

## I MODI DI Darsi DELL'OUSIA, UNO SGUARDO SINOTTICO A METAFISICA Z

ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων  
διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

PLATONE, *Parmenide*, 136 e 1-3

### 1. Alcune considerazioni preliminari

Secondo Aristotele realtà differenti possono dirsi, a vario titolo, sostanza (οὐσία) nella misura in cui esibiscono determinati caratteri. Egli ritiene che la ricerca della sostanza sia antica quanto la filosofia perciò, sebbene venga considerato l'inventore del concetto di sostanza, probabilmente non si sarebbe trovato d'accordo nel vedersi attribuire tale merito: impiega infatti una certa enfasi nel far rimarcare di aver trovato ciò che anche altri, già da lungo tempo, cercavano. I risultati ai quali egli perviene su questo punto occupano una posizione centrale nella sua filosofia, le cui parti vi convergono come intorno al loro centro. Il nocciolo dell'approccio aristotelico sembrerebbe consistere innanzitutto nell'inferire quali realtà sensibili siano sostanze in senso privilegiato e perché, e nel derivare da un attento esame di esse i caratteri della sostanza in quanto tale. Questa pareva allo Stagirita l'unica via percorribile per arrivare a inferire il darsi di sostanze di altro tipo, in primo luogo sovrasensibili, ma forse anche altre.

La fecondità del concetto di *ousia*, dal quale germoglieranno successivamente quelli di *substantia*, *essentia* e ὑπόστασις, nonché il ruolo non secondario che esso ha rivestito nell'intera storia della filosofia fino ad oggi, sono un dato di fatto incontestabile. La connotazione del termine è cambiata più volte nel corso dei secoli, e in certa misura anche il suo referente. L'attuale prevalere di posizioni ontologiche antisostanzialiste, la cui significanza è strettamente dipendente dall'accezione di sostanza che intendono negare, ha indirettamente contribuito, ormai da vari decenni, a rivitalizzare la discussione intorno a quale possa dirsi la teoria genuinamente aristotelica della sostanza.

A tale riguardo vale sottolineare, in via preliminare, che l'ontologia aristotelica si presentava come più generosa rispetto alle ontologie precedenti, in quanto non ammetteva soltanto le realtà sensibili (come era il caso dei Fisici), né un'unica modalità d'essere (come gli Eleati), e nemmeno l'essere sovrasensibile come unico essere autenticamente reale (come i Platonici). Essa

AKADEMIA ATHENON



infatti ammetteva numerose modalità d'essere –essenziale e accidentale, intellegibile e concettuale, potenziale e attuale, sensibile e sovrasensibile– ma le ordinava tutte in riferimento all'essere reale sostanziale<sup>1</sup>. E dunque, proprio per il ruolo fondativo che assegnava solo a quest'ultimo, si può dirla restrittiva, in quanto non metteva tutte le forme d'essere sullo stesso piano.

Questa spiegazione, per semplice che possa sembrare nella misura in cui venga posta a mo' di premessa, risulta invece alquanto complessa e controversa, per non dire –a detta di alcuni– addirittura oscura e contraddittoria quando si intenda ripercorrere il percorso che Aristotele ha fatto per dimostrarla. Leggendo la *Metafisica* infatti, l'opera in cui la sostanza costituisce di fatto l'oggetto primo d'indagine, non sempre risulta agevole capire quali concezioni di sostanza vengano sottoscritte solo con riserva e quali, invece, si reputino definitive. Difficile risulta inoltre comprendere se la sequenza dei capitoli che formano l'impervio libro Z, dedicato a discutere quali realtà siano *ousia*, risponda a un piano unitario e coerente, oppure se esso risulti, almeno in parte, costruito con inserzioni posteriori che andrebbero a scapito della linearità del discorso d'insieme<sup>2</sup>. Risolvere questo problema limitandosi alla considerazione del solo libro Z potrebbe rivelarsi una prospettiva inadeguata, come si cercherà qui di mostrare. Anche in questo caso, infatti, come in altri che riguardano la *Metafisica* in quanto testo letterario, optare per la sua disunità favorisce la scelta di precise soluzioni ermeneutiche, ad esempio quella di leggere i singoli libri e addirittura i singoli capitoli separatamente<sup>3</sup>. Letture frammentate aiutano

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



1. Definito in *Met.*, E 4, 1028 a 2 come una natura dell'essere *che esiste esternamente*, ἔξω οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος.

2. Così sostengono M. FREDE e G. PATZIG, *Aristoteles "Metaphysik" Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bände, München, Beck, 1988, Bd. I, p.21: «Denn, wie wir sehen werden, spricht manches dafür, daß Z 7-9 erst später aus einem anderen Zusammenhang heraus in Z eingefügt worden sind». Trad. italiana: *Il libro Z della "Metafisica" di Aristotele*, a cura di N. SCOTTI MUTH, Presentazione di G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 38.

3. Nel sopra citato commentario a *Met. Z*, Frede e Patzig sostengono a più riprese la tesi che i libri Z e H formino un'eccezione nel complesso dei libri formanti la *Metafisica*, in quanto sarebbero stati concepiti insieme, gli altri invece singolarmente e autonomamente: «...so ist festzustellen, daß alle anderen Bücher der *Metaphysik* mit einer Ausnahme, nämlich der von Z und H, jeweils eine relativ in sich geschlossene Einheit bilden», cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, p. 21. Seguono questa linea ermeneutica i commentari più recenti, ad es. quelli ai libri Λ, Β e Α, nei quali perfino i singoli capitoli vengono trattati in modo alquanto autonomo. Cf. M. FREDE/D. CHARLES (eds), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, XII Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2000; M. CRUBELLIER/A. LAKS (eds), *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du 16e Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2000; C. STEEL/O. PRIMAVESI (eds), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, XXVII Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2012.



certo a fissare meglio l'attenzione sulla complessa microstruttura del testo, e possono favorire anche stimolanti attualizzazioni di spunti particolari. Tuttavia, proprio la complessità del testo costituisce per il lettore come un invito a tendere l'orecchio, così da avvertire la voce dell'autore e cogliere tutti i cenni che egli ci offre per aiutarci a non perdere la strada e a seguirlo fino dove egli voglia condurci. Pertanto, pur lasciando in questa sede sullo sfondo l'annosa ma sempre decisiva questione dell'unità della *Metafisica*, la daremo ipoteticamente per risolta in senso positivo, nella misura in cui il riferimento ad altri libri possa offrirci un sostegno fondamentale alla comprensione del segmentato discorso sviluppato in Z.

Il termine *ousia* ricorre nella *Metafisica* fin dalle prime pagine. Lo si trova menzionato per la prima volta nel terzo capitolo del libro A, in cui Aristotele sta cercando di giustificare la *sophia* come tipo di sapere peculiare, superiore e diverso rispetto alle forme di sapere settoriale, e afferma che essa è già da tempo attestabile come indagine intorno ai principi (ἀρχαί). Pur sottolineandone la genealogia, egli pone particolare cura nel rilevare che, nell'accezione da lui proposta, si tratta pur sempre di un sapere nuovo, al quale spetta il compito di smarcarsi rispetto a forme di sapere meglio attestate come la sofistica e la dialettica, che le sono simili nella misura in cui esse pure avanzano pretese universalistiche, ma che, per motivi che si andrà a dimostrare, non possono vantare una pari dignità epistemica<sup>4</sup>. La linea del ragionamento imboccata nel libro A consiste nel mostrare come solo la *sophia* potrà vantarsi di coniugare le due pretese più fondamentali della ragione — quella della ricerca di *archai* sufficienti a produrre la natura (A 3, 984 b 9) e quella della ricerca di principi che garantiscano autentica conoscenza. Se la natura non generasse enti determinati ma producesse solamente infinite trasformazioni di un elemento nell'altro, non si potrebbe conoscere effettivamente nulla. Di questa sorprendente coincidenza è chiamata a dar conto l'*ousia*, il che si rivelerà un compito assai arduo.

Un primo passo in tal senso consiste nell'interpretare l'arcaica ricerca dei principi, sia che li si intenda come materiali o come numerici, come una ricerca delle cause (αἰτίαι)<sup>5</sup> che diano ragione del generarsi di oggetti sensibili, complessi ma unitari, e quindi determinati e, in quanto tali, conoscibili. Si tratta perciò di ricercare un sapere κατὰ τὸν λόγον (981 b 6), cioè un sapere del "perché" (τὸ διότι) e non semplicemente del "che" (τὸ ὅτι, 981 a 29). E proprio in

4. Cf. *Met.*, A 6, 987 b 32 e, soprattutto Γ 2, 1004 b 8-10: «E coloro che indagano queste proprietà, non errano perché non fanno indagine filosofica, ma perché la sostanza ha priorità su queste, e della sostanza essi non dicono nulla (...) ed ecco la prova: i Dialettici e i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo».

