito. Di conseguenza, questa sezione della *Metafisica* pare destinata a ingenerare nel lettore – attraverso la condizione di disorientamento cui questi è condotto da una sequenza massiccia di aporie –, precisamente quella “meraviglia” della quale il filosofo ha parlato nel libro I come dello stato d'animo da cui scaturisce la ricerca filosofica.

5.4.1 Utilità delle aporie

Innanzitutto (*cap.* 1), Aristotele rileva che è indispensabile precisare e discutere in modo adeguato le difficoltà e i problemi, dal momento che l'acquisire piena consapevolezza del loro significato costituisce una tappa essenziale dell'itinerario verso il sapere. Chi ignora l'essenza di un problema, infatti, non sa che cosa cercare e, pure nel caso in cui per-

venga a qualche risultato, non sa se si tratti di quanto egli voleva e doveva ricercare, oppure no. Una difficoltà è come un nodo che va sciolto; ma non può farlo se non chi ne riconosca l'esistenza e la natura.

Le aporie nascono soprattutto dalle opposte opinioni dei filosofi, sicché l'esame accurato di tali posizioni antitetiche e del modo in cui esse sembrano elidersi a vicenda permette di conoscere il pro e il contro delle varie questioni. Si tratta di un procedimento simile a quello giudiziario, e chi ascolta le opposte ragioni si troverà poi, analogamente a quanto avviene in un processo, nella condizione ottimale per giudicare.

Così, lungi dal dedurre in modo astratto e puramente aprioristico le aporie che illustra, Aristotele le attinge in ampia misura da un concreto e vivace contesto storico-culturale; di conseguenza, il numero dei problemi di cui fa qui menzione (e che è possibile fissare a quindici) non possiede, in senso proprio, alcun carattere di necessità o definitività teoriche.

5.4.2 Le quindici aporie

L'elenco iniziale delle aporie non corrisponde all'ordine della loro successiva esposizione. Se ci atteniamo a quest'ultima, possiamo delineare la seguente "tavola dei problemi": - 1. Lo studio dei differenti generi di cause spetta a un'unica scienza oppure a scienze diverse? - 2. È una stessa scienza o sono scienze distinte a studiare i principi delle sostanze e quelli della dimostrazione? - 3. Lo studio di tutte le sostanze compete alla medesima scienza oppure a scienze diverse? - 4. La scienza verte esclusivamente sulle sostanze o anche sugli accidenti? - 5. Esistono solo le sostanze sensibili o ve ne sono anche altre? E queste, se esistono, appartengono a un unico genere, oppure no? - 6. Sono i generi, o non piuttosto gli elementi materiali, a costituire i principi primi? - 7. I principi primi sono i generi sommi o quelli infimi? - 8. Com'è possibile la scienza, nel caso in cui esistano soltanto delle realtà particolari? - 9. L'unità dei principi è specifica oppure generica? - 10. I principi delle realtà corruttibili sono gli stessi di quelle incorruttibili, oppure no? - 11. L'Ente e l'Uno sono sostanze delle cose, o no? - 12. I numeri e gli enti geometrici sono sostanze, oppure no? - 13. Per quale motivo si devono porre, oltre alle sostanze sensibili e agli enti intermedi, anche altri enti, come le Idee? - 14. Gli elementi sono in potenza o in atto? - 15. I principi sono universali o particolari?

5.4.3 Oggetto e struttura delle aporie

Le prime quattro aporie vertono sulla scienza dei principi, mentre le altre riguardano i principi stessi. Il tema del libro è dunque fondamentalmente unitario: è infatti costituito dalle cause e dai principi e, in parallelo, dalla loro conoscenza.

Dal punto di vista strutturale, inoltre, tutte le aporie si articolano in una "tesi" e in un'"antitesi" che, dopo essere state illustrate, vengono entrambe ridotte all'assurdo. Le tesi enunciano per lo più posizioni e istanze di carattere naturalistico, mentre le antitesi si richiamano in generale a dottrine d'ispirazione platonico-accademica. Lo Stagirita si studia di "drammatizzare" il più possibile il contrasto tra tesi e antitesi e insieme di porre in luce l'inadeguatezza di entrambe, allo scopo di mostrare come ciascuna delle posizioni in conflitto, pur racchiudendo una parte di verità, pecchi di unilateralità. La lezione che ne scaturisce è, allora, che le aporie non possono essere risolte semplicemente optando per una delle due dottrine in contrasto; è invece necessario collocarsi a un livello più alto, che consenta di recepire le istanze legittime espresse da ognuna di queste e permetta nel contempo di superare i loro limiti rispettivi.⁴

Aristotele passa quindi a esaminare (*cap.* 2) le prime cinque aporie.

Prima aporia

LO STUDIO DEI DIFFERENTI GENERI DI CAUSE SPETTA A UN'UNICA SCIENZA OPPURE A SCIENZE DIVERSE?

[*Tesi*] Non sembra possibile che la scienza delle diverse cause sia la stessa, in quanto: (a) realtà diverse fra loro possono essere oggetto della medesima scienza solo se sono contrarie, ma i quattro diversi generi di

⁴ Come ha rilevato più di uno studioso, esistono analogie considerevoli fra questa parte della *Metafisica* di Aristotele e la sezione della *Critica della ragione pura* di Kant relativa alle «Antinomie della ragione pura». Ovviamente, vi sono anche profonde differenze. Così, le tesi e le antitesi illustrate dallo Stagirita si richiamano alle due correnti fondamentali del pensiero greco – quella ionico-naturalistica e quella platonica –, mentre quelle kantiane fanno riferimento, rispettivamente, all'orientamento razionalistico e a quello empiristico. Inoltre, se nel quadro del criticismo kantiano la metafisica come scienza si rivela impossibile, sicché le antitesi fra gli opposti orientamenti vengono elevate ad antinomie della ragione pura, Aristotele individua invece nell'accertamento e nel superamento delle tesi in contrasto la leva sulla quale far perno per fondare la metafisica stessa.

cause non sono contrari; (b) non tutte e quattro le cause sono presenti in tutti gli enti. - [Antitesi] D'altro canto, se le scienze relative a ciascun genere di causa sono diverse, nessuna di esse andrà considerata in termini esclusivi come la filosofia prima, dal momento che tutte quante avranno qualche titolo per essere identificate con questa (l'aporia verrà risolta nel cap. 1 del libro IV).

Seconda aporia

È UNA STESSA SCIENZA O SONO SCIENZE DISTINTE A STUDIARE I PRINCIPI DELLE SOSTANZE E QUELLI DELLA DIMOSTRAZIONE?

[Tesi] È impossibile che i principi logici fondamentali siano oggetto della scienza che verte sulla sostanza, in quanto: (a) tutte le scienze si avvalgono di tali principi, e non è chiaro per quale motivo lo studio di questi debba spettare alla filosofia prima anziché ad altre discipline. (b) Sembra inoltre che non vi sia una scienza dei principi logici, dal momento che essi sono noti immediatamente e non costituiscono l'oggetto di una conoscenza dimostrativa. - [Antitesi] Se però la scienza degli assiomi è diversa da quella della sostanza, quale delle due sarà superiore? I principi logici fondamentali sono infatti quanto c'è di più universale e valgono per tutte le realtà, sicché sarà compito del filosofo indagare la loro verità o falsità (la soluzione si trova nel cap. 3 del libro IV).

Terza aporia

LO STUDIO DI TUTTE LE SOSTANZE COMPETE ALLA MEDESIMA SCIENZA OPPURE A SCIENZE DIVERSE?

[Tesi] Qualora si ammetta che le diverse sostanze (sensibili e soprasensibili) sono oggetto di scienze diverse, si dovrà stabilire di quale tipo di sostanza è scienza la filosofia prima. - [Antitesi] L'affermazione che tutti i tipi di sostanze sono oggetto della medesima scienza porta a una conseguenza assurda. Infatti ogni scienza dimostrativa verte su un oggetto e ne dimostra gli attributi essenziali. Se dunque un'unica scienza riguardasse tutte le sostanze, il suo oggetto sarebbe unico e tutte le proprietà appartenerebbero a esso, sicché tutte le scienze si ridurrebbero a questa sola (il problema troverà soluzione nel cap. 2 del libro IV e nel cap. 1 del libro VI).

Quarta aporia

LA SCIENZA VERTE ESCLUSIVAMENTE SULLE SOSTANZE O ANCHE SUGLI ACCIDENTI?

[Tesi] Il sostenere che la scienza della sostanza coincide con quella delle sue proprietà ha delle implicazioni inaccettabili. Infatti, dal momento che la scienza delle proprietà della sostanza è una scienza dimostrativa, dovrà essere tale anche la scienza della sostanza, il che però è inammissibile, non essendovi dimostrazione, ma solo definizione, della sostanza e dell'essenza. Di conseguenza, è impossibile che le due scienze coincidano. - [Antitesi] Qualora però si pongano due scienze distinte, non sarà possibile trovare quella che riguarda in termini esclusivi le proprietà della sostanza, perché ogni scienza verte sulle proprietà di un soggetto (lo Stagirita risolverà l'aporia nel cap. 2 del libro IV).

Quinta aporia

ESISTONO SOLO LE SOSTANZE SENSIBILI O VE NE SONO ANCHE ALTRE? E QUESTE, SE ESISTONO, APPARTENGONO A UN UNICO GENERE, OPPURE NO?

[Tesi] L'affermazione di realtà soprasensibili, tanto nella forma della dottrina delle Idee quanto in quella della teoria degli enti intermedi, porta a conseguenze assurde. Infatti (a) le Idee di cui parlano i platonici, se da un lato sono realtà poste al di là di quelle sensibili, dall'altro sono identiche a queste, con l'unica differenza che sono eterne, laddove gli enti sensibili sono corruttibili. Sicché le Idee sono soltanto dei «sensibili eterni», vale a dire inutili doppioni delle realtà sensibili. (b) Qualora si ammettano degli enti matematici intermedi fra i numeri ideali e quelli sensibili, si dovranno porre, per analogia, degli enti intermedi per tutte le scienze matematiche, nonché per tutte le altre discipline (cosicché si dovranno ammettere, per esempio, anche un cielo, un Sole e una Luna «intermedi», come pure una salute «intermedia»). - [Antitesi] L'istanza fatta valere dai platonici non è tuttavia priva di fondamento. La geometria, infatti, non studia le linee sensibili: nessuna realtà sensibile è retta o curva col grado di precisione che tale scienza comporta. Parimenti, i movimenti e le rivoluzioni dei cieli, quali vengono studiati dall'astronomia, non sono identici a quelli empirici, né gli astri sono punti, come invece li considerano gli astronomi. In tale prospettiva sembrerebbe dunque necessario ammettere gli enti intermedi; d'altro canto, andrebbe evitato l'errore di alcuni accademici i quali li hanno concepiti come immanenti nelle realtà sensibili (la soluzione del problema si trova nei libri XII, XIII e XIV). Aristotele prende poi in esame (cap. 3) la sesta e la settima aporia.

Sesta aporia

SONO I GENERI, O NON PIUTTOSTO GLI ELEMENTI MATERIALI, A COSTITUIRE I PRINCIPI PRIMI?

[*Tesi*] Sembra che i principi siano le parti originarie di cui ogni cosa è costituita: così, per esempio, principi delle parole paiono essere i suoni che le compongono e non il genere universale (vale a dire la nozione astratta di parola); inoltre, i filosofi naturalisti considerano principi dei corpi gli elementi materiali che li costituiscono (fuoco, acqua ecc.). - [*Antitesi*] Che i principi siano i generi parrebbe doversi evincere, per contro, dalle considerazioni seguenti: (a) la conoscenza ha luogo per mezzo delle definizioni, e i generi sono i principi delle definizioni, per cui lo saranno anche delle realtà definite; (b) conosciamo le cose mediante le specie, i cui principi sono per l'appunto i generi; (c) infine, i platonici pongono come principi delle cose l'Essere e l'Uno, che essi sembrano considerare dei generi. Né è possibile ammettere tanto la tesi quanto l'antitesi, perché in tal caso la definizione di una realtà sarebbe duplice, laddove di ogni cosa può esserci soltanto una definizione (l'aporia verrà implicitamente risolta nei libri VII e VIII).

Settima aporia

I PRINCIPI PRIMI SONO I GENERI SOMMI O QUELLI INFIMI?

[*Tesi*] Pare che i generi primi o sommi non possano essere dei principi. Infatti, (a) se il ruolo di principio fosse correlato al grado di universalità, dovrebbero essere principi l'Essere e l'Uno, che sono gli universali di livello più elevato; essi, però, non essendo dei generi, non potranno essere dei principi. Inoltre (b) dovrebbero essere principi anche tutti gli universali intermedi, costituiti dalla combinazione del genere con le successive differenze; tuttavia, alcuni di essi non sono dei generi, sicché non potranno essere dei principi. (c) Pure le differenze andrebbero considerate dei principi, essendo anch'esse degli universali; in tal caso, però, si avrebbe una quantità innumerevole di principi. (d) Qualora si ammetta che l'Uno è un principio, le specie infime avranno un titolo maggiore a essere considerate principi rispetto ai generi sommi; infatti, ciò che è veramente uno è indivisibile, e tale è il caso della specie ultima, laddove il genere è divisibile in specie. (e) Infine, non esiste un genere al di fuori delle specie né per le cose che costituiscono una serie (numeri, figure), né per le altre realtà, sicché solo le specie infime potranno essere dei principi. - [*Antitesi*] Il principio e la causa devono essere esterni alle cose

di cui costituiscono i principi e da esse separati. Tuttavia, solo l'universale, potendo essere predicato di molti, esiste al di là del singolare; dunque, ciò che è più universale sarà separato dal particolare in misura maggiore e risulterà principio in grado più elevato. E poiché i generi primi sono gli universali supremi, principi dovranno essere non le specie, bensì i generi (la soluzione del problema viene illustrata soprattutto nei capp. 12-13 del libro VII).

Segue (*cap. 4*) la discussione delle aporie dall'ottava all'undicesima.

Ottava aporia

COM'È POSSIBILE LA SCIENZA, NEL CASO IN CUI ESISTANO SOLTANTO DELLE REALTÀ PARTICOLARI?

[*Tesi*] Se esistessero solo gli individui concreti, la scienza sarebbe impossibile, in quanto essi sono infiniti di numero. La conoscenza degli individui è possibile solo a condizione che esista un universale che li comprende in sé. - [*Antitesi*] Ma se è necessario che esista l'universale, dovranno esistere i generi, il che, come si è visto nell'aporia precedente, è impossibile. Inoltre, se esistono delle forme o specie al di là degli individui concreti, sorge il problema se vi siano delle specie separate per tutti gli individui, oppure soltanto per le realtà naturali e non per quelle artificiali. - [*Tesi*] Tuttavia, se esistesse solo il sensibile, da un lato non esisterebbe l'intelligibile e, quindi, non si avrebbe neppure la scienza (a meno che non la si voglia ridurre a sensazione), dall'altro non ci sarebbero l'eterno e l'immobile e, conseguentemente, neppure il sensibile, in quanto il sensibile dipende dal soprasensibile e il mobile dall'immobile. - [*Antitesi*] Qualora però si ammetta l'esistenza di forme ingenerate e quindi separate, si riaffercherà il problema di quali siano le realtà per le quali esistono tali forme separate. Non si possono ammettere, infatti, forme separate per gli oggetti prodotti dall'arte (*artefacta*), come la casa. Vi è poi la questione dell'unicità o molteplicità della forma (per le realtà in relazione alle quali essa esiste). Infine, un'ulteriore difficoltà: in che modo può la forma costituire un'unità con la materia, se è dotata di esistenza in sé? (per la soluzione dell'aporia si vedano i capp. 8, 13 e 14 del libro VII, nonché l'intero libro VI e i capp. 6-10 del XII).

Nona aporia

L'UNITÀ DEI PRINCIPI È SPECIFICA OPPURE GENERICA?

[*Tesi*] Se i principi possiedono un'unità soltanto specifica e non numerica, ne deriveranno le conseguenze seguenti: (a) nulla potrà essere numericamente uno, dal momento che i principi non sono tali; (b) neppure l'Uno e l'Essere avranno un'unità numerica. Né mancheranno delle implicazioni epistemologiche di estrema gravità, perché in tal caso (c) si annienterà la scienza, la quale è possibile solo se esiste qualcosa di numericamente (e non solo specificamente) identico e uno, atto ad abbracciare il molteplice. - [*Antitesi*] D'altra parte, l'affermazione dell'unità numerica dei principi porterà a conseguenze inammissibili: in particolare, le cose si ridurranno a essere tante quanti sono, numericamente, i principi stessi (l'aporia viene risolta nel cap. 14 del libro VI; si vedano pure i capp. 4-5 del libro XII e il cap. 10 del XIII).

Decima aporia

I PRINCIPI DELLE REALTÀ CORRUTTIBILI SONO GLI STESSI DI QUELLE INCORRUTTIBILI, O NO?

[*Tesi*] Se si afferma che i principi delle cose corruttibili e i principi di quelle incorruttibili sono identici, non si spiega come mai alcune realtà che ne derivano siano incorruttibili e altre invece no. - [*Antitesi*] Qualora si ammetta, per contro, che tali principi sono diversi, ne seguiranno varie difficoltà. (a) I principi delle cose corruttibili, se sono anch'essi corruttibili, (α) dovranno derivare a loro volta da altri principi, ma in tal caso vi saranno principi di principi, il che è assurdo; (β) inoltre, essendo corruttibili, a un certo momento dovranno perire e allora non esisterà più alcuna realtà sensibile. (b) Se, invece, i principi delle cose corruttibili sono incorruttibili, non si spiega come mai da alcuni principi incorruttibili traggano origine degli enti incorruttibili, e da altri principi, parimenti incorruttibili, derivino invece degli enti corruttibili. D'altro canto, nessun filosofo ha mai posto come diversi i principi delle cose corruttibili e quelli delle realtà incorruttibili (il problema sarà risolto nei capp. 7-10 del libro VII e nei capp. 1-7 del libro XII).

Undicesima aporia

L'ENTE E L'UNO SONO SOSTANZE DELLE COSE, O NO?

Aristotele innanzi tutto ricorda come i filosofi si siano divisi sulla questione se l'Uno e l'Essere siano realtà in sé e sostanze delle cose o risul-

tino invece privi di una realtà in sé e vengano predicati di altro: tra i sostenitori della prima posizione troviamo Platone e i pitagorici, mentre i filosofi naturalisti hanno optato per la seconda. [*Tesi*] (a) Qualora si neghi che l'Uno e l'Essere sono sostanze, ne seguirà, poiché essi sono gli universali per eccellenza, che non sono sostanze neppure gli altri universali; (b) inoltre, se l'Uno non è sostanza, non potrà essere tale neppure il numero, che è costituito di unità. - [*Antitesi*] D'altro canto, l'affermare l'esistenza dell'Essere e dell'Uno in sé porta a conseguenze inaccettabili: (a) non si potranno ammettere altre realtà oltre all'Essere e all'Uno, dal momento che l'altro dall'Essere non potrà essere; parimenti, fuori dell'Uno in sé non esisterà alcuna unità, sicché non vi sarà nemmeno il molteplice, che è costituito di una pluralità di unità. (b) Inoltre, se l'Uno è indivisibile, come può derivarne la grandezza, visto che in quanto indivisibile esso è inesteso? (per la soluzione dell'aporia si vedano il cap. 2 del libro IV e il cap. 2 del X).

È quindi la volta (*cap. 5*) della dodicesima aporia.

Dodicesima aporia

I NUMERI E GLI ENTI GEOMETRICI SONO SOSTANZE, OPPURE NO?

[*Tesi*] Se si nega che i numeri, i solidi, le superfici e le linee siano sostanze, che cos'altro potrà essere sostanza? Infatti, non sono sostanze né (a) le affezioni, le relazioni, i movimenti e simili, che fanno sempre riferimento a un sostrato, né (b) gli elementi (aria, acqua, fuoco ecc.) o le loro affezioni (caldo, freddo), né, infine, (c) il corpo. Quest'ultimo, ancorché funga da sostrato per le affezioni, sembra essere sostanza in misura minore della superficie, dal momento che questa lo determina; ma la superficie è a sua volta determinata dalla linea, e questa dal punto. È precisamente per tale motivo che i platonici e i pitagorici hanno posto come sostanze i numeri. Dunque, se queste cose non sono sostanze, non esisterà alcuna sostanza. - [*Antitesi*] Tuttavia, (a) qualora si ammetta che i punti, le linee e le superfici sono sostanze più dei corpi, non si vede in quali corpi essi potranno trovarsi: senza dubbio, non in quelli sensibili; (b) sembra inoltre che i punti, le linee e le superfici siano divisioni dei corpi anziché sostanze; (c) pare altresì che essi siano presenti nei corpi non in atto (quindi non al modo di sostanze), ma soltanto in potenza; (d) infine, i punti, le linee e le superfici si generano e si distruggono in modalità totalmente diverse da quelle delle sostanze, ovvero senza processi

di generazione e di corruzione (Aristotele risolverà la difficoltà nei capp. 1-3 e 6-9 del libro XIII e nei capp. 1-3 e 5-6 del XIV).

Infine (*cap. 6*), vengono illustrate le tre ultime aporie.

Tredicesima aporia

PER QUALE MOTIVO SI DEVONO PORRE, OLTRE ALLE SOSTANZE SENSIBILI E AGLI ENTI INTERMEDI, ANCHE ALTRI ENTI, COME LE IDEE?

[*Tesi*] Sembra necessario ammettere l'esistenza delle Idee, oltre a quella delle realtà sensibili e degli enti intermedi. Questi ultimi, infatti, pur differenziandosi in quanto intelligibili dalle cose sensibili, costituiscono anch'essi una molteplicità all'interno di una stessa specie: di conseguenza, anche i loro principi saranno specificamente ma non numericamente determinati. Pertanto, se oltre alle realtà sensibili esistessero soltanto gli enti matematici (ossia gli enti intermedi), i principi degli enti sarebbero determinati solo quanto alla specie e non quanto al numero. Dal momento, però, che tali principi devono essere determinati sia specificamente, sia numericamente, è necessario ammettere anche le Idee, le quali sono, per l'appunto, numericamente determinate. - [*Antitesi*] D'altro canto, se si afferma l'esistenza delle Idee si finirà con il ricadere nelle assurdità già prese in esame nella nona aporia.

