

PABLO SEBASTIAN APARICIO

PER UNA RIPRESA DELL'ESSERE
ARISTOTELICO ALLA LUCE
DELL'ESPRESSIONE *TO TI HN EINAI*

Un'interpretazione alternativa a quella formalista

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Roma 2011

INTRODUZIONE GENERALE

Il tema di questa tesi è una proposta alternativa all'interpretazione comune dell'espressione aristotelica *ta ti, ~~in~~ einaí* (abbr. *the*). Con «interpretazione comune» intendiamo quelle posizioni filosofiche che traducono e interpretano il *the* come l'«essenza» di una cosa, ossia la formalità ultima che la definisce.

Quando s'intraprende lo studio della nostra espressione direttamente sui testi greci si constata che le traduzioni moderne la rendono, abitualmente, con il termine «essenza», con «quiddità» o con altri termini simili, e questo fatto non è legato alla sola lingua italiana, ma addirittura ad altre espressioni idiomatiche europee.

Al fine di comprendere il *the* come una sola locuzione è necessario «leggere» le parti di cui è composta. A nostro avviso, la parte fondamentale per la comprensione di tutta l'espressione è l'*einaí*. Come si vedrà nel corso del lavoro, la suddetta «interpretazione comune» poneva invece l'accento sull'imperfetto *in*, da qui interpretava il *the* come una domanda sostantivata che rimanda all'essere concettuale e immutabile di una cosa. Una tale visione s'impose come chiave di lettura fin dallo studio di Trendelenburg,¹ la quale esercita ancor oggi la sua influenza e si pone a capo della cosiddetta interpretazione comune, ossia formalista.

Ebbene, quando affermiamo che la parte fondamentale dell'espressione è l'*einaí*, lo facciamo prendendo lo spunto di Bassenge,² che compose uno studio molto erudito con lo stesso titolo di quello di Trendelenburg, ma proponendo una nuova interpretazione. Bassenge suggeriva di leggere il *the* non come una domanda, bensì come una risposta alla domanda sull'*einaí* di una cosa. Tale risposta, dunque, non rimanda a un essere concettuale

¹ F.A. TRENDELENBURG, «Das *ta eii. einaí*».

² F. BASSENGE, «Das *ta eii. einaí*».

immutabile ed essenziale, tutt'altro, il *the* rimanda semplicemente a una definizione/determinazione data precedentemente in un'argomentazione.

Tuttavia osserviamo che tanto la visione di Trendelenburg come quella di Bassenge si pongono sotto la cosiddetta «interpretazione comune». La prima perché vede nel *the* il rimando a un essere essenziale che è al di là dei cambiamenti materiali della cosa; la seconda, invece, perché interpreta il *the* come un rimando a una definizione precedente, cioè a un essere definitorio stabilito. Tutte e due le interpretazioni, a nostro avviso, possiedono quella nota «formalista» che caratterizza le filosofie moderne, incluse quelle interpretazioni che seguono, in linea di massima, il contributo di Bassenge³.

Con il termine «formalismo» indichiamo due cose. In un senso classico, diciamo formalismo la dottrina che pone l'attenzione in maniera preponderante, o esclusiva, sulla forma del soggetto sussistente per opposizione alla sua materia. In un senso moderno, il formalismo fa, invece, attenzione agli aspetti ideali della realtà. A livello gnoseologico quest'ultima accezione si riferisce piuttosto alla struttura concettuale stabilita dal pensiero.⁴ Come diremo a suo tempo, un rappresentante del formalismo nel senso appena accennato è Kant, che propose un dualismo gnoseologico di forma e materia per saldare ciò che Razionalisti ed Empiristi avevano separato: l'intelletto e la sensibilità, ma che alla fine sono rimaste estranee.

Come avremo opportunità di vedere, l'uso abituale del termine «essenza» — insieme ai suoi equivalenti idiomatici — per tradurre/interpretare il *the* fonda le sue radici nella filosofia della tarda antichità del mondo latino, ed è risaputo che la filosofia di allora cercava di armonizzare gli insegnamenti di Aristotele e di Platone, avendo quest'ultimo il sopravvento nel dare alla forma quell'aspetto immutabile. Il concetto di essenza venne assumendo progressivamente una tale importanza al punto di astrarre l'essere/esistenza come riferimento comunissimo per operare solo sull'essenza. Siamo del parere che il formalismo concettuale che ne sorge è la nota caratteristica di qualche interpretazione essenzialistica, la quale, per l'appunto, si allontana dal significato del *the*

³ H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*; H. WEIDEMANN, *Metaphysik und Sprache*; ID., «In Defence of Aristotle's Theory of Predication»; ID., *Zum Begriff des ti ên einai*, in Ch. RAPP, *Metaphysik, die Substanzbücher (Z III Q)*; ID., voce «ti ên einai», in O. HÖFFE, *Aristoteles-Lexikon*.

⁴ Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II, 1274-1275; A. LALANDE, *Vocabulaire*, voci: «Formalisme», 369-370; «Forme», 370-372; «Formel», 373-374.

Pertanto, a favore della nostra interpretazione alternativa a quella comune (o formalista), e per evitare l'equivoco conseguente, abbiamo deciso di non adoperare subito il vocabolo «essenza» come il corrispondente di *the* e nemmeno abbiamo voluto tradurre l'espressione, ma solo concentrare l'attenzione sul senso esistenziale dell' *einai* e così far entrare in causa l'imperfetto *in* come indicativo dell'operazione intellettuale che coglie l' *einai* particolare e lo connota in qualche forma categoriale. Nella misura del possibile, intendiamo rileggere il *the* fuori dall'ambito formalista e riprendere in questo modo l'intenzione del Filosofo. Infatti diciamo «intenzione», poiché non ci sono testi dove compare esplicitamente la relazione del *the* all'intelletto. L'occasione (grammaticale) per porre l'attenzione su questa facoltà l'abbiamo trovata, in primo luogo, in Trendelenburg e Bassenge, i quali parlavano dell'imperfetto *in* come di un «rimando a», sia a un essere concettuale primario ed essenziale sia a una definizione precedente. In secondo luogo, nel secondo e terzo stadio della conoscenza di una cosa, di cui parla David Charles, com'è espresso nei *APo B* 10 93b 29-94a 5. La nostra interpretazione, lo ribadiamo, propone invece un rimando all'apprensione intellettuale dell' *einai* particolare. Questo essere, ad es. un uomo, un cavallo ecc., come sarà spiegato più avanti, è già determinato. Pertanto, la conoscenza dell'essere si dà prima dell'asserzione, di fatto è negli stadi conoscitivi sopra detti dove s'impongono i nomi, quindi non c'è ancora affermazione o negazione.

Forse la cosa che viene alla mente del lettore è l'utilità di questa nostra soluzione. Dal nostro punto di vista, serve a comprendere il *the* nel suo significato «sostanziale» e non solo nel suo significato «essenziale», vale a dire, un significato più legato all' *ousia* particolare che alla forma specifica (*eidos*), che col passare del tempo si risolverebbe sempre di più nel concetto. La nostra interpretazione alternativa non pretende cancellare tutta la riflessione filosofica precedente, ma porsi un'altra volta e da un'altra prospettiva la domanda sull'essere (*einai*). Una domanda sempre attuale in questi tempi di grande confusione, in cui l'essere viene trattato come un'elaborazione virtuale e generale del pensiero, o non viene affatto considerato dal pensiero, ma risolto negli imperativi della volontà.

Detto questo, la prima cosa da fare per comprendere *the* è ricorrere all'*Index aristotelicus* di Hermann Bonitz, già pubblicato dalla Reale

Accademia di Berlino⁵, di cui Immanuel Bekker⁶ aveva curato gli scritti greci. L'*Index aristotelicus* è stato posteriormente pubblicato in volume autonomo nel 1955⁷. In quest'opera monumentale si raccolgono tematicamente i molteplici significati dei termini nelle diverse opere di Aristotele. Oltre a questo, facciamo uso della risorsa elettronica del *Thesaurus Linguae Graecae*, un autorevole sito web che raccoglie la letteratura greca, in cui troviamo le principali edizioni critiche moderne del *Corpus* aristotelico. Tali edizioni ci servono per confrontare la differenza di letture fra Bekker (su cui Bonitz elabora il suo *Index*) e gli autori moderni.

Nell'*Index* l'espressione **the** è compresa dentro la voce **tij**. In una visione d'insieme e generale si osserva con facilità che il **the** appare citato maggiormente nei testi della *Metafisica*, degli *Analitici posteriori* e dei *Topici*. Secondo Bonitz il **the** indica la natura sostanziale. Egli si appella all'interpretazione di Schwegler, secondo cui il **the** indica la priorità di natura della forma (*ta prvteron fusei*) rispetto alla materia⁸. Infatti, per Schwegler, la priorità ontologica della forma, prima della sua realizzazione materiale, è manifesta linguisticamente nell'imperfetto **la**. Una tale interpretazione è la chiave di lettura per il resto dell'esposizione della voce **the**. A nostro parere, però, essa rimane legata alla visione formalista impostata da Trendelenburg⁹, il quale, come dicevamo prima, fu uno dei primi a proporre direttamente una soluzione al significato filosofico del **the** e la sua posizione è rimasta, in linee generali, un modello per tante interpretazioni posteriori.

La storia constata che la trasmissione dei testi di Aristotele dal mondo ellenico al mondo latino si realizzò nel contesto della filosofia neoplatonica. Lo stesso vale per la trasmissione dei testi greci al mondo arabo. Una situazione di questo tipo ci dice, com'è ovvio, che le traduzioni del **the** e i commenti all'opera di Aristotele sono caratterizzati da questa tradizione filosofica. Come vedremo nelle pagine successive, a un primo sguardo l'«interpretazione comune» risulta fondata sui testi che mostrano esplicitamente il **the** in relazione a concetti come **eibj**, **logoj**, **oiroj** e **o'isnoj**, tuttavia in una chiave di lettura che pone molta importanza sulla struttura formale della cosa e la esprime in un modo che la semantica

⁵ *Aristotelis Opera*, I-V.

⁶ I. BEKKER, *Aristoteles Graece*, I-II.

⁷ H. BONITZ, *Index Aristotelicus*.

⁸ A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 372.

⁹ A.F. TRENDELENBURG, «Das **ta eii. einai**», 457-483.

aristotelica non intendeva. Riguardo alla semantica di Aristotele sposiamo la visione interpretativa di Lambert-Marie de Rijk, il quale dice che la maggior parte dei difetti, od oscurità, attribuiti ad Aristotele è dovuta alla non comprensione della sua semantica, per cui molti autori leggono i suoi scritti alla luce di una concezione anacronistica della «predicazione».¹⁰

Premesso questo, l'ordine del lavoro si prospetta in primo luogo presentando nel Capitolo I una breve storia del termine latino *essentia*, il quale all'inizio stava per *ousia*, fino a imporsi come concetto a sé accanto a *substantia*, che i Latinofoni coglievano più naturale nella loro ricezione del concetto greco.

La rassegna storica va dalle prime testimonianze fino a Kant, insieme al quale cercheremo di vedere la ragione per cui l'assunzione di «essenza», come traduzione/interpretazione del *the*, porta il «rischio» del formalismo anche nell'ambito di una filosofia realista, soprattutto dopo Kant.

Una volta determinata la situazione storica riporteremo i testi di Aristotele dove compare propriamente il *the*. Il Capitolo II non ha altra ragione che mostrare le fonti così come sono nei testi greci e lasciarle passibili di un'interpretazione alternativa a quella formalista. Siccome il nostro lavoro non è di critica testuale, ma di filosofia speculativa, abbiamo scelto di non creare una traduzione speciale per il *the*. Inoltre, per ogni testo abbiamo riportato un breve commento, corroborato dal contributo di studiosi che in qualche modo si collegano all'interpretazione comune e alla terminologia corrente.

Con lo scopo d'interpretare il *the* con una chiave che tenga presente l'intenzione della filosofia di Aristotele e considerando che la parte centrale dell'espressione è l'*einai*, il Capitolo III affronterà il tema del senso esistenziale, o iparctico, dell'*einai* all'interno del *the*, non tanto in opposizione al senso copulativo, ma piuttosto per manifestare che il senso iparctico è quello principale nella semantica aristotelica. Un modo per evitare l'essenzialismo di una considerazione incentrata sulla forma, si è deciso di interpretare l'*einai* come un esistente particolare, cioè un individuo. Questo tema sarà trattato nella prima parte del suddetto capitolo. Per rinforzare la posizione verranno invece considerati, nella seconda parte del capitolo, i gruppi di significati di *einai* che Aristotele elenca esplicitamente.

¹⁰ L.M. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, xv.

Il Capitolo IV è il conclusivo e si articola in tre parti. Nella prima si dà una classificazione dei sensi dell'imperfetto *the* così come viene esposta da Bassenge. Assumendo la giustificazione testuale dello stesso autore, nella seconda parte si tratta del cosiddetto «imperfetto filosofico», in che senso si deve capire e a quale determinazione allude secondo la nostra posizione. La risoluzione delle due parti precedenti si sviluppa nella terza e ultima, con l'attenzione posta sull'intelletto. Si vuole dare un'estensione filosofica al rimando che nel testo di Aristotele appare, secondo Bassenge, come determinazione definitoria dell'*einaí*. Come si è affermato in precedenza, vogliamo tentare una lettura che ponga il *the* in una posizione lontana dal formalismo dell'essenza, e un modo per farlo è chiamare in causa la prima operazione dell'intelletto, quella che apprende i concetti che vengono dati dalla percezione sensibile. Speriamo di far vedere che il *the* è un concetto che precede la formulazione sentenziale dell'essenza di una cosa, è un richiamo generale a un concetto particolare dell'*einaí*.

CAPITOLO I

L'evoluzione semantica del termine «essenza»

È ormai un dato di fatto la traduzione moderna dell'espressione aristotelica *ta ti, ta einaí* con il termine «essenza». Considerata quest'espressione come un nome, le varianti linguistiche convenzionali non cambiano il contenuto concettuale (*Int.* 2, 16a 19). Infatti, anche se il *the* si traduce *Sosein*, *what-IS-Being* o *substancjalność*, non significa in questi termini altro che «essenza».

A un primo sguardo s'intravede, forse, un certo formalismo, nel senso che l'ultimo significato dell'essere (*einaí*), quello che lo costituisce in quanto tale, è posto sull'«essenza», cioè sulla formalità fissa e universale della cosa reale, lasciando, possiamo dire, in un secondo piano la dinamicità esistenziale dell'essere concreto. Inoltre, bisogna avvertire che Aristotele non tematizza l'essere (*einaí*) e l'ente (*on*) come atto e potenza, cioè come due principi che si distinguono realmente o mentalmente, o come l'infinitivo che si particolarizza nel participio presente. Questa interpretazione di matrice neoplatonica è posteriore al Filosofo e non riflette direttamente il suo pensiero¹¹. L'essere (*einaí*) invece è proprio un ente (*on*), ciò vuol dire che è un esistente particolare già determinato, di cui dobbiamo sapere la sua essenza, la quale ci dirà a sua volta che cos'è, ma non il suo essere (cfr. *APo B* 10 93b 30-33). Infatti, già Aristotele diceva

¹¹ Cfr. C. SAUTER, «Bedeutung der Neuplatonismus», 484. L'A. afferma che la filosofia cristiana accolse Aristotele attraverso il Neoplatonismo, senza il quale non avrebbe colmato le lacune lasciate dal Filosofo. In particolare, per quanto riguarda la distinzione *essentia-esse*, si pensi ad esempio al Neoplatonismo di BOEZIO, *De Hebdomadibus*, (ed. J.-P. Migne), 1311BC; lo PS. DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, (ed. B.R. Suchla); PROCLO, *Institutio theologica*, (ed. E.R. Dodds) e AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, (ed. S. van RIET).

chiaramente che il significato principale di essere (*ta on*) è l'*ousia*, l'essere sussistente in modo principale (*Metaph. Z* 1, 1028b 2-4). Egli, tra l'altro, distingueva nel libro delle *Categorie* due tipi di *ousia*. Per una parte l'*ousia prvth*, che è primariamente l'essere individuale, in quanto non è detto di un soggetto né è in un soggetto (*Cat.* 5, 2a 11; 2b 8 e 26). Per un'altra parte l'*ousia deuterá*, che si dice della specie immanente alla sostanza prima, come i termini generali «l'uomo» o «il cavallo» sono *ousiai* solo analogamente, perché l'universale (*kaqolou*), o alcuna nozione comune (*koinon*), non è primariamente un'*ousia* (*Cat.* 5, 2a 14).

Secondo la nostra tesi interpretativa, che chiameremo per il momento «non-formalista», c'è in *Metaph. Z* 6, 1031b 3-10 (cfr. 6.23) un passo che può spiegare quanto stiamo affermando. Infatti lì si legge: *episthnh te gar ekastou estin ofan ta ti, hn ekeinw/ einai gnwn*, vale a dire che c'è scienza del particolare quando conosciamo (*gnwn*) il *the* di quel particolare. Invece di tradurre il *the* come «essenza» (ad es. Reale) — il quale, a nostro parere, comporterebbe l'idea che c'è scienza del particolare solo quando ne conosciamo la definizione —, proponiamo di interpretare il passo aristotelico in questo modo: c'è scienza dell'essere particolare e determinato in sé (*ta ekastw/ einai*) in quanto, per un processo gnoseologico, è percepito dai sensi ed è presente all'intelletto (*ti, hn*). Come si vedrà nel corso della tesi, il binomio *ti, hn* rimanderebbe all'apprensione dell'intelletto e mediatamente alla percezione concreta dell'essere particolare.

Se la nostra visione del *the* è valida, allo scopo di controbilanciare una tradizione interpretativa di Aristotele, forse bisogna porre, da una parte il punto di forza nell'*einai*, in modo che il termine si riferisca a un essere particolare in sé determinato, da un'altra parte, quindi, la ragione dell'imperfetto *hn* starebbe nel rimando allo stesso essere presente all'intelletto una volta percepito dai sensi. Dunque, non si ha scienza di alcuna cosa senza il *the*. Lo stesso vale per le altre cose, dice Aristotele, e così non c'è scienza di alcuna cosa buona senza la conoscenza dell'essere buono (*ta agaqw/ einai*), cioè dell'essere buono che nell'esperienza abbiamo appreso come tale ed è presente all'intelletto in ogni momento.

Come avremo opportunità di vedere nei prossimi capitoli, ciò non significa diminuire l'importanza fondamentale della causa formale, bensì si cerca piuttosto di comprendere la funzione della forma immateriata e della materia informata nella costituzione dell'essere sussistente (*ousia*). L'interpretazione formalista, quindi, non si annulla, ma si concretizza in un

essere particolare. Resta ora domandarsi sul tipo di presenza dell'essere nell'intelletto, un tema che tornerà nel corso del lavoro insieme al rimando espresso dall'imperfetto *ἴσθαι* all'apprensione sensibile.

La rassegna storica che segue ha l'obiettivo di mostrare in modo molto conciso due cose: 1) la creazione della parola *essentia* in ambito latino per interpretare *ousia*, 2) lo spostamento contenutistico di *essentia* fino a diventare un'accezione formale dell'espressione *the*

Il nostro obiettivo si spiegherà dunque in sei punti. All'interno del contesto sociale di ogni epoca storica, ogni punto coglierà un aspetto filosofico rivelante la ragione dello spostamento concettuale. Si tratterà così del neologismo latino *essentia* corrispondente del termine greco *ousia* (I.1). Inoltre, si vedrà in quale modo il termine *essentia*, con il passare del tempo, venne assumendo delle proprie caratteristiche, diventando sempre più lontano dalla concezione greca di *ousia*. A questo stadio si comincia a delineare lo spostamento (I.2). Nell'alto Medioevo si delinea più marcatamente la «biforcazione» concettuale dell'originario significato di *ousia*. Questo termine non era solo inteso come *essentia*, ma anche come *substantia*, adottando il primo per tradurre il *τὸ τί, ἢ εἶναι*, che San Tommaso usava nella trasposizione letterale corrispondente: *quod quid erat esse* (I.3). Nella riflessione filosofica, dunque, la distinzione di *essentia* ed *esse/existentia* era chiara, per alcuni era reale, per altri modale. Il fatto è che si cominciò a considerare detta distinzione come una questione dipendente dalla ragione. Già con Suárez l'*essentia* fu vista come un concetto oggettivo indipendente dall'*existentia*. Di fatto, a questo stadio il concetto di *essentia* declinava marcatamente il suo contenuto conformandosi come un dato del pensiero giudicativo (I.4). Si vedrà come, in un momento della storia del pensiero, soprattutto con Kant, scompare il dualismo *essentia-existentia*. L'*existentia* diventa un predicato del pensiero della cosa, quindi, è il pensiero che pone la cosa attraverso la copula del giudizio (I.6).

L'esposizione del presente capitolo ha lo scopo di mostrare, inoltre, quanto può risultare sviante il termine «essenza» per interpretare il *τὸ τί, ἢ εἶναι* di Aristotele, particolarmente dopo Kant e la sua «rivoluzione copernicana» sul piano della riflessione filosofica.

1. Origine del termine *essentia*

Con la pace di Augusto la filosofia si diffuse a Roma. L'imperatore si era circondato di diversi rappresentanti delle scuole filosofiche greche, tranne quella epicurea, che però era ben vista da alcuni come Mecenate,

Virgilio e Orazio. A Roma, per quest'epoca, la filosofia lasciava da parte man mano l'attività dottrinale all'interno della scuola e si presentava come uno stile di vita; non a caso le scuole filosofiche preferivano la retorica alla logica. Nell'ambiente colto e aristocratico di Roma le argomentazioni logiche della ricerca apparivano quasi inutili, buona solo per i maestri, perciò si dava più attenzione all'etica, alla vita pratica, giacché per i filosofi dei primi secoli dell'impero, i principi teoretici erano già stabiliti, bisognava metterli in pratica. Allora la questione non era tanto la rigida fedeltà alla dottrina della scuola quanto la scelta della filosofia che conveniva di più alla vita saggia dei singoli ricchi cittadini romani.

1.1 Seneca

In questo contesto si inserisce la figura di Lucio Anneo Seneca (4 a.C./1-65 d.C.)¹², che si richiama allo stoicismo, ma recupera comunque Epicuro, e addirittura di lui adotta la forma epistolare per filosofare con Lucilio¹³. Le lettere morali di Seneca hanno una forma dialogica, in cui il maestro e l'allievo si perfezionano reciprocamente nella via del bene. In questa prospettiva le lettere prendono spunto da fatti o episodi della vita per poi sviluppare il proprio argomento, com'è il caso della *Epistola 58*.

All'inizio della suddetta lettera Seneca riferisce al suo allievo di quanto povero sia il vocabolario latino per esprimere con precisione i concetti greci; di fatto, egli lo nota parlando della filosofia di Platone. Incluso, cita il grande poeta Virgilio al fine di rilevare come molte parole latine, che traducevano quelle greche, sono cadute in disuso, e non solo le traduzioni, ma anche molti termini latini¹⁴. Tuttavia, l'importanza dell'*Epistola 58* risiede nella citazione del termine latino *essentia* come traduzione di quello greco *οὐσία*¹⁵. Secondo la testimonianza di Seneca, il termine suona strano

¹² Le fonti principali da dove riportiamo gli autori dell'antichità classica e cristiana sono due: l'Appendice I della seconda edizione del libro di É. GILSON, *L'Être et l'essence* e il *Thesaurus linguae latinae*.

¹³ Cfr. G. CAMBIANO, *Le filosofie tra l'impero e il cielo*, 321-360.

¹⁴ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, VI, 58, 1-4 (ed L.D. Reynolds).

¹⁵ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, VI, 58, 6: «“Quid sibi” inquis “ista praeparatio vult? Quo spectat?” Non celabo te: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis “essentiam” dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem; si recentiore quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, Lucili? Quomodo dicetur οὐσία, a, res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas

all'epoca, ma per il momento è l'unico che può rendere il greco *ousia*¹⁶. L'adozione del vocabolo *essentia* è avvalorata dall'autorità di Cicerone, di cui, come afferma Gilson, non abbiamo però alcun testo dove compaia la parola, ma la testimonianza di Seneca ci assicura che egli l'ha quanto meno proposta¹⁷.

Occorre notare in che modo Seneca, nel I secolo d.C., esplica il vocabolo greco: *res necessaria, natura continens fundamentum omnium*. Certo, egli non fa alcun accenno al libro delle *Categorie* di Aristotele, dove si distinguono ben due modi di dire *ousia*, uno primario, riferito all'individuo sussistente, un altro secondario, riferito al genere e alla specie di qualche individuo (*Cat.* 5, 2a 11-19). Questo si può spiegare col fatto che Seneca stesso comincia la sua *Epistola* citando Platone, e, dopo aver riportato il termine *essentia*, continua con lo stesso filosofo per l'esplicazione di un altro termine difficile da tradurre, cioè *ta on*, reso da Seneca come *quod est*. Pertanto, tenendo in conto l'eclettismo romano di allora, è comprensibile che il filosofo cordobese esplicasse al suo allievo il significato di *ousia* nel contesto della dottrina platonico-stoica, così come citato prima, vale a dire, come ciò che Platone intendeva come «l'Essere vero», «la Realtà» percepibile solo con l'intelletto¹⁸. Dunque, la glossa di Seneca di ciò che significa *essentia*, forma parte sia della visione platonica dell'Essere in sé, il genere primo, da cui (*ex quo*) pendono le specie, da cui (*a quo*) nasce ogni divisione, in cui (*quo*) sono comprese tutte le cose¹⁹, sia della visione stoica del primo genere come *quid*, il quale abbraccia le cose che sono e le cose che non sono, e queste ultime sono comprese nella natura delle cose, benché non abbiano sostanza (*non habet substantiam*)²⁰.

mihī hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam ut ius a te datum percissime exerceam; fortasse contentus ero mihi licere».

¹⁶ Nell'edizione di R.M. Gummere si richiama l'attenzione sul termine «essentiam», il quale compare allo stesso modo nella lezione di Muretus, mentre nei mss. si riporta «quid sentiam». (cfr. *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, 390).

¹⁷ É. GILSON, *L'Être et l'essence*, 340.

¹⁸ PLATONE, *Phaedr.* 247c; *Tim.* 29c; *Pol.* IX, 585b (ed. J. Burnet); ecc. Cfr. F. AST, *Lexicon platonium*, II, 491-493.

¹⁹ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, VI, 58, 8.

²⁰ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, VI, 58, 15. È interessante notare che il nostro filosofo non ha difficoltà a usare l'espressione *habere substantiam*, infatti non aggiunge alcuna glossa esplicativa. Cfr. J.-F. COURTINE, *Les traductions latines d'ousia*, 55-56.

1.2 Quintiliano

Alcuni anni dopo la morte di Seneca, il retore latino Marco Fabio Quintiliano (30/35-ante 100), nativo di Calagurris (Calahorra) in Spagna, arrivò a Roma al seguito di Galba. Qui esercitò l'avvocatura e aprì una scuola privata di oratoria, trasformata poi in pubblica da Vespasiano, che in seguito lo insignì della dignità consolare. Si occupò dell'insegnamento per più di venti anni. La fama di Quintiliano è legata soprattutto a due trattati di oratoria: il *De causis corruptae eloquentiae*, perduto, e i dodici libri dell'*Institutio oratoria*. Quest'ultimo trattato, che ora ci interessa, non si limita solo alla tecnica oratoria, ma è un corso sistematico del futuro oratore, il quale ha una missione civile e umana. Nell'opera si vede che la perfezione morale è considerata presupposto fondamentale per la perfezione oratoria, in conformità con i precetti di Catone e con la dottrina stoica, perciò Quintiliano giudica la conoscenza della letteratura greca e latina come indispensabile per l'acquisizione di una buona cultura e sensibilità stilistica.

Per ciò che riguarda il nostro tema, esistono tre passi dell'*Institutio Oratoria* dove compare il termine *essentia*. Il primo lo troviamo nel libro II, dove Quintiliano afferma che molte traduzioni latine di parole greche, e viceversa, non sono sempre soddisfacenti. Lo stesso problema accade, ad esempio, con i termini *essentia* e *queentia* a opera di Plauto²¹. Quintiliano, senza alcun intento filosofico, usa *essentia* per giustificare una buona traduzione di *rhetorice* (*rhetorikh*). Infatti, se i traduttori latini interpretavano *rhetorice* ora come *oratoria* ora come *oratrix*, e queste sono formate come *elocutoria* ed *elocutrix*, dunque una corretta traduzione di *rhetorice* sarebbe *eloquentia*, come *essentia*, un sostantivo astratto²².

Il secondo testo appartiene ai libri che trattano delle teorie retoriche e dei loro maestri in Grecia e a Roma. Prima di passare alla citazione che ci interessa, è conveniente accennare che l'argomento di *Inst. Orat.* III, 6 tratta dello *status* (*stasis*) di una causa, che significa il punto centrale di un

²¹ Sembra trattarsi di L. Sergius Plautus, uno stoico dell'inizio del I s. d.C.

²² QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, II, 14, 1-2 (ed. H.E. Buttler): «1. Rhetoricen in Latinum tranferentes tum oratoriam, tum oratricem nominaverunt. Quos equidem non fraudaverim debita laude, quod copiam Romani sermonis augere temptarint. Sed non omnia nos ducentes ex Graeco sequuntur sicut ne illos quidem, quotiens utique suis verbis signare nostra volerunt. 2. Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti essentia atque queentia, sed ne propria quidem; nam oratoria sic efferetur ut elocutoria, oratrix ut elocutri; illa autem de qua loquimur rhetorice talis est qualis eloquentia, nec dubie apud Graecos quoque duplicem intellectum habet».

discorso giudiziale; infatti, ogni causa è contenuta in uno *status*. Quintiliano passa quindi a enumerare le differenti teorie di ciò che per i retorici significava lo *status*, perciò propone i punti da sviluppare nel capitolo: cosa s'intende di solito per il termine, a quale cosa rimanda originariamente il termine, cosa è, quanti e di quale natura sono²³. In questo quadro Quintiliano cita il termine *essentia* come l'unica traduzione possibile di *ousia*, e rimanda ancora una volta a Plauto²⁴. La citazione segue il paragrafo dove racconta del disaccordo esistente fra gli scrittori per quanto riguarda il numero di *status*, i nomi e su quali siano generali o speciali²⁵. Dunque, egli comincia enumerando le dieci categorie di Aristotele (*Cat.* 4, 1b 25-27), che chiama *elementa (stoiceia)*, poiché dalla loro congiunzione, dice lo pseudo Agostino, si fanno le questioni (*qeseij*)²⁶.

La cosa essenziale che deve essere afferrata in Quintiliano, secondo noi, è lo spostamento semantico, avveratosi all'epoca romanica all'interno di questioni retoriche, dal concetto aristotelico di *ousia* — tradotto come *essentia* — al concetto di *substantia*, in modo tale che la prima categoria venne vista come ciò di cui si domanda *an sit?*, cioè la realtà del fatto, la cosa soggetta (*res subiecta*) che deve essere intesa²⁷. Il resto delle categorie sono gli accidenti, vale a dire, le circostanze che qualificano la cosa²⁸.

L'ultimo luogo dove appare il termine *essentia* è in *Inst. Orat.* VIII, 33, il quale, per essere collegato al primo testo citato, non è il caso di dilungarsi. Possiamo solo dire che in questo caso Quintiliano, mentre parla delle molte parole latine formate dal greco, rimanda a un tale Virginio Flavo.

²³ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 6, 2.

²⁴ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 6, 23-24: «23. Ac primun Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio. *Ousian* quam Plautus essentiam vocat, neque sane aliud est eius nomen Latinum; sed ea quaeritur, an sit. Qualitatem, cuius apertus intellectus est. Quantitatem, quae dupliciter a posterioribus divisa est, quam magnum et quam multum sit? Ad aliquid, unde ductae translatio et comparatio. 24. Post haec Ubi et Quando; deinde Facere, Pati, Habere, quod est quasi armatum esse, vestitum esse. Novissime *keijai*, quod est compositum esse quodam modo, ut calere, stare, irasci. Sed ex his omnibus prima quattuor ad status pertinere, cetera ad quosdam locos artumentorum videntur».

²⁵ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 6, 22.

²⁶ Ps. AGOSTINO, *De Rhetorica*, 7 (ed. C.F. Halm), 141, 11-12.

²⁷ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 6, 21.

²⁸ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 6, 36; cfr. J.-F. COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* in J.-F. COURTINE, *Les catégories de l'être*, 67-77.

I passi citati di Seneca e Quintiliano dimostrano anzitutto quanto era duro all'orecchio latino del I secolo l'uso del termine *essentia*, e benché sia associato direttamente al vocabolo greco *ousia* — la prima categoria aristotelica —, è interessante notare come veniva imponendosi nella lingua latina il termine *substantia*. L'*ousia* divenne la materia di fatto, dove poggia una discussione, il soggetto, insomma, l'*upostasij*.

2. Il termine *essentia* fra i secoli III e VI

2.1 Arnobio di Sicca

All'epoca dell'imperatore Diocleziano, Arnobio (III-IV s. d.C.), un oratore che insegnò a Sicca Veneria, nell'Africa proconsulare, scrisse l'*Adversus nationes* come prova della falsità del politeismo pagano. Lì c'è un passo, nel libro II, dove compaiono insieme i termini *substantia* ed *essentia*²⁹. Arnobio vitupera la credenza pagana in dei immortali con origine temporale, di fatto, un esempio fra tanti è la nascita di Minerva dal capo di Giove. La dea comparve d'improvviso dalla testa del Padre degli dei quando ancora questi non era nato, ciò comportava di certo, secondo Arnobio, che lei non esisteva e non era contata (*computatam*) né tra le cose né come qualcosa *in substantia*, ma una volta nata dalla testa di Giove, cominciò a essere qualcosa costituita *in essentia*.

Benché il passo di Arnobio non faccia alcun riferimento alla traduzione latina di *ousia*, tuttavia è interessante notare l'uso delle espressioni *in substantia* e *in essentia*. In primo luogo si tenga in conto la filosofia neoplatonica dell'epoca, in particolare dei pensatori pagani — fra i quali possiamo contare Apuleio (s. II) — contro cui si avventa Arnobio scrivendo la sua opera. In secondo luogo l'arte retorica — della quale Arnobio era un rinomato rappresentante — comportava la conoscenza, se non direttamente, almeno per tradizione, di Cicerone e Quintiliano. Da tutto

²⁹ ARNOBIO, *Adversus Nationes* II, 70 (ed. A. Reifferscheid), 104²⁵-105⁷: «ergo et hi quoque tempore esse coeperunt certo et in numero numinum sacrorum ad cerimonias inuocari, quod ipsum similiter dicere translatum in Mineruam licebit. Si enim Iouis, ut adseueratis, ex cerebro sine ullius seminis emicuit iactu, antequam est Diespiter genitus et in utero matris corporae formam circumscriptionis accepit, certum est utique Mineruam non fuisse, neque rerum in numero aut ulla esse in substantia computatam, sed ex quo capite Iouis enata est, et esse res coepit et nonnulla in essentia constituta». L'edizione di C. Marchesi considera l'«et» che precede «nonnulla», alla fine del paragrafo, un'aggiunta di Reifferscheid. Cfr. *Arnobii Adversus Nationes libri VII*, recensuit C. Marchesi, Torino: Paravia 1953.

ciò, possiamo inferire il senso che Arnobio dà ai termini latini, d'accordo con la nostra visione dello spostamento di significato di *ousia*. Ebbene, seguendo l'esegesi di Courtine alla luce di quanto abbiamo visto prima, nel I secolo d. C. i Latini tendevano a vedere l'*ousia* come la *res subiecta* o il fatto su cui appoggiare l'indagine, insomma, come *sub-stantia*. Dunque, è probabile che Arnobio, scrivendo *in substantia*, volesse dire che Minerva non esistesse (*non fuisse*) per il fatto che non era nemmeno computabile fra le cose, legando in questo modo il concetto di *substantia* alla corporeità di una cosa³⁰. Ma, continua più avanti Arnobio, dal momento che la dea è nata dal capo di Giove cominciò a essere qualcosa costituita *in essentia*. A questo punto, si potrebbe pensare che con quest'espressione l'oratore africano si riferisca all'*essentia* vista con l'intelletto, poichè è veramente divina, perché è nata dalla testa di Giove. Non per caso Arnobio scrive *ex cerebro*, facendo uso di una metonimia³¹ per dire che, secondo la mitologia pagana, Minerva era nata dalla saggezza di Giove ed era lei stessa la saggezza incorporea. Questa interpretazione è corroborata dal richiamo di Courtine³² all'uso che Apuleio fa dei due vocaboli latini per tradurre/interpretare l'*ousia*. In primo luogo si vede in Apuleio l'equivalenza *essentia/ousia*, di cui ne distingue due tipi, vale a dire, uno che può essere concepito solo dal pensiero, un'altro che può essere soggetto ai sensi. In secondo luogo al primo tipo di *ousia* Apuleio dà il titolo di *essentia*, per la sua identità e permanenza, come ciò che è veramente (*ut quae vere sit*); invece al secondo tipo corrisponde il titolo di *substantia*, in quanto si dice dell'*ousia* che nasce e perisce, cioè quella che cade sotto i sensi, quindi, come ciò che non è veramente (*non esse vere*)³³. Courtine afferma che quando Apuleio sottolinea la parentela *ousia einaï*, lui parla di *essentia*, ciò che è veramente, ma quando il termine greco designa il modo di essere di ciò che è corporale e sensibile, s'impone il concetto latino di *substantia*³⁴. Il punto centrale qui, secondo Courtine, è il legame fra

³⁰ ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II, 70, 105⁵.

³¹ Ch.T. LEWIS – Ch. SHORT (ed.), *A Latin Dictionary*.

³² COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 42-46.

³³ APULEIO, *De dogmate Platonis*, lib. I, c. VI, 193 (ed. G.F. Hildebrand), pars II, 185: «*Ousiaj*, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse, quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subiici potest. Sed illa quae mentis oculis comprehenditur semper et eodem modo et sui par ac sui similis invenitur, et quae vere sit. Atenim altera opinione sensibili et irrationabili aestimanda est, quam nasci et interire ait».

³⁴ COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 44.

substantia e *corpus*. Infatti, considerando l'*ousia* *substantia* dal punto di vista della dottrina neoplatonica dei tre principi delle cose, vale a dire, il *deus*, la *materia* e le *formas*³⁵, la *materia* (*ousia* *essentia*), incorporale e distinguibile solo con il pensiero, può cadere sotto i sensi solo dopo l'intervento del dio, dando come risultato qualcosa che *habet substantiam*³⁶.

Detto questo, la distinzione di Arnobio fra *essentia* e *substantia* nel racconto della generazione di Minerva, a nostro parere, si comprende alla luce della dottrina neoplatonica dei tre principi ben conosciuti agli intellettuali pagani. Infatti, Minerva non era computabile tra le cose né come qualcosa *in substantia*, prima che Giove fosse nato e ricevesse la figura corporale, ma la dea cominciò a essere una cosa costituita *in essentia* in quanto nata dalla mente del dio, poiché lei era — si può dire — *in principio rerum*³⁷.

2.2 Calcidio

Il filosofo neoplatonico Calcidio (IV s. d.C.), quando commenta un passo del *Timeo* di Platone³⁸, spiega che *substantia* è il vocabolo che Cicerone già

³⁵ Cfr. Ps. PLUTARCO, *Placita philosophorum* (ed. J. Mau), V.2.1, 878b: *Swkratij Swfroniskou Aqhmaioj kai. Platwn Aristwnoj Aqhmaioj Si` gar autai. peri. pantoj ekaterou doxai%treij arcaj(ton qeon tm ulh tm idean) esti de o` qeoj o` nouj Etou kosmou(ulh de ta upokeinonon prvton genesei kai. fqoraj iika d'ousia aswnatoj en toij nohmasi kai. taij fantasiaij tou qeouj*

³⁶ APULEIO, *De dogmate Platonis*, lib. I, c. VI, 193-194, 185.

³⁷ La versione italiana di Renato Laurenti traduce rispettivamente le espressioni *in substantia-in essentia* come «sostanza»-«avere consistenza nella realtà», cioè prima della nascita, Minerva non era considerata tra le sostanze, dopo la nascita ella cominciò ad avere consistenza nella realtà. Se queste espressioni sembrano equivalenti, allora sarebbe meglio cambiarle di posizione, vale a dire, quando Minerva non esisteva, non aveva consistenza nella realtà, dopo la sua nascita cominciò a essere una sostanza. Questo è in generale, a nostro parere, la versione di Biagio Amata, secondo il quale le due espressioni latine sono praticamente uguali, perciò le traduce direttamente come «essere dotato di consistenza» e «avere una sua qualche propria consistenza» d'accordo al prima e al dopo dell'esistenza di Minerva. Tuttavia, a nostro avviso, si deve tenere conto della dottrina neoplatonica dei tre principi e della distinzione di Apuleio dei due tipi di *ousia* Cfr. le traduzioni italiane di ARNOBIO, *I sette libri contro i pagani*; ARNOBIO, *Difesa della vera religione*, rispettivamente.

³⁸ PLATONE, *Timeo*, 35a 2-8 (ed. J. Burnet): *thj aueristou kai. au. kata tauta evoushj ousiaj kai. thj au-peri. ta swmata gignomenhj neristhj triton ex aufoih en nesw/ sunekerasato ousiaj eidoj(thj te tautou fusewj lau-peri)kai. thj tou eterou kai. kata tauta sunesthsen en nesw/ tou te auerouj autwn kai. tou kata ta swmata*

indicava come *essentia*³⁹. Anzitutto, dobbiamo osservare che egli traduce l'*ousia* platonica come *substantia*, e solo nel commento introduce il termine *essentia*. Con questo vogliamo rilevare l'utilizzo specifico dei termini latini; di fatto, tenendo presente quanto è stato detto finora, lo spostamento semantico del concetto di *ousia* a quello di *substantia*, nella comprensione latina del neoplatonismo, ha portato a usare *substantia* per significare qualcosa di concreto, invece *essentia* era adoperata per le cose attinenti alle formalità intelligibili.

Nella traduzione di Calcidio del testo platonico che ci interessa, si legge solo la parola *substantia* al posto di *ousia*. Nel commento usa però *essentia*, e la stessa parola si mantiene fino alla comparsa di *substantia*. Calcidio commenta che una volta che il dio mescolò tutte le cose esistenti ossia l'identico, l'essenza e il diverso, in una sola idea (*idea*), divise ogni singola parte in modo che ognuna possedesse qualcosa delle altre, così l'identico non fosse solo l'identico, ma anche *substantia* e avesse qualcosa del diverso; l'*essentia* fosse lei stessa e l'identico e il diverso; il diverso fosse l'*essentia* e avesse qualcosa dell'identico⁴⁰. Quando l'*essentia* indivisa è partecipata dall'anima, quella diventa *substantia*, e l'anima, da parte sua, *habet substantiam*, in quanto è in qualche modo l'*ousia ontwj*⁴¹. La dottrina calcidiana qui esposta è comprensibile alla luce della sua concezione dei tre principi (*initia*), insegnata dal Neoplatonismo e citata da noi per interpretare Arnobio, vale a dire, dio, la materia (*silva*) e

neristoul kai tria labwn auta outa sunkerasato eij mian panta idean(tin qaterou fusin dusneikton ousan eij tauton sunarmottwn hia/

³⁹ CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, XXVII (ed. J.H. Waszink), 78²⁻¹¹: «Quid est quod ait? Docet nos substantiam siue, ut Cicero dicit, essentiam duplicem esse, unam indiuiduam, alteram per corpora diuidam. Et indiuiduam quidem esse eam, cuius generis sunt omnia aeterna et sine corpore, quae intellegibilia dicuntur, diuiduam uero, quae corporibus existendi causa est; unumquodque enim corpus est certe, quod uero est, habet essentiam, et corpora multa sunt, una uero diuida essentia, quae in cunctis corporibus inuenitur; quae igitur una in multis simul inuenitur, recte scindere se putatur recteque diuida. Igitur ex his duabus ait opificem deum tertium genus essentiae miscuisse idque medium locasse inter essentiam utramque».

⁴⁰ CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, XXVIII, 79²⁻⁵: «Hoc est, ut idem non solum idem esset sed etiam substantia et haberet aliquid ex diuersitate, essentia quoque et essentia esset et idem et diuersum, diuersum quoque et diuersum esset et essentia et haberet qliquid ex eo quod idem uocatur».

⁴¹ Cfr. SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, VI, 58, 15; PLATONE, *Sofista*, 248a 10-13.

l'esemplare, che sono i principi della natura⁴². Se questo è così, s'intende che l'*essentia* indivisa, quando è mescolata con gli altri due principi, diventa la *substantia* delle cose generate⁴³.

Ebbene, con la breve rassegna del testo di Calcidio abbiamo voluto mostrare un'altra volta lo spostamento concettuale e la tensione fra i due termini latini usati dai filosofi del IV s. Nel contesto della filosofia neoplatonica l'uso di *substantia* ed *essentia* va acquistando una valenza specifica, come si è visto nel commento di Calcidio. Già dal fatto che quando parla del terzo principio, cioè dell'*essentia* divisa posta fra il dio e la materia, egli mantiene la parola *essentia*⁴⁴. A fronte di ciò, siamo del parere che *substantia* è il termine che s'impone per designare l'*ousia* come fondamento, mentre con *essentia* si vuole significare la specie formale e causale dei corpi; infatti, Calcidio scrive che il corpo *habet essentiam*⁴⁵, ma non dice *habet substantiam*, poiché la *substantia* del corpo è la materia⁴⁶.

2.3 Mario Vittorino

Un filosofo neoplatonico cristiano di grande rilevanza, che tocca direttamente la tematica che stiamo trattando, è Caio Mario Vittorino (circa 280-363). Originario dell'Africa proconsulare, essendo maestro di retorica a Roma, dovette poi abbandonare l'insegnamento a causa dell'editto dell'imperatore Giuliano, l'Apostata, il quale vietava ai maestri cristiani l'esercizio delle cattedre di eloquenza e letteratura.

L'importanza di questo autore latino, a nostro parere, l'abbiamo visto, tra l'altro, nell'utilizzo dei termini latini *substantia* ed *essentia* per lo sviluppo del proprio argomento sulla Trinità. Così, nella sua opera teologica, *Adversus Arium*, egli difende il concetto dell'*oinousioj* del Concilio di

⁴² Cfr. CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, CCCVII-CCCIX, 307²⁰-310¹¹.

⁴³ A questo riguardo, in relazione con la visione di Calcidio all'interno della dottrina neoplatonica, già Numenio di Apamea (II s. d.C.) affermava che il creatore dell'essere (in questo caso l'*ousia*) è connaturale all'essere, (*sunfuton thj ousiaj*), perché è il suo bene. Ricordiamo, tra l'altro, che Numenio è stato il precursore del Neoplatonismo e una delle fonti di Calcidio. Cfr. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism*, II, 442. L'A. cita in nota 84 i frammenti 16 e 17 di Numenio. Il primo contiene la frase da noi citata nel corpo del testo: *Eiper de o' dmiourgoj o' thj genesewj estin agaqoj/ le-pou estai kai o' thj ousiaj dmiourgoj autoagaqon sunfuton thj ousiaj*/ Cfr. NUMENIUS, *Fragments*.

⁴⁴ CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, XXVIII, 79³⁻⁴.

⁴⁵ CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, XXVII, 78⁷.

⁴⁶ CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus*, CCLXXVIII, 282¹⁵.

Nicea⁴⁷, dove si avvale della filosofia neoplatonica per spiegare la Santissima Trinità come una doppia diade, cioè Padre-Figlio e Figlio-Spirito Santo. Ciò che a noi interessa è l'attribuzione dell'*essentia* al Padre come principio del processo di manifestazione del Dio trascendente, che si dispiega nel Figlio, che è *vita*⁴⁸.

Per Mario Vittorino, la persona del Padre viene identificata con l'*essentia*, il silenzio, la quiete; la persona del Figlio, invece, con la vita, il movimento, l'azione. Da questo è possibile vedere, anzitutto, che il termine *essentia* è inteso come un fondamento originante la vita e l'azione. Per certo, in Dio la vita che nasce dall'*essentia* è una, come uno è il movimento che nasce dalla quiete, e tenendo conto che il Figlio è *οἰκονομία* del Padre, l'*essentia* è la vita, e la quiete il movimento⁴⁹. Se uno è il Figlio, perché uno è il movimento, una sola è dunque la vita, che è eterna, e questa vita non muore perché essa conosce se stessa, la fonte della vita, il principio⁵⁰.

Per quanto riguarda il nostro tema, è notevole l'uso che fa Vittorino del termine *essentia* in *Adversus Arium* III, 7 e IV, 6, mentre nel resto della sua opera non la nomina affatto. Siamo del parere che con la parola *essentia*

⁴⁷ Il Concilio di Nicea dell'anno 325, convocato dall'imperatore Costantino, fu il primo concilio ecumenico della storia del cristianesimo, in cui si condannò la dottrina di Ario, il quale sosteneva che il Figlio era creato *ex nihilo* dal Padre, quindi inferiore e una *ousia* diversa dal Padre. Contro tale eresia il Concilio affermava che il Figlio è Dio vero da Dio vero, generato, non creato, *οἰκονομία* del Padre.

⁴⁸ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, III, 7, (ed. P. Henry – P. Hadot), 203, 28-40: «Is actus, si silentium deus est, verbum dicitur, si cessatio, motus, si essentia, vita, quod, ut ducimus, in eo quod est esse et vivere, in eo quod est silentium est tacens verbum et in eo quod est quies vel cessatio inest vel occultus motus vel occulta actio. Necessario itaque ex hac cessatione natus motus et nata actio est vel a silentio verbum vel ab essentia vita. Ergo ista, essentia, silentium, cessatio, pater, hoc est deus pater. At vero vita, verbum, motus aut actio, filius et unicus filius, quia nihil aliud quam unum, vel vita vel verbum vel motus aut actio, magisque omnia ista motus aut actio; etenim omnia illa activa sunt; vita et verbum motu vigent et motu operantur».

⁴⁹ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, III, 7, 204, 16-21: «Unus ergo filius, quia unus motus. Una vita, quia una sola vita quae aeterna. Nec enim vita quae aliquando morietur. Numquam autem moritur, si se sciat. Scire autem se non poterit, nisi deum sciat et deum qui vita est et vera vita est ac fons vitae».

⁵⁰ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, III, 9, 206, 1-8: «Hoc igitur satis clarum faciet esse quod pater est et vitam quod est filius et conoscientiam quod est spiritus sanctus unum esse et unam esse substantiam, subsistentias tres, qui ab eo quod est esse quae substantia est, motus, quia et ipse, ut docuimus, ipsa substantia est, gemina potentia valet et vitalitatis et sapientiae atque intelligentiae, ita scilicet, ut in omnibus singulis tria sint. Ergo spiritus sanctus scientia est et sapientia».

egli volesse esprimere la trascendenza dell' *ousia* posta a fondamento della *subsistentia*, di fatto, il contesto dove compare la parola *essentia* è quello della processione divina. Questo ci fa vedere che l'*essentia*, in Vittorino, non è altro che l' *uparxi*, tradotta da lui come *existentia*, la *praeexistens subsistentia*, l'essere originario senza determinazione, senza accidenti, a differenza dell'ente determinato⁵¹. Ma, siccome l'*esse* puro viene conosciuto mediante una forma⁵², e in Dio sono identici la forma che è l'*esse* e lo stesso *esse* che è forma, il termine *substantia* conviene in modo appropriato a Dio, in quanto soggetto originale, più nobile e primordiale della *substantia* del mondo⁵³. Infatti, se uno è l'*esse*, una è la *substantia*, e tre sono le *subsistentiae*. Dall'*esse* che è *substantia* proviene il movimento, che è pure *substantia*, la potenza raddoppiante ha efficacia in tutte e tre le *subsistentiae*. Per Mario Vittorino l'unica *ousia* di Dio è l'*essentia/existentia*, che è *substantia* in quanto è, vive e conosce.

Nel pensiero di Vittorino la parola *substantia* ha il privilegio di essere l'interpretazione latina di *ousia*. Courtine, già nella sua opera filosofica, separa la corporeità dalla sostanzialità⁵⁴, ponendo la *substantia* come un genere che raduna ciò che è per sé e ciò che è in altro⁵⁵. Nel piano teologico, però, la *substantia* è pienamente determinata in opposizione all'*essentia*, un termine che Vittorino usa di rado per tradurre *ousia* nella sua opera teologica, e ha il significato di *existentia* indeterminata, pura, senza qualità, l'essere in generale, ponendo se stesso come principio originario del movimento.

⁵¹ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, I, 30, 108, 21-25: «Exsistentiam quidem et exsistentialitatem praeexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistunt; substantiam autem subjectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus».

⁵² MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, II, 4, 176, 8-19.

⁵³ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, II, 4, 177, 34-42: «Manifestior igitur subsistentia et exsistentia est et substantia dicitur. Si ergo dicitur de deo subsistentia, magis de deo dicitur substantia, et magis ista, quoniam subiectum significat et principale quod convenit deo; non sic autem subiectum sicut in mundo substantia, sed quod honoratius et antiquius et secundum fontem universitatis verum quod est esse, quod praestat deus his quae sunt ut unumquodque sit».

⁵⁴ COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 47.

⁵⁵ MARIO VITTORINO, *Liber de Definitionibus*, 342: «Sed nos omnia ista, vel quae sunt cum corpore vel quae sunt sine corpore, si in eo accipiuntur ut aut per se esse aut in aliquo esse videantur, in uno genere numeranda ducimus : ut ista omnia esse intellegantur quibus omnibus sua potest esse substantia, sive corporales sive, ut certissimum est et recto nomine appellari possunt, qualitates».

2.4 Sant'Agostino

Sant'Agostino (354-430), nato a Tagaste nella Numidia dell'Africa proconsulare, è per eccellenza il Padre della Chiesa Latina. Il suo pensiero eserciterà un influsso fondamentale nella formazione del neoplatonismo medievale cristiano.

Se finora nel mondo latino il termine *essentia* non si era ancora affermato definitivamente — benché Apuleio e Vittorino l'avessero usato, il primo per significare il *vere esse*⁵⁶, il secondo nel senso di *existentia* indeterminata —, sant'Agostino opera invece la sua affermazione sulla scia del neoplatonismo cristiano, intendendo l'*essentia* in un'accezione specifica. Anzitutto, egli ne fa derivare il nome a partire di ciò che esprime il verbo essere (*ab eo quod est esse*)⁵⁷. Perciò, se nei secoli precedenti era considerato un neologismo, al tempo di sant'Agostino, essa si trova già inserita nel linguaggio latino insieme a *substantia*. Di fatto, egli spiega spesso il termine *essentia* come equivalente all'*ousia* dei Greci⁵⁸. Ma il punto fondamentale nel pensiero di questo autore — per quanto riguarda lo spostamento del significato originario di *ousia* — è, secondo Courtine, una nuova comprensione dell'essere nell'orizzonte del neoplatonismo porfiriano⁵⁹.

⁵⁶ APULEIO, *De dogmate Platonis*, lib. I, cap. VI, 193-194, 185.

⁵⁷ AGOSTINO, *De moribus ecclesia*, II, 2 (ed. J.-P. Migne), 1346: «Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque, ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia natura vocabant».

⁵⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XII, 2 (ed. B. Dombart – A. Kalb), 357, 7-16: «Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit (sicut enim ab eo, quod est sapere, uocatur sapientia, sic ab eo, quod esse, uocatur essentia, nouo quidem nomine, quo usi ueteres non sunt Latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *ousian*, hoc enim uerbum e uerbo expressum est, ut diceretur essentia)». Cfr. ID., *De Trinitate*, V, 8, 9-10 (ed. W.J. Mountain), 216, 41-217, 51: «Essentiam dico quae *ousia* graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi *upostasim* sed nescio quid uolunt interesse inter *ousian* et *upostasim* ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint *nian ousiahn treif upostaseif*, quod est latine, *unam essentiam tres substantias*».

⁵⁹ COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 49-50.

È dunque all'interno della teologia che il termine *essentia* acquista una propria specificità nel pensiero di sant'Agostino. Sempre nell'ambito teologico, la demarcazione del significato del termine si precisa accanto a quello di *substantia*, e ciò si avverte quando l'Ipponense attribuisce principalmente a Dio il nome di *essentia*, richiamando l'attenzione di non abusare della parola *substantia* per riferirsi a Dio, poiché questo nome implica l'idea di soggetto degli accidenti, tuttavia, è possibile il suo uso sempre che intendiamo gli attributi di Dio come non distinti dal suo essere⁶⁰. Infatti, nella teologia trinitaria l'espressione *οὐουσίοι* sta a indicare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono della stessa *substantia*, ma più esattamente della stessa *essentia*, che in greco si chiama *ousia*⁶¹.

I due termini sembrano corrispondersi, nonostante ciò, è l'*essentia* quella che assume una vera importanza, giacché deriva da ciò che è l'*esse*, che in ultima istanza è Dio, *summe Esse*. Solo se s'intende l'*Esse* in senso attivo, è possibile comprendere la derivazione agostiniana dell'*essentia*. Infatti, l'*essentia* di una cosa deriva dall'unica *Essentia* per mezzo dell'atto creativo. La *prwth ousia* di Aristotele è vista dunque come l'*Essentia* di colui che è l'*Esse* (*einai*) a titolo più alto⁶². Come asserisce Courtine, il nome *essentia* non solo si sostituisce a *substantia*, ma apre una nuova comprensione dell'*esse*⁶³.