5. «Quali sono i principi e in quale modo essi rientrano nell'ambito delle cause che abbiamo detto», *Met.*, A 5, 986 a 14-15.



tal senso viene introdotto il termine *ousia*. Si dice infatti all'inizio di A 3: «Un primo senso in cui intendiamo la causa [di qualcosa] è l'*ousia*, ovvero ciò per cui una cosa è ciò che è: il perché si riconduce, infatti, alla *ratio* ultima [della cosa]»<sup>6</sup>.

Il passo è interessante a riprova del fatto che, fin dalle prime battute della *Metafisica*, *ousia* –già di per sé un termine tecnico<sup>7</sup>– viene utilizzato sia secondo l'accezione ancora più tecnica di τὸ τί ἦν εἶναι<sup>8</sup> sia secondo quella più generica di ὑποκείμενον, presupposta da quanti ricercavano il/i principi delle cose in un elemento materiale, in un limite numerico o geometrico, o in principi protologici. Fondamentali istanze sul problema dell'*ousia* vengono ricavate dunque dall'esame delle dottrine dei predecessori, accomunate sotto il profilo della ricerca dei principi come cause. Se ne conclude che l'*ousia* si imponga, da questo punto di vista, quale predicato piuttosto che soggetto, ovvero che il suo essere presupposta dal punto di vista della realtà vada dedotto dal punto di vista della conoscenza.

Per orientarsi nel discorso aristotelico è utile tenere presenti i seguenti punti di riferimento: a) il panorama filosofico che ha fatto sorgere il problema; b) la linea del ragionamento che, anche nella forma scritta, non si discosta dal duttile tracciato dell'esposizione orale, la quale meglio si piega a trattare continuamente il complesso tema senza perdere di vista l'obbiettivo e, al contempo, senza lasciarsi scappare la molteplicità dei nessi fulmineamente colti; c) il problema che, in termini attuali, potremmo dire della connotazione, consistente nell'individuare in base a quali criteri qualcosa possa dirsi *ousia*; infine d) il problema della denotazione, ovvero di stabilire che cosa sia sostanza e quali tipi di sostanze si diano. È importante che questi punti vengano mantenuti distinti ma che, al tempo stesso, affrontandone uno non si prescindano dagli altri. In tal senso, i contributi critici più utili sull'*ousia* sembrerebbero quelli che, pur concentrandosi sulla considerazione di un aspetto, non per questo fanno come se gli altri non si dessero<sup>9</sup>. Vale precisare che la distinzione fregeiana fra

6. Cf. *Met.*, 983 a 27-28: μίαν μὲν αἰτίαν φασὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον).

7. Non è nella teoria aristotelica che il termine assume per la prima volta un significato tecnico. Esso era già presente in Platone. A tale riguardo cf. D. NAILS, *Ousia in the Platonic Dialogues*, *The Southern Journal of Philosophy*, 10, 1979, pp. 71-77. Platone aveva ben fissato i seguenti contenuti del concetto di *ousia*: realtà, esistenza, essenza, ciò che qualcosa è, la realtà vera contrapposta alle cose che mutano, l'essere opposto al divenire, ma anche la totalità del reale, o l'*elemento* di cui qualcosa si compone.

8. Che verrà in qualche modo chiarita solo in *Met.*, Γ 4, 1006 a 29-30 e 33-34: σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί ... εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἢ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι.

9. Un esempio virtuoso, anche se non più recente, in tal senso, è offerto da Suzanne Mansion, la quale apre un suo importante contributo sulla sostanza con queste parole: «le point exact où porte notre investigation est une définition générale de la substance. On ne

AKAΔHMIA AΘHNΩN



denotazione e connotazione, di cui ci siamo serviti per articolare gli ultimi due punti, va assunta con circospezione. Non ci troviamo infatti al cospetto di un oggetto stabile di denotazione che possa essere connotato in tanti modi diversi ed equivalenti. Questo schema è applicabile molto bene agli oggetti materiali indagabili mediante le scienze naturali, ma un oggetto metafisico quale la sostanza non è oggettivabile<sup>10</sup>.

Un ultimo punto da menzionare prima di dare avvio a una considerazione sintetica del libro Z, è la corrispondenza fra l'intenzionalità del pensiero e la struttura metafisica dell'oggetto, e il conseguente problema del dare espressione verbale a significati colti dal pensiero ma che differiscono in misura rilevante dagli oggetti del mondo ordinario. Da ciò deriva per Aristotele la necessità di introdurre una serie di termini tecnici, il cui utilizzo egli si preoccupa meticolosamente a più riprese di giustificare, esemplificare e precisare in forma tentativamente definitoria. La mediazione linguistica, pur così necessaria, appare qui in tutta la sua strumentalità. L'*ousia* è come un prisma che va lessicalmente scomposto nelle sue facce. Aristotele si serve con libertà di vari termini – *ti esti*, *to de ti*, *hypokeimenon*, *to ti en einai*, *kathekaston*, *eidos*, *horismos*, *logos*, *physis*, e altri correlati, come *entelechia* e *energeia* – nei confronti dei quali il lettore moderno non può sottrarsi a un'impressione di disagio: da un lato si deve resistere alla tentazione semplificatrice di tradurre termini diversi in modo uniforme<sup>11</sup>, dall'altro si intuisce che anche il ricorso alla traslitterazione o a dubbi tentativi di resa letterale risulterebbero insoddisfacenti. L'unica via percorribile – non perdendo mai di vista il testo originale – sembra perciò quella di ricavare pazientemente il significato dei singoli termini dal ragionamento che viene svolto intorno a ciascuno di essi che, in effetti, dovevano suonare ostici anche a orecchie greche, e proprio per questo andavano puntualmente giustificati<sup>12</sup>.

---

cherche donc pas à savoir quelles choses sont pour Aristote des substances». Cf. S. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, in EADEM, *Études Aristotéliciennes*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 286 s.

10. La storia dell'applicazione ad Aristotele di questo schema, con particolare riferimento a Frege e a Kripke è stata delineata da E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari Laterza, 2008, pp. 163-169; a questo modello si attiene – seguendo Hilary Putnam – D. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

11. Ad esempio di uniformare *ti esti* e *to ti en einai* traducendo entrambi con «essenza», come fa Giovanni Reale nella sua peraltro eccellente traduzione della *Metafisica*, alla quale mi sono qui attenuta, salvo lievi modifiche. Cf. G. REALE, *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1993; Milano, Bompiani, 2004<sup>2</sup>.

12. Questo punto fu ben inteso da un acuto interprete appartenente alla remota fase pre-jaegeriana, oggi in gran parte obliterata, delle ricerche aristoteliche. Mi riferisco all'interessante saggio di H. DIMMLER, *Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt*, Kempten und München, 1904, p. 6, n. 1.



Da tutta questa complessità speculativa e linguistica emerge, per concludere, che l'*ousia* non è una «cosa» da afferrare e tener stretta. Trattandosi di un dato implicito<sup>13</sup>, l'analisi filosofica deve assumersi il compito di esplicitarlo. Nell'intricata indagine necessaria a metterla a fuoco si intrecceranno i piani della fisica, della logica e della gnoseologia: di tutti questi elementi deve infatti tener conto la ricerca metafisica.

Partendo dal presupposto che, in termini generici, Aristotele mantenga il significato platonico per cui *ousia* significava ciò che è «più essere» rispetto a ciò che lo è meno<sup>14</sup>, si può procedere a passare al vaglio le ricerche dei predecessori. Dal punto di vista delle esigenze poste dalla filosofia naturalistica, occorre spiegare ciò che non erano stati in grado di fare i Fisici: la generazione continua di individui viventi dotati di struttura permanente. Per Aristotele il primo passo consisterà nel dimostrare perché questi –e non altro– siano innanzitutto *ousia*. Il secondo nel mostrare la corrispondenza fra il fatto che sono *ousia* e il fatto che la loro giustificazione necessita non di una ma di quattro cause. Si tratta di un punto importante, giacché le cause dell'*ousia* saranno anch'esse, a maggior ragione, *ousia*. Inoltre se, come si stabilisce in apertura dell'opera<sup>15</sup>, la vera conoscenza è solo quella per cause, da tutto ciò deriva sillogisticamente che l'essere in senso primo è quello che ha delle cause, ciò che ha delle cause è ciò che può essere conosciuto, quindi solo ciò che è in senso primo può essere autenticamente conosciuto.