Quattordicesima aporia

GLI ELEMENTI SONO IN POTENZA O IN ATTO?

[*Tesi*] Se i principi sono in atto, deve esistere qualcosa di anteriore a essi, vale a dire la loro potenza, dal momento che questa precede l'atto. - [*Antitesi*] Se però essi sono in potenza, tutto ciò che è potrebbe anche non essere, in quanto è in potenza a essere anche ciò che non è ancora (la soluzione si trova nel *cap. 8* del libro IX e nei capp. 6-9 del XII).

Quindicesima aporia

I PRINCIPI SONO UNIVERSALI O PARTICOLARI?

[*Tesi*] Se sono universali, i principi non possono essere sostanze, dal momento che quel che è universale esprime un attributo della sostanza, non la sostanza. - [*Antitesi*] Se, d'altro canto, sono particolari, non potranno essere oggetto di scienza, poiché questa verte sull'universale (per la soluzione dell'aporia si vedano i capp. 13-15 del libro VII e il *cap. 10* del XIII).

In questa rete apparentemente inestricabile di aporie un problema appare dominante: quello dell'esistenza di una *sostanza soprasensibile*. Nitidamente formulato nella quinta aporia, esso viene ripreso nell'ottava e nella tredicesima ed è sotteso, in definitiva, a tutte le altre. In effetti, qualsiasi interrogativo relativo ai principi si traduce nella domanda se questi siano materiali e immanenti oppure intelligibili e trascendenti.

5.5 Libro IV (*Gámma*)

LA SCIENZA DELL'ESSERE IN QUANTO ESSERE. I PRINCIPI LOGICI FONDAMENTALI: IN PARTICOLARE QUELLO DI NON-CONTRADDIZIONE

È questo uno dei libri più celebri della *Metafisica*.

5.5.1 La filosofia prima come ontologia

Innanzitutto (*cap. 1*), Aristotele stabilisce che esiste una scienza la quale studia l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale [*éstin epístème tis hê theoreî tò òn hê òn kai tà toúto hypárchonta kath'hautó*] (1003 a 20-21): si tratta della filosofia prima o metafisica.

La definizione della filosofia prima come ontologia consente allo Stagirita di distinguere questa forma di sapere dalle scienze particolari. Il perno della distinzione è costituito dai concetti di parte e di tutto: se, infatti, le altre scienze sono sempre ed esclusivamente conoscenze di una parte [*méros*] dell'essere e costituiscono, dunque, dei saperi parziali, la metafisica, per contro, vuole abbracciare la totalità. Non già ch'essa si proponga di conoscere la "somma" degli enti particolari; il suo intento è invece quello di cogliere i principi supremi, posti a fondamento dell'essere come intero.

5.5.2 Polivocità dell'essere e primato della sostanza

Aristotele si domanda poi (*cap. 2*) che cos'è l'essere. La risposta suona come segue: l'essere non è né univoco né equivoco, bensì "polivoco" [*tò... òn léghetai... pollachôs*] (1003 a 33); designa cioè una molteplicità di significati che però comportano tutti, pur se in forme differenziate, un riferimento al significato primo e fondamentale, quello di *sostanza* [*ousía*]. Ne consegue che il filosofo dovrà indagare tutti i significati del-

l'essere, ma in primo luogo quello di sostanza, sicché il suo compito essenziale consisterà nello studio delle cause e dei principi di questa. La concezione aristotelica della polivocità dell'essere (preparata in certa misura dalla riflessione platonica) ha svolto un ruolo decisivo nel pensiero occidentale, portando al definitivo superamento della visione parmenidea dell'essere come univoco. L'essere di cui parla lo Stagirita, quale molteplicità di significati tutti correlati con quello primario di sostanza, lungi dal ridursi a una nozione generalissima e astratta, comprende infatti la realtà nella sua ricchezza.

Aristotele dimostra poi come i concetti di essere e di uno [*bén*] si implicano reciprocamente, ovvero siano convertibili (*ens et unum convertuntur*, secondo la formulazione dei filosofi medievali); di conseguenza, la filosofia prima dovrà indagare, oltre all'essere e ai suoi molteplici significati, anche l'uno e le varie nozioni che da esso derivano o che a esso fanno riferimento (identico, simile ecc.).

Dall'asserito primato della sostanza scaturisce un'ulteriore conseguenza: la filosofia si suddivide in "parti" le quali corrispondono ai diversi generi di sostanze. Vi saranno dunque una *filosofia prima*, avente per oggetto la sostanza prima, e una *filosofia seconda*, diretta invece allo studio della sostanza seconda. Infine, dal momento che spetta a una stessa scienza lo studio dei contrari (in quanto nelle coppie di contrari l'uno è la privazione dell'altro), e poiché all'uno si contrappone il molteplice, alla filosofia competerà pure lo studio del molteplice e delle nozioni che gli sono correlate (come diverso, dissimile ecc.).

5.5.3 Gli assiomi come oggetto della filosofia prima

D'altro canto (*cap. 3*), alla metafisica spetta anche lo studio degli assiomi [*axiómata*] o principi della dimostrazione. Questi, infatti, valgono per tutti gli esseri, sicché l'indagarli è compito di chi studia tutto l'essere. Le scienze particolari, le quali si occupano di settori specifici della realtà, fanno uso sia di principi che valgono soltanto per le "regioni" ontologiche di loro competenza, sia di assiomi validi per tutto l'essere. Sono questi gli assiomi comuni a tutte le scienze le quali, però, pur avvalendosi – «in quanto essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere» [*bóti toú óntos estìn hê ón, hékaston dè tò ghénos ón*] (1005 a 24-25) –, non li fanno oggetto d'indagine. Alcuni "fisici", ossia filosofi della natura, li hanno bensì presi in esame, ma solo perché convinti che la natura esaurisse la totalità dell'essere; dunque, l'hanno fatto

in veste di studiosi di ontologia piuttosto che come "fisici" in senso stretto. Poiché però la natura non è tutto l'essere, ma soltanto un suo genere, lo studio degli assiomi compete a chi estende la propria ricerca all'essere nella sua totalità, ovvero al metafisico.

5.5.4 Il principio di non-contraddizione

Lo Stagirita enuncia quindi il primo degli assiomi, l'assioma per eccellenza, vale a dire il principio di non-contraddizione: (α) «è impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga alla medesima cosa nello stesso tempo sotto lo stesso rispetto» [*tò... autò háma hypárchein te kai mè hypárchein adýnaton tò autò kai katà tò autó*] (1005 b 19-20). Si tratta del più sicuro di tutti i principi [*pasón estì bebatótate tòn archôn*], in quanto (β) «è impossibile a chiunque credere che una stessa cosa sia e non sia» [*adýnaton... hontinoûn tautòn hypolambánein étnai kai mè éinai*] (1005 b 23-24).

Le formulazioni (α) e (β) si implicano reciprocamente, dal momento che il principio in questione costituisce una legge sia dell'essere, sia del pensiero che pensa l'essere. Il principio di non-contraddizione è la condizione necessaria per apprendere e dimostrare qualsiasi cosa e rappresenta, pertanto, il principio di tutti gli altri assiomi. Tale suo carattere comporta però ch'esso stesso sia *indimostrabile*. Ogni dimostrazione si richiama infatti necessariamente a questo principio, sicché se lo si volesse dimostrare ci si dovrebbe riferire proprio a esso e, dunque, lo si presupporrebbe. D'altro canto, osserva Aristotele, è impossibile che di tutto vi sia dimostrazione, giacché in tal caso si procederebbe all'infinito. Tutti, invero, fanno naturalmente uso di questo principio, legge suprema dell'essere e del pensare nota in forma intuitiva e dotata del grado supremo di evidenza.

5.5.5 Dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione

Alcuni filosofi, però (*cap. 4*), ne hanno negato la validità, sostenendo che la stessa cosa può essere e non essere e, conseguentemente, che si può anche pensare che la stessa cosa possa essere e non essere. Come difendere, allora, il principio di non-contraddizione? Per i motivi precisati, non sarà possibile ricorrere, contro quanti lo negano, a una dimostrazione *stricto sensu*; d'altra parte, non si potrà neppure far appello a quell'evidenza intuitiva che essi non sono disposti a riconoscere.

Rimane una risorsa formidabile, consistente nell'*élenchos*, ossia nella confutazione dell'avversario. Si tratta, in sostanza, di "mostrare" il principio attraverso la confutazione di chi lo nega: per questa via, si riesce a provare che è impossibile negarlo, fornendo quindi una conferma della sua validità. A chi contesta il principio di non-contraddizione si dovrà, in primo luogo, chiedere semplicemente di dire qualcosa che abbia un senso per lui e per gli altri. Il perno del procedimento elentico consiste nel porre in luce come qualsiasi discorso teso a negare il principio in questione non possa neppure costituirsi, in quanto, per farlo, dovrebbe far uso precisamente del principio che vorrebbe negare. Quello che l'avversario dirà, infatti, se dotato di significato dovrà essere qualcosa di determinato, sicché non potrà essere la propria negazione. In tal modo, il principio di non-contraddizione si rivela la condizione-cardine della semanticità del linguaggio. L'alternativa è che chi lo nega non dica nulla e, anzi, non pensi nulla: in tal caso, però – osserva Aristotele –, costui diverrebbe simile alle piante, appiattendosi in una sorta di esistenza meramente vegetativa. Il procedimento elentico ha, così, un carattere di assoluta costrittività logica.

5.5.6 Argomenti contro i negatori del principio

Lo Stagirita rileva poi (*cap. 5*) che alcuni sono giunti a negare il principio di non-contraddizione a motivo di effettive difficoltà in cui si sono imbattuti nell'indagare la realtà; altri, invece, lo contestano avvalendosi esclusivamente di argomentazioni eristiche. Orbene, se i primi possono essere corretti in modo relativamente agevole opponendo loro dei validi argomenti, con i secondi il compito si presenta più impegnativo.

Aristotele illustra quindi tre blocchi di argomenti. (a) Il primo si dirige contro quanti, avendo constatato che nelle realtà sensibili i contrari derivano dalla medesima cosa, sono giunti a pensare che essi possano coesistere. (b) Il secondo blocco argomentativo è invece rivolto contro quanti, sempre sulla base dell'esperienza sensibile, si sono ritenuti legittimati a concludere che tutto ciò che appare è vero (tra costoro si trovano non soltanto i discepoli di Protagora, ma anche tutti quelli che, in qualche modo, hanno ridotto l'intelligenza al senso: Democrito, Empedocle, Parmenide, Anassagora e lo stesso Omero, nonché i seguaci di Eraclito e di Cratilo). (c) Una terza batteria di argomenti è poi diretta, in termini più specifici, contro la dottrina protagorea.

Lo Stagirita osserva (*cap. 6*) che, se non si riconosce che alcune cose

sono vere per evidenza e si pretende la dimostrazione di tutto – ovvero anche di quanto, essendo evidente, non è dimostrabile –, si dà origine a una serie di apparenti difficoltà. Gli argomenti da opporre a chi le solleva (in buona o in mala fede) sono i seguenti.

(α) Quanti affermano che tutto ciò che appare è vero dovranno negare qualsiasi cosa esistente in sé. (β) In ogni caso, la loro è una tesi inconsistente. Infatti, quel che appare non appare in generale, ma soltanto a colui al quale appare, quando e in quanto appare e nel modo in cui appare. La consapevolezza di siffatte determinazioni comporta dunque il venir meno di tutte le pretese contraddizioni.

(γ) Gli eristi, in particolare, concepiscono tutte le cose come relative alle sensazioni e alle opinioni di un determinato individuo. Di conseguenza, si pone loro un'alternativa: o sosterranno che non può esserci nulla a meno che non esista chi lo sente o lo opina, ma questo è assurdo; oppure riconosceranno che qualcosa esiste pur senza essere sentito od opinato, e allora non tutto sarà relativo alla sensazione e all'opinione. (δ) D'altronde, ogni relativo è tale in rapporto al suo correlativo. Ciò, tra l'altro, comporta l'assurdo che, se tutte le specie di realtà sono relative all'uomo, questi, a sua volta, sarà relativo a tutte le specie di realtà.

5.5.7 Il principio del terzo escluso

Aristotele passa quindi (*cap. 7*) a difendere il principio del terzo escluso, che considera strettamente legato al principio di non-contraddizione e tale anzi da ridursi a esso: «non è possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio; è invece necessario o affermare o negare di un oggetto uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia» [*oudè metaxý antipháseos endéchetai eínai outhén, all'anánke è phánai è apophánai hèn kath'hendòs hotioûn*] (1011 b 23-24).

Innanzitutto, osserva che, se ci fosse un termine medio fra i contraddittori, «non si potrebbe dire né dell'essere né del non essere che è o non è» [*oute tò òn léghetai mè eínai è eínai oude tò mè ón*] (1011 b 29), e illustra poi sette argomenti in difesa del principio. In sostanza, a tutti coloro che pretendono di negarlo si può replicare (con procedimento analogo a quello utilizzato nella dimostrazione elentica del principio di non-contraddizione) costringendoli ad assegnare un significato alle parole di cui si avvalgono.

5.5.8 Confutazione di alcune tesi "radicali"

Lo Stagirita rivolge poi l'attenzione (cap. 8) ad alcune tesi "estreme" che implicano in pari misura la negazione del principio di non-contraddizione.

(i) In primo luogo, vi è la posizione di quanti affermano che «nulla è vero» [*outhèn... alethés*] oppure che «tutto è vero» [*pánt' alethê*]. Tra gli argomenti con i quali è possibile replicare a costoro, particolarmente interessante risulta quello che mette in luce il carattere autofagico di tesi di tal genere (che quindi si autodistruggono). In effetti, se «tutto è vero», sarà vera anche l'affermazione opposta (che contraddice la prima), laddove se «tutto è falso», sarà falso pure questo stesso enunciato.

(ii) In secondo luogo, Aristotele confuta le tesi di quanti asseriscono che «tutto è in quiete» [*pánta eremeîn*] oppure che «tutto è in movimento» [*pánta kineîsthai*]. La prima tesi è smentita dal fatto che chi la formula un tempo non era, e dunque è divenuto; la seconda, dalla circostanza che il divenire presuppone l'esistenza di cause le quali non sono soggette al divenire medesimo. Parimenti, lo Stagirita respinge la tesi dell'alternarsi ciclico del «tutto in quiete» e del «tutto in movimento», la quale porterebbe a escludere l'esistenza di qualcosa di eterno. In realtà, oltre a ciò che si trova in perenne divenire, vi è la causa prima del movimento la quale, per contro, è perennemente immobile.

Questa conclusione è quanto mai significativa. Più di una volta Aristotele, nel confutare la negazione del principio di non-contraddizione, si è richiamato a un ente non sensibile, non soggetto al divenire, immobile (cfr. 3, 1005 a; 5, 1009 a; 5, 1010 a; 8, 1012 b). La convinzione di alcuni pensatori circa il carattere contraddittorio della realtà trae infatti origine dalla circostanza che essi hanno assolutizzato l'essere sensibile, estendendo alla totalità dell'essere i caratteri che sono propri soltanto di questo (cfr. 1010 a); contro costoro, di conseguenza, si dovrà «dimostrare che esiste una realtà immobile» [*hóti... éstin akínetós tis phýsis deiktéon*] (1010 a 33-34), vale a dire un ente non sensibile.

In armonia con tale intento, il libro si conclude con l'affermazione dell'esistenza di un «Primo Motore [che] è di per sé immobile» [*prôton kinoûn akíneton autó*] (1012 b 31). Il principio di non-contraddizione risulta dunque strutturalmente connesso con il riconoscimento di una realtà metaempirica. La realtà sensibile, caratterizzata dal divenire, appare contraddittoria, e lo sarebbe effettivamente se esaurisse l'essere nella sua totalità; l'affermazione di un ente non soggetto al divenire è pertanto necessaria per annullare tale contraddittorietà. La difesa del

principio di non-contraddizione rappresenta in tal modo il perno della manovra teoretica mediante la quale Aristotele guadagna la dimensione metafisica.

5.6 Libro V (*Délta*)

UN LESSICO DELLA TERMINOLOGIA FILOSOFICA

Questo libro è dedicato all'illustrazione delle valenze semantiche di vari termini filosoficamente rilevanti. Lo si potrebbe definire una sorta di lessico filosofico (il primo della cultura occidentale), tenendo presente, peraltro, che esso fa riferimento in modo privilegiato alle parole e ai concetti della filosofia prima, ossia della metafisica.

5.6.1 I termini analizzati

Nei trenta capitoli del libro, Aristotele prende in esame i termini seguenti: 'principio' [*arché*]: cap. 1; 'causa' [*aition*]: cap. 2; 'elemento' [*stoicheion*]: cap. 3; 'natura' [*phýsis*]: cap. 4; 'necessario' [*anankaion*]: cap. 5; 'uno' [*hén*]: cap. 6; 'essere' [*ón*]: cap. 7; 'sostanza' [*ousía*]: cap. 8; 'identico' [*tauton*], 'diverso' [*heteron*], 'differente' [*diaphoron*], 'simile' [*hómoion*] e 'dissimile' [*anómoion*]: cap. 9; 'opposto' [*antikeímenon*], 'contrario' [*enantion*] e 'diverso per specie' [*heteron tò eídei*]: cap. 10; 'anteriore' [*próteron*] e 'posteriore' [*hýsteron*]: cap. 11; 'potenza' [*dýnamis*] e 'impotenza' [*adynamía*], 'possibile' [*dynaton*] e 'impossibile' [*adýnaton*]: cap. 12; 'quantità' [*posón*]: cap. 13; 'qualità' [*poión*]: cap. 14; 'relativo' [*prós tí*]: cap. 15; 'perfetto' [*teleion*]: cap. 16; 'limite' [*peras*]: cap. 17; 'ciò per cui' [*tò kath'hó*] e 'per sé' [*tò kath'autó*]: cap. 18; 'disposizione' [*diáthesis*]: cap. 19; 'abito' o 'stato' [*héxis*]: cap. 20; 'affezione' [*páthos*]: cap. 21; 'privazione' [*stéresis*]: cap. 22; 'avere' [*échein*]: cap. 23; 'derivare da qualcosa' [*tò ék tinos éinai*]: cap. 24; 'parte' [*méros*]: cap. 25; 'intero' o 'tutto' [*hólon*]: cap. 26; 'mutilo' [*kolobón*]: cap. 27; 'genere' [*ghénos*]: cap. 28; 'falso' [*pseúdos*]: cap. 29; 'accidente' [*symbebekós*]: cap. 30.

Considereremo quelli, tra i termini esaminati, che presentano l'interesse più cospicuo nella prospettiva della costruzione della filosofia prima aristotelica; per tale via, forniremo altresì alcuni esempi della tecnica di analisi semantica qui utilizzata dallo Stagirita.

Principio

La parola 'principio' [*arché*] (cap. 1), chiarisce Aristotele, può designare: (a) il punto da cui qualcosa ha inizio; (b) il punto di partenza migliore o più favorevole; (c) la parte fondamentale di una cosa e quella da cui essa trae origine; (d) la causa efficiente o motrice di qualcosa: per esempio, il padre nei confronti del figlio; (e) chi ha il potere di modificare qualcosa con la propria decisione; (f) ciò da cui partiamo per conoscere qualcosa, come le premesse di una dimostrazione; (g) infine, sono principi tutte le cause. L'elemento comune a tutti i significati di 'principio' è dunque rappresentato dall'attribuzione a qualcosa del ruolo di fondamento, ragione o condizione prima dell'essere, del generarsi o della conoscenza di qualcos'altro.

Causa

Il termine 'causa' [*aition*] (cap. 2), dal canto suo, può indicare: (a) la materia, (b) la forma, (c) il principio del movimento e del mutamento, (d) il fine. Si tratta dei quattro generi di causa: materiale, formale, efficiente e finale. Lo stesso ente può avere più cause, e non accidentalmente, appunto perché la parola 'causa' possiede significati differenti. Tutte le cause, conferma infine il filosofo, si riducono ai quattro tipi menzionati.

Natura

Per 'natura' [*phýsis*] (cap. 4) s'intendono: (a) la generazione delle cose che crescono; (b) il principio interno all'ente, dal quale ha inizio la crescita; (c) il principio di movimento insito nelle cose, e appartenente ad esse in virtù della loro essenza; (d) il principio materiale e puramente potenziale, vale a dire la materia degli enti; (e) la sostanza o essenza delle realtà naturali; (f) in generale, infine, ogni sostanza. Il significato fondamentale è quello illustrato nel punto (e), vale a dire la sostanza o essenza delle realtà che hanno il principio del movimento in sé medesime e in virtù della propria natura; gli altri significati sono tutti in funzione di questo.

Uno

L'uno' [*hén*] (cap. 6), per parte sua, può essere inteso (i) in senso accidentale o (ii) in senso essenziale. (i) Sono unità accidentali quelle: (ia) di una sostanza con un accidente; (ib) di due accidenti fra loro; (ic) di una sostanza con un accidente rispetto alla medesima sostanza considerata as-

sieme a un altro accidente; (id) di una sostanza con un accidente rispetto alla medesima sostanza; (ie) il caso illustrato in (id), ma considerato in universale. (ii) Le cose costituiscono, invece, delle unità essenziali: (iia) quando sono continue, soprattutto se lo sono per natura; (iib) quando il loro sostrato è identico per specie; (iic) quando è identico il loro genere; (iid) quando è identica la loro definizione. L'essenza dell'uno, osserva lo Stagirita, consiste nell'essere un principio numerico o la misura prima di un genere: di conseguenza, l'uno è diverso per i diversi generi. In ogni caso, esso è sempre indivisibile o per quantità, o per specie.