2.5 Boezio

L'uso dei due termini, *essentia* e *substantia*, per tradurre l'originale *ousia* aristotelica, l'introduzione di tali termini nella speculazione teologica e l'importanza che assunse il vocabolo *essentia* nel pensiero di sant'Agostino, hanno contribuito a preparare il terreno concettuale per la

⁶⁰ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* VII, 5, 10, 261, 16-19: «Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam».

⁶¹ AGOSTINO, *Contra sermonem arrianorum*, XXXVI, 34 (ed. M.J. Suda), 110, 12-17: «Arriani quippe et Eunomiani, non alii haeretici, nos vocitant Homousianos, quia contra eorum errorem graeco vocabulo *οὐουσιον* defendimus patrem et filium et spiritum sanctum, id est, unius ejusdemque substantiae, vel ut expressius dicatur: essentiae, quae *ousia* graece appellatur; quod planius dicitur: unius ejusdemque naturae».

⁶² COURTINE, *Les traductions latines d' ousia* 50-51.

⁶³ COURTINE, *Les traductions latines d' ousia* 54.

riflessione dei secoli a venire. Il pensiero greco, comunque, era ancora vivo in molti filosofi e gente colta del V-VI secolo.

Proprio sul tema della ricezione della filosofia greca nel mondo latino, un caso di particolare importanza è la figura di Anicio Manlio Torquato Severino Boezio (circa 480-525), un intellettuale romano nato quando il regno di Odoacre stava per cadere sotto gli Ostrogoti. Entrò giovane nella vita pubblica e, al tempo di Teodorico, fu nominato console. Gli impegni d'ufficio non lo tolsero però dallo studio della filosofia a cui si era dedicato fin dalla giovinezza. Egli, insieme a Prisciano (verso il 500 d.C.) e a sant'Agostino, compone lo stadio della storia del pensiero latino in cui si traduce e si adatta la filosofia greca⁶⁴.

Boezio era un neoplatonico con un grande interesse verso Aristotele. Comunque, sembra un tanto esagerato dire che l'influenza del Cristianesimo nelle sue discussioni fu al solito indiretta o subordinata⁶⁵. Un esempio di questo l'abbiamo nel libello *Contra Eutychem et Nestorium*, nel quale dispiega ragionamenti logici a sostegno di affermazioni dogmatiche. Boezio stabilisce così una terminologia teologica sulla base di concetti greci, attraverso cui può esporre le definizioni della fede cattolica, sulla Persona di Cristo e sulle Sue due nature, contro le eresie di Nestorio ed Eutiche. Il primo sosteneva la presenza di due persone in Cristo, poiché aveva due nature; il secondo, al contrario, affermava l'unica persona di Cristo, quindi una sola natura.

È conosciuta la definizione di *persona* di Boezio: *naturae rationalis individua substantia*⁶⁶. La definizione ha il vantaggio di intendere Dio, gli angeli e l'uomo come *personae*, ma il problema che a Boezio si presenta è di collocare Dio sotto la prima categoria aristotelica, l'*ousia*, la quale lui stesso nel suo *Commento alle Categorie* traduceva/interpretava come *substantia*⁶⁷. Nel trattato teologico di cui ora ci occupiamo, Boezio estende la comprensione del termine *ousia*, cioè *essentia*, a tutte le categorie, e ridefinisce il termine d'origine platonica *ousiwsij*, cioè *subsistentia*,

⁶⁴ S. EBBESEN, *Greek-Latin Philosophical Interaction*, in K. IERODIAKONOU, ed., *Byzantine Philosophy*, 17-18.

⁶⁵ S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism*, II, 647; cfr. H. CHADWICK, *Boethius*, 16-22.

⁶⁶ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 171-172 (ed. C. Moreschini), 214.

⁶⁷ BOEZIO, *In Categorias Aristotelis*, lib. I, (ed. J.-P. Migne), 182d: «Recte igitur quod prius subjectum est, hoc substantia principaliter appellatur. Maxime autem substantia prima dicitur, idcirco quod quae maxime subjecta est rebus aliis, ea maxime substantia dici potest: maxime autem subjecta est prima substantia».

all'interno del suo schema aristotelico. Così le *ousiai-essentiae*, dice Boezio, possono essere negli universali, mentre solo negli individui particolari esse sottostanno (*substant*)⁶⁸. In questo modo, le prime categorie universali solo sussistono, poiché i generi e le specie non sono soggetto di accidenti. Da un'altra parte, le prime categorie individuali non solo sussistono, ma sottostanno, poiché hanno bisogno degli accidenti per il loro essere⁶⁹.

Da Boezio proviene allora che l'*essentia* sia posta nel piano degli universali, e prenda sostanza negli individui, che i Greci chiamano *ipostasij*. Possiamo dire, dunque, che nella tradizione latina l'*essentia* passò a indicare ciò che i greci chiamavano *ousia* appresa universalmente, e *substantia*, invece, *ousia* appresa in particolare, senza identificare i concetti di *essentia* e *substantia*⁷⁰. Dio è un'*essentia* e una *subsistentia* e *tres substantiae*, ma *substantia* nel senso che Dio sottostà come l'origine di tutte le cose, somministrando loro il sussistere⁷¹.

Boezio ebbe un tale influsso sulla tradizione latina, fino al punto che nelle lingue moderne la parola *essentia* fu tradotta e interpretata a seconda delle diverse radici linguistiche. Così oggi leggiamo «essenza», «esencia», «essence», «Wesen», «esencja» ecc. Il problema che noi vediamo sta però nell'aver accolto, in un certo qual modo, il concetto di *essentia* solo in quanto alla sua universalità, cioè come una *subsistentia* (*ousiwsij*) che non

⁶⁸ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 193-201, 215-216: «sed peritior Graecia sermonum *ipostasim* vocat individuum subsistentiam. Atque, uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitata Latina interpretatione translata sunt, *ai' ousiai eu nen toij kaqolou einai durantai* (*eu de toij atopoiij kata neroj nnoiij ufistantai*, id est: *essentiae* in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus *substant*. Intellectus universalium rerum ex particularibus sumptus est».

⁶⁹ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 205-220, 216-217.

⁷⁰ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 243-250, 218 «Est igitur et hominis quidem *essentia*, id est *ousia*, et *subsistentia*, id est *ousiwsij*, et *ipostasij*, id est *substantia*, et *proswpon*, id est *persona*; *ousia* quidem atque *essentia* quoniam est, *ousiwsij* vero atque *subsistentia* quoniam in nullo modo subiecto est, *ipostasij* vero atque *substantia*, quoniam subest caeteris quae *subsistentiae* non sunt, id est *ousiwsij*, est *proswpon* atque *persona*, quoniam est *rationabile individuum*».

⁷¹ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 250-256, 218: «Deus quoque et *ousia* est et *essentia*; est enim, et maxime ipse est, a quo omnium esse profiscitur. Est *ousiwsij*, id est *subsistentia*; subsistit enim nullo indigens, et *ufistasqai*, substat enim. Unde etiam dicimus unam esse *ousian* vel *ousiwsin*, id est *essentiam* vel *subsistentiam* deitatis; sed tres *ipostaseij*, id est tres *substantias*».

è ancora *substantia* (*upostasij*)⁷². Inoltre, e non entriamo nel problema in questa sede, il termine che in molte lingue romaniche si usa in modo simile a «sostanza» viene a indicare non più *upostasij*, ma proprio *ousia*

Or dunque, se fosse possibile far corrispondere «sostanza» con ciò che Aristotele chiamava *prwth ousia* ed «essenza» con *deutera ousia*, al contrario, non vediamo una corrispondenza diretta fra il *the* l'«essenza». Di fatto, lo stesso Aristotele assegna al *the* il significato di *ousia* in senso primario (*Metaph. Z 3, 1028b 34*), altrimenti non si capirebbe completamente la ragione per cui Aristotele studia il *the* in *Metaph. Z 4-6*, lasciando per *Z 13* il *genoj* e il *kaqolou* dove contesta il loro essere «sostanza». Può sembrare che l'interpretazione del *the* come l'«essenza di una sostanza» risieda solo nell'ambito storico-filologico e non abbia perciò nessuna forte ripercussione nella speculazione filosofica, eppure da Boezio fino ai filosofi di oggi la parola *essentia*, e le corrispondenti traduzioni moderne, ha preso un significato del tutto diverso dal *the* aristotelico. In modo particolare, vediamo la causa in una progressiva formalizzazione logica, nel senso che l'intelletto «oggettivizza» il contenuto della realtà lasciando da parte il soggetto (*upokeineron*) concreto. Così l'«essenza» è il termine che esprime la relazione logica delle caratteristiche proprie dell'essere (*einai*). Da questa prospettiva, non sappiamo che cos'è l'essere, fintantoché non sapremo che cos'è formalmente.

3. L'approfondimento di san Tommaso d'Aquino

I termini chiave trasmessi da Boezio attraverso la sua interpretazione delle opere cosiddette logiche di Aristotele, insieme all'approfondimento o estensione concettuale di tali termini all'interno dell'argomentazione teologica, sono arrivati — per l'appunto con un carico contenutistico più denso di sfumature — sino all'alto Medioevo latino.

Occorre notare che due secoli dopo Boezio, la filosofia latina era entrata in uno stato sospensivo, dovuto alle vicende politico-militari dell'Occidente⁷³. Ma già al tempo di Carlo Magno la filosofia e la cultura, vivificate dal pensiero greco, ritornarono attraverso la Scuola Palatina. Al periodo culturale promosso dall'impero carolingio appartengono, per esempio, Alcuino di York (730-804); Giovanni Scoto Eriugena (810-870),

⁷² Cfr. COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 38.

⁷³ N. DAVIES, *Storia d'Europa*, I, 264.

conoscitore del greco; Gotescalco d'Orbais (m. 869 c.) e Incmaro di Reims (806-882).

La sorte della Spagna, particolarmente, fu diversa sotto un certo aspetto. Infatti, dopo gli anni di silenzio della filosofia occidentale, nel 711 gli arabi e i berberi invasero da sud la penisola iberica. Una volta vinto il regno visigotico di Rodrigo, gli invasori in poco tempo arrivarono fino al regno dei Franchi. Dunque, è in questa Spagna musulmana che iniziò la produzione filosofica dell'Islam occidentale e che influì sulla nascita della speculazione filosofica dall'Alto Medioevo all'epoca di san Tommaso.

Man mano che la *Reconquista española* si faceva sentire più potente, è con la ripresa di Toledo con a capo il re Alfonso VI (1030-Toledo 1109) che la filosofia medievale latina comincia ad assimilare e — ciò che è più importante — a tradurre la sapienza greca dalla lingua araba.

La trasmissione della filosofia greca a opera degli arabi ci dispone a comprendere la «deplatonizzazione»⁷⁴ di Aristotele compiuta da san Tommaso d'Aquino (1224-1274). A questo si deve premettere il grande slancio speculativo nell'ambito della filosofia del linguaggio iniziata nell'XI secolo con la riscoperta dell'*Organon* di Aristotele, per cui il dialettico era considerato un filosofo che ha dominio dell'arte dell'argomentazione logico-linguistica.

Come tutto il presente capitolo, il punto preso in considerazione è lo spostamento, o piuttosto la biforcazione concettuale dell'*ouvia* attraverso la lingua latina con l'utilizzazione di due vocaboli, cioè *essentia* e *substantia*, per afferrare l'ambivalenza (universale-particolare) del termine greco. A proposito, san Tommaso raccoglie all'inizio del suo opuscolo giovanile, *De ente et essentia*, i principali significati del termine *essentia*. Anzitutto, è molto interessante notare come l'Aquinate deriva il nome di *essentia* da *ens*, cioè dal participio presente di *esse*, a differenza di sant'Agostino, per il quale l'*essentia* derivava proprio dall'infinitivo *esse*. Così, deriva dall'*ens* perché pone (assegna) appunto qualcosa nella realtà (*aliquid in re ponit*) ed è diviso nei dieci generi o categorie, vale a dire, l'*ouvia* e il resto degli accidenti. Il nome di *essentia* non deriva, pertanto, dall'*ens* delle proposizioni vere o false, poiché proprio ciò che si dice *ens* in questo significato non pone niente nella realtà e non ha *essentia*, come le privazioni. Notiamo qui l'uso dell'espressione *aliquid in re ponit*, la quale indica che solo l'*ens* categoriale può assegnare qualcosa fuori dell'intelletto, per l'appunto nella realtà, dal momento che la cosa esterna

⁷⁴ Cfr. A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, 336.

ha un'*essentia*⁷⁵. San Tommaso passerà ora a spiegare i sensi in cui s'intende il termine *essentia*. Si badi che l'Angelico, in questo suo opuscolo, non discute sull'etimologia del termine *essentia*, di fatto, all'epoca sua esso era già stabilito come un termine di uso comune insieme a quello di *substantia*; la specificità di ognuno di loro era stata determinata nel mondo latino da Boezio, secondo il quale una cosa che non è un'*essentia*, di conseguenza, non sussiste (*subsistit*)⁷⁶.

Partendo dall'ente diviso nei dieci *genera*, san Tommaso enumera i diversi significati di *essentia*. In questo modo, si dice in primo luogo *essentia* qualcosa comune a ogni natura (*aliquid commune omnis naturae*), per cui enti diversi si collocano in diversi generi e specie, così come l'umanità si dice essere l'*essentia* dell'uomo. In secondo luogo, poiché la cosa costituita nel proprio genere e specie è significata attraverso la definizione che esprime il che cos'è (*quid est res*), l'Aquinate riferisce che il nome di *essentia* si cambiò in quello di *quiditas*, ciò che Aristotele chiama di solito con il nome *quod quid erat esse*. A questo punto l'Aquinate spiega l'espressione come ciò per cui qualcosa ha l'essere, un che di determinato (*hoc per quod aliquid habet esse quid*), associandola così alla *quiditas*. Successivamente riporta il terzo significato di *essentia*, il quale è la *forma*, che, secondo Avicenna, è l'esatta determinatezza di ogni cosa (*certitudo uniuscuiusque rei*). In ultimo luogo, *essentia* si dice anche *natura*, d'accordo al primo dei quattro significati elencati da Boezio, nel senso che è ciò che può essere afferrato in qualche modo dall'intelletto (*omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest*). Alla fine, san Tommaso conclude che *essentia* è ciò per cui e in cui l'ente ha l'essere (*per eam et in ea ens habet esse*)⁷⁷. Almeno in questo punto l'ultima espressione

⁷⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. I, 1-18 (ed. Leonina), 369.

⁷⁶ Cfr. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, 210-220, 216-217.

⁷⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. I, 20-52, 369-370: «Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, e sic de aliis. Et quia id per quod res constituitur in proprio genere vel specie est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur autem forma secundum quod formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae. Hoc alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Boetius in libro De duabus naturis assignat, scilicet secundum quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque

è molto forte, giacché in ultima istanza l'Angelico identifica il *quod quid erat esse* con l'*essentia* e la pone come il fulcro per mezzo di cui l'*esse* è posseduto dall'*ens*, il quale a sua volta è diviso nelle dieci categorie o generi supremi.

Se la terminologia può sembrare simile a quella di Avicenna, non la si deve intendere con lo stesso senso. Per Avicenna l'*esse* era qualcosa che conseguiva all'*essentia*, e questo era alla base della distinzione reale fra *essentia* ed *esse*, poiché egli fondava la distinzione tra creatura e Creatore (*possibile esse* e *neccesse esse*) sulla dipendenza causale.

San Tommaso considera la creatura nel suo genere sostanziale, sia corporale sia spirituale, in cui riscontra la composizione e la distinzione reale di *essentia* ed *esse*⁷⁸. Avicenna si ferma invece all'aspetto creaturale in quanto dipendente *ab alio* e parla dell'*esse* come di un accidente comune concomitante l'*essentia*, che deriva da Dio. L'Essere incausato e creatore per necessità interna, congiunge necessariamente *ab aeterno* l'esistenza (*esse*) all'*essentia* che a essa compete⁷⁹. Ma una tale posizione emerge dai principi dell'emanatismo neoplatonico e resta un estrinsecismo metafisico⁸⁰, postura che è lontana da san Tommaso, il quale pone invece l'*esse* come atto primo della sostanza ed è quindi atto sostanziale dell'ente, perciò dissente dalla dottrina di Avicenna⁸¹.

modo capi potest; non enim est res intelligibilis nisi per deffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen naturae nomen hoc modo sumpte videtur significare essentiam rei secundum habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod deffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

⁷⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. IV, 159-166. 377: «Et quia, ut dictum est, intelligentie quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse ut Boetius dicit».

⁷⁹ AVICENNA, *Metaphysices compendium (Al-Najāt)*, lib. I, p. II, Tr. II (ed. N. Carame), 97.

⁸⁰ Si dice dell'esistenza che proviene da fuori dell'essenza della cosa, come costituente aggiunto da un *Esse necessarium*.

⁸¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Metaph.*, IV, lect. 2 (ed. R.M. Spiazzi), n. 558, 155: «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constutuitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia».

Oltre ad affermare la distinzione reale di *essentia* ed *esse*, san Tommaso afferma l'intrinseca appartenenza dell'*esse* all'*ens* per garantirne l'unità costitutiva, ciò non vuol dire però che l'*essentia* sia la condizione di possibilità dell'*esse* dell'ente, al contrario, l'Angelico segue la formulazione di Aristotele che divenne poi il principio: *forma dat esse*, con la quale il Filosofo sosteneva che l'anima, come *ousia*, determina ogni reale nella propria specie e perciò fa esistere ogni composto secondo la propria natura (*De An.* B 2, 415b 8-28).

San Tommaso intende l'*essentia* come attuale nel proprio ordine, ciò significa che nelle *substantiae* materiali l'*essentia* è composta di forma e materia, tuttavia essa si comporta come la parte formale di tale *substantia*; infatti, nelle *substantiae* immateriali l'*essentia* è la stessa forma. Forse in questa posizione possiamo vedere il collegamento all'*ousia* di Aristotele. Di fatto, l'Aquinate, nel *De potentia*, sembra mantenere il riferimento all'*ousia* quando parla della *substantia* che è *subiectum*, nel senso che la *substantia* non ha bisogno di un fondamento estrinseco per sussistere. Ma, dall'altra parte, si riferisce anche all'*upostasij*, nel senso che è fondamento per gli accidenti, perciò si dice che sottostà a loro⁸². Ma l'Aquinate va più a fondo, vale a dire, egli concepisce l'*essentia* come potenza rispetto all'*esse*⁸³. Ponendosi così di là della posizione aristotelica e avicenniana, nonostante l'Angelico sia lontano dall'intendere l'*essentia* come *possibile esse*.

Di tutto ciò, ancora una volta vediamo lo spostamento concettuale di *essentia* come l'equivalente dell'*ousia* aristotelica. L'introduzione del termine latino nella riflessione teologica, dovuta ai pensatori dell'antichità cristiana, diede come risultato la distinzione fra i diversi modi di intendere l'*essentia*. Ormai il termine *essentia* non ha il solo senso di *ousia*, c'è anche *substantia*, più usato e comune nel mondo latino. Inoltre, la distinzione fra *essentia* ed *esse* a partire dal creazionismo biblico, tramite il pensiero cristiano e arabo, portò l'Angelico a elaborare la sua dottrina originale della partecipazione e a dare all'*esse* il carattere di atto di ogni forma⁸⁴.

⁸² TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 1 co. (ed. R. Busa), 252; cfr. COURTINE, *Les traductions latines d'ousia* 38. L'A. insiste, con ragione, che perfino san Tommaso segue la tradizione aperta da Boezio a proposito dei concetti di *subsistentia*.

⁸³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1 (ed. Leonina), 56; cfr. ID., *De ente et essentia*, c. IV, 33-40, 376.

⁸⁴ Cfr. S. BROCK, «La "conciliazione" di Platone e Aristotele», 30.

Tuttavia, resta fermo che Aristotele non fece nessuna distinzione al riguardo. Se vogliamo fare un parallelo, nello Stagirita l'*ousía* non si distingueva tematicamente dall'*eínai*, perché l'*ousía* in sé era già una realtà determinata in atto, e l'*eínai* non era preso in assoluto, ma come un ente determinato da una forma categoriale, il cui significato principale era quello di *ousía*. Una situazione analoga si riscontra nell'uso comune dei termini filosofici se interpretiamo il *to ti, hn eínai* come *essentia* nel senso di contenuto della definizione, poiché in questo caso sembra che si leghi l'*eínai* a una formalità del pensiero, invece di denotare un ente reale determinato. Ma se san Tommaso vedeva la composizione nelle creature di *essentia* ed *esse* a modo di potenza e atto, non per questo intendeva l'*essentia* come possibile e l'*esse* come l'esistenza attuale. L'Aquinate si atteneva alla dottrina aristotelica dell'*ousía* tramite il termine latino *essentia*, sostenendo che essa era una *substantia* completa in atto nel proprio ordine, però egli andava oltre Aristotele quando affermava che l'*essentia* partecipava dell'*actus essendi*.

Il fatto di interpretare/tradurre l'espressione *to ti, hn eínai* per *essentia* (con i suoi derivati moderni), a nostro parere, porta comunque nuovamente a un certo offuscamento dell'originaria dottrina dell'*ousía* e, conseguentemente, a creare una catena di interpretazioni «formaliste» da cui possiamo uscire solo trovando i punti di fuga che ripropongano il pensiero del Filosofo.

4. *L'essentia realis* di Francisco Suárez

La filosofia del Rinascimento sorse nel periodo fra il XV e il XVIII secolo. All'inizio di tale periodo, gli eredi della cultura ellenica poterono confrontarsi direttamente con la letteratura greca antica, trasmettere le opere e insegnare il greco ai latinofoni⁸⁵. Da questo periodo avvenne la riscoperta di Platone e del Neoplatonismo. I neoplatonici del Rinascimento non cercavano tanto di opporre Platone ad Aristotele quanto di rinnovare una visione neoplatonica del mondo, integrando a tale scopo gli elementi positivi dell'antichità pagana, rimanendo però essenzialmente cristiani. Ma in sintesi, come nota Copleston, la filosofia dei neoplatonici di quest'epoca manifesta i caratteri di un accentuato sincretismo. Infatti, non solo fondevano insieme il pensiero di Platone, Plotino o Proclo con san

⁸⁵ L. CANFORA, *Dispersione e conservazione della letteratura greca*, 1073-1102.

Giovanni, san Paolo e sant'Agostino, ma anche con opere esoteriche e magiche, conosciute sotto il nome di Ermete Trismegisto⁸⁶.

Un altro aspetto considerevole del XV secolo fu l'incontro con il Nuovo Mondo, dando luogo alle nuove rotte marittime che riallacciarono il commercio con l'India, il Giappone e la Cina, giacché il Mediterraneo e l'Oriente medio erano ormai nelle mani dell'Impero turco. Il contatto con nuovi popoli e la necessità di spiegare in qualche modo la diversità di lingue, religioni e culture, fu l'occasione per la riscoperta degli antichi sistemi degli Scettici e degli Stoici, attraverso gli scritti di Cicerone, Sesto Empirico e Diogene Laerzio. Legato allo scetticismo dell'epoca, insieme alla conoscenza dell'ebraico, si cominciò a fare uso della Cabala, quindi, ad avere un rinnovato interesse per la magia e l'occultismo.

Durante il Rinascimento l'Aristotelismo predominava ancora attraverso le Università e i centri di studi degli ordini religiosi, ciò comportava alle volte a presentare la filosofia di Aristotele con un metodo stabilito, cioè scolastico⁸⁷.

La Scolastica aristotelica dell'epoca rinacque per opera di molti teologi spagnoli. Un tale successo fu preparato dalle condizioni favorevoli della Spagna di allora, lontana dal movimento delle nuove idee e dalle discordie religiose della *Riforma* protestante. I due ordini religiosi che contribuirono grandemente alla rinascita della Scolastica furono l'Ordine dei Predicatori e la Compagnia di Gesù. Si deve considerare in questo periodo il colpo tremendo che subì la Chiesa con il propagarsi delle idee riformiste predicate da Martino Lutero (1483-1546). Il movimento religioso di quegli anni, la riscoperta e lo studio degli originali greci ed ebraici della Bibbia, infondevano nella classe colta e nel resto della gente la ricerca dei valori autentici del Cristianesimo. Dunque, la *Riforma* non deve essere intesa come l'appannaggio esclusivo di Lutero, essa era anche portata avanti da uomini che volevano mantenere intatta la Chiesa cattolica e che «intensificarono la loro campagna per unificare e purificare la religione solo quando una parte del movimento riformista cominciò ad allontanarsi. La Riforma, dice Norman Davies, non ebbe assolutamente nulla in comune con lo spirito di tolleranza umanista»⁸⁸. Davies si riferisce, a nostro parere, allo stare da una parte o dall'altra nella riforma della Chiesa; infatti, «ciò

⁸⁶ Cfr. F. COPLESTON, *Storia della Filosofia*, III, 269.

⁸⁷ E.J. ASHWORTH, voce «Renaissance Philosophy», 264-266.

⁸⁸ DAVIES, *Storia d'Europa*, I, 537.

che iniziò come una rinascita religiosa di ampie proporzioni gradualmente si divise in due movimenti separati e ostili».

La persona di Francisco Suárez (1548-1617) si inserisce in questo complicato contesto del Rinascimento europeo. Per ciò che riguarda particolarmente il tema della nostra tesi, egli dà un ulteriore contributo al concetto di *essentia* sia per quanto riguarda il concetto in sé sia per l'allontanamento dal concetto aristotelico di *ousia*.

Il termine *essentia* si è stabilito nel vocabolario latino a fianco a quello di *substantia*. Ormai non si questiona più sulla novità del primo vocabolo. Per Suárez l'ente reale è un'*essentia* attualizzata per la sua causa e portata dalla possibilità all'attualità. Infatti, per comprendere la concezione suareziana dell'*essentia*, innanzitutto dobbiamo riferirci alla distinzione del *Doctor eximius* riguardo all'oggetto della metafisica. Egli distingueva fra un concetto formale (*conceptus formalis*) e un concetto oggettivo (*conceptus obiectivus*). Con il primo intendeva l'atto stesso o il verbo (*verbum*) con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune. Con il secondo intendeva, invece, il concetto, in quanto la cosa o ragione che viene conosciuta o rappresentata, propriamente e immediatamente, per mezzo del concetto formale⁸⁹. Una delle ragioni per cui si considera Suárez come il precursore della filosofia moderna è la sua concezione del concetto oggettivo dell'ente, e in questo senso la metafisica si occupa più di concetti mentali che di qualcosa reale⁹⁰.

Suárez fa inoltre un'altra distinzione, cioè fra l'ente preso come participio e l'ente preso come nome. Il primo è un qualcosa esistente in atto, o una realtà attuale, la quale si distingue da quella potenziale, che è nulla in atto⁹¹. Il secondo, l'ente che consiste nel possedere un'*essentia* reale, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta a esistere realmente⁹². In tale caso, l'ente preso come nome, avente un'*essentia* reale,

⁸⁹ F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 1, 1 (ed. C. Breton), 64-65.

⁹⁰ J. GRACIA, *Suárez (and later scholasticism)*, 465.

⁹¹ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 4, 89: «Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potenziale distinguitur, quod est actu nihil».

⁹² SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 5, 89: «Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum».

non ha bisogno di essere attuale, può essere possibile in quanto ha un'attitudine all'esistenza.

A proposito, Suárez enumera nelle sue *Disputationes Metaphysicae* due modi principali di intendere l'*essentia*, e pone in primo luogo il significato di natura di ogni cosa (*natura uniuscujusque rei*). È da osservare che Suárez rimanda a *Metaph. D* 4, 1015a 11-15, dove Aristotele usa ovviamente *ousia*, la quale per estensione si dice anche *fusij*. Il punto da considerare è che l'*ousia* è tradotta e interpretata come *essentia* e non come *substantia*. In secondo luogo, *essentia* è il termine detto di ciò che si esplica per la definizione, cioè la *quidditas*, per cui si risponde che cos'è la cosa. L'*essentia*, in ultima istanza, è quello che s'intende essere primo in ogni cosa per l'atto di essere (*quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re*)⁹³, vale e dire, quello inteso per primo nell'esistente in atto.

Una volta che Suárez espone in cosa consista la *ratio essentiae*, passa a esplicare il significato di *realis*, il quale si può fare sia per negazione che per affermazione. Nel primo modo, si dice *realis* ciò che non ripugna all'intelletto né è una mera finzione intellettuale. Nel secondo modo, cioè per affermazione, si può esplicare *a posteriori*, dagli effetti alle cause, nel senso che non c'è una *essentia realis* che non abbia qualche effetto o proprietà reale. Si può esplicare inoltre *a priori*, per una causa estrinseca, che compete alle *essentiae* create, in quanto sono prodotte da Dio e costituite nell'essere dell'ente attuale. L'esplicazione *a priori* per una causa intrinseca è possibile solo se diciamo che l'*essentia realis* è atta a esistere realmente⁹⁴.

⁹³ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 6, 89: «Primo modo dicimus, essentia rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub ac ratione dicitur *natura uniuscuiusque rei*, ut constat ex Aristot., 5 *Metaph.*, text. 5; et notat D. Thomas, de Ente et Essentia, c. 1, et *Quodlib.* 1, art. 4, et saepe alias. Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo de Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est essentia rei, quod concipimus primo illi convenire, et primo constitui intrinsece in esse rei, vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res. Ac denique appellatur *essentia*, quia est id, quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re».

⁹⁴ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 7, p. 89-90: «Quid autem sit essentiam realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori

D'accordo con l'esposizione di John P. Doyle nella *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, l'oggetto della metafisica è identificato con il concetto oggettivo comune dell'ente in quanto nome. Una conclusione che riflette l'interpretazione di Avicenna in quanto l'ente come nome prescinde dall'esistenza. E siccome è comune o universale, trascende tutti i generi, specie e differenze, abbracciando tutto il reale, dalle denominazioni estrinseche, attraverso i possibili, alle sostanze e accidenti creati, alla realtà di Dio sussistente, puramente attuale e necessaria⁹⁵. Se le *essentiae* sono reali in quanto atte a esistere realmente, la vera natura della possibilità è la possibilità di esistere.

L'*essentia* ha un'intrinseca relazione all'esistere, e in quanto ragione intrinseca dell'ente, può prescindere dall'esistenza attuale, non certo escludendola o negandola, ma solo astraendo da essa in maniera precisa. In questo modo l'ente è preso nominalmente. Ma se viene preso come participio, significa l'ente reale stesso, ossia quello che possiede un'*essentia* reale con esistenza attuale, e in tale modo lo significa in una maniera più contratta⁹⁶.

L'ente attualmente esistente è un settore contratto dell'ente in quanto ente, il quale include tanto l'ente in potenza quanto l'ente in atto, quindi,

modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori, per hoc quod sit principium vel radix realium operationum, vel effectum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatum realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere».

⁹⁵ Cfr. J.P. DOYLE, voce «Suárez, Francisco», 189-196.

⁹⁶ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 9, 90: «Respondetur, *ens* secundum illam duplicem acceptionem [di ente come nome ed ente come participio] non significare duplicem rationem entis, dividentem aliquam communem rationem, seu conceptum communem, sed significare conceptum entis, magis vel minus praecisum: *ens* enim in vi nominis sumptum id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat magis contractum».

l'ente preso come nome non significa l'ente in potenza in quanto si oppone all'ente in atto, ma l'*essentia* reale espressa precisamente⁹⁷.

È importante notare cosa intende Suárez con *essentia realis*, perché a un primo sguardo possiamo identificarla con l'*ousia* aristotelica. Infatti, il termine *essentia* di per sé corrisponde al termine greco, specificato inoltre come realtà fuori dall'anima, perciò si aggiunge *realis*. Tuttavia, quest'*essentia realis* è proprio la ragione dell'ente preso nominalmente.⁹⁸ Il concetto oggettivo (*conceptus obiectivus*) è, quindi, indipendente dall'esistenza o meno di una cosa, ma non vuol dire che sia una cosa meramente mentale, giacché dipende dello status ontologico degli oggetti su cui versa il concetto formale, status che può essere mentale e reale⁹⁹.

Per quanto riguarda la distinzione di *essentia* ed *existentia*, Suárez enumera e accomuna le tre principali interpretazioni: la prima che afferma la distinzione reale, la seconda la distinzione modale e la terza la distinzione di ragione. Il *Doctor eximius* assume come posizione valida quella terza, dichiarando che la distinzione si fa tra l'*actualis essentia existens* e l'*actualis existentia*¹⁰⁰.

Suárez intende i termini della distinzione come due enti già costituiti nella loro attualità, perciò non c'è senso una distinzione reale quando l'*essentia* attuale esistente esercita l'atto di esistere. Ma quando l'*essentia* non è esistente, cioè quando non esercita l'atto di esistere, quindi prima di essere prodotta da Dio, è tuttavia un'*essentia* reale in quanto è conosciuta dall'intelletto divino da tutta l'eternità. La realtà dell'*essentia*, dunque, prima di essere creata da Dio, è estrinseca a essa in virtù del suo essere conosciuto, donde s'intende che senza la libera efficienza di Dio non è niente¹⁰¹.

⁹⁷ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 11, 91.

⁹⁸ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 15, 92: «Unde obiter colligo, *ens*, in vi nominis sumptum, et *rem*, idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id, quod habet essentiam realem: eadem ergo omnino *rem* seu rationem realem important».

⁹⁹ J. GRACIA, *Suárez (and later scholasticism)*, 466-467.

¹⁰⁰ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 1, 13, 228: «Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece».

¹⁰¹ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 2, 1-2, 229-230: «Atque hoc etiam modo dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate

L'esistenza è dunque l'effettività, vale a dire, l'attualità dell'*essentia* legata alla sua posizione fuori dalle cause. In tale senso l'*existentia* non aggiunge niente all'*essentia* attuale, se non la costituzione dell'esistente in quanto tale¹⁰².

Infatti, se s'intende *essentia* ed *existentia* come due cose o entità distinte, l'*existentia* come un'entità attuale non aggiunge niente all'*essentia* come entità potenziale, perché l'ente in atto è ciò che propriamente esiste. Dunque, non ci può essere una distinzione reale fra due cose o entità distinte. La ragione che dà Suárez è che l'entità dell'*existentia* non può essere l'atto intrinseco e formale rispetto all'entità dell'*essentia*, in quanto l'*essentia* è attuale¹⁰³.

Dopo questa breve esposizione della dottrina di Suárez sull'*essentia*, possiamo dire, in modo generale, che il concetto di *essentia* attuale esistente potrebbe esprimere l'*ousia* aristotelica, perché essa contiene in sé l'attualità della forma determinata. L'*on* è, infatti, un esistente reale determinato in atto, il cui principale significato è la prima categoria. Ma abbiamo già osservato cosa intende Suárez con *realis*. L'essere oggettivo della cosa conosciuta è più importante dell'essere soggettivo o *upokeineron* fuori dall'intelligenza.

Essendo arrivati a questo punto, ormai si conferma che il termine *essentia* non è l'equivalente semantico dell'*ousia* di Aristotele, quindi,

quam in se actu habeat, sed quia potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse, quod appellant essentiae ante effectiorem, seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis».

¹⁰² SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 6, 1-2, 241-242.

¹⁰³ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 6, 3, 242: «Sic ergo philosophandum esset de entitate essentiae, et entitate existentiae, si essent distinctae; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectus cuius existentia se haberet ut actus intrinsecus et formalis; tamen respectu entitatis essentiae nullo modo posset intrinsece illam constituere et componere, quia una ab illa condistingueretur, ut entitas simplex ab entitate simplici. Nec dici potest quod entitas essentiae sic concepta et distincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia obiectiva non facit realem compositionem cum actu. Sic ergo aperte constat, entitatem existentiae distinctam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate».

tanto meno lo è il *ta ti, ha eiai*¹⁰⁴. Da questa prospettiva la traduzione/interpretazione, comune a molti autori, del *ta ti, ha eiai* con il termine «essenza» porta, a nostro parere, verso una deviazione dal suo concetto autentico. La storia della parola *essentia*, a partire dall'essenzialismo suareziano (anche dal suo esistenzialismo)¹⁰⁵, dimostra a sufficienza le ragioni dello svio concettuale. Di fatto, dal momento che Suárez elabora la sua metafisica intorno all'ente pensabile senza contraddizione, ossia alla possibilità noetica dell'ente, egli prepara il terreno alla filosofia moderna, quindi, al suo formalismo concettuale¹⁰⁶. Dunque, il ricupero del contenuto teoretico del *ta ti, ha eiai* riuscirebbe a ricollegarci alla problematica originaria della domanda sull'*on* che è lo stesso dire, sull'*ousia*.

5. Immanuel Kant e il *Sein* come copula del giudizio

È noto a tutti che la cultura e la società del periodo postrinascimentale dell'Europa occidentale era molto differente da quella medioevale, possiamo addirittura parlare di discontinuità nella forma di impostare i problemi speculativi. Ma considerati questi periodi nell'insieme si osserva anche una continuità con il pensiero del Medioevo latino. Ogni movimento o cambiamento sociale tiene in sé una posizione filosofica, e la nascita di nuove filosofie ha sempre dietro un soggetto che le prepara; infatti, dal nulla non nasce nulla. Tuttavia non dobbiamo perdere di vista che, sebbene nel campo filosofico del periodo storico cosiddetto «illuminista» alcune tematiche provengano dai pensatori medioevali, come si vedrà, ad esempio, con i termini *essentia*, *existentia* e altri, esse non hanno lo stesso significato nei pensatori postrinascimentali. L'abbiamo constatato nel paragrafo precedente con la breve rassegna della dottrina di Suárez circa l'uso che fa di *essentia realis* ed *existentia*, due concetti correnti nel Medioevo, a cui egli dava nondimeno un altro significato, e guarda caso, nella propria originalità egli riprendeva, fra altri, da Occam o Enrico di Gand.

È un dato di fatto che la filosofia prekantiana già a partire dal secolo XVII è andata viepiù emancipandosi dalla teologia. Prima la filosofia serviva per l'approfondimento teologico e per esplicitare quanto erano ragionevoli i misteri della fede cristiana. Un esempio palese l'abbiamo con il termine *essentia*, che all'origine era un termine coniato per farlo

¹⁰⁴ Cfr. SUÁREZ, *Index Locupletissimus*, XXXI.

¹⁰⁵ COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, 189.

¹⁰⁶ J.F. FALA, «Francisco Suárez e l'Aristotelismo», 25.

corrispondere con il vocabolo greco *ousia*, ma una volta inserito nella speculazione teologica latina assunse fundamentalmente un significato diverso dell'originale greco. La separazione e l'autonomia acquistate dalla filosofia furono aidate dal movimento umanistico del Rinascimento, da una parte con il suo interesse per la natura e l'uomo, ciò che fu accentuato per lo spirito della *Riforma* protestante; da un'altra parte per la concezione meccanicistica del mondo, che poteva spiegare la natura senza alcun riferimento a Dio. Mentre un filosofo medioevale si occupava di determinare la causa finale del cosmo, lo scienziato rinascimentale era più interessato per le cause prossime che mettevano in movimento il cosmo.¹⁰⁷

Legata alla considerazione della natura e nell'insieme dei progressi delle scienze sperimentali, come la fisica, l'astronomia e la chimica, si doveva spiegare quale posizione avesse l'uomo in mezzo alla struttura meccanicistica del mondo. In sintesi, si doveva spiegare se l'uomo trascende il mondo materiale o se è incluso in questo mondo. Descartes (1596-1650), il maggiore rappresentante di questo periodo, sosteneva che l'uomo non poteva essere ridotto a un elemento di questo sistema, quindi, operando una dicotomia nello stesso uomo, affermava che l'anima non è soggetta alle leggi del corpo materiale, perché entrambe sono due cose diverse, incomunicabili, cioè una *res cogitans* e una *res extensa*. Malgrado questo, Descartes ammetteva che l'anima si trova di fatto unita al corpo attraverso la ghiandola pineale del cervello, e per mezzo di un'ardita tesi neurofisiologica egli arriva a spiegare l'origine delle nostre idee, che, in ultima istanza, non dipendono dalle affezioni del corpo, poiché a questo punto è l'Autore della natura colui che conferma la verità delle nostre rappresentazioni del mondo esterno. Dunque, ciò che si conosce è l'idea, ed è mediante questa che si conosce il mondo esterno.

La certezza che portava il metodo matematico deve essere anche relazionata a sua volta con un'altra caratteristica del periodo che stiamo trattando, cioè l'empirismo del metodo scientifico, in particolare l'empirismo nato dai filosofi inglesi. Il ricorso all'osservazione e controllo dei dati che ci offre la natura porta alla conferma che la nostra conoscenza si fonda sulla percezione sensibile. Infatti, non possiamo basarci sui principi *a priori* per ottenere un'effettiva conoscenza del mondo, è necessario ricorrere all'induzione fondata sulla percezione sensoriale. Il maggiore rappresentante dell'empirismo inglese lo troviamo in John Locke (1632-1704), per il quale l'origine ultima delle idee era l'esperienza.

¹⁰⁷ Cfr. COPLESTON, *Storia della Filosofia*, IV, 74-76.

Tuttavia per lui non tutte le idee provenivano immediatamente dai dati empirici, c'erano perciò idee complesse formate da idee semplici, come la sostanza materiale, che fungeva da soggetto delle qualità esterne. Il punto principale in tutto questo è che la sostanza materiale, benché fosse ammessa da Locke, in termini cartesiani essa non poteva essere percepita come un soggetto sussistente, ciò che veniva percepito era l'idea che fa il suo ingresso nello spirito nell'attuarsi della sensazione. A differenza di Descartes, l'idea è per Locke un'immagine sensibile riferibile a una cosa in sé. I filosofi successivi eliminarono la sostanza materiale, alcuni sostituendola con la sostanza spirituale o idea della qualità sensibile, come faceva Berkeley, altri con le impressioni, da dove derivano le idee, come faceva invece Hume. Si constata, in linea di massima, la progressiva eliminazione dell'essere come soggetto sussistente (*ousia*) e proporzionalmente la continua ascesa della ragione come principio e asse della conoscenza.

Tenendo presente il Razionalismo e l'Empirismo, possiamo dire in generale che la filosofia di Immanuel Kant (1724 - 1804) combinava le esigenze delle due correnti filosofiche per quanto riguarda l'origine delle idee. Infatti, mentre per i razionalisti in generale esse si originano nella ragione, per gli empiristi si originano nella sensazione. Di conseguenza, per i primi l'idea era il concetto, per i secondi l'immagine. Questi due risultati furono assunti da Kant trasformando completamente il loro significato.

Nella *Critica della ragion pura* (1787) Kant dimostra, contro i razionalisti, che non c'è una conoscenza umana di realtà non empiriche, quindi, non possiamo conoscere (sperimentare) realtà come Dio, l'anima e la libertà. Nonostante ciò, Kant dimostra a sua volta, contro gli empiristi, la possibilità di una conoscenza per mezzo di concetti non originati dall'esperienza, ma che hanno validità oggettiva solo quando sono applicati a un'esperienza possibile. Vediamo allora che tanto il Razionalismo come l'Empirismo cadono in modi diversi in un monismo di tipo gnoseologico che riflette la separazione radicale fra anima e corpo già prospettata da Descartes. Da un punto di vista gnoseologico il merito di Kant è stato dunque l'introduzione di una specie di dualismo, per saldare così le due sponde lasciate separate, dell'intelletto e della sensibilità. Il suddetto saldamento viene operato da Kant con la creazione dei concetti puri dell'intelletto, le categorie, la cui validità oggettiva è costituita dall'applicazione all'esperienza possibile secondo le condizioni formali dell'intuizione, cioè lo spazio e il tempo.

Sotto questa prospettiva, vogliamo adesso considerare brevemente la posizione di Kant riguardo ai concetti di *essentia* ed *esse/existentia*, ben noti alla Scolastica, al fine di mostrare cosa aggiunge o toglie alla riflessione filosofica precedente, poiché, come si è visto nel paragrafo precedente, da Suárez comincia a conformarsi un nuovo modo di pensare l'ente. In primo luogo dobbiamo tener presente la trasformazione sul modo di fare metafisica, nel senso che gli oggetti (che nella metafisica tradizionale venivano identificati con gli oggetti in sé) vengono adesso regolati dai concetti che noi abbiamo di essi. In modo analogo alla procedura della scienza naturale, secondo Kant, la metafisica deve confermare o confutare con i concetti o le proposizioni fondamentali *a priori*, che fan sì che gli oggetti non solo possano essere pensati, ma anche oggettivati sperimentalmente dal senso e dall'intelletto. Così la metafisica avrà lo statuto di scienza.¹⁰⁸

La cosiddetta rivoluzione copernicana di Kant sta appunto nel cambiamento posizionale del rapporto di soggetto-oggetto, per cui è l'oggettività dell'oggetto che si rapporta al soggetto trascendentale. Questo rende possibile la conoscenza oggettiva attraverso i giudizi sintetici *a priori*, una «novità» rispetto ai giudizi analitici *a priori* e sintetici *a posteriori* ammessi tanto dai razionalisti come dagli empiristi, giacché una proposizione sintetica *a priori* comporta una conoscenza scientifica indipendente sia dai termini costituenti sia dall'esperienza sensibile.¹⁰⁹ Non è più un rapporto dove il soggetto conoscente deve regolarsi secondo gli oggetti, ma sono gli oggetti a doversi regolare al soggetto. Questa rivoluzione kantiana di carattere metodologico comporta da una parte la ridefinizione del soggetto, quindi, non già come una sostanza la cui interiorità è opposta all'oggetto, ma come un soggetto proteso verso l'oggetto. Da un'altra parte, una ridefinizione dell'oggetto, inteso non come la cosa in sé ma come uno stato di cose esprimibile in un giudizio sintetico, costituito da soggetto e predicato. Di conseguenza, secondo la tesi di Chiurazzi, il soggetto trascendentale resta esterno all'oggetto (*Gegenstand*) e agisce come funtore sincategorematico modalizzante una sintesi categoriale.¹¹⁰ Ciò significa che l'io penso modifica una proposizione composta di soggetto e predicato, in quanto funge da operatore modale che accompagna sempre una sintesi predicativa, e questo spiega la sua

¹⁰⁸ KANT, *KrV*, B XVIII (AA III), 13, 2-7.

¹⁰⁹ Cfr. G. DICKER, *Kant's Theory of Knowledge*, 15-17.

¹¹⁰ G. CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza*, 69-77.

relazione sincategorematica, cioè consignificativa. Di fatto, Kant può dire che l'Io penso, o soggetto trascendentale, «accompagna tutte le mie rappresentazioni»¹¹¹, cioè unifica oggettivamente ogni giudizio di percezione sotto un sistema di giudizi, conformandone così un oggetto di esperienza.¹¹²

A questo punto sembra superfluo domandarsi se nella dottrina di Kant ci fosse una distinzione fra l'*essentia* e l'*esse/esistentia* come l'intendevano, ad esempio, San Tommaso d'Aquino e perfino Suárez. Tuttavia la posizione di Kant è preparata in qualche modo dalla concezione suareziana dell'*essentia realis*¹¹³ e dal concetto di esistenza come effettività o attualità dell'*essentia* legata alla sua posizione fuori dalle sue cause,¹¹⁴ con la differenza che per Kant lo «star fuori» proprio dell'esistenza è rapportato non a una causa divina indipendente, ma a una facoltà conoscitiva.¹¹⁵

Nel pensiero di Kant la tematica dell'essere/esistenza (*Sein/Dasein*) non è affrontata insieme all'essenza (*essentia*) come costitutivo dell'ente reale (nel senso classico di *ciò che è*), viene invece sviluppata e approfondita in due diversi periodi, che marcano la differenza fra una visione legata ancora alla metafisica scolastica e un'altra cosiddetta «critica». La tesi è sostanzialmente la stessa nei due periodi, cioè che l'esistenza non è un predicato. In primo luogo, nell'*Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763) Kant afferma che «l'esistenza (*Dasein*) non è affatto un predicato, o determinazione di una qualche cosa»¹¹⁶. Benché non sia un predicato, inteso come concetto possibile, nel linguaggio comune l'esistenza è usata come tale, ma si deve intendere piuttosto come predicato del pensiero di una cosa, non in quanto aggiunge qualche determinazione a un soggetto logico. Ciò significa che l'esistenza è la proprietà estensiva di un concetto empirico, il quale è la rappresentazione di una cosa esistente (*eines existierenden Dinges*). Se un concetto rimanda all'oggetto, quindi l'affermazione che l'oggetto esiste si riferisce alla rappresentazione dell'oggetto esistente, non all'esistenza dell'oggetto stesso. Dunque, l'esistenza non si deve cercare fra i predicati possibili di un soggetto logico, bensì nell'origine della conoscenza attraverso la quale possiamo

¹¹¹ KANT, *KrV*, B 131-132 (AA III), 108, 19-20.

¹¹² CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza*, 119-120.

¹¹³ SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 4, 15, 92.

¹¹⁴ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 6, 1-2, 241-242.

¹¹⁵ Cfr. H. SEIGFRIED, *Kant's Thesis*, in L.W. BECK, *Proceeding*, 513.

¹¹⁶ KANT, *Beweisgrund* (AA II) 72, 2-3.

identificare qualcosa come esistente.¹¹⁷ Secondo J. Benoist, nell'*Unico argomento* troviamo due sensi di esistenza: uno predicativo, concettuale, ma di secondo ordine, e un senso non predicativo, non concettuale, legato al carattere empirico del concetto.¹¹⁸ Con l'esempio del liocorno marino, Kant parafrasa le proposizioni affermative esistenziali, come «un liocorno marino è un animale esistente», con proposizioni che attribuiscono un insieme di predicati a un soggetto, il concetto del quale ha un'origine empirica, come: «a un certo animale marino esistente appartengono i predicati che io penso insieme nel liocorno».¹¹⁹ Una siffatta operazione riduce un giudizio di esistenza a un giudizio predicativo dove si attribuisce l'esistenza a qualche cosa della natura per un processo di identificazione.¹²⁰

In questo senso è opportuna la precisazione di Kant, secondo cui l'esistenza (*Dasein*) è la posizione assoluta (*die absolute Position*) della cosa, e si distingue dalla posizione relativa¹²¹. La posizione si realizza attraverso l'essere (*Sein*), che può avvenire in due modi: primo, relazionando il predicato a un soggetto, l'essere (*Sein*) allora si riduce a un concetto connettivo ponente la relazione dei due termini della proposizione, tra l'altro in questa posizione relativa si trovano i concetti di possibilità e di verità; secondo, ponendo la cosa in sé e per sé, allora questo essere (*Sein*) vale quanto l'esistenza (*Dasein*).¹²² Per esempio, dice Kant, nella proposizione «Dio è onnipotente», l'attributo divino dell'onnipotenza è contenuto nel soggetto Dio. Nel giudizio viene posta una relazione logica, tuttavia non ci dice nulla se Dio sia, cioè se sia posto assolutamente o esista¹²³. Pertanto, dato che i predicati non significano mai l'esistenza del soggetto, l'esistenza è un modo (*Art*) del giudizio che dipende del come si

¹¹⁷ KANT, *Beweisgrund* (AA II) 73, 1-4.

¹¹⁸ J. BENOIST, «Jugment et existence chez Kant», 215.

¹¹⁹ KANT, *Beweisgrund* (AA II) 73, 5-10.

¹²⁰ Cfr. J. BENOIST, «Jugment et existence chez Kant», 217; CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza*, 161.

¹²¹ KANT, *Beweisgrund* (AA II) 73, 24-30: «Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein».

¹²² Cfr. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß: Reflexionen zur Metaphysik*, 3724 (AA XVII), 269.

¹²³ KANT, *Beweisgrund* (AA II), 74, 22-27.

ponga il soggetto e i predicati per me (*für mich*), come dopo dirà Kant nella *Critica della ragion pura*.¹²⁴ Se la cosa è posta come possibile, vuol dire che si pone il soggetto in relazione con le sue determinazioni, cioè la cosa è posta come un ente possibile. Se invece la cosa è posta come esistente, significa che la cosa è posta assolutamente con tutti i suoi predicati, quindi è posto di più¹²⁵.

La tesi dell'impredicabilità dell'esistenza dell'*Unico argomento*, come dicevamo prima, si mantiene nel periodo segnato dalla *Critica della ragion pura* nel quale Kant riprende l'argomento all'interno della *Dialettica trascendentale*, precisando però che l'essere (*Sein*) non è un predicato «reale».¹²⁶ Si noti che Kant non adopera più il termine *Dasein* come nel periodo precritico, egli si serve invece della sola parola *Sein* in quanto posizione di una cosa. Ciò si accorda con il carattere trascendentale della dimostrazione ontologica.¹²⁷ Prima di mostrare il passaggio da una visione ancora metafisica (come quella dell'*Unico argomento*) a una trascendentale, rileviamo l'uso dei termini usati, i quali possono servire ancora per la comprensione della cosiddetta «rivoluzione copernicana». Al fine di mostrare che l'essere non è affatto un predicato reale, Kant stabilisce molto chiaramente che l'essere (*Sein*), oltre ad avere la funzione logica di relazionare due concetti che hanno i loro oggetti (*Objecte*), è pure segno della relazione dell'oggetto (*Gegenstand*) al concetto che abbiamo di esso.

La non predicabilità dell'essere s'inserisce nella discussione contro quelli che dimostrano cartesianamente l'esistenza di un ente necessario partendo da soli concetti, giacché, secondo loro, questo ente è il più reale fra gli enti dal momento che contiene tutte le determinazioni, anche

¹²⁴ KANT, *KrV*, B 138 (AA III), 112, 10.

¹²⁵ KANT, *Beweisgrund* (AA II) 75, 25-30.

¹²⁶ KANT, *KrV*, B 626-627 (AA III), 401, 7-18: «Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i., ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht: das Wörtchen. ist, ist noch nicht ein Prädicat obenein, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff».

¹²⁷ KANT, *KrV*, B 619 (AA III), 397, 6.

l'esistenza. Dunque, negando l'esistenza si nega addirittura la possibilità interna della cosa.¹²⁸ A questo modo di procedere solo attraverso i concetti del giudizio Kant chiede di determinare se la proposizione: «questa o quella cosa (*Dinge*) esiste» sia analitica o sintetica. La risposta fa cadere in un dilemma i sostenitori della prova ontologica, poiché se è analitica o esplicativa l'apposizione del verbo «esiste» al soggetto non aggiunge niente al pensiero della cosa, e in tale caso il soggetto logico o è la cosa stessa oppure la sua esistenza è dedotta da un suo predicato possibile, il che fa ripetere lo stesso con lo stesso. Da un'altra parte, se la proposizione fondamentale di *secundum adiacens* suaccennata è sintetica o estensiva, allora non si può dire che la negazione del predicato di esistenza sia contraddittorio, dal momento che questa proprietà appartiene ai giudizi analitici e non a quelli di esperienza, in quanto questi sono tutti sintetici.¹²⁹ Come dice Kant, scambiare un predicato logico per uno reale è un'illusione,¹³⁰ il che conduce a giudicare erroneamente sulla realtà oggettiva (*objective Realität*) di un soggetto logico, perché di fatto manca l'esperienza.¹³¹ Da questo segue che l'essere (*Sein*) non è un predicato reale..., ma neanche un predicato logico. Così Kant distingue due funzioni dell'essere, la prima delle quali appartiene all'ambito logico, per cui l'essere pone in relazione due concetti. La seconda è di carattere trascendentale, cioè l'essere pone in relazione l'oggetto (*Gegenstand*), costituito di soggetto e predicato, con il mio concetto (*auf meinen Begriff*). Si constata una chiara distinzione fra l'*Object* dell'uso logico e il *Gegenstand* dell'uso trascendentale. Come dice Chiurazzi, ci troviamo di fronte a una ridefinizione della posizionalità dell'essere, dal momento che il rapporto fra soggetto e predicato viene ridefinito come il rapporto fra soggetto e oggetto, cioè come la relazione di un soggetto trascendentale con l'oggetto.¹³² In ultima istanza, ciò che fonda la relazione logica di soggetto e predicato è la relazione all'io penso. L'*Object* non è un oggetto diverso del *Gegenstand*, ma sono due modi di rappresentazione dell'oggetto,¹³³ quindi, si distinguono secondo la modalità di rapporto al soggetto trascendentale. Così si spiega l'esempio di due concetti come «Dio» e «onnipotente», i quali, quando sono vincolati dalla copula per conformare

¹²⁸ KANT, *KrV*, B 624-625 (AA III), 399, 25-400, 3.

¹²⁹ KANT, *KrV*, B 625 (AA III), 400, 4-15; cfr. B 10-12 (AA III).

¹³⁰ KANT, *KrV*, B 626 (AA III), 400, 30-31.

¹³¹ KANT, *KrV*, B 194 (AA III), 144, 15-17; cfr. B 242 (AA III).

¹³² Cfr. CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza*, 162-163.

¹³³ KANT, *Opus postumum* (AA XXII), 414, 21-23.

una proposizione con soggetto e predicato, rappresenta ognuno due oggetti (*Objecte*) diversi. Una volta che l'intelletto opera la sintesi categoriale del soggetto in se stesso con tutti i suoi predicati, la funzione dell'essere nell'enunciato «Dio è» pone l'oggetto (*Gegenstand*), ma non dice che l'oggetto sia dato effettivamente o che quell'oggetto sia un oggetto esistente (*existirendes Object*) fuori della nostra rappresentazione.¹³⁴ Di fatto, come Kant dice di seguito, l'oggetto e il concetto devono avere lo stesso contenuto, nel senso che l'oggetto pensabile non aggiunge niente di ulteriore al concetto, e neppure aggiungerebbe qualcosa se l'essere (*Sein*) ponesse la fattualità dell'oggetto.