I Sofisti opponevano a questo ragionamento una fondamentale obiezione. Essi sposavano un'ontologia secondo cui le modalità d'essere andrebbero poste tutte sul medesimo piano: «Essi pongono, per esempio, il problema se "musico" e "grammatico" siano diversi o identici; e se "Corisco musico" e "Corisco" siano identici». In modo alquanto significativo –prosegue Aristotele– essi pongono parallelamente «anche quest'altro problema: se tutto ciò che è, ma non è eterno, si sia generato, e quindi se un musico che sia grammatico sia diventato tale per via di generazione –γέγονε–, e così un grammatico che sia musico e tutti gli altri problemi di questo tipo»<sup>16</sup>. Ma se non c'è nulla di sostanziale e tutto è accidentale ne consegue l'impossibilità del conoscere, per questo: «dobbiamo trattare in primo luogo dell'essere come accidente e dimostrare che di esso non c'è nessuna teoria»<sup>17</sup>.

13. Cf. *Met.*, Z 1, 1028 a 32 ss.

14. Cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, p. 36: «Bei dem Begriff der *ousia* scheint es vielmehr zunächst einfach um den Begriff von dem zu gehen, was primär seiend ist und von dessen Sein alles andere, was ist, in seinem Sein anhängt» (trad. it. p. 53).

15. Cf. *Met.*, A 1, 981 a 27.

16. Cf. *Met.*, Z 2, 1026 b 16-21. Lo stesso punto verrà ripreso in Z 4, 1029 b 25 ss. e in Z 6, 1032 a 68.

17. *Met.*, E 2, 1026 b 3-4.

AKAΔHMIA AΘHNΩN

Nel confronto con gli Eleati Platone si era già posto la domanda se il termine *to on* avesse un senso preciso, e aveva risposto che esso non designa semplicemente l'essere come genere, ma anche l'essere determinato, i molteplici *ta onta* che sono le Idee. La teoria dell'*ousia* prosegue sulla medesima linea: ecco perché Aristotele può affermare con convinzione che «l'eterno problema, "che cos'è l'essere", equivale a questo: "che cos'è la sostanza"?»<sup>18</sup>. E la sua risposta ai Sofisti suona in questi termini: l'essere musicale non può esistere se non esiste *qualcuno che* è musicale<sup>19</sup>. Naturalmente anche il confronto polemico con la dottrina delle Idee ha permesso ad Aristotele di guadagnare alcuni fondamentali caratteri dell'*ousia*. Si tratta di uno degli aspetti più studiati nella letteratura recente<sup>20</sup>, e non va certo trascurato, a patto però di intenderlo unitamente agli altri due aspetti citati, e a non trascurare il fatto che Aristotele accetta l'eredità platonica da un punto di vista ontologico, ma la sottopone a vivace critica dal punto di vista sia logico che fisico.

Infine, anche l'istanza parmenidea dell'unità verrà recuperata in sede di discussione della sostanza, non tanto per il fatto di aver in certo modo unificato i molti sensi del *to on* in virtù del riferimento *pros hen*<sup>21</sup>, ma per la più volte ribadita corrispondenza fra essere e uno, da cui deriva che l'*ousia* è nella misura in cui si tratta di qualcosa di unitario, ed è una in quanto le sue parti costituiscono in senso proprio un'unità.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

18. Cf. *Met.*, Z 1, 1028 b 4-5.

19. Cf. *Met.*, Δ 11, 1018 b 36-37. In Z 1 si dice che nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza. E in Δ 11 (1019 a 2-3): «anteriori secondo la natura e secondo la sostanza sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente (ἄνευ) dalle altre, distinzione di cui si avvaleva Platone».

20. L'interpretazione contemporanea ha insistito molto sul fatto che la teoria della sostanza avrebbe lo scopo di contraddire la teoria delle Idee, secondo la lettura che Aristotele dà dell'idea come universale. Il fatto che l'idea svolgesse anche altre funzioni, è da lui indirettamente attestato a più riprese. Tuttavia, se si considera la sostanza aristotelica esclusivamente in quanto individuo, si finisce ovviamente per sottolineare l'opporci di questa concezione a quella dell'Idea, che è the *one-over-the-many*, cf. K. RANKIN, The complete reality of substance, *Mind*, 91, 1982, pp. 377-397. Secondo questo studioso (p. 377), Aristotele fu l'autore di complesse distinzioni concettuali il cui scopo era quello di far fronte a problemi posti e non risolti da Platone: quello del the *one-over-the-many*, desumibile da *Philb.*, 15 a-c e *Rep.*, X 596 ss., definito, in *Met.* B 4, l'aporia più difficile, e quello del flusso eracliteo (*Crat.*, 439-440). Il problema del the *one-over-the-many* è stato approfondito in maniera molto analitica da Gail Fine in numerosi saggi. Si veda la sintesi conclusiva G. FINE, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford UP, 1993.

21. L'essere si dice in molti modi, ma sempre in rapporto a uno e a una sola natura (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met.*, Γ 2, 1003 a 33-34). Grazie a ciò uno stesso termine denota oggetti diversi, ma connota un rapporto sempre a una medesima cosa. Al riguardo cf. anche Z 4, 1030 b 3. Sulla polivocità dell'essere letta come *focal meaning*, ha richiamato l'attenzione, com'è noto, G. E. L. Owen, a cominciare dal saggio, *Logic and Metaphysics in*



## 2. I modi dell'*ousia* in *Met.*, Δ 8 e nelle *Categorie*

L'*ousia* viene intesa in una pluralità di sensi già nelle *Categorie*. Secondo buona parte degli interpreti, la concezione che emerge nelle *Categorie* non collimerebbe con quella guadagnata nella *Metafisica*, e anche questo punto ha costituito un *topos* della critica aristotelica odierna.

I diversi modi (*tropoi*) del darsi dell'*ousia* vengono elencati in *Met.*, Δ 8. L'elenco ivi proposto è al tempo stesso punto di partenza e punto di arrivo<sup>22</sup>, in quanto Δ 8 offre un anticipo di risultati che verranno conseguiti mediante procedimento argomentativo solo successivamente nel corso di Z ma ciò non si può comprendere se si legge il libro Z separandolo dal libro H, che ne costituisce la diretta continuazione<sup>23</sup>, e anche da Θ, che porta a discussione, secondo la prospettiva aperta in Z 7<sup>24</sup>, il quarto dei significati del *to on* precedentemente elencati in Δ 7 (1017 b 1-8) e in H 2 (1026 b 1-2), quello dell'essere potenziale e attuale. Il nostro intento sarà dunque di comprendere in che misura in Δ 8 non si tratti, come più tardi in Z 2, di elencare i *legomena* più diffusi riguardo a che cosa comunemente si ritiene che sia *ousia*.

some earlier Works of Aristotle, in I. DURING, G. E. L. OWEN (eds), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Papers of The Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg, 1960, pp. 163-190, medito in IDEM, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. NEUSSBAUM, London, Duckworth, 1986, pp. 180-199. Enrico Berti ha opportunamente sottolineato la dipendenza della lettura di Owen dalla posizione espressa dal filosofo analitico britannico John L. Austin, in particolare del suo saggio *The meaning of a word* del 1940 successivamente raccolto in J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford UP, 1979; al riguardo cf. E. BERTI, *op. cit.*, pp. 122 e 127.

22. Ciò è stato riconosciuto e messo in evidenza da R. POLANSKY, *Aristotle's treatment of ousia in Metaphysics V, 8*, *The Southern Journal of Philosophy*, 18, 1980, pp. 57-66.

23. La posizione di Frede e Patzig al riguardo è assai sfumata. Essi sottoscrivono nella sostanza la continuità fra Z e H, ma tendono a considerare Θ come rispondente a un progetto autonomo. Per l'esposizione di questo punto cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, Bd. I, pp. 27-30 (il paragrafo intitolato ZH im Kontext der *Metaphysik*; trad. it. pp. 44-47). Segue espressamente questa linea il recente studio di Jonathan Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's "Metaphysics" Theta*, Oxford-New York, Oxford UP, 2009. A favore di una lettura continuativa di Z e H si sono pronunciati, fra gli altri, David Bostock nel suo commentario, *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press, 1994; F. INCIARTE, *On Aristotle's Theory of Substance*, in IDEM, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, L. FLAMARIQUE (ed.), Hildesheim, Olms, 2005 (raccolta di saggi postuma), pp. 183-218; D. DEVEREUX, *The Relation between Books Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25, 2003, pp. 159-212. Cf. anche la raccolta miscellanea curata da Ch. RAPP (Hg.), *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

24. Si afferma in Z 7, 1032 a 20-23: «Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera dell'arte, hanno materia: ciascuna di esse, infatti, ha potenzialità di essere e di non essere, e appunto questa potenzialità è, in ciascuna di esse, materia».