Essere

Un'importanza particolare ha poi la nozione di 'essere' [*ón*] (cap. 7), che va intesa secondo quattro distinti gruppi di significati. (a) Innanzi tutto, per accidente [*katà symbebekós*]. (b) In secondo luogo, per sé [*kath'hautó*]: in questa classe rientrano tutti i significati che l'essere possiede secondo le categorie (essenza, quantità, qualità, relazione, agire, patire, dove e quando). (c) In terzo luogo, l'essere designa l'essere vero [*alethés*]; correlativamente, il non essere indica il non-essere-vero, ossia il falso [*pseûdos*]. (d) Infine, l'essere designa da un lato l'essere in potenza [*tò mèn dynámei*], dall'altro l'essere in atto [*tò d'entelecheía*]: distinzione, questa, che si applica a tutte quelle precedenti.

Sostanza

Parimenti centrale è il concetto di 'sostanza' [*ousía*] (cap. 8), i cui significati sono i seguenti. (a) In primo luogo, i corpi semplici (o elementi materiali, come il fuoco, la terra ecc.) e, in generale, tutti i corpi, nonché le cose che ne sono composte. Essi vengono detti sostanze in quanto non sono mai predicati di un sostrato; viceversa, tutto il resto viene predicato di essi. (b) È detta 'sostanza' anche la causa immanente di questi corpi, la quale costituisce la loro ragion d'essere: per esempio, l'anima negli esseri viventi. (c) Alcuni filosofi chiamano 'sostanza' anche i limiti dei corpi. (d) Infine, si dice 'sostanza' l'essenza delle cose.

Potenza

Questi sono invece i significati di 'potenza' [*dýnamis*] (cap. 12): (a) il principio di mutamento o di movimento che si trova in altro dalla cosa che viene mossa, oppure nella cosa stessa ma in quanto altra; (b) il principio per il quale la cosa viene mutata o mossa da altro, oppure da se stessa in quanto altra; (c) la capacità di condurre a termine qualcosa

bene o conformemente a quanto si desidera; (d) la capacità che una cosa ha di essere mutata (da altro, oppure da se stessa in quanto altra) com'è bene che sia; (e) la condizione in virtù della quale le cose sono immutabili o non possono essere facilmente mutate in peggio.

Genere

Il termine 'genere' [*généos*] (cap. 28), dal canto suo, possiede i significati seguenti: (a) la generazione continua di esseri della medesima specie; (b) la stirpe dei discendenti da un unico capostipite; (c) il sostrato delle differenze; (d) il primo elemento delle nozioni o definizioni (costituite, precisamente, dal genere e dalla differenza specifica).

Accidente

Quanto ad 'accidente' [*symbebekós*] (cap. 30), Aristotele ne distingue due sensi radicalmente diversi. Innanzi tutto, (a) è accidente ciò che può appartenere a una cosa ed essere affermato di essa, ma non sempre e nemmeno per lo più (dell'accidente non c'è, quindi, una causa determinata, ma soltanto una causa fortuita). (b) In un secondo significato, accidenti sono quegli attributi che non rientrano nell'essenza di una cosa ma, nondimeno, le spettano per sé.

5.6.2 Comprendere la realtà attraverso il linguaggio

Con le sue sottili indagini semantiche, questo libro presenta un carattere di notevole modernità, soprattutto se lo si mette in rapporto con la predilezione per l'analisi linguistica che è tipica di non poche correnti filosofiche odierne, particolarmente nell'area di lingua inglese. Esso, inoltre, presenta un interesse rilevante anche sul piano della ricerca filologica e storico-culturale.

D'altra parte (cfr. *supra*, cap. 1, § 1.3.8), lo Stagirita non intende qui chiarire semplicemente le modalità d'impiego dei vocaboli: il suo obiettivo primario è comprendere la realtà *attraverso* il linguaggio. Illustrando la varietà e, insieme, le correlazioni dei significati dei termini di volta in volta esaminati, Aristotele si apre una via per cogliere la ricchezza e la coerenza della realtà.

5.7 Libro VI (*Épsilon*)

L'OGGETTO DELLA FILOSOFIA PRIMA. I SIGNIFICATI FONDAMENTALI DELL'ESSERE

In questo libro, breve ma di grande densità teoretica, lo Stagirita ridefinisce la metafisica, mettendone in luce, in particolare, la valenza teologica.

5.7.1 L'articolazione delle scienze

Innanzitutto (cap. 1), egli precisa i caratteri peculiari della filosofia prima. Non diversamente dalle altre scienze, anch'essa ricerca dei principi e delle cause [*archai kai aitia*]; a tale aspetto comune si accompagnano però degli elementi differenziali di notevole rilievo.

(a) Mentre le altre scienze si occupano di cause e di principi validi soltanto per uno specifico settore ontologico, la filosofia prima studia quelli che valgono per l'essere nella sua totalità.

(b) Inoltre, mentre le altre scienze desumono dall'esperienza o assumono per via d'ipotesi l'essenza del loro oggetto, essa definisce con precisione l'essenza e la sostanza.

(c) Infine, le altre scienze, a differenza della filosofia prima, non si occupano dell'esistenza effettiva del loro oggetto.

Per chiarire, poi, quale sia la collocazione della metafisica nel quadro complessivo del sapere, Aristotele si richiama in primo luogo alla distinzione generale fra scienze (I) pratiche [*praktikai*], (II) poietiche [*poietikai*] e (III) teoretiche [*theoretikai*].

Scienze pratiche

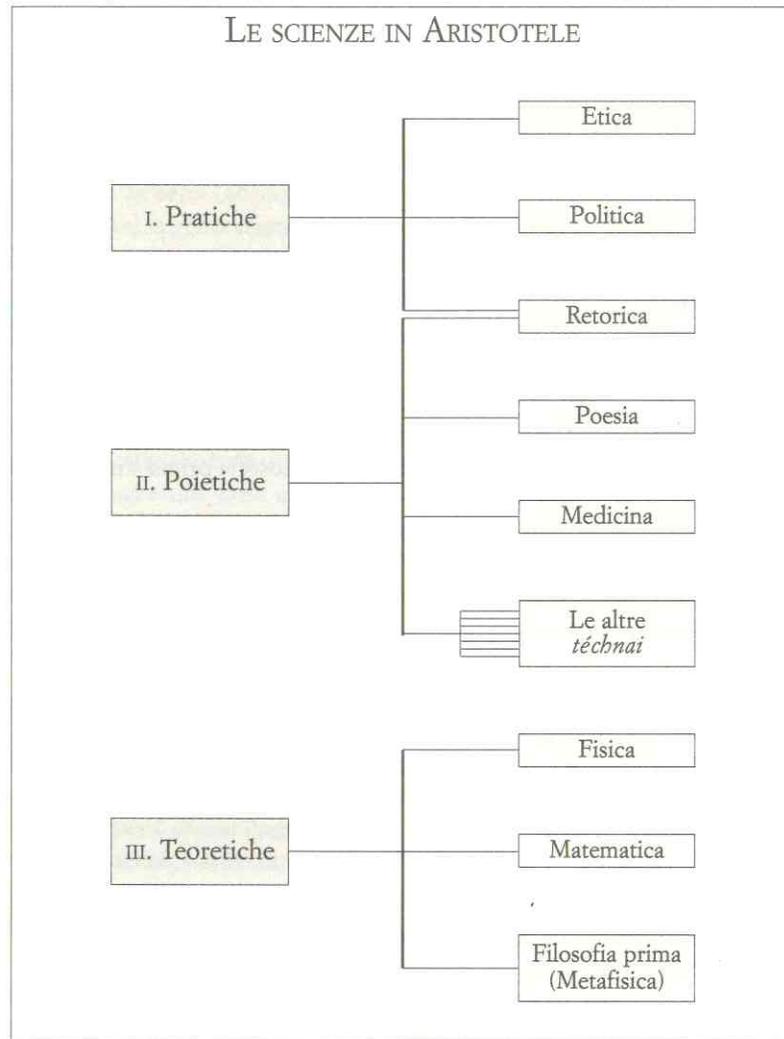
(I) Le prime concernono le azioni che hanno il loro inizio e il loro termine nel soggetto stesso che agisce: si tratta delle azioni *morali*, le quali, per l'appunto, partono dal soggetto e ritornano su di esso, perfezionandolo.

Scienze poietiche (o produttive)

(II) Le seconde riguardano invece le azioni che hanno bensì il loro inizio nel soggetto, ma sono dirette a produrre qualcosa di esterno a esso: è il caso di tutte le azioni e produzioni dell'*arte* (come il costruire, il curare ecc.).

Scienze teoretiche

(III) Le scienze teoretiche, infine, non s'interessano né dell'azione né della produzione; il loro obiettivo è infatti la *speculazione*, ossia la pura



conoscenza. Lo Stagirita precisa che le discipline che costituiscono quest'ultimo gruppo sono tre: (α) la fisica, (β) la matematica e (γ) la filosofia prima intesa come teologia.

(α) La *fisica* verte sugli enti che esistono per sé e sono dotati di materia e di movimento; essa dunque studia la sostanza sensibile. (Come si

è constatato analizzando la *Fisica* – cfr. *supra*, cap. 3, § 3.1 –, la fisica aristotelica, diversamente da quella moderna, non ha alcun carattere matematico, quantitativo, essendo volta a indagare delle essenze.)

(β) La *matematica* si occupa invece di enti che da un lato non esistono separatamente e per sé e, dall'altro, sono immobili. Aristotele dunque nega sia che le matematiche studino le realtà sensibili come tali, sia che vertano su enti per sé sussistenti; a suo giudizio, esse indagano le proprietà dei corpi considerati come lunghezze, piani ecc., facendo astrazione da tutti gli altri loro aspetti. In quanto astrazioni, i loro oggetti sono immobili, ma non esistono per sé.

(γ) Infine, la terza e la più alta delle scienze teoretiche è quella che si occupa di enti che sono al tempo stesso separati e immobili [*choristà kai akíneta*]. Si tratta della *filosofia prima* come *teologia*: essa, per l'appunto, indaga la sostanza soprasensibile, immobile ed eterna.

5.7.2 La filosofia prima come teologia

Lo Stagirita rileva che una determinazione siffatta della filosofia prima potrebbe sembrare in contrasto con quella formulata all'inizio del capitolo; là, infatti, la disciplina in questione è stata caratterizzata come universale, mentre qui pare essere la scienza di una realtà particolare (la sostanza soprasensibile e immobile). La contraddizione è però solo apparente. La filosofia prima, spiega, è universale appunto perché si occupa della sostanza soprasensibile, che è la sostanza prima: precisamente per tale motivo essa è la filosofia prima e, in quanto prima, universale [*philosophía próte, kai kathóλου hóutos hóti próte*] (1026 a 30-31).

In altri termini, dal momento che si occupa di Dio e del divino, la filosofia prima non verte su un oggetto che si possa definire, propriamente, particolare, perché il divino è quella realtà dalla quale tutte le altre dipendono e, dunque, costituisce la causa di *tutti* gli esseri. In questo senso, la teologia ha una portata universale, sicché le compete l'indagine relativa a tutto l'essere (e alle proprietà che gli spettano in quanto tale).

5.7.3 I significati fondamentali dell'essere

Aristotele, che nel libro IV ha già enunciato la dottrina dei molteplici significati dell'essere, chiarisce ora (*cap.* 2) quanti e quali essi siano (nel *cap.* 7 del libro V vi era un'anticipazione di questa dottrina). La "tavola" dei significati dell'essere che viene qui tracciata ha un'importanza note-

volissima, in quanto rappresenta la chiave per comprendere l'ontologia aristotelica, come ha chiarito per primo Franz Brentano (1838-1917) nella sua dissertazione del 1862: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*⁵ (su cui si veda *infra*, cap. 9, § 9.4.3).

Secondo lo Stagirita, i significati fondamentali dell'essere o, per dir meglio, i gruppi fondamentali dei suoi significati, sono i seguenti (1026 a 33 - 1026 b 2):

- A) l'essere per accidente [*tò (òn) katà symbebekós*];
- B) l'essere come vero (e il non essere come falso) [*tò (òn) hos alethés, kai tò mè òn hos tò pseûdos*];
- C) l'essere secondo le "figure" categoriali [*tà schémata tês kategorías*];
- D) l'essere come potenza e come atto [*tò (òn) dynámei kai energeia*].

A) Il primo significato fa riferimento a eventi puramente accidentali, come quando si dice, per esempio, che Socrate è pallido. Si tratta dunque di una forma di essere fortuito.

B) L'essere come vero esprime l'essere del giudizio vero, vale a dire un essere pensato che Aristotele considera una mera "affezione" della mente (cfr. cap. 4 del libro VI).

5.7.4 L'essere secondo le categorie

C) L'essere secondo le categorie è invece ritenuto del filosofo un essere in senso "forte".

Lo Stagirita ha elencato talora dieci, talaltra solo otto categorie. La tavola completa – quale troviamo nelle opere di logica (in particolare nelle *Categorie*: cfr. *supra*, cap. 2, § 2.2.1) – è la seguente: 1. sostanza o essenza [*ousía, tí esti*]; 2. qualità [*poión*]; 3. quantità [*posón*]; 4. relazione [*prós tí*]; 5. azione [*poieîn*]; 6. passione [*páschein*]; 7. dove (luogo) [*poû*]; 8. quando (tempo) [*póte*]; 9. avere [*échein*]; 10. giacere [*cheîsthai*]; poiché però le ultime due categorie sono sussumibili in altre, nella *Metafisica* (come pure nella *Fisica*) Aristotele non fa menzione di esse. Le categorie hanno un carattere in certo modo necessario, dal momento che non esistono realtà sensibili che non siano determinate secondo le "figure" categoriali: ogni ente (sensibile) deve infatti avere

⁵ L'opera è disponibile anche in traduzione italiana: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale, trad. di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.

certe qualità e una particolare quantità, deve trovarsi in determinate relazioni con altri enti, deve agire e patire, nonché essere situato in un luogo e in un tempo. Le categorie forniscono i significati fondamentali dell'essere in quanto esprimono le distinzioni originarie su cui poggiano gli altri significati (si può avere l'accidente solo secondo una delle categorie; l'essere come vero è sempre unione o separazione secondo lo schema delle categorie; la potenza e l'atto hanno luogo secondo le "figure" categoriali).

5.7.5 L'essere come potenza e come atto

Infine, D) l'essere secondo la potenza e l'atto indica, rispettivamente, l'essere come possibilità e capacità e l'essere in quanto attuazione di tale possibilità e capacità. Per esempio, è vedente in potenza chi (non è cieco e) tiene gli occhi chiusi, in quanto ha la capacità di vedere, ma non sta vedendo; è vedente in atto, invece, chi li tiene aperti.

La tavola dei quattro gruppi fondamentali dei significati dell'essere ha un'importanza centrale anche in termini strutturali, perché fornisce lo schema della trattazione che segue, fino al libro IX compreso. I capp. 2-4 del libro VI esaminano infatti i primi due significati; i libri VII e VIII studiano invece l'essere secondo le categorie (e soprattutto secondo la prima di esse, la sostanza), mentre il libro IX è dedicato alla potenza e all'atto.

5.7.6 Analisi dell'essere come accidente

Aristotele comincia a trattare dell'essere nel significato A), ovvero come accidente [*katà symbebekós*]. A suo giudizio, esso non può costituire l'oggetto proprio della metafisica: si tratta, infatti, di un essere debolissimo, vicino addirittura al non essere [*engýs... tou mè óntos*]. Mentre le realtà naturali, che sono enti sostanziali, si generano e si corrompono, dell'accidente non v'è alcun processo di generazione o di corruzione. La natura e la causa dell'essere accidentale si spiegano a partire dal fatto che gli enti si distinguono in (I) enti che sono *sempre e necessariamente* nello stesso modo [*tà... aei hosaitos échonta kai ex anánkes*] ed (II) enti che sono *per lo più* [*tà... hos d'epì tò poly*] (1026 b 27-30). L'esistenza di questa seconda categoria implica che vi siano pure (III) degli enti che sono solo *talvolta* (giacché in caso contrario tutti gli enti rientrerebbero nella prima categoria). Si tratta, precisamente, degli accidenti: essi sono ciò che non

è né sempre né per lo più, ma solo talvolta. La loro causa è la materia [*be hyle... aitia*], la quale, in quanto essere potenziale e indeterminato, dà luogo alla possibilità che qualcosa sia in modo diverso da com'è sempre o per lo più. Dell'essere come accidente non c'è propriamente scienza, dal momento che questa riguarda ciò che è sempre o per lo più.

Proseguendo (*cap. 3*) l'analisi dell'essere accidentale, lo Stagirita chiarisce come esso implichi necessariamente l'esistenza di cause accidentali, dunque diverse da quelle che producono ciò che è sempre o per lo più. Il filosofo illustra questo punto avvalendosi di esempi che si riferiscono tanto a eventi passati quanto ad accadimenti futuri, e mostra come, risalendo la catena delle cause e degli effetti, si pervenga a un dato momento a un determinato evento donde si diparte la serie di quelli successivi. Tale evento è causa di quelli che ne conseguono ma non ha, a sua volta, una precisa ragion d'essere ed è estraneo a ogni necessità: è, quindi, fortuito. Appunto questo tipo di evento costituisce la causa dell'accidente.

5.7.7 L'essere come vero e il non essere come falso

Volgendosi poi (*cap. 4*) al significato B), ossia all'essere come vero e al non essere come falso [*tò... hos alethès ón, kai mè òn hos pseûdos*], Aristotele osserva che essi consistono nelle operazioni di connessione e di disgiunzione proprie del pensiero. Per la precisione, il *vero* consiste nel connettere le cose realmente connesse (o nel disgiungere quelle disgiunte) e il *falso* nel disgiungere le cose non disgiunte (o nel connettere quelle non connesse). Tali operazioni hanno luogo nella mente, sicché l'essere come vero e il non essere come falso si riducono ad affezioni di questa [*tês dianoías ti páthos*]. Non diversamente dall'essere accidentale, pertanto, anch'essi andranno lasciati da parte dal metafisico.

5.8 Libro VII (*Zêta*)

L'ESSERE SECONDO LE CATEGORIE: INDAGINE SULLA SOSTANZA [*OUSÍA*] (QUESTO LIBRO E I DUE SUCCESSIVI COSTITUISCONO IL BLOCCO DEI COSIDDETTI "LIBRI SULLA SOSTANZA")

Il libro VII, il più complesso della *Metafisica*, prosegue il discorso avviato nel VI. *Prima facie*, però, esso non presenta un carattere del tutto unitario, in quanto risulta dall'intersezione di distinti itinerari concettuali;

sarà perciò utile, una volta terminata l'esposizione dei singoli capitoli, cercare di ricostruire la sua struttura complessiva.

5.8.1 Priorità della sostanza

Aristotele passa (*cap. 1*) al gruppo centrale dei significati dell'essere. Si tratta del significato C), vale a dire dell'essere secondo le categorie. Il filosofo precisa fin d'ora come, tra le varie categorie, una risulti fondamentale e prima: la *sostanza* [*ousía*]. L'essere di tutte le altre categorie presuppone infatti, quale propria imprescindibile condizione, l'esistenza di questa, dal momento che nessuna categoria può sussistere separata dalla sostanza. Questa è prima rispetto alle altre categorie: (1) per la nozione [*lógo*], (2) per la conoscenza [*gnósei*] e (3) per il tempo [*chróno*]. In tal modo, poiché tutti i significati dell'essere presuppongono l'essere delle categorie, e queste, a loro volta, si fondano nella loro totalità sulla prima categoria, cioè sulla sostanza, il problema dell'essere si ridurrà al problema della sostanza. Come afferma Aristotele:

E invero, quel che sin dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cos'è l'essere, equivale a questo: che cos'è la sostanza? (...). Per tale motivo anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato [*kai dè kai tò pálai te kai nûn kai aei zetoúmenon kai aei aporóúmenon, tí tò ón, toútó esti tis he ousía... diò kai hemîn kai málista kai prôton kai mónon hos ei-peîn perì toû hoútos óntos theoretéon tí estin*].

VII, 1; 1028 b 2-7

Se dunque l'ontologia dev'essere scienza della sostanza, il problema decisivo sarà il seguente (*cap. 2*): *quali* sostanze esistono? Anche qui, lo Stagirita conduce la propria indagine partendo dalla rilevazione di *éndoxa*. Constata, così, che (a) comunemente si ritiene che il titolo di sostanza spetti ai corpi e a quanto è a essi in qualche modo riducibile (per esempio: gli animali, le piante, i componenti materiali originari). (b) D'altra parte, alcuni filosofi considerano sostanze i limiti dei corpi. (c) Altri, infine, ritengono sostanze in grado eminente gli enti eterni e soprassensibili: è questa la posizione di Platone, Speusippo e Senocrate, che peraltro dissentono fra loro nella determinazione del numero e della natura di tali sostanze. La questione centrale è perciò se esistano delle sostanze separate da quelle sensibili o se vi siano soltanto queste ultime. Per risolverla,

è tuttavia necessario dare prima risposta a un altro interrogativo: *che cos'è, in generale, la sostanza?*

5.8.2 Requisiti della sostanza

Il termine 'sostanza', chiarisce Aristotele (*cap. 3*), viene impiegato in almeno quattro significati differenti: (1) come essenza [*tò tí ên eînai*], (2) come universale [*tò kathólou*], (3) come genere [*tò ghénos*] e (4) come sostrato [*tò hypokeímenon*]. Ora, il sostrato, essendo ciò che non si riferisce ad altro, ma a cui per contro viene riferito tutto il resto, sembrerebbe aver titolo a essere considerato sostanza più di ogni altra cosa.

Tuttavia, la caratterizzazione della sostanza come (α) sostrato [*hypokeímenon*] – ovvero, per l'appunto, come ciò che non può riferirsi ad altro, ma a cui tutto si riferisce – è palesemente insufficiente. Se ci si fermasse a essa, infatti, ne seguirebbe che sostanza è solo o prioritariamente la materia [*hýlē*], dal momento che questa è l'unica a rimanere, una volta che si siano tolte alle cose tutte le loro determinazioni categoriali. È necessario, così, che la sostanza presenti anche altri requisiti: essa dev'essere (β) separabile [*choristón*] nonché (γ) qualcosa di determinato [*tóde tí*].

Materia, forma e sinolo

La materia, ancorché sia dotata della caratteristica (α), risulta priva tanto di (β) quanto di (γ). In base a tali criteri, la forma [*eîdos/morphé*] da un lato, e il composto o sinolo [*synolon*] di materia e forma dall'altro, sembrano avere maggiori titoli a venire considerati sostanza. Pertanto, si dovrà procedere al loro esame.