A questo stadio è interessante notare l'entrata in campo dell'effettuale (*Wirkliche*) in opposizione al possibile (*Mögliche*), i quali richiamano alla distinzione della Scolastica di *existentia* ed *essentia* rispettivamente, dove l'*existentia* era il «fatto» positivo dell'*essentia* realizzata. L'esempio dei cento talleri effettuali e dei cento talleri possibili è indicativo del carattere non predicativo dell'essere (*Sein*), nel senso che la sua funzione copulativa si riduce a congiungere due concetti i cui oggetti sono collegati con le condizioni materiali dell'esperienza, cioè con una sensazione¹³⁵ cosciente, quindi, con la percezione (*Wahrnehmung*) di un oggetto dell'esperienza.¹³⁶ Da questo si comprende che i cento talleri di fatto (*wirklichen Thalern*) hanno qualcosa di più che il loro semplice concetto, benché il contenuto (reale) sia lo stesso.

L'essere (*Sein*), come tale, non estende la conoscenza del soggetto logico, perché non è un predicato reale. L'essere (*Sein*) esprime il rapporto che l'Io penso opera sulle facoltà conoscitive che attestano lo stato fattuale di una cosa. Alla fine, ciò che si aggiunge sinteticamente al concetto è qualcosa di soggettivo, di modale, come la categoria kantiana di *Dasein*,¹³⁷ che nei «Postulati del pensiero empirico» viene identificata con la *Wirklichkeit*.¹³⁸ Le cosiddette «categorie» modali di Kant non accrescono minimamente il contenuto concettuale dell'oggetto, ma esprimono il rapporto con la facoltà conoscitiva. Secondo la tesi di Chiurazzi, tutte le categorie kantiane non sono di tipo predicativo, come potrebbero essere le categorie aristoteliche, ma sono modi che operano modificando «un enunciato predicativo, in cui si esprimono le determinazioni possibili di un

¹³⁴ KANT, *Opus postumum* (AA XXII), 23, 21-30.

¹³⁵ KANT, *KrV*, B 266 (AA III), 185, 24-25.

¹³⁶ KANT, *KrV*, B 272 (AA III), 189, 23-28.

¹³⁷ KANT, *KrV*, B 106 (AA III), 93, 19.

¹³⁸ KANT, *KrV*, B 265 (AA III), 185, 25.

shuainei ti/ εfthsi gar o' legwn tln dianoiav kai akousaj lvenhsen (ΔIV eivestin h' nh, outw shuainei' ougar ta eivai h' nh eivai shueion esti tou pragmatoj) (De Int. 3, 16b 19-22). A proposito, la frase si inserisce nel capitolo che tratta sul verbo (*rhva*), che, come tale, quando è detto per se stesso, è un nome e significa qualcosa, ma non significa ancora se questo qualcosa è (*estin*) o non è (*nh, estin*), ossia che il verbo in quanto tale significhi il darsi o meno di qualcosa nel mondo esterno (16b 21). La ragione si trova nella linea seguente (16b 22), quando Aristotele dice che il verbo non è segno dell'essere (*tou eivai*) o non essere della cosa (*pragmatoj*). Il soggetto della frase di 16b 22 non è allora *ta eivai h' nh eivai*, ma i verbi detti per se stessi (*kaq'vauta legonma ta rhyata*) della linea 16b 19. Questa esegesi è sostenuta convincentemente da de Rijk, il quale dimostra come la lettura del senso primariamente copulativo dell'essere (*eivai Sein*) avesse già la sua origine nell'interpretazione che Ammonio fa al *De Interpretatione*.¹⁴⁵ Kant segue la stessa linea di lettura, perciò, secondo lui, il *Sein* è solo un connettivo di due concetti che implica, a sua volta, il modo di significare temporalmente la relazione dell'oggetto al soggetto.¹⁴⁶ Aristotele parla invece dell'*on* in un senso diverso di quello copulativo o assertorio. È questo *on* che detto da solo non significa niente, ma aiuta a significare (*prosshuainei*) una certa sintesi, la quale però non è la sintesi proposizionale di nome e verbo, al modo di soggetto e predicato, bensì la congiunzione connotativa o intensionale dell'*on* con ogni forma categoriale espressa sia nel nome (*onoma*) che nel verbo (*rhva*).¹⁴⁷ Se ora l'essere (*Sein*) non è un predicato reale come dice Kant, bisogna stare attenti a fondare la sua tesi nella concezione aristotelica dell'*on*. Kant non ha formulato una dottrina dell'ente, e sebbene all'apparenza lui fosse nel vero affermando la non predicabilità del *Sein*, questo non deve confondersi con la non predicabilità dell'*eivai on* come genere di ogni cosa (cfr. *APo* 92b 13-14). Secondo Aristotele l'*on eivai*, considerato a livello nominativo, è un concetto incluso in ogni categoria e perciò stesso si dice in tanti modi (cfr. *Metaph. D1*, 1017a 7-1017b 2; *E* 2, 1026a 33-35; *Q* 10, 1051a 34-b 2). La dottrina aristotelica dell'*on eivai* porta, dunque, a concepire le categorie come nomi (*onoma*) significativi e sono così lontane dall'essere concepite come «predicati» che hanno significato solo in una proposizione composta di soggetto e predicato per mezzo del *Sein* copulativo.

¹⁴⁵ Cfr. DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontology*, I, 219-234 e i riferimenti ivi citati.

¹⁴⁶ Cfr. CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza*, 41.

¹⁴⁷ Vedi *Capitolo III*.

Conclusione

Ciò che storicamente era cominciato come un'interpretazione e traduzione latina di *ousia*, con il passare del tempo, insieme agli interessi teoretici dei diversi momenti storici, è diventato un problema metafisico. Infatti, abbiamo visto che il termine latino *essentia* era il vocabolo che corrispondeva grammaticalmente a *ousia*. Man mano che s'imponeva il termine latino nella riflessione teologica dell'Occidente dei primi secoli cristiani, la cosiddetta corrispondenza si perse sempre di più. Partendo da questo fatto, possiamo dire due cose: primo, che si è effettuato uno spostamento semantico per quanto riguarda la parola *essentia*, nel senso che essa cominciò ad acquistare una valenza specifica propria oltre a rendere letteralmente *ousia*, secondo, che nella ricezione latina dell'*ousia* si è realizzata una biforcazione di significati, vale a dire, il termine *essentia* era usato a fianco a quello di *substantia* per interpretare e tradurre il vocabolo greco.

Abbiamo voluto trattare dell'*essentia* come corrispondente grammaticale dell'*ousia* per valutare, da questo punto, quanto sia conveniente o meno adottare il termine *essentia* (o i suoi derivati nelle lingue moderne) per interpretare il *to ti, ha einai*, una volta che il vocabolo *essentia* è passato attraverso una lunga riflessione filosofico-teologica. Pertanto, da questo possiamo desumere alcune conclusioni.

1) Nei primi secoli dell'era cristiana, quando il mondo latino cominciava a ricevere e riflettere il bagaglio filosofico greco, l'*essentia* era considerata un neologismo. Benché Seneca spieghi il suo significato dal punto di vista platonico-stoico, cioè come l'essere vero in sé o il genere primo, tuttavia Quintiliano dà il primo spunto per la biforcazione concettuale dell'*essentia*, interpretando l'*ousia* come *substantia*. Questo risultava dall'aver inserito la prima categoria aristotelica all'interno della scienza retorica, in modo che la *substantia* venisse vista come la realtà di fatto di cui si domanda *an sit?*, cioè la *res subiecta*, e il resto delle categorie come gli accidenti che qualificano il soggetto.

2) Se i latini non avevano difficoltà a usare la parola *substantia*, infatti non era per loro un neologismo, nei secoli successivi si osserva una certa tensione fra *essentia* e *substantia* come termini equivalenti a *ousia*. Si deve notare, però, che la preferenza dei latini per il termine *substantia* è dovuta al fatto che la parola dà l'idea di fondamento, di ciò che si offre come materia di una discussione o il fatto concreto in opposizione a ciò che è formale, intelligibile, incorporeo. Questa visione si mantiene — d'accordo

con la nostra esposizione — in Arnobio, Calcidio e Mario Vittorino. Riguardo a quest'ultimo autore, il binomio *essentia-substantia* è inserito nella riflessione teologica sulla Santissima Trinità, cominciandosi a delineare la specificità di ogni termine. L'*essentia* è vista nella processione trinitaria come il più formale, l'essere generale, insomma, l'*existentia*; invece la *substantia* è vista come il soggetto qualificato.

3) Al tempo di sant'Agostino la parola *essentia* è già di uso comune accanto a quello di *substantia*. Egli deriva addirittura l'etimo di *essentia* dal verbo *esse* in senso attivo, fondando così — e questo è chiave — una nuova comprensione dell'*esse* nell'orizzonte del neoplatonismo porfiriano. All'interno della speculazione teologica, l'*essentia* acquista allora una sua propria specificità. Benché *essentia* e *substantia* sembrino corrispondersi, è il primo termine il più importante, poiché deriva da *esse*, che alla fine è Dio, *summum Esse*. Dunque, la *πρωτη ουσια* di Aristotele è, per sant'Agostino, l'*Essentia* di colui che è l'*esse* a titolo più alto.

4) Con Boezio si stabilisce una terminologia teologica precisa sulla base dei concetti greci che rimarrà presente nel pensiero latino dei secoli successivi. Infatti, partendo da quanto aveva scritto nel suo commento alle *Categorie* di Aristotele, sul piano teologico Boezio estende il concetto di *ουσια* a tutte le categorie oltre alla prima, ridefinendo il concetto di *ουσιωσις* come *subsistentia*. Attraverso la *subsistentia* l'*ουσια* si dice *essentia* negli universali, e *substantia* nei particolari. Da Boezio proviene dunque che l'*essentia* faccia riferimento agli universali e la *substantia*, invece, agli individui.

5) Per san Tommaso d'Aquino l'*essentia* deriva il suo nome da *ens*, a differenza di sant'Agostino che la fa derivare di *esse*. L'*ens* pone, infatti, qualcosa nella realtà, nel senso che assegna qualcosa a qualcos'altro, poiché ha un'*essentia* ed è diviso nei dieci generi supremi. Come abbiamo mostrato, per san Tommaso il *quod quid erat esse* (*τα τι, ἡ εἰσις*) è il punto cardine per cui l'*ens* ha l'*esse* diviso nei dieci generi, in quanto associa il primo concetto alla *quidditas*. Così si afferma l'intrinseca appartenenza dell'*esse* all'*ens* per garantirne l'unità costitutiva, evitando con questo che l'*essentia* si trasformi nella condizione della possibilità dell'*esse/existentia*. San Tommaso si atteneva alla dottrina aristotelica dell'*ουσια* tramite il termine *essentia*, sostenendo che essa era una *substantia* completa sia nell'ordine delle creature composte di forme e materia sia in quelle costituite dalla sola forma (angeli); e in questo punto va oltre Aristotele, quando affermava che l'*essentia* partecipava all'*actus essendi*.

6) Il concetto di *essentia* è diventato fondamentale per il pensiero filosofico. Difatti, era il contenuto intelligibile che l'uomo era capace di cogliere. Al tempo in cui Suárez concepiva l'*essentia realis*, si stava operando un cambiamento radicale nel modo di rapportarsi del pensiero all'*ens*. Se per Suárez l'oggetto della metafisica è l'*ens* preso come nome, quindi, non ha bisogno di un *esse* attuale, l'*ens* considerato in tale modo può abbracciare il possibile in quanto ha un'attitudine all'*esse/existentia*, e così la distinzione *essentia-esse* diviene di ragione. Suárez, con la sua concezione dell'*ens* pensabile senza contraddizione ossia riducendo al minimo la possibilità noetica dell'*ens*, prepara il terreno alla filosofia moderna insieme al già accennato cambiamento radicale, vale a dire, il pensiero come principio fondante l'*ens*. Non c'è più un riferimento diretto ai testi di Aristotele e i concetti di *essentia* e *substantia* sono ormai assodati.

7) Ormai a questo punto non ha senso parlare di una distinzione metafisica fra l'*essentia* e l'*existentia* dal momento che per Kant l'ente reale (secondo la metafisica classica) non ha luogo nella sua filosofia trascendentale, poiché nell'ambito di questa filosofia ciò che importa è l'oggetto in generale, il quale ovviamente non è l'ente. E se è possibile parlare di una composizione all'interno dell'oggetto (*Gegenstand*), questa consisterebbe nella sintesi predicativa di soggetto e predicato attraverso il verbo copulativo «è», una sintesi determinata dai rapporti spazio-temporali per cui l'oggetto ci viene dato all'esperienza. Per Kant, l'essere (*Sein*) non ha altra funzione logica che la copulazione di due concetti, uno come soggetto e l'altro come predicato. Il plesso *essentia-existentza* si risolve dunque nella posizione giudicativa attuata dall'Io penso per mezzo della copula nel momento presente dell'enunciazione. In tale modo le categorie vengono concepite come «predicati» che prese da sé non hanno significato, ma solo all'interno di una proposizione costituita da soggetto-copula-predicato. Scomparendo il concetto di ente/essere come connotato e incluso in ogni forma categoriale, scompare il dualismo di *essentia-existentza*. Di conseguenza, secondo Kant, l'esistenza (*Dasein*) si relaziona alla fattualità empirica attestata dall'atto pensante dell'Io.

Lo spostamento semantico del concetto di *essentia* è tale da non fare alcun riferimento all'*ousia* di Aristotele. Si è usato invece il concetto di *substantia*, che ancora oggi si mantiene in uso negli studi aristotelici. Infatti, nei commenti ad alcuni passi dell'opera del Filosofo — che faremo nel prossimo capitolo — si usa *substantia* e si adotta *essentia* per esprimere ciò che è formale. In questa breve storia

dei concetti abbiamo mostrato, da un lato l'antica matrice neoplatonica di una tale interpretazione; dall'altro quale sarà poi il senso dei termini che noi useremo di seguito, ad esempio, che il senso «esistenziale» (*existentia*) dell'*einai* dell'espressione *to ti, ha einai* non è il *Dasein* kantiano.

CAPITOLO II

Il *ta ti, ta einai* nell'*Index aristotelicus* di Hermann Bonitz

La storia dell'evoluzione semantica del termine *essentia* del capitolo precedente, ci ha portato alla conferma di uno spostamento concettuale del termine latino come equivalente di *ousia*. È così che l'*essentia* acquistò, come primo vocabolo, una sua propria specificità attraverso i diversi momenti storici del pensiero latino, fino a diventare nella modernità un concetto astratto, dove si risolve ciò che è il più formale di un essere (o ente) e non solo si è dimostrato che l'*essentia* non corrisponde più all'*ousia* aristotelica, ma neppure al *the*. Di fatto, d'accordo con la nostra posizione, l'interpretazione del *the* nel senso moderno di essenza¹⁴⁸ porta a vedere l'essere (*einai*), in primo luogo, come subordinato alle determinazioni formali e, in secondo luogo, a ridurre l'essere a un concetto formalmente vuoto del pensiero, dovuto al fatto che le suddette determinazioni non hanno senso se non all'interno di una proposizione nella quale si mantengono legate attraverso l'essere che funge solo da copula.

Se nel capitolo precedente abbiamo dato il nostro criterio d'interpretazione, in questo raccogliamo i testi del *Corpus* aristotelico dove compare esplicitamente il *the* correlati a brevi commenti. È comunque importante sottolineare che i commenti sono stati elaborati, nella maggior parte dei casi, con l'ausilio di autori moderni dediti allo studio di Aristotele, i quali integrano nella loro ricerca — com'è ovvio — un linguaggio accessibile all'intelligenza moderna. L'obiettivo è rilevare e valutare, come controparte, la terminologia comunemente usata per spiegare il pensiero aristotelico, ad esempio, l'uso di «sostanza» per tradurre *ousia*, «esistenza» (fenomenica) per l'*einai* dell'espressione *the*, molte volte, l'utilizzo della

¹⁴⁸ Con il termine italiano «essenza» si rappresenta ogni termine equivalente nelle lingue moderne, provenienti, in ultima istanza, da quello latino *essentia*.

forma verbale *estin* in senso copulativo all'interno di proposizioni composte di soggetto e predicato, ecc. In alcuni di questi interpreti si può scorgere una visione formalistica, nel senso che danno molta importanza alla forma (*eidoj*) come il fondamentale dell'*ousia* o come identico all'*ousia*, lasciando la materia in un posto secondario. Tutto sommato, si risolve e si spiega l'essere aristotelico nei termini formali dell'essenza.

Dunque, per raccogliere i testi aristotelici facciamo uso dell'*Index aristotelicus* di Hermann Bonitz. Nell'*Index* la voce *ta ti, ta einai* (764a 50-765a 6) è divisa fundamentalmente in due parti. La prima è chiaramente di carattere grammaticale (764a 50-11b), la seconda invece di carattere nozionale (764b 11-765a 6). Quest'ultima è suddivisa in diversi punti tematici tali come la relazione del *the* con altri importanti concetti filosofici come *ousia*, *logoj* o la sinonimia di *the* con *ousia*. Altre volte appare la relazione di *the* con *eidoj*, *nothi*, e un'altra la sinonimia di *the* con *energeia* ed *enteleceia*. Per ultimo si registrano i testi in cui appare la relazione tra *the* ed *uparcein*. Quando Bonitz presenta il *the* nell'ambito dell'*episthmi* compare nuovamente il *logoj*, ma adesso in rapporto all'*orismoj* e delle volte il *the* come sinonimo di *orismoj*. Alla fine del paragrafo Bonitz presenta i testi in cui appare la differenza tra *the* e *kaqoloue genoj*, la relazione e la distinzione dall'*idion*.

Riteniamo che l'*Index* sia ancora l'unica opera scientifica che raccoglie sistematicamente il linguaggio aristotelico d'accordo con l'uso ordinario e filosofico. Oltre a questo, a nostro parere, è di grande importanza l'impostazione trendelenburghiana di Bonitz riguardo il *the*.

Per la trascrizione dei testi di Aristotele abbiamo adottato come prima fonte l'edizione di Bekker, per il motivo che è — dopo l'*editio princeps* (1495) di Aldo Manuzio — la prima edizione critica del *Corpus Aristotelicum* e la sua impaginazione è il criterio per ogni edizione posteriore. Comunque, quando sarà conveniente, all'inizio di ogni commento faremo i richiami opportuni nel confrontare l'edizione bekkeriana con quelle moderne.

In secondo luogo, abbiamo disposto i testi seguendo l'ordine tradizionale, che parte dall'*Organon* fino alla *Metafisica*. C'è solo un unico testo dell'*Etica nicomachea* disposto prima dell'ultima sezione. Da tutto ciò è chiaro che non seguiamo esattamente lo schema di Bonitz, ci siamo però beneficiati del materiale raccolto nell'*Index* per il fine che ci siamo prefissati, perciò in molti temi abbiamo cercato di omettere i testi che venivano ripetuti più di una volta per accomunarli dentro un gruppo tematico. Inoltre, abbiamo cercato di evitare una precisa traduzione della

nostra espressione utilizzando solo l'abbreviazione *the*. In quanto alle espressioni composte con dativo, ad esempio *ta angrwpw/ einai* o *ta iintiw/ einai*, le abbiamo tradotte come «l'essere uomo» e «l'essere mantello» per non appesantire la lettura, oltre a lasciare aperta un'interpretazione esistenziale del verbo *einai* che non sia fenomenica.

1. Testi della Logica

Il *thein* relazione al *logoj*

1.1 APo A33, 89a 29-32

*ta nen gar
sunnetron einai tln dianetron alhqw/ doxazein atoponl*³⁰
*alI Vofl h' dianetroj(peri. lh ai doxai(ta auto(oufw tou
autoj ta de ti, lh einai ekaterw/ kata ton logon outa auto)*

L'argomento del presente estratto è parte integrante della distinzione che Aristotele stabilisce fra scienza (*episthnh*) e opinione (*doxa*). La scienza, egli dice, è universale e si sviluppa attraverso premesse necessarie (88b 30-32) sulla base di cose vere e reali (88b 32-33) che non possono comportarsi diversamente da come si comportano, ma d'altronde ci sono cose vere e reali che possono comportarsi altrimenti, nel senso che possono essere false, e di queste cose non c'è scienza bensì opinione (89a 2-3), la quale è la rappresentazione (*upolhyij*) immediata e non necessaria di eventi osservabili. Dunque, ciò che distingue la scienza dall'opinione è l'oggetto su cui si fondano, tuttavia, se si considera che l'oggetto dell'opinione falsa è in certo modo identico (*tropon tina*) all'oggetto dell'opinione vera, per quanto riguarda quest'ultimo si può dire che è in certo modo identico all'oggetto della scienza (89a 23-25). Questo dipende, del resto, dai molteplici significati del termine «identico». L'esempio di Aristotele illustra, per una parte, la non identità degli oggetti di un'opinione vera e di una falsa, e, per un'altra parte, una certa identità di essi, ma non come quella di avere un'opinione vera della giusta misura della diagonale, ciò sarebbe un assurdo. Nonostante la diagonale sia un oggetto identico preso in considerazione dell'opinione vera e dell'opinione falsa, si può dire che il *the* della diagonale per ognuna secondo il discorso esplicativo (*kata ton logon*) — che esprime un definente — non è lo stesso nei due casi. Si tratta dunque di due opinioni sullo stesso oggetto, e in questo senso Aristotele si riferisce all'identità dell'oggetto della scienza e dell'opinione.

Il *thecome* sinonimo di *ousia*

1.2 APo *B*4, 91b 7-10

*ean nen ousi nh oufw
 labh(ousullogieitai ofi to A esti. tw/G to ti, hm einai
 kai. ousia) ean de oufw labh(proteron estai eihfwj tw/
 G ti, esti to ti, hm einai to B)*¹⁰

L'unica cosa importante da notare è che Ross¹⁴⁹ pone *ta B* (b 10) fra parentesi quadre. Per capire il significato di questa frase si deve andare all'inizio di APo *B* 3, dove Aristotele si domanda sulla possibilità o l'impossibilità di sapere (*eidenai*) la stessa cosa, secondo lo stesso punto di vista, sia mediante una definizione (*orismos*), sia mediante una dimostrazione (*apodeixis*). Sembra, continua Aristotele, che la definizione riguardi l'essenza (*ta ti, estin*), e che ogni essenza venga espressa in forma universale e affermativa. I sillogismi, per contro, possono anche essere negativi e non universali (90b 1-7). Insomma, non tutti i sillogismi conducono necessariamente a una definizione, per il fatto che il sapere scientifico è possedere la dimostrazione di ciò che è dimostrabile, ma non vuol dire che la definizione riguardi ciò che è dimostrabile (90b 9-13). In realtà, ciò cui si applica la definizione non è oggetto di dimostrazione, perché queste assumono l'essenza come principio di dimostrazione, come la scienza matematica assume come principio il che cos'è il numero o il che cos'è il dispari (90b 29-33). Pertanto è evidente che definizione e dimostrazione non sono la stessa cosa.

Detto questo, ora Aristotele in APo *B*4 si domanda se c'è un sillogismo e una dimostrazione che deducano l'essenza, oppure non c'è, d'accordo con l'argomentazione precedente. Prima di tutto si deve sapere che il sillogismo prova, attraverso il medio, il riferimento di una cosa a qualcos'altro (*ti kata tinon*); che l'essenza è il proprio (*idion*) di una cosa, e la definizione è una determinazione immanente all'essenza (*en tw/ ti, esti*), quindi, un definente; pertanto è necessario che i termini del sillogismo siano convertibili. Ciò significa che se abbiamo un sillogismo in cui A è il proprio di C, è chiaro che A sarà il proprio di B e B sarà il proprio di C; così tutti i termini saranno reciprocamente propri gli uni degli altri. Lo stesso si applica con la determinazione immanente all'essenza. Per contro,

¹⁴⁹ ROSS, *Aristotelis analytica priora et posteriora*.

quando le premesse non saranno convertibili, allora non sarà necessario che A si dica immanente all'essenza di C, in ogni caso B sarà immanente all'essenza di C, di conseguenza, tanto A come B esprimeranno l'essenza (91a 14-25) — il che porta ad assumere ciò che si vuole provare (91a 31-32), perché B (in quanto termine medio) è assunto nella «dimostrazione» che A è ciò che è l'essere C. La nostra frase s'intende, dunque, come conclusione dell'argomentazione di quanto detto finora, vale a dire, se non si assumono le premesse come convertibili, non si potrà dedurre sillogisticamente che A è il *the* cioè la sostanza (*ousia*) di C; se, invece, le premesse si assumono come convertibili, il *the* di C risulterà comunque assunto da principio, cioè B.

1.3 Top. Ζ, 143a 17-19

*apolitwn om ta thj
dikaiousunhj genoj ouvlegei ta ti, ha einai li gar ousia eka&
stwj meta tou genouj)*

Il breve estratto appartiene in generale alla trattazione riguardante le definizioni (*orismoi*), che Aristotele suddivide in cinque parti; una di queste comprende il tema del genere (*genoj*) della definizione, e qui si colloca particolarmente la nostra frase. Ebbene, in una discussione in cui l'avversario definisce qualcosa può darsi che non ponga il fatto dell'ente (*pragna ontoj*) nel genere che lo contiene. Un errore tale avviene quando non si pone l'essenza (*ta ti, estin*) all'inizio del discorso definitorio (*logoj*), per esempio, dice Aristotele, quando si definisce il corpo come ciò che ha tre dimensioni o l'uomo come ciò che sa contare, infatti, ancora non si è detto quale ente (*ti, on*) ha tre dimensioni o quale ente (*ti, on*) sa contare. Orbene, il genere vuole significare l'essenza ed è posto a fondamento (*upotigetai*) delle cose dette nella definizione (142b 22-29), come accade quando qualcuno pone il genere animale a fondamento di ciò che sa contare per definire l'uomo (cfr. Top. E3, 132a 6-9). Inoltre, non solo si deve tener conto di fornire il genere della cosa, ma di fornire il genere proprio. Ad esempio, chi definisce la giustizia come ambito produttivo di eguaglianza o distributivo di ciò che è eguale, omette la virtù, quale genere della giustizia. A questo si connette il significato della nostra frase, in altre parole, tralasciando il genere della giustizia non si dice il *the* infatti, la sostanza (*ousia*) di ogni cosa è unita al genere in quanto è la sua caratteristica ontica. Aristotele si riferisce al caso del genere prossimo (*eggutatw*), che esprime tutti i generi superiori.

Il *thein* relazione a *orismoj* e *ofoj*

1.4 Top. A4, 101b 19-23

*epei de tou idion ta nen ta ti, ha einai
shmainei(ta d'voushmainei(dihrhsqw ta idion eij anfw²⁰
ta proeirhmena nerh(kai kaleisqw ta nen ta ti, ha einai
shmainon ofoj(ta de loipon kata tln koinhn peri. autwn
apodxeisan ouonasia prosagoreuesqw idion)*

Il capitolo di *Top. A* 4 apre con la considerazione degli elementi che costituiscono il metodo dialettico. Aristotele afferma che gli elementi onde derivano gli argomenti e quelli attorno a cui vertono i sillogismi sono uguali in numero e identici. Così per un verso gli argomenti (*logoj*) derivano dalle proposizioni (*ek twh protasewn*); per un altro verso gli elementi attorno a cui vertono i sillogismi sono i problemi (*ta problhmata*). Tanto questi quanto quelli rivelano o un proprio (*idion*), o un genere (*genoj*), o un accidente (*sumbellikoj*); la differenza (*diafora*) è ordinata per l'esattezza al genere (101b 11-19). Bisogna considerare che il proprio ora significa il *the* ora invece non lo significa. Aristotele chiama definente (*ofoj*) il proprio che esprime il *the* invece lascia il nome di proprio per quello che non lo esprime. Pertanto, conforme alla divisione che si è fatta, accade che tutte le proposizioni e i problemi sorgano da quattro elementi: definente, proprio, genere e accidente (101b 23-25).

1.5 Top. A5, 101b 39-102a 2

*esti d'ofoj nen logoj o' ta ti, ha einai shmainwn) apodido&ō
tai de h' logoj aut'ouonatoj h' logoj anti. logou' d'naton
gar kai. twh upo. logou tina shmainonewn orisasqai)*

Con quest'estratto Aristotele comincia a trattare circa il significato d'ogni elemento citato alla fine del testo precedente. Egli si occupa anzitutto di cos'è il definente (*ofoj*) e questo, come leggiamo nel testo, è il discorso che significa il *the*. Il definente fornisce, per una parte un discorso (*logoj*) al posto di un nome (*onoma*), e per un'altra parte un discorso invece di un discorso; infatti, è chiaro che non ogni discorso è un definente, ed è altresì chiaro che un nome non fornirà una definizione (*orismoj*), come il nome *Iliada*; benché il nome possa esprimere un discorso, non ogni discorso è un nome (cfr. *Metaph. Z* 4, 1030a 6-11). Aristotele dice, continuando (102a 5-6), che ci sono altri discorsi che possono essere

considerati come connessi alla definizione, tali come il bello (*kalon*) è il decoroso (*ta prepon*). Riguardo a quest'ultimo Brunschwig commenta che *prepon* ha un doppio senso, cioè, un senso estetico e un altro etico. I discorsi come quelli indicati dall'esempio sono chiamati simili a definizioni (*orikon*), secondo Brunschwig, perché il predicato *prepon* dà un'esplicazione causale di *kalon* e non al contrario, giacché *prepon* è preceduto da articolo, e a conferma cita *Top* 105a 27-28¹⁵⁰. Ebbene, la definizione cerca di determinare la differenza o l'identità alla realtà; di fatto, quando si dimostra che la realtà non è identica alla definizione, quest'ultima cade. Tuttavia, non è necessario dimostrare l'identità per consolidare la definizione, ma basta mostrare che non è identica per demolirla (102a 9-14). Tra l'altro, Kei Chiba rimanda a 102a 7-9 per marcare la differenza di sfumatura esistente fra *orismoj* e *ofoj*, nel senso che il primo si riferisce piuttosto a fissare l'identità della cosa come risposta alla questione «che cos'è?»¹⁵¹. De Rijk, da parte sua, afferma che l'*ofoj* si deve intendere come un definente usato come un sostituto della cosa che si vuole definire.¹⁵²

1.6 *Top. A8, 103b 9-12*

*kai eivnen autikathgoreitai(ofoj h' ipilon ah eih) eivnen gar
shmainei to ti, ha einai(ofoj(eivde nh shmainei(ipilon)¹⁰
touto gar ha ipilon(ta autikathgoroumenon nen(nh shmaition
de to ti, ha einai)*

L'edizione di Ross¹⁵³ riporta una parentesi da *eiv*(b 9) fino a *ta ti, ha einai*(b 12), e non compare la virgola dopo *nen*(b 11). Il passo è inserito dentro il tema che tratta della divisione dei quattro elementi che costituiscono le proposizioni e i problemi, tali elementi sono, come si è detto, il definente, il proprio, il genere e l'accidente. Ora, per quanto riguarda il nostro passo, si deve notare che all'inizio di *Top. A8* Aristotele ricorda che il termine identico (*ta tauton*) fa riferimento al numero, alla specie e al genere (cfr. *Top A7*, 102b 6-39). Ebbene, continua il Filosofo, che gli argomenti derivino dai suddetti elementi (*ek twh eivluenwn*), si costituiscano attraverso questi (*dia toutwn*) e si riferiscano a questi (*proj*

¹⁵⁰ Cfr. J. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, I, 122.

¹⁵¹ CHIBA, *Aristotle on Essence and Defining-Phrase*, 218.

¹⁵² DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 475.

¹⁵³ ROSS, *Aristotelis topica et sophistici elenchi*.

tauta) ci si può convincere o per induzione (*dia thj epagwghj*), verificando individualmente le proposizioni e i problemi, o per sillogismo (*dia sullogismou*) — questo vuol dire attraverso un ragionamento deduttivo¹⁵⁴ nel quale, come afferma Aristotele, è necessario che ogni predicato (nel senso di attributo) stia rispetto a qualcosa (*tinofj*) in un rapporto di convertibilità con la cosa (*autikathgoreisqai tou pragmatofj*), oppure no (103b 7-8). A proposito, Brunschwig spiega che il termine *autikathgoreisqai* designa la sostituzione reciproca (*substitution réciproque*) fra due predicati che si rapportano a uno stesso soggetto concreto, espresso quest'ultimo con *tou pragmatofj*. Secondo quanto si legge nella pagina 102a 18-22, che sostiene l'interpretazione di Brunschwig, sembra che Aristotele distingua due soggetti, uno grammaticale e uno concreto, in modo che il primo funga da predicato in rapporto a un unico soggetto. Per esempio, dice Brunschwig commentando la suddetta pagina, tanto «uomo» (*anrwpoj*) come «essere adatto alla lettura e alla scrittura» (*grammatikhj dektikofj*) sono considerati come due predicati in rapporto allo stesso soggetto concreto uomo,¹⁵⁵ tenendo presente che i due suddetti predicati sono dei nomi che stanno per un soggetto. Tutto ciò precede la frase di cui ci occupiamo. Dunque, se il predicato è convertibile con la cosa, può essere o un definente o un proprio: se significa il *the* è un definente, altrimenti è proprio. Infatti, come si è detto nella pagina 102a 18-19, proprio è ciò che, pur essendo convertibile con il soggetto, appartiene solo a lui, ma non designa il *the*

1.7 Top. *H3*, 153a 15-22

*eivgar esti ofoj logoj o`to ti, ha einai tw/pragmatofj¹⁵
gnati dilwn/ kai. dei/ta eu tw/ofw/ kathgorounena kai. eu
tw/ti, esti tou pragmatofj nona kathgoreisqai/ kathgorei&
tai d/ew tw/ti, esti ta genh kai. ai` diaforai/ faneron wj
ei; tij laboi tauta nonon eu tw/ti, esti tou pragmatofj ka&
thgoreisqai/ ofi o`tauta erwn logoj ofoj ex awagkhj an²⁰
eih/ ouvgar eudecetai eteron einai ofon/ epeidh ouden eteron
eu tw/ti, esti tou pragmatofj kathgoreitai)*

Ross riporta la variante *a/nona* (a 19) e *kathgoreitai* (a 20). Brunschwig, come si vedrà, accetta invece la lettura di Bekker. Il capitolo in cui è inserito il presente brano inizia rilevando che fra coloro che discutono non

¹⁵⁴ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, I, 125.

¹⁵⁵ BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, I, 122.

c'è nessuno, o sono pochi, a dedurre sillogisticamente il definente (*ofoj*). Questo tema si era già accennato in un passo citato precedentemente (cfr. 1.2 e *APo B3*, 90a 35-90b 11) a proposito dell'impossibilità di dimostrare la definizione, poiché in un sillogismo dimostrativo questa è assunta come principio. Così avviene, dice Aristotele, per i cultori della geometria, della scienza dei numeri e per altre discipline simili. Ma, per il contesto presente di *Top. H 3* si deve tenere conto solo della possibilità di dedurre sillogisticamente la frase definente e il *the* (153a 13-15).

A questo punto entriamo nell'argomento del nostro testo. Infatti, se il definente (*ofoj*) è la frase (*logoj*) che rivela il *the* e se è necessario che i predicati contenuti nella frase definente (*en tw/ofw*) siano i soli a essere predicati nell'essenza (*en tw/ti, esti*) — i predicati sono i nomi designati come genere e differenza —, allora è manifesto che se qualcuno ponesse (*laboi*) che solo questi termini sono predicati nell'essenza della cosa, il discorso che li contiene sarebbe necessariamente il definente.

A queste righe Brunschwig fa un appunto: la riga 153a 19-20 presenta due letture diverse. Una dice: *laboi tauta nonon en tw/ti, esti tou pragmatof kathgoreisqai*, che è quella stabilita da Bekker e Waitz¹⁵⁶ nella loro edizione; un'altra dice invece: *laboi tauta ajnona en tw/ti, esti tou pragmatof kathgoreitai*, che mostra l'aggiunta di *aj* prima di *nona* al posto di *nonon* e alla fine il verbo *kathgoreitai* al posto dell'infinitivo *kathgoreisqai*, e queste varianti sono preferite da Strache-Wallies¹⁵⁷ e Ross.

Or dunque, Brunschwig accoglie la prima lettura, poiché, secondo lui, la seconda non rende il senso di ciò che Aristotele vuole trattare in questa sede; ciò si vede, in primo luogo, nell'interpretazione di *laboi*, il quale può significare «porre», «supporre», «assumere», nella prospettiva di *APo B6*, 92a 6-10 (cfr. 1.10). In secondo luogo, continua Brunschwig, il dimostrativo *tauta* può significare «questi termini», «tali e tali termini» come *tadi*, in 92a 8. Dunque, il senso di tutto il passo che va da *tauta* a *kathgoreisqai* s'intende come l'oggetto dell'assunzione segnata da *laboi*¹⁵⁸. Di fatto, attenendosi a 92a 6-10, chi pretende di dedurre sillogisticamente il definente commette una petizione di principio, ma è possibile tentare dialetticamente una sua deduzione ossia una dimostrazione

¹⁵⁶ Th. WAITZ, *Aristotelis Organon*.

¹⁵⁷ I. STRACHE – M. WALLIES, *Aristotelis Topica, cum libro De Sophisticis Elenchis*.

¹⁵⁸ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, I, LXVII-LXIX e II, 257-258.

nel senso ampio di *deikij* o *dihsij* nell'applicazione *hic et nunc* del definente.¹⁵⁹

1.8 Top. *H5*, 154a 29-32

*eivgar tina kai alla eu
tw/ti, esti tou pragmatoj kathgoreitai(adilon poteron o³⁰
rhqejj h'eteroj autou orismoj estin(epeidi orismoj esti lo&
goj o`ta ti, hn einai shnaiwn)*

L'intero *Top. H5* si divide in due parti, di cui la prima si occupa dello stabilire (*kataskewzein*) una definizione (154a 23-155a 2); la seconda, invece, della sua demolizione (*anaskewzein*) (155a 3-36). La nostra frase, com'è ovvio, appartiene alla prima parte. Aristotele vi comincia denotando che è più difficile stabilire una definizione che confutarla. Infatti, questa difficoltà si presenta dal momento che vogliamo ottenere da coloro che sono interrogati determinati termini assegnati, tali come il genere e la differenza nel discorso fornito (*eu apodoxenti logw*) e come il genere e le differenze predicati nell'essenza (*eu tw/ti, esti*); senza questi termini è impossibile produrre un sillogismo della definizione (*orismoj*). Segue ora il nostro testo confermando ciò che è stato detto con una supposizione: infatti, se alcuni altri termini (*eivgar tina kai alla*) si predicano nell'essenza della cosa, non è chiaro se la determinazione enunciata è la definizione o un'altra sua determinazione, poiché la frase definente, in quanto compresa dalla definizione, è il discorso che significa il *the*. A questo riguardo Brunschwig spiega che questo passo mostra che una data definizione contenente un genere e una differenza è suscettibile di confutazione se, ad esempio, il genere non è quello prossimo e la sua differenza non è specifica, quindi, è possibile stabilire un'altra definizione più salda. Lo stesso succede con una definizione che abbia un genere prossimo e una qualche differenza oppure un genere qualunque con una differenza specifica.¹⁶⁰

Prima di chiudere la sezione, è possibile stabilire una distinzione fra *orismoj* e *ofoj* seguendo i suggerimenti di de Rijk. Fondamentalmente hanno lo stesso contenuto significativo (*logoj*) che esprime il *the*. La differenza risiede nel modo in cui il definitore applica il definente a un definendo. Così l' *orismoj* significa il *the* non causalmente, come spiegando

¹⁵⁹ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 700 e i riferimenti ivi citati.

¹⁶⁰ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 260-267.

nominalmente il significato. L' *ofoj*, invece, oltre allo spiegamento, ne rivela la funzione costitutiva.¹⁶¹

Il *the* l' *orisasqai*

1.9 APo A22, 82b 37-83a 1

Epi. nen ouh twh en tw/ti, esti kategoroumenwn dhlon/ eivgar esti orisasqai h' eivgwston ta ti, hm einai(ta dV apeira nh esti dielgein(anagkh peperanqai ta en tw/ti, Õ esti kathgoroumena)

Con questa frase Aristotele comincia APo A 22. Il capitolo s'inserisce nell'ambito della «prima prova dialettica» sull'impossibilità di una serie infinita di predicati (assegnazioni) nell'essenza di una cosa¹⁶². Il Filosofo argomenta la sua posizione dividendo APo A 22 in due sezioni: la prima è già menzionata in 82b 35-36 rispetto a coloro che considerano i problemi da un punto di vista dialettico (*logikwv*), ma solo a partire da A 22, 83a 1 si sviluppa di fatto l'argomentazione dialettica (*kaqolou de wde legomena*) fino a 84a 7. Nella seconda sezione sviluppa invece l'argomentazione analitica (*avalutikwv*), che parte dalla riga 84a 8 fino alla fine del capitolo in 84b 2.

Ebbene, del testo che ora ci si occupa si devono fare alcune precisazioni. In primo luogo, il senso di *ta ti, esti*, letteralmente si rende con «il che cos'è» o con la parola «essenza», così come abbiamo fatto in precedenza. L'espressione «il che cos'è» denota una definizione come risposta alla questione «che cos'è?», e molte volte questa risposta indica, piuttosto il genere in cui si trova la cosa da definire (cfr. *Cat.* 3, 1b 13; *Top.* D6, 128a 23-26. E3, 132a 6-9), che può essere la sostanza o le altre categorie (cfr. *Metaph.* Z1, 1028a 35-b 2). In secondo luogo, il senso di *ta ti, hm einai*. L'espressione forma il cuore della nostra tesi, in quanto vuole rilevare che una traduzione con il termine «essenza» potrebbe deviare il suo senso originario nella misura in cui assumiamo questo termine come una pura formalità oggettiva del pensiero. La traduzione letterale all'italiano di *the* come «il che cos'era essere» è alquanto bizzarra, ma per il momento essa basta per mostrare che quando Aristotele intende definire esattamente una cosa, e non solo stabilire il genere, egli usa l'espressione *the*¹⁶³. Il breve

¹⁶¹ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 695.

¹⁶² ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, 573.

¹⁶³ Cfr. J. BARNES, *Aristotle. Posterior Analytics*, 174.

estratto 82b 37-83a 1 tratta dunque della possibilità di definire qualcosa per genere e differenza, e dell'impossibilità di predicati infiniti nel che cos'è (*eu tw/ ti, esti*) una cosa, sia nella serie ascendente (*amw*) che in quella discendente (*katw*). Ad esempio, non si dice dell'uomo l'essere bipede, poi di bipede l'essere animale, e poi ancora di animale l'essere qualcos'altro; né d'altra parte si dice dell'animale l'essere uomo, dell'uomo l'essere Callia, di Callia in fine l'essere qualcos'altro più specifico (83b 2-5). Ciò vuol dire che le assegnazioni essenziali o quidditative devono dunque essere numericamente limitate.

Il *thein* relazione a *to ti, esti* e l' *ipilon*

1.10 APo B6, 92a 6-9

*AlI Vaa esti kai apodeikai to ti, esti katVousian
ex upogeseuj de(labonta to nen ti, ha einai to ek twh eu
tw/ ti, esti iulyn(tadi. de eu tw/ ti, esti noua(kai. ipilon to
pai* touto gar esti to einai ekeinw)*

Il passo stabilito da Bekker presenta una piccola variante rispetto allo stesso passo stabilito da Ross (seguendo Pacius)¹⁶⁴. Nel primo, la frase: *labonta to nen ti, ha einai to ek twh eu tw/ ti, esti iulyn* si può interpretare nel senso che «il *the* è formato dagli elementi propri (*iulyn*) immanenti all'essenza»; nel secondo invece si cambia *iulyn* per *ipilon* da ciò risulta che «il *the* è il proprio (*ipilon*) formato dagli elementi immanenti all'essenza».

Il frammento è chiaramente relazionato a *Top. H3*, 153a 15-22 citato in precedenza (cfr. 1.7) sul tema della possibilità di dimostrare il definente. Ora Aristotele si questiona sulla possibilità ipotetica di una tale dimostrazione, da un lato assumendo (*labonta*) il *the* come il proprio (*ipilon*) (secondo Ross) formato dai termini immanenti all'essenza, e dall'altro che questi termini (*tadi*) sono i soli a stare in numero limitato nell'essenza di qualcosa, e il tutto (*to paih*) che ne risulta è il proprio che definisce qualcosa. Si ricordi al riguardo l'esegesi di Brunschwig sul senso di *labonta*, che era il referente per l'interpretazione di *laboi* in 153a 15-22 (cfr. 1.7). Egli, infatti, v'intendeva *laboi* come l'atto di qualcuno che «pone» o «assume» tali e tali termini per essere predicati (assegnati) nell'essenza della cosa. Per Aristotele non può esserci dunque una

¹⁶⁴ ROSS, *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*.

dimostrazione del definente, poiché si commette una petizione di principio, cioè si pone come principio ciò che si pretende provare¹⁶⁵. A proposito, Barnes commenta che tanto *APo B 6* come *Top. H 3*, sono incompatibili, poiché nel primo Aristotele dice che non è possibile una deduzione del definente, e nel secondo egli dice che è possibile. Ma se si ammette una relazione fra il loro argomento, dice Barnes, allora si deve dire che *Top. H 3* accetta una deduzione dialettica di ciò che *APo B 3* nega come una deduzione dimostrativa¹⁶⁶. Si tenga conto, comunque, che Aristotele in *Top. H 3 (1.7)* parla di una dimostrazione in senso largo (*deiktij*), cioè di «mostrare» che il definente è attualmente applicabile a qualcosa. Di fatto, nella pratica dialettica sono importanti tanto le assunzioni dall'oppositore quanto il consenso del rispondente, perciò non si tratta di una prova in senso stretto.¹⁶⁷

Il *the* diverso dall' *ijlon*

1.11 *Top. A5, 102a 18-22*

*:Ijlon dVestin ojn h dhl oi/ nen to ti, ha einai(nonw/ dV
uparcei kai antikathgoreitai tou pragmatof| oion ijlon
anqrwpou to grammatikhj einai dektikon(eivgar anqrwpof²⁰
esti(grammatikhj dektikof esti(kai eivgrammatikhj de&
ktikof estin(anqrwpof estin)*

La prima cosa che dobbiamo far notare nel testo dell'edizione di Bekker è la comparsa del segno diacritico « / » dopo *pragmatof*, ciò non compare invece nelle altre edizioni, come quella di Ross o Brunschwig, le quali mettono il segno « . » per cominciare di seguito con un nuovo paragrafo, che è l'esempio di quanto precedeva. Forse non è di sostanziale importanza per la comprensione di tutto il testo, ma abbiamo voluto rilevarlo per dar ragione del fatto.

Ebbene, una parte dell'argomento del nostro testo l'abbiamo già trattato in *Top. A8, 103b 9-12* (cfr. 1.6) commentando con l'aiuto di Brunschwig il significato della forma *antikathgoreitai*. Per quanto riguarda l'inizio del presente paragrafo, troviamo che proprio (*ijlon*) è caratterizzato, da un lato

¹⁶⁵ BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 257-258.

¹⁶⁶ BARNES, *Aristotle. Posterior Analytics*, 212. Al riguardo Barnes rimanda alle pagine 44-46 di un suo contributo: *Proof and the Syllogism*, in E. BERTI, *Aristotle on Science*.

¹⁶⁷ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 700.

come ciò che non evidenzia il *the* dall'altro come ciò che appartiene a una sola cosa ed è convertibile (*antikathgoreitai*) con essa, quindi, questa seconda caratterizzazione è ciò che il proprio ha di comune con il definente (*ofon*). La convertibilità dei predicati (assegnazioni) non si deve intendere però in una mera forma simmetrica¹⁶⁸, vale a dire, se il predicato «uomo» è convertibile con il predicato «essere adatto alla lettura e alla scrittura», quindi, «essere adatto alla lettura e alla scrittura» è convertibile con «uomo», ma piuttosto nella forma che spiega Brunschwig: «pour tout sujet concret X, si X est S, X est P, et si X est P, X est S»¹⁶⁹, nel quale i due predicati S e P sottintendono un soggetto concreto X, cioè S e P «stanno per» X. Per essere più precisi, noi aggiungiamo che i predicati si rapportano a un esistente; infatti, ogni volta che ci sta davanti un soggetto con determinate caratteristiche comuni ad altri soggetti, noi diciamo, ad es., «uomo». E se lo stesso soggetto esistente possiede la peculiarità di essere capace di leggere e scrivere (*grammatikij dektikoj*), predichiamo o diciamo «capace di grammatica» (nel senso greco), e così, ogni volta che si presenta un soggetto capace di grammatica, diciamo che quello stesso soggetto è un uomo. Solo così, dice Brunschwig, si comprende meglio che i predicati possono essere convertibili l'un l'altro. Inoltre, secondo l'interpretazione di Smith, la convertibilità (*counterpredication*) è una conseguenza dell'appartenere a un'unica cosa, quindi, una condizione necessaria del proprio, a patto che il proprio sia predicato in primo luogo del soggetto, da dove si segue che possono esserci due proprietà di un unico soggetto, ma non significa che ognuna sia proprietà dell'altra¹⁷⁰.

1.12 Top. *E3*, 131b 37-132a 9

:Epeit Vavaskeuazonta nen eivton ofon vij iñion apodēdwken| ouvgar estai kalvij keinenon ta iñion| ouvgar dei/ō dhlouñ ta ti, ha einai ta iñion oion epei. o' eipaj auqrwpou iñion zwñn pezom dipoum ta ti, ha einai shmañton apodēdwke tou auqrwpou iñion| ouvah eih ta tou auqrwpou iñion kalvij apodēdmenon kataskeuazonta de eivantikathgoroumenon nen apodēdwke ta iñion(nh ta ti, ha einai de dhlouñ) estai gar⁵ kata touto kalvij apodēdmenon ta iñion) oion epei. qeij auqrwpou iñion zwñn hperon fusei antikathgoroumenon nen apodēdwke ta iñion(ouva ta ti, ha einai de dhlouñ| eih ah kata

¹⁶⁸ Cfr. R. SMITH, *Aristotle's Topics, Books I and VIII*, 61-62.

¹⁶⁹ BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 122.

¹⁷⁰ SMITH, *Aristotle's Topics, Books I and VIII*, 62.

touto kalvif apodebneion ta iphion tou/auqrwpou)

Il paragrafo è chiaramente diviso in due: la prima sezione tratta della demolizione di una tesi (131b 37-132a 4); la seconda del suo consolidamento (132a 4-9). Il demolire o lo stabilire un'assegnazione, secondo Aristotele, dipende da due condizioni del proprio: primo, dalla sua convertibilità, e in questo caso è comune al definente; secondo, dal non esprimere il *the* e con questa condizione, diciamo «negativa», si compie il senso forte del proprio¹⁷¹. Per demolire un'assegnazione basta che l'avversario abbia dato un definente come un proprio. Di fatto, quando il proprio manifesta il *the* non è posto correttamente (*kalvif*), ma è corretto quando manifesta solo ciò che è più noto della cosa (129b 1-5), in quanto il proprio è fornito in vista della conoscenza (130a 5; 131a 1). Ciò che il proprio ha in comune con il definente è l'appartenenza a una sola cosa e la convertibilità con essa (cfr. *Top A* 4, 101b 19-20; 5, 102a 18-22; 6, 102b 27-35; 8, 103b 7-10), senza però manifestare il *the*

1.13 *Top. E4*, 132b 35-133a 11

*:Epeit Vauaskeuazonta nen eivkata nepein apevke³⁵
ta iphion| ougar estai iphion ta keinenon einai iphion) ta gar ō
kata nepein uparcon eij ta ti, ha einai sumballletai|
eih dVah ta toiouto diafora, tij kata, tinof einof eipof le&
gonenih) oion epei. o' eipaj auqrwpou iphion ta pezon dipoun
kata nepein apevke ta iphion(ouk ah eih tauqrwpou iphion
ta pezon dipoun) kataskeuazonta de eivnh kata nepein⁵
apevke ta iphion(nh ta ti, ha einai dhlon(antikathgo&
rounenou tou pragmatof) estai gar iphion ta keinenon nh einai
iphion) oion epei. o' geij zwpu iphion ta aisqanesgai pefukof oute
kata nepein apevken iphion oute ta ti, ha einai dhlon(anti&
kathgorounenou tou pragmatof) (eih ah zwpu iphion ta aisqane&¹⁰
sqai pefukof)*

La nozione che percorre il testo è quella di «partecipazione» (*nepein*), che Aristotele definisce come l'ammissione del discorso di ciò che è partecipato (cfr. *Top. D* 1, 121a 11-12). Per demolire una tesi bisogna vedere se l'avversario ha fornito un proprio per partecipazione (*kata nepein*), poiché in tal modo il predicato si congiunge (*sumballletai*) al *the* in quanto diventa una differenza del genere; ad esempio: chi dice che il proprio dell'uomo è l'essere un bipede terrestre non pone bene il proprio,

¹⁷¹ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 150.

pone invece un definente, di fatto, rivela il *the*. In questo passo Brunschwig fa notare due varianti alla lettura dei passaggi 131a 1, 6 e 9, in cui compare *ta einai* al posto di *ta ti, hn einai*, le quali dipendono della scelta dei manoscritti. Per esempio, il testo qui citato dell'edizione di Bekker presenta la *lectio faciliior*, al contrario, i manoscritti più antichi (AB)¹⁷² presentano la *lectio difficilior*, cioè quella in cui compare *ta einai*. D'accordo col parere di Brunschwig è da preferire la seconda, poiché il caso dell'identificazione di un predicato per partecipazione con la differenza, che a sua volta «contribuisce» (egli traduce così la forma verbale *sunballetai*) all'essere del soggetto, lascia intravedere la difficoltà della tradizione per comprendere lo statuto della differenza (*diafora*) e il suo contributo alla conoscenza dell'essere o dell'essenza del soggetto¹⁷³. Inoltre, nei *Topici* Aristotele non menziona la differenza come costitutiva del *the* ma la menziona invece come costitutiva del *ti, esti* in modo di essere ordinata congiuntamente al genere (101b 18-19)¹⁷⁴. Se accettiamo l'esegesi di Brunschwig, cade il testo che ora commentiamo proprio per il fatto che non compare la nostra espressione *the* d'altro canto, si rivaluta l'importanza della differenza per la conoscenza dell'essenza, tuttavia è da notare che con «essenza» Brunschwig interpreta il *ta einai* citato nelle varianti rilevate prima, il che si oppone all'interpretazione alternativa che vogliamo avanzare nella nostra tesi sul senso esistenziale dell'*einai*. Rimaniamo dunque con la lettura tradizionale del testo citato¹⁷⁵.

2. Testi della Fisica e della Cosmologia

2.1 Phys. B 2, 194a 18-27

*eiý nen
gar touj arcaioj apobleyanti doxeien an einai thj ullhj
epi. mikron gar ti neroj Enpedoklhj kai. Dhmoikritoj tou²⁰
eieboj kai. tou ti, hn einai hfanto) eivde h' tecnh nineitai
tln fusin(thj de authj episthnhj eidejai ta eidoj kai. tln
ullhn nectri tou Sion introu ugeieian kai. colln kai. flegna(
eu oij h' ugeia(oinoij de kai. oikodou tou, te eidoj thj*

¹⁷² Il codice A è il *Vaticanus Urbinas* 35, sec. IX o X in poi; il codice B è il *Marcianus* 201, dell'anno 955.

¹⁷³ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 160.

¹⁷⁴ Cfr. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, II, 161.

¹⁷⁵ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Top.*, V, 4, 393, 18-24 (ed. M. Wallies).

*oikiaj kai. tm ulhu(ofi plinqoi kai. xula' wsautwj de²⁵
kai. epi. twh a'lwu% kai. thj fusikhj an eih to gnrizein
aufoteraj taj fuseij)*

Prima di iniziare facciamo osservare che questo testo nell'edizione di Ross¹⁷⁶ ha due frasi chiuse fra parentesi. Una coincide con quell'unica segnata nell'edizione di Bekker, la quale è la seconda nel testo di Ross. L'altra si trova qualche riga prima, da *epi.*(a 20) a *h'fanto*(a 21).

Aristotele dice che sulla natura si può parlare in due modi: in quanto forma e in quanto materia (*Phys. B 2, 194a 12-13*). Nell'esame della natura vediamo sia una parte sia l'altra, e quando domandiamo che cos'è un certo ente naturale facciamo attenzione alla forma, ma non senza la materia, tuttavia non secondo la materia (*Phys B 2, 194a 14*). Gli antichi consideravano come oggetto della scienza naturale la materia, solo Empedocle e Democrito toccarono in minima parte la forma (*eidhj*) e il *the*. In relazione a quest'ultima riga (194a 21) osserviamo che la traduzione di Charlton al *the* dice «ciò che sarebbe l'essere» (*what the being would be*)¹⁷⁷, tuttavia lui non spiega l'espressione nel commento al passo in questione, ma tenta di farlo nel commento alla pagina 185b 9. Ivi si parla del terzo senso dell'uno, in virtù di cui le cose si dicono uno quando hanno lo stesso e unico discorso (*logoj*) del *the*, come il vino e l'uva. A proposito, è da notare che l'interpretazione di Charlton delle righe 185b 8-9 è la seguente: «se uno e lo stesso discorso è dato da ciò che sarebbe l'essere di ogni cosa» (*if one and the same account is given of what the being of each would be*)¹⁷⁸. Egli spiega, in primo luogo, la forma verbale *hu* come di un condizionale imperfetto preceduto di un *an* omesso per un caso di eufonia; in secondo luogo, accenna all'ambiguità dell'infinitivo *einai*, che può avere un senso predicativo o esistenziale¹⁷⁹. A nostro parere, la spiegazione di Charlton si avvicina per qualche verso a quella di Louis (cfr. testo 4.3 = IA 8, 708a 12) nel senso che per quest'ultimo il *the* è interpretato come il «fine particolare» a cui tende lo sviluppo dell'essere vivente in conformità alla propria forma; mentre per il primo il *the* è «ciò che sarebbe l'essere» una volta costituito definitivamente dalla sua forma. È chiaro in entrambe le interpretazioni il riferimento al divenire degli enti naturali in cui la forma ha un ruolo direttivo e costitutivo, ma non senza la materia.