I modi distinti in Δ 8 sono quattro. Si dicono, a diverso titolo, sostanza:

a) I corpi semplici, ovvero sia gli elementi, che i corpi, che le cose che hanno un corpo, come i viventi, gli esseri divini e le loro parti. Ne è motivo il fatto che essi non vengono predicati di un sostrato ma di essi si predica tutto il resto<sup>25</sup>; b) ciò che è loro immanente (ἐνυπάρχον, 1017 b 15) in quanto ne causa l'essere (ad es. l'anima); c) le parti (τὰ μέρη) che sono ad essi immanenti (ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς τοιούτοις, 17) in quanto li delimitano e li determinano (ὀρίζοντα), che sono indice del darsi (σημαίνοντα) di un *tode ti*, ed eliminando le quali si eliminerebbe il tutto<sup>26</sup>; d) il *to ti en einai*, la cui locuzione definitoria (λόγος) è un ὀρισμός. Δ 8 si conclude sinteticamente affermando che l'*ousia* si dice in due modi (κατὰ δύο τρόπους λέγεσθαι, 1017 b 23): 1. Come sostrato ultimo (ὑποκείμενον ἔσχατον), ossia ciò che non viene predicato d'altro<sup>27</sup>; 2. come un «essere questo» separabile (τόδε τι εχωριστόν), che corrisponde alla forma e alla specie (ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος). Ciò che se ne ricava è, innanzitutto, una duplicità di aspetti –sostrato e forma– e, secondariamente, il fatto che l'*ousia* consta di parti e quindi è una semplicità complessa. Le parti, a loro volta, possono essere intese in modi diversi – nel senso che vanno considerate come tali sia le parti fisiche che le parti logiche.

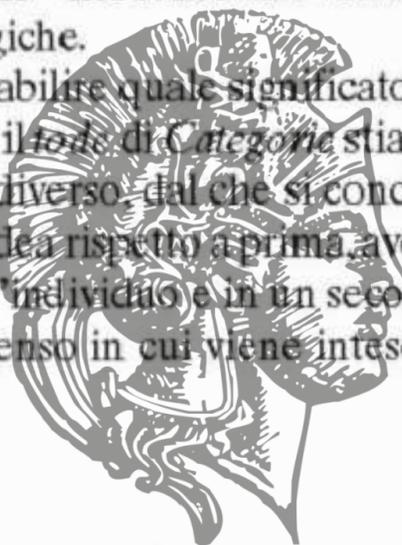
Un punto assai controverso è stabilire quale significato assuma qui *tode ti*. Per gli interpreti che ritengono che il *tode ti* di *Categorie* stia per «individuo», in Δ 8 e in Z 1 il suo senso parrebbe diverso: dal che si conclude che Aristotele nella *Metafisica* avrebbe cambiato idea rispetto a prima, avendo considerato in un primo tempo la sostanza come l'individuo e in un secondo tempo come la forma<sup>28</sup>. Ma vediamo quale sia il senso in cui viene inteso il *tode ti* in Δ 8 e,

25. *Met.*, Δ 8, 1017 b 13-14: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. Quindi essi concretamente sembrano rispondere all'esigenza logica posta in *Cat.*, 5, 2 b 15-17.

26. Ad es. la superficie per il corpo, il cervello per l'animale, ecc. Il discorso sulle parti verrà sviluppato in Z 10-12. Le parti della definizione coincidono con le parti della forma. E tuttavia, per quanto riguarda gli oggetti sensibili, diversa sarà la forma del sinolo in quanto tale e diversa sarà la sua forma intesa come principio di vita e dinamismo.

27. Il che si collega molto bene a *Cat.*, 5, cf. *infra*, n. 25.

28. *Tode ti* significa l'individuo nella sua singolarità oppure l'individuo in quanto realtà determinata ovvero esemplare di una specie? Per la prima soluzione –tesa a sottolineare l'assoluta priorità dell'individuo rispetto a qualsiasi forma di universalità– propende la gran parte degli interpreti di orientamento empirista, per la seconda, invece, gli interpreti di tradizione scolastica. Esempio per la prima linea: P. F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959 e J. MORAVCSIK, Aristotle on predication, *Philosophical Review*, 76, 1967, pp. 80-96. Per la seconda si veda: R. JOLIVET, *La Notion de Substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1929. Interessante, al riguardo, anche la posizione di A. C. LLOYD. In un suo breve ma fondamentale saggio, Aristotle's *Categories* today, *The Philosophical Quarterly*, 16 1966, pp. 258-267, egli ha espressamente messo in guardia dal prendere *tode ti* nelle *Categorie* nel senso che il termine invece assume in *Met.*, Δ 8 e Z 1. I



soprattutto, in Z 1: Aristotele apre il libro Z con un riferimento a Δ 7, il capitolo che tratta dei significati dell'essere. Ma mentre in Δ 7 si era limitato a distinguere fra essere accidentale ed essere per sé (κατὰ συμβεβηκός e καθ' αὐτό), e aveva considerato tutte le categorie<sup>29</sup>, in quanto rientranti a pari diritto nella seconda modalità, come poste su uno stesso piano, qui invece distingue fra il primo modo d'essere *kathauto* e tutti gli altri, e distingue ulteriormente due differenti dimensioni all'interno di questo primo modo: quella per cui si tratta di un *ti esti* (come tutte le altre) e quella per cui si tratta di un *tode ti*<sup>30</sup>, caratteristica che invece compete solo al *ti esti* primo.

A questo punto possiamo integrare come segue i significati dell'essere in Δ 7: il primo modo sono i modi del *ti esti*, di cui uno è primo; il secondo modo è l'essere attribuito di (inerire), cioè essere congiunto ad altro; il terzo è potenza/atto; il quarto è l'essere come vero/falso, che è il rispecchiamento della relazione attributiva, sia accidentale che necessaria, in quanto colta dalla *dianoia*<sup>31</sup>.

Pertanto c'è un senso in cui i *ti esti* categoriali saranno primi, e un senso in cui essi ineriscono-a, quindi, pur essendo modalità d'essere irriducibili ad altro, *kathauto*, di fatto saranno anche *kata symbebekos*<sup>32</sup>. Dire che «questo è



due significati di *tode ti* e *choriston*, che in Δ 8 sono visti come interdipendenti e connessi all'*eidos*, vengono invece distinti da esso da Lloyd che, commentando le *Categorie*, sostiene che *ousia* in senso primario significherebbe "esistenza" e che le sue caratteristiche principali sono, da un lato, il fatto di essere qualcosa di separato (*choriston*), dall'altro di essere un *tode*. La separatezza viene spiegata come «esistenza indipendente», con riferimento a *Met.*, Δ 11, 1019 a 4 ss. L'essere un *tode* (essere un "questo") significherebbe invece, secondo Lloyd, "essere un oggetto denotabile". Nel dire che la funzione del pronome dimostrativo sia di avere un referente, egli si perita peraltro di ammettere che la nozione di *referring* è recente e non certo greca, ed è stata considerata dagli aristotelisti di area anglofona a partire dall'articolo di P. F. STRAWSON, *On Referring*, *Mind*, 59, 1950, pp. 320-344. Lloyd trascura invece di considerare l'aspetto di *ti esti* in *Categorie*.

29. Cf. Δ 7, 1017 a 22-23: καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Questo modo di esprimersi lascia vedere che ora Aristotele chiama categorie quelle che nelle *Categorie* non chiamava ancora così. Ivi si diceva, infatti: τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, *Cat.*, 4, 25. Ma siccome le due cose nella sostanza coincidono si può supporre che chi ha titolato posteriormente l'opera giovanile lo abbia fatto a buon diritto, a prescindere dal titolo che l'opera poteva avere avuto prima di Andronico. A tale riguardo, cf. R. BODÉUS, *Aristote, Catégories*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

30. Interessante sembra la proposta di Jolivet di vedere un legame fra queste due dimensioni distinte in Z 1 e la distinzione fra *protera* e *deutera ousia* in *Categorie*.

31. Cf. *infra*, p. 254, n. 50.

32. I *ti esti* categoriali vengono detti nelle *Categorie* «cose che vengono dette senza nessuna connessione» (*Cat.*, 4, 1b 25), «cose che sono dette in sé e per sé» (4, 2a 5), oppure, semplicemente «esseri» (I, 1a 20). Ma già in *Top.*, I, 9, 103 b 20-21 si trova l'espressione τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. Invece l'essere accidentale è quello che inerisce-a ma non si predica-di (2, 1a 23). Sull'essere accidentale cf. soprattutto *Top.*, I 5, 102 b 4-6: συμβεβηκός δὲ ἐστὶν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστὶ, μήτε ὄρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι.

quest'altro» vuol dire che questo è accidente di quest'altro<sup>33</sup>, il che significa o che l'attributo è accidente di ciò che primariamente esiste, del τῷ ὄντι<sup>34</sup>, oppure che due attributi che vengono predicati l'uno dell'altro in effetti sono entrambi accidenti (συμβέβηκε) di una stessa cosa che primariamente esiste<sup>35</sup>. Quindi κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι (1017 a 19-20) è una modalità d'essere che appartiene (ὑπάρχει) a ciò di cui si predica, appartiene a qualcos'altro che già è (un questo). Pertanto non si vede in che cosa ciò differisca dalla relazione di inerenza delle *Categorie*, fatto salvo il fatto che, in quell'opera, il piano del discorso era logico e non ontologico<sup>36</sup>.