Il composto, tuttavia, è una realtà posteriore (giacché risulta dall'unione della forma e della materia) e al tempo stesso costituisce qualcosa di noto e a tutti manifesto. Difficoltà ben più elevate comporta la forma o essenza, sicché l'indagine successiva dovrà vertere su di essa. E poiché tutti concordano nel ritenere che alcune delle cose sensibili siano sostanze, è precisamente da queste che si dovrà prendere avvio.

D'altronde, è nell'ordine stesso delle cose che nell'apprendimento si proceda da quanto è meno conoscibile per natura e più conoscibile per noi (ovvero dal sensibile) a quanto è più conoscibile per natura e meno per noi (ossia a ciò che non è sensibile).

5.8.3 A - Indagine logico-dialettica sull'essenza

In primo luogo (*cap. 4*), Aristotele svolge un'indagine puramente razionale [*loghikôs*] intorno all'essenza [*tò tí ên eînai*]. Questa è ciò che una cosa è per sé [*kath'hautó*]; è quindi la cosa stessa privata non solo dei suoi accidenti, ma anche degli attributi che, pur appartenendole, non rientrano nella sua definizione [*lógos*]. Se la s'intende in questi termini, sembra che vi sia essenza solo della categoria di sostanza. Aristotele si domanda, pertanto, se vi siano definizione ed essenza anche delle altre categorie nonché dei composti secondo le altre categorie, dal momento che questi non sono per sé.

Le conclusioni cui perviene al termine di laboriose analisi si richiamano al concetto basilare secondo il quale il criterio della sostanzialità è rappresentato dalla definibilità: in altre parole, qualcosa è essenza se e nella misura in cui è *definibile*. Se ne evince che (a) in senso proprio si ha essenza soltanto di ciò che è per sé *stricto sensu*, ovvero di ciò la cui nozione è effettivamente una definizione: si tratta delle specie ultime del genere, vale a dire delle sue differenze ultime. (b) In senso derivato, tuttavia, si può parlare di definizione, e quindi di essenza, pure in riferimento alle categorie diverse dalla sostanza (e ai composti secondo tali categorie). Queste, in effetti, non costituiscono un non-per-sé in senso assoluto; partecipano dell'essere, se non in modo univoco, comunque non in modo puramente equivoco, sicché sono anche, in certa misura, delle unità. (c) Aristotele esclude, per contro, che vi siano definizione ed essenza delle cose che sono designate da un unico nome, quando all'unità della denominazione non corrisponde un'unità né in senso proprio, né in senso derivato.

Lo Stagirita si pone poi (*cap. 5*) due problemi concernenti la possibilità o meno del darsi di una definizione, e dunque di un'essenza, in relazione a quanto non è semplice e risulta costituito da un attributo che appartiene per sé a un soggetto (per esempio, il concavo è un attributo che appartiene per sé al naso camuso). Egli conferma che vi sono definizione ed essenza in senso fondamentale e primario solo delle sostanze, e in senso secondario e derivato anche delle altre categorie e degli attributi per sé (nonché dei composti soggetto + categoria e soggetto + attributo per sé).

Immanenza delle forme

Affiora quindi (*cap. 6*) un altro interrogativo, il cui significato è decisivo per chiarire i rapporti tra il pensiero aristotelico e quello platonico. Il filosofo si domanda se l'essenza e la cosa singola costituiscano una mede-

sima realtà o non siano invece due realtà differenti [*póteron dè tautón estin è héteron tò tí èn einai kai hékaston*] (1031 a 15-16), com'è il caso delle Idee platoniche rispetto alle cose sensibili. Al riguardo, egli spiega che l'essenza e la cosa coincidono nelle realtà che sono per sé, diversamente da quanto avviene in quelle che sono per accidente.

La dimostrazione dell'identità o coincidenza dell'essenza con le cose che sono per sé si articola in una sequenza di sei argomenti, i quali partono dall'ipotesi delle Idee platoniche per poi giungere a rovesciarla dialetticamente. Lo Stagirita pone così in chiaro come alla separazione delle Idee si debba sostituire l'immanenza delle forme o essenze nelle cose.

5.8.4 B - Indagine "fisica" sull'essenza

Alla trattazione puramente logico-dialettica dell'essenza fa séguito (cap. 7) quella "fisica". Aristotele esamina ora il ruolo dell'essenza nella generazione e nel divenire delle cose.

La generazione e le sue forme

Vi sono, precisa, tre diverse forme di generazione: (1) quella naturale [*tà mèn physei ghígnetai*], (2) quella causata dall'arte [*tà dè téchne*] e (3) quella dovuta al caso [*tà dè apò tautomátou*]. Tutte e tre richiedono tre condizioni fondamentali: (α) qualcosa da cui le cose generate derivano, (β) qualcosa per effetto del quale tali generazioni hanno luogo, ossia un agente, e (γ) qualcosa cui esse tendono.

(1) Sono naturali le generazioni nelle quali sia ciò da cui le cose derivano, sia l'agente, sia il risultato del processo sono enti naturali: in termini più precisi, quello da cui le cose derivano è la materia, l'agente è una realtà naturale che ha la medesima forma dell'ente generato e ciò che è prodotto è una delle sostanze naturali.

(2) Le generazioni effettuate dall'arte [*téchne*] si chiamano 'produzioni'. Sono prodotte dall'arte tutte le cose la cui forma o essenza preesiste nel pensiero dell'artefice; conseguentemente, i processi di produzione si scandiscono in due momenti: il pensiero e l'azione. Per esempio, il processo di guarigione attuato dall'arte del medico implica innanzi tutto la determinazione concettuale sia delle condizioni da realizzare per far tornare la salute nel malato, sia dei mezzi appropriati per produrle, e in secondo luogo l'effettiva messa in opera delle misure atte a condurre al ristabilimento del paziente.

(3) Le produzioni spontanee, infine, partono dallo stesso principio da

cui partirebbe l'artefice (come nel caso delle guarigioni che si verificano spontaneamente).

Condizioni della generazione

Aristotele chiarisce poi (cap. 8) che la forma o essenza, pur essendo condizione della generazione e del divenire, è ingenerabile e non diviene. Si potrebbe anzi affermare che essa è condizione del generarsi e del divenire delle cose precisamente in quanto non è soggetta a tali processi. Neppure la materia o sostrato viene prodotta; quel che si genera e produce, mediante l'unione di forma e materia, è, invece, il *sinolo*. D'altro canto, precisa lo Stagirita, il riconoscimento dell'ingenerabilità della forma non comporta, diversamente da quanto pensano i platonici, l'affermazione di Forme o Idee separate. Infatti, (a) se le Forme sono separate, e sono quindi già in sé qualcosa di determinato, è impossibile spiegare come possano costituire il concreto essere determinato. (b) Le Idee non riescono a spiegare né l'essere né il divenire delle cose; esse, in realtà, sono soltanto dei concetti universali che indicano la specie o natura di qualcosa. (c) Non è l'Idea, bensì l'ente generante, ossia la *causa efficiente*, a produrre l'ente generato; basta, pertanto, la causa efficiente per spiegare l'attuarsi della forma nella materia. Gli individui della stessa specie sono diversi quanto alla materia, ma identici quanto alla forma [*héteron mèn dià tèn hýlen... tautò dè tò eidei*] (1034 a 7-8).

La forma nelle produzioni e nelle generazioni

Aristotele prosegue osservando (cap. 9) che la forma svolge un ruolo decisivo in tutti i tipi di generazione, vale a dire tanto nelle produzioni artificiali (e nelle corrispondenti produzioni spontanee), quanto nelle generazioni naturali (e nelle corrispondenti generazioni spontanee).

α - Produzioni artificiali

Alcune cose, come una casa, possono essere prodotte soltanto dall'arte, laddove altre, come la salute, si producono anche spontaneamente. La differenza va ricondotta al fatto che le prime hanno una materia la quale non è capace di muoversi, o di muoversi in un determinato modo, se non in virtù dell'intervento dell'artefice, mentre le seconde hanno una materia che è in grado di muoversi anche in assenza di un tale intervento. Comunque, tutte le cose prodotte dall'arte derivano da altre che possiedono lo stesso nome e la medesima forma: per esempio, la casa deriva dalla forma della casa presente nella mente del-

l'architetto; la salute dalla forma della salute che si trova nella mente del medico.

β - Generazioni naturali

Analogo il discorso relativo alle generazioni naturali: ogni ente deriva da un altro ente che ha lo stesso nome e la medesima forma; così, l'uomo genera l'uomo, il cavallo il cavallo, e così via. Le generazioni spontanee, dal canto loro, si verificano (così come le produzioni spontanee) allorché la materia può muoversi anche senza l'intervento del generante.

Non può esservi generazione non soltanto della forma, ma neppure di tutte le cose che sono prime, quali le categorie. Va infine rilevato che nella generazione della sostanza deve sempre preesistere un'altra sostanza già *in atto* [*anankaíton prouþárchein hetéran ousían entelecheía oúsan*] (1034 b 17-18), mentre questo non è necessario nelle altre categorie.

5.8.5 Rapporto tra le parti e il tutto

Aristotele affronta poi (*cap. 10*) due problemi. (a) Il primo è il seguente: la nozione delle parti di una cosa deve rientrare in quella del tutto, oppure no? (b) Il secondo, strettamente connesso al precedente, può venire formulato in questi termini: è il tutto anteriore alle parti, o sono queste anteriori al tutto?

(a) In relazione al primo interrogativo, il filosofo, dopo aver osservato che il termine 'parte' ha molteplici significati [*pollachôs légbetai tò méros*], concentra la propria attenzione su quelli, tra essi, che si riferiscono alla sostanza. Ora, quest'ultima può essere sia la materia, sia la forma, sia, infine, il loro composto (il sinolo), e tutti e tre hanno parti. Alla domanda su quali di queste parti rientrino nella nozione del tutto, Aristotele risponde come segue. (α) Quando il tutto viene espressamente inteso come sinolo, è necessario che nella sua nozione rientri anche la parte materiale, in quanto la materia è, per l'appunto, parte del sinolo. (β) Quando invece il tutto al quale si fa riferimento è la forma, nella nozione dovranno rientrare solo le parti di questa.⁶

⁶ In séguito, lo Stagirita tornerà sul problema (1035 b-1036 a), precisando che in senso proprio c'è definizione soltanto della forma, sicché nella nozione definitoria dovranno rientrare esclusivamente le parti della forma. Del composto concreto e particolare, invece, non c'è definizione, e si hanno solo intuizione e percezione sensibile.

(b) Anche in relazione al secondo problema è necessario distinguere se si tratti (α) di parti della forma, (β) di parti della materia, o (γ) di parti del composto. (α) Le parti della forma sono, o tutte o alcune, anteriori al tutto. (β) Le parti materiali, ossia quelle in cui si divide il composto, sono invece posteriori al tutto. (γ) Quanto al sinolo come tale, per esempio un corpo animato, le sue parti sono, in un senso, anteriori – dal momento che costituiscono gli elementi di cui consta il composto –, e in un altro, invece, no – perché non possono esistere separatamente dal composto stesso –. Alcune parti del corpo, infine, non sono né anteriori né posteriori, bensì simultanee: sono quelle indispensabili alla vita, come il cuore e il cervello.

5.8.6 Forma e materia

Aristotele si domanda (*cap. 11*) quali siano le parti della forma e in che modo vadano riconosciute e determinate. Nei casi in cui vediamo una forma in composizione con tipi diversi di materia, è agevole comprendere quali siano le parti della forma e quali quelle della materia. Risulta difficile, per contro, quando la forma non si realizza in sostrati diversi. Per esempio, la forma dell'uomo si realizza solo in carni e in ossa, sicché ci si può chiedere se queste costituiscano parti della forma oppure no.

Lo Stagirita esamina innanzi tutto le soluzioni dei pitagorici e dei platonici, i quali tentano di prescindere del tutto dalla materia, e illustra le conseguenze assurde che ne derivano. Non v'è dubbio, in effetti, che le realtà sensibili non possono essere concepite senza la materia: per esempio, l'uomo e l'animale non sono pensabili come privi di movimento e, quindi, come sprovvisti di organi corporei.

Aristotele chiarisce poi che l'uomo nel suo aspetto formale è anima, in quello materiale è corpo e nel suo insieme è sinolo di materia e forma [*he mèn psychè ousía he próte, tò dè sôma hýle, ho d'ánthrosos... tò ex amphoîn*] (1037 a 5-6). Tale principio vale non soltanto per l'uomo in generale [*hos kathólou*], ma anche per l'uomo singolo: così, la sostanza prima o forma di Socrate è la sua anima, la sua materia è il suo corpo (vale a dire le sue carni e le sue ossa), e Socrate come tale è la sua anima nel suo corpo.

5.8.7 La definizione e i suoi elementi: genere e differenza specifica

Va quindi affrontata (*cap. 12*) una questione fondamentale: in che modo e per quale ragione quanto è contenuto in una definizione [*horismós*] co-

stituisce un'unità? Se, per esempio, l'uomo viene definito "animale bipede", come e perché "animale" e "bipede" costituiscono un'unità e non una pluralità [*hén... all'ou pollá*]? L'unità è infatti il carattere distintivo della sostanza e dell'essenza, che sono espresse dalla definizione, e quella dei termini che compongono quest'ultima non può essere un'unità per accidente e per partecipazione. Per risolvere il problema, Aristotele analizza il processo della definizione.

Innanzitutto, osserva che i termini compresi nella definizione forniscono esclusivamente il *genere primo* e le *differenze* [*oudèn... hétéron estin en tò horismò plèn tò prôton legómenon ghénos kai hai diaphorai*] (1037 b 29-30). Questi, dal canto loro, costituiscono un'unità e non una dualità in quanto il genere non esiste fuori delle differenze, ma solo quale loro materia, sicché è contenuto in esse. Quando poi è possibile dividere ulteriormente la differenza, si procederà fino a pervenire alla differenza *ultima*: è questa, propriamente, la sostanza, l'essenza e la definizione della cosa. E come il genere è contenuto e compreso nelle differenze, così le differenze anteriori sono contenute e comprese in quelle posteriori e tutte, infine, nell'ultima. Risulta spiegata, pertanto, l'unità della definizione.

5.8.8 Gli universali non sono sostanze

Lo Stagirita si chiede poi (*cap. 13*) se l'universale [*tò kathólou*] sia sostanza, e risponde in termini negativi. E poiché a suo giudizio le Idee platoniche sono degli universali, la dimostrazione della tesi che l'universale non è sostanza si configura in pari tempo come una confutazione della dottrina delle Idee. Avvalendosi di una batteria di otto prove, il filosofo pone in luce come dall'ipostatizzazione degli universali conseguano difficoltà insormontabili e assurdità clamorose. Contestualmente, Aristotele chiarisce che l'universale non può essere sostanza in quanto è sprovvisto dei caratteri distintivi di questa: esso, infatti, non è proprio di ciascuna realtà individuale, bensì comune; non è ciò che non si predica di altro, ma, anzi, si predica di regola di altro; non è qualcosa di determinato; infine, non ha sussistenza separata.

Quindi, lo Stagirita esamina (*cap. 14*) le conseguenze assurde che derivano dal porre le Idee come sostanze separate risultanti dalla composizione del genere e delle differenze. L'esempio del quale si avvale è costituito dall'Idea di animale (che rappresenta il genere). Orbene, l'Uomo e il Cavallo, che sono specie, devono derivare dall'Animale (e dalla dif-

ferenza), per cui il genere Animale sarà necessariamente presente tanto nell'uno quanto nell'altro. Dovrà esserlo o come numericamente uno, o come numericamente diverso. Aristotele dimostra però che nel sistema platonico sia la prima, sia la seconda ipotesi risultano insostenibili. In realtà, è erroneo il presupposto stesso su cui i platonici si basano: la concezione del genere come Idea, ossia come sostanza. Peraltro, si rivela contraddittoria non solo l'ammissione del genere-Idea, ma anche quella della specie-Idea, sicché la dottrina delle Idee andrà respinta *in toto*.

5.8.9 Indefinibilità dell'individuo

Lo Stagirita chiarisce poi (*cap. 15*) che l'individuo è indefinibile. Innanzitutto considera le sostanze sensibili particolari, che sono indefinibili e indimostrabili in quanto costituite di materia, la quale può essere e non essere [*tôn ousiôn tôn aisthetôn tôn kath'hékasta ou te horismós ou te apodeixis estin, hōti échousin hýlen hēs he phýsis toiaúte hōst'endéchesthai kai éinai kai mé*] (1039 b 27-30).

Esamina quindi l'Idea dei platonici, intesa, ora, come una realtà non solo separata [*choristé*] ma anche individuale [*kath'hékaston*]. Essa risulta indefinibile non a causa della materia (dal momento che è immateriale), bensì in virtù del fatto che ciascuna Idea dovrebbe costituire una realtà unica e non sarebbe esprimibile, di conseguenza, né per mezzo di termini particolari conati *ex novo*, i quali sarebbero incomprensibili, né mediante termini comuni, che varrebbero anche per altre realtà.

Proseguendo la polemica con i platonici (*cap. 16*), Aristotele precisa che cosa *non* dev'essere considerato sostanza. Innanzitutto (a) le parti degli animali, che sono esclusivamente delle potenze. Quindi (b) l'Essere e l'Uno degli accademici: l'essere e l'uno sono infatti comuni a tutte le cose, laddove la sostanza è propria di ciò di cui è sostanza. (c) Per quel che infine concerne le Forme o Idee poste dai platonici come sostanze separate, la pur valida istanza del soprasensibile che ispira tale dottrina viene tradita – afferma –, in quanto le Idee finiscono col non essere null'altro se non le cose sensibili trasferite sul piano dell'*in sé*.

5.8.10 La sostanza è la forma

Al termine della laboriosa indagine (*cap. 17*), Aristotele chiarisce in termini definitivi che cos'è la sostanza. Quando si domanda il perché di qualcosa, si vuole sapere perché qualcosa spetti o si riferisca a qualcosa'altro, oppure perché una determinata materia o determinate parti ma-

teriali costituiscano un certo ente. La risposta ultima a tale domanda è quella che indica la sostanza della cosa, vale a dire la *forma* o causa formale in virtù della quale la cosa stessa è ciò che è. Tale causa è ben distinta dalla materia e dagli elementi materiali: così, per esempio, la sostanza "carne", lungi dal consistere nella semplice addizione di elementi materiali, quali il fuoco e la terra, è ciò che li unifica costituendoli appunto in carne. Questo fattore unificante non può essere, a sua volta, materia o elemento materiale; si tratta, invece, della forma, ossia del principio che organizza la materia. E ciò, precisamente, è la sostanza.

SINTESI DEL LIBRO VII - In questo libro, dunque, Aristotele affronta il problema, assolutamente centrale, della sostanza. Nonostante le apparenti contraddizioni e incongruenze delle sue analisi, lo Stagirita fa riferimento a costanti teoretiche ben precise, pur se le sue argomentazioni si flettono e adattano agli intenti (anche polemici) ch'egli di volta in volta persegue.

Come ha ben chiarito Reale, i due interrogativi fondamentali ai quali la dottrina aristotelica della sostanza intende dare risposta sono i seguenti. (1) Innanzi tutto, quali sostanze esistono: solo le sostanze sensibili o anche delle sostanze soprasensibili? In proposito, osserva lo Stagirita nel cap. 2:

È necessario indagare (...) se esistano o no delle [sostanze] accanto a quelle sensibili e in che modo esistano, e se esista una sostanza completamente separata da quelle sensibili, perché esista e in che modo esista, oppure se, oltre alle sostanze sensibili, non vi sia alcuna sostanza [*póteron eisi tines (ousíai) parà tàs aisthetàs è ouk eisi, kai haútai pòs eisi, kai póteron ésti tis choristè ousía, kai dià tí kai pòs, è oudemia, parà tàs aisthetàs, skeptéon*].

VII, 2; 1028 b 28-31

Questo problema troverà soluzione nel libro XII.

(2) Il secondo interrogativo ha un carattere più generale. Aristotele si chiede infatti se la sostanza sia la materia, la forma, il sinolo di materia e forma oppure l'universale. E poiché la soluzione di questo problema rappresenta la condizione necessaria per dare risposta alla questione relativa ai generi di sostanze esistenti, lo Stagirita deve affrontarlo per primo. Per risolverlo, egli fa necessariamente riferimento alle sostanze che tutti ammettono, vale a dire a quelle *sensibili* (è per questa ragione che i libri della *Metafisica* dedicati alla sostanza in generale trattano pre-

valentemente della sostanza sensibile). Partendo dall'esame di tali sostanze, Aristotele da un lato (a) vuole stabilire quali siano, in termini generali, i caratteri distintivi della sostanza, e dall'altro (b) intende accertare quali realtà siano effettivamente in possesso di questi caratteri.

Quanto ad (a), le caratteristiche della sostanza risultano essere almeno cinque. Ha infatti titolo a essere chiamato sostanza ciò che: (α) non inerisce ad altro e non si predica di altro, ma è, al contrario, *sostrato* d'inerenza e di predicazione degli altri modi di essere; (β) è capace di esistere *separatamente* [*choristón*]; (γ) rappresenta un alcunché di *determinato* [*tóde tí*]; (δ) è intrinsecamente *uno* (e non si riduce, pertanto, a un semplice aggregato di parti); (ε) non è mera potenza, o potenzialità non attuata, ma è *atto* [*enérgeia*] o implica essenzialmente l'atto.