¹⁷⁶ W.D. ROSS, *Aristotelis physica*.

¹⁷⁷ W. CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 27.

¹⁷⁸ CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 3.

¹⁷⁹ CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 58.

2.2 Phys. B 3, 194b 23-29

*εἴη μὴ οὐκ ἐκ τῶν
 οὐκ αἰτίων ἰεγῆται τὰ ἐκ οὐ γιγνῆται, τὴ ἐμπαρῶντοῖς (οἷον οὐ
 κάλλος τοῦ ἀνδριαντοῦ καὶ οὐ ἀργυροῦ τῆς φιάλης καὶ τὰ²⁵
 τούτων γενῆ) ἀλλ' ὅτι τὰ εἰδή καὶ τὰ παραδείγματα | τούτο
 δὲ ἔστιν ὁ λόγος ὁ τούτῳ, ἃ εἰσὶ καὶ τὰ τούτων γενῆ οἷον τού
 δὲ παρὰ τὰ δύο προῖ εἴη καὶ οὐκ ὁ ἀρίστος καὶ τὰ
 μὴ τὰ ἐκ τῶν λόγων*

L'edizione di Ross riporta una parentesi per marcare l'esempio che sta verso la fine del testo (b 27-28), che inizia con *οἷον* e termina nella riga dopo con *ἀρίστος*. Aristotele cerca di sapere quali e quanti tipi di causa siano, perché ritiene che non conosciamo nulla degli enti se non conosciamo la causa e ciò significa porre la domanda sulla causa prima (Phys. B 3, 194b 17-20). Nella presente frase Aristotele ne enumera due: da una parte la causa da cui (*ἐκ οὐ*) si genera qualcosa; da un'altra l'*εἶδη* e il *παραδείγμα*. Infatti, se l'arte imita la natura, come appare in 194a 21 (cfr. 2.1), il fisico dovrà cercare per analogia la causa sia nella materia sia nella forma, perciò s'intende l'uso della parola *παραδείγμα* come il modello che ha in mente l'artista prima di realizzare la sua opera. Ma Aristotele specifica di più nell'affermare che questo tipo di causa è il *λόγος* del *τὰ τὴ*, *ἃ εἰσὶ* ossia il principio esplicativo del *τὴ* vale a dire, il principio che dà ragione della cosa naturale; di fatto, in alcuni luoghi Aristotele utilizza il termine *λόγος* per riferirsi alla forma del composto (cfr. *Metaph.* Z 10, 1035a 21, 1035b 29, Z 15, 1039b 20, 24; H 1, 1042a 28, H 4, 1044b 12; *De an.* B 412b 16). Riguardo al senso di *λόγος* come principio esplicativo del *τὴ* secondo quanto accennavamo prima, c'è un punto interessante nella visione di Charlton che vorremmo segnalare. Egli parla del *λόγος* come di un «resoconto» (*account*) non tanto descrittivo, ma piuttosto come una formula prescrittiva, come di un libro di cucina che prescrive determinati passi per ottenere un buon risultato. Dunque, ed ecco il punto, Charlton pensa che Aristotele consideri la forma come possibile, la cui realizzazione consisterebbe nel risultato finale prescritto nella forma o formula, cioè nel *λόγος*¹⁸⁰. La tesi dell'autore sembra dire che se non c'è nessuna contraddizione nella forma o formula prescritta per l'esistenza di una cosa, allora non ci sarà nessun impedimento per una pluralità di cose esistenti

¹⁸⁰ CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 101.

dello stesso genere¹⁸¹. A nostro parere, si dovrebbe aggiungere che quando si parla della forma con il significato di possibile, nell'ambito della natura vivente, si riferisce alla sua identità con le cause finale ed efficiente (*Phys.* B 7, 198a 24-29), altrimenti si concepisce una possibilità logica la cui realizzazione dipende dalla positività del pensiero. Di fatto, cosa fa che una forma possibile si realizzi concretamente? Per Aristotele, certamente, non è il pensiero che la pone nell'esistenza, ma la stessa causa formale dell'essere vivente che tende al suo compimento futuro mediante ciò che per primo muove. La possibilità della forma s'intende, dunque, in ragione della causa finale.

2.3 *Phys.* B 3, 195a 16-26

*ta nen gar stoiceia twñ sullabwñ kai.
h' ulh twñ skeuastwñ kai. to pur kai. toiauta twñ swá
natwn kai. ta nerh tou ofou kai. ai' upoqeseij tou sunpeá
rasmatoj wj to ex ou aitia, estin! toutwn de ta nen wj to
upokeimenon(oion ta nerh(ta de wj to ti, hn einai(to, te²⁰
olon kai, h' sunqesij kai. to eidoj) ta sperma kai. o' in&
troj kai. o' boulesaj kai. ofwj to poioun(panta ofen h'
arch thj metabollj h' stasewj h' kinhsewj) ta d'wj to
teloj kai. tagaon twñ adlwn! to gar ou efeka beltiston
kai. teloj twñ adlwn eferei einai! diaferetw de mhden eif&²⁵
pein auto. agaon h' fainomenon agaon)*

L'unica cosa da rilevare è che Ross pone *h' kinhsewj* fra parentesi quadre (a 23). Le cause dunque si riconducono a quattro tipi (*Phys.* B 3, 195a 15).

In primo luogo Aristotele spiega questi gruppi distinguendo le cause interne, «da cui» (*ta ex ou*) nascono le cose, dalle cause esterne, cioè «il principio del movimento e quiete» (*ofen*), per una parte, e «il ciò per cui» (*to ou efeka*), da un'altra, per indicare il fine a cui tende la cosa. Il *the* è citato nelle cause «da cui» si generano le cose, poiché si comporta come il tutto rispetto alle parti, la sillaba rispetto alle lettere, la forma rispetto al soggetto. Tuttavia in *Phys.* B 7, 198a 21-27 (cfr. 2.2) Aristotele dice che tre delle cause spesso si risolvono in una, vale a dire, la forma, il fine e l'agente coincidono tutte e tre in una: la forma. Ma, si è detto poco fa (195a 17. 21) che le cause da cui nascono le cose sono l' *ulh* e l' *eidoj*, in quanto principi ontologici fondamentali, mentre le altre due influiscono, possiamo dire, «da fuori», cioè una muovendo e l'altra attraendo. Probabilmente è fuorviante parlare di cause interne ed esterne, poiché tutte quante

¹⁸¹ CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 60.

confluiscono per la produzione degli enti materiali, siano essi opere dell'arte o della natura (cfr. 195a 3-8). Secondo il nostro parere, Aristotele si riferisce all'ente fisico una volta che ha già raggiunto il suo compimento, quindi, sotto una considerazione statica, le cause intrinseche sono la materia e la forma, le altre due, tali come l'agente e il fine sono estrinseche. Se considerati però da un punto di vista dinamico, e questo punto differenzia Aristotele da Platone, la forma è la «costante» e il fine interno del divenire che pone in movimento la generazione di un ente naturale¹⁸².

2.4 Cael A 9, 277b 29-278a 6

*dyxie gar
 ah wll. skopoumenoj adunaton efa kai. nonon einai auton| eu³⁰
 afasi gar kai. toij fusei kai. toij apo. tecnhj sunestwsi
 kai. gegennemenoj eferon estin auth, te kaqVautlm h' norfh kai.
 nenignenh meta thj ullhj(oipn thj sfairaj eferon ta eidoj @
 kai. h' crush/ kai. h' calkh/sfaira/ kai. palin tou kuklou
 etera h' norfh kai. o' calkouj kai. xulinoj kukloj| ta
 gar ti. hn einai legontej sfaira/ h' kuklw/ ouk evrounen eu tw/
 logw/cruson h' calkon/ wj ouk onta tauta thj oustaj| eun
 de thn calkhn h' crush/ evrounen/ kai. eun nh dunwneq⁵
 nolhsai mhde labein allo ti para. ta kaqVekaston)*

Il cielo è solo uno ed eterno (277b 27-29). L'unità del cielo non si rompe se viene considerato sia dal punto di vista della forma sia da quello della forma immateriata. Di nuovo è presente l'analogia delle cose generate per natura o per arte. Notiamo che Aristotele tratta come sinonimi la *norfh* e l'*eidoj*, ad es. l'*eidoj* della sfera o la *norfh* del cerchio, invece quando introduce il *the* lo pone in relazione a termini in dativo (*sfaira/ e kuklw/*) per affermare che questi materiali non entrano nel discorso esplicativo (*logoj*) della sfera o del cerchio. Strutturalmente l'argomentazione di Aristotele prende lo spunto della possibilità di una molteplicità di mondi, un tema che, tra l'altro, era già sostenuto ancor prima del Filosofo, come nel caso di Petrone, un antico pitagorico del secolo VI a.C.¹⁸³, e anche da Platone¹⁸⁴. Pertanto, le prove con cui Aristotele dimostra l'unicità del cielo sono sviluppate in *Cael* A, 8 e 9. L'argomentazione di *Cael* A 8 è di tipo fisico, nel senso che tratta del corpo semplice e del suo movimento. Per quanto riguarda *Cael* A 9, l'analisi che vi si sviluppa è piuttosto di «natura

¹⁸² A. CAPECCI, *Struttura e fine*, 89.

¹⁸³ Cfr. PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 422 B (ed. W. Sieveking).

¹⁸⁴ PLATONE, *Timeo* 55c-d.

astratta»¹⁸⁵. Il carattere astratto dell'argomentazione, a nostro modo di vedere, richiama l'analisi matematica che separa la forma in sé e per sé, per una parte, dalla forma nella materia, per un'altra, ad es. la forma (*ta eiaoj*) di una sfera dalla sfera d'oro o di bronzo. Per l'esposizione presente, una siffatta distinzione risulta dal constatare una molteplicità di individui della stessa specie, come il caso della sfera realizzata di qualunque materiale, la quale può dare luogo ad ammettere una molteplicità di cieli (o mondi) in quanto esso è pure una sostanza sensibile. Stabilito questo, nella riga 278a 3 appare, per un'unica volta nel trattato sul *Cielo*, l'espressione *the* vicino a termini in dativo: *sfaira/* è *kuklw/*. Se ora interpretiamo la nostra espressione alla luce dell'interpretazione di Charlton (cfr. testi 2.2 e 2.3), per una parte avremo la possibilità del cielo, per un'altra parte il compimento (attualità) di questa possibilità; infatti, come dice Charlton, dove si dia una sola possibilità di esistenza, non c'è nessuna ragione perché non ci fosse una pluralità di cose esistenti.¹⁸⁶ Che cosa vogliamo dire? Ebbene, considerato dal punto di vista della scienza fisica, è necessario aggiungere la forma, che coincide con il fine (*teloj*) e, specificamente, con l'agente. Questo significa che il cielo è visto come un essere unico attuale costituito da tutta la materia esistente attualizzata per la sua forma propria. Visto in astratto però, o in modo statico (come si svolge l'argomento di *Coel. A 9*) la materia di una sostanza sensibile non rientra nel suo discorso esplicativo (*logoj*), altrimenti non penseremo altro che individui. Ma, a nostro avviso, proprio qui sta il punto: il cielo è uno solo perché non conosciamo altro che questo qui attuale, e ipotizzare altri oltre questo cielo è il risultato di elevare a categoria di sostanza ciò che è ottenuto attraverso il metodo dell'astrazione¹⁸⁷ (cfr. 6.5).

2.5 GC B 9, 335b 29-35

*thj nen gar
 ulhj ta pascein esti. kai. ta kineisqai(ta de kinein kai.³⁰
 poiein eteraj dunanewj) dhlon de kai. epi. twn tecnhj kai.
 epi. twn fusei ginonewwn| oungar auto poiei/ to ulhw zwon
 ex autouf oude ta xulon klinhn(atIVh tecnhj) wfte kai. outoi
 dia touto legousin ouk orqvj(kai. ofi paraleipousi thn kuriwá
 teran aivian| exairousi gar to ti, ha einai kai. norflw)³⁵*

¹⁸⁵ A. JORI, *Aristoteles. Über den Himmel*, 142.

¹⁸⁶ Cfr. CHARLTON, *Aristotle. Physics*, 60.

¹⁸⁷ Cfr. J.J. CLEARY, «On the Terminology of "Abstraction"», 13-45.

Per questo testo abbiamo preso in considerazione l'edizione stabilita da Joachim¹⁸⁸, la quale si discosta dall'edizione di Bekker solo per quanto riguarda la punteggiatura, cioè, dove questo inizia una nuova frase (335b 33-35), quello chiude la parentesi illustrativa (335b 31-33) per proseguire con la conclusione dell'argomento.

Il testo, dunque, s'inquadra all'interno della critica alle concezioni materialiste di certi filosofi che, per l'appunto, ponevano la causa della generazione delle cose sensibili nel movimento della materia. Aristotele parla a proposito di cose generate naturalmente e di cose prodotte per mezzo dell'arte come fondamento alle sue obiezioni: in primo luogo, la materia non ha la virtù di muovere e fare, ma di subire ed essere mossa (335b 29-31); in secondo luogo, ed è qui la parentesi di Joachim, questo si comprende dal fatto sperimentale che l'acqua non genera un vivente per se stessa né il legno produce un letto per se stesso, ma per l'applicazione di un'arte (335b 31-33); in terzo luogo, perché i filosofi che spiegano la generazione e la corruzione delle cose tenendo in conto solo la materia eliminano il *to ti, hn einai kai. norflm*. Se s'interpreta la particola *kai* in senso epesegetico¹⁸⁹, come un «questo è» esplicativo, s'intenderà che quando Aristotele parla del *the* in questo trattato di fisica non vuol dire altro che la forma nella sua unione sostanziale alla materia. La stessa interpretazione si trova nella traduzione inglese di Joachim al testo citato, dove al posto del *kai* greco egli pone l'abbreviazione «i.e.» (*id est*) per indicare che «la natura essenziale» è la forma¹⁹⁰. Si deve notare, inoltre, che nella terza obiezione si dà una ragione comprensiva del perché i filosofi materialisti non dicevano bene quando ponevano la causa più importante nella materia. Aristotele, al contrario, non pone la causa della generazione e la corruzione solo nelle forme (335b 18-24) e nemmeno nella sola materia, ma nel *the* il quale indica la causa formale sussistente nella realtà sensibile che muove effettivamente la materia in vista del fine della propria natura¹⁹¹. Pertanto, troviamo ancora una volta la coincidenza delle tre cause (cfr. 2.4).

¹⁸⁸ H.H. JOACHIM, *Aristotle. On coming-to-be & passing-away*.

¹⁸⁹ U. NEUMANN, voce «Epexegese», 1246-1247.

¹⁹⁰ JOACHIM, in J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, I, 550.

¹⁹¹ Cfr. JOACHIM, *Aristotle. On coming-to-be & passing-away*, 250-251.

3. Testi della Psicologia

3.1 De An. B 1, 412a 27-b 9

*dia h' yuch, estin euteleceia h' prwth swmatoj
 fusikou/dunanei zwon econtoj) toiouto de(o)an h' organa($\bar{\omega}$
 kon) organa de kai. ta twh futwh nerh(alla. pantelwj
 apla(oion ta fullon perikarpiou skepasna(ta de pei
 rikarpion karpou) ai de rizai stonati analogon(anfw
 gar e)kei tm troflw) eivdh, ti koinon epi. pashj yuchj
 dei/ legein(eih an euteleceia h' prwth swmatoj fusikou
 organikou) dia. kai. oudei/ zhteih eiveh h' yuch kai. ta swma(
 w)per oude ta khron kai. ta schma(ou)volwj tm ekastou
 ulh kai. ta ou h' ulh(ta gar e) kai. ta einai epei. pleona
 cvj legeitai(ta kuriwj h' euteleceia, estin)*

È da notare che questo testo, secondo l'edizione di Ross¹⁹², pone fra parentesi la frase che va da *organa*(b 1) fino a *troflw*(b 4).

In primo luogo dobbiamo stabilire cosa intende Aristotele per *euteleceia*, poiché da questo punto riusciremo a capire nel libro su *L'Anima* il senso del *the* nei riferimenti specifici segnalati nelle seguenti citazioni. L' *euteleceia* è un termine coniato da Aristotele per indicare l'attualità compiuta di un vivente, che si può addirittura intendere come «perfezione», infatti, senza quest'attualità perfetta certi corpi naturali non possono dirsi viventi a differenza di altri corpi della natura, tali come gli elementi. Già Aristotele indicava in 412a 22 che l'attualità (*euteleceia*) si dice in due modi: uno come scienza, un altro come studio, e fa un'analogia con il sogno e la veglia, nel senso che lo studio è come lo stare in veglia, esercitando l'attività (*energeia*) della conoscenza, e la scienza è come il sogno, vale a dire, come la disposizione a esercitare o meno l'attività scientifica. Da ciò il Filosofo afferma che l'anima è dunque la prima attualità di un corpo naturale che possiede la vita in potenza, o ha la capacità per la vita. Infatti, diciamo che un determinato corpo vive perché possiede (*erei*) quella prima attualità che lo rende capace di vivere, come una disposizione (*eij*) a esercitare in vario modo le funzioni (*energeiai*) vitali, quindi, questo implica che un tale corpo vivente è dotato di organi. Pertanto, il concetto che Aristotele vuole rendere noto è quello dell'unione sostanziale dei due principi costitutivi dell'ente vivo: l'anima come forma e

¹⁹² W.D. ROSS, *Aristotle. De anima*.

il corpo organico come materia. Una siffatta unione si dà in modo che non c'è da chiedersi se l'anima e il corpo formano un'unità. Per illustrare quest'unione sostanziale Aristotele prende un esempio dall'arte plastica, cioè la cera e la figura, infatti, l'anima e il corpo sono uniti in un essere vivente come attualità e potenzialità, così come in una statuetta di cera sono unite la figura e la cera, la cui separazione provoca la scomparsa della cosa, vale a dire, la sua disgregazione. Di fatto, Aristotele conclude il paragrafo affermando che il principio di unità della cosa sensibile è l' *enteleceia* in quanto è il senso principale dell'uno e dell'essere (*ta eñ kai. ta einai*), l'attualità perfezionante l'intera natura di una cosa.

3.2 De An. B 1, 412b 9-15

*kaqolou nen
 ous einhtai ti, estin h'yuch| ousia gar h`kata. ton logon)¹⁰
 touto de. ta. ti, ha einai tw/toiwli. swnti(kaqaper ei; ti
 twñ organwn fusikon ha swnt(oion pelekuj| ha gar ah
 ta pelekei einai h'ousia autou(kai. h'yuch touto| cwri&
 sqeishj gar tauthj ouk ah eti pelekuj ha(atIVh' oiw&
 nunvj) nuñ dVesti pelekuj|¹⁵*

Nell'edizione di Ross il testo presenta alcune varianti. Primo, già all'inizio le parole *kaqolou nen* sono collocate alla riga b 10, e non come nel testo di Bekker (b 9). Così il resto si sposta alla linea seguente, come *ton logon* (b 11), *ei; ti* (b 12) e *ah* (b 13). È da notare che in Ross appare la particola *nen* in mezzo a *ha* e *gar* (b 12), forse per farla corrispondere alla particola *de* posta due righe dopo (b 15). Il senso sarebbe questo: l'anima è la sostanza in conformità al principio, questo è il *the* per un corpo di una tale sorta, poniamo ad es. una scure, da una parte (*nen*), se fosse l'essere scure la sostanza (della scure), questa sarebbe l'anima; da un'altra (*de*), se si separasse di questa (della scure), non sarebbe più una scure, ma solo nominalmente.

Dunque, l'ente e l'uno si dicono in molti modi e il principale è l' *enteleceia* (cfr. 412b 9). Con quest'affermazione Aristotele conclude il paragrafo precedente e inizia uno nuovo dicendo che, in generale, ciò significa che l'anima è una sostanza (*ousia*) alla maniera di un principio esplicativo (*kata ton logon*). Ci sembra giusta, tra l'altro, la traduzione di *logoj* come «principio» (*principle*) fatta da Hamlyn¹⁹³, poiché pone di manifesto il carattere direttivo e formativo dell'anima, mentre noi abbiamo

¹⁹³ D.W. HAMLYN, *Aristotle. De Anima*, 9.

aggiunto l'aggettivo «esplicativo» per rendere noto il suo contenuto sia descrittivo che prescrittivo, come già si indicava nei libri della *Fisica* (cfr. 2.2). Ora, come dice il Filosofo, se la sostanza è l'attualità (412a 21), e l'anima è l'attualità di un corpo naturale dotato di organi che ha la vita in potenza (412b 5-6), il cosiddetto principio esplicativo (*logoj*) che dà ragione di tutto l'ente vivo è chiaramente l'attualità come causa formale perfezionante. Per essere più esplicito Aristotele introduce di seguito (412b 11) un *touta*, e dichiara che la sostanza alla maniera di un principio esplicativo è il *the* per un corpo così e così (*ta ti, hn einai tw/ toiwpli. swmati*). Aristotele spiega quest'ultimo concetto prendendo come esempio un prodotto dell'arte, che nel nostro caso è una scure (*pelekuj*). Infatti, dice il Filosofo, se una scure fosse un corpo naturale, l'essere scure (*ta pelekei einai*) sarebbe la sua sostanza, vale a dire, la sua anima, in quanto ha la capacità di fendere. Se, per esempio, la scure venisse spaccata durante una battaglia, non sarebbe più una scure, cioè non potrebbe esercitare più la sua funzione (*energeia*) propria e le resterebbe solo il nome di scure. Si badi bene però che «l'anima» di una scure, o il suo principio attualizzante, è il «poter fendere» e non «il fendere»; d'accordo a quanto esposto in precedenza (cfr. testo 3.1), l'anima è la prima attualità da non confondere con la sua funzione o attualità seconda. Il testo è molto suggestivo perché Aristotele paragona il *the* ciò per cui una scure di acciaio ha il potere di fendere¹⁹⁴, questo significa che l'essere una scure non è la sua funzione, come intende Hamlyn nel suo commentario al presente testo. Infatti, egli sostiene che l'analogia fatta da Aristotele del corpo animato con la scure si fonda sulla nozione di funzione e sotto questo punto di vista la sostanza di una scure è la sua funzione¹⁹⁵. Dunque, con molta più ragione l'anima è il principio esplicativo (*logoj*), cioè, il *the* per cui un corpo naturale è questo corpo vivente che costituisce, ad esempio, un uomo.

4. Testi della Biologia

4.1 PA A 1, 642a 24-31

Aition de tou/nh elqein touj proÁ

¹⁹⁴ Cfr. J.L. ACKRILL, «Aristotle's Definitions of *psuchê*», in J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI, *Articles on Aristotle*, IV, 67; E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, II, 121.

¹⁹⁵ HAMLYN, *Aristotle. De Anima*, 86.

*genesterouj epi. ton tropon toutou/ ofi ta ti, ha einai kai ta*²⁵
orisasgai thn ousian ouk ha/ atIVh/ato nen Dhmokritoj
prwtaj/ wj ouk anagkaiou de th/ fusikh/ qewria/ atIVekA
feromenoj upVautou/ tou/ pragmatoj/ epi. Swkratouj de touto
nen hwnph/ ta de zhtein ta peri. fusewj elhxe/ proj de
*thn crhsinon arethn kai. thn politikhn apeklinan oi` filoiA*³⁰
sofountej)

Una volta che Aristotele ha trattato della causa finale e della causa per necessità, in quanto costituenti la natura (PA A 1, 639a 1-642a 17), afferma di seguito che gli antichi filosofi non arrivarono a un tipo di spiegazione che tenesse in conto le cause suaccennate perché non consideravano il *thee* il definire (*orisasgai*) la sostanza. Il passaggio 642a 25-26 comporta alcune difficoltà d'interpretazione. A proposito, dobbiamo segnalare che Kullmann traduce l'espressione *thee* come «l'essere nel senso di predicato essenziale» (*das Sein im Sinne der Wesensaussage*) e la pone in relazione a *logoj tou/ ti, ha einai* (cfr. *Metaph. Z 5*, 1031a 11ss.) Inoltre, egli spiega che il definire la sostanza (*orisasgai thn ousian*) nei trattati biologici non si fa allo stesso modo che la determinazione della sostanza prima (*prwth ousia*) di *Metaph. Z 4-7*¹⁹⁶, vale a dire, secondo Kullmann, che negli scritti di Biologia Aristotele non cerca la determinazione ontologica dell'*eidos*,¹⁹⁷ ma la classificazione degli esseri viventi sotto generi e specie desunte dalle loro caratteristiche necessarie, perciò Aristotele non parla di animali particolari, ma di classi di animali¹⁹⁸. Una tale interpretazione considera però il *thee* come un predicato essenziale analogo ai predicati del sillogismo scientifico di *APo A 4*, che si sviluppa da premesse necessarie. È necessario notare che nel periodo della composizione del *PA* Aristotele aveva già stabilito i concetti di *thee ousia* e *orisasgai*. Di fatto, il termine *thee* al tempo della composizione delle opere empiriche era trattato nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Nella *Biologia* Aristotele si occupa degli enti fisici nel loro divenire, ma sotto la luce della forma immanente che anima l'ente vivo, la quale, considerata universalmente, può essere applicata ad altre entità.

4.2 PA B 3, 649b 20-25

*Toutwn*²⁰

¹⁹⁶ W. KULLMANN, *Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen*, 370.

¹⁹⁷ KULLMANN, *Aristotelische Biologie*, 59.

¹⁹⁸ KULLMANN, *Aristotelische Biologie*, 44.

*de diwrisneynwv faueron ofi ta aina wüf. nen esti gerrnon
oion ti hm autw/to aifati einai(kaqaper eivononati shÁ
nainoinen/ ta zeron uflwr oufw legetai(ta dVupokeinonon
kai. ofpote on aina, esti(ou, gerrnon\ kai. kaqVauto. esti nen
vj gerrnon estin(esti dVvj ou)²⁵*

L'edizione di Luois riporta fra parentesi la frase: *kaqaper eivononati shÁ nainoinen/ ta zeron uflwr oufw legetai* (b 22-23). D'accordo con la lezione di Bekker il passo 649b 22 non cita esplicitamente il *the* anzi il manoscritto E (*Parisinus Regius* 1853) omette il relativo indefinito *ti*.¹⁹⁹ Nella nota a questo testo Louis afferma chiaramente che non si tratta di una variante del *the* e per l'appunto cita il passo 649b 22 senza *ti*²⁰⁰ e con l'aggiunta di *twfal* posto di *ta* secondo i manoscritti P (*Vaticanus* 1339) Z¹ (*Oxonensis Collegii Corpori Christi* 108) *D* (*Parisinus suppl.* 333) e lo interpreta così: «il sangue è caldo (649b 21), considerato in ciò che costituisce la sua quiddità di sangue» (*le sangue est chaud, considéré dans ce qui constitue sa quiddité*)²⁰¹. Secondo Louis l' *einai* è la quiddità. Nella lezione di Bekker, invece, il quale accetta il *ti*, Aristotele vuol dire: poniamo per esempio che qualcosa (*ti*) sia per il sangue l'essere sangue (*ta aifati einai*). Nell'*Index* di Bonitz (764a 54) appare citato invece il pronome interrogativo *ti*, facendo diventare la frase una domanda che si chiede cos'è il primo per natura (*ta prvteron fusei*) per il sangue. Molti studiosi hanno citato il passo come ciò che poteva essere l'origine dell'espressione *ta ti, hm einai* a cui venivano interposti nomi e aggettivi al dativo, ma di questo si parlerà più avanti, ora concentriamoci sul testo proposto da Bekker. Ebbene, dopo le cose stabilite prima, cioè che l'acqua può essere fluida in atto o in potenza (*PA B 3*, 649b 16-17), Aristotele afferma che il sangue è caldo come se denotassimo con un nome l'acqua bollente, da dove la calidità attuale del sangue rientra come una qualità accidentale, come il bianco rientra nell'espressione (*logoj*) di un uomo bianco, poiché il sostrato materiale del sangue non è essenzialmente caldo. Se accettiamo ora la spiegazione di Schwegler e Ross della forma verbale

¹⁹⁹ Comunque molti studiosi fondarono la loro interpretazione sulla lettura di Bekker. Cfr. TRENDELENBURG, «Das *ta ti, ein. einai*», 457; ID. *Geschichte der Kategorienlehre*, II, 34-50; A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 369-379; H. BONITZ, *Index aristotelicus*, 764a 57-60; C. ARPE, *Das ti, hm einai bei Aristoteles*, 17-18; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, 461-462; J. OWENS, *The Doctrine of Being*, 353.

²⁰⁰ P. LOUIS, *Aristote. Les parties des animaux*, 176.

²⁰¹ LOUIS, *Aristote. Les parties des animaux*, 31.

hē come un «imperfetto filosofico»²⁰² nel senso di un rimando di ciò che si è mostrato prima, dobbiamo dire che in 649b 22 Aristotele rimanda a quanto si diceva delle cose calde (648b 35-649a 17).

4.3 IA 8, 708a 9-14

*Toij dVofesin aition thj apodijaj to, te thm fysin
nhqen poiein mthn(alla panta proj to ariston apobleā¹⁰
pousan ekastw/ twh eudeconeww(diasvzousan ekastou thm iujan
ousian kai. to. ti, hē autw/ einai| eti de kai. to proteron hinh
eivhneron(to twh exaimwn nhqen oion tVeinai pleiosi kineiā
sqai shmeioij h'tettarsin)*

Nell'edizione di Jaeger si aggiunge *ek* fra parentesi angolari dopo *ekastw* (a 11). Il testo è l'inizio del capitolo che tratta del perché i serpenti (*ofeij*) non hanno piedi. Infatti, essi non hanno né piedi come gli altri animali né articolazioni simili come i pesci, tuttavia questo non frustra il loro movimento, perché la natura prevede il meglio per ogni cosa salvando la loro sostanza propria (*idia ousia*) e il *the* per il serpente. Per quanto riguarda l'interpretazione della nostra espressione, dobbiamo notare, in primo luogo, che il passo 708a 12 viene reso da Louis come «l'essenza propria a ogni essere e il suo fine particolare» (*l'essence propre à chaque être et sa fin particulière*)²⁰³, conforme alla posizione di Mugler nella sua edizione del libro *De Generatione et corruptione*²⁰⁴. Questa interessante interpretazione del *the* come «fine particolare» può avere un senso nelle opere biologiche di Aristotele, in quanto il divenire dell'animale è in vista del fine che costituisce il suo essere, ma una tale interpretazione la dobbiamo mettere a confronto con quella di Kollesch, che nella sua traduzione al testo interpreta *ousia* come «l'individuo esistente concreto» (*das konkret existierende Individuum*) e il *the* come «il termine logico» (*der logische Terminus*) corrispondente, cioè «l'essere concettuale» (*das begriffliche Sein*)²⁰⁵. Le caratteristiche generali di quest'ultima interpretazione verranno trattate nel seguito della nostra tesi, ora però ci interessa notare le differenti vedute degli studiosi sia riguardo l'*ousia* sia riguardo il *the*. Infatti, ciò che per il primo era formale, vale a dire, l'*ousia* intesa come essenza, per il secondo è intesa come individuo concreto, e

²⁰² Cfr. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 373; W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, 127.

²⁰³ LOUIS, *Aristote. Marche des animaux*, 23.

²⁰⁴ Cfr. Ch. MUGLER, *De la Generation et de la Corruption*, 98.

²⁰⁵ J. KOLLESCH, *Aristoteles. Über die Bewegung der Lebewesen*, 119.

viceversa, ciò che per il primo è concreto, cioè il *the* come fine particolare, per il secondo invece è formale. Ebbene, per concludere, aggiungiamo che nel testo appare il *the* con un dativo interno (*autw/*), costituendo un altro esempio che Bonitz poneva per esemplificare l'origine della composizione grammaticale dell'espressione *the*

5. Testo dell'Etica

5.1 EN B 6, 1107a 6-8

*dia kata nen tln ousian kai. ton logon ton ti,
hn einai legonta mesothj estin h'aveth/ kata de to ari&
ston kai. ta eu-akrothj)*

L'unica differenza del testo di Bekker con quello stabilito da Bywater²⁰⁶ è l'omissione dell'articolo *ta* dopo *ton* in accusativo (a 6).

Nell'ambito della morale la virtù, quale disposizione (*etijs*) dell'anima a compiere atti buoni (1106a 22-24), è la medietà fra due estremi, uno per eccesso e l'altro per difetto (1106b 27-28). La prima cosa che si legge nella presente frase è che Aristotele riassume il suo ragionamento precedente dicendo che la virtù è una medietà (*mesothj*) conforme alla sostanza (*kata nen tln ousian*) e al discorso esplicativo (*ton logon*) che descrive il *the*. Egli, infatti, si riferisce alla virtù che dispone l'uomo ad agire conforme alla sua natura e cercando in ogni atto (*ergon*) ciò che è meglio ed eccellente alla stessa natura. La traduzione di questa brevissima frase riporta tanti problemi d'interpretazioni, sia perché è l'unico testo in cui Aristotele cita il *the* nelle opere di *Etica*, sia perché i commentatori moderni non sono concordi nel criterio interpretativo. In primo luogo, si noti che la nostra traduzione ha già un criterio determinato, che cerca di riprendere i punti rilevanti dei testi commentati finora. Non abbiamo ancora tradotto definitivamente il *the* per motivo che ora vogliamo comprendere il concetto attraverso il contesto dove è inserito e i concetti che gli stanno attorno. Di fatto, sotto questo aspetto *kata tln ousian kai. ton logon* giocano un ruolo molto importante. Per capire loro all'interno della frase è possibile andare indietro di alcune righe e vederli accennati nella definizione che dà Aristotele della virtù. Ebbene, il testo greco dice che la virtù è una: *etijs proairetikh/ en mesothti ousa th/ proj hias/ wirisnehl/ logw/ kai. w/ ah o' froninoj oriseien* (1106b 36-1107a 1). Anzitutto,

²⁰⁶ I. BYWATER, *Aristotelis ethica Nicomachea*.

prendiamo in considerazione il termine *οὐσία*. Secondo il nostro parere, esso compare nella forma di un participio presente femminile *οὐσα*, la cui identità con *οὐσία* sta nel fatto che entrambi derivano dallo stesso tema di participio del verbo *εἶμι*, comune ai tre generi, vale a dire, la forma *οὐτ*²⁰⁷. La virtù è dunque una disposizione deliberativa, dice Aristotele, che consiste essenzialmente (*οὐσα*) nella medietà relativa a noi ossia l'essere (*τὸ εἶναι*)²⁰⁸ costitutivo della virtù sta nella medietà. Quest'ultimo, a nostro parere, è il punto dove si trova l'identità di significato fra *οὐσα* e il termine *οὐσία* che compare nel testo che stiamo propriamente commentando. In secondo luogo, dobbiamo considerare il termine *λογῆς*. Questo compare chiaramente nella riga 1107a 1 dopo *ἰσμενῆς* ma in dativo e di genere maschile, ciò significa che quella medietà della virtù relativa a noi è determinata (*ἰσμενῆς*) da un principio razionale (*λογῆς*) che riguarda i mezzi per raggiungere il fine dell'azione. Si noti che la traduzione di *λογῆς* non è più «discorso esplicativo», come abbiamo scritto prima, ma «principio», seguendo la traduzione inglese di Rackham²⁰⁹, la quale, a nostro parere, esprime correttamente quel senso di *λογῆς* che denota «raccogliere» o «radunare» diversi elementi in uno. Il principio di cui parla Aristotele è dunque quel retto rapporto (*ὀρθῆς λογῆς*) raggiunto fra i due estremi, uno per eccesso un altro per difetto (1138b 18-20), ma bisogna tenere presente, come avverte il Filosofo, che nell'ordine delle azioni il retto rapporto si trova tuttavia in maniera approssimativa (*τυπῆς*) e non con una precisione rigorosa (1103b 32-1104a 2), come potrebbe trovarsi nella matematica. In questo passo sembra molto indicativo, tra l'altro, il termine *τυπῆς* usato da Aristotele per riferirsi al campo dell'etica, infatti, benché la sua significazione nel passo testé segnalato sia «indicazione approssimativa», c'è anche un'accezione del termine che significa «norma generale» o «modello per essere imitato», da dove si potrebbe collegare con ciò che egli dice sul principio che determina la medietà, cioè come lo determinerebbe un uomo prudente (*καὶ ἡ/ αὐτὸς φρονῖμῶς οἰσιείων*). Pertanto, il modello (*τυπῆς*) o paradigma (*παράδειγμα*) delle azioni che ci fanno diventare buoni lo troviamo prima di tutto nella formula di azione (*παρ' οὐ περι τῶν πρακτικῶν λογῆς*) data dall'uomo prudente (1104a 1). A questo punto possiamo tornare alla frase iniziale presa in considerazione (1107a 6-8) e concludere con la giustificazione o no dell'interpretazione avanzata. Aristotele vi afferma, quindi, che conforme

²⁰⁷ V. GARCIA YEBRA, *La Metafísica de Aristoteles*, I, XXXII-XXXIV.

²⁰⁸ J. BURNET, *Ethics of Aristotle*, 95.

²⁰⁹ H. RACKHAM, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, 2.6.15; cfr. C. MAZZARELLI, *Aristotele. Etica Nicomachea*, 101.

all'essere costitutivo e al principio che formula un'attività particolare (*ta ti, hn einai*), la virtù è una medietà. Abbiamo tentato una traduzione del *the* interpretandolo come «attività particolare», nel senso che quel principio razionale accennato prima prescrive alla maniera di una formula (cfr. 2.2) un'attività particolare da eseguire in un caso determinato.

6. Testi della Metafisica

Un caso di *the* con dativo

6.1 Metaph. Z 4, 1029b 12-22

kai. prwte
ton eipwmen enia peri. autou logikwv(ofi esti ta ti, hn einai
ekaston oIegetai kaqVauto) ouvgar esti to soi. einai to
nousikwv/einai| ouvgar kata. seauton ei=nousikoj) oIara¹⁵
kata. seauton) oule dh touto pahn| ouvgar to outwv kaqVauto
wj epifaneia/leukon(ofi ouk esti ta epifaneia/einai to
leukw/einai) alla nhn oule to ex aufoin to epifaneia/
leukw/einai) dia. tiE ofi prosestin auto) en wI ara nh
enestai logw/ autoI legonti autoI outoj o' logoj tou/ ti, hn einai²⁰
ekastw/ wItVeivta epifaneia/leukw/einai esti ta epifaneia/
einai leiaI to leukw/kai. leiw/ einai to. auto. kai. eI)

Il testo che viene presentato di seguito è uno degli esempi usati da Bonitz per illustrare il *the* e la sua relazione con espressioni al dativo, le quali le abbiamo già trovate in precedenza in PA B 3, 649b 22 (testo 4.2) e IA 8, 708a 12 (testo 4.3). Occorre rilevare, in primo luogo, che nelle edizioni di Ross²¹⁰ e Frede – Patzig²¹¹ compare il genitivo *ekastou* al posto dell'accusativo *ekaston* (b 14); in secondo luogo, che l'*einai* dopo *ta epifaneia/leukw* (b 19) non compare nell'edizione di Ross né in quella di Jaeger. In terzo luogo, la domanda *dia. ti*, nella stessa riga è pure mancante in queste edizioni, ma nell'edizione di Frede – Patzig è presente, di fatto loro si richiamano allo Ps. Alessandro (*In Metaph.* 468, 32 [ed. Hayduck])²¹².

Nel presente testo precedeva il passo 1029b 3-12 che nell'edizione di Bekker e in quelle precedenti appariva all'inizio di *Metaph.* Z 4, ma che

²¹⁰ ROSS, *Aristotle's Metaphysics*.

²¹¹ M. FREDE – G. PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*.

²¹² FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, II, 62.

Bonitz posteriormente lo spostò alla fine di *Metaph. Z 3* per considerarlo fuori posto e così mantenere l'unità tematica con quanto si dice fino alla riga 1029a 34. Infatti, d'accordo con le edizioni precedenti a quella di Bonitz,²¹³ una volta che Aristotele ebbe introdotto lo studio del *the* (1029b 1-3), sembrava che cominciasse a trattare d'improvviso sulla conoscenza di ciò che per natura è più conoscibile. Adesso però il passo in questione è collocato alla fine di *Metaph. Z 3* e le linee che adesso c'interessano sono lette dopo 1029b 1-2²¹⁴.

Premesso ciò, occupiamoci ora del testo. In primo luogo, Aristotele introduce con il termine *logikw/* un ragionamento particolare che alcuni intendono di tipo astratto-razionale,²¹⁵ altri intendono, invece, un'investigazione di sfumature linguistiche;²¹⁶ comunque, ogni interpretazione è d'accordo nell'affermare che Aristotele vuole distinguere una trattazione diversa da quell'accennata più avanti in 1030a 28 con le parole *ta pw/ ecei* ossia una ricerca dei fatti. Stabilito ciò, in secondo luogo consideriamo l'affermazione di Aristotele, cioè che il *the* è ciò che si dice *per se* (*kaq/Vauto*) di ogni cosa (*ekastou*). Il testo stabilito da Bekker riporta all'inizio di 1029b 14 l'accusativo *ekaston* ma secondo Ross²¹⁷ è «paleograficamente» migliore il genitivo *ekastou* addirittura meglio di *ekastw/* secondo l'emendamento di Bonitz — seguito da Jaeger — che a noi sembra volesse seguire il criterio di lettura delle espressioni al dativo. Comunque, dal testo sappiamo che per spiegare il *the* detto *per se* di ogni cosa il Filosofo fa appello a un esempio, diciamo, «intersoggettivo», nel senso che coinvolge l'interlocutore per dire quanto segue: *ouvgar esti ta soi. einai ta nousikw/ einai| ouvgar kata. seauton ei-nousikoj) of ara kata. seauton* (1029b 14-16). Si deve osservare che alcune traduzioni del passo appena citato hanno in comune la stessa interpretazione delle espressioni *ta soi. einai* e *ta nousikw/ einai* come «la tua essenza» e «l'essenza di istruito», cioè s'interpreta l'insieme di nome al dativo fra l'articolo neutro e il verbo all'infinito come «essenza», ponendo quei termini in relazione diretta all'espressione generale *the* la quale è pure

²¹³ BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, II.

²¹⁴ W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, 266.

²¹⁵ Cfr. G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, III, 328; SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 48-50.

²¹⁶ ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, 168.

²¹⁷ ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, 168.

intesa come «essenza»²¹⁸. Altre traduzioni rendono invece quelle stesse espressioni quasi letteralmente: «l'essere tu» e «l'essere istruito», tuttavia sempre alla luce di *the* come «essenza»²¹⁹; non vogliamo dire che non siano giustificate, di fatto vengono appoggiate da tutta una tradizione esegetica, specie da quella di Trendelenburg e Bonitz, nonostante, a nostro parere, sia possibile e addirittura più concorde con Aristotele tentare un'interpretazione che consideri l'*einai* di quelle espressioni citate in senso esistenziale, giacché si tratta di cose esterne di fronte a noi. In un primo tentativo possiamo tradurre letteralmente, come fa il secondo gruppo di traduzioni: «l'essere tu» e «l'essere istruito». Ma una considerazione più stretta potrebbe rendere conto delle sfumature del passaggio in questione. Le espressioni greche *ta soi einai* e *ta nousikw/ einai* non vanno comunque intese come «la tua esistenza» e «l'esistere come istruito», cioè dando all'essere (*einai*) un senso esistenziale fenomenico. Aristotele discute con qualcuno sul modo di nominare le cose esterne, cioè con quali nomi si coglie l'essere sostanziale (*kaqVauto*) della cosa e con quali nomi si riferisce invece a una caratteristica coincidentale (*kata sunbethekoj*).²²⁰ Sotto questa prospettiva, il Filosofo dice che il nome *nousikoj* non afferra la sostanza di un uomo particolare, ad es. «tu». A nostro parere, Aristotele interpella chi sta davanti dicendo che la sua esistenza, vale a dire, il suo essere sostanziale, non dipende dall'esistere come qualcosa, cioè non solo dall'essere istruito, ma neanche dall'essere un uomo di carnagione bianca, figlio di tale, ecc., perché sono forme che gli accadono, bensì la sua esistenza dipende della forma sostanziale (*eidoj*) colta dal *the* che si dice in quanto tale (*kaqVauto*) della cosa. In *Metaph D18* Aristotele si riferisce a un significato di *per se* che si applica al *the* per ogni cosa (*kaqVauto to ti, ta einai ekastw/*) e lo raffigura nella persona di Callia, un soggetto particolare che si dice Callia per se stesso, cioè l'essere Callia (1022a 25-27). Secondo quanto visto nei testi precedenti (cfr. 2.1 a 3.2), il *the* indicherebbe tutto l'essere particolare composto di materia e forma; ciò vuol dire, dunque, che se consideriamo Callia come un tutto sostanziale dobbiamo ammettere, di conseguenza, ogni sua caratteristica accidentale, e

²¹⁸ Cfr. REALE, *Aristotele. Metafisica*, II, 297; GARCÍA YEBRA, *La Metafísica de Aristoteles*, I, 331.

²¹⁹ Cfr. H. BONITZ, *Aristoteles' Metaphysik*, II, 13; ROSS, in BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, II, 1626; J. TRICOT, *Métaphysique*, I, 245; FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, I, 67; D. BOSTOCK, *Aristotle, Metaphysics Books Z and H*, 4.

²²⁰ DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 68.

secondo la lettura che tentiamo di sostenere, l'essere di Callia non è nominato conforme a queste caratteristiche, ma piuttosto secondo il *the* inteso come il nome detto propriamente della cosa. Supponiamo che Aristotele interpella Callia quando afferma «l'essere tu». Il Filosofo gli dice che la sua esistenza non è lo stesso che gli attributi che possiede, ad es. l'essere istruito, bensì è ciò che lo conforma in quanto tale, vale a dire, la sua forma unita sempre alla sua materia, la quale viene posteriormente espressa dal discorso esplicativo (*logos*) che formula i definenti che sono presenti nell'essenza (1022a 27-28). Infatti, sotto quest'aspetto non si dice per se stesso (*kaqV auto*) al modo in cui una superficie è bianca, come il terzo significato di «per se stesso» elencato in *Metaph D*18, 1022a 29-32, perché in tal caso l'esistere di una superficie non sarebbe l'esistere come bianca, e nemmeno la combinazione d'entrambe, giacché nel discorso definitorio di una cosa non deve essere presente ciò che si vuole definire (1022a 27-29).

Il *thecome ousia aneu ulhj*

6.2 *Metaph. G*4, 1007a 20-27

*ofwj d'anaairousin oi` touto lex²⁰
gontej ousian kai. to ti, hm einai) panta gar auagkh sunā
bebhkenai faskein autoij(kai. to ober auqrwpw/ einai h'
zwpw/ einai(nh einai) eivgar estai ti ober auqrwpw/ einai(
touto ouk estai nh auqrwpw/ einai h' nh einai auqrwpw/
kaitoi autai apofaseij toutou ē gar hm ofeshulme²⁵
kai. hm touto tinōj ousia) to d'ousian shmairnein estin
ofi ouk allo ti ta einai autw/*

L'unica cosa da osservare è la parentesi includente la frase *kaitoi autai apofaseij touto* (a 25) delle edizioni di Ross e Jaeger.

La frase va inserita nell'ampio contesto della dimostrazione per via di confutazione (*apodeikai elegtikw/*) del principio di non-contraddizione, dove alle linee 1006a 3-5 Aristotele riafferma che è impossibile che allo stesso tempo l'ente sia e non sia. Secondo l'analisi di Łukasiewicz, in quel passo il Filosofo si riferisce alla «formulazione ontologica» del principio di non-contraddizione che dice: *ta gar auto am uparcein te kai. nh uparcein adunaton tw/ autw/ kai. kata to auto* (1005b 19-20). Lo stesso autore distingue inoltre una «formulazione logica» (1011b 13-14) e una

«formulazione psicologica» (1005b 23-24) dello stesso principio²²¹. Dentro questo quadro, quindi, Aristotele afferma che non c'è una dimostrazione vera e propria del principio di non-contraddizione, ma può esserci una dimostrazione negativa, che consiste in un sillogismo la cui conclusione è la contraddizione della tesi fornita dall'avversario (cfr. *APr* B 20, 66b 11). Il paragrafo 1007a 20-27 introduce, pertanto, una nuova argomentazione per la dimostrazione negativa di tale principio, che punta contro coloro che per significare qualcosa vogliono enumerare tutti gli accidenti (1007a 14-15), arrivando per forza alla soppressione della sostanza e del *the*. Le prime battute della frase che ora commentiamo (1007a 21) si possono interpretare nel modo seguente: «quelli che fanno così sopprimono la sostanza, cioè il *the*, interpretando *kai* in senso epesegetico (cfr. 2.5) per esplicitare che l'*ousia* di cui si parla è il *the*²²². Si tenga presente che secondo 6.1 il *the* è il nome detto in quanto tale della cosa, la cui formulazione (*logos*) elenca i definienti che stanno per la cosa senza nominarla. Infatti, Aristotele chiede all'avversario che significa una cosa (*shmainein ei*) diversa dalle forme accidentali (1006b 12), poiché altrimenti si andrebbe all'infinito se enumerasse tutti gli accidenti e tutto diventerebbe accidentale. A proposito di questo, de Rijk spiega che «il significare una cosa» è lo stesso che dire «unità quidditativa», non nel senso di un'essenza definita, ma di un nome detto sostanzialmente (*kaqVauto*) della cosa.²²³

Un'altra considerazione, secondo la lettura fatta al testo precedente (6.1) possiamo interpretare le espressioni: *ta oper auxrwpw/ einai h' zww/ einai/ nh einai* (1007a 22-23) in questo senso: «coloro che eliminano il *the* devono affermare necessariamente che non esiste ciò che è di fatto (*oper*) l'uomo o che non esiste ciò che è di fatto l'animale.» L'espressione «ciò che è di fatto» è una delle accezioni proposte da *LSJ* per la traduzione di *oper* in senso non tecnico accanto a quella che esprime l'identità di una cosa all'altra²²⁴. Alcune traduzioni riportano semplicemente «l'essenza dell'uomo» o «l'essenza propria dell'uomo», applicando la seconda accezione, la quale è pure fondata nell'opera di Aristotele²²⁵. Comunque, in

²²¹ J. ŁUKASIEWICZ, «Aristotle on the Law of Contradiction», in J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI, *Articles on Aristotle*, III, 51.

²²² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 285, 12 (ed. M. Hayduck).

²²³ DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 50.

²²⁴ *LSJ*, *A Greek-English Lexicon*, 1262.

²²⁵ Cfr. ROSS, in BARNES, *Complete Works of Aristotle*, II, 1590: «being essentially man or animal»; REALE, *Aristotele. Metafisica*, II, 153: «l'essenza dell'uomo o

modo particolare abbiamo deciso d'interpretare le espressioni del tipo *ta anqrwpw/ einai* o *ta zww/ einai* come «l'essere uomo» e «l'essere animale», perché, a nostro modo di vedere, Aristotele scrive *oper* tra l'articolo e il nome al dativo per rafforzare il fatto che l'esistere della cosa in quanto tale non dipende dagli accidenti, ma dalla forma sostanziale la quale è nominata nel *the*. È degno di nota che Bonitz nel suo *Index* accomuna il passo che ora trattiamo con i testi in cui l'*ousia* significa la natura sostanziale e non la prima categoria. Egli identifica l'*ousia* con il *the* inteso come nozione sostanziale, cioè come una sostanza seconda. Per Bonitz, infatti, significare qualcosa di diverso di ciò che è l'uomo (cfr. 1006a 31-32) vuol dire significare l'accidente, poiché quest'ultimo inerisce nel soggetto in quanto diverso e distinto dalla natura del soggetto, invece la sostanza è la stessa natura e costituisce l'essenza della cosa²²⁶. Dunque, se si toglie (nega) il principio di non-contraddizione, si toglie la sostanza, ciò vuol dire che se in qualche discussione non si tiene in conto la referenzia a un'unica nozione sostanziale, si disperde il significato in tanti modi quanti sono gli accidenti (cfr. *Cat.* 5, 2b 7-4b 19). Per l'appunto, siamo del parere che Aristotele richiami a quanto lui dice in 1006b 10: *oujen gar eudecetai noein nh nouita ef* poiché se Bonitz elenca il *the* come l'*ousia apeu ullj*, quest'*ousia* è intesa come l'*eidj* che c'è nella mente dell'artista prima di realizzare l'opera (cfr. 2.2). In modo simile, in una discussione gli interlocutori devono dire qualcosa con un significato determinato (1006a 29-30), fare il contrario renderebbe impossibile una discussione e addirittura un discorso con se stessi (1006b 7-9). Infatti, prima di significare le cose con dei nomi, l'intelletto pensa (*noein*) qualche determinazione unica che corrisponde alla cosa, ma quel pensiero uno (*nouita ef*) non è ancora una definizione, è invece una nozione (*nolua*) che viene plasmata nell'atto di dire un nome (cfr. *APo* A 21, 83b 1-7 e *Int.* 1, 16a 9-11). Perciò, come ben interpreta De Azcárate, nel passo 1007a 26-27, secondo il nostro parere, il significare la sostanza (*ousia*) è «significare l'identità della sua esistenza»²²⁷.

l'essenza dell'animale»; TRICOT, *Métaphysique*, I, 129: «ce qui constitue essentiellement la quiddité de l'homme, ou la quiddité de l'animal.»

²²⁶ H. BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 193.

²²⁷ P. DE AZCÁRATE, *Aristóteles. Metafísica*, 112. Bisogna dire, tuttavia, che l'esimio traduttore interpreta *ousia* come «essenza», tenendo presente *Cat.* 5 a cui fa allusione Bonitz nel suo *Commentarius*. Ciò che a noi interessa rilevare è l'importanza che De Azcárate dà al fatto di esistere della cosa.

6.3 Metaph. *M*7, 1022a 4-10

Peraj legetai to, te escaton ekastou kai. ou esw nhken esti labein prvwtou kai. ou esw panta prvwtou kai. of ah h^ē eidj negepoj h' erontoj negepoj(kai. to teloj ekastou toiouton d'efVoj h' kinhsij kai. h' prakij(kai. ouk afVou) ote de anvw kai. afVou kai. efVou kai. to. ou efeka(kai. h' ousia h' ekastou kai. to. ti, hn einai ekastw) thj gmsewj gar touto peraj(eivde thj gmsewj(kai. tou pragmatoj)¹⁰

Anzitutto dobbiamo dire che il testo è tale come appare nell'edizione di Bekker, quindi, in confronto all'edizione di Ross, manca la parentesi che racchiude la frase fra *toiouton* (a 7) e *efeka* (a 8). Jaeger, da parte sua, chiude la parentesi dopo *efV of*. All'interno della parentesi, tanto nell'edizione di Ross come in quella di Jaeger compare un trattino lungo fra *afV ou* e *ote* senza la virgola dopo *efV ofi* e dopo *ekastou*. Insomma, all'interno della parentesi la lettura di Ross delle righe a 7-8 si presenta così: *toiouton d'efVoj h' kinhsij kai. h' prakij(kai. ouk afVou — ote Ōde anvw kai. afVou kai. efVou kai. to. ou efeka*. Premesso ciò, andiamo al nostro commento.

Il paragrafo forma parte del lessico filosofico della *Metafisica*, dove Aristotele elenca una serie di concetti e le loro diverse accezioni. Il passo in questione presenta quattro significati della parola «limite» (*peraj*): 1) L'estremo (*escaton*) di ogni cosa al di là del quale non si trova nulla e al di qua del quale c'è tutto della cosa. Alessandro di Afrodisia intendeva questo significato come due distinti, uno in senso generale, quando Aristotele dice che limite è il termine estremo; e un altro in senso proprio, quando il Filosofo scrive «primo» per specificare il punto primo al di là del quale non si trova nulla e il punto primo al di qua del quale c'è tutto della cosa²²⁸. In verità, ciò che fa Aristotele è spiegare il significato di *escaton* ponendo di seguito il *kai. epesegetico*²²⁹. 2) Il secondo significato di limite è quello di forma (*eidj*) di una grandezza spaziale o di una cosa che ha grandezza. Con la parola *eidj* Aristotele intende la figura (*schma*) e soprattutto la struttura (*morfh*) di qualsiasi corpo, come i solidi geometrici e i corpi viventi, giacché la struttura di ciascuno è forma e limite. Dunque, non solo

²²⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 412, 28-413, 22.