## 2.1 Il passaggio a Z

Procediamo ora a una considerazione schematica di Z. La *pragmatie* del libro Z costituisce la prima sezione di un'indagine più ampia che comprende anche H<sup>37</sup> e il cui scopo consiste nel determinare i caratteri delle sostanze sensibili, non tanto per se stesse<sup>38</sup>, quanto per stabilire se, oltre alle sostanze di questo tipo, se ne diano anche altre: «Pertanto occorre esaminare (...) se esistano o no alcune sostanze accanto a quelle sensibili e quale sia il loro modo di esistere, e se esista qualche sostanza separata dalle sensibili, perché esista e in quale modo esista, ovvero se, oltre alle sensibili, non esista alcuna sostanza» (Z 2,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

33. Τὸ γὰρ τὸδε εἶναι τὸδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τὸδε τὸδε, *Met.*, Δ 7, 1017 a 12-13.

34. Cf. 1017 a 16, ad es.: l'uomo è musico.

35. Ad es. se dico «il giusto è musico», giusto e musico sono entrambi attributi di uomo, cf. 1017 a 18-19.

36. Nella *Metafisica* si tratta in senso ontologico del giudizio, o predicazione, trattati in *Categorie*. Accidentale è ciò che inerisce ad altro (l'έν ὑποκειμένῳ τινί ἐστίν delle *Categorie*): gli esempi che Aristotele adduce sono: il giusto è musico, l'uomo è musico e il musico è uomo. In senso ontologico ciò significa che può accadere: ὅτι συμβέβηκε (*Met.*, Δ 7, 1017 a 11) che l'uno sia l'altro, ma non lo sono necessariamente. Essere per sé, invece, *kathauto* è ciò che viene detto secondo lo schema della categorie (1017 a 23). Quindi le «figure delle categorie» (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, 1017 a 23) non sono rapsodiche, per usare la celebre qualificazione che ne dà Kant. Si potrebbe tranquillamente affermare che esse sono, in un primo senso, il frutto di una paziente catalogazione dei modi d'essere essenziali espressi dalle Idee. Le categorie significano l'essenza (*ti esti*), e in Δ 7 Aristotele ne elenca otto (1017 a 25-27). Non deve confondere il fatto che Aristotele qui (1017 a 25) chiami *ti esti* solo la prima. Essa è *ti esti* a maggior titolo delle altre in quanto è *tode ti* e quindi, come si vedrà in Z 4, essa sola è essenza al modo del *to ti en einai*. In Z 4 (1030 a 21), proprio discutendo il *to ti en einai*, si avrà modo di dire che anche le categorie sono dei *ti esti*.

37. Cf. *infra*, p. 248, n. 23.

38. «L'indagine intorno alle sostanze sensibili è di pertinenza piuttosto della *Fisica* o filosofia seconda; il fisico, infatti, non deve limitare la sua indagine all'aspetto materiale della sostanza, ma deve estenderla anche alla forma: anzi, deve indagare questa più di quello», Z 11, 1037 a 15-17.



1028 b 28-31)<sup>39</sup>. La complessità della *pragmatie* è dovuta all'intreccio del procedimento argomentativo con quello dialettico: i caratteri dell'*ousia* e, parallelamente, quali realtà siano *ousia* si ricava di volta in volta dalla discussione di un ventaglio di soluzioni alternative proposte da interlocutori non sempre menzionati. Le diverse posizioni vengono discusse concedendo a ciascuna il massimo della forza dimostrativa, e solo allora si procede, secondo l'uso socratico, alla confutazione. Questo metodo permette di «mettere in salvo» i guadagni delle tesi avversarie. La confutazione non ha quindi la finalità distruttiva di far cadere in contraddizione l'avversario, come è il caso della dialettica di stampo zenoniano, ma piuttosto costruttiva – tesa a salvare i contributi validi, da qualunque parte essi provengano, ma anche a integrarli reciprocamente, in quanto nessuno di essi coglie totalmente il senso della sostanza. Viene inoltre applicato anche il principio dell'analogia, secondo cui i caratteri definitivi dell'*ousia* possono trovare applicazione graduale<sup>40</sup>.

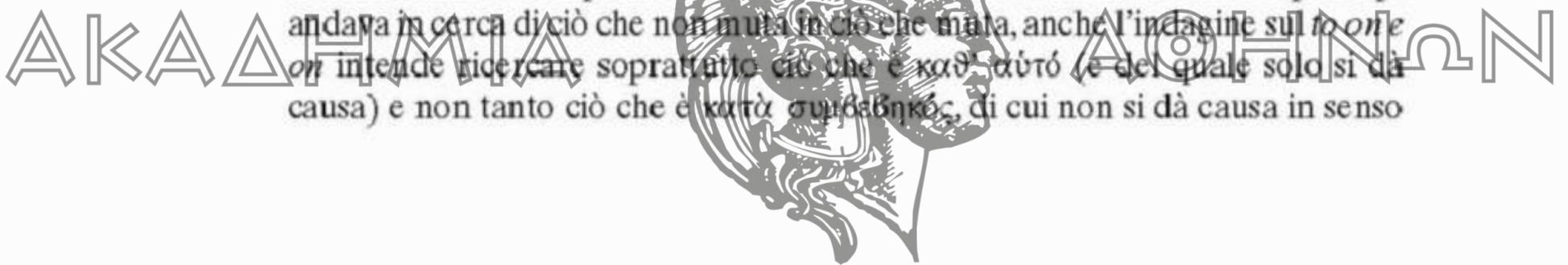
Si ricorderà che in *Met.*, A, Aristotele aveva avuto cura di mostrare che il concetto di *arche* implica quello di *aitia* e questo, a sua volta, il concetto di *ousia*. Entrambi i punti vengono ripresi nel libro Γ<sup>41</sup>, e quindi non desta meraviglia il fatto che in Γ 1 si pieghi bruscamente l'indagine universale sulle cause nella direzione di un'indagine sull'essere in quanto essere, sull'essere, cioè, considerato a prescindere da tutto il resto e come il carattere più fondamentale e comprensivo delle cose<sup>42</sup>. È come l'antica scienza dei principi andava in cerca di ciò che non muta in ciò che muta, anche l'indagine sul *to on* e *on* intende ricercare soprattutto ciò che è *καθ' αὐτό* (e del quale solo si dà causa) e non tanto ciò che è *κατὰ συμβαθῆκος*, di cui non si dà causa in senso

39. Scopo che viene più volte ribadito poco dopo: «giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto procedendo attraverso le prime» (Z 3 1029 b 11-12); e nel mezzo dell'analisi: «e se oltre a queste sostanze si debba ricercare qualche altra sostanza come ad esempio i numeri o qualcosa di questo genere, si dovrà esaminare più avanti. È a questo scopo, infatti, che noi cerchiamo di determinare i caratteri delle sostanze sensibili», (Z 11, 1037 a 11-14). Fino alla conclusione del libro, in cui si dice che, anche se non sappiamo ancora quali sostanze non sensibili esistano, sappiamo almeno che alcune esistono (Z 16, 1041 a 2-3).

40. Ad esempio gli artefatti rispetto agli enti naturali; le cose prodotte ad opera dell'arte vengono trattate in Z 7. Inoltre, «anche la definizione e il che cos'è delle cose possono essere detti in molteplici significati», Z 4, 1030 a 17-18; 1030 b 5-6; Z 9 1034 b 7-9; Z 11, 1037 a 34 – b 1; Z 13, 1039 a 21-22; sull'unità per analogia, cf. Δ 6, 1016 b 32 (significati dell'uno).