Una volta precisati tali requisiti, diviene relativamente agevole rispondere a (b), saggiando in riferimento a essi i possibili "candidati" al ruolo di sostanza. (I) La materia [*hýle*], se indubbiamente possiede il carattere (α) - dal momento che non inerisce ad altro né si predica di altro -, non ha però nessuno degli altri aspetti distintivi della sostanza (infatti non può sussistere come realtà separata, è indeterminata, non è qualcosa d'intrinsecamente uno, non è atto ma solo potenza). Se ne evince che essa è sostanza solo in un senso estremamente debole e improprio. Invece tanto (II) la forma [*eídos/morphé*] quanto (III) il sinolo [*sýnolon*] di materia e forma presentano tutti i caratteri menzionati, e possono perciò essere entrambi considerati sostanze a pieno titolo. Il loro *status*, peraltro, differisce conformemente alla prospettiva adottata. Se infatti dal punto di vista empirico e constatativo è il sinolo ad apparire come la sostanza per eccellenza, sul piano squisitamente ontologico gode invece di tale prerogativa la forma, in quanto principio, causa e ragione d'essere, rispetto a cui il sinolo è principiato, causato e fondato. Mentre dunque *per l'uomo* sostanza per antonomasia è il composto, *in sé e per natura* è tale la forma. Infine, non ha alcun titolo a essere considerato sostanza (IV) l'universale, al quale, a giudizio di Aristotele, si riducono le Idee dei platonici. Al termine del libro lo Stagirita afferma pertanto che la sostanza come forma è «la causa prima dell'essere» [*aitíon prôton tou êinai*] (1041 b 28; cfr. ivi, 7-9).

5.9 Libro VIII (*Êta*)

I PRINCIPI DELLE SOSTANZE SENSIBILI

Segue in questo libro l'indagine avviata nel libro precedente.

5.9.1 *La materia*

Innanzitutto (*cap. 1*), affronta nuovamente il problema della sostanza, partendo dalle sostanze sensibili e concentrando la propria attenzione sulla materia. Questa (come si è visto nel *cap. 3* del libro VII) in quanto sostrato ha titolo, ancorché in misura soltanto parziale, a venire considerata sostanza. In termini più precisi, essa è sostrato – e, conseguentemente, sostanza – perché rappresenta la condizione di tutti i tipi di mutamento: tanto, cioè, del mutamento locale, quanto della crescita e della diminuzione, quanto dell'alterazione, quanto, infine, della generazione e della corruzione.

5.9.2 *La forma*

D'altro canto (*cap. 2*), la materia delle cose sensibili è sostanza solo *in potenza*. La forma, che costituisce l'atto delle realtà sensibili, è data dalle differenze [*diaphorai*], le quali, lungi dal ridursi a tre come pretendeva Democrito, sono assai numerose. Lo Stagirita ne elenca e illustra alcune, senza peraltro avanzare alcuna pretesa di completezza. Poiché sono la causa dell'essere delle cose che determinano, tali differenze vanno considerate, se non come la sostanza (ovvero la forma) in senso proprio, almeno come il suo corrispettivo analogico. In generale, dunque, le realtà sensibili constano di materia e forma, sicché possono essere determinate sia in relazione alla loro materia (e in tal caso si dirà quello che sono in potenza), sia in riferimento alle loro differenze formali (e in tal caso si affermerà ciò che esse sono in atto), sia, infine, riunendo la forma e la materia (in quest'ultimo caso la cosa verrà espressa in quanto composto).

Aristotele continua (*cap. 3*) l'esame della sostanza intesa come forma e atto. In particolare, confuta la posizione di quanti (Antistene e i suoi seguaci) riducono la sostanza e la sua definizione a una mera addizione di elementi materiali. Lungi dal ridursi agli elementi o alla loro somma, la sostanza, asserisce lo Stagirita, è il principio formale che unifica gli elementi materiali.

Il filosofo illustra pure le considerevoli analogie esistenti fra la sostanza e il numero: entrambi (a) sono divisibili in elementi costitutivi che non sono a loro volta ulteriormente divisibili; (b) cessano di essere quello che sono qualora si aggiunga o si tolga loro anche un unico elemento costitutivo; (c) rappresentano un'unità, in quanto sono un determinato atto e una determinata natura; (d) non ammettono il "più" e il "meno".

5.9.3 *Materia prima e materia prossima*

Aristotele torna quindi (*cap. 4*) a parlare della materia. Mentre la materia *prima* di tutte le realtà sensibili è identica, la materia *prossima* degli enti particolari è diversa. Inoltre, a seconda del punto di vista dal quale la si considera, la stessa cosa può derivare da materie differenti: per la precisione, essa deriva immediatamente da certe materie e mediatamente da altre. Vi sono dei casi in cui dalla medesima materia possono trarre origine cose diverse, ed è allora la causa efficiente-formale a determinare la diversificazione; in altri casi, invece, cose diverse richiedono necessariamente materie diverse; in altri ancora, infine, le stesse cose possono derivare da materie differenti (dev'essere allora identica la causa efficiente-formale). Allorché si determinano le cause di un ente, è necessario precisarle tutte e quattro, badando a indicare quelle prossime e non quelle remote. La materia degli enti sensibili eterni, ovvero dei cieli e degli astri, è passibile soltanto di movimento locale.

Lo Stagirita spiega poi (*cap. 5*) che non c'è materia delle cose che appaiono o scompaiono senza che abbia luogo un processo di generazione o di corruzione. Per quel che concerne il suo rapporto con i contrari, la materia è potenza del contrario positivo secondo il possesso e la forma e di quello negativo secondo la privazione della forma. Il contrario negativo è successivo a quello positivo; inoltre, il processo che conduce dall'uno all'altro non è reversibile, e perché possa ricostituirsi il contrario positivo è necessario che quello negativo si risolva nella materia prima.

5.9.4 *La materia come potenza e la forma come atto*

Nel concludere l'indagine sulla sostanza sensibile (*cap. 6*), Aristotele ripropone l'interrogativo circa il fondamento dell'unità della definizione e della sostanza. Mentre nel *cap. 12* del libro VII ha risolto il problema affermando che la definizione costituisce un'unità in quanto le sue parti si riducono al genere e alla differenza specifica e, d'altro canto, il genere

non esiste se non nella differenza (o come materia di questa), qui egli fa ricorso ai concetti di *potenza* e di *atto*. Le parti della sostanza compongono un'unità perfetta e inscindibile perché l'una è materia e potenza, l'altra forma e atto [τὸ μὲν ἕν ἡ ὑλὴ τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ] (1045 a 23-24).

Il medesimo discorso vale per le parti della definizione, in quanto il genere è materia e potenza e la differenza è forma e atto. Se la materia e la potenza tendono per natura alla forma e all'atto, questi, dal canto loro, sono naturalmente inclini a informare e ad attualizzare la materia e la potenza; vi è poi la causa efficiente, la quale fa passare la cosa dalla potenza all'atto.

Riducendo la materia alla potenza e la forma all'atto, Aristotele risolve in modo insieme semplice e brillante il problema dell'unità della sostanza e della definizione. Materia e forma, lungi dall'essere realtà distinte, ossia esistenti separatamente l'una dall'altra, costituiscono un'inscindibile unità: «la materia prossima e la forma sono un'unica e medesima cosa: l'una è la cosa in potenza, l'altra è la cosa in atto» [ἡ ἐσχάτη ἕν ἡ μορφή ταυτὸ καὶ ἓν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ] (1045 b 18-19). L'unità delle sostanze sensibili è sempre l'unità di una potenza materiale attualizzata da una forma.

5.10 Libro IX (*Thêta*)

L'ESSERE COME POTENZA E COME ATTO

Questo libro approfondisce l'ultimo dei significati dell'essere che Aristotele ha individuato nel libro VI. I due significati più deboli – vale a dire A) l'essere come accidente e B) l'essere come vero (e il non essere come falso) – sono già stati presi in esame nello stesso libro VI, mentre i libri VII e VIII hanno studiato C), cioè l'essere secondo le categorie, e in particolare come sostanza. Rimane dunque da considerare D), ossia l'essere secondo la potenza [*dýnamis*] e l'atto [*enérgeia*], e il libro IX è, precisamente, una sorta di monografia sui due concetti.

5.10.1 *La potenza come principio di movimento*

Innanzitutto (*cap. 1*), Aristotele esamina la *potenza* quale principio di movimento, utilizzando il metodo dell'analisi linguistica e richiamandosi all'indagine svolta nel *cap. 12* del libro V. I significati di 'potenza', intesa

nell'accezione precisata, sono i seguenti: (a) il principio di movimento o di mutamento attivo che si trova in altro, oppure nella cosa stessa in quanto altra; (b) il principio di movimento o di mutamento passivo che si trova in altro o nella cosa stessa in quanto altra; (c) la proprietà in virtù della quale un ente è in grado di non subire mutamento in peggio o distruzione a opera di un altro ente, oppure di sé in quanto altro; (d) sia la capacità di agire o di patire in generale, sia quella, specifica, di agire o di patire in modo conveniente.

Da un certo punto di vista, la potenza attiva e quella passiva sono la stessa cosa; infatti, un ente è dotato di potenza tanto se ha la capacità di far patire un altro ente, quanto se ha quella di patire a opera di un altro ente. In relazione all'ente in cui sono situate, invece, le due potenze differiscono: la potenza passiva è nel paziente, laddove quella attiva si trova nell'agente. Il capitolo si conclude con un riassunto dei significati di 'impotenza' e di 'impotente'. Dal momento che impotenza significa privazione di potenza, a ogni potenza corrisponde, per il medesimo oggetto e secondo lo stesso rapporto, un'impotenza.

5.10.2 *Potenze irrazionali e potenze razionali*

Aristotele introduce quindi (*cap. 2*) la distinzione fra le potenze *irrazionali* [*álogoi*] e quelle *razionali* [*metà lógou*]. I principi del movimento e del mutamento, nei sensi precedentemente illustrati, si possono trovare tanto negli esseri inanimati quanto in quelli animati, quanto nell'anima e, in quest'ultima, sia nelle parti irrazionali, sia in quella razionale. I principi che si trovano nell'anima razionale sono potenze razionali, essendo accompagnati dalla ragione, mentre tutti gli altri sono potenze irrazionali. Tutte le scienze poietiche sono delle potenze razionali, poiché sono dei principi di mutamento in altro (o nella cosa in quanto altra) che dipendono dall'anima razionale.

Lo Stagiritico chiarisce che mentre le potenze irrazionali sono in grado di produrre uno solo dei contrari, quelle razionali sono capaci di produrli entrambi [*hai mèn (dýnámēis) metà lógou pásai tôn enantíon hai autáí, hai dè álogoi mía henós*] (1046 b 4-6). Inoltre, mentre alla potenza di agire o di patire in modo conveniente si accompagna sempre e necessariamente quella di agire o di patire in generale, non vale l'inverso.

5.10.3 Necessità della distinzione fra potenza e atto

Mediante la confutazione (cap. 3) della dottrina dei megarici, che negano la distinzione fra la potenza e l'atto, Aristotele dimostra dialetticamente come tale distinzione sia necessaria. A giudizio dei megarici, si ha la potenza solo quando c'è l'atto, sicché potenza e atto s'identificano: così, per esempio, ha la potenza di costruire solo chi sta costruendo in atto.

Lo Stagirita illustra le conseguenze assurde alle quali una dottrina siffatta conduce: (a) se la potenza non si distingue dall'atto, nessuno potrà possedere un'arte qualsiasi a meno che non la eserciti attualmente; (b) nessun sensibile potrà esistere se non sarà sentito in atto; (c) non si potrà affermare che possiede sensibilità se non chi sente in atto; (d) ciò che non è attualmente diverrebbe impossibile; di conseguenza, ogni movimento e qualsiasi forma di divenire sarebbero impossibili. Tali assurdità rappresentano la migliore conferma dell'imprescindibilità della distinzione fra atto e potenza. Dunque, non esiste solo ciò che è in atto, ma anche ciò che è in potenza, e in potenza viene detto ciò il cui passaggio all'atto non comporta alcuna impossibilità. I significati del termine 'atto' sono, ovviamente, correlativi a quelli di 'potenza'.

Aristotele precisa (cap. 4) che, se è un errore affermare che una cosa non è in potenza qualora non sia già in atto, lo è pure il sostenere che qualcosa è in potenza ma non si realizzerà mai. L'asserire che una cosa è possibile [*dynatón*] o ha potenza, ma non si realizzerà mai – il dire, per esempio, che la commensurabilità della diagonale con il lato è possibile, ma non si attuerà mai –, significa eliminare l'impossibile [*adyñaton*] il quale è, precisamente, quanto non troverà mai attuazione. Infatti, condizione perché si possa ammettere che sia o divenga una cosa la quale non è, ma è possibile, è che essa non comprenda in sé nulla d'impossibile, laddove la commensurabilità della diagonale comporta un'impossibilità. La possibilità reale di una cosa e la sua attuazione o realizzazione sono pertanto inscindibili: l'una, cioè, implica l'altra.

Richiamandosi al discorso avviato nel cap. 2, Aristotele distingue poi (cap. 5) le potenze in *innate* e *acquisite*. Le prime sono quelle che si possiedono naturalmente – è il caso delle potenze dei sensi –; le seconde sono invece le potenze razionali, ossia le arti, che vengono apprese mediante l'abitudine, l'insegnamento e il ragionamento. Condizione per il possesso delle potenze acquisite è, diversamente da quanto avviene in quelle innate e passive, un precedente esercizio dell'attività.

5.10.4 Ogni potenza è determinata

Lo Stagirita sottolinea altresì il carattere strutturalmente determinato che è proprio di ogni potenza. Qualunque potenza è infatti sempre la potenza di qualcosa di definito, in un certo tempo, in un determinato modo e con tutte le altre condizioni che devono rientrare nella sua definizione. Nelle potenze irrazionali, quando l'agente e il paziente s'incontrano secondo la loro potenza, necessariamente l'uno agisce e l'altro patisce. In quelle razionali, invece, una necessità siffatta non sussiste. Tali potenze sono infatti in grado, a differenza di quelle irrazionali, di produrre ambedue i contrari, per cui, se anche per esse valesse la necessità suddetta, entrambi i contrari dovrebbero essere prodotti nello stesso tempo, il che è assurdo. Nel caso delle potenze razionali dev'esserci un altro principio, il quale decide la realizzazione di uno dei due contrari: si tratta del *desiderio* o della *scelta razionale* [*tò kýrion... órexin è probáiresin*]. La norma relativa al carattere strutturalmente determinato di ogni potenza si estende anche alle potenze razionali: l'agente ha potenza solo se il paziente è presente, e se lo è nelle condizioni in cui deve esserlo.

5.10.5 Carattere originario dei concetti di atto e potenza

Riprendendo alcuni spunti presenti nei capp. 3 e 4, Aristotele passa quindi (cap. 6) alla trattazione dell'atto e della potenza dal punto di vista metafisico. L'atto è *l'esistenza stessa* – intesa quale esistenza attuale, non potenziale – della cosa: è chiaro, pertanto, che sia esso, sia la potenza, non possono essere definiti se non presupponendoli. Come accade con tutti i concetti originari, è possibile cogliere induttivamente e comprendere intuitivamente le due nozioni avvalendosi di analogie suggerite da esempi particolari. Così, per esempio, un Ermete in un blocco di legno e una semiretta in una retta sono in potenza, laddove l'Ermete effettivamente scolpito e la linea realmente divisa esistono in atto.

Ma quando (cap. 7) si può dire che una cosa è in potenza un'altra? La risposta è duplice. (i) Nell'ambito dell'arte [*téchne*], possiamo affermare che qualcosa è in potenza qualcos'altro quando sussistono le due condizioni seguenti: (a) l'artigiano intende operare e (b) non si frappongono ostacoli esterni alla sua azione. (ii) Negli enti che hanno in sé il principio della generazione, invece, l'attualizzazione dipende dalla loro stessa natura, per cui essi sono senz'altro in potenza a diventare qualcos'altro quando nulla faccia impedimento dall'esterno.

Aristotele rileva inoltre che quando diciamo che qualcosa è fatto di

qualcos'altro, quest'ultimo è sempre la potenza del primo: così, per esempio, l'armadio è fatto di legno e il legno è in potenza l'armadio; il legno, a sua volta, è fatto di terra e la terra è in potenza il legno ecc. Il termine primo, che non è più costituito da qualcos'altro, sarà la materia (e quindi la potenza) prima e originaria.

Infine, lo Stagirita ricorda che il soggetto o sostrato [*tò kath'hoû kai tò hypokeímenon*] possiede due distinti significati, in quanto può designare o la sostanza rispetto ai suoi accidenti, o la materia in relazione alla forma. Nel primo caso la potenza e l'indeterminato sono non il sostrato, bensì i suoi attributi; nel secondo, invece, è il sostrato a costituire la potenza e l'indeterminato.

5.10.6 Priorità dell'atto rispetto alla potenza

Aristotele passa poi a dimostrare la priorità dell'atto sulla potenza in un capitolo (*cap. 8*) che rappresenta il punto teoreticamente più alto del libro. L'atto è anteriore alla potenza [*próteron enérghēia dynámeós estin*] in tutti e tre i sensi in cui qualcosa può essere anteriore a qualcos'altro, vale a dire: (1) per la nozione [*lógo*], (2) per il tempo [*chróno*], (3) per la sostanza [*tê ousía*].

(1) Per la *nozione*, l'atto è anteriore alla potenza in quanto è possibile sapere di che cos'altro qualcosa costituisca la potenza solo quando si conosca l'atto al quale questo qualcosa tende.

(2) Quanto all'antiorità secondo il *tempo*, è necessario effettuare una distinzione. (α) In relazione al singolo individuo, infatti, la potenza è anteriore all'atto, perché l'individuo è in potenza prima di essere pienamente in atto. (β) Qualora invece si considerino la specie dell'individuo e la serie degli individui, è anteriore l'atto, giacché è sempre un individuo già in atto a generarne un altro:

(...) l'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre per opera di un altro essere che è già in atto: per esempio, l'uomo deriva da un uomo [*aei... ek tou dynámei óntos ghígnetai tò enérghēia òn hypò enérghēia óntos, hoíon ánthropos ex anthrópou*].

ix, 8; 1049 b 24-26

(3) Infine, l'atto è anteriore alla potenza quanto alla sostanza e all'essere. Per dimostrarlo, lo Stagirita si avvale di due serie di argomenti. Quelli del primo gruppo sono diretti a provare come l'atto, essendo la forma, rappresenti la regola, il principio e il fine della potenza, che è la

materia. Gli argomenti del secondo gruppo mirano invece a dimostrare che l'atto – essendo il modo d'essere proprio degli enti eterni e incorruttibili – è anteriore alla potenza – che costituisce invece il modo d'essere degli enti corruttibili – nella stessa misura in cui l'incorruttibile è anteriore al corruttibile.

Il filosofo osserva quindi (*cap. 9*) che nelle cose buone l'atto è migliore della potenza. Infatti, l'atto che realizza quello positivo di due contrari è migliore della relativa potenza, essendo questa contemporaneamente anche la potenza del contrario negativo. Quando si tratta del male, invece, l'atto è peggiore della potenza, e questo precisamente per lo stesso motivo, vale a dire perché la potenza è tale anche del contrario. D'altro canto, il male è per natura posteriore alla potenza; negli enti primi ed eterni – che sono puro atto – esso non esiste, così come non vi è in essi né mancanza, né corruzione [*en tois ex archês kai tois aídiois outhèn éstin oúte kakón oúte hamártema oúte diephtharménon*] (1051 a 19-21). Aristotele chiarisce poi che l'atto è anteriore alla potenza anche nelle realtà matematiche: i teoremi geometrici, infatti, si dimostrano portandoli all'atto, ossia effettuando appropriate operazioni che li rendono evidenti in atto.

5.10.7 Chiarimenti sull'essere come vero

Lo Stagirita torna infine (*cap. 10*) al problema del vero e del falso, e dell'essere come vero e del non essere come falso, che ha già affrontato nel cap. 4 del libro vi. Dal momento che il vero consiste nel rispecchiare le cose così come realmente sono, andranno distinti due casi.

α - Gli enti composti

In primo luogo, vi sono le cose *composte*, che a loro volta si partiscono in due gruppi: (a) alcune cose sono *sempre unite* e non possono essere separate, così come altre sono *sempre separate* e non possono essere unite [*tà mèn aei sýnkeitai kai adýnata diairethênai, tà d'aei diéretai kai adýnata syntethênai*]; (b) vi sono, poi, cose che possono essere *sia unite sia separate* [*tà d'endéchetai tanantía*] (1051 b 9-11).

Il valore di verità delle proposizioni che si riferiscono a questi due gruppi è differente. Rispetto agli enti della classe (a), ossia a quelli che sono sempre uniti o sempre divisi, la stessa proposizione sarà o sempre vera o sempre falsa, a seconda che affermi che sono unite le cose unite o separate quelle separate, oppure unite quelle separate o separate quelle

unite. In riferimento, invece, agli enti della categoria (b), ossia alle cose che possono essere ora unite e ora separate, la medesima proposizione potrà essere talvolta vera e talaltra falsa.

β - Gli enti non composti

Diverso il caso degli enti non composti [*asyntheta*], cioè *semplici*: qui il vero consiste non nell'unire o nel separare, bensì nel coglierli – quasi “toccandoli” – e nell'enunciarli [*tò mèn thigheîn kai phánai alethés*] (1051 b 24). In sostanza, Aristotele pensa che l'errore e il falso non siano possibili in relazione a enti di questo tipo; rispetto a essi si può avere soltanto una non-conoscenza, consistente nel non coglierli [*tò d'agnoeîn mè thingánein*]. Enti di tal genere sono puro atto e non sono in potenza [*pásai eisîn energheía, ou dynámei*] (1051 b 28): in caso contrario, infatti, sarebbero soggetti alla generazione e alla corruzione, sicché non sarebbero più semplici.

5.10.8 Significato della dottrina della potenza e dell'atto

Risulta dunque chiaro che la dottrina della potenza e dell'atto svolge un ruolo decisivo nel pensiero aristotelico. Con questo, che è il quarto significato dell'essere, lo Stagirita introduce una dimensione di dinamismo che gli consente di spiegare il movimento e la vita in tutte le loro forme. In primo luogo, infatti, la teoria della potenza e dell'atto giustifica la realtà del movimento. Questo non si presenta più, come nel pensiero eleatico, nei termini di un passaggio dal non essere all'essere, bensì quale transizione da un certo modo di essere (l'essere in potenza) a un altro (l'essere in atto). Il divenire viene dunque recuperato a pieno titolo nell'orizzonte dell'essere.

Le nozioni di potenza e di atto servono inoltre per spiegare ogni forma di vita: da quella vegetativa e sensitiva alla forma più alta, quella del pensiero. Al tempo stesso, i due concetti rappresentano uno strumento ottimale per chiarire il rapporto tra la materia e la forma nel sintono, confermando l'immanenza della forma nella materia e permettendo in tal modo di superare il “dualismo” platonico.