²²⁹ Cfr. W.E. DOOLEY, *Alexander of Afrodisias*, 167; BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 264; ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, 333.

la superficie è limite del corpo, ma anche la figura²³⁰. Secondo Bonitz, questo significato a mala pena si differenzia del precedente²³¹. 3) Il terzo significato di limite è applicato al fine (*teloj*) di ogni cosa ossia il punto di arrivo (*efVoj* del movimento e dell'azione. Alessandro commenta che limite si dice ciò in vista di cui (*ta ou efela*) il movimento e l'azione cominciano e cessano, infatti Aristotele afferma che limite è pure il punto di partenza (*afVou*, da dove Alessandro spiega: «sia il fine sia ciò che lo produce sono principio e limite: limite della deliberazione, principio dell'azione»²³². 4) L'ultimo significato, secondo il commentario di Alessandro, è quello di *eidj* in virtù del quale una cosa è (*kaqVof estin*), senza riferirsi alla struttura o alla forma. Forse Alessandro legge *eidj* per *ousia* o *eidj*, poiché è la sua interpretazione di *the*²³³ comunque il punto centrale è che limite significa la forma non semplicemente in quanto è forma di una cosa, bensì in quanto è forma conosciuta dall'uomo, perciò dice Aristotele «limite della conoscenza», perché dal momento che conosciamo la forma, cessiamo di chiedere che cos'è²³⁴. Bonitz commenta che si tratta di qualsiasi sostanza e nozione di una cosa, di fatto, sotto questo significato elenca il *the* come *ousia aneu ulhj*. A nostro parere, tuttavia, nel testo di *Metaph. D17* Aristotele fa una tripla considerazione: la prima riguarda il vocabolo «limite» riferito alla materialità dei corpi, siano geometrici che viventi, quindi, in quanto al loro aspetto quantitativo, ragione per la quale il primo e il secondo significato enumerati da Aristotele sono strettamente collegati; la seconda considerazione di «limite» si riferisce esplicitamente all'ambito della causa finale. Il riferimento si evidenzia nelle espressioni *teloj* e *ta ou efela*, dove «limite» si applica sia alla perfezione da raggiungere che a ciò in vista di cui si fa qualcosa, come il movimento di un corpo o una prassi determinata. Ma all'interno di questa considerazione (1022a 6-8) si possono distinguere anche un riferimento alle cause formale e agente (cfr. *Phys. B7*, 198a 21-27). In primo luogo, Aristotele dice che «limite» è il *teloj* che significa la perfezione a cui tende una cosa d'accordo con le proprietà della sua forma. In questo senso *teloj* si dice fine della cosa in quanto è guidata dalla forma allo scopo di raggiungere la perfezione che le è propria. In secondo luogo,

²³⁰ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 413, 22-30.

²³¹ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 264.

²³² ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 413, 30-414, 3.

²³³ Cfr. DOOLEY, *Alexander of Afrodiasias*, 168.

²³⁴ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 414, 7-13.

vediamo il riferimento all'agente nell'espressione *afVouf* cioè il punto di partenza. Infatti, mentre Aristotele parla di *telof* come il punto verso cui tende il movimento e la prassi, afferma che non si tratta del punto di arrivo, ma subito dopo aggiunge *ote* per dire che «limite» si dice «a volte» di entrambi (cfr. *Phys. B3*, 194b 29-32; *Z5*, 236a 10-15). A proposito della terza considerazione Aristotele applica il vocabolo «limite» alla sostanza in sé e al *the* in quanto limiti della conoscenza. Possiamo dire che è una considerazione «epistemologica», in quanto il concetto di limite (*peraj*) è identificato alla sostanza (*ousia*), la quale nel *the* viene nominata sostanzialmente. Dunque, se il *the* è il limite della conoscenza, lo è anche del contenuto asseribile (*pragnatoj*) del pensiero riguardo l'essere conosciuto.

6.4 Metaph. *Z7*, 1032b 11-14

*wfte sunhainei tropon tina ex ugieiaj thn ugieian ginesqai
kai. thn oikian ex oikiaj(thj aneu ulhj thn exousan ulhn!
h'gar iatrikh, esti kai. h' oikodmikh to eiebj thj ugieiaj
kai. thj oikiaj) legw de ousian aneu ulhj to. ti, ha einai)*

Bonitz colloca questo testo nell'*Index* (764b 34) mettendo in relazione il *the* con l'idea esplicita di un' *ousia aneu ulhj*. La presente frase forma parte dei capitoli 7-9 che trattano della generazione e del divenire delle cose. In particolare, *Metaph. Z7* tratta dei tre diversi tipi di generazione: 1) quella naturale, 2) quella operata dall'arte e 3) quella dovuta al caso. Il testo sopra citato appartiene al secondo tipo di generazione, cioè alle cose prodotte dall'arte (*apo technj*), che inizia nella riga 1032a 25 e si chiama propriamente produzione (*poihsij*). Il Bonitz spiega che il principio della produzione è la forma e la specie della cosa pensata senza mescolanza di materia, che significa la stessa natura della cosa per mezzo di cui essa si definisce²³⁵. Aristotele parla, infatti, della produzione delle cose da un agente razionale, il cui *eiebj* causale è presente nell'anima prima di produrre un'opera, ciò implica che nelle produzioni si deve tenere in conto una determinata conoscenza previa della forma (*eiebj*) della cosa, la quale indica il fine preciso per effettuare l'opera. L'argomentazione di Aristotele specifica che l' *eiebj* di cui egli parla è la sostanza prima e il *the* (1032a 1-2), un'affermazione che, tra l'altro, sarà commentata a suo tempo nel testo 6.14. I paragrafi che precedono il testo che ora studiamo rilevano la

²³⁵ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 321-322.

differenza tra la generazione naturale e la produzione, nella possibilità di quest'ultima di realizzare i contrari, per esempio, la medicina ha la possibilità di realizzare sia la salute che la malattia (cfr. *Metaph.* **Q**2, 1046b 1-4). La salute (*ugieia*), dice Aristotele, è dunque la formula o principio (*logoj*), cioè la scienza medica nell'anima del medico. Ora, in quale modo un medico o un costruttore fa «passare» la forma che ha nell'anima alla cosa materiale? Anzitutto si potrebbe richiamare ciò che Alessandro di Afrodisia dice a proposito del concetto di «limite» in *Metaph.* **D**17, cioè che «il limite della deliberazione è il principio dell'azione»²³⁶. Infatti, esiste un momento in cui la deliberazione del produttore finisce per dare luogo all'attività produttiva, questo fa pensare che quando il Filosofo afferma che il *the* è l'*ousia aneu ulhj*, si riferisca al momento che precede la produzione, cioè alla scienza dell'agente razionale, in modo che l'effettivo passaggio sia graduale e ripetitivo dalla forma senza materia nell'anima del medico o del costruttore, che sta come fine cercato, fino al raggiungimento della forma nella materia, come la salute nel paziente e la costruzione di una casa, che a sua volta sta come fine raggiunto²³⁷. Nel caso della generazione della salute nel corpo del paziente, Aristotele tratta di un organismo vivo in cui la medicina agisce pure come causa efficiente che gradualmente dispone un'appropriata temperatura nel corpo per l'ottenimento della salute, vale a dire, la salute come forma nell'anima del medico non solo inizia la generazione della salute, ma anche controlla tutto il processo. Da questo risulta che si dice salute tanto a quella del paziente come a quella nell'anima del medico²³⁸. È quanto Aristotele afferma della produzione di ciò che ha materia da ciò che non ne ha, che significa la possibilità del generarsi di una cosa materiale²³⁹. In una tale prospettiva, il *the* non s'intende come l'enunciazione astratta dell'essenza, perciò senza materia, ma piuttosto come il nome (assegnazione) che connota l'essere in ogni formalità concepita, tali come la casa o la salute, la cui espressione è il *logoj* che non contiene, com'è ovvio, le particolarità materiali.

6.5 *Metaph.* **Z**8, 1074a 33-36

*atI Vofa ariqm/
polla(ulhn exei| eij gar logoj kai. o'autoj pollwta*

²³⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 413, 30-414, 3.

²³⁷ Cfr. BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 322.

²³⁸ Cfr. M. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics* **Z**33-34.

²³⁹ Cfr. FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, II, 122.

*oion anqrwpou (Swkrathj de eij) ta de ti, hn einai ouk epei³⁵
u|hn ta prwton| euteleceia gar)*

Le edizioni di Ross e Jaeger coincidono nel porre fra parentesi la frase che va da *eij* (a 34) fino all'altro *eij* della riga dopo (a 35).

Il testo è inserito in un paragrafo più ampio compresso fra le righe 1074a 31-38, in cui Aristotele ribadisce tanto l'unicità del primo motore immobile (*ta prwton kinouh akinhon*) come l'unicità del cielo (*ouranij*), allo scopo di evitare equivoci circa il numero delle sostanze soprasensibili e dei loro moti. All'inizio dell'argomento (1074a 31) Aristotele afferma l'unicità del cielo, tuttavia sembra che ci fossero molti cieli in corrispondenza al numero di sfere con altrettante sostanze motrici. In questa supposizione, egli accosta la possibile molteplicità dei cieli con quella degli uomini, dicendo che così come questi sono uno per specie anche i cieli dovrebbero essere uno, ma molti in numero, questo implica che essi dovrebbero essere composti di materia e forma, come gli uomini, facendo ogni cielo le veci di materia moltiplicante e il loro principio motore la forma specifica. Già alle righe 1073a 23-28 il Filosofo scriveva che il principio e il primo degli enti è immobile, e produce un movimento primo e unico sul cielo, adesso Aristotele vuole confermare che esso è uno in numero. È da chiedersi cosa intende Aristotele con principio (*arch*) del cielo, poiché se è chiaro che quel principio non entra in composizione con la materia, in quale modo si relaziona con il cielo che include dentro dei suoi limiti tutta la materia? La risposta è che il primo motore immobile è l'attività incessante che muove come causa efficiente solo il primo cielo, che è la sfera delle stelle fisse. Dunque, se non c'è proporzione fra il primo motore che muove il cielo e l'anima che informa il corpo, questo si riconferma con la differenza fra l'unità del primo cielo e l'unità dell'individuo di una specie, dove è scritto *Swkrathj de eij* (1074a 35). La forza avversativa della particola *de* dice Leo Elders, restringe la comparazione della molteplicità dei cieli e la molteplicità di uomini in quanto l'unità di Socrate non può essere detta allo stesso modo dell'unità del cielo e del primo motore²⁴⁰. Tuttavia, G. E. R. Lloyd propone che questa nota si potrebbe intendere più come una spiegazione della molteplicità di motori come *eidh* separati e ordinati, che come cieli membri di un singolo *eidhj*, il quale implica la composizione con la materia. Se s'intende in questo modo, sussiste l'analogia fra Socrate e il primo cielo, in quanto, da una parte quest'ultimo è mosso da un' *eidhj* separato primo, perciò esso è uno, da un'altra parte Socrate è inteso come

²⁴⁰ Cfr. L. ELDERS, *Aristotle's Theology*, 238.

un *eidōj* distinto accanto ad altri *eidōi*, vale a dire, distinto dall' *eidōj* del cavallo, del gatto, ecc., del *genōj* animale²⁴¹. Nonostante ciò, si deve considerare l'importante interpretazione di Ph. Merlan su questo punto, il quale diceva che la molteplicità di motori si spiega dentro il marco storico-dottrinale della composizione di questo paragrafo, che è quello della dottrina delle idee-numeri o dei numeri ideali dei Platonic, nel senso che la molteplicità di motori distinti da Aristotele non viene spiegata per relazione alla materia (ciò che è ovvio), ma come ogni numero ideale è di un'unica specie a sé, quindi, la loro differenza è come i numeri di una serie e non come *eidōi* di uno stesso *genōj*²⁴².

Per quanto riguarda il passo *ta de ti, hn einai ouk ecei uln ta prvton* (1074a 35), anzitutto Bonitz osserva che il sommo motore immobile è il *the* immune da materia²⁴³, perciò colloca la citazione come la nozione sostanziale senza materia (*Index*, 764b 34), vedendo nel *the* l'aspetto formale della sostanza. In ogni caso, possiamo fare un richiamo a *Cael A9*, 277b 29-278a 6 (cfr. 2.4) per mettere in relazione la stessa tematica dell'unità del cielo esposta in due libri diversi. Nel paragrafo del trattato *Del Cielo* Aristotele cita per unica volta il *the* quando considera il cielo in modo astratto, cioè analogamente a come in un corpo generato naturalmente o per opera dell'arte si distinguono, da una parte la forma per se stessa, dall'altra la forma nella materia, e in un tale senso astratto potrebbero esistere una molteplicità di cieli in quanto hanno materia. Sempre in *Cael A9* Aristotele argomenta nelle righe successive che sebbene il cielo appartenga al genere di cose sensibili e individuali ossia di quelle forme nella materia, tuttavia dobbiamo considerare il cielo fatto di tutta la materia esistente e non di una parte di essa, quindi, sarà uno solo. L'argomentazione del Filosofo parte da un'analogia con le forme nella materia, dicendo che se qualcuno raccogliesse tutta la carne e tutte le ossa e ne facesse un uomo, questo sarà uno e non potrebbe esserci un altro (cfr. *Cael A*, 9, 278a 28-278b 29). Ci sembra che qui stia il senso della nota *Swkrathj de eij* (1074a 35), perché l'ammissione della molteplicità di cieli porta a considerarli come individui di una stessa specie, invece il primo cielo è uno come un individuo di una sola specie che raccoglie in sé tutta la materia esistente, e questo perché il primo motore immobile è il *the* primo

²⁴¹ Cfr. G.E.R. LLOYD, *Metaphysics Z8*, in M. FREDE – D. CHARLES, *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*, 267.

²⁴² Cfr. Ph. MERLAN, «Aristotle's Unmoved Movers», 9 s.; G. REALE, *Il concetto di filosofia prima*, 309-313.

²⁴³ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 512.

astratto dalla materia, cioè libero dalla contingenza e dal movimento, intendendosi «primo» (*prwton*) come il primo elemento di una serie²⁴⁴, infatti, è un'attualità (*enteleceia*) che muove senza essere mossa. L'attualità primaria attribuita al *the* dipende dal suo significare un'unica cosa la cui causa ontica è il proprio *eidos*. Il loro essere una sintesi (*sunesis*) di materia e forma rispetto gli enti fisici (cfr. 2.3) può venire applicato al *the* primo in quanto significa la sintesi di intelletto (*noij*) e di ciò che è intelletto (*tanhton*).

Il *the* come *logoj*

6.6 Metaph. *D6*, 1016a 32-35

eti de ei legetai

*ofwn o' logoj o' ta ti, hn einai legwn diairetoj proj allon ton dhlouta ti, hn einai to pragma| autoj gar kaqVauton paj logoj diairetoj*³⁵

Il testo di Bekker qui riportato presenta delle varianti rispetto al testo stabilito da Ross e seguito da Jaeger, poiché pone *ti, hn einai* (a 34) dentro parentesi quadre (segno che la frase può essere una glossa²⁴⁵), e ciò che segue a *pragma* fino a *diairetoj* è incluso fra parentesi normali. Il testo di Ross si presenta così: *eti de ei legetai ofwn o' logoj o' ta ti, hn einai legwn diairetoj proj allon ton dhlouta @i, hn einai# to pragma. Sautoj gar kaqVauton Ÿ paj logoj diairetoj%*

Il paragrafo è riportato da Bonitz (*Index*, 764b 47) fra gli esempi del concetto di scienza (*episthnh*) come quel contenuto significativo (*logoj*)²⁴⁶ che esprime il *the* per ogni cosa. Nel quadro di *Metaph. D6* il brano forma parte dell'accezione dell'uno (*ei*) detto *per se* (1015b 36), così, dopo l'esposizione dei significati dell'uno come continuo (1015b 36-1016a 17), come soggetto (1016a 17-24) e come genere (1016a 24-32), Aristotele introduce il quarto, cioè l'uno come discorso esplicativo (1016a 32-b 1). Il termine *logoj* ha una vasta gamma di significati ed è difficile tradurlo con una sola parola, perciò qui e altrove si vedono diverse versioni a seconda del contesto. Nel caso presente abbiamo preferito tradurre *logoj* come

²⁴⁴ Cfr. E. BERTI, «Il concetto di sostanza prima nel libro *Z* della Metafisica», 8.

²⁴⁵ ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, 303.

²⁴⁶ Il Bonitz parla di *logoj* come della nozione sostanziale che è contenuta nella definizione, cfr. BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 237.

«contenuto significativo», benché questo non esprima ancora esattamente il senso. Il quarto significato di uno tratta, dunque, dell'indivisibilità del contenuto significativo di una cosa in relazione a un altro che manifesta il *the* di un'altra. L'espressione *ti, hn einai* di 1016a 34 appare, come dicevamo prima, fra parentesi quadre nelle edizioni di Ross e Jaeger sulla quale si basa la traduzione di Kirwan, che interpreta l'indivisibilità del primo contenuto significativo (il *logoj* reso in inglese «formula») in relazione a un altro indicante la cosa attuale («actual thing»), traducendo così il termine greco *pragma*²⁴⁷. Oltre alle riserve che possiamo serbare per una lettura di *pragma* come «cosa attuale», dal passo aristotelico sappiamo che molte cose in numero si dicono uno in quanto hanno lo stesso contenuto significativo. Infatti, il *logoj* di cui ora si tratta non è il *logoj apofantikoj*, come vuole Kirwan. Il significato si collega strettamente con *Metaph. I1*, 1052a 29-34 e con il concetto d'identità *per se* di una sostanza, elencato più avanti in *D9*, 1018a 6-7, di fatto, in quest'ultimo luogo si tratta proprio dell'identità entitativa espressa dal contenuto significativo. Nelle righe successive al testo che ora studiamo (1016a 35-b 6), Aristotele illustra il significato di uno con due esempi: il primo considera un essere vivente che subisce un cambiamento quantitativo nella sua materia corporea, come la crescita o la diminuzione; il secondo esempio invece è la comparazione di diversi tipi di superfici piane, che avendo una stessa figura possono dirsi una in quanto all'indivisibilità del loro discorso (1016a 35-b1). L'esempio dell'essere vivente ci fa vedere che non solo si tratta dell'unità formale di molti individui numericamente diversi, ma dello stesso essere indivisibile in forma e in numero che diviene nel tempo acquistando o perdendo determinati accidenti quantitativi (cfr. 1016b 31-1017a 2). Lo stesso si può dire del secondo esempio, poiché le figure piane, sebbene possano variare di grandezza spaziale, sono chiamate uno perché la loro forma è indivisibile. Al seguito di questi esempi Aristotele cita nella frase successiva (1016b 1-3) un'altra volta il *the*, ma in rapporto all'intellezione (*h' nohsij*), una citazione che Bonitz non accenna nel suo *Index*. Ebbene, nel paragrafo Aristotele afferma che delle cose il cui *logoj* è indivisibile, l'intellezione che afferra il *the(h' nohsij ê))Dh' noussa ta ti, hn einai* non può separarsi né in ordine al tempo, né in ordine al luogo, né in ordine al contenuto significativo, dunque, quelle cose sono chiamate meglio di tutto uno (*mlista tauta êh*) e tali sono le sostanze. Aristotele

²⁴⁷ Ch. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics, Books G, D and E*, 37.

afferma che il predicato (assegnazione) uno si attribuisce con molta proprietà alla sostanza colta dall'attività dell'intelletto, il quale nel *the* coglie la sua specificità individuale e nel *logoj* significa linguisticamente ciò che è concepito della cosa.²⁴⁸

6.7 Metaph. *D6*, 1017a 3-6

*faneron de kai. ofi ta polla autikeinewj lecqhsetai
tw/eini ta nen gar tw/nh sunech/einai ta de tw/diare&
tln exein tln u/lhn kata ta eidj/ h' tln prwthn h' tln teleu&
taian ta de tw/touj logouj pleiouj touj ti, hn einai legontai*

Prima di tutto dobbiamo notare (a 6) la virgola dopo *einai* e la 3 pers. pl. del presente medio passivo *legontai*. Nelle edizioni di Ross e Jaeger scompare la virgola e si legge il participio accusativo plurale *legontaj* al posto di *legontai*.

Il breve inciso s'inserisce alla fine di *Metaph. D6* come per dire che i significati dell'uno si chiariscono con i significati di molteplice, che sono opposti all'uno. Così se uno è detto di ciò che è continuo, il molteplice è ciò che non è continuo; se uno si dice del soggetto non differente per specie, il molteplice si dà quando abbiamo soggetti diversi specificamente. Allo stesso modo, se uno si dice dell'unico contenuto significativo (*logoj*) indivisibile rispetto a un altro, il molteplice si dà nei molti contenuti significativi (*logoi*) che esprimono, a sua volta, molti *the*. Il tema della frase è collegato anzitutto a *Metaph. I3* e 6, dove nel primo di loro Aristotele stabilisce che fra l'uno e il molteplice c'è opposizione di contrarietà (*enantia*). Il Filosofo afferma, infatti, che il molteplice e il divisibile sono più accessibili alla percezione sensibile che l'uno (1054a 26-29). Di fatto, siccome la conoscenza inizia dai sensi esterni che attestano una molteplicità di cose, geneticamente il molteplice è prima dell'uno, ma nozionalmente (*logoj*) l'uno e l'indivisibile sono anteriori al molteplice. Ma la contrarietà suaccennata fra uno e molti non deve essere intesa in modo assoluto (*aplwj*) e univoco. Se già in *Metaph. I1* Aristotele stabiliva che l'essere uno consistesse nell'essere indivisibile, ma soprattutto nell'essere misura prima in ciascun genere di cose e, principalmente, nel genere della quantità (1052a 15-20), insomma, nell'essere principio dei numeri (cfr. 1016b 17-18), in *Metaph. I6* si chiarisce che il concetto di molteplice, come il divisibile opposto all'indivisibile, ha due significati: il

²⁴⁸ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 106.

primo applicato a una molteplicità che eccede sia assolutamente sia relativamente; il secondo significato attribuito alle cose che costituiscono un numero, e in questo solo modo, il molteplice si oppone all'uno, intendendo il molteplice o i molti (*polla*) come tante unità misurabili con l'uno all'interno di un genere determinato di cose, ad es. (ci si conceda un esempio tratto della contemporaneità) una moltitudine di automobili si misura prendendo come unità un'automobile, e non una motocicletta, quindi all'interno del genere delle automobili si possono misurare quanti tipi particolari ci sono, cioè se ci sono da corsa si prende come unità di misura una macchina da corsa, e così via. Così Aristotele dice che i molti si oppongono all'uno come le cose misurate alla misura (1056b 15-32).

Tornando al nostro testo, possiamo comprendere meglio il significato di molteplice in quanto opposto all'uno anche quando il Filosofo dice che ci sono molti *logoi* che esprimono il *the* perciò sono divisibili uno dall'altro perché esprimono cose (*pragmata*, come contenuti asseribili) diverse. Dunque, non si tratta solo di una molteplicità numerica, ma anche di una molteplicità formale, vale a dire, c'è di fatto una moltitudine di enti diversi dove l'uno si oppone dentro una determinata categoria, riconducendo all'unità un determinato genere di cose.

6.8 Metaph. *D*8, 1017b 21-22

eti ta ti,

hn einai ou' o' logoj orisnoj(kai. touto ousia lege tai elastou)

Aristotele enumera qui il quarto significato di sostanza (*ousia*). Questa citazione è collocata dal Bonitz in *Index*, 764b 49 ponendo in relazione il concetto di *logoj* con quello di *orisnoj*, infatti, oltre all'*ousia*, che è l'argomento di *D*8, in poche battute questa frase contiene tre importanti concetti. Ma prima dobbiamo dire qualcosa sugli altri tre significati di sostanza, affinché la frase non rimanga isolata.

Anzitutto Aristotele applica il titolo di sostanza ai corpi semplici e a tutti i corpi o cose composte di essi, come gli animali e gli esseri divini, cioè i corpi celesti o le stelle e le loro parti, poiché non sono attributi di un soggetto (*kaqVupokeinonoi*), mentre di esso viene detto tutto il resto (1017b 10-14). Secondo Reale, ciò che Aristotele spiega qui è il criterio di sostanzialità, vale a dire, il criterio secondo cui si può dire che una cosa è una sostanza, così nel caso presente un corpo semplice e le cose composte sono dette sostanze in quanto non sono predicati di un soggetto e tutto si

predica di essi²⁴⁹. In secondo luogo (1017b 14-16), si dice sostanza ciò che sussiste (*euparcon*) in tali cose, che non si predica di un soggetto ed è causa del loro essere (*aition tou einai*), per esempio l'anima degli animali. Aristotele si riferisce alla causa formale che è nelle cose sensibili (cfr. *Metaph. Z*11, 1037a 29), dalla quale dipende la loro esistenza. La forma degli enti fisici non è qualcosa in un soggetto, come se fosse una componente della cosa a fianco alla materia, ma è bensì quel preciso rapporto che dà (causa) l'unità e mantiene insieme un tutto intero (cfr. *Metaph. D* 2, 1013a 24-25). Riguardo al terzo significato di sostanza (1017b 17-21), Aristotele parte dalla considerazione dei numeri intesi in senso sostantivo, che delimitano (*orizonta*) e significano (*shmaiponta*) qualcosa di determinato, tolti i quali, si elimina il tutto. Il Filosofo si riferisce ad alcuni Platonici e Pitagorici²⁵⁰ che concepivano i numeri come sostanze.

Una volta detto questo, si arriva al paragrafo che stiamo studiando. Aristotele afferma che sostanza è il *the* di cui il contenuto significativo (*logos*) è la formulazione di un definente (*orismos*), che può essere un nome o una frase come nome. Questo *the* si dice l'*ousia* di ogni cosa, in quanto il *the* raccoglie unitariamente i nomi sostanziali che si assegnano, in quanto tali, alla cosa presa in considerazione. Se si dà il caso di togliere il termine o i termini definenti di cui si compone l'espressione del *the* si toglie il definente (*orismos*) di tutta la sostanza che si vuole definire, quindi, è un'altra o è impropria, tuttavia questo non significa che a causa del definente la sostanza diventa un'altra, ma significa solo che non si dà il definente proprio della sostanza in questione.

Secondo Bonitz, per una parte questo significato coincide con il secondo, in quanto il *the* si dice forma per un corpo costituito così e così (cfr. *Metaph. Z*10, 1035b 15-16), ma, per un'altra parte è diverso dal secondo significato, perché quello indica la causa formale delle cose sensibili, questo invece la nozione sostanziale di tutte le cose²⁵¹. Nonostante ciò, siamo del parere che il secondo e il quarto significato coincidano in quanto si fondano sul *the* inteso come unità di tutto l'essere composto di materia e forma che viene esplicitato nella formulazione del corretto definente o definenti che si assegnano a un soggetto.

²⁴⁹ REALE, *Aristotele. Metafisica*, III, 234.

²⁵⁰ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 53c.

²⁵¹ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 243-244.

6.9 Metaph. *E1*, 1025b 28-30

*dei/de to ti,
hn einai kai ton logon pwj esti. nh lanqanein(wj aneu ge
toutou to zhtein nhden esti poiein)*³⁰

Bonitz cita questo estratto in *Index*, 764b 27 per mettere in risalto la sinonimia fra il *the* e *logoj*. In modo particolare la frase s'inserisce all'interno dell'argomento che tratta del perché la scienza fisica (*fusikh episthnh*) è una scienza teoretica (1025b 18-1026a 6). Infatti, come dice Aristotele, l'oggetto della fisica è un genere di ente che ha in sé il principio del movimento e della quiete (1025b 18-21), perciò insieme alla matematica vengono chiamate scienze teoretiche a differenza delle scienze pratiche e produttive, perché il loro principio sta nell'agente, invece in quelle teoretiche il principio si trova nelle cose (1025b 21-25). Nel passo che viene subito dopo si legge che la conoscenza teoretica della fisica versa su quel genere di ente che è capace di muoversi e «della sostanza intesa secondo la forma» (1025b 26-28). La ragione per cui abbiamo messo fra virgolette l'ultima frase è per rilevare la traduzione italiana di Reale²⁵² e così avere l'occasione per dare qualche spunto d'interpretazione.

La frase in questione dice nell'originale: *peri ousian thn kata ton logon*. Il punto che vogliamo richiamare all'attenzione è soprattutto quello di *kata ton logon* nel contesto della scienza fisica. D'accordo con quanto detto in precedenza (cfr. 2.2 e 3.2), la traduzione di *logoj* come «forma» non permette di vedere in profondità il senso che Aristotele vuole dare alla frase, benché lo stesso Reale nel suo *Commento* indichi il modo di comprendere questo passo accennando *Phys. B2*, 194a 12-18, *De An. A1*, 403a 29-b 16 e *Metaph. Z11*, 1037a 10-17 e i loro rispettivi commenti²⁵³. A nostro parere, dire che la fisica si occupi della «sostanza intesa secondo la forma», lascia in qualche modo nell'ombra il significato che Aristotele vuole dare sia all'*ousia* sia al *logoj* in questo preciso contesto. In primo luogo, per il Filosofo, il significato principale dell'ente è l'*ousia*, da cui dipende e in virtù di cui viene denominato tutto il resto (cfr. *Metaph. G2*, 1003b 11-19. 32-33; *Z1*, 1028a 29-b 7). La fisica, come scienza teoretica, tratta di quel genere di ente capace di movimento o di essere mosso, vale a dire, tratta per la maggior parte (*polu*) di quella sostanza la cui forma è inseparabile della materia, e in questo modo la fisica considera sia la forma

²⁵² REALE, *Aristotele. Metafisica*, II, 271.

²⁵³ REALE, *Aristotele. Metafisica*, III, 296.

che la materia. In secondo luogo, nello stesso contesto il *logoj* non è inteso come un «discorso esplicativo», ma piuttosto come «principio esplicativo» (cfr. 3.2; PA A 1, 639b 14-15), giacché si ha come oggetto le sostanze sensibili composte di forma e materia e del modo di spiegare il loro divenire.

Con queste due considerazioni, possiamo ora abordare direttamente la nostra frase. Aristotele parla dunque della scienza fisica come di una scienza teoretica e in questo contesto dobbiamo capire l'affermazione: «ma è necessario non lasciare di osservare come sono il *the* il *logoj*». A nostro parere, si deve interpretare *the logoj* non come due concetti separati, ma come se il secondo esplicasse il primo. Nel testo appare, infatti, al primo posto (e non casualmente) il *the* e poi *logoj*. Pertanto, se in precedenza abbiamo detto che *logoj* sia il principio esplicativo, tale principio è il definente che esprime il *the*. Così il *the* è specificato (*kai*. epesegetico) come quell'espressione contenente il definente sostanziale assegnato alla cosa d'accordo con la sua forma (*eidoj*).

6.10 Metaph. Z10, 1035b 14-27

epi. de h' tw'n zw'm yuch
Stouto gar ousia tou enyucou%h kata ton logon ousia kai.¹⁵
ta eidoj kai. ta ti, hn einai tw/toiw%e swmati' ekaston
goun ta neroj en orizhtai kalwj(ouk aneu tou ergou oriei&
tai(ojou uparxei aneu aisqhselj' w%te ta tauthj nerh
protera(h' panta h' enia(tou sunolon zwbu kai. kaqVeka&
ton dh oinijwj) ta de swma kai. ta toutou naria u%tera²⁰
tauthj thj ousiaj(kai. diaireitai eij tauta wj eij u%hn
ou h' ousia a%la ta sunolon) tou nen ou sunolon protera
tautVestin wj(esti dVwj ou) oude gar einai d%ntatai cwri&
zomena ouvgar o pantwj erwn daktuloj zwbu a%IV
oinunnoj o tepewj) enia de a%a(o%a kuria kai. en wj²⁵
prwtw/o logoj kai. h' ousia(oion eivtoutou kardia h' egke&
faloj' diaferai gar oujen poteron toiouton)

Bisogna fare alcuni richiami riguardo al testo. L'edizione di Ross racchiude fra parentesi la frase esplicativa che va da *ekaston* (b 16) a *aisqhselj* (b 18). Jaeger coincide con Ross in quanto alla parentesi, ma chiude fra parentesi quadre *ta neroj* (b 17) antepoendo una virgola all'articolo. Nelle edizioni di questi autori c'è un trattino lungo in b 22 dopo *sunolon* per chiarire che le parti del sinolo in un senso sono anteriori ma che in un altro no, per aprire nuovamente la parentesi esplicativa fra

oude in b 23 e *teqnewj* in b 25, che esplica infatti perché le parti materiali non sono anteriori al sinolo.

Benché la nostra espressione compaia in 1035b 16, abbiamo trascritto tutta la frase compresa fra *epet* e il punto finale dopo *toiouton*, la quale è una continuazione alla soluzione della seconda aporia formulata da Aristotele all'inizio del capitolo. Infatti, il capitolo consiste nella formulazione e risoluzione di due problemi riguardanti il definente (*orismoj*), di cui il primo si domanda se la formulazione (*logoj*) delle parti di una cosa è contenuta o no nella formulazione di tutta la cosa (1034b 22-28); il secondo invece si chiede se le parti sono anteriori a tutta la cosa (1034b 28-32). Per rispondere a questi due quesiti Aristotele fa una precisazione sul senso che si deve dare al termine «parte» (*ta meroj*): si deve lasciare da un lato quello referente all'unità di misura secondo la quantità e, nel caso presente, si deve prendere in considerazione il senso che indica ciò di cui la sostanza risulta costituita (cfr. *Metaph. D25*, 1023b 12-25); dall'altro sappiamo che con «sostanza» si significa la materia e la forma, e il sinolo di materia e forma, ma come la materia si dice sostanza in senso debolissimo (cfr. *Metaph. Z3*, 1029a 27-30). Aristotele gioca dunque con gli ultimi due significati per la risoluzione dei problemi. Al primo di essi il Filosofo risponde facendo due distinzioni: se si tratta del sinolo, nella formulazione del tutto (*olon* cfr. *Metaph. D26*, 1023b 32-36) deve entrare la parte materiale, perché la materia è parte del sinolo; se si tratta invece della forma, allora nella formulazione del tutto entreranno solo le parti della forma (1035a 9-22). Pertanto, c'è una frase definente (*logoj*) delle cose composte di materia e forma, come il camuso e il cerchio di bronzo, le cui parti materiali sono costitutive della definizione; e una frase definente della forma senza materia, come il cerchio in assoluto, nella formulazione della quale entrano solo le parti della forma (1035a 22-b 2).

Per quanto riguarda la seconda aporia, Aristotele esamina di nuovo il rapporto fra le parti della formulazione definente e le parti della cosa. Così, le parti della formulazione della forma senza materia sono anteriori al sinolo, invece, le parti materiali sono posteriori allo stesso sinolo. Aristotele illustra la formulazione della forma con le figure geometriche dell'angolo acuto e del semicerchio come parti formali dell'angolo retto e del cerchio, e perciò posteriori a questi se considerati in astratto e non raffigurati in qualche materiale. In relazione di posteriorità sta anche il dito rispetto all'uomo, ma in questo caso l'uomo è un sinolo (1035b 3-14).

Detto questo, possiamo già esaminare il passo citato che include fra le sue righe il *the* Aristotele approfondisce la soluzione alla seconda aporia

ponendo anzitutto un esempio conciso e ricco di contenuto, vale a dire, quello dell'anima dell'animale, che è sostanza *kata ton logon kai ta eidoj kai ta ti, hn einai tw/ toiwle swmati*. Ebbene, secondo il paragrafo commentato prima (cfr. 6.9), l'espressione *kata ton logon* nel contesto della scienza fisica s'intende come ciò che è conforme al definente o ai definenti enumerati in una formulazione. Ora, poiché la sostanza vivente assunta teoreticamente è considerata sotto quell'aspetto formale che dà ragion d'essere alla sua esistenza, Aristotele esplicita questo concetto con l'inserimento di *eidoj*, per dire che l'anima è la causa formale dell'essere vivente, si tratta addirittura (di nuovo *kai*) del *the* assegnato a un determinato corpo capace di vivere (cfr. *De An. B1*, 412a 27-28). Segue a questo paragrafo una parentesi in cui il Filosofo appunta che «la parte d'ogni essere vivente, se si volesse ben definire, non si definirebbe senza la funzione, la quale non sussiste senza la sensazione» (1035b 16-18). Infatti, come sostengono Frede e Patzig, nessuna parte del vivente può essere definita senza la sua funzione in favore del tutto, e così correggono il torto di Jaeger, che togliendo *ta neroj* dice al contrario, cioè, che ogni cosa non si fa definire senza la relazione alle sue parti e funzioni²⁵⁴. Perciò, dice Aristotele, le parti dell'anima prese (in universale) sono anteriori al sinolo animale, o tutte, o alcune (1035b 18-19), e le abbiamo inserite «in universale» per distinguerle dalle parti funzionali legate al corpo; infatti, il rapporto di anteriorità della forma sul sinolo in universale accade in modo simile «nell'individuale», dove specularmente il corpo e le sue parti sono posteriori rispetto a quest'anima qui (cfr. *Metaph. Z11*, 1037a 5-10). Ciò fa supporre a Bostock che per Aristotele l'anima come forma è anteriore sia al sinolo universale che al sinolo individuale in quanto è *parte* di entrambi²⁵⁵, un parere che possiamo rinforzare con ciò che Berti diceva già sul parallelismo tra il piano universale e quello individuale, nel senso che il primo non è altro che la trasposizione di quest'ultimo a livello di discorso (cfr. *Metaph. Z10*, 1035b 27-31)²⁵⁶.

6.11 *Metaph. H1*, 1042a 17-21

epei de ta ti, hn einai ousia(toutou de logoj o'orismoj(dia

²⁵⁴ FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, II, 186. Inoltre, loro leggono *ekastou* invece di *ekaston* seguendo i manoscritti E (Parigi, X sec.) e J (Vienna, IX sec.), di fatto, per la definizione di una parte conta la cosa intera.

²⁵⁵ BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 153.

²⁵⁶ BERTI, «Il concetto di sostanza prima nel libro *Z* della Metafisica», 12.

*touto peri. orismou kai. peri. tou kaq'auto diwristai) epei. de
o' orismoj logos (o' de logos nerh exei(anagkaiōn kai.
peri. nerouj ha ikeiōn(poiā thj ousiaj nerh kai. poiā ouj kai.²⁰
eivtauta(kai. tou' orismou)*

Nell'*Index* di Bonitz la nostra espressione appare in 764b 50 fra le righe in cui si pone in rilievo il definente (*orismoj*) come la frase (*logos*) esprime il *the*. Dalle prime battute del paragrafo vediamo che è un richiamo al tema discusso sulla forma e il *the* trattati in *Metaph. Z* 4-11 e 17, quindi, non presenta un nuovo contributo all'approfondimento dei concetti menzionati, ma solo una riconferma che il *the* in quanto unità quidditativa, è detto sostanza (*ousia*), e che la frase che lo esprime è un definente (*orismoj*), o una frase definente che sta per il soggetto sotto considerazione. A proposito, il termine *orismoj*, secondo Giorgio Colli, sembra distinguersi dal termine *logos*, nel senso che quest'ultimo fa vedere il definente nella sua unità complessiva, e perciò lo rende semplicemente come «definizione»; invece, il termine *orismoj* denota l'aspetto discorsivo, e così lo traduce come «espressione definitoria». Colli ammette, tra l'altro, che non c'è un riscontro diretto di questa sfumatura nei testi aristotelici, ma egli la suppone esistente all'origine degli scritti che costituiscono l'*Organon*, infatti, secondo lui, i *Topici* sono una delle opere più antiche e si può pensare che una tale distinzione sia andata perduta con lo sviluppo del pensiero aristotelico²⁵⁷. A ogni modo, la congettura si potrebbe accettare almeno nel presente testo. La relazione del *the* con la frase esplicativa è fondata nella sostanza che si vuole definire, e tale frase ha delle parti che bisogna sapere quali corrispondono alle parti della sostanza e quali no.

Al di là di questa interessante congettura bisogna notare, però, che il testo che ora studiamo, secondo Charles, si riferisce alle ricerche svolte da Aristotele nel libro *Z* della sua *Metafisica* circa la definizione dell'essenza, e insieme, circa l'esplicazione causale da lui già iniziata, secondo la tesi di David Charles, nei *Secondi Analitici* e alla luce dei quali si comprende meglio la strategia di ricerca addirittura di *H* e *Q*²⁵⁸. La posizione di quest'autore rispetto all'interdipendenza delle pratiche della definizione e dell'esplicazione (*explanation*) nella *Metafisica* consiste, in linee generali, nel collegare lo schema della dimostrazione e definizione di *APo B* 9, 93b 21-28 non solo ai casi di sostanze e attributi, ma anche a categorie più

²⁵⁷ Cfr. G. COLLI, *Aristotele. Organon*, 918-919.

²⁵⁸ D. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, 276.

ampie, come nel caso delle sostanze composte che hanno la causa al di fuori di se stesse. Infatti, in *APo B9* Aristotele distingue cose che hanno una causa al di fuori di sé e altre la cui causa è identica alla cosa. Dentro di questo modello, dice Charles, la definizione di una sostanza composta è completata con il riferimento a una caratteristica (*feature*) che spiega perché la suddetta sostanza è com'è²⁵⁹.

Considerando l'argomento del testo precedente (6.10), Aristotele distingue due diversi tipi di definente, uno che mira alla forma sola, un'altro che considera il composto di forma e materia. Così un definente di una sostanza composta, come l'uomo, includerà il riferimento alla sua forma (l'anima) e alla sua materia (il corpo disposto in un dato modo), e questo in base al modello di *APo B9*. Infatti, quando Aristotele identifica in *Metaph. Z10*, 1035b 14-16 la forma con il *the* (Charles traduce «essence») si richiama al suddetto modello in quanto ci sono sostanze, ad es. l'anima, che sono identiche alla loro essenza, non così per le sostanze composte di materia e forma, ad es. l'uomo. Siccome il grado di definibilità dipende dall'universalità, le sostanze composte non possono essere definite né dimostrate in quanto hanno di materiale, giacché questo le fa capaci di essere o non essere (cfr. *Metaph. Z15*, 1039b 27-1040a 4), ma possono essere definite se considerate in universale, tali come uomo o cavallo (1035b 27-31). A nostro parere, questo si collega a quanto abbiamo detto nel breve commento a *PA A1*, 642a 24-31 (testo 4.1) sul definente delle sostanze negli scritti di biologia riferendoci alla classificazione degli esseri viventi in generi e specie desunte dalle loro caratteristiche necessarie, quindi, considerate piuttosto come classi di animali e non come animali particolari²⁶⁰. Non dimentichiamo, tra l'altro, che Aristotele in *PA* classifica gli animali cercando le caratteristiche proprie di ognuno, ora, invece, negli scritti metafisici egli cerca di rispondere alle questioni: che cos'è la sostanza e perché essa è.

Il *thecome* sinonimo di *ousia*

6.12 *Metaph. Z13*, 1038b 8-15

*epike gar adia
naton einai ousian einai otion twi kaqolou legomenwn
prwth nen gar ousia ekastou h'idiij ekastw/hjour uparcei adlw¹⁰
ta de kaqolou koinon| touto gar legetai kaqolou o'plepsin*

²⁵⁹ CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, 276.

²⁶⁰ Cfr. KULLMANN, *Aristotelische Biologie*, 44.

*uparcein pefuken) tinoj oua ousia toutVestaiEh'gar apanA
twn h'oupenoj) apantwn dVoue oion te/ einoj dVeivestai(kai.
taIla toutVestai| vn gar mia h'ousia(kai. to ti, hn einai
eh kai. auta. eh)*¹⁵

Il passo s'inserisce nel primo argomento del capitolo dove Aristotele spiega perché la sostanza non può essere l'universale (*ta kagolou*). Una volta enumerate le indagini precedenti sul significato di sostanza (*ousia*), cioè come sostrato, *the* e l'insieme dell'uno e dell'altro (1038b 1-8), ora l'argomento comincia con l'affermazione sull'impossibilità che la sostanza sia l'universale predicato (detto) delle cose.

D'accordo con la lettura di Bekker, la sostanza prima (*prwth ousia*) di ogni cosa (*ekastou*) è il loro termine proprio (*idioj*) e non appartiene ad altro, mentre l'universale è comune (*koinon*) e appartiene a molte cose. Secondo Bonitz, con «sostanza prima» Aristotele si riferisce al *the*²⁶¹.

Da un'altra parte, le letture di Ross e Jaeger riportano *prwton* davanti a *ousia* introducendo il primo argomento, cioè che la sostanza di ogni cosa è la sostanza che è il proprio (*idioj*) per ognuna e non appartiene a nient'altro, di fatto questa seconda lettura si conferma sia con il tema di tutto il capitolo, per cui diventa superfluo il termine *prwth* sia con l'introduzione del secondo argomento che parte con *eti* in 1038b 15²⁶².

Stando alla seconda versione, Aristotele afferma che la sostanza non può appartenere ad altro allo stesso modo come l'universale appartiene a molte cose, perché la sostanza è ciò che non è detto di un soggetto né è in un soggetto (cfr. *Cat.* 5, 2a 12-13) e questo esplica, per contrasto, i due modi di appartenenza. Se l'universale fosse sostanza nel primo modo d'appartenenza, allora dovrebbe essere sostanza di molte cose o di nessuna, ma se fosse di una sola, tutte quante si ridurrebbero a questa. Aristotele vuol dire che la sostanza non è un'entità predicata di molti individui allo stesso modo come i Platonici intendono le forme universali, che in sé sono soggetti particolari con una funzione universale. Con questo il Filosofo non scarta l'esistenza di entità universali, anzi queste sono sì necessarie per la conoscenza delle sostanze particolari (cfr. *Metaph.* B4, 999b 1-4) tenendo presente però che l'elaborazione dell'universale nell'ambito della conoscenza parte dalla percezione sensibile (cfr. *APo* B19 100a 3-9) fino a

²⁶¹ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 347.

²⁶² Cfr. FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, II: 250-251. Questi autori, insieme a Ross, principalmente seguono la lettura del manoscritto A^b (Laurentino, XII sec.) di data più recente del ms. E (Parigi, X sec.), seguito da Bekker e Bonitz.

conformare quell'oggetto intelligibile acquietatosi nell'anima e che dà unità e identità alle diverse caratteristiche condivise dalle sostanze particolari²⁶³.

Pertanto, la sostanza (*ousia*) può essere chiamata universale, come Aristotele propone in *Metaph. Z3*, 1028b 34? Se consideriamo l'universale al modo dei Platonici, in un senso ontologico, la risposta è semplicemente negativa, tuttavia se vediamo l'universale dal punto di vista epistemologico, come necessario per la conoscenza delle sostanze particolari, la risposta è affermativa. Dunque, l'argomentazione di Aristotele nel presente paragrafo punta a criticare la concezione dei Platonici degli universali come sostanze intese in senso primario, come soggetti in sé sussistenti, mentre per la verità sono sostanze seconde (*Cat.* 5, 2a 14-16; b 7-8). A questo punto si comprende perché il Filosofo alla fine del paragrafo (1038b 14) identifica l'*ousia* con il *the* in senso primario.

Riguardo alla prima lettura, dove alla linea b10 compare *prwtē* aggiungiamo che, secondo de Rijk, sta a indicare la forma comprensiva e non analizzata di una cosa, in tale senso la «sostanza prima» s'intende come la «sostanza immediata» in quanto è prima di ogni analisi logico-semantic. Dunque, visto in questo modo il *the* è la sostanza prima (immediata), cioè il concetto unitario e sintetico di una cosa. Sotto una tale prospettiva possiamo dire, ad esempio, che la prima cosa che apprendiamo di una cosa del mondo esterno comprende tanto la forma come la materia (cfr. 2.1; 2.3-2.4; 6.3-6.4), così uomo, animale, ecc., ma non è una cosa comune (*koinon*), altrimenti un individuo, ad es. Socrate, sarebbe detto tante cose insieme²⁶⁴.

Il *the* come *eidos*

6.13 *Metaph. A3*, 983a 24-b 3

*Epei de faneron ofi twh ex archē aitiwn dei/labein
episthēn tote gar eidēnai fanen ekaston(ofan tln prwtē²⁵
tln aitian oiwnēqa gnwrizein% ta dVaitia legetai tetra-
cwj(wn nian nen aitian fanen einai tln ousian kai. to ti,
hn einai suagetai gar to dia ti, eij ton logon escaton
aition de kai. arch to dia ti, prwtōn% eteran de tln uhlm
kai. to upokeimenon(trihēn de ofen h' arch thj kinēsewj(³⁰
tetarthēn de tln autikeimenon aitian tauth(to ou eheka kai.
tagaon| teloj gar genesewj kai. kinēsewj paslj toutVestij)*

²⁶³ Cfr. Th. SCALTSAS, *Substances and Universals*, 32-33.

²⁶⁴ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 215, n. 184.

*tegewretai nen ous ikamij peri autwn huih en toij peri. fuÁ Ō
sewj(qmij de paralabwnen kai. toij proteron huih eij
episkeyin twh ontwn elqontaj kai. filosofhsantaj peri.
thj athgeiaj)*

Aristotele discute la dottrina dei primi filosofi che non consideravano se non la causa materiale del divenire. Egli afferma esplicitamente che ci sono quattro tipi di causa, una dottrina che, tra l'altro, rimanda fondamentalmente alla *Fisica* (cfr. testo 2.2 e *Phys. B7*, 198a 14-21) e non alla *Metafisica*, che Aristotele chiama piuttosto *sofia* (*Metaph. A 1*, 982a 2-3). Dunque, prima di cominciare lo studio delle cause prime il Filosofo richiama le quattro cause già distinte nei libri della *Fisica*, le quali non sono prime, sono bensì quattro generi di cause, perciò il sapiente cerca le cause prime all'interno di ciascun tipo di causa.

A questo punto Aristotele dà inizio alla sezione che ora studiamo dicendo che si deve arrivare alla scienza delle cause principali, o, letteralmente, alla scienza delle «cause di principio» (*twh ex archij aitiwn*); infatti diciamo di sapere (*eidenai*) ogni cosa quando riteniamo di conoscere (*oivneqa gnrizein*) la causa prima. A nostro parere, nei termini *eidenai* e *gnrizein* si può vedere un accenno a una sfumatura fra ciò che, rispettivamente, è conosciuto per riflessione e ciò che è conosciuto per osservazione (cfr. *Metaph. A 1*, 980a 23-27), nel senso che nella ricerca delle cause di un ente particolare, si ritiene di aver conosciuto la causa prima di esso una volta che si arriva a contemplare la ragione ultima che lo costituisce, e da questo principio possiamo conoscere ogni cosa (cfr. *APo A 9*, 76a 26-30). Probabilmente Aristotele usa il verbo *eidenai* nel senso di chi ha raggiunto le cause principali ed è capace di contemplare ogni cosa in quelle cause. La prima per ordine d'importanza è dunque la sostanza (*ousia*), cioè il *the* quella che in *Metaph. H4*, 1044a 36 è la forma (*eidh*). La causa formale s'identifica con la sostanza. La domanda sul «perché» (*ta dia ti*) conduce (*anagetai*) alla frase definente ultima (*logoj escatoj*), che costituisce il limite al di là del quale non c'è nulla della cosa e al di qua del quale ci sta tutta (cfr. *Metaph. D 17*, 1022a 4-5), da un'altra parte, la risposta al «perché primo» costituisce la causa e il principio.

Aristotele applica il nome di causa al *the*. A nostro parere, e per ragioni che indicheremo più avanti, il Filosofo vuole designare l'essere particolare, ma anche in modo — possiamo dire — contemporaneo l'apprensione dell'intelletto che coglie la formalità che dà coesione a tutto l'essere particolare. In secondo luogo, quando conosciamo la prima causa materiale di qualcosa sappiamo ciò da cui si genera, quindi, possiamo contemplare

una cosa dal punto di vista materiale o dal lato del soggetto (*ypokeimenon*) dei cambiamenti. Ci sono altre due tipi di causa che hanno a che vedere con la generazione della sostanza: un tipo è il principio da dove proviene il movimento, un altro è il tipo di causa contraria (*antikeimenon*) a quella, vale a dire, non già il movimento, ma l'arresto del movimento o il bene (*tagaon*) di ogni sostanza una volta raggiunta la sua perfezione (*telos*).

6.14 Metaph. *Z*7, 1032a 32-b 6

*peri. nen oua toutwn upsteron episkepton(apo technj $\tilde{\omega}$
de gignetai ofwn ta eidj eu th'yuchj eidj de legw ta
ti, ha einai ekastou kai. thm prvthm ousian) kai. gar twn ewanā
tiwn tropon tina. ta auto. eidj| thj gar sterhsewj ousia h
ousia h antikeimenon(oion ugeia nosou ekeinij gar apousia/
dhloutai h nosoj(h d'ugeia o' en th'yuchj/ logoj kai. eu⁵
th/episthuj*

Bisogna prima richiamare l'attenzione sulla parentesi che compare tanto nell'edizione di Ross come in quella di Jaeger. La frase in questione è: *eidj de legw ta ti, ha einai ekastou kai. thm prvthm ousian*(a 1-2) e ha l'obiettivo di spiegare cosa intende Aristotele per *eidj*. Un altro dettaglio del testo di Bekker (b 5) è la particola *ἀποστροφάτα* davanti *uγεία*, ciò che nel testo di Ross e Jaeger compare semplicemente *de*

Bonitz colloca questo passo nella parte del suo *Index* (764b 23) dove si mostra che Aristotele afferma esplicitamente che l' *eidj* di cui sta parlando è il *the* di ogni particolare. Lo stesso Bonitz esplica che il principio della generazione artificiale, o produzione, è la forma e la specie della cosa pensata nell'anima senza alcuna mescolanza di materia²⁶⁵. L'argomento del paragrafo è in relazione diretta al tema già visto in precedenza (cfr. testo 6.4), secondo l'ordine tematico da noi adottato, cioè l'espressione *ousia aneu ulhj*, che nella *Metafisica* si trova alcune linee dopo. Dunque, nelle prime battute di *Z*7, 1032a 12-13 si enumerano i tre modi con cui si possono generare le cose, cioè, o per natura (*fusei*) o per arte (*technj*) o per caso (*apo tautomatou*). Una volta terminato l'argomento riferito al primo modo, Aristotele fa un chiarimento: il processo di generazione per natura è diverso dal processo di generazione per arte e per caso, pertanto, questi ultimi sono intesi piuttosto come produzioni (1032a 25-27), poiché provengono o dall'arte o dal pensiero o da una facoltà (1032a 27-28). La

²⁶⁵ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 321.

nostra frase sta allora dentro questo contesto e tratta delle cose prodotte per arte, che sono quelle cose la cui forma (*eidos*) è nell'anima dell'artefice (1032a 32-b 1), vale a dire, la causa del prodotto artificiale si trova in altro, diversamente di quanto accade nella natura, trovandosi la causa del suo movimento all'interno del generando a partire da una natura avente la stessa forma in atto (GA *B*1, 735a 2-4). Nonostante la differenza di questi due tipi di generazione, tanto l'una come l'altra hanno un principio causale in atto, giacché nel caso della produzione è già nell'anima dell'artista e non diviene²⁶⁶, perciò Aristotele chiama questa forma nell'anima *prwth ousia* in quanto è la prima forma (cfr. 6.12) di una serie di trasformazioni che deve subire il soggetto fino al raggiungimento della forma completa, ciò significa che il divenire della sostanza artificiale è guidato dalla forma (*eidos*) sussistente nell'anima dell'artista che vede (intende) lo spazio fra il compimento e la privazione della forma cercata²⁶⁷. Così la sostanza della privazione, dice Aristotele, è la sostanza contraria, come la sostanza della malattia è quella della salute, infatti la salute si comporta come la frase definente (*logos*) nell'anima e cioè nella scienza. Riguardo a quest'ultimo, sul definente o la formula nella scienza, si comprende dal momento che vediamo il movimento posto in atto per produrre ora la salute nel paziente ora una casa come qualcosa causato dalla scienza tecnica rispettiva e non tanto dall'uomo in quanto sostanza in atto, altrimenti si confonderebbe con la generazione. Nella generazione artificiale si produce un effetto che ha specificamente la stessa forma di quella che il produttore ha nella sua anima. Dunque, la forma (*eidos*) è il *the* appreso dall'intelletto come quel concetto unitario e conciso detto correttamente della cosa, quindi, la sostanza prima (immediata) che designa in universale il tutto composto di forma e materia (cfr. 6.12).

6.15 Metaph. *Z*10, 1035b 27-33

*o`dVantwpoj
kai. o`ihpoj kai. ta outwv epi. twv kaqVekasta| kaqolou dV
ouk estin ousia(alla sunolon ti ek toutw. tou logou kai. thsdw.
thj ulhj wj kaqolou kaqVekaston dVek thj escahj ulhj³⁰
o`Swkrathj hth estin(kai. epi. twv aIlwn oimwv) nerwv
nen ouw esti. kai. tou eipouj Seiw de legw to ti, hn einai%
kai. tou sunolou tou ek tou eipouj kai. thj ulhj autwv)*

²⁶⁶ Th. BUCHHEIM, *Genesis und substantielles Sein*, in Ch. RAPP, *Metaphysik, die Substanzbücher (Z H Ø)*, 123.

²⁶⁷ BUCHHEIM, *Genesis und substantielles Sein*, 124.

Le edizioni di Ross e Jaeger riportano l'aggiunta di Bonitz: *kai. thj ulhj* fra parentesi angolari, inserita in mezzo a *ulhj* e *authj* (b 33). Il testo è la continuazione di quello precedente numerato **6.10** (*Metaph. Z* 10, 1035b 14-27; cfr. *Z* 11, 1036a 26-31) nella sezione che raggruppa il *the* come *logoj*. Ora il *the* è visto come *eidhj* e riprende la soluzione alla seconda aporia, cioè se le parti sono anteriori al composto. Aristotele afferma che le parti formali sono anteriori al composto e le parti materiali sono posteriori al medesimo. Il paragrafo distingue composti universali, come uomo e cavallo, da composti particolari, come Socrate, solo che i primi non sono sostanze perché vengono predicati di individui (cfr. *Cat.* 5, 14-27). Esiste dunque una corrispondenza fra il composto universale e quello particolare, per cui la scienza dei particolari è quindi per l'universale in essi contenuto.