41. Rispettivamente in Γ 2, 1003 23-24 e in Γ 1, 1003 a 26-28.

42. Τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον (E 2, 1026 a 33). Il punto viene affermato in Γ 1, 1003 a 20-21 e ribadito in E 1, 102 b 3-4: la scienza di cui siamo in cerca dovrà ricercare i principi e le cause degli esseri intesi appunto in quanto esseri, αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα.



proprio<sup>43</sup>. In tale contesto si inserisce la priorità dell'*ousia* come modalità d'essere καθ' αὐτό rispetto a tutte le altre<sup>44</sup>. A questo punto l'indagine potrebbe dirsi approdata a stabilire che l'*ousia* sia un principio e una causa, e a intercettarne i caratteri per stabilire che cosa sia tale, e invece troviamo un'affermazione che ci sorprende: si dice infatti che il filosofo dovrà ricercare *le cause e i principi dell'ousia* (1003 b 18-19), quasi che dell'*ousia* possa darsi un raddoppiamento. Vedremo come questa esigenza, che parrebbe dapprima accantonata per parlare solo dell'*ousia* in quanto causa, verrà ripresa nell'ultima parte del libro Z per essere poi sviluppata in H.

### 3. L'*ousia* come *proton on*

Che Aristotele abbia in mente un piano da eseguire si ricava dal fatto che ritiene di averlo assolto, il che viene reso manifesto nella conclusione di E e in quella di Z. Nella prima si enuncia il progetto: «Dobbiamo indagare le cause e i principi dell'essere in quanto essere», nella seconda si dichiara di averlo eseguito: «E questo è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere»<sup>45</sup>. Malgrado la sovrapposizione sopra accennata –cioè il fatto che andrà ricercata anche la causa *kathauto* dell'*ousia*– questo risultato verrà ripetutamente ribadito in H<sup>46</sup>.

Nel libro Z della *Metafisica* si dipana un'articolata indagine sull'*ousia*. Come si spiegherà con particolare chiarezza in Z 4, l'*ousia* rientra, fra tutte le modalità d'essere elencate nel libro E, nel folto gruppo dei *ti esti*, cioè di tipi qualificati, primi e irriducibili (ὄν τῶν κρείττων) dell'essere<sup>47</sup>, rispetto ai quali è lecito porre la domanda «che cos'è?» e ricevere una risposta precisa: «è qualcosa» (*ti*). Fra tutti i tipi di *ti esti* essa sola è *ti estin kai tode ti*, un qualcosa che è un questo (Z 1 1028 a 12 e 27). Quando chiediamo che cos'è una cosa non vogliamo sapere se sia bianca o altro, ma se è un uomo, o un dio<sup>48</sup>. Tutti gli altri tipi sono πάθη di questa prima, perché nessuno di essi può ritenersi καθ' αὐτό πεφυκός οὔτε χωρίζεσθαι (1028 a 23). I caratteri distintivi del primo tipo si ricavano differenziandolo dai *ti esti* corrispondenti allo schema delle categorie, che si danno sempre in quanto riferiti-a, cioè presuppongono il soggetto di cui

43. Cf. Γ 1, 1003 a 30 e E 2-3.

44. In Γ 2, 1003 b 6 essa viene detta ἀρχή e τὸ πρῶτον, b 16.

45. Cf., rispettivamente, E 4, 1028 a 3-4 e Z 17, 1041 b 28.

46. «Se la sostanza è causa dell'essere di ogni cosa» (H 2, 1043 a 2-3) e «questo è causa dell'essere, e la causa dell'essere è la sostanza» (H 3, 1043 b 13-14).

47. Cf. *Met.*, E 4, 1027 b 31.

48. La scelta della locuzione *ti esti* è un inequivocabile richiamo a Socrate che ponendo la domanda esige di ricevere una definizione, cf. A 6, 987 b 3.

si predicano; tale soggetto, di converso, in quanto non si predica di altro, esiste, esso sì, di per sé (*kathauto pefukos*), è separabile (*horiston*), può essere mostrato ed esibito (*tode ti*), ha dei limiti precisi cioè è determinato (*horismenon*) coincide totalmente con sé medesimo in quanto non si dispiega nei molti (*kath' ekaston*). Qui Aristotele non fa che svolgere in senso ontologico la teoria della predicazione delle *Categorie*: ogni forma di predicazione («cammina», «è bianco», ecc.) include in sé già sempre il proprio soggetto, che è un ὑποκείμενον ὀρισμένον e un καθ' ἕκαστον. È in virtù della sostanza che anche i *pathe* sono: διὰ ταύτην κάκεινων ἕκαστον ἔστιν (1028 a 30). Invece l'*ousia* è ciò che è semplicemente (ἀπλῶς), indipendentemente da altro.

A riprova del fatto che le categorie in vario modo presuppongono il modo d'essere che viene detto *proton*<sup>49</sup>, Aristotele adduce fundamentalmente tre prove:

- a) l'*ousia* è l'oggetto primo del conoscere;
- b) l'*ousia* è la realtà che viene significata (σημαίνει, Z 1 1028 a 14) a buon diritto e non in senso arbitrario dal nome, cioè dal termine che sta effettivamente al posto di una definizione (Z 4, 1030 a 6-8);
- c) e infine, ma innanzitutto, l'*ousia* è una realtà che precede e fonda tutte le altre forme d'essere e perciò essa è «causa prima dell'essere» (Z 17, 1041 b 28; H 2, 1043 a 2-3; H 3, 1043 b 13-14).

Valga un interessante inciso rispetto al punto a). Esso riceve luce da una notazione precedentemente svolta in E 4: l'*ousia* è oggetto di *noesis* e non di *dianoia*, poiché la *dianoia* è il pensiero che afferma e che nega, mentre la *noesis* è il pensiero che coglie l'oggetto che non può essere diviso<sup>50</sup>. La *dianoia* dunque presuppone la *noesis*, quella facoltà della ragione che coglie il “che cos'è” con un atto di apprensione semplice: conosciamo qualcosa perché sappiamo immediatamente che è un questo, che è un uomo o che è un dio (Z 1, 1028 a 17-18), o che è fuoco (1028 a 34).

A questo punto si sono guadagnati elementi importanti – in poche righe si sono anticipati i criteri per stabilire che cosa sia *ousia* – ma non sappiamo ancora che cosa corrisponda a tali caratteristiche: che cosa funge da predicato e che cosa da soggetto in senso ontologico? Riprendendo i risultati di A 3-7, si

49. Cf. Z 1, 1028 a 14; Z 4 1030 a 21.

50. In E 4, 1027 b 23-28 viene posta, per così dire *en passant*, la seguente domanda: «In quale modo avviene che si possa pensare (voeiv) qualcosa che è simultaneo (τὸ ἅμα) e separato (τὸ χωρίς), e in modo da formare non una semplice consecuzione (τὸ ἐφεξῆς), ma qualcosa di veramente unitario (ἓν τι)?». τὰ ἀπλὰ καὶ τὰ τί ἐστὶν sono oggetto di *noesis* (1027 b 27-28), il che significa che la *noesis* coglie l'essenza in quanto pensa senza unire o separare (mentre la *dianoia* unisce e separa). Precedentemente (E 1, 1025 b 17-18), si era detto che lo stesso tipo di *dianoia* rivela tanto l'essenza che l'esistenza di una cosa: διὰ τὴν αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστὶ δῆλον ποιεῖν καὶ εἶ ἐστὶν. Per la caratterizzazione della *noesis*, cf. EN, VI 6.

enumerano, in Z 2, le soluzioni correnti e si arriva alle seguenti conclusioni. Innanzitutto, dire che queste realtà sono i corpi o tutto ciò che ha corpo sarebbe troppo generico, giacché potrebbe trattarsi tanto degli elementi più piccoli dei corpi (1028 b 11-12) che del loro massimo agglomerato, l'universo (13). In entrambi i casi, tutto il resto andrebbe considerato come semplice affezione di tali realtà. E ciò varrebbe anche nel caso che *ousia* siano non tanto i corpi quanto i loro limiti, oppure che le vere sostanze siano dei raddoppiamenti paralleli di quelle sensibili.

Non si verrà a capo del problema se non chiedendosi: ma perché ciascuno di questi interlocutori considera *ousia* quella certa realtà? Ci si accorgerà allora che alcuni chiamano sostanza i corpi o gli elementi perché sono ciò che funge da sostrato permanente, altri dicono che *ousia* è l'idea in quanto ciò che è più estensivo (universale o genere<sup>51</sup>) altri ancora – e qui Aristotele pone la sua posizione come bisognosa di discussione e di rettifica al pari delle altre – che *ousia* consiste nell'essere il «questo» che precede gli attributi. Una prima evidenza è che l'*hypokeimenon* come sostrato materiale non collima con l'*hypokeimenon* come soggetto della predicazione, ma nessuno dei due significati può essere eliminato a scapito dell'altro: entrambi si impongono come irrinunciabili tanto all'osservazione che alla verifica analitica.

Il ragionamento procede comunque per gradi, pertanto dal momento che – come si era visto nella discussione svolta in A – la materia non spiega il continuo generarsi di realtà determinate, ci si volge ora a indagare quell'aspetto per cui il *ti esti* primo è un *tode ti*.