5.11 Libro x (*Iôta*)

INDAGINE SULL'UNO E SULLE NOZIONI CORRELATE

Nella quarta aporia del libro III, Aristotele aveva formulato il problema se l'indagine metafisica «verta solo sulle sostanze oppure anche sugli attributi per sé delle sostanze» [*póteron perì tàs ousías... mónon estìn è kai perì tà symbebekóta kath'hautà tàs ousíais*] (995 b 19-20; cfr. 997 a 25-26), domandandosi inoltre se essa abbia il compito d'indagare anche «intorno al medesimo, al diverso, al simile, al dissimile, alla contrarietà, al prima e al poi e alle altre nozioni di questo genere» (995 b 21-23). Nel libro IV il filosofo ha già chiarito, da un lato, che l'essere e l'uno sono convertibili e, dall'altro, che le nozioni d'identico, diverso ecc., sono correlate con il concetto di uno; di conseguenza, la scienza che studia l'essere e la sostanza dovrà occuparsi pure di esse. Il libro X è appunto dedicato alla trattazione dell'uno e delle nozioni che gli sono connesse.

5.11.1 Significati di uno

In primo luogo (*cap. 1*), Aristotele precisa che i significati di 'uno' [*hén*] sono quattro: (a) il continuo [*tó... synechés*]; (b) ciò che costituisce un tutto [*tò hólon*]; (c) ciò che è indivisibile numericamente [*adiáiretos... arithmô*], vale a dire l'individuo [*tò kath'hékaston*]; (d) ciò che è indivisibile per specie [*adiáiretos... eidei*], e questo è l'universale [*tò kathólou*]. Analizza poi ciascuno di questi significati, richiamandosi in parte a quanto ha già affermato nel cap. 6 del libro V. I sensi illustrati costituiscono però solo dei modi dell'unità, non la sua essenza: questa consiste nell'essere un tutto indivisibile [*tò henì eînai tò adiairéto estìn eînai*] (1052 b 16) e, in particolare, nel rappresentare la *misura prima* in ciascun genere e specialmente nella quantità.

Lo Stagirita passa perciò a indagare il concetto di misura [*métron*]. La misura è ciò mediante cui conosciamo la quantità; ma questa si conosce per mezzo del numero, il quale, a sua volta, è conosciuto mediante l'uno: se ne evince che l'uno è la misura della quantità. In senso traslato viene detto 'misura' anche il termine primo con cui si conosce ciascun genere di realtà. Misura perfetta è poi quella cui non è possibile sottrarre o aggiungere nulla senza che ciò risulti immediatamente avvertibile. La misura più perfetta è dunque quella del numero, vale a dire l'uno. Infine, poiché conosciamo le cose mediante la scienza e la sensazione, si afferma

che queste sono misura delle cose; in realtà è vero l'opposto, giacché la scienza e la sensazione non misurano, ma sono misurate dalle cose stesse.

Argomenti contro l'ipostatizzazione dell'uno

Lo Stagirita procede (*cap. 2*) a confutare la dottrina pitagorica e platonica secondo la quale l'Uno è sostanza. A tale scopo, si avvale di due argomenti. (1) Allo stesso modo dell'essere, anche l'uno è un universale; ma nessun universale può essere sostanza, sicché neppure esso sarà tale. (2) L'essere, in tutte le categorie, è l'essere di determinate cose, e il medesimo principio vale anche per l'uno. In ciascuna categoria, infatti, l'uno è sempre una determinata cosa: una determinata qualità, una certa quantità o una determinata sostanza. Di conseguenza, esso non è né può essere una sostanza, ma sempre ed esclusivamente l'attributo di una determinata sostanza.

5.11.2 Uno e molteplice

Dopo aver esaminato l'uno in se stesso, Aristotele lo considera (*cap. 3*) in rapporto al molteplice [*tà pollá*], analizzando le nozioni fondamentali che vanno ricondotte all'uno e al molteplice. Orbene, l'uno si oppone al molteplice in molti sensi: in uno di questi, gli si oppone allo stesso modo dell'indivisibile al divisibile, ovvero con un'opposizione non di contraddittorietà, né di relazione, né di privazione, bensì di contrarietà.

All'uno si connettono poi le nozioni d'identico, simile e uguale. In particolare, 'identico' [*tautó*] può significare o (a) numericamente identico, o (b) identico tanto nella forma o definizione quanto nel numero, oppure (c) identico soltanto nella forma o definizione. Parallelamente, anche le nozioni di diverso e di dissimile, che sono correlate al molteplice, presentano una molteplicità di significati.

Lo Stagirita chiarisce infine come 'differenza' [*diaphorá*] e 'diversità' [*beterótes*] non possiedano il medesimo significato: una cosa, infatti, mentre può essere diversa da un'altra sotto qualsivoglia rispetto, vien detta differente da un'altra soltanto se differisce da questa sotto qualche determinato rispetto. Ora, le cose differiscono tra loro o per genere o per specie [*pán... tò diaphéron diaphérei è gbénei è eídei*] (1054 b 27-28).

5.11.3 Il rapporto di contrarietà

Aristotele passa quindi (*cap. 4*) a esaminare la contrarietà [*enantíosis/enantiótes*], che è la differenza massima. Essendo la differenza perfetta o completa [*diaphorá téleios*], essa ha luogo necessariamente fra due termini: a un contrario si oppone perciò un *unico* contrario. Il filosofo mostra come le varie definizioni dei contrari (ne menziona quattro, richiamandosi probabilmente a quelle impiegate nell'Accademia) presuppongano quella da lui formulata.

Analizza poi i rapporti esistenti fra la contrarietà e le altre forme di opposizione. La contrarietà, chiarisce, non coincide con la contraddizione [*antíphasis*] perché, diversamente da quest'ultima, ammette degli intermedi. Quanto al rapporto fra la contrarietà e la privazione [*stéresis*], lo Stagirita dimostra che la prima è sempre una privazione, ma non vale l'inverso; soltanto una certa privazione, ovvero la privazione perfetta, costituisce una contrarietà.

Se è vero che a un contrario si oppone un solo contrario, com'è possibile, si domanda Aristotele (*cap. 5*), che, da un lato, (a) l'uguale sia opposto tanto al grande quanto al piccolo, e, dall'altro, (b) l'uno si opponga ai molti?

(a) Al primo interrogativo il filosofo risponde osservando che nel caso in questione si tratta di opposti [*antikeímena*] – come conferma la circostanza che in riferimento a essi si fa uso dell'interrogazione disgiuntiva (appunto utilizzata solo quando si tratti di opposti) –, ma non di contrari: l'uguale è, infatti, privazione o negazione privativa del grande e del piccolo.

(b) Passando alla seconda questione (*cap. 6*), lo Stagirita rileva che quella fra uno e molti non può essere un'opposizione in senso assoluto [*haplós*], giacché in tal caso ne scaturirebbero delle conseguenze assurde. Le cose vengono dette "molte" in due sensi: (α) se sono una molteplicità eccedente in modo assoluto oppure relativo; (β) se costituiscono un numero. Orbene, l'uno si contrappone ai molti nel secondo senso. L'uno e i molti si oppongono, pertanto, come relativi [*hos tà próstí*]: per la precisione, non come relativi per sé [*kath'hautá*], bensì come la misura al misurabile. L'uno, infatti, è la misura [*métron*] e il numero (= i molti) è ciò che viene misurato [*metretón*].

5.11.4 *Esame del concetto di intermedio*

Aristotele concentra poi (*cap. 7*) la propria attenzione su una nozione strettamente connessa ai concetti finora esaminati: quella d'intermedio [*metaxy*]. Innanzi tutto, gli intermedi appartengono allo stesso genere dei contrari, in quanto sono i termini attraverso i quali deve passare la cosa che muta da un contrario all'altro, e non è possibile (se non per accidente) il passaggio da un genere a un altro. Inoltre, vi sono intermedi soltanto fra opposti, giacché il mutamento ha luogo esclusivamente fra questi: per la precisione, fra quel tipo particolare di opposti che è costituito dai contrari. Infine, gli intermedi sono composti dei contrari di cui rappresentano gli intermedi. Per chiarire questo punto, lo Stagirita dapprima dimostra come le specie contrarie di un genere presuppongano delle differenze contrarie che le costituiscono. Quindi, precisa che le specie intermedie sono composte di differenze intermedie in unione col genere. Infine, mostra che le differenze intermedie, e quindi le specie intermedie, devono essere composte delle differenze contrarie.

5.11.5 *La diversità per specie*

Aristotele passa (*cap. 8*) a trattare della diversità per specie [*tò eidei*], mettendone in luce le caratteristiche.

(a) In primo luogo, quel che è diverso per specie da qualcos'altro deve esserlo in qualcosa che è comune a entrambi, ossia nel genere [*ghé-nos*]. La diversità per specie rappresenta pertanto una diversità nell'ambito dello stesso genere, la quale differenzia il genere stesso.

(b) Tale diversità dev'essere una *contrarietà* [*enantiosis*]. Infatti ogni divisione si fa per opposti, e gli opposti che si trovano nello stesso genere sono dei contrari, essendo la contrarietà la differenza perfetta.

(c) L'essere diverso per specie implica, oltre all'appartenenza allo stesso genere e al trovarsi in un rapporto di contrarietà, anche l'essere indivisibile [*toúto... estí tò hetérois einai tò eidei, tò en tautò ghénei ónta enantíōsin échein átoma ónta*] (1058 a 17-18).

Lo Stagirita conclude rilevando che le specie di un genere non possono essere né identiche né diverse rispetto al genere, e neppure rispetto alle specie di un altro genere.

Si domanda poi (*cap. 9*) perché mai, se è vero che ogni differenza specifica è una contrarietà, non tutte le contrarietà generino, a loro volta, delle differenze specifiche. In effetti, alcune contrarietà, come "dotato di

pie di" e "dotato di ali", rendono gli esseri diversi per specie, mentre altre, quali "maschio" e "femmina", non li rendono tali. La soluzione del problema va individuata nel fatto che producono una differenza specifica soltanto le contrarietà relative alla forma, non quelle che riguardano in termini esclusivi il composto materiale e la materia. Di conseguenza, "maschio" e "femmina", essendo affezioni dell'animale che concernono solo la sua materia e il suo corpo, non la sua forma, non generano una differenza specifica.

Corruttibile e incorruttibile

Taluno, osserva Aristotele (*cap. 10*), potrebbe supporre che fra il corruttibile [*tò... phthartón*] e l'incorruttibile [*tò áphtharton*] non sussista una diversità di specie, allo stesso modo in cui non ve n'è alcuna fra ciò che è bianco e ciò che è nero. In realtà, mentre "bianco" e "nero" sono predicati contrari che appartengono alle cose solo accidentalmente, "corruttibile" e "incorruttibile" appartengono a esse necessariamente [*ex anánkes*], e dunque essenzialmente, e o costituiscono la loro stessa sostanza o, in ogni caso, ne fanno parte. Pertanto, ciò per cui le cose sono corruttibili è opposto a ciò per cui esse sono incorruttibili: fra l'uno e l'altro sussiste una diversità di genere. In tale prospettiva, la dottrina platonica delle Idee mostra tutta la sua assurdità. Essa infatti postula che esistano, per esempio, un uomo incorruttibile (l'Idea di uomo) e uno corruttibile (i vari individui), i quali sarebbero identici per specie; invece il corruttibile e l'incorruttibile sono diversi non solo per specie, ma addirittura per genere.

5.12 *Libro XI (Kappa)*

RIASSUNTO DEI TEMI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA PRIMA

Questo libro è, in ampia misura, un riassunto dei precedenti. Per la precisione, l'inizio del cap. 1 richiama il libro I, i capp. 1-2 riassumono le aporie del libro III, i capp. 3-6 sintetizzano il libro IV e i capp. 7-8 il libro VI, mentre i capp. 9-12 sono costituiti da estratti dei libri II, III e V della *Fisica*. L'intento del libro – che a giudizio di vari studiosi è una raccolta di appunti redatti da un discepolo di Aristotele (cfr. *supra*, § 5.1) – sembra dunque quello di sintetizzare gran parte di quanto precede, così da preparare la sezione successiva della *Metafisica*, ovvero quel libro XII che

costituisce il coronamento dell'intera opera. Ci limiteremo pertanto a darne un sunto brevissimo.

All'inizio (*cap. 1*), viene richiamata la tesi del libro I secondo cui la sapienza verte sulle cause e sui principi; sono poi sommariamente riformulate le aporie del libro III, dalla prima alla settima. Seguono (*cap. 2*) le altre aporie (esposte, peraltro, in un ordine diverso da quello in cui sono state discusse nel libro III), con il conferimento di un rilievo particolare all'ottava, relativa all'esistenza del soprasensibile.

Vengono poi riassunte (*cap. 3*) le dottrine illustrate nei capp. 1-2 del libro IV: l'essere ha molteplici significati connessi fra loro; per tale motivo costituisce una certa unità ed è oggetto di un'unica scienza. Inoltre, poiché lo studio dei contrari compete alla medesima scienza, alla scienza che verte sull'essere spetterà pure lo studio di tutte le contrarietà. La metafisica considera l'essere in quanto essere; la matematica se ne interessa invece esclusivamente sotto il profilo della quantità e del continuo; la fisica se ne occupa in quanto esso si trova in movimento; la dialettica e la sofistica, infine, trattano dei suoi accidenti.

Riprendendo la tesi sostenuta nel cap. 3 del libro IV, si afferma (*cap. 4*) che alla filosofia prima, e non alla matematica o alla fisica (che peraltro ne fanno uso), compete altresì lo studio dei principi logici fondamentali, ossia degli assiomi. Il metafisico indaga infatti l'essere e le cose considerate sotto il profilo generale dell'essere, sicché gli spetta pure lo studio dei principi validi per l'essere nella sua totalità.

Il capitolo successivo (*cap. 5*) riassume i contenuti fondamentali del cap. 4 del libro IV, oltre ad altre parti del medesimo libro. Si enuncia il principio di non-contraddizione e si spiega come se ne possa dare soltanto una dimostrazione *ad hominem*, mediante la confutazione di chi lo contesta. Troviamo poi (*cap. 6*) la difesa sistematica del principio in questione contro le dottrine che vorrebbero negarlo. Gli argomenti qui illustrati sono, in sintesi, quelli già esposti nei capp. 5-8 del libro IV.

Il capitolo successivo (*cap. 7*) riassume fedelmente il cap. 1 del libro VI: in primo luogo, si stabilisce la differenza tra la metafisica e le altre scienze; quindi, si dimostra che la fisica è una scienza teoretica; vengono poi precisati i rapporti fra le scienze teoretiche, ossia fra la teologia (o metafisica), la matematica e la fisica; infine, si pone e risolve il problema se la metafisica sia una scienza universale oppure no.

Successivamente (*cap. 8*) vengono sintetizzati i capp. 2-4 del libro VI. L'essere come accidente nonché l'essere come vero e (il non essere) come falso sono presi in esame e poi accantonati, in quanto non costituiscono

l'oggetto vero e proprio della metafisica. Il primo, infatti, avendo solo delle cause indeterminate e indeterminabili, non può essere oggetto di scienza; il secondo si risolve invece nelle operazioni della mente umana.

Il capitolo seguente (*cap. 9*), costituito da estratti del libro III della *Fisica*, è dedicato alla determinazione del movimento mediante le nozioni di potenza e atto. L'essere è o in potenza, o in atto, oppure insieme in potenza e in atto, e questo secondo tutte le categorie. Il movimento non esiste di per sé, vale a dire indipendentemente dalle cose; esso, inoltre, dev'essere all'interno delle categorie, dal momento che non c'è nulla al di fuori e al di sopra di queste. In ogni categoria vi sono la potenza e l'atto e il movimento è, precisamente, l'attuazione di ciò che è in potenza in quanto è in potenza secondo ciascuna categoria.

Vengono quindi prese in esame le definizioni del movimento che sono state formulate da altri filosofi. I pitagorici e i platonici lo hanno definito come alterità, disequaglianza, non essere: essendo il movimento qualcosa d'incompleto e d'indeterminato, lo hanno identificato con termini tratti dalla serie negativa della loro tavola dei contrari, ossia, per l'appunto, con termini indeterminati e privativi. Il movimento, in effetti, non è né pura potenza, né puro atto, ma si trova in una condizione intermedia: è atto incompleto.

Segue un capitolo (*cap. 10*), desunto dal libro III della *Fisica*, relativo all'impossibilità dell'esistenza attuale dell'infinito. Innanzi tutto, si elencano i vari modi in cui l'infinito viene inteso; quindi, si dimostra l'impossibilità di un infinito attuale al di là degli enti sensibili; infine, si esamina ed esclude anche l'ipotesi che l'infinito esista nelle realtà sensibili.

Il capitolo seguente (*cap. 11*) è un estratto del libro V della *Fisica*. Dopo aver chiarito i sensi in cui si dice che qualcosa muta o si muove, si dimostra che sono possibili soltanto tre tipi di mutamento. Il passaggio dal non essere all'essere è la generazione, quello dall'essere al non essere è la corruzione, ma né l'uno né l'altro costituisce un movimento, in quanto in nessun senso è possibile dire che il non essere si muove. Il movimento è, invece, un passaggio dall'essere all'essere (per la precisione, da un contrario all'altro contrario).

Infine, nell'ultimo capitolo (*cap. 12*), costituito da estratti del libro V della *Fisica*, dopo aver elencato le categorie (in numero di sette), si sostiene che vi è movimento soltanto secondo tre di esse. La tesi viene dimostrata provando che non si dà movimento né secondo la sostanza (in questo caso, infatti, si hanno la generazione e la corruzione), né secondo la relazione, se non per accidente, né, infine, secondo l'agire e il patire:

questi, infatti, sono già movimento e non può esservi movimento di movimento se non per accidente.

5.13 Libro XII (*Lámbda*)

DAL SENSIBILE AL SOPRASENSIBILE: DIO COME PRINCIPIO SUPREMO DI OGNI REALTÀ E DI OGNI MUTAMENTO. LE SOSTANZE SENSIBILI CORRUTTIBILI (capp. 1-5); LE SOSTANZE SENSIBILI INCORRUTTIBILI (cap. 6); LE SOSTANZE INTELLIGIBILI (capp. 7-10).

Generalmente considerato, a giusto titolo, come il vertice della *Metafisica*, questo libro dà risposta all'interrogativo che attraversa l'intera opera e che Aristotele considera il problema per eccellenza della filosofia prima: quello teologico. Qui, infatti, lo Stagirita dimostra che è necessario ammettere l'esistenza di una sostanza metaempirica, ossia trascendente, e illustra la natura e i caratteri di tale sostanza. Il libro XII consente in tal modo di comprendere l'autentico significato degli altri libri, giacché in esso tutti i temi precedentemente svolti – l'analisi delle cause e dei princìpi, l'indagine sull'essere, la dimostrazione elenctica del principio di non-contraddizione, la dottrina della potenza e dell'atto, con il connesso principio della priorità dell'atto sulla potenza, lo studio della sostanza in generale – si fondono in una sintesi di mirabile coerenza e di straordinaria profondità.

5.13.1 *La sostanza e i suoi generi*

Innanzitutto (*cap. 1*), Aristotele ribadisce che l'indagine metafisica consiste essenzialmente nella ricerca dei princìpi e delle cause della sostanza [*tôn... ousiôn hai archai kai tà aitia zetoûntai*] (1069 a 18-19). Al riguardo, egli conferma il primato della sostanza (già illustrato soprattutto nel cap. 1 del libro VII) avvalendosi delle considerazioni seguenti: (α) la sostanza risulta sempre ciò che è primo, qualsiasi sia il modo in cui si considera la realtà (come un tutto, oppure secondo la serie delle categorie); (β) a rigore, tutto ciò che non è sostanza viene detto essere soltanto in forma mediata e in riferimento alla sostanza; (γ) solo la sostanza ha un'esistenza separata [*oudèn tôn álton choristón*]; (δ) anche gli antichi filosofi hanno riconosciuto la sua priorità.

D'altro canto, non esiste un unico tipo di sostanza, ma ve ne sono tre generi diversi [*ousíai dè treîs*]: (i) la sostanza sensibile corruttibile

[*(ousía) aistheté... phtharté*], (ii) quella sensibile eterna [*aistheté... át-dios*] – ossia i cieli –, e (iii) quella immobile [*akínetos*]. Lo studio di questi tre generi di sostanze spetta a scienze diverse: per la precisione, i primi due generi sono di competenza della filosofia seconda (rispettivamente della fisica e dell'astronomia), mentre il terzo costituisce l'oggetto della filosofia prima o metafisica. È così tracciato il piano della trattazione successiva: Aristotele, infatti, esamina la sostanza sensibile nei capp. 2-5 e quella soprasensibile nei capp. 6-10.

5.13.2 *Condizioni e forme del mutamento*

Com'egli chiarisce (*cap. 2*), il carattere peculiare della sostanza sensibile è di essere soggetta al mutamento [*he d'aisthetè ousía metableté*] (1069 b 3). Quest'ultimo si verifica sempre fra contrari [*enantía*] e presuppone quale propria condizione l'esistenza di qualcosa che funge da sostrato e passa da un contrario all'altro: si tratta della materia [*hýle*].

Vi sono quattro tipi di mutamento: (1) secondo la sostanza (generazione e corruzione), (2) secondo la qualità (alterazione), (3) secondo la quantità (crescita e diminuzione), (4) secondo il luogo (traslazione). Queste forme di mutamento hanno luogo fra contrari che sono propri di ciascuna delle quattro categorie menzionate. La materia, che è ciò che muta passando da un contrario all'altro, può compiere tale mutamento in quanto è in potenza ambedue i contrari. Ciò che muta passa quindi dalla potenza all'atto secondo ogni categoria.