La dialettica del testo sotto considerazione, vale a dire, i composti di materia e forma visti da prospettive diverse, può essere illuminata con la distinzione delle due concezioni aristoteliche d'ilemorfismo sostenuta da Jiyuan Yu. Per lo studioso ci sono, infatti, nei libri *ZHQ* due concezioni che consistono rispettivamente nel vedere, per una parte il composto, la materia e la forma nella loro staticità, distinguibili uno dall'altro, per cui il divenire e la definizione (*orismj*) sono separati ed è perciò chiamata «ilemorfismo isolato». Da un'altra parte c'è una concezione funzionale e dinamica della materia e della forma che non sono più separabili sia nel divenire sia nella definizione, dove il composto è indistinguibile dalla forma attuale dal fatto che si integra con l'analisi di potenzialità e attualità, pertanto riceve il nome di «ilemorfismo congiunto»²⁶⁸. In questo contesto le parti della forma sono sì anteriori al composto se considerati staticamente o in astratto, in tale modo si comprende la chiara distinzione fra materia, forma e composto in universale (*kagolou*), oltre a giustificare che nella definizione della forma non entrano le parti materiali; mentre la materia ultima di un composto particolare come Socrate non è distinguibile da ciò che fa Socrate quest'anima qui (cfr. *Metaph. Z* 11, 1037a 5-10 e *H* 6, 1045b 18-19), perciò nella definizione di un cosiffatto composto vivente deve entrare la costituzione materiale considerata in universale. Alla fine del paragrafo che ora commentiamo Aristotele applica a *eidhj* due significati riprendendo il problema delle parti, dicendo a proposito che ci sono parti della forma (*eidhj*) e parti del composto di forma e materia.

²⁶⁸ J. YU, *Two Conceptions of Hylomorphism*, in C.C.W. TAYLOR, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 119-125.

Dunque, da un punto di vista astratto, le parti dell' *eidhj* sono i termini genere e differenza specifica conformanti la definizione senza la costituzione materiale, cioè, come spiega de Rijk, la forma «concepita di» una cosa²⁶⁹; da una prospettiva dinamica, l' *eidhj* è la causa dello sviluppo interno del composto materiale. In questo modo s'intende che la forma di Socrate non è un universale in una materia individualizzante, perché non è numericamente una, mentre ciò che è universale è la designazione «uomo» detto di Socrate e di altri soggetti specificamente simili.

6.16 Metaph. *Z*17, 1041a 27-30

*faneron toipun ofi zhteit/ta
aition| touto dVesti. to. ti, hm einai(wj eipein logikwv) of
epVeuimv nen esti tinov ehaka(oion iswv epVoikiaj h' kli&
nhj(epVeuimv de ti, ekinhse prvton| aition gar kai. touto)³⁰*

Jaeger pone fra parentesi quadre la frase *touto dVesti. to. ti, hm einai(wj eipein logikwv*, della quale riferisce che lo Ps. Alessandro la considerava come spuria. La ricerca della causa formale nell'ultima sezione di *Metaph. Z* è un approfondimento del concetto di sostanza (*ousia*). *Z*17 può essere interpretato sia come una conclusione di *Z* sia come l'inizio della tematica di *HQ*. Il diverso modo d'interpretare *Z*17 è in base alle due concezioni dell'ilemorfismo aristotelico suaccennate. In particolare, *Z*17 corrisponde insieme a *HQ* a quella concezione che integra i concetti di potenzialità e attualità focalizzando l'interesse sull'unità del composto, perciò *Z*17 è uno spartiacque che divide *ZHQ* in due²⁷⁰.

Entrando nel merito del paragrafo che ci interessa, nelle righe precedenti (1041a 9-10) Aristotele dice che la sostanza è un principio (*arch*) e una causa (*aitia*) da dove conviene prendere le mosse per la ricerca, quindi è manifesto che chiedersi il perché significa cercare la causa, ma di seguito nel testo c'è una glossa che spiega che la causa di cui si parla è il *the* considerato linguisticamente (*logikwv*). L'edizione di Bekker conserva questa frase. Già lo Ps. Alessandro di Afrodisia la vedeva un'aggiunta perché su questo punto Aristotele parla più avanti²⁷¹, di fatto, nelle righe 1041b 6-9 si legge che la causa è l' *eidhj*. Nonostante la glossa sia spuria secondo il commentatore greco, l'abbiamo conservata perché giustifica a

²⁶⁹ DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 212.

²⁷⁰ YU, *Two Conceptions of Hylomorphism*, 141.

²⁷¹ PS. ALESSANDRO, *In Metaph.*, 540, 38 s.

Bonitz la sua inserzione nell'*Index*, inoltre, tutta la frase rimanda alla stessa dottrina di *Phys.* **B** 3, 195a 16-26. Lasciando in ogni caso le acute disquisizioni agli esegeti sulla correttezza o meno della glossa, siamo del parere che essa venga conservata perché dà un senso completo agli esempi che seguono sulla causa finale e l'accento alla causa motrice. Nella generazione e produzione delle cose, le cause formale, finale e motrice molte volte coincidono (cfr. *Phys.* **B**7, 198a 24-29), come il fine della casa, che è di proteggere la gente e le proprietà (*Metaph.* **H**2, 1043a 16-18), coincide con la forma; lo stesso rispetto con il letto, cioè qualcosa per dormire sopra. È la forma che guida la produzione di questi due oggetti dall'inizio alla fine. Quanto alla causa motrice, Aristotele non dà qui un esempio, ma si può pensare al caso della causa del tuono, che è l'estinguersi del fuoco nelle nubi (*APo* **B**8, 93b 8), in quanto completa la definizione formale del tuono²⁷². La visione di Bostock basata sulla coincidenza delle tre cause non si scontra con la tesi dell'ilemorfismo congiunto, anzi qui viene ripresa la dottrina delle quattro cause della *Fisica*, ma approfondita con la ricerca della prima causa che mantiene unita la sostanza. Sotto questa prospettiva il *the* è considerato la causa formale della sostanza sensibile in un senso dinamico, cioè portante il principio guida della sua costituzione insieme alle altre cause che modificano la materia, quindi, non pensiamo che il *the* sia in questo caso un modo astratto e formale di vedere la stessa cosa (*logikwif*), accanto ad altri determinati punti di vista come la causa finale e motrice²⁷³, ciò significa, a nostro parere, considerare la tematica di **Z**17 come continuazione dei capitoli precedenti, vale a dire, all'interno di una concezione ilemorfica isolata. Al contrario, secondo Bostock, il senso di *logikwif* è quello di commentare gli esempi che Aristotele cita nelle righe precedenti del nostro testo (1041a 24-27) riferenti la causa del tuono e la causa della casa in un modo astratto e neutrale caratteristico della logica, per cui qualcosa ha un *the* proprio perché ha una definizione²⁷⁴.

6.17 *Metaph.* **H**3, 1043a 37-b 2

*alla tauta proj nen
ti allo diaferei(proj de tln zhtesin thj ousiaj thj $\bar{\theta}$
aisqhtij ouden| ta gar ti, ha einai tw'eidei kai. th'ener&*

²⁷² Cfr. BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 240.

²⁷³ FREDE – PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, II, 313.

²⁷⁴ BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 242.

gēia/uparcei)

Ricordando la tesi delle due concezioni dell'ilemorfismo, il paragrafo citato appartiene proprio a quello detto «congiunto», perché integra i concetti di potenzialità e attualità. Se nella maggior parte di *Metaph. Z* si distingueva chiaramente la materia e la forma del composto sensibile, era anche chiara la distinzione tra forma e composto, come abbiamo visto in precedenza (cfr. testo 5.15). Dal momento che si congiungono i concetti di attualità e potenzialità alla distinzione forma-materia, dice Jiyuan Yu, difficilmente si distingue la forma attuale dal composto²⁷⁵ e così s'intende quando Aristotele afferma che non è chiaro se un dato nome (*ονομα*) si riferisca alla sostanza come composto o alla forma e all'attualità (1043a 29-31). Secondo Bonitz l'ambiguità del nome si risolve con la nozione sostanziale che si discerne nella forma e nell'atto²⁷⁶, una nozione che, tra l'altro, lui identifica con il *the* ponendo quindi la risoluzione nell'universalità. Siamo comunque del parere che per quanto riguarda le sostanze sensibili l'ultimo stadio della loro generazione sia già il composto attuale, e sotto questo punto di vista il *the* denota l'essere (*ειναι*) in atto e non è separato dalla materia. Per il Filosofo il vocabolo «animale» potrebbe significare tanto un'anima in un corpo oppure un'anima; infatti, l'anima è sostanza e attualità del corpo (1043a 34-35). Pertanto, si può dire che siamo davanti a un caso di omonimia per il quale con lo stesso nome si significano cose diverse? Il vero è che subito dopo Aristotele afferma che quest'ambiguità non ha importanza per la presente ricerca sulle sostanze sensibili, poiché il *the* appartiene alla forma (*τω/ειπει*) e all'attualità (*τη/ενεργεια*). Siamo del parere che c'è una qualche relazione fra il senso del verbo «appartiene» (*uparcei*) qui usato e quello di *Metaph. Z*17, 1041a 10-11 (cfr. testo 5.16), in quanto la ricerca delle cause è chiedersi «perché questo appartiene a qualcos'altro» (*δια τι, αλλο αλλω/τινι. uparcei*), allo stesso modo si può domandare perché il *the* appartiene alla forma e all'attualità. Allora, nella ricerca delle cause delle sostanze sensibili ci si chiede cosa fa sì che l'animale sia di una data natura, al di là che il nome «animale» denoti un'anima in un corpo o un'anima. Se Aristotele afferma che il *the* appartiene alla forma e all'attualità, questo non lascia di lato la materia e la potenzialità insite in tali sostanze²⁷⁷. A questo segue nelle righe 1043a 2-4 una conferma dove Aristotele pone a confronto due esempi, uno

²⁷⁵ YU, *Two Conceptions of Hylomorphism*, 123.

²⁷⁶ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 367.

²⁷⁷ Cfr. BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 262.

riferito all'anima e uno all'uomo. Nel primo, l'anima e l'essere anima (*yuch/ einai*) sono la stessa cosa; nel secondo l'uomo e l'essere uomo (*anqrwpw/ einai*) per un verso sono identici, per altro verso no. Infatti, nell'uomo considerato in astratto si distinguono i due aspetti, e qui il *thesi* identifica con l'anima dell'uomo ed è separata dal corpo materiale, invece se si considera l'uomo come un continuo questi due aspetti s'identificano in quanto il *the* denota, per una parte il composto particolare, l'essere attuale, per un'altra il composto universale (cfr. *De An. G4*, 429b 18-22).

6.18 *Metaph. H4*, 1044a 32-1044b 3

*oʃan dh, tij zhtij/ ti,
 ta aition(epei. pleonacwj ta aitia legeitai(pasaj dei/
 legein taj eudecomenaj aitiaj) oion anqrwpou tij aitia wj
 ulh* ara ta katanhnia* ti, dVwj kinouir* ara to sperma*³⁵
 ti, dVwj to eidij* to ti, hm einai) ti, dVwj ou efeka* to ō
 teloj) iswj de tauta anfw to auto) dei/ de ta egguā
 tata aitia legein) tij h' ulhēnh pur' h' ghū(aʃla
 tlm iʃtion)*

L'unica cosa da richiamare l'attenzione in confronto alle edizioni di Ross e Jaeger, è che omettono il pronome interrogativo *ti*, (a 32) davanti *ta aition* (a 33), giacché adottano il mss. Ab (*Laurentinus* 87, 12 s. XII). Dunque, l'estratto riprende il tema di *Phys. B3*, 194b 23-29 (testo 2.2) e *Metaph. D2*, 1013a 24-29. In particolare, l'argomento di questo frammento è inserito all'interno della determinazione della materia della sostanza. In *Metaph. H4* Aristotele distingue in primo luogo una materia prima e una materia seconda o peculiare (*oikeia*) delle sostanze sensibili (1044a 15-25); in secondo luogo la materia delle creazioni artistiche da cui si producono cose diverse o una stessa cosa da materie diverse (1044a 25-32); in terzo luogo la materia delle sostanze è considerata in unione alle altre tre cause (1044a 33-1044b 3); in ultimo luogo la materia non entra a formare parte delle sostanze eterne e dei fenomeni naturali (1044b 3-20), quindi, la causa materiale non si applica a esse. Il nostro testo corrisponde dunque alla seconda distinzione. Lì il termine «causa» (*aition*) è un caso di omonimia in quanto si dice in molti modi (*pleonacwj*) e Aristotele ne distingue opportunamente quattro. Ciò non vuol dire tuttavia che una sostanza abbia quattro cause con significati diversi, i quali confluiscono nella costituzione del tutto, ma «causa» ha un significato preciso usato in quattro diversi tipi,

a seconda di come si rapporti all'effetto²⁷⁸. Riguardo alla questione della causa dell'uomo, nel testo questa domanda corrisponde più alla causa del divenire che alla causa dell'essere, come dice Bostock citando *Metaph. Z* 17, 1041 31-32²⁷⁹, che è la continuazione del paragrafo che abbiamo commentato in precedenza (cfr. testo 5.16). Si dice causa di un uomo se cerchiamo ciò da cui è sorto, che secondo la medicina antica dobbiamo dire che è il mestruo; si dice pure causa ciò che ha portato il mestruo femminile a originare l'uomo, cioè lo sperma del maschio. Allo stesso modo, con il nome di causa designiamo la spiegazione dal punto di vista della forma (*eidos*), questo è il *the* cioè l'essere uomo considerato come un tutto continuo e in funzione dinamica (cfr. testo 5.15), al quale ci riferiamo con il nome «uomo» in quanto il *the* appartiene alla forma e all'attualità (cfr. testo 5.17), unita alla materia propria. Per ultimo, quando cerchiamo ciò per cui si genera l'uomo si deve rispondere che è la perfezione o il completamento (*ta telos*), infatti l'uomo è tale perché alla fine della generazione è arrivato a essere quello che è, perciò Aristotele pensa che quest'ultima causa s'identifichi con quella formale.

Il *thein* relazione a *uparcein*

6.19 *Metaph. Z*4, 1030a 3-7

*oper gar ti hn einai esti to ti, hn einai ofan
dVaflo katVaflou leghtai(ouk estin oper tode ti(oion o'
leukoj anqrwpoj ouk estin oper tode ti(eiper to tode ti⁵
taij oustaij uparcei nonon| wste ta ti, hn einai estin ofwn o'
logoj estin orisnoj)*

Le parole *hn einai* presenti nell'edizione di Bekker subito dopo *oper gar ti* non compaiono in quella di Bonitz, che congetta invece un *tode* davanti al pronome indefinito *ti* (a 3)²⁸⁰; quel *tode* compare fra parentesi angolari in Jaeger. Lo Ps. Alessandro riporta semplicemente l'indefinito *ti* davanti *esti* per dire che ciò che una cosa è veramente è il *the* cioè la sostanza di ogni cosa²⁸¹. La lettura che noi seguiamo è quella di Ross, seguito da Patzig e Frede, vale a dire, quella che mette direttamente un

²⁷⁸ Cfr. J. BARNES, *The Cambridge Companion of Aristotle*, 72-73.

²⁷⁹ BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 274.

²⁸⁰ BONITZ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, 308.

²⁸¹ PS. ALESSANDRO, *In Metaph.*, 471, 8-10.

interrogativo *ti*, davanti *esti* in modo che le parole iniziali di 1030a 3 siano: *oper gar ti, esti to ti, hn einai*, che si potrebbe interpretare come «il *the* è essenzialmente ciò che è qualcosa». Dobbiamo osservare a questo punto che Aristotele in *Metaph. Z4* tratta dialetticamente (*logikwv*)²⁸² del *the* in quanto discute sul piano logico la relazione fra il *the* la definizione e non fa alcun riferimento alla materia. Da un'altra parte, se teniamo presente la tesi di Yu sulle due concezioni aristoteliche dell'ilemorfismo, *Z4* rientra nella cosiddetta «concezione isolata», in cui la forma è separata dalla materia e quest'ultima non entra nella definizione. In *Z4* Aristotele affianca la sostanza *per se* al composto accidentale, come «uomo bianco» (una sostanza con una qualità) al fine di sapere a quali dei due spetta (*uparcei*) il *the*. In effetti, dice Aristotele, a un composto accidentale «uomo bianco» non gli spetta un *the* poiché non è essenzialmente un questo (*oper tode ti*) dal momento che è una cosa predicata di un'altra, se è vero che un questo (*ta tode ti*) è una caratteristica fondamentale (*uparcei*) solo delle sostanze. Come dice Wedin, Aristotele sta facendo in questo contesto il passaggio a un nuovo primato della forma in quanto sostanza prima come un tipo di primato esplicativo da non confondere con il marchio ontologico delle *Categorie*²⁸³, vale a dire, la sostanza in quanto non è predicata di altro né è predicata in un altro (*Cat.* 5, 2a 11-13). Tale passaggio è fatto attraverso l'argomento che Wedin chiama «di eliminazione», che comprende proprio il testo che stiamo studiando, dove Aristotele mette da parte un composto accidentale (ad es. uomo bianco) come possibile rappresentante di una sostanza prima, poiché se, di fatto, la categoria di qualità «bianco» è predicata della categoria di sostanza «uomo», vuol dire che bianco è diverso da uomo, dunque, non è essenzialmente un questo²⁸⁴. Il passaggio da noi citato finisce con l'affermazione che il *the* è di quante cose il discorso esplicativo è una definizione. Wedin spiega, tra l'altro, che questo è l'inizio dell'argomento del nuovo primato. Questo presuppone una precisa concezione del *to de ti* che Wedin individua in *Metaph. D8* 1017b 10-26 proprio nella sezione in cui Aristotele tratta del significato di sostanza²⁸⁵. Nel riassunto di questa sezione i significati si riducono a due: il primo indica il soggetto ultimo che

²⁸² Cfr. T. IRWIN – G. FINE, *Aristotle: Selection*, 278; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 200-205.

²⁸³ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 206.

²⁸⁴ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 207.

²⁸⁵ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 211-213.

non è ulteriormente predicato di nessun altro; il secondo indica ciò che, essendo un questo (*to de ti*), è anche separabile (*cwríston*), e tale è la figura (*morfh*) e la forma (*eidos*) di ogni cosa (1017b 23-26). Con lo scopo di realizzare il suddetto passaggio Aristotele ha dovuto eliminare i composti accidentali dall'albo delle sostanze prime per il fatto che non sono un questo (*to de ti*), infatti solo le sostanze sono un questo. Tuttavia, il concetto di *to de ti* utilizzato nell'argomentazione è inteso conforme al secondo significato fondamentale di sostanza che Aristotele menziona in *D* 8; infatti è su tale concetto dove si produce il passaggio. La forma è, quindi, un questo e separabile. Secondo il Filosofo, la forma e il composto di forma e materia hanno queste caratteristiche, cioè l'essere un questo e l'essere separabili, le quali sono proprie delle sostanze, ma non si può dire così della materia (*Metaph. Z* 3, 1029a 27-28). Ciò nonostante, la separabilità della forma in *Z* 4 non deve essere intesa in senso ontologico. A questo riguardo Wedin segnala che la separabilità della forma s'intende alla luce del sommario di *Metaph. H* 1, 1042a 26-31, dove Aristotele dice che la materia è pure una sostanza in quanto è un questo potenzialmente; la forma è da parte sua una sostanza perché è un questo attualmente e può essere separata nel discorso esplicativo (*tw/ logw*), la separabilità della forma proviene dal suo essere un questo; la sola cosa separata ontologicamente è il composto, cioè le sostanze individuali, conforme a quanto ne dice Aristotele nelle *Categorie* e *Metaph. Z* 3²⁸⁶. Or dunque, tanto la forma come il composto di forma e materia sono in conformità a un discorso esplicativo (*kata ton logon*), il primo in quanto l'essere un questo dà luogo alla separabilità nel discorso (*tw/ logw*), il secondo in quanto l'essere un questo dà luogo alla separabilità conforme al discorso (*kata ton logon*). Secondo Wedin, l'essere un questo (*to de ti*) è essere separato nel discorso esplicativo (*tw/ logw*), significa, in ultima istanza, che il *to de ti* nel contesto di *Metaph. Z* 4 è una nozione strutturale colta da un discorso separato che non menziona fattori estrinseci e non predica elementi di un altro discorso, e tale è il discorso chiamato definizione²⁸⁷.

6.20 *Metaph. Z* 4, 1030a 11-17

ouk estai ara ouveni.

²⁸⁶ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 214-215.

²⁸⁷ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 218; cfr. D.W. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, 236-239.

twñ nh genouj eivwñ uparcon ta ti, hn einai(aýla toutoij nunon| tauta gar dokei/ouvkata netochu legesqai kai. pagoj(ouñV wj sunbebhkoj| aýla logoj nen estai ekastou kai. twñ aýlwn ti, shuninei(eun h-ouona ofi tode twñle¹⁵ uparcei(h' auti. logou aplou/akribesteroj| orismoj dVouk estai oule ta ti, hn einai)

Lo stesso testo nelle edizioni di Ross e Jaeger riporta fra parentesi la frase *tauta gar dokei/ouvkata netochu legesqai kai. pagoj(ouñV wj sunbebhkoj* (a 13-14). Il paragrafo è la diretta continuazione del precedente, mancano però le linee intermedie 1030a 7-11 che per motivi metodologici le abbiamo omesse, giacché vogliamo mettere in risalto i luoghi dove appare esplicitamente l'espressione *the*. Come abbiamo accennato prima, d'accordo con l'analisi di Wedin, la seconda parte del «passaggio a un nuovo primato» inizia con l'affermazione che il *the* è di quante cose il discorso esplicativo (o *formula*, seguendo l'inglese), è una definizione (*orismoj*). Aristotele continua l'argomentazione: «D'altra parte, non c'è espressione definitoria se un nome significasse la stessa cosa come un discorso (infatti, tutti i discorsi (*logoi*) sarebbero definizioni (*ofoi*) e ci sarebbe un nome per qualsiasi discorso, così anche *Iliada* sarebbe anche un'espressione definitoria), ma ce n'è di qualcosa primaria, e tale è di quanto non si dice predicarsi una cosa di un'altra (*legetai nh tw'allo katV allou legesqai*)» (1030a 7-11). Nel paragrafo precedente Aristotele aveva stabilito il mezzo per arrivare all'argomento del nuovo primato, cioè specificando che il composto accidentale non è definibile in quanto non è un questo (*to de ti*). Ora il Filosofo afferma che un'espressione definitoria (*orismoj*) non può essere supplita da un nome, come sembra accadere con il nome «vestito» che supplisce per «uomo bianco» o «*Iliada*» che denota il racconto di Omero, poiché ogni discorso come quello di «uomo bianco» sarebbe una definizione, tuttavia solo del discorso che indichi qualcosa primario e non predichi qualcosa a qualcos'altro sarà detto un'espressione definitoria.

A questo punto entriamo nel passo citato. Aristotele continua argomentando che il *the* spetterà alle specie (o forme) di un genere e a nient'altro. Irwin e Fine commentano a proposito quest'ultima frase distinguendo due possibili interpretazioni: la prima si riferisce a individui di specie e generi sostanziali che hanno un *the* (loro traducono «*that have essences*»); la seconda si riferisce invece alle specie e ai generi come le sole cose che hanno un *the*. Irwin e Fine assumono la prima interpretazione

perché è più legata al greco e segue dall'argomento precedente²⁸⁸, infatti ogni individuo sostanziale cade sotto una specie, che a sua volta è identica con la sua forma. In questo modo ci sembra lecito dire che il *the* è dunque una caratteristica basica (*uparcei*) di sostanze che sono colte da una definizione ed esprime qualcosa di primario come le specie di un genere. Nonostante ciò, Wedin intende questa frase nel contesto del passaggio a un nuovo primato, vale a dire, nel senso che la forma di un genere (egli parla di forme e non di specie) è ciò che viene predicato nella definizione. A nostro parere, Wedin si oppone a interpretazioni del tipo proposto da Irwin e Fine quando dice che una visione attaccata al primato del soggetto è un tipo di primato ontologico proprio delle *Categorie*, anzi nel testo presente non si fa alcun riferimento alla categoria di sostanza²⁸⁹. Secondo Seidl, che elabora il suo commento alla *Metafisica* sulla traduzione di Bonitz, l'affermazione della linea 1030a 12, cioè che il *the* appartiene alle specie di un genere, sembra stare in contraddizione con ciò che più avanti si afferma in 1030a 29-30; b 5-6 e 1031a 12-14, vale a dire, che il *the* la definizione spettano primariamente alle sostanze, in quanto la specie è contrapposta alla sostanza come l'universale al particolare. Ma la contraddizione non sussiste, dice Seidl, perché la prima categoria è tanto l'essenza specifica come la sostanza individuale, in quanto quest'ultima è definibile per la sua essenza. La definizione svela il *the* della sostanza individuale, ma non come individuo con i suoi accidenti, ma come sostituto specifico (*Art-Vertreter*). Ciò porta Seidl a fare un'osservazione: il contrasto citato sopra si presenta solo quando si considera la sostanza individuale in quanto esistente autonomo, ma non come *the* giacché quest'ultimo fa vedere la sostanza sotto l'aspetto della specie nella definizione²⁹⁰. La posizione di Seidl pare mischiare due prospettive, una che accentua il primato del soggetto concreto, un'altra che focalizza il primato nella specie di una sostanza. Per l'appunto, l'aspetto interessante della tesi di Wedin su *Metaph. Z* 4, 1030 3-17 è intendere il passaggio aristotelico da una concezione di sostanza, nel senso delle *Categorie*, a un nuovo primato della forma come sostanza di una categoria di sostanza, vale a dire, la forma come caratteristica esplicativa della sostanza, il tutto sulla base di

²⁸⁸ IRWIN – FINE, *Aristotle: Selection*, 280; cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, 220.

²⁸⁹ Cfr. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 223.

²⁹⁰ Cfr. H. SEIDL, *Aristoteles' Metaphysik*, II, 391-392.

argomenti formali (*logikwj*)²⁹¹. Infatti, nel parere di Wedin, alcuni autori contrastano la sostanza nel senso delle *Categorie* con la sostanza nel senso dei libri centrali della *Metafisica*²⁹². Altri assumono che la forma di un genere (*genouj eidoj*) regna come sostanza prima in *Z*4, ma insistono che ciò che era detto sostanza seconda nelle *Categorie* è elevato a sostanza prima in *Metaph. Z*²⁹³. Secondo Wedin si osserva, a proposito, un'interpretazione centrata sulla specie rispetto all'affermazione di Aristotele delle «forme di un genere». Nonostante ciò, il Filosofo identifica in *Metaph. Z*4 la forma con l'essenza (così Wedin traduce il *the* in senso primario, quindi, con la forma-specie e non con la specie astratta²⁹⁴. Ebbene, Aristotele conclude il paragrafo dicendo che ci sarà un discorso (*logoj*) di ciò che significa ognuna delle altre cose, come accidenti o combinazioni di sostanze e accidenti, qualora ci fosse un nome (*onoma*) che appartiene a quello, ad es. un «uomo bianco», dove «bianco» appartiene a «uomo». Comunque, non ci sarà un'espressione definitoria (*orismoj*) né un *the*, infatti ogni *logoj* non è un *orismoj*, ma viceversa.

6.21 *Metaph. Z*4, 1030a 27-32

*dei/nen oua skopein kai. ta pwj dei/legein peri. eka&
ston oumbn mallon ge h'to pwj epei dia kai. nun epei. ta
legomenon faneron kai. ta ti, ha einai oinoiwj uparxei prw&
twj nen kai. aplwv th'ousia/eita kai. toij alloij(w&per³⁰
kai. ta ti, estin ouw aplwv ti, ha einai alla poiw/h'posw/
ti, ha einai)*

L'unica cosa da osservare nel testo è il punto dopo *epei* (a 28) invece del punto rialzato dell'edizione di Ross; e la mancanza della virgola dopo *ta ti, estin* (a 31), che invece si verifica nella citata edizione. Com'è evidente il paragrafo forma parte dello stesso *Z*4 e continua la tematica dei due

²⁹¹ Cfr. K. CHIBA, *Aristotle on Essence and Defining-Phrase*, in D. CHARLES, *Definition in Greek Philosophy*, 204, n. 2. Secondo Chiba, la ricerca *logikwj* non è confinata all'analisi concettuale o a un ragionamento logico, ma può fare affermazioni sull'esistenza delle cose basata su argomenti dialettici.

²⁹² Cfr. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*; M. BURNYEAT, *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*.

²⁹³ Cfr. G.E.L. OWEN, «The Platonism of Aristotle», 125-150 e M.J. WOODS, «Problems in Metaphysics Z, Chapter 13», in J. MORAVCSIK, *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, 125-138.

²⁹⁴ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 231. Le due note precedenti sono citate da Wedin nella stessa pagina del suo libro.

precedenti. Sempre per i motivi metodologici accennati prima, abbiamo ommesso il paragrafo intermedio (1030a 17-27) dove Aristotele ammette la possibilità che la definizione, come il che cos'è, si dica in molti modi; infatti, in un senso il che cos'è significa la sostanza e un questo, in un altro senso le altre categorie, cioè quantità, qualità e tutto il resto. Se prima Aristotele aveva detto che c'è definizione solo delle sostanze, ora introduce un'alternativa affermando che il resto delle categorie possono avere definizioni purché riconosciamo che ne hanno in senso secondario (1030a 17-20).

L'argomento del paragrafo così come si presenta prevede un'altra ragione per dire che solo le sostanze hanno definizione e un *the* Bostock suggerisce che lo «è» (*ta estin*) è applicato a tutto (*uparcei pasin*), ma non allo stesso modo, bensì alla sostanza in modo primario e alle categorie derivatamente (1030a 21-22). Dipende da come interpretiamo la forma verbale «è», poiché può considerarsi o come «esiste», e in questo caso solamente le sostanze particolari hanno una definizione, o come un «è» di predicazione essenziale, e così la priorità delle sostanze particolari non si oppone alla loro specie, perché Aristotele si occupa di cose definibili²⁹⁵, di fatto, possiamo chiedere che cos'è la qualità a condizione che non si predichi lo «è» in modo assoluto (1030a 22-25). La proposta di Bostock sembra bene allacciarsi alla tesi di Wedin sull'argomento del nuovo primato segnalato in precedenza. Il contesto di *Metaph. Z* 4 sviluppa ragionamenti formali sul *the* cercando di mostrare il carattere esplicativo e causale della forma, che è in senso primario sostanza, in quanto dice il che cos'è la categoria di sostanza (cfr. 6.19 e 6.20). Il punto qui è intendere questi argomenti sotto la luce di ragionamenti formali (*logikwif*) che possono sostenere affermazioni di esistenza o non esistenza, perciò Aristotele dice all'inizio del nostro paragrafo che è necessario esaminare come si debba parlare (*pwf dei/legein*) di ogni cosa particolare, ma non più di quanto si debba studiare come quelle cose esistono (*pwf ecei*) (1030a 27-28). Ciò vuol dire, da una parte che il *the* è un termine basilare della sostanza, quindi appartiene (*uparcei*) propriamente alla sostanza; da un'altra che si attribuisce «logicamente» a ogni sorta di cose, addirittura al non-essere (*nh on*)²⁹⁶. Pertanto, così come il che cos'è, il *the* si applica

²⁹⁵ BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 93.

²⁹⁶ Cfr. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, 211, n. 32. Irwin confronta una discussione puramente dialettica del modo di parlare delle cose, con una dialettica forte praticata dalla filosofia prima.

anche alle altre categorie non in modo assoluto ma in modo derivato riferendosi al senso principale proprio della sostanza; si può parlare, quindi, di un *the* per la qualità o per la quantità. Per esempio, al colore bianco della carnagione di un uomo spetta un *the* in quanto l'esserci del bianco dipende dall'uomo, al quale spetta il *the* in modo assoluto. Dunque, le categorie di dicono enti (*onta*) non per omonimia né nello stesso senso, ma per relazione a una medesima e unica cosa. Dal momento che per analogia si dice ente (*on*) tanto la sostanza come le categorie, per lo stesso rapporto il *the* la definizione spettano primariamente alla sostanza e secondariamente alle categorie; infatti, afferma Aristotele, riteniamo di conoscere qualcosa quando conosciamo il che cos'è, per es. uomo o fuoco, e non i loro accidenti, tuttavia conosciamo questi quando ne sappiamo il che cos'è di ognuno di loro, per es. il che cos'è la qualità o la quantità, e così via (cfr. *Metaph. Z1*, 1028a 36-b 2).

Siamo comunque del parere che mentre il che cos'è (*ta ti, esti*) si riferisce alla categoria in quanto tale e rapporta ogni forma alla sua categoria, per es., il bianco all'essere qualità o la grandezza all'essere quantità, ecc., in modo analogo a come l'uomo si rapporta all'essere sostanza, il *the* connota in pari modo l'essere (*einai*) che costituisce la categoria come questa categoria.

6.22 *Metaph. Z5*, 1031a 7-11

eivdV

*eisi kai toutwn ofoi(htoi aillon tropon eisin h' kaqaper
 elexqh pollacwj lekton einai ton orismon kai ta ti, hn
 einai) wste will. nen oupenoj estai orisnoj(oude ta ti, hn einai¹⁰
 ouden. uparxei plhn tajf ouxi ajij(will. d'estai)*

Il testo, nell'edizione di Ross, presenta una virgola al posto di un punto dopo *ta ti, hn einai* (a 10). Prima di questo testo ci sono due volte dove compare il *the*, ma come il nostro intento è seguire Bonitz nell'esposizione dei temi riferenti il presente oggetto di studio, ora è opportuno presentare un'altro passo di *Metaph. Z5* dove appaiono relazionati l'*uparxeine* il *the*

Il testo è una sezione che corre fra le righe 1-14 della pagina 1031a come parte del risultato delle due aporie che nelle linee precedenti costituiscono *Metaph Z5*. Nella prima aporia (1030b 14-28) Aristotele si chiedeva se la definizione di cose composte fosse una frase «per aggiunta» (*ek prosqesewj*), perché in tale caso la definizione non sarebbe delle cose semplici ma di quelle combinate (*sundechnasnevw*). Cosa s'intende con

l'espressione «per aggiunzione»? Aristotele pone a proposito l'esempio di un naso (*rij*) e la figura concava (*koilothj*) e il camuso (*simthj*), cioè l'unione di entrambi. In questo caso, il concavo e il camuso non sono affezioni accidentali di un naso, sono invece essenziali, o come vuole Wedin, sono attributi *per se*₂²⁹⁷, così come il maschio (*arrea*) è un'affezione essenziale dell'animale e non si può intendere tale affezione senza l'animale, che è la sostanza. Dunque, non tutti i composti hanno una definizione, ma solo i composti del tipo segnalato, cioè i composti *per se*₂.

L'esempio del «naso camuso», come fa notare Bostock, è già usato in *Metaph. E* 1, 1025b 28-1026a 6 come modello di una cosa che ha la materia inclusa nella sua definizione, qui invece, nella prima aporia, si usa come modello di una cosa che è predicata per se stessa di un soggetto in modo che quest'ultimo debba essere menzionato nella sua definizione²⁹⁸.

La seconda aporia (1030b 28-1031a 1) consisteva in questo: se sono lo stesso il naso camuso e il naso concavo, saranno lo stesso il camuso e il concavo, ma siccome il camuso non s'intende senza il naso, di cui è un'affezione *per se*₂ (*laqVauto*) si deve dire che il naso camuso è il naso concavo, e così si va all'infinito. Ma, dicendo «concavo» non c'è ragione di andare all'infinito: si genera la regressione infinita solo se si usa la parola «camuso». Perciò, afferma Aristotele, la definizione è solo delle sostanze.

La parte finale di *Metaph. Z* 5, come abbiamo ricordato, è un risultato che riprende le problematiche delle due aporie. Pertanto, se c'è definizione anche dei composti *per se*₂, è necessario che sia «per aggiunzione» (*ek prosqesewj*), che significa menzionare il soggetto a cui inerisce l'attributo, come succede con il «dispari», la cui definizione implica l'aggiunzione di «numero» in quanto soggetto. Ma siccome il «numero» non è una sostanza, si deve arrivare ancora a un primo soggetto sostanziale. Come si vede, la definizione di un predicato (di ciò che è detto di) implica sapere che tipo di cosa è predicato (detto) per se stesso fino ad arrivare alla sostanza da cui dipende, come il «dispari» si predica per se stesso del «numero» e «numero», che per Aristotele non è una sostanza, si riferisce alla categoria di quantità di una pluralità di sostanze. Allo stesso modo il camuso si dice per se stesso del naso, il quale si esplica come un organo olfattivo di certi animali. In sé il camuso si definisce come il naso concavo, infatti la concavità è la figura geometrica propria di un naso di quel tipo. Tutto ciò implica la necessità dell'aggiunzione di un primo soggetto. Dunque, le

²⁹⁷ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 247.

²⁹⁸ Cfr. BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 100.

sostanze, in quanto enti particolari, hanno un *the* vale a dire, un nome detto appropriatamente. Le altre categorie ne hanno pure, ma in modo derivato. Il composto *per sè*₂ di Wedin è alla fine quella designazione che include un determinante intrinseco, com'è il caso del camuso (*ta simon*), il quale per la sua definizione si deve ricorrere a una formulazione che includa il suddetto determinante o primo soggetto (*rij*) e la sua qualità (*koilothj*).

Il *the* l' *episthjh*

6.23 Metaph. Z6, 1031b 3-10

*kai. eivnen apolelunetai ahlhwn tw'n nen
ouk estai episthjh(ta d'ouk estai onta) legw de ta apoA
Ielusgai(eivnhite tw/agaqw/ autw/ uparcei ta einai agaqw/ ⁵
nhite toutw/ ta einai agaqw) episthjh te gar ekastou estin oJan
ta ti, ha einai ekeiw/ gnwten) kai. epi. agaqou kai. tw'n aJ &
Iwn oinwvj ecei' wftVeivmhde tw/agaqw/ einai agaqw/ oule
tw/onti on(oule tw/eiu. efi) oinwvj de panta estin h' oupen ta
ti, ha einai' wftVeivmhde ta onti on(oule tw/aIwn oupen) ¹⁰*

La cosa importante da osservare è che la frase: *legw de ta apoA ō Ielusgai(eivnhite tw/agaqw/ autw/ uparcei ta einai agaqw/ ōnhite toutw/ ta einai agaqw* (b 4-6) nelle edizioni di Bonitz, Ross, Jaeger e Frede-Patzig è inclusa fra parentesi, dopo di ché segue un punto rialzato. Più avanti compare una virgola dopo *gnwten* (b 7) e un'altra virgola dopo *ecei'* (b 8). Bisogna notare che nell'edizione di Jaeger si evidenzia fra parentesi angolari l'articolo genitivo *tou*/prima di *agaqou* (b 7) come un'aggiunta di Asclepio. Da qui fino a *efi* (b 9) c'è un punto rialzato e nella riga seguente dopo *ta ti, ha einai* compare una virgola (b 10).

Bonitz pone il *the* in relazione al concetto di scienza (*episthjh*). Il testo presenta un secondo grande argomento dell'identità delle cose dette *per sè*. Già nelle righe 1031a 15-18 Aristotele si domanda se ogni particolare (*ekaston*) e il *the* siano identiche o diverse, in effetti, ogni particolare sembra non essere altro che la propria sostanza, e il *the* si dice essere la sostanza di ogni particolare.

Secondo Reale, l'attuale argomentazione di tutto Z6 s'inquadra dentro la critica alle Idee platoniche. Seidl osserva anzitutto che Aristotele ammette insieme a Platone l'identità della sostanza (*ousia*) con il *the* ma che la sostanza sia identica a ogni particolare (*ekaston*) è una posizione che sta contro Platone, secondo il quale la cosa sensibile è separata dalla sua

sostanza, denominata Idea (cfr. *Metaph. A 6*, 987a 29-b 14)²⁹⁹. Pertanto, il testo che stiamo trattando mostra come Aristotele discute in modo dialettico la possibilità di ammettere l'identità delle Idee con gli enti detti *per se* al fine di rovesciare la tesi platonica e confermare la propria³⁰⁰.

In primo luogo, partendo dal presupposto che nelle cose dette *per se*, nel modo accennato, la sostanza è identica al *the* è necessario che siano identiche la sostanza con ogni cosa particolare dal momento che oltre a queste sostanze non ci devono essere altre anteriori; se invece fossero diverse, allora si devono ammettere le Idee. Questo vuol dire che ammettendo una tale identità nelle cose dette *per se*, la cosa particolare viene considerata nel suo significato più originale, per esempio, non come una cosa buona fra tante cose buone, ma come ciò che è bene detto *per se* (*ta agathon*) che è identico all'essere bene (*ta agaw/ einai*). Nel caso fossero diverse, allora tutte le cose particolari e le sostanze saranno preordinate alle Idee (1031a 28-b 3). L'ammissione iniziale della dottrina delle Idee da parte di Aristotele viene rovesciata dialetticamente con il suo concetto di sostanza (*ousia*). Se Platone afferma che le Idee sono enti detti *per se*, questo stesso è per Aristotele ogni cosa particolare (*ekaston*) che non è altro che la propria sostanza (cfr. 1031a 17-18).

In secondo luogo, tenendo presente quest'ultimo risultato e partendo dal presupposto dell'identità della sostanza e il *the* l'ipotesi della reciproca separazione (*apolelusgai atlhwn*) porterebbe ora all'impossibilità della scienza delle cose particolari ora all'eliminazione della realtà. Infatti abbiamo scienza (*episthnh*) quando conosciamo (*gnwmen*) il *the* di ogni cosa particolare (*ekastou*), cioè quando si conosce quel termine detto *per se*, o in quanto tale, della sostanza particolare. Se qualcuno conosce che cos'è una determinata cosa, la causa prima che costituisce formalmente quella cosa (cfr. 6.13), allora si ritiene di conoscere il *the*. Se diciamo dunque che ogni particolare s'identifica referenzialmente con il *the* vuol dire che il *the* è la forma causale esplicativa di ogni sostanza³⁰¹. Ciò non significa tuttavia che la scienza fonda l'esistenza fattica delle cose, anzi ci sono cose conoscibili in quanto il *the* è un termine nominativo basilare che appartiene (*uparcei*) alla sostanza. In linea di massima, Z6 non tratta di

²⁹⁹ Cfr. SEIDL, *Aristoteles' Metaphysik*, II, 396.

³⁰⁰ Cfr. REALE, *Aristotele. Metafisica*, III, 340.

³⁰¹ Cfr. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 270.

cose *per sè*, ma di cose nominate secondo il loro modo di essere sostanziale³⁰².

Il *thesinonimo* di *orismoj*

6.24 Metaph. *a2*, 994b 16-23

atla nln

*oude to ti, hn einai eudecetai auagesqai eij allon orismon
pleonazonta tw/logw/ aei. te gar estin o' eprosqen naA
lon/ o' d'vusteroj ouk estin/ ou de to prvton mh estin/ oude to
evonemon estin/ eti to. epistasqai anairousin oi' outwj legontej/ ²⁰
ougar oion te eidetai prin h' eij ta atoma etqein/ kai. to
gignmskein ouk estin/ ta gar outwj apeira pwj eudecetai
noein*

La punteggiatura del testo, nelle edizioni di Ross e Jaeger, cambia abbastanza. Primo, dopo *tw/logw/*(b 18) c'è un punto rialzato. Secondo, dopo *ouk estin* (b 19) c'è una virgola. Terzo, *evonemon* (b 20) ha solo l'accento sul primo «o», quindi, è scritto *evonemon*. Inoltre, dopo questo participio è omesso *estin* e compare dopo un punto rialzato; nella stessa riga c'è una virgola dopo *legontej*. Quarto, c'è un punto rialzato dopo *etqein*(b 21). Quinto, compare una virgola dopo *ouk estin*(b 22).

La frase che ora consideriamo forma parte della sezione in cui Aristotele tratta due cose: primo, della necessità di un numero limitato di cause; secondo, della necessità di un limite nella serie di cause dentro la stessa specie. Il Filosofo, quindi, passa a dimostrare l'impossibilità di una serie infinita di cause all'interno di ogni tipo, vale a dire, all'interno della causa motrice (994a 11-22), della causa materiale (994a 22-b 9), della causa finale (994b 9-17) e per ultimo all'interno della causa formale, che è il tema che a noi interessa (994b 17-28), in particolare la frase di cui Bonitz fa accenno nell'*Index* accostando il *the* all' *orismoj* come sinonimi (764b 53).

Prima di tutto si noti che Aristotele utilizza il termine *orismoj* invece di *ofoj*, che molte volte è considerato come termine equivalente, ma, com'è stato accennato (cfr. testo 6.11), la differenza di sfumature fra i due vocaboli può avere una ragione fondata nella dialettica aristotelica. Quando Colli commentava *Top. A 8* intravedeva una distinzione concettuale tra

³⁰² Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 189.

orismoj e *ofoj*, in quanto il primo indicava l'aspetto discorsivo della definizione formata di genere e differenza, mentre il secondo l'aspetto unitario che esprime il *the*, perciò traduceva *orismoj* come «espressione definitoria» e *ofoj* come «definizione», come uno dei predicabili³⁰³, infatti molte volte abbiamo adottato questa terminologia. Tuttavia, in un recente contributo di Kei Chiba, la stessa distinzione viene fondata principalmente nell'*Organon* di Aristotele per quanto riguarda la dialettica, di modo che, secondo Chiba, per una parte il termine *ofoj* dà l'idea di una linea demarcatoria che separa una cosa dall'altra (cfr. *Top. A1*, 101a 9-11), per un'altra *orismoj* implica l'idea di una demarcazione che fissa l'identità della cosa (cfr. *Top. A5*, 102a 7-9)³⁰⁴. Da ciò l'autore conserva il termine «definizione» per tradurre *orismoj* ed elabora l'espressione «frase-definente» (*defining-phrase*) per riferirsi a *ofoj*, e questo sulla base della relazione che ha quest'ultimo con il *the*. Benché l'adozione dei termini moderni per corrispondere a quelli greci sia scambiata nei due autori citati, il senso della distinzione dei due concetti rimane salda, dunque si potrebbe dire con Chiba che l'*ofoj* è piuttosto l'espressione definente o demarcante i termini propri che costituiscono la cosa da definire e significa il *the* invece *orismoj* è la definizione che comprende certamente l'espressione definitoria, ma predicata dell'oggetto da definire³⁰⁵.

Premesso ciò, nel testo che ora studiamo Aristotele parla dell'impossibilità di una serie infinita di cause formali, poiché il cercare la causa formale corrisponde al cercare il *the* come unità concettuale comprensiva. D'accordo con la distinzione tra definizione e frase definente, si osserva che l'espressione *thenon* è usata come sinonimo di *orismoj*, nel senso che Aristotele non afferma che «la definizione non può condurre a un'altra definizione sempre più ampia nella formulazione», poiché Aristotele designa molte volte il *the* come ciò che spetta a quante cose la cui formulazione è un definente e qualcosa di primo (cfr. ad es. *Metaph. D8*, 1017b 21-22; *Z4*, 1030a 6-7; *H1*, 1042a 17). Una volta raggiunto il definente che si dice propriamente della sostanza non si può cercare definente più ampio, perché con il primo si esplica ciò che determina la sostanza in quanto tale. Se si cerca definire ancora, vuol dire che il primo definente non era tale e si limitava a essere

³⁰³ COLLI, *Aristotele. Organon*, 918-919.

³⁰⁴ CHIBA, *Aristotle on Essence and Defining-Phrase*, 218.

³⁰⁵ CHIBA, *Aristotle on Essence and Defining-Phrase*, 225.

un termine proprio descrittivo della cosa (cfr. *APo A 22*, 83a 24-26). Chi ammette una serie infinita di determinazioni toglie il sapere scientifico, infatti si toglie la determinazione prima che appartiene alla sostanza (cfr. *APo A 22*, 83b 26-30). Si rende inoltre impossibile la conoscenza d'ogni giorno (*gignyskein*), perché l'intelletto non può percorrere una serie infinita di termini (cfr. *APo A 22*, 83b 1-7).³⁰⁶

6.25 *Metaph. H3*, 1043b 36-1044a 2

*kai. w̄per oūVapV
aviqnou/afaireqentoj tinoj h'prostegentoj (ex wn o'aviqnoj
estin ouk eti o'autoj aviqnoj estin avlVeferoj (kah touta&O
ciston afaireqhl/h'prosteghl oufwj ouk o'orismoj ouk ta ti,
hn einai ouk eti estai afaireqentoj tinoj h'prostegentoj)*

L'unica cosa notevole nel testo è la virgola dopo *prostegentoj* (b 37), la quale nelle edizioni di Ross e Jaeger non compare.

La frase s'inserisce nel contesto delle determinazioni della sostanza intesa come composto di forma e materia, e una di queste determinazioni è situata da Aristotele al quinto posto per mezzo di un'analogia con i numeri. Di fatto, inizia propriamente alcune righe addietro (1043b 32) — laddove Aristotele introduce il tema dicendo che le sostanze (*ousiaj*) sono come i numeri (*aviqnoj*), specificando però che questi non sono una serie di unità (*monaj*), in confronto alla posizione di alcuni filosofi — e si estende fino alla fine del capitolo con la conclusione di ciò che costituisce l'unità della sostanza composta (1044a 14)³⁰⁷, vale a dire, la forma come agente di detta unità.

Premesso questo, all'inizio della sezione quinta Aristotele fa un'analogia fra il numero e la sostanza composta (1043b 33), ma nella linea successiva parla del definente — connotato in ogni *orismoj* — che è un certo numero (1043b 34) e continua l'argomento utilizzando il termine *orismoj*, infatti sia questo che il numero sono divisibili in parti indivisibili (1043b 35). Il passaggio da un termine all'altro sembra illustrato, secondo Bostock, da ciò che Aristotele diceva circa la sillaba, consistente di certe lettere in una certa disposizione, il quale è al di fuori di esse, cioè non è una delle lettere e non deriva dalle lettere (1043b 5-14)³⁰⁸. Ma forse il passaggio è fondato più

³⁰⁶ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 12, n. 27.

³⁰⁷ Cfr. SEIDL, *Aristoteles' Metaphysik*, II, 449-452. Seguiamo l'A. per quanto riguarda la divisione di *Metaph. H3* in cinque sezioni.

³⁰⁸ BOSTOCK, *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, 267.

avanti nel richiamo all'obiezione pertinente di Antistene e dei suoi seguaci, vale a dire, che non è possibile definire il che cos'è (*ta ti, estin*) perché il definente (*ofoj*) è una lunga frase (1043b 23-26), infatti gli antistenici si riferivano all'espressione definente come la somma di elementi semplici, da dove concludevano che è possibile dire solo come (*poion*) una cosa è. Aristotele assume quest'obiezione, che tra l'altro è valida in una visione materialista, e afferma che non possiamo definire le sostanze composte come se fossero elementi semplici, ma si può definire la sostanza costituita dall'unità causata dalla forma nella materia, cioè la forma e la materia non sono viste come due costituenti a sé stanti. Secondo de Rijk, l'*arigmaj* si oppone all'*efin* quanto questo, relazionato all'*einaí* e al *peraj*, si oppone alla pluralità computabile, esaminabile e ordinabile³⁰⁹.

Se allora teniamo presente il commento al testo 6.24, si potrebbe dedurre che Aristotele parla della definizione della sostanza composta come della formulazione di ciò che determina la sostanza, quindi l'analogia si fonderebbe sulla similitudine fra questa formulazione particolare e il numero, poiché il numero ha pure parti indivisibili in quanto è un numero di unità, cioè un numerale, ad es. il numero 7 composto da sette «unità-di», cioè sette unità di cose dello stesso tipo. Aristotele dice inoltre che il significato di sostanza è il *the* (cfr. *Metaph. Z3,1028b 34*) e il *the* è il termine detto propriamente della sostanza (cfr. 6.19-22), una volta raggiunta la sua definizione (il suo definente) non è possibile cercare una più ampia, altrimenti si andrebbe all'infinito, poiché in tale caso si tratterebbe di qualità accidentali attribuite a un soggetto. Fermo restando che i numeri non sono sostanze separate, ma hanno qualche somiglianza con le sostanze sotto l'aspetto della forma come causa della sua unità, Aristotele afferma di conseguenza che così come la cosiffatta unità numerica si perde se si aggiunge o si sottrae qualche parte costituente il numero, nel senso che diviene un numero diverso, così la definizione e il *the* non saranno più gli stessi se si sottrae o si aggiunge qualche elemento primario e più noto, poiché, come dice Halper, se nella definizione di una sostanza composta non si aggiunge il costitutivo materiale, la formulazione non esprimerà ciò che appartiene necessariamente al composto. Allo stesso modo, se nella definizione di un composto solo si congiungono la forma e la materia come due costituenti, si sottrae ciò che causa l'unità, cioè la forma³¹⁰.

³⁰⁹ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 261.

³¹⁰ E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 172.

Il *the* diverso da *kaqolou*

6.26 Metaph. Z3 1028b 33-36

*Legetai dVh'ousia(eivnh pleonacw)(aVVen tet&
tarsi, ge nalistal kai gar to ti, hn einai kai to kaqolou
kai to genoj ousia dokei/ einai ekastou kai tetarton toutwn to³⁵
upokeinon)*

La divisione quadripartita del senso di sostanza con cui Aristotele introduce *Metaph. Z3* dà un panorama sintetico di ciò che s'intende come «sostanza di ogni cosa» (*ousia ekastou*). Nel parere di Wedin, il linguaggio qui usato comporta un livello superiore di analisi rispetto alle *Categorie*, poiché in questo libro si parla tanto della sostanza nel solo senso di primo predicato, quanto della specie e del genere come quei concetti che rivelano la sostanza prima, mentre non si tratta di loro come sostanza di qualcosa³¹¹. Nel prosieguito di *Metaph. Z* il Filosofo non svilupperà ogni tema esattamente nell'ordine che qui propone, ma tratterà per primo del soggetto (*upokeinon*), il quale per essere «sostanza di ogni cosa» è studiato nei suoi componenti interni, vale a dire, la forma, la materia e il composto di forma e materia³¹².

Secondo Seidl, quando Aristotele scrive *upokeinon* si riferisce al sostrato materiale dell'individuo, il quale per una parte corrisponde alla concezione dei Presocratici e per un'altra all'individuo che non è solo materiale ed è chiamato addirittura sostanza prima³¹³ nel senso delle *Categorie*. In secondo luogo il Filosofo annuncia che tratterà il tema del *ta ti, hn einai* in *Metaph. Z* 4-6, 10-11 e 17 e per ultimo dell'universale (*kaqolou*) e del genere (*genoj*) insieme in *Metaph. Z* 13-16. Si tenga presente che *Z*13 inizia richiamando l'inizio *Z*3 con una tematica nuova sempre sulla scia della ricerca della «sostanza di ogni cosa». A nostro parere, la citazione di Bonitz nel suo *Index* che mostra la distinzione fra *the* e *kaqolou* è per affermare che quest'ultimo è una formalità del pensiero predicabile di una moltitudine di soggetti individuali, ma il *the* è detto sostanza di ogni cosa e in quanto tale non appartiene ad altro (cfr. *Metaph. Z*13, 1038b 10) e non è detto di nessun altro (cfr. 1038b 15).

³¹¹ WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 168.

³¹² WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, 169.

³¹³ SEIDL, *Aristoteles' Metaphysik*, II, 382.

Conclusione

Il capitolo precedente ha mostrato quanto può essere fuorviante interpretare l'espressione aristotelica *to ti, hn einai* per il termine «essenza», soprattutto dopo il periodo che va da Suárez e la seconda scolastica fino a Kant. Di fatto, il termine essenza proviene dal latino *essentia* che non è altro che il corrispondente di *ousia*. Ma, dal periodo suaccennato, la precisione con cui si presenta l'essenza alla speculazione filosofica fa sì che l'intelletto concentri su di essa la formalità fondante la realtà e compia il suo dinamismo all'interno dei suoi limiti possibili.

Con lo scopo di verificare la validità o meno della visione moderna dell'essenza, in questo capitolo abbiamo riportato i testi in cui compare l'espressione *to ti, hn einai* nel *Corpus* aristotelico. I frammenti sono stati ordinati tematicamente secondo l'*Index aristotelicus* di Bonitz, la cui scelta è stata motivata, oltre che dalla qualità incomparabile, anche dalla posizione filosofica dell'autore riguardo alla nostra espressione.

Abbiamo evitato una speciale traduzione del *the* con l'obiettivo di distinguerlo dagli altri concetti e così poter meglio indirizzare lo studio. Fra l'altro, siamo consapevoli che l'*Index* non cita tutti i passaggi in cui compare il *the* nel *Corpus aristotelicum*, l'intenzione di Bonitz, a nostro modo di vedere, era raccogliere il *the* attraverso temi concettuali precisi.

In questo modo la prima cosa che emerge è la frequente ricorrenza del termine *eidhj* associato al *the* quando si tratta delle sostanze fisiche.