#### 4. I modi di darsi del *ti esti* primo

In Z 4-5 viene trattato il problema del *ti esti* primo che denota l'*ousia*. Esso solo, fra tutti i *ti esti* espressi mediante le predicazioni categoriali, è anche *tode ti*; pertanto si tratta di un *ti esti* che, per maggiore chiarezza, va differenziato grazie a un termine tecnico ulteriore. Aristotele si serve della locuzione *to ti en*

---

51. Del genere si tratterà, parlando di definizione, a partire da Z 4 (1030 a 12), per concludere il discorso in Z 12 (1038 a 5-6), affermando che il genere non esiste autonomamente, *a latere* delle specie che sono le sue differenze, ma sembra svolgere rispetto ad esse funzione di materia, in quanto è indeterminato: εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὅλη δ' ἔστιν... Si può dire, pertanto che il genere venga ridotto ad altro, perlomeno per quanto riguarda la sua funzione, mentre l'universale – trattato estesamente in Z 13-16 – viene eliminato, ma solo nell'accezione conferitagli dai Platonici. Molto è stato scritto al riguardo. Particolarmente illuminante risulta H. TEOH, What Aristotle should have said in *Met. Z*, *The Southern Journal of Philosophy*, 20, 1982, pp. 241-255.



*einai*: il *ti esti* primo non è un *ti esti* come tutti gli altri, ma è un *to ti en einai*, «ciò che già si era» (sottintendendo: prima di essere bianco, musico, ecc. *si era già* uomo). Si tratta della forma generalizzata dell'espressione spesso ricorrente: «essere uomo», in cui il sostantivo in questione viene espresso al dativo: τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, ecc. Esso costituisce quel nucleo ontologico che non può comprendere l'insieme delle predicazioni accidentali, e al limite neppure quello delle proprietà, che sono predicazioni necessarie. Ciò si ricollega a quanto già discusso in Γ 4-8 per contrastare i negatori del principio di non contraddizione, e costituisce l'esecuzione del programma socratico della definizione, il quale –come raramente viene ricordato– aveva come opponente polemico la Sofistica. Anche Platone aveva sviluppato la teoria delle Idee con l'intento di proseguire su questa strada aperta da Socrate, e probabilmente aveva trovato in Antistene un fiero avversario. La difficoltà era incrementata dal fatto che Antistene si riteneva un Socratico<sup>52</sup>.

Questo dato ci impone di riconsiderare la teoria della predicazione e il suo senso. In tempi ormai lontani Düring, confermato da Berti, contrastò l'ipotesi jaegeriana del darsi di una fase platonizzante in Aristotele documentando come, fin dagli scritti giovanili, si trovino prove del fatto che fin da subito Aristotele avrebbe avversato l'ipotesi delle Idee. Così facendo si è, d'altro canto, trascurato di considerare quale fosse l'opponente polemico di Platone nell'elaborazione di questa teoria, e come Aristotele sottoscrivesse quelle stesse ragioni nel loro nucleo<sup>53</sup>.

Intorno al *to ti en einai* in Z 4 viene svolta dapprima un'analisi basata su pure nozioni (λογικῶς)<sup>54</sup>, anche se Aristotele ribadisce a più riprese di voler partire dagli *omologoumena*<sup>55</sup>, da ciò che, in quanto è un dato della cono-

52. La ricerca sui nessi polemici fra Platone e Antistene conobbe una notevole fioritura a cavallo fra Ottocento e Novecento, cf. al riguardo, A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, Inaugural-Dissertation, Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1970. Patzer menziona le importanti ricerche di F. Dümmler e di K. Jöel, che si protrassero per circa un quarantennio, dalla Inaugural-Dissertation di Dümmler (*Antisthenica*, Bonn 1882), alla sintesi di Jöel in *Geschichte der antiken Philosophie* (Bd. 1, Tübingen 1921). Di notevole interesse sul medesimo tema anche A. SCHMITT, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Inaugural-Dissertation 1973.

53. È sorprendente rilevare la somiglianza fra l'aristotelico *to ti en einai* e la locuzione antistenenica τὸ τί ἦν ἢ ἔστι. Al riguardo, cf. A. BRANCACCI, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, pp. 214-226. Non vanno trascurati neanche gli altri «Socratici», in primis i Megarici, che costituiranno un referente polemico di prim'ordine per Aristotele.

54. L'espressione richiama la ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις che è propria di Platone, cf. *Met.*, A 6, 987 b 31-32.

55. «È opinione comune che...» (Z 2 1028 b 8); «tutti ammettono che...» (Z 3, 1029 a 33); le «sostanze ammesse da tutti» (H 1, 1042 a 7) ... sono quelle sensibili.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



scenza irriflessa, comunemente viene ritenuto *ousia*: le realtà sensibili. Solo tenendo presente ciò si comprende che l'analisi di Z 4 è *secundum quid*, vale a dire che produce dei risultati non assolutizzabili, in quanto li si dovrà poi applicare alle realtà sensibili, per le quali risulteranno validi solo *sub condicione*. Da questo punto emerge con particolare evidenza in che senso la ricerca aristotelica sia metafisica e non dialettica – termine questo che non coincide neanche con logica in senso aristotelico.

Il *to ti en einai*, –«essere ciò che già si era»– coincide con ciò che una certa cosa che è soggetto di attribuzione è in quanto tale e di per sé: ad es., ciò che tu sei per te stesso, non consiste nell'essere musico. Ma neppure questo basta, perché si dirà perfino che neppure ciò che una cosa è per se stessa, ovvero le sue proprietà necessarie (*ἴδιον*)<sup>56</sup>, corrispondono alla cosa stessa: la superficie è necessariamente colorata, ma l'essenza della superficie non è l'essenza del bianco. Occorre, insomma, badare a non dare per presupposta l'essenza di una cosa (1029 b 19) passando subito a unirla con alcuni dei suoi caratteri propri: «La definizione dell'essenza di una cosa è solamente quella che esprime la cosa senza includerla nella definizione stessa» (19-20), il che vuol dire, senza includerla in attributi che la presuppongono. E si vedrà che si tratta di un bersaglio ben difficile da centrare, se applicato alle sostanze sensibili.

Il *to ti en einai*, cioè quel *ti esti* che è un *tote ti*, si dà solamente di ciò che si può definire, e non semplicemente spiegare in qualche modo con la serie di termini tenuti insieme in una locuzione definitoria. Definizione quindi si dà esclusivamente di ciò che non può essere predicato di altro e che non contiene nessun soggetto ulteriore di cui qualcosa d'altro venga predicato. Solo la definizione esprime la cosa senza presupporla, pena il darsi di petizione di principio e quindi il non spiegare nulla. Ne deriva che tutto ciò che è composto sia un non-per-sé e che di esso non possa darsi definizione. Ma quale sarà questo soggetto in senso puro, che coincide *in toto* con se medesimo? Aristotele non vi ci si sofferma, se non per dire che «solo le specie ultime di un genere non si predicano di altro» (1030 a 11-14). Ma subito dopo la rigidità di questa affermazione viene mitigata, dicendo che «il 'che cos'è' si dice in senso assoluto (*ἀπλῶς*) della sostanza, e in certo qual modo anche delle altre categorie» (1030 a 23). Pertanto: primariamente e assolutamente (*protos kai aplos*) *horismos* e *ti en einai* appartengono alle sostanze, secondariamente anche alle categorie.

In tale spirito subito in Z 5 si torna sul problema delle proprietà necessarie toccato in Z 4 (1030 a 15-18) per chiedersi se non possa darsi definizione anche di cose che implicino l'unione di due termini e che quindi non siano semplici ma esprimibili solo mediante una nozione derivante da aggiunzione. Ad es. camuso (che implica necessariamente «naso») o maschio (che implica neces-

56. Che vengono trattate in *Top.*, I 5, 102 a 18-31.



sariamente «animale»). Anche qui la conclusione consisterà nel mitigare la rigidità iniziale: essenza e definizione hanno molteplici significati. E quindi si potrà dare definizione anche di ciò che è sempre unito a materia, ovvero che non sarebbe nulla senza un *hypokeimenon* inteso nel senso di sostrato ultimo materiale, e tali sono le sostanze sensibili. Questa fondamentale precisazione introduce il vero e proprio discorso sulle sostanze sensibili individue<sup>57</sup> sulle cause della loro generazione (Z 7-9) e sul loro modo d'essere (potenziale e attuale), che proseguirà, come detto, in *Met.*, H.