Risulta in tal modo legittimo sia l'affermare che ogni cosa deriva dall'essere (in potenza), sia il dire che essa deriva dal non essere, in quanto la potenza è un non essere in atto. La materia è, pertanto, condizione necessaria del divenire. D'altro canto, essa è diversa per i diversi tipi di mutamento: in particolare, i corpi celesti, che sono soggetti esclusivamente alla traslazione, hanno una materia capace solo di un mutamento di tal genere. La generazione non si verifica in modo fortuito a partire da qualsiasi potenza, ed enti diversi si generano da materie e potenze diverse [*héteron ex hetérou*] (1069 b 29). In termini generali, i princìpi del mutamento sono tre: i due contrari e la materia; in particolare, poi, nella generazione e nella corruzione, ossia nel mutamento secondo la sostanza, essi sono la forma, la privazione della forma e la materia.

5.13.3 *Materia, forma e causa efficiente come principi del divenire*

Aristotele prende quindi in esame (*cap. 3*) la forma e il suo modo di essere, richiamandosi soprattutto alle dottrine esposte nel libro VII. In quanto principio del mutamento, la *materia* non diviene, nel senso che non si genera né si corrompe; per parte sua, neppure la *forma* è soggetta alla generazione o alla corruzione. Perché il mutamento abbia luogo, è necessaria anche la *causa efficiente* o *motrice*.

Ora, la causa efficiente di una sostanza è sempre un'altra sostanza contrassegnata dallo stesso nome e dotata della medesima essenza [*hekáste ek synónymou ghignetai ousía*] (1070 a 4-5): questo principio è valido tanto per le sostanze e le generazioni naturali (l'uomo genera l'uomo ecc.), quanto per gli *artefacta* e le produzioni delle *téchnai* (la casa materiale deriva, infatti, dalla forma di casa, e questa è in ultima analisi la stessa arte di costruire la casa). Le cause delle due forme rimanenti di generazione – ossia della generazione dovuta alla fortuna [*tyché*] e di quella casuale [*tô automáto*] – consistono esclusivamente nella privazione dei fattori causali operanti nelle generazioni naturali e nelle produzioni artificiali (cioè nella mancanza, rispettivamente, della natura e dell'arte).

Materia, forma, sinolo

Dal momento che le realtà sensibili sono (a) materia, (b) forma e (c) unione di materia e forma, la sostanza sarà, a diverso titolo, sia materia, sia forma, sia insieme delle due. Dire che la forma è sostanza non significa, peraltro, affermare che essa è separata e sussiste in sé e per sé. Senza dubbio, la forma non esiste indipendentemente dalle realtà sensibili nel caso dei prodotti artificiali. Ma la sua esistenza separata risulta inammissibile pure per quel che concerne le sostanze naturali: al di fuori di queste, infatti, sussiste non la forma, ma solo la causa efficiente. È bensì vero che nulla impedisce [*oudèn kolýei*] che l'anima intellettuale [*ho noûs*] – non certo l'anima nella sua totalità – continui a esistere dopo la corruzione del corpo. Questo però non significa che si debba ammettere, con i platonici, l'esistenza delle Idee.

5.13.4 *Diversità e identità delle cause*

Lo Stagirita chiarisce poi (*cap. 4*) che le cause e i principi [*tà... áitia kai hai archai*] delle cose sono (i) diversi [*állo*] in un senso e (ii) identici [*tautá*] in un altro.

(i) Sono *diversi* per i motivi seguenti. (a) Non è possibile che le varie categorie, le quali costituiscono le divisioni fondamentali e originarie dell'essere, derivino da principi comuni di livello più elevato. Al di là di esse, infatti, non esiste nulla di comune [*parà... tèn ousían kai tälla tà kategoroúmena oudén esti koinón*] (1070 b 1-2), e d'altra parte nessuna categoria può essere elemento o principio di un'altra.

(b) Poiché da un lato gli elementi differiscono da quanto deriva da essi e, dall'altro, le cose di cui dobbiamo fornire la spiegazione sono o sostanze o qualità o qualcuna delle altre categorie, i principi non potranno essere, evidentemente, le categorie stesse.

(c) Errano i platonici a fare dell'Ente e dell'Uno gli elementi delle cose: queste, infatti, sono tutte quante enti e une, e gli elementi differiscono da ciò che trae origine da essi.

(ii) D'altro canto, i principi di cose diverse, se in concreto sono diversi, sono invece gli stessi *per analogia* [*kat' analoghian*]. Ogni cosa, infatti, ha una forma, una privazione e una materia, che sono concretamente diverse nei diversi enti, ma sono identiche se considerate in termini funzionali e per analogia. E allo stesso modo degli elementi, vale a dire delle cause e dei principi intrinseci, anche le cause efficienti differiscono concretamente nelle singole cose, ma possono essere considerate analogicamente identiche.

Inoltre, rileva Aristotele, le quattro cause – la forma, la privazione, la materia e la causa efficiente – sono ridicibili a tre, in quanto la causa efficiente ha sempre la medesima forma della cosa prodotta (l'uomo genera l'uomo e la forma della casa la casa), pur se la causa formale non esaurisce in sé quella efficiente.

Vi è poi una causa universale nel senso più alto: si tratta dell'essere assolutamente primo che muove ogni cosa [*éti parà taúta tò hos prôton pánton kinoûn pánta*] (1070 b 34-35).

Proseguendo (*cap. 5*) la dimostrazione dell'identità analogica dei principi, lo Stagirita osserva che anche in un altro senso essi sono i medesimi per tutte le cose. Dal momento, infatti, che tutto ciò che non è sostanza esiste solo nella sostanza o in riferimento a essa, le cause della sostanza sono, contemporaneamente, anche quelle di tutto il resto [*pánton áitia tautá, hóti tôn ousiôn áneu ouk ésti tà páthe kai hai kinéseis*] (1071 a 1-2).

Atto e potenza

Pure l'atto e la potenza [*enérgeia kai dýnamis*] sono principi di tutte le cose: anch'essi sono analogicamente gli stessi; nel contempo, sono con-

cretamente diversi nei diversi enti e differiscono altresì a seconda dei differenti aspetti sotto i quali questi vengono considerati. Aristotele rileva poi che le cause menzionate in precedenza possono essere ridotte alla potenza e all'atto: per la precisione, la materia alla potenza, la forma e la privazione all'atto. Dal canto loro, le cause efficienti sono atto sotto un certo rispetto e potenze sotto un altro. Sono potenze, però, non nel senso in cui lo è la materia, bensì come principi di movimento in altro, ovvero quali forze capaci di agire. Cause efficienti della generazione sono, oltre a quelle prossime (il padre rispetto al figlio), il Sole e il cerchio obliquo, nel ruolo di cause remote.

SINTESI - Il discorso svolto da Aristotele in questi capitoli è, dunque, il seguente. (1) Le cause sono identiche per tutte le cose: (a) analogicamente – talvolta però anche genericamente e, quando gli enti appartengono alla stessa specie, pure specificamente –; (b) nel senso che le cause delle sostanze sono le cause di tutto il resto; (c) nel senso, infine, che è identico per tutte le realtà il Principio primo. (2) Concretamente, invece, le cause sono diverse per le differenti realtà.

(3) Infine, non vi sono delle cause universali come quelle poste dai platonici. Da tali cause potrebbero derivare esclusivamente le cose “in universale”, che però non esistono, e «principio degli individui è un individuo» [*archè... tò kath'hékaston tôn kath'hékaston*] (1071 a 20-21). In questo modo Aristotele marca la differenza decisiva fra la sua prospettiva teoretica e quella dell'Accademia. Platone cercava di dedurre l'intera realtà da principi universali, identici per tutte le cose: in tale prospettiva, egli concepiva l'Uno (o l'Ente) quale elemento comune a tutti gli esseri e principio identico non solo specificamente ma anche numericamente. Per lo Stagirita, invece, le cause delle cose (vale a dire le quattro cause, tre delle quali – la materiale, la formale e la finale – immanenti, e una – quella efficiente – esterna) sono diverse nei diversi enti, pur se identiche analogicamente, ossia in rapporto alla funzione che svolgono nelle differenti realtà. Così, per esempio, la carne, le ossa e il sangue negli animali, il legno nelle piante e i mattoni nella casa sono bensì diversi, ma nel contempo risultano uguali in relazione alla funzione di materia che esercitano. Il medesimo discorso vale per la forma, la quale è diversa nell'uomo (anima razionale), nell'animale (anima sensitiva), nella pianta (anima vegetativa) e nella casa (la forma progettata dall'architetto), e insieme è identica quanto alla funzione che svolge in ciascuno di tali enti. Aristotele si studia dunque di rispettare pienamente la ric-

chezza della realtà, in polemica con quello che gli appare l'impoverimento ontologico determinato dall'approccio deduttivistico di Platone e degli accademici.

Un caso particolare è costituito dalla causa efficiente. Anche la causa motrice prossima è, come le cause immanenti, diversa nei diversi enti e al tempo stesso analogicamente, ovvero funzionalmente, identica. Lo Stagirita sottolinea però come, oltre alle cause efficienti prossime, ve ne siano anche di remote le quali possono essere numericamente identiche. È il caso del movimento del Sole e dei cieli, che funge da causa motrice numericamente identica per tutti i fenomeni sublunari.

5.13.5 Il Principio come atto puro

Il filosofo procede quindi (*cap. 6*) a dimostrare che esiste anche la sostanza soprasensibile. Sappiamo che le sostanze godono di una netta priorità su tutti gli altri modi di essere; se ne evince che se esse fossero tutte corruttibili, non esisterebbe nulla d'incorruttibile. Tuttavia, rileva Aristotele, il movimento e il tempo sono necessariamente ingenerabili e incorruttibili [*adýnaton kinesis è ghenésthai è ptharênai... , oudè chrónon*] (1071 b 6-7).

L'esistenza del movimento incorruttibile, e dunque eterno, presuppone quella di un motore che per essere in grado di causare tale eterno moto dev'essere anch'esso eterno. Inoltre, per poter cagionare un movimento continuo [*synechés*], esso dev'essere sempre in atto. La sostanza di tale Principio sarà pertanto *atto puro* [*dei ára einai archèn toiaúten hês he ousía enérgheia*] (1071 b 20), eterno, scevro di materia e di potenza.

Né è legittimo obiettare, a tale proposito, che nelle cose la potenza è anteriore all'atto. L'affermazione dell'anteriorità della potenza, infatti, pur se vera qualora ci si limiti a considerare l'ente individuale, non va generalizzata: senza dubbio, un ente prima è in potenza e poi passa all'atto, ma l'effettuazione di tale passaggio presuppone necessariamente delle cause che si trovino già in atto. La materia e la potenza, in effetti, non si muovono da sé, ma richiedono l'intervento di un principio motore in atto. Sono perciò caduti in errore quanti hanno preteso di derivare tutto dalla notte e dal caos (che sono potenza), dal momento che questi ultimi non si sarebbero potuti muovere senza una causa già in atto. Sicché non ci sono state, per un tempo infinito, la notte e il caos; al contrario, dal momento che l'atto è anteriore alla potenza, sono sempre esistite le medesime cose [*tautà aeí*]. In altri termini, nel mondo sublunare vi sono

sempre state la generazione e la corruzione, e tutto ha sempre avuto luogo con la medesima costanza e regolarità.

E se (α) la causa alla quale va ricondotta l'uniformità delle realtà terrestri è il primo cielo, che agisce sempre nella stessa guisa, (β) la causa delle generazioni e delle corruzioni in quanto tali è invece costituita da qualcosa che opera in modalità sempre diverse. Si tratta del Sole che, ruotando lungo il cerchio obliquo, periodicamente si avvicina alla Terra e se ne allontana. In conclusione, il cerchio obliquo e il primo cielo spiegano il primo la generazione e la corruzione e il secondo la regolarità con la quale tali processi si verificano.

5.13.6 Necessità di un Primo Motore immobile

Osserva poi Aristotele (*cap.* 7) che il primo cielo, il cui movimento è continuo ed eterno, non può muoversi da sé, ma dev'essere mosso *da altro*. Deve dunque esistere un Principio che muove senza essere mosso [*ou kinoumenon*], il che è possibile in quanto muove come oggetto di desiderio e d'intellezione [*kineî... hôde tò orektôn kai tò noetôn*] (1072 a 26), vale a dire come *fine*. Inoltre, essendo assolutamente immobile, non può essere in alcun modo diverso da com'è, sicché è necessario [*ex anánkes ára estîn ón*] (1072 b 10).

Caratteri del Primo Motore

Il cielo e l'intera realtà naturale dipendono da tale Principio, la cui vita è la migliore [*aríste*]. Egli è pensiero che in quanto perfetto pensa solo ciò che è perfetto; ma poiché egli stesso è perfetto, non può pensare se non sé medesimo. Nel Principio, in tal modo, intelletto e intelligibile coincidono [*tautôn noûs kai noetôn*]. La sua vita è precisamente questa attività di pensiero, nella quale consiste pure la felicità suprema. Tale Principio è Dio [*toúto... ho theós*], che è anche bellezza suprema e sommo bene [*tò kálliston kai áriston*].

Sono pertanto in errore quanti, come i pitagorici e Speusippo, negano che la bellezza e il bene si trovino nel Principio, adducendo come motivo il fatto che tali valori sembrano presenti solo in ciò che deriva dai principi e non nei principi stessi. In realtà, i principi delle sostanze sono essi stessi delle sostanze in atto, sicché possiedono le medesime perfezioni delle sostanze che da essi derivano.

Dio, inoltre, essendo pura essenza – priva, dunque, di materia –, non ha le determinazioni categoriali che sono proprie della sostanza in quanto

sinolo di materia e forma, per cui non possiede né grandezza [*mégēthos oudèn échein endéchetai*] (1073 a 5-6) né parti [*amerés*], ed è indivisibile [*adiáiretos*], impassibile [*apatḥés*] e inalterabile [*analloíotos*].

5.13.7 Pluralità dei motori immobili

Aristotele affronta quindi (*cap.* 8) il problema se esista un'unica sostanza soprasensibile o se non ve ne sia, invece, una molteplicità. C'è un primo mobile, vale a dire il cielo delle stelle fisse il cui movimento produce l'alternanza del giorno e della notte, e questo è mosso dal Primo Motore. Anche i pianeti, però, si muovono di movimenti eterni che a loro volta presuppongono l'esistenza di sostanze soprasensibili eterne atte a produrli, il cui numero deve corrispondere a quello dei movimenti medesimi. Se per spiegare il moto delle stelle fisse un'unica sfera è sufficiente, per ciascuno dei pianeti, i cui movimenti presentano talune irregolarità e determinati cambiamenti di posizione, risultano invece necessarie più sfere, i cui moti, combinandosi fra loro, danno luogo ai fenomeni che constatiamo.

Quanto al numero delle sfere, Eudosso ne ha poste tre per la Luna, altrettante per il Sole e quattro per ciascuno degli altri cinque pianeti: il suo sistema prevede quindi un totale di ventisette sfere (compresa quella delle stelle fisse). Callippo, dal canto suo, ha ritenuto di dover aumentare di altre due le sfere della Luna e del Sole e di una quelle di Marte, Venere e Mercurio, raggiungendo in tal modo la cifra complessiva di trentaquattro sfere. A giudizio di Aristotele, però, alle sfere di Callippo se ne devono aggiungere delle altre caratterizzate dal movimento "a ritroso" [*sphaíras... anelittoúsas*], e atte perciò a neutralizzare l'influenza dei moti di un pianeta su quelli del successivo: la Luna, quale ultimo pianeta, non ne possiede alcuna, Saturno e Giove, invece, tre, e i pianeti rimanenti quattro ciascuno. Si avranno dunque ventidue sfere aggiuntive e si arriverà al totale di cinquantasei sfere (le trentaquattro di Callippo più le ventidue di Aristotele). Corrispondentemente, ammonteranno a cinquantasei anche le sostanze soprasensibili motrici. Senza dubbio, queste non saranno né di più né di meno, in quanto da un lato non possono esistere dei movimenti celesti che non si trovino in relazione con il moto degli astri, e dall'altro non possono esservi delle sostanze soprasensibili le quali, pur essendo perfette e atte, di conseguenza, ad attrarre a guisa di fini, non producano alcun movimento. D'altra parte, rileva lo Stagirita, la molteplicità dei movimenti e dei motori non annulla l'unità sostanziale del cielo: il Primo

Motore immobile è infatti *uno solo*, tanto formalmente quanto numericamente [*hèn... kai lógo kai arithmô tò prôton kinoûn akíneton ón*] (1074 a 36-37), e gli altri motori gli sono gerarchicamente inferiori.

5.13.8 Dio come «pensiero di pensiero»

Aristotele indaga poi (*cap. 9*) i caratteri dell'intelletto e del pensiero divini. Innanzi tutto, torna a domandarsi quale sia il loro oggetto. Dio, se è pensiero, non può non pensare nulla, giacché in tal caso si troverebbe in una condizione non dissimile da quella di un dormiente. D'altro canto, l'intelletto divino non può dipendere da qualcosa che gli sia superiore, perché allora non sarebbe esso stesso la realtà più eccellente. Esso pensa esclusivamente ciò che c'è di più divino e questo è soltanto ciò che non muta, in quanto ogni mutamento ha luogo verso il peggio. Un movimento dell'oggetto pensato comporterebbe anche, in certa misura, un movimento in Dio stesso, laddove questi è assolutamente immobile. Inoltre, il pensiero divino è atto puro, scevro di qualsiasi forma di potenzialità, perché altrimenti la continuità del pensare implicherebbe uno sforzo (che in Dio è inammissibile). In tal caso, poi, l'intelligibile, capace di far passare all'atto l'intelletto, sarebbe più pregevole di questo, che perciò non costituirebbe la realtà più eccellente.

L'intelletto divino, dunque, essendo ciò che di più perfetto esiste, non può pensare se non sé medesimo [*hautòn... noeî, éper estî tò krátiston*]: è «pensiero di pensiero» [*nóesis noéseos*] (1074 b 33-34). Una coincidenza siffatta fra pensare e pensato è possibile in Dio in quanto questi è del tutto immateriale. Il pensiero divino s'identifica quindi con il proprio oggetto [*he nóesis tò noouméno mia*] che, essendo privo di materia, è assolutamente semplice. D'altro canto, la stessa mente umana attinge il suo vertice non nella conoscenza discorsiva delle parti, bensì nella comprensione sintetica della totalità e nell'intuizione dell'unità delle cose, e il medesimo discorso vale, a maggior ragione, per Dio. L'intelletto divino, infine, pensa se stesso nella propria semplicità e unità per tutta l'eternità [*tòn hápanta aióna*] e in questo, precisamente, consiste il suo bene.

5.13.9 Bene immanente e Principio trascendente

Nell'ultimo capitolo (*cap. 10*), lo Stagirita chiarisce che il bene e l'ottimo [*tò agathòn kai tò áriston*] esistono in due forme distinte, ossia tanto come ordine immanente [*táxis*], quanto come una realtà separata ed esi-

stente per sé [*kechorisménon ti kai autò kath'hautó*], ossia come Principio trascendente (allo stesso modo in cui il bene dell'esercito consiste a un tempo nell'ordine dell'esercito stesso e nel comandante). L'ordine dell'universo è paragonabile a quello di una casa: i singoli enti contribuiscono in diversa misura e a livelli differenziati all'ordine e al bene del tutto, inteso quale unità organica.

Dunque, il bene esiste sia in sé e per sé – e in tale forma coincide con il Motore immobile –, sia come ordine immanente. Quest'ultimo deriva dal bene inteso nella prima accezione o, per dir meglio, dal desiderio diretto verso di esso: in altri termini, l'ordine immanente è una conseguenza dell'esistenza di una perfezione trascendente.

Lo Stagirita avanza poi numerosi rilievi contro i pensatori precedenti. Al termine, traendo spunto dall'ultima argomentazione (rivolta contro Speusippo, il quale postulava l'autonomia reciproca dei vari livelli ontologici), sottolinea la necessità che il Principio supremo sia *unico* e cita, al riguardo, un celebre verso omerico (*Il. II, 204*): «Il governo di molti non è buono: uno solo sia il comandante» [*ouk agathòn polykoiraníe' heís koíranos ésto*].

La realtà, pertanto, lungi dal frantumarsi in una molteplicità di piani privi di correlazioni reciproche, si presenta organicamente strutturata, giacché ogni suo livello rimanda al successivo e tutti fanno riferimento, pur se in forme differenziate, al primo. La sostanza mobile corruttibile dipende infatti da quella mobile e incorruttibile e questa, a sua volta, dalla sostanza incorruttibile e immobile; uno solo, poi, è il Motore immobile supremo.

5.14 Libro XIII (M $\hat{\eta}$)

INDAGINE SULLE IDEE E SUI NUMERI MATEMATICI E IDEALI

Questo libro, unitamente al successivo, che gli è strettamente connesso, contiene una critica serrata delle dottrine accademiche delle Idee e dei numeri. Gli ultimi due libri della *Metafisica* rappresentano, così, una fonte preziosa d'informazioni sulle «correnti» interne dell'Accademia; al tempo stesso, essi forniscono importanti chiarimenti sulla concezione aristotelica degli enti matematici.⁷

⁷ Su questi ultimi due libri è fondamentale: J. Annas, *Aristotle's Metaphysics*

La collocazione di questi due libri dopo il XII non pare casuale. Dopo la dimostrazione dell'esistenza di sostanze soprasensibili condotta nel libro precedente, le critiche qui dirette contro i numeri e le Idee risultano infatti funzionali all'obiettivo di chiarire come esista *solo* quel tipo di sostanze soprasensibili di cui lo Stagirita ha già trattato, dal momento che gli enti metaempirici (appunto i numeri e le Idee) di cui parlano i platonici sono assurdi e inammissibili.

5.14.1 Piano della trattazione

Innanzitutto (*cap. 1*), Aristotele enuncia il tema che intende svolgere nel libro, tracciando poi lo schema dell'intera discussione. Poiché il problema centrale della metafisica consiste nel sapere se esistano delle sostanze oltre a quelle sensibili e quali esse siano (nel caso in cui esistano), si dovranno considerare le tesi formulate al riguardo dagli altri pensatori. Un riesame di tal genere s'impone in funzione di un duplice scopo: non ripetere eventuali errori commessi dai filosofi precedenti e, nel contempo, accertare se costoro abbiano fatto delle affermazioni condivisibili.

(i) Il primo problema da affrontare è il seguente. In linea di massima, oltre alle realtà sensibili, gli altri pensatori hanno ammesso l'esistenza di (a) enti matematici [*tà mathematiká*] e di (b) Idee [*idéai*]; occorrerà dunque prendere in esame sia i primi, sia le seconde.