1) L'espressione *to ti, hn einai* è strettamente relazionata con le sostanze sensibili composte di forma e materia, e in tale contesto il *the* appare vicino al concetto di *eidhj*. Nei libri della *Fisica* la materia insieme alla forma sono di fondamentale importanza per la ricerca del fisico, il quale studia le cose naturali come se studiasse, ad esempio, la camusità (*h' simothj*), che non può essere definita senza la materia. Pertanto, quando il fisico si domanda il che cos'è un certo ente naturale, fa attenzione alla forma (*eidhj*), ma non senza la materia, tuttavia non secondo la materia (2.1). Aristotele pone dunque il *the* in relazione all' *eidhj*, in quanto l' *eidhj* è la causa entitativa della cosa naturale che mai si trova separata dalla materia. Questo suo essere *in materia* costituisce la base per la definibilità di quel tipo di ente, di cui il *the* è il concetto che lo coglie completamente e in modo conciso. Infatti, se l' *eidhj* risulta essere il *paradeigma*, in quanto causa formale di un ente fisico, il *the* è l' *upodeigma* dello stesso ente, poiché viene contrassegnato da un nome, il quale deve essere dispiegato in una

frase definente.³¹⁴ Da questa prospettiva, è fuori luogo l'interpretazione del *thecome* «ciò che sarebbe l'essere» di un ente fisico una volta raggiunto il termine della sua generazione, dando al *logoj* il carattere di una formulazione prescrittiva di un qualcosa che ancora non è, come se ciò che Aristotele chiama *logoj* avesse un carattere proposizionale del tipo «S è P». Dunque, se questo tipo di formulazione, come dice Charlton, è l'espressione del *the* il quale si dice l'essenza di una cosa, allora il *the* non può essere compreso se non nel contesto del giudizio, che opera con predicati formali e possibili messi insieme per mezzo della copula.

Pertanto la sintesi (*sunpesij*) che si dice dell'*eidj* e del *the*, uno come la causa ontica dell'ente naturale, l'altro come il concetto di una cosa unica (*eh noumenon*) riferito allo stesso ente, non impedisce la distinzione dalla materia, giacché dipende da che cosa assumiamo come il centro del nostro discorso. Aristotele distingue, di fatto, tra l'*eidj* di una cosa e la cosa composta di una propria materia, come la forma della sfera e la sfera di bronzo. Ora, nella frase definente (*logoj*) di un ente fisico, non entra la materialità di fatto, ma i costitutivi materiali in quanto qualità attribuite a un soggetto, ad es. «l'essere di bronzo della sfera» si distingue da quell'entità sferica causata dalla forma sfera (2.3-2.4; 6.3-6.4), come effetto di un'astrazione.

Per Aristotele l'*eidj* è ciò che costituisce l'unità del composto, sia naturale che artificiale. Riguardo a questo ultimo, l'*eidj* è formulato nell'anima dell'artista come un definente, cioè come un nome o una frase al modo di un nome che richiama l'unità della cosa (*the*) da realizzare, come nelle cose naturali, dove l'*eidj* è la base dell'unità logica del definente (6.10; 6.14), quindi, il *the* significa concettualmente attraverso nomi detti in quanto tali (*kaqV autaj*) ciò che l'*eidj* realizza entitativamente in ogni cosa.³¹⁵ Da questo punto di vista è possibile definire un composto ilemorfico in due modi: il primo assumendo la forma del soggetto sussistente senza la sua costituzione materiale, mentre il secondo modo è includendo universalmente (*kaqolou*) una tale costituzione. Pertanto, a nostro avviso, la teoria di Jiyuan Yu delle due concezioni dell'ilemorfismo nei libri *ZHQ* della *Metafisica*³¹⁶ dà nel segno, sempre che si tratti del modo di considerare la stessa cosa con lo stesso nome (6.15-6.17).

³¹⁴ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 467, 2-12 (ed. M. Hayduck).

³¹⁵ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 50.

³¹⁶ YU, *Two Conceptions of Hylomorphism*.

Quando si chiede per la causa formale di una sostanza si risponde con il *the* cioè con quell'unità comprensiva e concisa dispiegata in una serie di nomi (*logoj*), che conformano così un definente o ciò che Aristotele chiama *ofoj* (6.18). A questo livello emergono chiari i concetti di *logoj*, *ofoj* e *orismoj* che continuamente sono associati al *the*

2) L' *ofoj* è un concetto che forma parte dell'insieme dei cosiddetti «predicabili» accanto a *idion genoj*, *sumbebhkoj* e *diafora*, la quale è inclusa nel *genoj*. In *Top.* 4 Aristotele presenta questi termini come gli elementi di cui sono fatti le proposizioni (*ek twh protasewn*) e i problemi (*ta problhmata*). Tanto l'uno come l'altro rivelano (*dhloi*) uno dei suddetti elementi, solo che, ad es., la proposizione «non è "l'essere un animale terrestre bipede" il definente (*orismoj*) "dell'essere un uomo"?» differisce nel modo dalla formulazione di un problema come «è "l'essere un animale terrestre bipede" il definente (*orismoj*) "dell'essere un uomo" o no?» (*Top.* A 4, 101b 26-36). È molto interessante notare due cose: la prima, che nell'argomentazione dialettica Aristotele usa la stessa cosa (*pragna*) per formulare sia una proposizione che un problema; la seconda, che quando elenca i cosiddetti predicabili rivelati dalle proposizioni e dai problemi il Filosofo usa *ofoj* (1.4-5), mentre nella loro formulazione dialettica richiedente una risposta da parte dell'interlocutore egli usa *orismoj* (*Top.* A 4, 101b 32).

Secondo Colli e Chiba esiste una differenza fra *ofoje orismoj* (6.24). Il primo dei due è relazionato all' *idion* in quanto è un tipo di *idion* che significa il *the*. D'altronde, si manifesta la convertibilità fra i due elementi che si rapportano a uno stesso soggetto sussistente.

La traduzione/interpretazione di *ofoj* come «definente», e non come una «sentenza definitiva», si accorda all'interpretazione di de Rijk riguardo i cosiddetti predicabili intesi come un «paradigma di assegnamento», per cui il soggetto di una discussione dialettica può essere richiamato per un nome implicando un modo di essere generico, proprio, ecc.³¹⁷ Così il *the* è il nome che sta propriamente per il soggetto di una discussione, come «l'essere razionale» sta per «l'essere uomo». Dunque, se il nome assegnato a un soggetto in questione significa il *the* del soggetto, si dice definente (*ofoj*), altrimenti si dice

³¹⁷ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 495-496.

proprio (1.6).³¹⁸ Risulta allora che, secondo de Rijk, il *the* è una specie di appellazione quidditativa, la quale insieme al definente non può essere dedotta sillogisticamente, ma può invece essere esposta o mostrata nel senso di *deikij* o *diłwsij* nel preciso momento che si svolge la discussione dialettica (1.7).³¹⁹

Nell'esposizione dei testi aristotelici è possibile vedere la differenza fra *ofoj* e *orismoj* nella frequente ricorrenza del termine *logoj* vicino all'*orismoj*, e questo si verifica anzitutto nella *Metafisica*. Il *the* viene dunque chiamato l'*ousia* di ogni cosa, in quanto il *the* raccoglie in maniera unitaria e sinteticamente i nomi sostanziali che si dicono come tali della cosa in questione, senza perdere di vista che, da una parte, l'*einai* denotato nell'espressione *the* corrisponde, da un'altra parte, a un determinato *einai* connotato o incluso nell'apprensione delle forme categoriali. Ora, appartiene al *logoj* dispiegare linguisticamente il contenuto conciso del *the* e un tale dispiegamento dei termini definenti costituisce l'*orismoj* (6.8; 6.11; 6.19), infatti, l'unità quidditativa o *the* è di quante cose la formulazione linguistica esprime sostanzialmente un definente, ossia qualcosa di primo (6.20).

Pertanto, dall'espressione aristotelica *to ti, ha einai* emergono due aspetti, i quali vengono segnalati in un'unica formulazione. A nostro parere, come cercheremo di giustificare nel prosieguo della tesi, l'infinitivo *einai* è di vitale importanza per la comprensione dell'espressione, perché sembra stare, in primo luogo, per il particolare considerato come un tutto ilemorfico e continuo. Da questo diciamo che il senso di *einai* sia esistenziale. Inoltre, in secondo luogo, l'*einai* è connotato in ogni formalità categoriale appresa dall'intelletto, la quale nella nostra espressione viene accennata per il binomio *ti, ha*. Il soggetto sussistente, quindi, può essere definito fissandone le proprie caratteristiche oltre il divenire.

Da quanto abbiamo visto il *the* è una locuzione che raccoglie questi due aspetti. Con questo si osserva che il *the* non s'identifica con il senso moderno di «essenza» della cosa concepita al modo di una proposizione definitoria del tipo «l'uomo è un animale razionale». Ciò nonostante, è possibile dire che il *the* sia l'essenza o la quiddità se lo consideriamo come un nome o una frase come un nome, che si dice

³¹⁸ Cfr. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 475.

³¹⁹ DE RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 700 e i riferimenti ivi citati.

in quanto tale di una cosa particolare, quindi, un nome che afferra la sua causa formale (*εἶδος*) significata da un definente (*οὐσία*). Non c'è bisogno, dunque, di ricorrere all'«è» copulativo per esprimere l'«essenza» di una cosa, perché, secondo Aristotele, il *θε* (o se si vuole l'essenza, la quiddità di una cosa) è un nome che include un modo di essere essenziale.

CAPITOLO III

Il senso del verbo *einai*

Dalle conclusioni del capitolo precedente si è visto che l'espressione *ta ti, ha einai* è strettamente relazionata sia alla forma (*eibj*) delle sostanze sensibili sia al definente (*ofoj orismj*) che la esprime per mezzo di un nome o una frase come nome in quanto assegnato propriamente alla cosa presa in considerazione. Da questo è possibile rilevare che il *the* è un concetto a doppio rapporto. Primo, per quanto concerne la forma, il *the* si relaziona all'essere (*einai*) qualificato categorialmente del mondo esterno. Secondo, da parte del definente e della sua espressione linguistica (*logoj*), il *the* si rapporta all'essere in quanto colto dall'intelletto.

Perciò, a nostro parere, l'infinitivo *einai* acquista grande importanza per la comprensione del completo significato del *the*. L'oggetto del presente capitolo è dunque capire la ragione di quest'importanza e, in qualche maniera, preparare all'esplicazione di come si realizza il doppio rapporto, giacché dalla prospettiva della nostra tesi esso costituisce la caratteristica tipica del concetto espresso dal *the*.

Per incominciare il nostro capitolo ricordiamo anzitutto che il *the* è un nome (*onoma*) che significa un concetto (*nolua*) (Int. 1, 16a 1-2, 20). Questo nome somiglia più a una «locuzione» o «espressione» formata da più di due termini al modo di *proj ti*, o *tole ti* che a un singolo termine, come *ousia* o *eibj*. Un concetto, a sua volta, è somiglianza (*oiniwna*) della cosa (*pragna*) (16a 3-18). Ordunque, che cosa (*pragna*) significa il *the* e che concetto (*nolua*) rappresenta?

Il Capitolo I mostrava perché la traduzione del *the* con il termine «essenza» può portare, per certi indirizzi della filosofia moderna, a comprendere la realtà attraverso la struttura rigida dell'essenza o comprendere quella struttura come una realtà. Comunque è quasi unanime

l'accordo degli studiosi nell'interpretare il *the* come l'essenza specifica o come la forma in quanto tale. Il nostro intento, come dicevamo, è mostrare che un'interpretazione di questo tipo è legata in un certo modo — o almeno sembra richiamarsi — a una visione neoplatonica della filosofia aristotelica, in quanto la sopraddetta visione riemerge nella filosofia moderna non più con gli stessi contenuti storici, ma con una nuova modalità speculativa per cui ciò che è chiamato «essenza» non è l'essenza o la quiddità identificabile con il *the* come nome detto sostanzialmente di una cosa. Per la filosofia moderna l'essenza è il termine esprime una relazione logica possibile e figurata in un enunciato del tipo «S è P», dove l'essere (*einai*) non è già intenzionale e riferito alla cosa del mondo esterno, ma semplicemente risolto nella copula del giudizio. Una tale essenza assurge dunque come l'essere, il quale, al posto dell'Idea trascendente platonica, è quell'idea immanente.

Ci siamo permessi per il momento questo spunto iniziale che vorremo sviluppare nel prosieguo della tesi. Ora è importante ricordare che lo Stagirita non ha mai spiegato cosa significhi il *the*. Se intendiamo il *the* come un nome sappiamo che esso è significativo per convenzione (*kata diaqhktm*) (16a 19). Un nome può cambiare secondo le differenti lingue, ma il concetto che ne esprime è lo stesso per tutti. Dunque, il concetto significato dal *the* sarà uguale per tutti gli uomini, solo il nome resta diverso. Ciò che in greco si dice *ta ti, hn einai*, in un'altra lingua si dirà forse in un altro modo. Si è convenuto finora che «essenza» corrispondesse al *the*. Tuttavia, d'accordo con la nostra posizione iniziale, il termine «essenza» non può corrispondere al *the* se consideriamo «essenza» in funzione della sua origine concettuale latina. Le traduzioni medioevali e rinascimentali facevano in generale due cose: o ponevano l'accento sul pronome *quid* formando un sostantivo astratto: *quidditas*, o rendevano in latino parola per parola: *quod quid erat esse*. Quindi ciò che viene accentuato è il contenuto della cosa richiamandosi alla domanda *quid est* (*ti, estitē*). La *quidditas* (*ta ti, hn einai*) si distingue dal *quid est* (*ti, estitē*) perché a questa domanda si può rispondere indicando o la materia o la forma o il composto di entrambe (cfr. *Metaph. Z7*, 1033a 2-4. *H2*, 1043a 14-16; *De An. A1*, 403a 29-b 3; *Phys B1*, 193a 36-b 3), mentre con quella locuzione s'indica la forma (*eidh*).

Dall'inizio dell'Ottocento la locuzione *the* è stata fondamentalmente interpretata in due modi. La prima la vede come una domanda sostantivata

dall'articolo neutro *ta*, alla stessa maniera di *ta ti, esti*. Questa visione fa capo a Trendelenburg³²⁰ e si caratterizza per la sua nota idealistico-platonizzante. Una tale nota si fonda nell'interpretazione dell'imperfetto *la* come il punto centrale del *the*. Infatti, l'*la* rimanda a quella forma precedente la costituzione del composto ilemorfico e in questo senso il *the* è inteso come la forma concettuale prima della sua esistenza materiale. Da questa prospettiva, il fatto che il *thesia* oggi inteso come «essenza», non si collega a questa interpretazione idealistico-platonizzante? Siamo invece del parere che il centro del *thenon* si debba cercare tanto nel *ti*, o *quid* primario quanto nell'*einai* qualificato categorialmente.

La base di questa possibile versione la troviamo in un secondo modo d'interpretazione, vale a dire, quella che consiste nel concepire l'infinitivo articolato *ta einai* come il soggetto principale della locuzione. L'interpretazione fa capo a Heyder³²¹, la quale viene nel secolo scorso ripresa da Bassenge³²². Quest'ultimo dice che il *the* è una risposta alla domanda *ti, esti ta ekastw/ einai* (una generalizzazione di interrogazioni particolari, quali *ti, esti ta anqrwpw/ einai*, ecc.), e il *ti, la* è l'aggiunta che precisa che l'*einai* in questione appartiene alla cosa di cui si domanda *ti, esti* in *einai*+ dativo, come *ta anqrwpw/ einai*. Dunque, possiamo dire che in un discorso dialettico ci sono tre passi: a) la domanda *ti, esti*+ l'essere della cosa, b) la definizione di tale essere, c) la risposta in generale con *ta ti, la einai*, rimandando all'essere definitorio.

Come avremo opportunità di vedere, il secondo modo d'interpretazione rimane ancora chiuso in una visione «definitoriale» delle essenze. L'essere a cui rimanda il *ti, la* è stabilito in una definizione, o meglio, in una proposizione definitoriale, il che non va d'accordo con la nostra tesi, poiché essa vuole mostrare che la definizione così intesa è posteriore rispetto all'apprensione dell'essere particolare espresso dalla locuzione *the*.

Perciò, il *the* deve meglio essere compreso partendo dall'infinitivo sostantivato *einai* in quanto ente particolare qualificato categorialmente, ossia un soggetto sussistente colto dall'intelletto con tutte le caratteristiche individuanti. Allora l'*einai* nell'insieme della locuzione farebbe riferimento a questo o quel tipo di essere. Più avanti prenderemo in

³²⁰ TRENDELENBURG, «Das *ta eini einai*».

³²¹ C.L.W. HEYDER, *Kritische Darstellung*.

³²² BASSENGE, «Das *ta eini einai*».

considerazione il *ti, hn* la sua funzione indicativa della presenza dell'essere all'intelletto e la sua capacità di ripresentarsi l'essere nelle «riprese» successive, in modo che una ripresa presente si riporti a una precedente.

La nostra esposizione è, quindi, una possibilità d'interpretare il *the* cercando contemporaneamente di non allontanarci della tradizione filosofica al riguardo. Il centro del *ta ti, hn einai* è dunque l'*einai*. Il tema del presente capitolo verserà basicamente sul senso che possiamo chiamare per il momento «esistenziale» dell'*einai*, per cui la cosa (*pragma*) denotata dalla nostra espressione è l'essere particolare così e così, il quale non deve però essere confuso con l'essere definitorio.

A tale scopo cercheremo due obiettivi: il primo è presentare le ragioni della versione cosiddetta esistenziale dell'*einai*. Si cercherà di capire se fra i due sensi apparentemente in contesa, uno esistenziale e l'altro copulativo, quale dei due è primario, giacché da questo dipende il prosieguo della tesi (1.1). Una volta che avremo stabilito che il senso esistenziale è primario, faremo una breve digressione storica sull'origine dell'uso copulativo del verbo finito *esti*, nella filosofia occidentale (1.2). A conferma del senso esistenziale, accosteremo l'*einai* al concetto di *energeia* per parlare, alla fine, di un *einai uparktikoj* (1.3).

Il secondo obiettivo è confermare queste ragioni con la dottrina aristotelica dei significati dell'essere. Così, nell'ambito della ricerca metafisica sull'essere in quanto tale, si partirà dalla classificazione dei diversi significati, quindi, si tratterà in primo luogo di ciò che non entra in una tale investigazione ossia dell'ente detto coincidentalmente (2.1). A fondamento di questo modo di essere abbiamo l'ente detto in virtù di se stesso, il quale si divide nelle dieci categorie o nomi, con a capo la sostanza, pertanto, è da qui che inizia la ricerca dell'ente in quanto tale (2.2). Per ultimo, accenneremo all'ente come vero, un ente del pensiero diverso dall'ente per se stesso, fondato però su quello coincidentale, quindi, scartato dalla ricerca metafisica (2.3).

1. Il senso esistenziale di *einai*

Ci domandiamo se sia corretto interpretare l'*einai* in un senso prettamente esistenziale. Infatti ci sono altri due usi del verbo *einai*, l'uso copulativo e veritativo, che sembrano dipendere della composizione di soggetto e predicato. Nel contesto dell'analisi sintattica, il primo attribuisce un predicato a un soggetto, il secondo asserisce o nega la verità o la falsità

di una proposizione applicata a un fatto attuale. La distinzione accennata degli usi o significati del verbo *einai* proviene da due filosofi britannici, Stuart Mill e Bertrand Russell, i quali si proposero di isolare i membri di un conglomerato di significati di *einai* allo scopo di classificarli separatamente. Loro consideravano i sensi del verbo greco *einai* sia come una costruzione accidentale di nozioni e funzioni essenzialmente diverse e senza relazione sia come un fatto provinciale e superficiale di una certa famiglia di linguaggi³²³.

Secondo la *Greek Grammar for Colleges* di Herbert Weir Smyth, tanto il soggetto come il predicato si pongono in caso nominativo quando c'è fra di loro qualche verbo intransitivo. Di fatto, quando il termine soggetto e il complemento predicativo convengono in quel modo, la forma verbale *esti*, può essere omessa, ma intesa implicitamente³²⁴. Se invece *esti* viene scritto *esti* all'inizio di una proposizione, si comporta come enclitica in quanto l'accento, e si legge come un'asserzione di esistenza o possibilità³²⁵. Tuttavia, bisogna prendere atto che il sistema degli accenti proviene dal periodo alessandrino, posteriore al periodo greco classico³²⁶. In questo modo la convenzione che distingue i tre sensi fondamentali di *esti*, ossia

³²³ CH.H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 3. Stuart Mill sottolineava il contrasto fra le funzioni copulativa ed esistenziale del verbo *essere*, nonché la loro ambiguità (J.S. MILL, *A System of Logic*, I, 4 § 1). Così Russell accennava alla stessa ambiguità del verbo *essere* e ne distingueva quattro significati: 1) esistenza, 2) predicazione, 3) identità e 4) una classe di inclusione, che è come quella di identità (B.H.W. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, 40).

³²⁴ H.W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, 261, § 944; cfr. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 210.

³²⁵ SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, 43, § 187b.

³²⁶ Alessandria d'Egitto fu una città fondata da Alessandro Magno (356-323 a. C.) nel 332-331 a.C. appena conquistato l'Egitto. Il conquistatore volle farne un centro economico e commerciale dell'impero, ma è con Tolomeo I Sotèr (c. 367/366 - 283/282 a. C.) e Tolomeo II Filadelfo (308-246 a. C.) che divenne una grande città monumentale e urbanistica, che accolse le spoglie del fondatore, e sostituì Menfi come capitale dell'Egitto ellenizzato. Da qui cominciò il periodo alessandrino. La creazione del Museo e la Biblioteca diedero origine allo sviluppo della vita artistica, letteraria e religiosa, che si estese sino alla fine del mondo antico (s. VI). In questo periodo sorse Aristarco di Samotraccia (c. 217-145 a. C.), con lui ebbe inizio la vera erudizione scientifica e la sua opera coprì il vasto campo della critica grammaticale, etimologica, ortografica, letteraria e testuale. Il suo discepolo, Dionisio Trace (c. 170-c. 90 a. C.) compose l'*Arte grammatica*, un'opera di molta influenza, dove classifica gli accenti, le interpunzioni, le lettere e le sillabe; definisce le parti del discorso e conclude con alcuni paradigmi di inflessione. L'opera rimase in voga fino al Rinascimento.

copulativo, esistenziale e veritativo per la presenza o meno degli accenti, non ci può servire di garanzia ultima, anche per il fatto che le distinzioni dei diversi sensi si rifanno a ragioni di logica e filosofia.

Dunque, secondo l'analisi linguistica di Charles Kahn, il greco antico conteneva i tre sensi fondamentali di **esti**, come un tutto unito, senza confondere la valenza di ciascuno³²⁷. Per Smyth la copula formata dal verbo *einai* insieme a quelli formati dai verbi *gignesqai*, *kaqistasqai*, *uparcein*, *fainesqai* e altri, sono verbi indeterminati che servono per unire un predicato a un soggetto³²⁸. Si dà il caso però che questi verbi indicano uno stato precedente del soggetto, che viene unito a un predicato. In rapporto agli stessi verbi, Kahn dice che proprio **esti**, con significato esistenziale, appartiene ai verbi come *gignetai*, *fainesqai*³²⁹. Ciò fa concludere che **esti**, nel senso di copula, svolge la sua funzione sintattica e primaria di unire soggetto e predicato; invece nella sua funzione semantica **esti**, ha un senso esistenziale ed è un uso di secondo ordine³³⁰.

1.1 L'uso esistenziale e copulativo del verbo *einai* in greco

Secondo Kahn, nella lingua greca compaiono frequentemente espressioni dove la copula **esti**, unisce soggetto e predicato³³¹. Tuttavia, la forma verbale **esti**, oltre a unire soggetto e predicato, introduce un'affermazione dell'esistenza del soggetto. Allo stesso tempo, però, le proposizioni non fanno sempre quest'affermazione. Se si tiene conto della distinzione delle forme in cui **esti**, viene accentato, per fare un'affermazione di esistenza sarebbe improprio dire, ad es.: *Swkrathj esti, nousikoj kai esti Swkrathj*, poiché sembrerebbe che per affermare l'esistenza di Socrate non sia sufficiente la prima frase con **esti**, così si congiungerebbe un'altra frase raddoppiando il soggetto e antepoendo **esti**. L'improprietà non proviene dunque dall'affermazione dell'esistenza stessa, ma dall'uso copulativo di **esti**, il quale precede e contiene l'affermazione dell'esistenza, in quanto ogni affermazione di esistenza coinvolge in qualche modo il verbo copulativo **esti**. Insomma, una tale improprietà non potrebbe accadere se la

³²⁷ KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 371-419.

³²⁸ SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, 257, § 917.

³²⁹ KAHN, *Retrospective on the Verb 'To Be'*, in S. KNUUTILLA – J. HINTIKKA, *The Logic of Being*, 1-2.

³³⁰ KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 394-400.

³³¹ KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 388.

proposizione *Swkrathj esti, nousikoj* facesse solo un'affermazione copulativa, perché *nousikoj* è predicato di *Swkrathj*. Dunque, seguendo la posizione di Kahn, sembra opportuno dire che il senso primario di *esti* sia quello copulativo e il senso esistenziale derivato, in quanto il senso copulativo sembra contenere un uso esistenziale. Lo stesso autore sostiene che dal punto di vista linguistico l'uso copulativo di *esti* (egli scrive *eini*) si impone come un fatto fondamentale, invece gli usi locativi e locativo-esistenziali sono riconosciuti centrali in termini intuitivi e psicologici³³². Infatti, asserire che «qualcosa è qualcos'altro» è asserire che è presente qualcosa, descritta dal soggetto, che è tale predicato, e che questa cosa è presente — almeno virtualmente — all'esperienza del parlante e dell'uditore. Per esempio, possiamo dire in termini moderni «Io ho fame», e qui il soggetto «Io» rimanda a qualcosa che è presente al soggetto di esperienza mio e del mio uditore. Si può dire «Il Mont Blanc è alto» per riferire attraverso il soggetto qualcosa che io forse non vedo adesso, ma so che esiste. Dunque, d'accordo con questa posizione, nella filosofia greca possiamo oggi distinguere un senso copulativo ed esistenziale del verbo *esti*. In Parmenide, per esempio, troviamo lo stesso verbo per esprimere un uso copulativo come: *to gar auto noein estin te kai einai*³³³, e un uso esistenziale come: *esti gar einai (mhden d'ouk estin)*³³⁴. Infatti, l'*esti* di Parmenide ha un senso copulativo ed esistenziale, in quanto per lui la struttura del linguaggio e la struttura del mondo sono le stesse, poiché l'uomo viene in contatto con la realtà riconoscendola così com'è³³⁵. Oltre a questi due sensi, si deve aggiungere quello veritativo, come «le due vie sole da pensare» del poema di Parmenide: *h'nen opwj estin te kai. wj ouk esti nh einai. h' d'w'j ouk estin te kai. wj crewn esti nh einai*³³⁶, che identifica la prima via, cioè la via della verità, col pensare che è. Comunque, come afferma Berti, sarebbe anacronistico supporre che il filosofo di Elea avesse già chiara la suddetta distinzione³³⁷, ma una tale distinzione moderna è accettabile se consideriamo ogni senso come conformante un sistema unificato e coordinato intorno al verbo *einai*. A

³³² KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 388.

³³³ PARMENIDE, VS 28 B 3 (DK).

³³⁴ PARMENIDE, VS 28 B 6 (DK).

³³⁵ A.P.D. MOURELATOS, *Heraclitus*, in E. LEE – A.P.D. MOURELATOS – R. RORTY, *Exegesis and Argument*, 16-48.

³³⁶ PARMENIDE, VS 28 B 2 DK.

³³⁷ BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, II, 346.

proposito, nella tesi di Kahn la distinzione *semantica* fra l'«è» di predicazione e l'«è» di esistenza non corrisponde alla distinzione *sintattica* fra costruzioni predicative e assolute dell' *einai* greco³³⁸, anzi, secondo lui, nell'uso filosofico del verbo *einai* il valore fondamentale, quando usato da solo senza predicati, è quello veritativo, quindi non è «esistere», ma «essere così», «essere il caso» o «essere vero»³³⁹.

La concezione dell'ente proposta da Parmenide viene ripresa da Platone, nel senso che anche per quest'ultimo l'ente in senso proprio è soltanto ciò che non muta, ma rimane stabile³⁴⁰. Infatti, per Parmenide, pur cogliendo l'esigenza del conoscere quando diceva: *h'nen opwj estin te kai wj ouk esti mh einai*, aveva contrapposto questo conoscere alla realtà mobile del sensibile³⁴¹. Per Platone, invece, esistono due generi di enti, il primo è la realtà stessa della quale facciamo il discorso dell'essere, ossia della definizione, la quale sta sempre nello stesso modo, ad esempio l'*auta ta kalon* in generale *auta ekaston ofestin*, indicato semplicemente come *ta on*, il secondo è ciascuna delle molte cose belle, uomini, cavalli, vestiti o altre cose simili, che hanno lo stesso nome delle prime e sono percepite per mezzo dei sensi³⁴². Dunque, l'affermazione di Platone: *ta on te kai ta mh on* è intesa come se dicesse che gli individui hanno una sorta di esistenza imperfetta, perciò sono e non sono, vuol dire che gli individui non sono *auta ekaston of esti*, ma soggetti a opinione³⁴³. Il verbo *esti*, di una proposizione, in quanto può esprimere l'aspetto esistenziale di ogni cosa particolare, può, nondimeno, esprimere un aspetto copulativo e veritativo. Per esempio, per illustrare un uso veritativo di *esti*, possiamo citare il dialogo di Socrate che dice con ironia che se Bias (uno dei sette saggi) rinascesse sulla terra, sarebbe oggetto di risate per i sofisti, Ippia risponde: *esti nen tauta(w=Swkratej(oufwj wj su legeij*³⁴⁴. Il senso di *esti* è dato, attraverso il pronome *tauta*, dall'asserzione del discorso fatto da Socrate, come se dicesse «Le cose sono così come tu dici, Socrate».

Aristotele suggerisce, però, che l' *einai* sia inteso in un senso esistenziale nell'opposizione *esti*,— *ouk esti*, (Int. 10, 19 b 15-16). A questo si oppone

³³⁸ KAHN, «The Greek Verb 'To Be'», 247.

³³⁹ KAHN, «The Greek Verb 'To Be'», 250.

³⁴⁰ PLATONE, *Simposio* 210e 2-211b 5; *Fedone* 78d 1-79a 11.

³⁴¹ PARMENIDE, *VS* 28B 6, 2-9 DK.

³⁴² PLATONE, *Fedone* 78d-79d.

³⁴³ PLATONE, *Repubblica*, V, 478d.

³⁴⁴ PLATONE, *Ippia maggiore*, 282a; cfr. OMERO, *Iliada*, 24, 373 (ed. T.W. Allen).

la forza copulativa del verbo che congiunge soggetto e predicato per la costituzione della proposizione, caratteristica che tra l'altro non dà l'uso esistenziale. Tuttavia, come nota Bäck, l'apparente difficoltà di quell'opposizione non regge per due motivi: il primo, che Aristotele ha pure una visione esistenziale della copula, il secondo, che questa visione non è impossibile in greco³⁴⁵. Infatti, per comprendere la valenza esistenziale di *esti*, poniamo il caso della proposizione: *anqrwpoj esti, nousikoj*, in cui i due termini congiunti *anqrwpoj* e *nousikoj* sono due realtà, che attraverso la copula *esti*, indicano una sola cosa, cioè che «un uomo esiste come musico» (cfr. *Int.* 11). Allo stesso modo si trovano luoghi in cui Aristotele riduce verbi del tipo *hadizein* attaccando la forma verbale *esti* al participio presente dello stesso verbo, cioè *esti hadizwn*. Per esempio, dall'affermazione *Sokrathj hadizei* a quella *Sokrathj hadizwn esti*, s'intende nel senso che Socrate esiste, ma esiste in un determinato modo, come camminante, e questo participio presente, predicato del soggetto, presuppone l'esistenza del soggetto. Si può fare un altro esempio, la proposizione *to anqrwpoj ugiainei* a *to anqrwpon ugiainwn esti*, dove il soggetto *anqrwpoj* svolge un'attività ed esiste come tale. Questa interpretazione si avvicina a quella di Kahn per il suo approccio al senso copulativo-locativo che applicata alla proposizione *Sokrathj esti, leukoj*, che s'intende come «Socrate sta nella condizione di essere bianco»³⁴⁶.

Insomma, finora si è trattato di determinare, con l'aiuto della tesi linguistica di Kahn, se il verbo *einai* della locuzione *to ti, ha einai* possiede un senso copulativo, esistenziale o addirittura veritativo, tenendo conto, però, che un tale anacronismo applicato alla filosofia antica, e in particolare alla filosofia di Aristotele, deve essere inteso come un sistema unificato intorno al verbo *einai*. Dunque, se per la nostra tesi adottassimo la visione dell'*einai* come fondamentalmente copulativo seguirebbe che il senso esistenziale retrocede a un secondo ordine, in cui «l'esistenza significa un certo tipo di soggetto per attributi definiti, e asserire l'esistenza è localizzare il soggetto in un universo particolare di discorso»³⁴⁷.

In un senso diverso dalla tesi di Kahn, la problematica dei differenti usi di *einai* viene ripresa da Giorgio Colli nel suo interessante commento al

³⁴⁵ A.T. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 28.

³⁴⁶ KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 47.

³⁴⁷ KAHN, *Essays on Being*, 142.

libro di *De interpretatione* (*Int.*) o come lui traduce: *Dell'espressione*³⁴⁸. Innanzitutto è importante ricordare che Colli, quando traduce e commenta il passo di *Int.* 3, 16b 19-25³⁴⁹, interpreta l'*ονομα* come l'indicazione dell'oggetto e il *ρῆμα* come l'indicazione della determinazione. Tanto l'*ονομα* come il *ρῆμα* sono segni di qualcosa, ma soltanto il trovarsi affiancati l'uno all'altro acquistano un senso preciso, cioè costituiscono ciò che de Rijk chiama un *logoj*³⁵⁰. In questo caso il costrutto proposizionale del tipo «S è P» che dà ragione del senso fondamentale copulativo di *einai*, come sostiene Kahn³⁵¹, secondo Colli perde stabilità, perchè è una sentenza costruita con un nome e una determinazione, ad es. *Swkrathj esti*, e comprende una gamma molto più ampia di quelle costruite con lo schema «S è P». Una tale considerazione è più radicale dal momento che tutti i verbi si risolvono nel verbo *einai*, in quanto è la più universale delle determinazioni³⁵². Infatti, nel nominare isolatamente il verbo *einai* si pronuncia sì un nome, ma questo nome non indica un *pragma* del mondo esterno né indica una cosa interna (cfr. *Cat.* 12, 14b 21-22). L'*einai* non indica da solo un *pragma*, neppure quando si presenta nella sua forma participiale neutra *ta on*. Tra l'altro, si è affermato in precedenza che Aristotele non tematizza l'*einai* e l'*on* come due concetti distinti, al modo di uno astratto e uno concreto rispettivamente, al contrario, essi sono usati in un modo ambivalente. Inoltre, per Aristotele, l'*on* è sempre un qualcosa, nel senso che si presenta sempre in forma categoriale, ad es. uomo, cavallo, ecc. (cfr. *Metaph.* H2, 1042b 25-28). Allora, nel contesto del *De Int.* il participio neutro articolato *ta on* indica ogni *pragma*, cioè ogni contenuto di un'espressione a cui tocca la determinazione *esti*.

La posizione testé accennata è sorretta da de Rijk, secondo cui il termine *pragma*, per una parte può stare per il contenuto di un'espressione, cioè la cosa concepita o il pensiero della cosa, senza riguardo della sua attualità; e per un'altra parte può essere usata per riferire questo alla cosa attuale con

³⁴⁸ COLLI, *Aristotele. Organon*, 758-774.

³⁴⁹ *Int.* 3, 16b 19-25: *αὐτὰ μὲν οὖν κατ'ἄυτὰ λεγόμενα τὰ ρημὰ ὀνοματὰ ἐστὶ καὶ σημαίνει τὴ σφίσι γὰρ ὁ λεγὼν τὴν διανοίαν(καὶ ὁ ἀκούσας ἰσχυμένῳ ἀνίειν ἐστὶν ἡ' μή οὐκ σημαίνει) οὐκ γὰρ τὰ εἶναι ἡ' μή εἶναι σημαίον ἐστὶ τῶν πραγμάτων(οὐδέ μὲν τὰ ὄν εἰπῆς αὐτὰ κατ'ἄυτὰ ἢ ὄν) αὐτὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ προσσημαίνει δὲ συγγενῆ τῶν ἢ ἀνευ τῶν συγγενῶν οὐκ ἐστὶ νόησαι*

³⁵⁰ L.M de RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 134.

³⁵¹ KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 397.

³⁵² COLLI, *Aristotele. Organon*, 761.

tutti i suoi accidenti³⁵³ (cfr. 6.6). Pertanto, l' *einai* detto da solo e semplicemente non è nulla di preciso, per se stesso non indica un *pragma* del mondo esterno, ma consignifica — Aristotele dice *prosshuminei* — una certa sintesi nel pensiero, che senza la congiunzione di un *pragma* del mondo esterno, non è possibile pensare. Per esempio, poniamo qualche essere (*ta on ti*) «l'essere faticamente bianco di Socrate», cioè un *pragma* del mondo esterno che causa un'asserzione vera del tipo «l'essere bianco di Socrate», cioè un'asserzione che indica la sintesi del pensiero applicata a questo *pragma* così disposto in atto³⁵⁴.

Come appendice alla tesi contraria di Kahn, riferiamo che de Rijk si oppone frontalmente a essa rispetto al senso del verbo *einai* primo, perché il valore lessicale «esserci» (*to be there*) è il significato centrale di *einai*, secondo, le nozioni di «esistenza» e «veridicità» derivano naturalmente da quel significato centrale; terzo, la costruzione con copula è una formazione sintattica speciale divenuta predominante nell'analisi della sentenza del pensiero occidentale³⁵⁵. A fronte di questo de Rijk non vede alcuna ragione per abbandonare la visione tradizionale di *einai* come esistenza. Infatti, se si parla di proposizioni in cui appare il copulativo *esti*, al più si potrebbero distinguere due cose: a) proposizioni che rappresentano un *pragma*, ad es. «l'essere bianco di Socrate» o «che Socrate è bianco»; b) sentenze come «Socrate è bianco» o «si dà il caso che Socrate è bianco»³⁵⁶. Di fatto, Aristotele non distingue un uso esistenziale dell' *einai* da uno veridico, o come dice de Rijk³⁵⁷, un denotatore veridico. Il valore veridico di una proposizione è una modificazione sintattica del cosiddetto uso esistenziale, quindi una sentenza del tipo «si dà il caso che Socrate è bianco» non è diversa da «“Socrate-bianco” è», perché la differenza è una mera sfumatura. Pertanto, alla luce della visione tradizionale suaccennata, l' *einai* implicato nella nostra espressione *theha* innanzitutto un senso esistenziale che comporta l'esserci della cosa in questione. Nel caso, per esempio, di un'espressione particolare come *ta anqrwpw/ einai*, l' *einai* indicherebbe prima di tutto l'esserci di un uomo.

³⁵³ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 106.

³⁵⁴ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 141.

³⁵⁵ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 30.

³⁵⁶ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 33.

³⁵⁷ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 33.

1.2 Una breve notizia storica

Una delle ragioni per cui la costruzione di sentenze con la copula *est*, divenne predominante nel pensiero occidentale è individuata da Keith Buersmeyer³⁵⁸ nelle teorie dei grammatici speculativi o «Modisti» del tardo Medioevo³⁵⁹, chiamati così perché davano speciale importanza al modo di significare (*modus significandi*) di una parola nell'analisi del discorso. Ciò che sostenevano i Modisti era un parallelo fra i *modi significandi*, i *modi intelligendi* e i *modi essendi*, cioè fra le categorie grammaticali, i concetti e le cose. In questo senso Tommaso di Erfurt (attorno al 1300) fu il rappresentante più influente di questo gruppo di filosofi, il quale trovava in Averroè due *modi principales entium*: il *modus entis* e il *modus esse*, che corrispondono alle parti principali della proposizione, cioè il nome e il verbo. Il *modus entis* è il modo di permanenza inerente a una cosa che fonda il suo essere, invece il *modus esse* è il modo del cambio e la successione inerente a una cosa che fonda il suo divenire³⁶⁰. È stato detto che i cosiddetti Modisti del tardo Medioevo avevano creato una teoria in cui si metteva in parallelo la parola, il concetto e la cosa. Nonostante ciò, all'interno della teoria sorgevano diverse difficoltà, vale a dire il *modus significandi*, come il gancio delle parole, non spiegava, in ultima istanza, le parti del linguaggio. A sua volta il *modus intelligendi*, corrispondente al concetto, non spiegava la determinazione del *modus significandi*. Dall'altra parte, il *modus essendi* spiegava il *modus intelligendi*, cioè il concetto significava il modo di essere di una cosa. Il problema era che tutti questi modi dovevano darsi allo stesso tempo. Perciò i Modisti si interessavano

³⁵⁸ K. BUERSMEYER, «The Verb and Existence», 145-162.

³⁵⁹ Con la ricezione della *Logica nuova* e dei testi degli autori arabi (seconda metà XIII s.-inizio XIV s.), sorse un gruppo di autori attivi in ambito parigino, e poi in Bologna ed Erfurt, chiamati «modisti», fautori di una grammatica «speculativa» fondata sull'idea dell'esistenza di una struttura comune a tutte le lingue. Pur sottolineando posizioni diverse, è innegabile un nucleo tematico comune e il ricorso a un insieme di strumenti teorici, come quello del concetto di *modus significandi* (Cfr. P. ROSSI – C.A. VIANO, *Storia della filosofia*, II, 296-298).

³⁶⁰ TOMMASO DA ERFURT, *De modis significandi*, c. 8, I, 5-6 (ed. L. Wadding): «Et ut sciamus a qua rei proprietate iste modus significandi sumatur, notandum est, quod in rebus invenimus quasdam proprietates communissimas, sive modus essendi communissimos, scilicet *modum entis*, et *modum esse*. *Modus entis* est modus habitus, et permanentis, rei inherens, ex hoc quod habet essentiam (l'edizione segnala in margine "al. esse.") *Modus esse*, est modus fluxus, et successionis, rei inherens ex hoc quod habet fieri».

sulla significazione della parola come opposta al riferimento o *suppositio*, la quale era lasciata come un compito dei logici³⁶¹.

Il fatto che il senso copulativo del verbo *einai* venga considerato come il principale, Buersmeyer lo riconduce alla teoria dei Modisti, che trovano riscontri analoghi in alcuni filosofi moderni (Willams, Frege, Ayer, Strawson) in quanto concepiscono l'esistenza come qualcosa presupposta dal soggetto logico di una proposizione basica di soggetto e predicato³⁶². In una visione dove il verbo copulativo «è» segue sempre il nome e serve solo per unire soggetto e predicato, l'esistenza apparterrà solo al soggetto che viene presupposto in una proposizione. Dunque, secondo Buersmeyer, la forma verbale *esti*, può essere usata per predicare la sostanza o l'essenza di un soggetto, ma non l'esistenza³⁶³, dato che già Prisciano (inizio VI s. d.C.) definiva il verbo per la sua determinazione temporale e la sua azione e passione. Egli, infatti, traduceva la frase di Apollonio Discolo (II s. a.C.) *uparktikon rha*³⁶⁴ come *verbum substantivum*³⁶⁵, spogliando così ogni nozione di esistenza del verbo *einai*. A proposito, Buersmeyer rileva che tanto Prisciano quanto Ammonio (prima del 445-517/526) diedero un contributo di grande importanza per la comprensione di proposizioni basiche di soggetto e predicato, e storicamente furono il fondamento dei grammatici speculativi del tardo Medioevo a Parigi³⁶⁶. Per esempio, Ammonio spiegava nel suo commento al *De Interpretatione* il perché Aristotele ha dato preminenza all'*onoma* sul *rha*. Un nome significa un individuo esistente, invece un verbo significa un'azione o una passione di quest'individuo. Le azioni o passioni non possono trovarsi da sole, quindi il verbo è secondario al nome, secondo la definizione di Aristotele, cioè il verbo è un nome che consignifica una determinazione temporale e la sua funzione di predicato nella proposizione (*Int.* 4, 16b 6-8). Ammonio ribadiva tuttavia che un nome, ad es. «animale», può essere predicato del soggetto «uomo» solo se il nome si affianca a un verbo per addizione di «è» o «non è», dal momento che solo i verbi possono funzionare come predicati³⁶⁷.

³⁶¹ Cfr. J. ZUPKO, «Thomas of Erfurt».

³⁶² BUERSMEYER, «The Verb and Existence», 146.

³⁶³ BUERSMEYER, «The Verb and Existence», 148.

³⁶⁴ APOLLONIO DISCOLO, *De Constructione* 61, 24 (ed. R. Schneider – G. Uhlig).

³⁶⁵ PRISCIANO, *Institutiones*, 8, 812 (ed. Keil).

³⁶⁶ BUERSMEYER, «The Verb and Existence», 147.

³⁶⁷ AMMONIO, *In De Int.* 49, 7-14 (ed. A. Busse) citato da BUERSMEYER, «The Verb and Existence», 148.

Le osservazioni di Buersmeyer ci possono confermare per contrasto sul senso esistenziale del verbo *einai* della locuzione *the* senza escludere che *einai* ha pure un senso copulativo. Il problema potrebbe sorgere quando si risolve solo in questo senso copulativo, poiché si correrebbe il rischio di rimanere nell'ambito del pensiero, lasciando a quest'ultimo l'atto di dare un valore esistenziale alla realtà e portando di conseguenza a interpretare il *the* in funzione della specie concettuale astratta, cioè il *the* come un'«essenza» in quanto predicazione essenziale e non invece come un nome. Appunto, in una visione del genere l'atto del pensiero connette l'*esti* a un soggetto logico e in questa connessione il pensiero posiziona (localizza) il soggetto ontologico. Ad es., la sentenza «Socrate è» esprime un soggetto ontologico, perché nell'attività del giudizio ha affiancato il copulativo «è» a «Socrate». Dunque, la funzione copulativa della forma verbale *esti*, consiste allora nel pensare un soggetto logico, significato dal nome, come un soggetto reale. Questo non significa respingere in assoluto la valenza predicativa di *esti*, anzi vogliamo dire che, se l'*esti* si riducesse principalmente a semplice copula del giudizio, l'essentialismo che ne segue comporterebbe la presupposizione dell'esistenza del soggetto, come sostengono — secondo Buersmeyer — i Modisti tardo-medioevali e alcuni filosofi moderni. Al contrario, ammettendo la valenza predicativa e secondaria di *esti*, l'essentialismo attribuito ad Aristotele comporterebbe la ricerca di un carattere essenziale che costituisca fondamentalmente il soggetto, il quale cesserebbe di esistere senza quel carattere.

Così, secondo il primo tipo di essentialismo — come il nesso che unisce una proprietà essenziale a un soggetto sempre che lo si supponga esistente — l'*einai* si risolve nell'essenza che può essere formulata in una definizione, da ciò si comprende che davanti a una domanda del tipo: «che cos'è l'uomo?» si risponda «l'uomo è un animale bipede», cioè una risposta espressa attraverso una proposizione definitoria elaborata nell'operazione del giudizio, i cui termini possono essere indipendenti dall'esistenza o meno della cosa in questione. Si ricordi la posizione di Kant riguardo la non predicabilità dell'essere, il quale non tiene conto della connotazione dell'essere incluso in ogni forma categoriale e riferito estensivamente, quando si dà il caso, al soggetto particolare del mondo esterno. Da questo ultimo si delinea più nitidamente il senso esistenziale da noi dato all'infinitivo *einai* all'interno del *the*

1.3 L' *eínai* e la sua relazione all' *energeia*

Nella metafisica aristotelica il tema della *dynamis* e dell' *energeia* è una conferma del senso esistenziale del verbo *eínai*, poiché a livello ontologico l' *eínai* è strettamente relazionato con questi concetti. Per il tema presente traduciamo/interpretiamo *dynamis* ed *energeia* come «capacità» e «attualità» rispettivamente, seguendo le normalizzazioni di Stephen Makin prima di intraprendere il suo commentario alle due grandi parti principali di *Metaph. Q*, cioè *Q* 1-5 e *Q* 6-9³⁶⁸. Prima di tutto, dobbiamo dire che in *Metaph. Q* Aristotele studia questi due significati dell'ente, che insieme a quello di ente *per se* (*kaqVauto*) (o ente nel suo proprio diritto, come alcuni interpretano) formano i concetti basilari della ricerca filosofica.

Anzitutto, cominciamo con i concetti di *dunaton* e *adunaton*, cioè «possibile» e «impossibile». Ebbene, l'argomentazione di *Metaph. Q* 3 consiste nella confutazione della tesi dei Megarici³⁶⁹, i quali sostenevano che non ci sono capacità, ma solo attualità. Aristotele espone la tesi megarica in questo modo: *ofan energh'nonon dynasqai(ofan de nh energh' ouvdynasqai(oion ton nh oikodmouita ouvdynasqai oikodoneit' alla ton oikodmouita ofan oikodoni* (1046b 29-32). Sembra che fra i megarici si possa parlare di capacità solo in funzione dell'attualità. Weidemann dice a proposito che la tesi ascritta da Aristotele ai Megarici è ambigua, in quanto ciò che è possibile si può riferire sia a colui che ha la capacità di fare una cosa sia all'abilità di fare uso di tale capacità³⁷⁰. Alla tesi seguono quattro assurdità (*atopa*) (1046b 33-1047a 17) che Aristotele attribuisce

³⁶⁸ S. MAKIN, *Aristotle. Metaphysics Q* XXIII. Di fatto, a pag. XXIII Makin talvolta traduce *dunamis* per «capacity» (IX,1-5), talvolta per «potentiality» (IX,6-10).

³⁶⁹ Si sa tradizionalmente che la Scuola di Megara (c. 400-300 a.C.), fu fondata dal filosofo Euclide di Megara (c. 450-380 a.C.), e fu una delle cosiddette «scuole socratiche minori» che cercavano di fare una sintesi fra il socratismo e l'eleatismo, sia con l'affermazione del valore ontologico e non puramente morale del bene socratico, sia con la pratica consistente nell'attaccare le conclusioni e non le premesse dell'avversario; cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, (ed. M. Marcovich), II, 106-112. Benché si parli di una scuola megarica, questa denominazione appare difficilmente applicabile, visto che tale scuola non esiste come istituzione solida e unica né i suoi appartenenti professano dottrine comuni e unanimemente accolte (cfr. voce «Megarici», in *Enciclopedia filosofica*, VII). Siccome non abbiamo precise informazioni sulla dottrina della *dynamis-dunaton* della Scuola di Megara se non in riferimento al *Peri dunaton* oppure chiamato *Kuriewn logoj* di Diodoro Crono di Iaso (fine IV s.-inizi III s.), ci atteniamo a quanto riferisce Aristotele.

³⁷⁰ H. WEIDEMANN, «Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus», 131.

alla confusione fra capacità e attualità; questo si vede nell'esempio del costruttore che perde la capacità di costruire quando cessa di costruire (1046b 33-36). Per Aristotele, la capacità di costruire si mantiene durante il tempo che il costruttore non costruisce in atto. Al contrario, per i Megarici non c'è capacità senza attualità, quindi, tutto ciò che non è attuale è impossibile (1047a 12-13). L'errore dei Megarici dal punto di vista aristotelico, a nostro parere, era vedere l'impossibile (*adynaton*) riferito a ciò che è capace o possibile (*dynaton*), confondendo però la capacità dell'atto di un soggetto, ad es. la capacità di un costruttore, con l'impossibilità dell'atto di costruire³⁷¹. L'attualità veniva constatata da loro come un fatto necessariamente presente e tutto ciò che cadeva fuori della percezione era considerato impossibile (1047a 4-10), perciò, dice Aristotele, loro sopprimevano il cambio e il divenire (1047a 1017). Infatti, come possono dire i Megarici che la capacità di fare qualcosa si riprende con il fare attualmente quella stessa cosa senza aver posseduto prima la capacità di farla? (1047a 3-4). Pertanto, se per i Megarici l'impossibile è ciò che è privo di capacità, nel senso che ciò che non è (ora) generato sarà impossibile il suo generarsi (1047a 11-12), per Aristotele, invece, qualcosa è possibile quando l'attualità, di cui si dice avere la capacità, non sarà impossibile (1047a 24-26), come non sarà impossibile quando per una persona è possibile sedersi (*dynaton kaghsqai*) e può fare uso di quella capacità di sedersi (*endexetai kaghsqai*), nel senso che, per una parte una persona ha la capacità di sedersi, per un'altra parte «sotto date circostanze essa è abile ad attualizzare questa capacità»³⁷². La concezione della capacità e dell'attualità come numericamente identiche (se è in atto, è capace) implica delle assurdità che, per contrasto, portano a vedere i due concetti come escludentesi a vicenda, perché la capacità e l'attualità si riferiscono a cose distinte o alla stessa cosa in differenti tempi³⁷³. Proprio il concetto di tempo forma una parte importante nella discussione di Aristotele contro i Megarici; infatti, per questi ultimi, secondo Makin, le capacità erano concepite «sincronicamente», nel senso che «il tempo in cui qualcosa possiede una capacità è identico al tempo specificato nel contenuto della capacità»³⁷⁴. Data la necessità di un tempo presente, i

³⁷¹ Cfr. MAKIN, *Aristotle. Metaphysics* §XXV.

³⁷² WEIDEMANN, «Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus», 133.

³⁷³ Cf. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 206.

³⁷⁴ MAKIN, *Aristotle. Metaphysics* §63.

Megarici concepivano impossibile una capacità in un tempo che non sia lo stesso dell'attuarsi di quella capacità.

Ebbene, quando Aristotele critica la visione megarica ha davanti agli occhi la concezione univoca dell'ente eleatico, e di conseguenza contesta la proprietà di unità sempre attuali, la quale non lascia spazio al concetto di impossibile (*adunaton*) e neppure a quello di possibile (*dunaton*). Infatti, le argomentazioni dei Megarici negavano il divenire per il fatto che ogni divenire suppone un passaggio dal non-essere all'essere (o viceversa), e siccome il non-essere non esiste, così neppure il divenire. Tuttavia, Aristotele sgretola questa teoria con il concetto dell'ente categoriale, cioè dell'ente detto in molti sensi, intendendo il possibile come ciò che ora non esiste, ma che può esistere perché non ha nessun impedimento alla sua realizzazione attuale. (Il concetto d'*adunaton* non indica un impossibile dialettico, come un puro contraddittorio, ma è ciò che non ha l'intrinseca capacità a esistere o realizzarsi.)

Pertanto è in un contesto ontologico che noi vediamo il senso esistenziale dell'*einai* come ciò che esiste attualmente o ha la capacità di esistere quando sono date le circostanze appropriate. A proposito bisogna rilevare il richiamo di Aristotele al concetto di *energeia* insieme al verbo *uparcein* per definire il possibile. Egli dice: *esti de dunaton touto w/ eun uparxi/ h' energeia ou legetai ecein tin dunamin/ oupen estai adunaton* (1047a 24-26). Infatti, nella frase appare *eun uparxi/* come se Aristotele volesse mettere una parentesi per denotare proprio che l'essere possibile o capace dipende dalla sua realizzazione o attualizzazione; per questo dice «qualora si desse il caso», allora «l'attualità (*energeia*) di cui si dice avere capacità non sarà impossibile».

Questo vuol dire inoltre che non può darsi un essere possibile che mai si realizzerà, poiché il possibile è tale in ordine a un'attualità (1047b 3). Nel contesto della polemica antimegarica indica un'esistenza, cioè l'attualità che è l'esistenza particolare di una determinata sostanza, come ad es. l'Ermite di legno o il Mosè di marmo scolpito da Michelangelo. A proposito, dice Aristotele, il termine *energeia* si collega strettamente a quello di *entelecheia*, il quale, benché si estenda ad altri casi, trae origine principalmente dal movimento. Per questa ragione alle cose che non esistono non si attribuisce il movimento, perché sarebbe come attribuire loro l'attualità, il che è assurdo (1047a 30-34). Ora, per il Filosofo, tanto *energeia* come *dunamis* sono concetti originari non risolvibili in elementi ulteriori, vale a dire, non sono definibili separatamente, come qualcuno che considera solo l'attualità mentre fa astrazione della capacità. Tali concetti

non si possono illustrare se non per via di esemplificazioni, ossia vedendo la proporzione mediante le presentazioni di casi particolari (1048a 35-37, cfr. *Rhet. A* 2, 1357a 4). I concetti di attualità e capacità non si possono caratterizzare isolatamente, ma solo in un rapporto reciproco, come lo stabilisce Aristotele quando parla del possibile A e del suo rapporto a B. Questi termini sono intrinsecamente collegati fra loro, il primo come la possibilità di esistere e il secondo come la sua attualizzazione, e l'assurdità che segue se si ammette la possibilità del primo e non quella del secondo (1047b 14-30).