Non è qui il luogo di ripercorrere queste analisi nel dettaglio. Ciò che ci interessa è piuttosto di raccogliere gli esiti cui perviene la disamina dialettica, ovvero al fatto che le sostanze sensibili sono qualcosa di unitario a partire da una pluralità costitutiva: quella di forma/materia, e quella del constare di parti. Si dovrà conseguentemente distinguere fra parti della nozione e parti materiali (Z 10-12), per valutare quali siano essenziali e quali no. In Z 16 si perverrà infine al risultato che solo la nozione che si riferisce a qualcosa che costituisca un'unità non per contiguità né per collegamento, ma in tutti i modi in cui si dice unità è una definizione<sup>58</sup>.

Questa affermazione sembrerebbe poter alludere perfino a delle realtà costituite di più individui che però, in quanto uniti da una causa unitiva che è la loro forma, possono dirsi una e quindi avere una sola *ousia*. L'unità sostanziale sarebbe allora analogicamente estensibile anche a delle realtà la cui genesi non avviene né secondo natura né secondo arte, ma «ad opera di una facoltà o ad opera del pensiero»<sup>59</sup>. Da questi ultimi elementi sembra di potersi trarre conferma del fatto che l'ousiologia aristotelica possa essere vista, almeno in certa misura, come un ripensamento della protologia platonica, cosa che autorevoli interpreti non hanno mancato di rilevare<sup>60</sup>. A parere di chi scrive

57. Di cui si tratta in Z 6, ove si conclude che l'essenza non è separata dalla singola cosa, ma coincide con essa.

58. Siccome i modi di dirsi dell'uno costituiscono altrettanti modi di dirsi dell'essere, e ciò che è uno ha una *ousia* unica, «le cose di cui la sostanza è una di numero costituiscono esse stesse una unità numerica», Z 16, 1040 b 16-17. La coincidenza di unità ed essere era stata precedentemente trattata in Γ 2 (1003 b 22-23 e 1004 a 22) e in Δ 6 (1016 b 12-16), rilevando che uno dei sensi dell'unità consiste nell'avere parti e nel costituire un *δλον*, cioè nell'avere una forma unica (τὸ εἶδος ἓν).

59. Cf. Z 7, 1032 a 26-28: i processi di generazione non naturale si chiamano produzioni e possono infatti aver luogo secondo questi tre modi: αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσιν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. (Ci si potrebbe, a tal senso, chiedere: che cosa rende una la *polis*? Questa domanda traspare sullo sfondo della *Politica*).

60. Cf. G. REALE, *op. cit.*, vol. I, p. 303: «Sta sempre più emergendo dagli studi moderni che il paradigma metafisico di base attorno al quale è nato e si è sviluppato il pensiero greco è quello henologico, al quale si è affiancato quello ontologico». Cf. anche E. C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Volume 1: Books Alpha – Delta*, Las Vegas,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ciò si può sottoscrivere ma con riserva, in quanto l'unità e la molteplicità non bastano, di per sé, a rendere ragione del movimento finalizzato e della vita, i due aspetti che dopo tutta questa analisi, rimangono ancora da giustificare.

### 5. Risultati dell'indagine e sintesi conclusiva

Un primo importante esito dell'indagine è consistito dunque nell'accertare che l'*ousia* da un lato, in quanto al tempo stesso *hypokeimenon* e *to ti en einai*, coincide con la sostanza sensibile, e dall'altro, che non coincide con essa ma ne è, piuttosto, principio. Quindi l'*ousia* si profilerà nel prosieguo dell'analisi come una sostanza della sostanza, come ciò che è insito-in<sup>61</sup>, il che porterà a un ulteriore differenziarsi della questione iniziale. Aristotele dà segno di non arretrare mai né davanti alla complessità del reale né rispetto ai risultati stabili ricavati per via dialettico-analitica. Al termine dell'indagine l'essere sostanziale si è ristretto al punto di diventare sostanza della sostanza, e in Z 17 (1041 a 6-7) si dirà: «E ora diciamo, ancora una volta, che cosa si debba denominare sostanza e quale sia la sua natura, muovendo da un nuovo punto di partenza». In ogni caso sembra che si possa parlare di sostanza secondo una certa gradualità. Come vari interpreti hanno messo in evidenza<sup>62</sup> si parla di sostanza innanzitutto a tre livelli: materia, forma e sinolo. Un'esegesi assai diffusa articola poi il livello della forma nell'apparente contraddittorietà fra forma universale e forma individuale<sup>63</sup>.

Aristotele, invece, non si ferma qui, ma va avanti a esaminare sia gli enti naturali che gli artefatti, e arriva a individuare una sostanza della sostanza, una sostanza che funge da *arche* per il fatto di garantire l'unità delle parti. Ma ciò avviene in modo differente a seconda del tipo di sostanza di cui si tratta. Il

---

Parmenides Publishing 2007; IDEM, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Volume 2: The Central Books*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2005. Secondo E. C. Halper la struttura dell'ontologia sarebbe henologica.

61. τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, Z 11, 1037 a 29, secondo quanto anticipato in Δ 8, 1017 b 15-16 «in un altro senso sostanza si dice ciò che è immanente a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è causa del loro essere: per esempio l'anima negli animali» e in Z 8, 1033 b 6: τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφῇν), e anche come termine di un divenire che è sviluppo, il che imporrà di riconsiderare quel concetto di specie (*eidos*) menzionato da un punto di vista meramente logico in Z 4.

62. Secondo G. Reale la polivocità dell'*ousia* si differenzia nei concetti di materia, forma e sinolo. Al riguardo, cf. G. REALE, *op. cit.*, pp. 125-129. La tesi è condivisa da G. VERBEKE, Substance in Aristotle, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61, 1987, pp. 35-51.

63. Ampia la letteratura critica al riguardo. Sia concesso, fra tutti, menzionare due studi «classici»: A. R. LACEY, Οὐσία and Form in Aristotle, *Phronesis*, 10, 1965, pp. 54-69 e Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma, *Phronesis*, 16, 1971, pp. 169-178.



principio che tiene unite le parti di una nave è diverso dal principio che tiene unito un essere vivente che si muove da sé. Realtà massimamente sostanziale spetterà a ciò che è in grado di produrre mutamento in sé o in altro, e migliore è il movimento che non avviene per contatto o per mero contatto. Ciò aprirà il discorso anche a una riconsiderazione della materia come «un alcunché che è determinato solo in potenza»<sup>64</sup> e della forma come principio attivo: «ciascuna sostanza è un'unità in quanto è un atto e una natura determinata»<sup>65</sup>. Possiamo concludere questa sintetica, e comunque ancora parziale, sintesi sottolineando che, se il programma di tenere unite logica e ontologia può già dirsi, pienamente, platonico, Aristotele accoglie questa eredità e la integra con un'importante rettifica dell'analisi logica e, soprattutto, con un'indagine tutta nuova della componente fisica.

Nicoletta SCOTTI MUTH  
(Milano)

**ΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΑΠΟΔΟΣΗΣ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ.  
ΜΙΑ ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΜτΦ Ζ**

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

Ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινᾶ τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά ἀποκαθιστώντας ἐπὶ τὸ ὀρθότερον τὴν ἀναζήτηση περὶ τῶν ἀρχῶν ποὺ ἐξελίχθηκε ἀπὸ τοὺς προγενέστερους κατὰ τὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων. Τὰ αἶτια ἐπειτα νὰ αιτιολογήσουν ἀπὸ τὴ μία τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ γνώση μας γιὰ τὰ θέσει ὄντα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀνακάλυψε τὴν ἐσώτερη σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς διαφορετικὲς ἀλλὰ θεμελιώδεις ἀναγκαιότητες καὶ ἀναθεώρησε τὴν πλατωνικὴ ὄντολογία προκειμένου νὰ δώσει ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα ποὺ ἤγειραν. Ὁ καρπὸς αὐτῆς τῆς ἀναθεώρησης ἦταν ἡ σύλληψή του γιὰ τὴν οὐσία, μία μεταφυσικὴ ἔννοια μὲ διαφορετικὲς συνδηλώσεις καὶ διαφορετικὰ σημαίνόμενα ποὺ μποροῦν νὰ ἀποδώσουν τὸ πλήρες νόημα τῆς. Τὸ ἄρθρο ἀποπειρᾶται νὰ διακρίνει καὶ τὶς δύο ἀπόψεις, ἀποδίδοντας ἰδιαίτερη σημασία στὴν ὑπογράμμιση τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου, τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολούθησε προκειμένου νὰ διασώσει τὰ θετικὰ ἀποτελέσματα τῶν προγενεστέρων του καὶ νὰ τὰ ἐνσωματώσει σὲ μία νέα ἐνότητα.

Nicoletta SCOTTI MUTH  
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

64. H 1, 1042 a 28, ἕλην δὲ λέγω ... δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

65. H 3, 1044 a8-9, οἶον ... ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη.