(ii) Successivamente, si dovrà trattare la questione se gli enti matematici e le Idee costituiscano, oppure no, i principi degli esseri [*hai archai tôn ónton*].

5.14.2 Natura degli enti matematici

In relazione agli enti matematici vi sono, afferma lo Stagirita (*cap. 2*), tre distinte possibilità: essi esistono o (1) come entità diverse da quelle sensibili, ma in esse immanenti, o (2) come enti separati, oppure (3) in altro modo.

(1) La prima ipotesi va scartata, oltre che per i motivi già illustrati nel libro III (cfr. 998 a), perché risulta contraddittoria. Inoltre, se la si accet-

Books M and N, trad. it. *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

tasse, ne seguirebbe che i corpi sensibili, trovandosi a contenere le entità matematiche, le quali sono indivisibili, sarebbero indivisibili anch'essi, il che contrasta con l'evidenza.

(2) Anche la seconda possibilità è inammissibile, come Aristotele dimostra avvalendosi di una serie di nove argomenti.

Essendo state respinte le prime due soluzioni, rimane soltanto la terza, vale a dire (3) l'ipotesi che gli oggetti matematici esistano non come realtà a sé stanti, bensì al modo di enti *astratti*.

E tale è precisamente, a giudizio dello Stagirita (*cap. 3*), la loro natura. È infatti possibile considerare le realtà sensibili rilevandone solo alcuni aspetti e tralasciandone altri. Esse, per esempio, possono essere studiate esclusivamente in quanto mobili, a prescindere dagli altri loro attributi: è ciò che fa il fisico. Ma è possibile esaminarle astraendo anche dal moto e dal loro stesso carattere di enti sensibili, e considerandole soltanto come corpi a tre, a due, a una dimensione o, addirittura, come unità indivisibili: è quanto fa il matematico.

Gli oggetti matematici non hanno perciò un'esistenza in sé, separata dalle realtà sensibili, il che peraltro non significa che costituiscano un non essere assoluto. Essi, infatti, esistono *in potenza* nelle cose sensibili e ne vengono separati dalla riflessione matematica allorché questa considera le realtà empiriche soltanto come grandezze o come numeri, ossia quali semplici quantità; in tal modo, possiedono un'esistenza "separata" solo in forza dell'astrazione e non in sé e per sé. Il procedimento utilizzato dai matematici è dunque pienamente legittimo, oltreché assai proficuo [*árista d'án hóuto theoretheie hékaston, éi tis tò mè kechorisménon theie chorísas, hóper ho arithmetikòs poiei kai ho gheométrés*] (1078 a 21-23).

All'accusa rivolta da alcuni filosofi alle matematiche di non prendere in considerazione il bene e il bello, Aristotele replica che queste discipline trattano, in realtà, precisamente di quelle che rappresentano le supreme forme e condizioni del bello – l'ordine e il definito [*he táxis kai tò horisménon*] – e di conseguenza studiano, implicitamente, pure il bello medesimo.

5.14.3 Critica della dottrina delle Idee

Lo Stagirita si volge quindi (*cap. 4*) alle Idee. Innanzitutto, ricostruisce la genesi della dottrina (ne già ha parlato nel cap. 6 del libro I): quest'ultima, spiega, è stata escogitata per superare le difficoltà provocate

dalle teorie eraclitee e salvare la possibilità della conoscenza. Infatti, partendo, da un lato, dalla constatazione del costante mutare delle realtà sensibili, e, dall'altro, dal principio secondo cui l'oggetto della scienza dev'essere immutabile, si è ritenuto necessario ammettere degli enti immutabili: le Idee. A giudizio di Aristotele, queste sono state introdotte anche per l'influenza del metodo socratico della definizione: in sostanza, Platone avrebbe trasformato i concetti socratici in enti separati [*choristá*]; le Idee altro dunque non sarebbero se non l'ipostatizzazione dei concetti e delle definizioni.

Dopo aver abbozzato tale ricostruzione storico-critica, lo Stagirita espone vari argomenti contro le Idee, quasi tutti già formulati nel cap. 9 del libro I. La riesposizione degli argomenti contro le Idee illustrati nel cap. 9 del libro I continua nel capitolo seguente (cap. 5).

5.14.4 Critica delle teorie dei numeri ideali

Successivamente (cap. 6), Aristotele traccia uno schema generale delle possibilità teoriche che si presentano qualora si ammetta l'esistenza dei numeri come sostanze ideali; quindi, "storicizza" tale quadro e gli conferisce un contenuto concreto, chiarendo le diverse posizioni assunte dai pensatori (platonici e pitagorici) che hanno attribuito ai numeri uno status siffatto.

Considera poi analiticamente (cap. 7) le alternative contemplate dallo schema in precedenza delineato, esaminando, in particolare, tre ipotesi: (a) quella secondo cui tutte le unità [*monádes*] sono combinabili fra loro [*symbletai*] e indifferenziate [*adiáphoroi*]; (b) quella conformemente alla quale le unità non sono combinabili [*asýmbletoi*]; (c) quella, infine, secondo cui le unità comprese nei singoli numeri sono combinabili fra loro, ma non sono combinabili con quelle appartenenti ad altri numeri. Utilizzando un ricco ventaglio di argomenti di natura assai tecnica (uno contro la prima ipotesi, quattro contro la seconda e otto contro la terza), lo Stagirita dimostra il carattere contraddittorio, e dunque l'insostenibilità, di tutte e tre le ipotesi.

Dopo aver esposto (cap. 8) un nuovo argomento (il nono) diretto contro la tesi (c), il filosofo chiarisce come siano inaccettabili pure le affermazioni di alcuni platonici "riformatori", quali Speusippo (che negava l'esistenza delle Idee e riconosceva soltanto ai numeri il carattere di principi) e Senocrate (il quale invece identificava i numeri matematici con quelli ideali). I pitagorici, dal canto loro, pur evitando i problemi

scaturenti dall'attribuzione ai numeri dello statuto di enti separati, non riescono a sottrarsi ad altre difficoltà.

Aristotele si domanda poi se i numeri ideali siano infiniti o finiti, dimostrando, mediante vari argomenti, come vadano escluse tanto l'una quanto l'altra possibilità.

Affronta quindi il problema della natura dell'Uno, richiamandosi alle teorie sugli enti matematici che erano state formulate all'interno dell'Accademia, e soprattutto alle "dottrine non scritte" di Platone, le quali facevano derivare la totalità del reale, nell'articolazione dei suoi livelli, dai due principi supremi dell'Uno e della «Diade del grande e del piccolo» (cfr. *supra*, § 5.2.5). In primo luogo (cap. 9), lo Stagirita esamina alcune difficoltà concernenti i principi – in specie quello materiale – dai quali secondo i platonici trarrebbero origine gli enti geometrici. Illustra quindi tre argomenti diretti a confutare la tesi secondo cui i numeri derivano dall'Uno e dal molteplice. Successivamente, prende posizione anche contro la pretesa di Speusippo di far scaturire tutte le grandezze e gli enti geometrici dal punto [*stigmé*], inteso come principio formale. Ha termine, così, la discussione relativa ai numeri considerati quali sostanze separate.

5.14.5 Ripresa della discussione sulle Idee

Subito dopo (in 1086 a), si registra un brusco cambiamento tematico. (A tale riguardo, non è priva d'interesse la testimonianza di Siriano, secondo la quale in alcuni codici il libro XIV cominciava proprio in questo punto.) Aristotele passa, infatti, a esaminare la dottrina delle Idee in una prospettiva che si richiama in termini più diretti al problema (II) di cui ha fatto menzione nel cap. 1, vale a dire alla questione connessa alla circostanza che i sostenitori di tale dottrina considerano gli elementi e i principi delle Idee come elementi e principi dell'intera realtà. In tale contesto, lo Stagirita ripropone alcune nozioni già illustrate nel cap. 6 del libro I e nel cap. 4 del libro XIII.

Formula quindi (cap. 10) un interrogativo concernente le Idee e i loro principi e, più in generale, i principi di tutte le cose. L'alternativa è la seguente: qualora non si ammettano delle sostanze ideali separate e dotate di esistenza particolare, si eliminerà la sostanza; d'altra parte, se si ammettono delle sostanze siffatte, come dovranno essere i loro principi: particolari oppure universali? Lo Stagirita mostra l'assurdità tanto della prima quanto della seconda alternativa, risolvendo infine l'aporia.

5.15 Libro XIV (N $\hat{\eta}$)

ESAME DELLE DOTTRINE FORMULATE DAI PLATONICI E DAI PITAGORICI SUI PRINCIPI, SULLE IDEE E SUI NUMERI IDEALI

Proseguendo sulla linea iniziata nel cap. 9 del libro XIII, questo libro intende rispondere all'interrogativo se i numeri e le Idee costituiscano i principi degli esseri. In realtà, essendosi ormai stabilito che i numeri sono enti astratti, mentre le Idee non esistono quali realtà separate, tale problema si presenta come agevolmente risolvibile e, anzi, già risolto. Tuttavia, il discorso aristotelico va qui articolandosi e complicandosi, a motivo di una serie ininterrotta di richiami ad altri temi e interrogativi.

5.15.1 Confutazione della teoria dei contrari come principi

Innanzitutto (*cap. 1*), lo Stagirita pone in luce l'assurdità della tesi secondo cui principi di tutte le cose sono i contrari [*tà enantía*]. I contrari, infatti, non possono costituire delle realtà prime, in quanto presuppongono l'esistenza di un *sostrato*; d'altro canto, è impossibile che essi siano delle sostanze, perché la sostanza non ha contrario [*outhèn ousía enantíon*]: ne consegue che non possono essere principi. Dei due contrari cui è stato attribuito tale ruolo, il primo – l'Uno – è considerato dai platonici come forma, l'altro, invece, come materia. Tuttavia, la natura dei principi in questione non è stata chiarita in termini soddisfacenti dagli accademici, tra i quali anzi si riscontra, al riguardo, una notevole disparità di vedute. Aristotele passa poi a esaminare dapprima il principio formale, quindi quello materiale.

 α - Il principio formale

Per quel che concerne il *principio formale*, ossia l'Uno, egli si richiama alla tesi enunciata nel cap. 1 del libro X, secondo cui l'uno non designa se non la misura delle cose [*tò d'hèn... métron semánei*] (1087 b 33) ed è diverso in ciascun genere di enti. L'errore di fondo dei platonici è dunque quello di considerarlo una realtà e una sostanza, laddove esso presuppone sempre un'altra natura o realtà della quale viene predicato.

 β - Il principio materiale

Contro il *principio materiale* degli accademici (il molto e il poco, il grande e il piccolo ecc.) lo Stagirita formula cinque argomenti: (a) il

molto e il poco ecc., costituiscono delle affezioni e non il sostrato dei numeri e delle grandezze; (b) in quanto relazioni, essi presuppongono necessariamente un'altra realtà (fra le categorie, anzi, la relazione è quella dotata del grado più basso di consistenza ontologica); (c) la relazione, non potendo essere potenza, non potrà essere neppure materia; (d) il molto e il poco ecc., si predicano di ciò di cui dovrebbero costituire gli elementi, ma nessun elemento può essere predicato di ciò di cui è elemento; (e) essi, infine, non sono componenti di tutti i numeri, dal momento che mentre il poco si predica del due, il molto viene predicato solo dei numeri superiori.

5.15.2 Errori dei platonici

Aristotele contesta poi (*cap. 2*) la tesi secondo cui è possibile, in generale, che degli enti eterni – quali sono, a giudizio dei platonici, i numeri ideali e le Idee – siano costituiti di elementi [*ek stoicheíon synkeísthai*]. Infatti, ciò che è composto di elementi ha materia e, dunque, potenza; d'altro canto, quel che ha potenza potrebbe anche non esistere, sicché non può essere eterno: quindi, tali enti non sarebbero eterni [*ouk an toínyn eie aída, eíper mè aídion tò endechómenon mè eínai*] (1088 b 23-24).

L'errore che mina alla base le posizioni criticate consiste, secondo lo Stagirita, nell'accettazione dell'assunto parmenideo secondo cui, poiché il non essere non esiste, tutto si riduce a unità. Orbene: i platonici hanno ritenuto di poter superare le difficoltà connesse con questa tesi mediante l'introduzione di un principio (materiale) avente la funzione di non essere, dal quale dedurre la molteplicità. Tuttavia, l'assurdità e la conseguente insostenibilità di tale dottrina vengono denunciate da Aristotele con una poderosa sequenza di argomenti, i più importanti dei quali sono i seguenti.

(a) Il principio materiale dei platonici spiega al massimo la molteplicità secondo una categoria, ma non quella delle diverse categorie fra loro, e neppure quella secondo le varie categorie.

(b) I platonici hanno erroneamente identificato con il falso il principio che funge da non essere ed è causa della molteplicità; in realtà, il principio della molteplicità è la potenza, cioè il non essere in atto, vale a dire la materia.

(c) In effetti, la molteplicità si spiega ammettendo un essere potenziale (ossia la materia) che differisce per ciascuna cosa ed è identico solo analogicamente. In particolare, la molteplicità delle categorie e secondo

le categorie diverse dalla sostanza va chiarita in rapporto alla molteplicità delle sostanze, e questa a sua volta si spiega in base al fatto che le sostanze medesime risultano dall'unione di una forma con una materia: in tal modo, si pone l'accento non sulla forma, come fanno i platonici, bensì sulla *materia*. Gli accademici non sono in grado di dedurre, come pretenderebbero, la molteplicità delle sostanze, bensì, al massimo, una pluralità di determinazioni quantitative.

Al termine del capitolo si apre una nuova discussione. Aristotele si volge in particolare contro Speusippo: questi, osserva, non ha alcun valido motivo per porre dei numeri separati quali sostanze in sé. Infatti, diversamente dai platonici che riducono le Idee, viste come causa delle cose, ai numeri, egli nega del tutto l'esistenza delle prime e ammette esclusivamente quella dei secondi, sicché non attribuisce ai numeri alcun ruolo causale e si limita ad assumerli come realtà in sé.

5.15.3 I numeri non godono di esistenza separata

Proseguendo (*cap.* 3) l'esame delle ragioni addotte per affermare l'esistenza dei numeri quali sostanze separate dalle realtà sensibili, lo Stagirita critica innanzi tutto (α) Platone, il quale sostiene l'esistenza delle Idee e le identifica con i numeri in base al procedimento che consiste nel porre ciascun termine universale come esistente indipendentemente dal molteplice. (β) I pitagorici, dal canto loro, hanno affermato correttamente l'immanenza dei numeri nelle realtà sensibili, cadendo però in errore allorché hanno preteso di spiegare mediante i numeri i caratteri fisici di queste. (γ) Speusippo ha eliminato le Idee e ammesso soltanto i numeri (ai quali, d'altronde, non è riuscito a conservare un carattere puramente matematico): questo, allo scopo di fondare le matematiche. Tuttavia, se gli enti matematici fossero realmente separati, com'egli presume, la presenza delle loro caratteristiche nelle realtà sensibili risulterebbe inesplicabile. (δ) Infine, la posizione di alcuni pensatori che attribuiscono il ruolo di sostanze al punto, alla linea e alla superficie, in quanto essi costituiscono dei limiti, porta a conseguenze assurde.

5.15.4 Idee, numeri ideali e numeri matematici

Aristotele considera poi, anche qui con intento polemico, i rapporti che dovrebbero intercorrere fra i diversi generi degli enti soprasensibili in tal guisa postulati. (a) Secondo Speusippo, i vari generi di realtà soprasen-

sibili sono indipendenti sia fra loro, sia rispetto alle cose sensibili. Una posizione siffatta è però inaccettabile, a giudizio dello Stagirita, perché la realtà non sembra costituita da episodi slegati, al modo di una cattiva tragedia [*ouk éoike d'he phýsis epeisodiódes oúsa ek tôn phainoménon, hóspér mochtherà tragodía*] (1090 b 19-20). (b) Parimenti inadeguata la dottrina di Senocrate, che fonde in un'unica realtà le Idee e gli enti matematici. (c) Platone, per parte sua, distingue i numeri ideali da quelli matematici, ma non spiega da che cosa traggano origine i secondi. L'analisi di queste dottrine conferma allora come i numeri, lungi dal costituire degli enti separati, esistano in atto solo *nella mente dell'uomo*.

In termini generali, osserva poi Aristotele (*cap.* 4), è assurdo affermare la generazione di enti eterni, quali sarebbero i numeri. I platonici peccano inoltre d'incoerenza, col sostenere la generazione del primo numero pari ma non quella del primo numero dispari. L'espedito di Senocrate – il quale ha voluto interpretare il processo di egualizzazione del grande e del piccolo da cui trarrebbero origine i numeri pari, come una sequenza puramente logica e atemporale, impiegata essenzialmente a scopo didattico-espositivo – risulta, d'altronde, inconsistente.

5.15.5 Originarietà del bene

In séguito, Aristotele si domanda (riproponendo un interrogativo già affiorato nel *cap.* 7 del libro XII) se il bene [*tò agathón*] possa essere identificato con uno dei principi, e costituisca pertanto una realtà originaria, o se, piuttosto, non si generi in un momento successivo. Taluni – gli antichi poeti e teologi, nonché alcuni pensatori più recenti (i pitagorici e Speusippo) – ritengono che il bene appartenga a uno stadio posteriore dello sviluppo della realtà. Altri, per contro – come Empedocle, Anasagora e molti platonici –, optano per la tesi secondo cui il bene spetta al Principio.

Lo Stagirita dimostra (come già aveva fatto nel *cap.* 7 del libro XII) che è corretta questa seconda posizione e che il Principio è sostanza auto-sufficiente e indipendente precisamente in quanto è bene; soltanto la natura del bene è infatti tale da non aver bisogno di altro [*autarkes*] e da essere, di conseguenza, incorruttibile [*áphtharton*]. Le difficoltà nascono solo se si postula, erroneamente, che il Principio sia l'Uno, come fanno i platonici. Costoro, dunque (*cap.* 5), non hanno formulato una concezione adeguata dei principi, com'è dimostrato dalle conseguenze assurde delle loro tesi.

Speusippo, dal canto suo, ha torto allorché sostiene che il bene e il perfetto non si trovano nei principi, ma si generano soltanto in un secondo momento, come avverrebbe nelle piante e negli animali. Infatti, i principi dei viventi sono gli individui che li generano: «un uomo genera un uomo, e il principio primo non è il seme» [*ánthropos... ánthropon ghennâ, kai ouk ésti tò spérma prôton*] (1092 a 16-17).

5.15.6 Ulteriori argomenti contro la teoria dei numeri ideali

Aristotele tratta poi della generazione dei numeri, mostrando come questi non possano trarre origine da elementi [*ek stoicheíon*] (a) né per mescolanza [*míxei*], (b) né per composizione [*synthéseí*], (c) né per derivazione da elementi immanenti [*ek tinôn... hos enyparchónton*] o non immanenti [*hos ouí*], (d) né, infine, per derivazione da un contrario che non permane [*ek tou enantíou mè hypoménontos*].

I platonici, così, non spiegano la derivazione dei numeri dai principi; d'altronde, non sono in grado neppure di chiarire in che modo le sostanze sensibili verrebbero prodotte dai numeri. Questi ultimi, infatti, non possono essere né (1) limiti delle cose, né (2) rapporti formali di queste, né (3) cause degli accidenti, né (4) cause delle sostanze sensibili.

Proseguendo (*cap. 6*) l'analisi dei rapporti fra i numeri e le realtà empiriche, lo Stagirita illustra ulteriori difficoltà. In particolare, contesta la tesi secondo cui nelle cose sensibili il bene trae origine dai numeri e dalla mescolanza secondo determinate proporzioni; d'altro canto – afferma – la mescolanza ha luogo non per moltiplicazione, bensì per addizione [*en prosthései*].

L'esistenza di corrispondenze fra i numeri e le realtà empiriche non comporta affatto che i primi siano causa delle seconde; tali corrispondenze, inoltre, sono spesso fortuite, oppure si spiegano come semplici analogie. Né, infine, i numeri ideali possono costituire le cause formali delle consonanze musicali.

In conclusione, è palese che gli enti matematici non esistono per sé, separatamente dalle realtà sensibili: pertanto, non possono essere i principi di queste.

6. L'etica

Nell'edizione di Bekker, i trattati di etica di Aristotele sono pubblicati nella successione seguente: *Etica Nicomachea*, *Grande etica* (o *Magna moralia*) ed *Etica Eudemea* (o *Eudemia*). Dal momento, tuttavia, che riteniamo altamente plausibile la tesi dell'antioriorità dell'*Eudemea* rispetto alla *Nicomachea*, faremo precedere l'esame della prima a quello della seconda; al termine, analizzeremo la *Grande etica*, la cui autenticità è tuttora controversa. L'esposizione si concentrerà sull'*Etica Nicomachea* – l'espressione più matura della filosofia morale aristotelica –, alla quale riserveremo un'analisi puntuale.

6.1 L'Etica Eudemea

L'*Etica Eudemea* (o *Eudemia*)*, la cui autenticità è stata in passato contestata – per esempio da Friedrich Daniel E. Schleiermacher, il primo che si propose di affrontare con rigore scientifico il problema delle *Etiche* aristoteliche –, attualmente è attribuita ad Aristotele da tutti gli studiosi. Taluni elementi inducono a supporre (vedi *infra*) che la sua composizione preceda quella dell'*Etica Nicomachea*. In proposito, tuttavia, il dibattito è ancora aperto: tra i sostenitori dell'antioriorità dell'*Etica Eu-*

* *Etica Eudemea* (o *Eudemia*)
Ethikà Eudémeia (lat.: *Ethica Eudemea* [o *Eudemica*])

- 1ª ed. Venezia 1498 (gr.; nel vol. v dell'ed. degli *Opera* presso Aldo Manuzio).
- in *Aristotelis Opera*, a c. di I. Bekker, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831, II, 1214 a - 1249 b 25.
- edd. it.: Aristotele, *Etica eudemia*, a c. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999; in Aristotele, *Opere*, vol. VIII, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973 (1999³); in Aristotele, *Etiche*, a c. di L. Caiani, UTET, Torino 1996.