Con il fine di giustificare la nostra interpretazione dell'*einai* in senso esistenziale facciamo alcune considerazioni su *Metaph. Q* 6, 1048a 30-32: *esti dh energeia ta uparcein ta pragmata nh outwj wšper legomen dynamei*. Prima di tutto, l'attualità è caratterizzata con il verbo *uparcein* il quale, secondo Liddell-Scott-Jones può significare: a) «esistere realmente» (*Cael. B* 14, 297b 22; *GC A* 2, 316a 9; *Metaph. Q* 1, 1046b 10) opposto a *fainomai*, b) «la sussistenza delle qualità in un soggetto» (*Int.* 1, 16a 32; 2, 16b 13; *APr A* 1, 24a 27; 2, 25a 13; *Top. A* 1, 109a 14; *Metaph. D* 30, 1025a 14)³⁷⁵. Entrambi i significati, che apparentemente si escludono per la diversità di piani, vale a dire, il primo per il suo carattere ontico, il secondo per quello logico, nell'insieme del pensiero di Aristotele possono essere complementari. In particolare, nella caratterizzazione dell'attualità con l'*uparcein* vuol dire che una cosa ha raggiunto l'esistenza, cioè l'*einai* attuale qualificato dopo un certo divenire (*PA A* 640a 18; 641b 32; *Metaph. G* 2, 1003b 7), e in questo punto di arrivo, possiamo dire, comincia a essere attualmente in quanto possiede se stessa con tutte le sue proprietà. Quindi, il concetto dell'«appartenere» (*uparcein*) di qualcosa a qualcos'altro si spiega per il fatto che la sostanza attuale è una possessione di sé, cioè una proprietà in sé, una sussistenza basica che dà ragion d'essere agli attributi, siano essenziali che accidentali. Ciò riscopre addirittura il senso originario di *ousia*³⁷⁶, come un possedimento a cui si arriva progressivamente dentro determinati limiti. Tra l'altro, è questa visione d'*uparcein* che illumina il

³⁷⁵ *LSJ*, 1853-1854.

³⁷⁶ ERODOTO, 1,92.2, in *OCT* (ed. C. Hude); LISIA, 18.17, in *OCT* (ed. C. Hude); SOFOCLE, *Trachiniae*, 911, in *OCT* (ed. A.C. Pearson); ARISTOFANE, *Ecclesiazusae*, 729, in *OCT* (ed. F.W. Hall – W.M. Geldart); PLATONE, *Reppublica*, 551b, in *OCT* (ed. J. Burnet). Cfr. *LSJ*, 1940, 1274. Tutte le citazioni dei testi classici sono poste per mostrare come il termine *ousia* indichi pure il concetto di proprietà o possesso di qualcosa.

sensu dei testi aristotelici citati prima (cfr. 6.19-22), dove il *the uparcei ousia*/cioè il *the* è un carattere basilico fondamentale che spiega la sostanza, ma anche spiega le altre caratteristiche che seguono alla sostanza. Così si comprende la ragione della stretta relazione di *einai* ed *energeia* attraverso il concetto di *uparcein*. Nello stesso tempo si giustifica l'uso dei termini «esistenza» ed «esistente» per interpretare l'*einai*, che, pur derivando dal latino *ex-sistere*, interpreta *uparcein* in quanto indica l'emergere di una cosa e il suo porsi come un tutto realizzato. Tuttavia l'attualità non deve essere ristretta alla fattualità fisica, benché frequentemente s'identifichi. L'attualità delle sostanze sensibili implica un divenire che dura tutta la loro vita fisica, e durante questo periodo di tempo si dice che la sostanza ha pure una presenza fattuale. La fattualità non sempre è un'attualità, poiché può darsi che la sostanza non esista più, nondimeno rimane presente nella memoria come un fatto storico.

Quanto abbiamo detto in precedenza circa l'*einai* come esistenza e la sua relazione all'*uparcein* si accorda con l'interpretazione di de Rijk sul valore «iparctico» (*uparktikoj*) dell'*einai*. Infatti, secondo l'autore, il valore iparctico esprime più di quanto possono farlo i termini «esistenza» o «presenza», perché: «il valore lessicale centrale del verbo *einai* è il comunemente riconosciuto valore stativo “esser-ci effettivamente” o “essere dato”»³⁷⁷. L'*einai* così inteso non si riferisce solo alla fisicità dell'ente né alla sua mera presenzialità, ma si dice tanto dell'ente attuale come dell'ente potenziale. A conferma del valore iparctico dell'*einai*, de Rijk richiama l'attenzione sulla frase di Simplicio: *paratasij thj uparxewj*, perché esprime l'idea di un'estensione dall'essere potenziale all'essere attuale. Infatti, secondo Simplicio, la sostanza del movimento è l'attualità estesa (*h' thj kinhsewj ousia energeia esti paratetanenh*) ed è quest'estensione dell'essere attuale ciò che viene misurato dal tempo³⁷⁸. De Rijk intende l'implicazione esistenziale del verbo *einai* quando questo viene affiancato a un nome significativo di una forma per significare che l'*einai* trae ciò che è potenziale verso l'attualità³⁷⁹. In questo modo

³⁷⁷ De RIJK, Aristotle. *Semantics and Ontology*, I, 33-34.

³⁷⁸ SIMPLICIO, *In Phys.* 735, 31-36 (ed. H. Diels): *dilon de oti allo touto esti ta einai parvekeino ta sunhvyj upo tou Peripatou legomenon kai ta eidh' shmathon/ touto gar thn paratasin thj uparxewj kai oion thn outoj energeian dhloi) epei ouh h' thj kinhsewj ousia energeia esti paratetanenh souteleceia gar hn tou kinhtou/ eikotwj tauton esti kinhsij kai ta einai thj kinhsewj*

³⁷⁹ De RIJK, Aristotle. *Semantics and Ontology*, I, 42.

possiamo capire Aristotele quando chiama potenzialmente Ermete il pezzo di legno (1048a 32-33); infatti, il nome «Ermete» indica la forma della statua che si vuole ricavare dal legno, nel senso che la forma abbraccia tutto il processo della produzione della statua fino al suo completo termine, quindi, l'aspetto iparctico dell'*einai* si manifesta, ad. es., nell'espressione «l'Ermete "c'è"» in quanto la potenzialità del legno di diventare un Ermete non può essere tale se non per l'attualità dell'ente in movimento.

Da un'altra prospettiva, il senso di *peraj* come *ousia* e *the* prende rilievo dentro questo contesto (*Metaph. D17*, 1022a 8-10). Da un lato, se l'*ousia* si dice il limite della conoscenza, e quindi della cosa, è a causa della completezza e possessione di sé in atto oltre la quale non è possibile conoscerla come quest'*ousia*, da dove deriva che l'*ousia* sia pure il limite *tou pragmatof*, in ragione della concrezione specifica dell'atto raggiunto; dall'altro, limite della conoscenza e della cosa si dice anche il *the*. Se s'interpreta il *the* come l'«essenza» della cosa, secondo i connotati della filosofia moderna di cui si è fatto accenno, si dirà che la cosa non si conosce se non nei limiti stabiliti dalla suddetta essenza e, di conseguenza, si correrà il rischio di cadere in un essenzialismo il cui fondamento sia proprio l'essenza dalla quale tutto prende consistenza. Al contrario, noi pensiamo che se si mette in relazione l'*energeia* e il *einai* si comprenderà che il concetto *the* è il limite della conoscenza in quanto connota la concrezione attuale di un'*ousia* in una determinata forma. In più, il *the* è il limite della cosa (*tou pragmatof*) in quanto il *the*, come quel nome definente detto di una cosa in quanto tale (*kaqV autò*), limita ciò che è concepito della cosa (cfr. 6.3).

Pertanto, se abbiamo affermato che il senso esistenziale o «iparctico» dell'*einai* ha quindi una stretta relazione con l'*energeia*, cioè con l'attualità di una cosa, è proprio per l'attualità dell'esistere della cosa in un modo o nell'altro. Questo spiega, per esempio, un uomo magro come un uomo che esiste come magro o un animale come un essere che vive (*Metaph. H2*, 1042b 26-31; *De An. B4*, 415b 4), vale a dire, il loro modo di essere. Diversa era la posizione di Trendelenburg³⁸⁰ per il quale l'*einai* preso per se stesso significava l'essenza colta dal pensiero (*das gedachte Wesen*) e citava addirittura alcuni passi che appoggiavano la sua interpretazione (cfr. *Top. E5*, 135a 11; *Z6*, 142a 29; *De An. B12*, 424a 25; *G2*, 425b 27; 427a 3; *Mem. 1*, 450b 22; *EN E3*, 1130a 12; *Z8*, 1141b 24). Tuttavia è curioso

³⁸⁰ TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, I, 39.

notare che tutti i passi sopra citati confermano il senso esistenziale dell' *einai* in quanto ha una molteplicità di significati. Dunque, se affermiamo insieme a Trendelenburg che l'essenza viene colta dal pensiero, tuttavia non siamo d'accordo nell'operare l'identificazione dell' *einai* con l'essenza, poiché, secondo la nostra posizione, l' *einai* denota un'esistenza qualificata categorialmente e, quindi, diverso da un'altro *einai*. Inoltre, ogni significato dell' *einai* ha una propria unità quidditativa che accomuna le sue proprietà specifiche espresse in una frase definente. Infatti, non c'è in natura un uomo in assoluto o un vivente in assoluto, bensì questo uomo che esiste in determinato modo o questo vivente che esiste così e così. Ciò ci giustifica a interpretare l'espressione *the* come il concetto complesso che denota l'essere particolare della realtà intenzionalmente colto dall'intelletto.

2. I significati di *einai*

Il tema precedente concludeva affermando il valore iparctico dell'essere (*einai*) in senso esistenziale. Ora vediamo che l' *einai* si applica alla diversità di enti che constatiamo nell'esperienza quotidiana della realtà. Nella prospettiva della nostra tesi, con l'espressione *the* Aristotele si riferisce a un *einai* particolare diverso da un altro *einai* appreso singolarmente dall'intelletto. Il senso non sarebbe lo stesso, a nostro parere, se il *the* fosse interpretato come l'«essenza» comune di molti individui particolari, perché l'essere (*einai*) che compone l'insieme dell'espressione andrebbe determinato dai contenuti generici comuni ad altri particolari. In tal caso si potrebbe forse parlare di un «essere dell'ente» (*einai tou/ontof*), dove l'«essere» è visto come ciò che qualifica specificamente l'ente particolare, quindi, un essere definitorio, come se nel pensiero di Aristotele ci fosse una differenza fra l' *einai* e l' *on*. Al contrario, è proprio l'essere (*einai*) qualificato ciò che è differente, di fatto è ciò che esiste, e tale essere dell'esperienza viene afferrato e nominato nel concetto *the*.

Il paragrafo che ora iniziamo vuole presentare la dottrina di Aristotele sui diversi significati dell'essere facendo due cose fra loro correlate: a) confermare la visione del senso esistenziale dell' *einai* esposta in precedenza; b) spiegare e comprendere la dottrina aristotelica dei significati dell'essere alla luce di questa visione.

Conviene dunque iniziare dalla sentenza aristotelica: *ta on legetai pollacwj* (cfr. *Metaph. G2*, 1003a 33; *Z4*, 1028a 10). In primo luogo, per Aristotele non c'è una nozione di essere assoluto afferrabile dall'intelletto,

al contrario, l'essere si diversifica in una molteplicità di significati ai quali corrispondono diversi tipi di espressioni categoriali.

Secondo le tre tabelle di significati dell'ente, Aristotele fa una prima classificazione dell'essere in *Metaph. D7*, dove appaiono quattro gruppi di classificazione: 1) l'essere *per accidens* (*ta einai kata sumbebhkoi*); 2) l'essere *per se* (*ta einai kaqVauto*); 3) l'essere con il significato di vero (*athqoi*), il non essere con il significato di falso (*yeutoi*); 4) l'essere che significa in potenza e in atto, quest'ultimo gruppo nell'ambito di ciascuno dei significati suaccennati (1017a 7-1017b 2).

Il Filosofo fa una classificazione simile in *E2*, ma invece di utilizzare il vocabolo *einai* adoperava *on* il quale non significa altro che sfumature della stessa cosa, quindi: 1) l'essere *per se* (*ta on kaqVauto*) secondo lo schema delle categorie; 2) l'essere *per accidens* (*ta on kata sumbebhkoi*); 3) l'essere in potenza e in atto (*ta on dunanei kai. energeiai*); 4) l'essere come vero (*ta on vj athqoi*) il cui contrario è l'essere come falso (*ta nh on vj yeutoi*) (1026a 33-35).

Una terza tabella più breve si trova in *Q10*, dove si legge che l'essere e il non essere (*ta on kai. ta nh on*) si dicono: 1) secondo le figure delle categorie; 2) secondo la capacità e l'attualità di queste categorie o secondo i loro contrari; 3) secondo il vero e il falso (1051a 34-b 2).

Consideriamo, ora, tre dei quattro gruppi con l'eccezione dell'essere potenzialmente e dell'essere attualmente in quanto già trattato nel paragrafo precedente.

2.1 L' *einai* per accidens

Metaph. D7 riporta in primo luogo l'essere *per accidens*. Tra l'altro, questo significato è per noi importante, giacché può mostrare due cose: per una parte ciò che non è l'oggetto della *Metafisica*, per un'altra parte il senso esistenziale dell' *einai*. Il punto che dobbiamo tenere in chiaro nell'esposizione di *D7* è l'intenzione di Aristotele di richiamare alla discussione le cose del mondo esterno in modi diversi; quindi, non s'intende come la messa in gioco di diversi tipi di proposizioni³⁸¹, giacché in tale caso sembrerebbe che il Filosofo distinguesse una predicazione *per se* da una *per accidens* in rapporto, per esempio, alla transitività della predicazione³⁸². Infatti, la predicazione *per accidens* si costituisce per

³⁸¹ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 108.

³⁸² BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 65.

l'accadere dei predicati in un soggetto, eppure gli esempi di Aristotele fanno capire che non si tratta della distinzione fra «predicazioni essenziali e accidentali»: egli parla invece — nel parere di Allan Bäck — di un *ανθρωποι λεγωνται* come esempio di un essere *per se* in un senso molto più libero dell'abituale uso tecnico (1017a 29)³⁸³. Ciò è vero se si legge *D7* come la sezione che tratta dei diversi modi di essere degli individui sussistenti³⁸⁴, e questo dà ragione a de Rijk per dire che le espressioni *kata sunbēthikoj, kaqV auto, vj alhqej, dunanei*, e *euteleceia* sono espressioni avverbiali per indicare i diversi modi con i quali noi diciamo (*legomen*) come le cose esterne sono, a seconda del centro d'attenzione posto in una discussione³⁸⁵. Quello che possiamo vedere dalla lettura di de Rijk è che il Filosofo non parla dell'essere che *ha* una cosa esterna con lo scopo di classificare differenti tipi di esseri, ma del modo di essere appreso per se stesso della cosa al di là della posizione di soggetto e predicato che assumono nella proposizione. Aristotele non tratta di una molteplicità di esseri, ma dei diversi modi di essere che sono assegnati alle cose che sono³⁸⁶. Di fatto, da questa prospettiva, benché de Rijk è d'accordo con l'interpretazione di Bäck sul senso esistenziale di *einai* nell'elaborazione delle proposizioni, tuttavia osserva la confusione di questo studioso nel pensare che Aristotele riconosca diversi tipi di esseri³⁸⁷.

L'analisi realizzata da Bäck a *D7* manifesta la ricaduta nel senso copulativo di *einai*, quindi, nell'essere preposizionale³⁸⁸. Comunque seguiremo da vicino questo autore per capire come egli tenta di esplicitare il senso esistenziale di *einai*, inoltre, quando sarà opportuno, faremo le dovute osservazioni in base allo studio di de Rijk.

In primo luogo, Aristotele inizia *D7* studiando l'essere *per accidens* o l'essere detto in modo coincidentale³⁸⁹. De Rijk mantiene l'ultima

³⁸³ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 65.

³⁸⁴ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 109.

³⁸⁵ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 27. 109.

³⁸⁶ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 110.

³⁸⁷ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 109, n. 23.

³⁸⁸ Cfr. De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 98. L'A. osserva che Allan Bäck non è tanto radicale nel rifiutare la teoria copulativa, al più egli rigetta qualche idea della costruzione con copula; cfr. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 114s.124-130).

³⁸⁹ Cfr. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics, Books G and E* 144-146. L'A. parla di un essere coincidentale in senso derivativo, in quanto l'essere (esistenza) di una cosa

denominazione, poiché rende bene il senso etimologico di *sunbēthikoj*, vale a dire, «ciò che coincide» o «ciò che è coincidentale»³⁹⁰. Così, secondo l'abituale modo di intendere le prime battute di Aristotele, l'essere *per accidens* (o meglio, l'essere nella prospettiva coincidentale) appare espresso quando diciamo per esempio: 1) «il giusto è colto»; 2) «l'uomo è colto»; 3) «il musico è uomo» (1017a 8-10). Infatti, quando Aristotele dice: *ta gar tote einai tote shmainei ta sunbēthikenai twle tote* (1017a 12-13), intende il verbo *sunbēthikenai* come «accadere» o «coincidere». Da ciò si comprende l'accadere di due termini che non hanno una relazione necessaria, ad es. fra «calzolaio» e «buono» nello stesso «uomo». Il fatto che l'essere coincidentale dipenda da un essere *per se*, ossia da un essere che esiste in sé, si spiega facendo ricorso al verbo *uparcein*. Si tenga presente, fra l'altro, ciò che abbiamo già accennato circa il senso di questo verbo (cfr. 6.19-22) per capire ora il Filosofo quando dice: 1) «colto» e «giusto» appartengono (*uparcousi*) a ciò che è (*ta on*); 2) «colto» appartiene a ciò che è; 3) oppure ciò cui appartiene come accidente quello di cui è esso stesso predicato, è ciò che è, come «il colto è uomo» (1017a 20-22). Egli si riferisce ai diversi sensi di essere in senso esistenziale, perché in questi esempi Aristotele si riferisce alla qualificazione di uno stesso individuo esistente.

De Rijk fa notare, tuttavia, che Aristotele non usa, nelle tre combinazioni suaccennate, la forma di predicazione sentenziale tale come «il giusto è colto» (*ton dikaiōn nousikon einai*), di fatto, per lui l'essere coincidentale è un'entità composta di due o più categorie che insieme si riferiscono a una cosa del mondo esterno³⁹¹. Il senso delle proposizioni «l'uomo è colto» e «il colto è uomo» s'intendono semanticamente come «la cultura accade all'uomo» o «l'essere colto dell'uomo» e non «un uomo accade alla cultura», perché Aristotele considera il soggetto «uomo» una sostanza e quindi un soggetto reale esistente (1017a 17-18). Questo modo di vedere le entità composte del tipo «uomo giusto colto» o «uomo educato» — secondo de Rijk — come predicazioni sentenziali, porta Bäck a dire che lo Stagiritica «indica che l'ente *per accidens* deve essere significato per una predicazione accidentale»³⁹². Ebbene, d'accordo con quest'ultima

complessa, come «il giusto è artista», si deve esplicitare per l'essere (esistenza) dell'uomo in cui coincidono quelle qualità.

³⁹⁰ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 26.

³⁹¹ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 110-111.

³⁹² BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 68.

affermazione, si può dire che la realtà degli esseri coincidentali è quella che possiedono i semplici accadimenti della natura, il comparire casuale di certi eventi. Essi possono dirsi esseri, ma la loro consistenza e unità interna non la tengono per virtù propria (*kaqVauto*), ma per virtù di una considerazione stabilita dal giudizio che si esprime in una proposizione. Ma il problema che vede de Rijk è proprio nell'interpretare questi passi come proposizioni elaborate dal pensiero giudicativo che connette un soggetto e un predicato attraverso la copula «è». Al contrario, se c'è una coincidenza qui e ora di due o più categorie accidentali nello stesso sostrato, l'intelletto la constata e riferisce l'essere coincidentale alla cosa del mondo esterno. Ciò spiega perché Aristotele non parla in questi paragrafi di un senso dell'essere considerato in sé, ma di cose dette in un modo coincidentale³⁹³. In questa prospettiva, non ha ragione Bäck quando dice che «alcune cose *hanno* (corsivo nostro) l'essere *per accidens*, perché sono predicate accidentalmente dei soggetti che “sono”»³⁹⁴.

Orbene, il Filosofo dice che l'essere coincidentale non esiste in se stesso, ma è una considerazione derivata fatta dal pensiero su ciò che è accidentale/coincidentale in un sostrato. La realtà dell'essere coincidentale, quindi, non ha altra consistenza che la constatazione del suo apparire nella natura. A ogni modo, Bäck insiste nella sua analisi della predicazione accidentale che asserisce l'esistenza di un soggetto, benché questo non sia esplicitamente nominato³⁹⁵. Un accidente, infatti, non è un essere coincidentale, ma entra nelle dieci categorie, che ha una sua essenza e possiede una propria consistenza in dipendenza della sostanza (*EN A 6. 1096a 23-24*), quindi, può essere detto essenzialmente (*Iegetai kaqVauto*). Così l'accidente esiste non in quanto tale, ma in quanto altro. Ciò che è coincidentale sta al margine della finalità che la natura stabilisce per ogni essere e azione libera. L'essere coincidentale è un essere in virtù di un altro e per un mero accadere si può predicare (dire, appellare) di esso. È proprio l'esistenza degli esseri coincidentali ciò che non ci permette di concludere sulla necessità di tutti gli esseri (*Metaph E3, 1027a 30-31*). Se tutto fosse necessario, non ci sarebbero dei futuri contingenti, poiché un accadimento sarebbe determinato da un altro in modo che nel momento attuale ci sarebbero presenti tutti gli elementi che determineranno il futuro, e a sua volta, la spiegazione di ciò che ora succede potrebbe richiamarsi

³⁹³ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 113.

³⁹⁴ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 68.

³⁹⁵ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 69.

necessariamente al passato. Al contrario, notiamo che in questo processo retroattivo giungiamo a eventi che non hanno una causa propria, ma succedono per caso. Come dice il Filosofo: «Infatti, delle cose che sono e si generano coincidentalmente anche la causa è coincidentale. Pertanto, poiché non tutte le cose sono o si generano per necessità e sempre, ma la maggior parte sono per lo più, è necessario ciò che è coincidentalmente (*anagkh einai to kata sumbebhkoi on*)» (*Metaph. E 2*, 1027a 7-11). Riguardo alla frase «è necessario ciò che è coincidentalmente», Alejandro Llano osserva un singolare paradosso, cioè «è necessario che esista il non-necessario», in cui distingue semanticamente due sensi di «necessario». Il primo «necessario» funziona come predicato di secondo livello (*de dicto*); mentre quello secondo come predicato di primo livello (*de re*). Il primo predicato modale mira un'espressione, il secondo un soggetto reale. «È necessario — perché è sempre vero — dire che ci sono cose che *realmente* non sono necessarie (cioè gli enti accidentali)»³⁹⁶.

Da un punto di vista ontologico, invece, la materia (*υλη*) rende conto del paradosso in quanto essa è necessaria nel mondo materiale senza avere però una determinazione necessaria. La materia sarebbe la causa, in senso improprio, delle accidentalità (1027a 13-15). Questo comporta dire che non c'è nessuna causa determinata di ciò che è accidentale, poiché la materia è un principio d'indeterminazione, dunque, la causa dell'essere coincidentale sarà il caso.

È così che l'essere coincidentale esiste in ragione dell'essere *per se*, perciò non ha una sua propria consistenza: è un collegamento casuale di due forme realizzato dall'intelletto secondo l'apparire circostanziale dell'essere del mondo esterno. Infatti, che in tempo della canicola cada la neve è una coincidenza, come è pure accidentale che un uomo abbia i capelli lunghi o corti. Ogni essere coincidentale è supportato da un essere *per se*; bisogna non confondere quello con l'accidente, il quale accompagna sempre la sostanza e costituisce il gruppo degli esseri detti *per se*.

2.2 L' *einai* per se

L'essere *per se* (*κατ'αυτο*), detto anche l'essere in virtù di se stesso, è nella *Metafisica* il tema principale della ricerca della sostanza vera, soprattutto in *Ze H*. Comunque, per i paragrafi che seguono consideriamo ancora *Metaph. D7*, 1017a 22-30.

³⁹⁶ A. LLANO, *Metafisica y lenguaje*, 165-166.

Secondo l'esposizione di Bäck, in una proposizione composta di soggetto e predicato del tipo «S è P», il predicato sta per qualche categoria non sostanziale e il soggetto sta per una sostanza che è detta *per se*, perciò è possibile fare tanto predicazioni accidentali come essenziali di un soggetto che è *per se*³⁹⁷. Bäck adotta, come abbiamo visto, il sistema proposizionale di soggetto e predicato per spiegare le affermazioni di Aristotele in *Metaph. D7*. Ma, si deve tenere in conto che storicamente tra la fine del XI e il XIII s. i termini tecnici di «soggetto» e «predicato» (*subjectum et praedicatum*) entrarono nella grammatica latina con l'introduzione della *Logica vetus* e della *Logica nova*, la prima comprendente il libro delle *Categorie* e il *De interpretatione* (di Aristotele) e anche l'*Isagoge* (di Porfirio), la seconda comprendente le restanti opere dell'*Organon* aristotelico. Sebbene l'uso di questi termini non nuoce alla comprensione del pensiero di Aristotele, tuttavia possono portare a ridurre l'essere (*einai*) a senso copulativo, lasciando il senso esistenziale/iparctico in un posto secondario. Di fatto, c'è il rischio — ed è confermato dalla storia del pensiero occidentale, secondo le conclusioni del nostro primo capitolo — della deriva essenzialistica, che accentua più sul contenuto formale che sull'individuo sussistente in quanto tale.

Quest'ultimo accenno storico fa capire una delle cause del perché oggi si comprendano frequentemente le formulazioni aristoteliche come predicazioni sentenziali del tipo «l'uomo è bianco», facendo del colore «bianco» la categoria di qualità che si predica del soggetto «uomo», essendo quest'ultimo — come dice Bäck — un essere *per se*. Di fatto, nelle predicazioni sentenziali è molto importante la posizione sintattica dei termini delle proposizioni. Sotto questo punto di vista, se tali proposizioni contengono nel soggetto un essere *per se*, non consegue necessariamente una predicazione essenziale, perché il termine che funge da predicato può essere una qualità che accade al soggetto; quindi, siamo di fronte a una predicazione accidentale di un essere *per se*. Una proposizione che predichi accidentalmente una cosa di un'altra, come «l'uomo è bianco», significa un essere *per se* di un certo colore (cfr. *Metaph D7*, 1017a 29-30). Bäck cerca di distinguere in modo netto le predicazioni essenziali e accidentali dall'essere essenziale e coincidentale. Infatti, sull'essere *per se* si può predicare sia accidentalmente che essenzialmente. La stessa situazione si presenta nel caso dell'essere coincidentale; per esempio, in una proposizione come «un uomo è camminante», ciò che è detto essere per

³⁹⁷ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 71.

virtù di se stesso (*kaqV autò*), conta pure come un esempio di essere coincidentale (1017a 29). Di fatto, constatiamo che non tutti gli uomini attualmente camminano, quindi, l'essere coincidentale non può essere sempre identificato con la predicazione accidentale. L'essere coincidentale, dicevamo prima, non ha la stessa consistenza reale dell'essere detto per virtù propria, perché quello si fonda sull'apparire occasionale di questo. Pertanto, il giudizio che coniuga soggetto e predicato e si esprime in una proposizione, può essere tanto essenziale quanto accidentale, ad esempio, dire «l'uomo è sorridente» non è lo stesso che dire «l'uomo è seduto». L'essere che diciamo alla cosa (*pragma* = uomo seduto) della seconda proposizione è un essere coincidentale, che non ha altra consistenza se non la sua relazione all'essere per propria virtù data all'uomo. Nonostante la loro sovrapposizione, questi due modi di esseri non si contraddistinguono come due tipi di predicazioni diverse. Tutto ciò che si dice dell'essere coincidentale ha una relazione alla sostanza e all'accidente, che sono esseri *per se* ed entrano nelle figure delle categorie (*ta schuta thj kathgoriaj* 1017a 23).

Per quanto riguarda le figure delle categorie, esse sono i vari modi in cui si possono combinare diverse forme categoriali riferite a uno stesso sostrato (*upokeinon*). La cosiddetta «combinazione» è ciò che Aristotele chiama *sumplokh* (cfr. *Cat.* 2, 1a 16-b 9) e le parti che la compongono sono proprio le categorie, nel senso che sono forme dette senza combinazione (*anai sumplokhj*), e in quanti modi si dicono le categorie, in tanti modi significano l'essere. Dunque, non è tanto chiaro che la combinazione (*sumplokh*) di due categorie sia compiuta dalla copula *esti*,³⁹⁸. La visione delle proposizioni sentenziali — dove un predicato si ascrive a un soggetto attraverso la copula — come il modo di spiegare la predicazione aristotelica, tende a interpretare la parola greca *kathgoria* come «predicato». Ma, se la sostanza (*ousia*) è la prima categoria, non può essere il primo predicato, giacché la sostanza non è detta di alcun soggetto (cfr. *Cat.* 2, 1b 3-4; 5, 2a 34s.), quindi, d'accordo con de Rijk, la parola «categoria» deve avere più il senso di «nome» che di «predicato» sentenziale³⁹⁹; infatti, la ricerca di Aristotele punta a trovare la cosa a cui deve essere assegnato propriamente il nome di sostanza, in modo che si tenga come centro del discorso questo soggetto che si presenta di fatto insieme ai suoi accidenti. Ciò che conta è nominare lo stesso soggetto con

³⁹⁸ De RIJK, «“Categorization” as Key Notion», 2.

³⁹⁹ De RIJK, «“Categorization” as Key Notion», 4.

diversi nomi o espressioni nominali, dunque Aristotele non è tanto interessato alla posizione sintattica del soggetto e predicato⁴⁰⁰.

Sotto questa prospettiva l'essere in virtù di se stesso (*kaqV auto*) è il modo d'essere essenziale che noi riferiamo principalmente a una sostanza particolare, come un uomo o un cavallo. Le altre categorie o nomi sono detti in virtù di se stessi in quanto: o sono colti senza alcuna combinazione, per es. «l'essere una qualità», «l'essere una quantità», ecc., o sono colti in una combinazione ed entrano perciò all'interno di una stessa categoria, come «l'essere animale di un uomo» o «l'essere colore della bianchezza», ecc⁴⁰¹. Da questo risulta che categorizzare (nominare) un soggetto con un nome inappropriato, conduce ad assegnare un modo d'essere coincidentale a un individuo sussistente, come quando si assegna, per es., il nome «bianco» a un uomo chiamato Callia. Al contrario, si assegna un modo di essere essenziale quando si nomina Callia per le sue formalità costituenti, cioè come «animale razionale»⁴⁰². Un'altra volta ribadiamo che l'affermare o negare la bianchezza di Callia, è assegnare o non assegnare appositivamente il bianco a Callia, che non significa ascrivere il predicato «bianco» al soggetto «Callia» attraverso la copula in una proposizione del tipo «S è P».

Secondo de Rijk, le categorie non sono una classificazione di cose in se stesse, né una classificazione di nomi in se stessi, ma di «cose secondo il loro modo di essere espresse per una designazione categoriale»⁴⁰³. Questo ben si fonda in *Int.* 3, 16b 22-25 dove il verbo *einai* non è significativo in se stesso, ma «consignifica» (*proshnaikein*) un'espressione insieme con le parti principali del linguaggio, cioè *onoma* e *rhma*. Di fatto, per Aristotele, il verbo *einai* in assoluto e senza qualificazione è vuoto, vale a dire, non ha significato, e si riempie di contenuto con le forme categoriali, in tal modo che ogni nome include o connota un essere, come il termine «uomo» connota «l'essere uomo» o la sintesi categoriale «l'uomo bianco» connota «l'essere un uomo bianco»⁴⁰⁴. Da questo si conclude che la funzione del verbo finito *estinè* quella di legare soggetto e predicato.

A proposito, nella prospettiva della funzione copulativa del verbo *einai*, che si compie legando soggetto e predicato, Allan Bäck afferma che per

⁴⁰⁰ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 133.

⁴⁰¹ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 115.

⁴⁰² De RIJK, «“Categorization” as Key Notion», 6-7.

⁴⁰³ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 134.

⁴⁰⁴ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 54.

Aristotele ogni proposizione si riferisce a una esistenza reale, quindi, ciò che esiste deve essere adatto a una successiva specificazione tramite un predicato che significa una cosa particolare in una delle categorie, perché il soggetto della proposizione deve indicare un essere in quanto sostanza o quantità, ecc⁴⁰⁵. D'accordo con la teoria di Bäck, il predicato stabilisce un certo aspetto dell'esistenza del soggetto dal momento che in una proposizione «S è *per se* P», ad es. «l'uomo è un animale bipede» leggiamo «è» nel senso di «esiste realmente». Premesso questo, la proposizione appena accennata s'intende come «l'uomo "esiste realmente" come un animale bipede». Il soggetto e il predicato esistono realmente, e per il soggetto l'esistere implica il suo essere predicato⁴⁰⁶. Bene, bisogna notare, però, che l'asserzione dell'esistenza del soggetto che ha un modo di esistere ascritto dal predicato non emerge dal verbo copulativo *estin* poiché molte volte nel greco antico questo verbo può mancare, comunque viene connotato nei termini, così come nella combinazione (*sumplokh*) delle tre forme categoriali «uomo animale razionale» s'intende come «l'essere uomo un animale razionale», che si assegna al soggetto uomo (*upokeimenon*).

2.3 L' *einai* veritativo

Il significato di ente veritativo (*wj alhqj*) si presenta con la sua controparte, l'ente come falso (*wj yeulhj*). Prima di tutto, è molto interessante l'aspetto curioso fatto notare da de Rijk, nel quale la parola *alhqj* è un aggettivo neutro sostantivato, mentre il suo opposto, *yeulhj*, è un nome sostantivo. Se l'ente ha il significato di ente veritativo, perché il non-ente (*nh on*) ha il significato di ente come falso (*wj yeulhj*)? Non sarebbe più corretto dire che l'opposto dell'ente veritativo (*alhqj*) è il non-ente come ente falso (*yeulhj*)? La domanda si può formulare a rovescio: perché l'opposto di falso (*yeulhj*) non è meglio la verità (*alhqia*)⁴⁰⁷?

In primo luogo, *Metaph. E4* determina «ciò che è» (*on*) e «ciò che non è» (*nh on*) nel senso di vero e falso rispettivamente. Questi sono diversi dai significati principali dell'ente, quali la sostanza, la qualità, la quantità e le altre categorie che il pensiero separa o combina. Perciò, così come accade con ciò che è considerato in un modo coincidentale, ciò che è vero va

⁴⁰⁵ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 72.

⁴⁰⁶ BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, 73.

⁴⁰⁷ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 136. Infatti, de Rijk traduce *yeulhj* con la parola inglese «falsehood», per marcare bene la differenza dall'aggettivo «false».

lasciato da parte nella ricerca delle cause e dei principi della sostanza (*ousia*). L'ente veritativo, dunque, è un ente che consiste nella composizione e divisione di concetti del pensiero; non è un ente fuori dal pensiero (cfr. *Metaph. E4*, 1027b 29-30).

Il significato dell'ente veritativo non è essere un ente del mondo esterno, ma asserisce che qualcosa sta come vero (1027b 18-23). Perciò, non sempre quando si stabilisce nell'intelletto discorsivo (*dianoia*) un ente veritativo c'è un ente nella realtà che gli corrisponda direttamente, poiché l'intelletto può considerare come vero qualcosa che in sé non è un ente, come le negazioni e le privazioni. Facciamo un esempio secondo l'usuale schema «S è P». Con la proposizione «Socrate è seduto» enunciamo una proposizione affermativa del fatto che Socrate stia seduto, cioè «si dà il caso che Socrate è seduto». Una tale proposizione ci rivela inoltre il carattere accidentale che l'ente veritativo ha in rapporto all'ente per virtù di se stesso, perché alla cosa accade che si affermi o neghi qualcosa che sta nell'intelletto. Ma, adottando e seguendo la visione semantica di de Rijk, l'uso della copula è discutibile, se si vuole comprendere le espressioni declarative di Aristotele, già dal fatto che fu Ammonio (500 d.C.) a parlarne per la prima volta del copulativo *estin* per legare soggetto e predicato.

Intanto Aristotele considera che né l'ente coincidentale né l'ente veritativo entrano a far parte della ricerca filosofica che studia ciò che è in quanto tale (*on h' on*) per le sue cause proprie, poiché nei due significati sopraccennati, l'ente non ha cause proprie. Ciò significa, per una parte che l'essere coincidentale non ha una causa determinata, cioè non ha un principio naturale proprio, ma sorge dalla coincidenza di due o più forme categoriali. Da un'altra parte l'essere veritativo è un'affezione del pensiero (*thj dianoiaj ti paqoj*, cfr. 1027b 33-34) consistente nella sintesi (*sunqesij*) o divisione (*diairesij*) del pensiero che si adegua a una cosa (cfr. *G* 7, 1011b 26-27). Secondo Bonitz, la sintesi consiste in una congiunzione di soggetto e predicato⁴⁰⁸ da cui risulta il «composto» (*sunqeton*), cioè l'ente in quanto oggetto del processo del giudizio o del pensiero discorsivo. Si noti che Bonitz usa la notazione abituale che esprime l'unione di soggetto e predicato attraverso la copula. La stessa notazione aveva seguito de Rijk in una delle sue prime opere, dove spiegava che gli esempi di composti (*ta sunqeta*) dati da Aristotele hanno

⁴⁰⁸ BONITZ, *Index Aristotelicus*, 729a 56.

la forma di una proposizione: *ta leukon xulon* e *ta asumetron tm dianetron*⁴⁰⁹.

Dunque, tanto l'essere (o l'ente) coincidentale come l'essere veritativo si rapportano a un essere che non è propriamente un ente fuori del pensiero (*E* 4, 1027b 34-1028 a 1). L'essere coincidentale proviene dalla confluenza accidentale di categorie riferite a uno stesso soggetto, la cui presenza fattuale ci porta ad asserire, per esempio, «l'essere medico di un grammatico “è”», perché si dà il caso che c'è un soggetto che oltre a essere un grammatico, è pure un medico. Il medesimo esempio, visto dal punto di vista della predicazione sentenziale, elabora una proposizione del tipo «il grammatico è medico», in cui si predica accidentalmente per mezzo della copula «è» la possessione dell'arte della medicina per uno che è di per sé un grammatico. Nonostante ciò, la semantica aristotelica vuole che «l'essere grammatico» e «l'essere medico» siano entità che hanno la loro corrispondente causa determinata. In modo simile, riguardo all'essere veritativo (o l'ente come vero), il pensiero compone e divide concetti di cose che accadono attualmente nel mondo esterno. Perciò, Aristotele spiega che il vero (la cosa vera) è asserire affermativamente ciò che è fattualmente unito (*epi. tw/ sugkeinw/*), come «È (l'essere colto di Socrate)», e asserire negativamente di ciò che è fattualmente diviso (*epi. tw/ dihlhneiw/*), come «Non è (l'essere pietra di Socrate)», mentre la falsità è la contraddizione di queste asserzioni (1027b 18-23). La notazione qui applicata secondo i criteri di de Rijk, intende l'«è» – «non è» (*estin – mh estin*) come un «operatore monadico» che asserisce il significato del cosiddetto «asseribile» (rilevato fra parentesi) composto di un sostrato e una determinazione attributiva, mentre il termine «essere» è l'essere connotativo incluso in qualche modo categoriale⁴¹⁰. Ciò che si è stabilito come vero o falso non è la verità (*altheia*) in sé opposta alle apparenze o alle cose solo pensate o sognate⁴¹¹, ma l'ente veritativo o l'ente come falso. Tra l'altro, l'ente veritativo espresso nell'asserzione «È (l'essere colto di Socrate)» afferma una cosa del mondo esterno; a sua volta, nell'asserzione

⁴⁰⁹ De RIJK, *The Place of the Categories of Being*, 12, n.12: «When we wish to define exactly this *suneton*, we must say: the *suneton* is the being in so far as it is the object of the process of judgment. In this way we can explain why the instances of *ta suneta* given by Aristotle have the form of a proposition: *ta leukon to xulon* and *ta asumetron tm dianetron*».

⁴¹⁰ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 84.

⁴¹¹ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 147.

«Non è (l'essere colto di Socrate)» nega quella stessa cosa. Dunque, in primo luogo troviamo una sintesi e una divisione di concetti nel pensiero; in secondo luogo il riferimento di questa sintesi o divisione alla realtà che è causata dall'essere in virtù di se stesso (cfr. *Q10*, 1051b 9-17). Questo vuol dire, ribadendo l'accento di prima, che il «composto» o la «combinazione» (*sungeton*) di forme categoriali costituisce un concetto «asseribile» governato da un funtore assertorico «è» o «non è»⁴¹².

Quando de Rijk assumeva ancora l'uso comune della notazione di «S è P», egli diceva che il composto era un concetto proposizionale di verità⁴¹³ che trascende l'ambito formale della sintesi e divisione proposizionale, perché porta in sé un riferimento al mondo esterno. Riguardo all'«incomposto» (*asungeton*, cfr. *Metaph. Q10*, 1051b 17-26), lo studioso mantiene la stessa visione. Se nella sua opera del 1952 definiva il composto come l'oggetto del pensiero discorsivo, ora definisce l'incomposto come l'ente in quanto oggetto del pensiero *prima* dell'atto del giudizio⁴¹⁴, cioè un concetto semplice di verità. L'incomposto è un concetto che non afferma né nega nulla (*Int.* 16a 14-15) a differenza dell'ente veritativo che sintetizza gli aspetti formali appresi concettualmente, e riferisce questa sintesi giudicativa alla composizione che esiste (se esiste) nella cosa stessa. Allora, se l'ente veritativo consiste nella conformità della sintesi del pensiero con la cosa del mondo esterno, e una tale conformità è espressa in ciò che è (*on*) o ciò che non è (*mh on*), questo significa che l'ente veritativo implica una verità attuale, proprio come l'ente come falso (*wj yeulof*) implica un rifiuto attuale di un'affermazione⁴¹⁵.

La conformità o non conformità del nostro pensiero con le cose non modifica in nulla la loro costituzione (*Metaph Q10*, 1051b 6; *Cat.* 5, 4b 8; *Int.* 9). La conformità o adeguazione non è, quindi, una mera copia, ma un'identità riflessivamente conosciuta, che non può cercarsi per via di similitudine. Secondo Alejandro Llano, questo è il principale paradosso della verità: che l'adeguazione veritativa può accadere solo secondo un modo diverso dal modo di essere delle cose. L'ente veritativo è

⁴¹² De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 85.115.

⁴¹³ De RIJK, *The Place of the Categories of Being*, 13.

⁴¹⁴ De RIJK, *The Place of the Categories of Being*, 14.

⁴¹⁵ Per vedere l'uso di *eini*, nel senso di «è il fatto o il caso», vedi ERODOTO, *Historiae* (ed. Ph.-E. Legrand), I, 95: *ton eonta legein logon*, I, 116: *efaine ton eonta logon*, I, 97: *kata to eon*, IX, 11: *pah to eon*

precisamente quel modo di essere che non si somiglia al modo di essere delle cose, perciò può adeguarsi a esse⁴¹⁶.

Conclusione

Arrivati alla conclusione del capitolo è il momento di integrare e saldare i punti studiati. Principalmente riguardo all'interpretazione dell'infinitivo *einai* in senso «esistenziale» o più specificamente «iparctico». Ma andiamo passo a passo.

1) L'alternativa fra il senso esistenziale e l'uso copulativo. Quest'ultimo — così come oggi è usato — ha le sue origini nel primo Medioevo. Aristotele non fece uso del verbo finito *esti*, come copulativo (*sundesnoj*), un fatto che compare già esplicitamente in Ammonio, seguito da Boezio nel suo commento al *De Interpretatione*⁴¹⁷.

2) Il senso primario di *einai* è «esistenziale» per la sua stretta relazione all'*energeia*. Il concetto di attualità porta al valore «iparctico» di *einai* in quanto *iparxij* fa riferimento alla continuità temporale di un ente fisico. Ricordiamo la traduzione di Mario Vittorino di questa parola per *existentia*, che lui identifica con l'*essentia* quando parla di Dio Padre.

3) Quando si tratta delle categorie aristoteliche, l'*einai* è connotato nelle forme categoriali, vale a dire, è implicato/incluso nella posizione di un concetto. Ogni categoria (nome) include un *einai* connotato o intenzionale⁴¹⁸. La posizione di un concetto significa l'assegnazione di qualcosa a qualcos'altro (*ti, kata. tinoj*). In questo caso l'apposizione «Socrate bianco» è l'assegnazione di «bianco» a «Socrate», come l'asseribile «l'essere bianco dell'essere Socrate».

4) Il senso copulativo come quello veritativo si risolvono, alla fine, nella doppia distinzione semantica dei punti 2) e 3), cioè nell'uso iparctico e nell'uso connotativo rispettivamente⁴¹⁹.

Sotto questa prospettiva il *the* denota una sostanza particolare, cioè un individuo sussistente determinato dalla sua forma attuale, ciò che lo fa essere così e così. A proposito, possiamo richiamare lo stesso Aristotele che riassume l'idea in una breve frase: *esti di energeia to iparcein to pragma* (*Metaph. Q6*, 1048a 31; cfr. *H2*, 1062b 11-35).

⁴¹⁶ LLANO, *Metafisica y lenguaje*, 182; cfr. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, 39.

⁴¹⁷ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 237.

⁴¹⁸ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 56.

⁴¹⁹ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 60.

Per alcuni filosofi moderni, l'esistenza nelle proposizioni vere è una presupposizione connessa con l'uso referenziale di un soggetto logico, il che vuol dire che una sentenza del tipo «Socrate è» presuppone l'esistenza di Socrate, che è precisamente ciò che s'intende affermare⁴²⁰. Una posizione come questa, secondo il nostro modo di vedere, richiama la dottrina kantiana dell'esistenza (*Existenz/Sein*) come un predicato del pensiero e non come un predicato reale. Tuttavia, il soggetto «Socrate» non funziona sempre come un soggetto logico, poiché una funzione implica un atto di referenza che, a sua volta, presupponga ciò che è predicato, vale a dire l'esistenza attuale o fattuale di Socrate⁴²¹. Anche se quest'ultimo non esiste attualmente, tuttavia esiste come un fatto storico.

La forma verbale *esti*, delle proposizioni del tipo «S è» o «S è P» in senso nettamente copulativo, non potrebbe affermare che Socrate è un ente *per se* esistente. Il copulativo *esti*, sarebbe allora una proprietà di concetti, premesso che questi fossero intesi come prodotti del pensiero. Da ciò deriva che il concetto richiamato dal *the* s'identifica con l'essenza formulata in un'enunciazione definitoria composta di soggetto e predicato. Al contrario, siamo dell'idea che il *the* non va identificato con un concetto di essenza del tipo sopra accennato, ma con un nome (appellativo) detto propriamente della cosa presa in considerazione. Forse non dobbiamo arrivare a una proposizione definitoria per determinare l'*einai* che appartiene propriamente alla cosa, anzi l'*einai* si dà già determinato in una forma categoriale, il quale, quando si dia il caso, può essere riferito a un individuo esistente.

⁴²⁰ Cfr. C.J.F. WILLIAMS, *What is Existence?*, 222-223; A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, 43.

⁴²¹ Cfr. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 42.

CAPITOLO IV

L'imperfetto *lm* e l'apprensione dell'intelletto

Finora abbiamo stabilito che l' *einai* conformante l'espressione *the* ha un senso esistenziale. L'esistenza è concretizzata come un ente particolare e determinato sia in potenza sia in atto, perciò si è detto, d'accordo con la tesi di de Rijk, che l' *einai* ha un valore «iparctico», in quanto esso abbraccia tutta la durata dell'ente. Pertanto, il *the* è una locuzione che denota anzitutto, per l' *einai* che vi compare, un ente particolare dell'esperienza.

La difficoltà che ora si presenta è capire il senso della forma verbale *lm*. Di fatto, l'imperfetto *lm* appare dopo il pronome interrogativo *ti*, i quali considerati isolatamente conformano una domanda, che in italiano si direbbe letteralmente «che cos'era?». Se poi dividiamo la locuzione in due parti: da un lato *ta-einai*, dall'altro *ti-lm* il problema si presenta nel come interpretare il binomio *ti, lm* fra l'articolo neutro *ta* e l'infinitivo *einai*. Comunque, abbiamo già accennato qualcosa in precedenza quando parlavamo del *the* come un concetto a doppio rapporto, cioè quando dicevamo che l' *einai* è un esistente qualificato categorialmente «colto dall'intelletto». In che modo siamo arrivati a tale proposta interpretativa sarà l'obiettivo di questo capitolo.

Un punto da prendere in considerazione dell'analisi di Bassenge è la relazione del pronome *ti*, con il pronome dimostrativo *touto*, il quale è utilizzato per stabilire una definizione. L'autore dimostra, nella sezione dedicata all'uso linguistico aristotelico⁴²², che il pronome *touto* si trova in righe antecedenti alla comparsa di espressioni del tipo *einai* con dativo possessivo, il che significa, secondo Bassenge, che il *ti, lm* rimanda a una definizione già stabilita. Non dobbiamo dimenticare, però, che il

⁴²² BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 34-47.

nostro autore accetta come premessa la relazione stretta che Trendelenburg vedeva fra la locuzione *ta ti, ha einai* e quelle espressioni con dativo del tipo *ta anqrwpw/ einai* o *ta eni, einai*, ecc.; espressioni «sorelle», diceva tra l'altro Schmitz, in quanto hanno avuto un'origine comune⁴²³. Quindi, il *ti, ha* rimanda in generale a quei nomi posti al dativo, dando come risultato che il senso di locuzioni simili a quelle accennate sarebbe più o meno: «l'essere che appartiene all'uomo», «l'essere che appartiene all'uno», ecc. Quell'essere (*einai*) è stato stabilito in una definizione precedente, la quale nell'ambito dialettico viene determinata di volta in volta. Così come se in una discussione Aristotele dicesse al suo interlocutore: «Poniamo che l'uomo sia questo (*touto*)» (e determina il concetto da discutere): «animale bipede»; e successivamente riprendesse la definizione con la locuzione: «l'essere, come si è stabilito (*ti, ha*), che appartiene all'uomo». Secondo questa visione, il *ti, ha* rimanda all'essere definitorio che determina la cosa esistente.

Considerando l'intera espressione, il *the* non sarebbe inteso come una domanda sostantivata, bensì come una risposta generale a domande generali sull'essere, infatti il *the* indicherebbe una risposta dello stesso tipo delle locuzioni particolari di poco prima, ad es. *ta anqrwpw/ einai*.

I tentativi più recenti d'interpretazione⁴²⁴ vedono nell'imperfetto filosofico *ha* un'allusione a ciò che si è già dimostrato, ma lo rendono al tempo presente come «vuol dire» o «significa» (*heiß*), in modo tale che l'espressione abbia il senso di «ciò che [essere per qualcosa] significa essere» (*das Was [-zu-sein-für-etwas] -zu-sein-heißt*)⁴²⁵. Quando la formula interrogativa *ti, ha einai** è sostantivata dall'articolo neutro *ta* pone in relazione l'essere che spetta a una cosa con la definizione corrispondente. L'esempio di ciò l'abbiamo — per così dire — «tradotto» poc'anzi facendo accenno a una discussione dialettica di Aristotele. Dunque, a seconda del caso, la domanda sostantivata può essere intesa, in genere, come risposta generale a domande del tipo *ti, esti elastoj** o in speciale, come risposta

⁴²³ SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, I, 1, 19.

⁴²⁴ Cfr. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*; WEIDEMANN, *Metaphysik und Sprache*; ID., «In Defence of Aristotle's Theory of Predication»; ID., *Zum Begriff des ti ên einai*, in RAPP, *Metaphysik, die Substanzbücher (Z H Ø)*; ID., voce «ti ên einai», in HÖFFE, *Aristoteles-Lexikon*.

⁴²⁵ WEIDEMANN, *Zum Begriff des ti ên einai*, in RAPP, 76-84.

particolare a domande particolari del tipo *ti, esti anrwpoj**, rimandando tutte e due all'essere definitorio⁴²⁶.

Le interpretazioni date finora cercavano di prendere lo spunto da basi grammaticali, congetturando possibili ragioni che giustificassero l'origine del *the*. In alternativa a questa linea di ricerca vogliamo dare un'interpretazione piuttosto filosofica e «inventiva» prendendo in considerazione l'attività dell'intelletto (*nouj*). Infatti, nelle esplicazioni moderne si accenna al «rimando del pensiero a un secondo essere suppletorio»⁴²⁷. Perciò, tenendo in conto quanto abbiamo stabilito, da una parte che l'essere (*einai*) è un essere determinato ossia un esistente particolare, e da un'altra che l'essere è «colto dall'intelletto» (o espressioni simili), stiamo facendo riferimento proprio a questo punto: l'intelletto che apprende l'essere (*einai*) come l'esistente nel suo valore iparctico. Se c'è un rimando dell'intelletto a un essere, questo non è, a nostro parere, l'essere definitorio. Qual è dunque l'essere a cui allude *ti, hn*? Sarà uno dei compiti del capitolo mostrare, o meglio, presentare una possibile soluzione riconsiderando i passaggi dove appare il pronome *touto* (quelli che Bassenge propone) prima della comparsa del *the to ekastw/einai*. Certo, si tratta sempre di congetture quando consideriamo l'importanza dell'intelletto per spiegare il *the* poiché nei testi del *Corpus* aristotelico, esposti nel Capitolo II sulla base dell'*Index* di Bonitz, non compare esplicitamente la relazione diretta del *the* al *nouj*. Ma è di conoscenza comune che il tema dell'intelletto nella filosofia di Aristotele implica il tema della sensazione, giacché dall'esperienza sensitiva nasce ogni concetto (*nohna*), ciò vuol dire, quindi, che il *the* si trova strettamente relazionato alla sensazione del particolare. Di fatto, l'essere (*einai*) costituente il *the* e che interpretiamo come esistenza è un individuo particolare dell'esperienza.

Bisogna notare, inoltre, che l'attività dell'intelletto concerne l'apprensione degli incomposti (*asungeta*), di quelle forme semplici che poi vengono combinate per l'elaborazione giudicativa delle sentenze. Ci chiediamo allora se il rimando del *ti, hn* non si riferisca proprio a questi incomposti. Inoltre, non sarà che la determinazione precedente segnata graficamente con il *touto* indica piuttosto l'apprensione intellettuale degli

⁴²⁶ BASSENGE, «Der Fall *ta ti, hn einai*», 507.

⁴²⁷ WEIDEMANN, voce «*ti ên einai*», 595.

incomposti? Le apprensioni particolari successive di un essere/ente, non conterranno «sott'occhio» la prima apprensione dell'intelletto?

Il capitolo cercherà di presentare, pertanto, il concetto a cui fa riferimento il binomio *ti, hn*. Ci domandiamo: il rimando a una determinazione intellettuale dell'essere non implica un concetto, al quale fa riferimento ogni «ripresa» di quell'essere, sia esso attuale o potenziale, passato o presente, con cui rinnova di volta in volta lo stesso concetto?

Secondo la dimostrazione di Bassenge, l'imperfetto non avrebbe in sé un senso realmente filosofico, bensì linguistico, a causa dell'uso acquisito all'interno della problematica filosofica⁴²⁸. Egli chiama «imperfetto filosofico» la forma verbale *hn* che indica un rimando a una determinazione anteriore. Da questo punto di vista Bassenge contribuisce a chiarire il significato tanto dell'imperfetto *hn* come della locuzione *the* poiché interpreta il primo nel senso di un presente *esti*, senza cercare un «senso profondo» (*Tiefsinn*)⁴²⁹ al di là dell'intenzione di Aristotele. Come si dirà più avanti, gli antichi greci nei loro racconti adoperavano l'imperfetto con la funzione di presente e al posto del presente, e non c'era dietro di essa una motivazione propriamente filosofica. Ma da un'altra parte, all'interno dell'opera di Aristotele, secondo Bassenge, la relazione con il pronome dimostrativo *touto* connotava un rimando a una determinazione stabilita precedentemente. Appunto, nell'insieme dell'espressione *the* la determinazione veniva riflessa dal pronome interrogativo *ti*. La relazione di *ti, hn* con *ta einai* la tratteremo alla luce delle riflessioni riportate dalle grammatiche di Kühner – Gerth⁴³⁰ e Schwyzer⁴³¹.

Il capitolo si articolerà dunque in tre punti principali. Nel primo punto, con l'aiuto di Bassenge, si elencheranno i tre sensi principali dell'imperfetto *hn* e le ragioni teoretiche a sostegno invocate dai loro rispettivi autori. Pertanto, vedremo quello che accentua l'aspetto prioritario della forma sulla materia (1.1); quello che invece accentua il carattere durativo (1.2); per ultimo, quello che pone la forza nella presupposizione concettuale indicata dalla forma verbale *hn* (1.3). Nel secondo punto, si esporrà ciò che viene detto «imperfetto filosofico». Brevemente si accennerà alla tesi di Bassenge sul senso del pronome dimostrativo *touto* (2.1), e la ragione per cui l'imperfetto *hn* sta al posto del presente indicativo

⁴²⁸ BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 29.

⁴²⁹ BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 222.

⁴³⁰ R. KÜHNER – B. GERTH, *Ausführliche Grammatik*.

⁴³¹ E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*.

esti, (2.2). Il terzo punto, desumerà da quelli precedenti le ragioni per considerare di vitale importanza l'attività dell'intelletto per la comprensione del **the** (3.1), quindi, il ruolo che hanno i concetti semplici appresi dal medesimo intelletto per rapportarsi all'essere iparctico (3.2).

1. Classificazione dei sensi d'imperfetto **hn**

Resta un punto fermo nella filosofia aristotelica dell'Ottocento tedesco che tanto l'interpretazione di Trendelenburg⁴³² — che versa attorno a una domanda sostantivata dall'articolo **ta** —, come quella di Heyder⁴³³ — che mira a un **eimai** articolato con determinazioni intermedie — si basano sul senso dell'imperfetto **hn** come un costitutivo centrale per la comprensione di tutta la locuzione. A proposito, Bassenge — il cui studio è il punto di riferimento del presente capitolo — enumera tre possibilità di intendere l'imperfetto **hn** seguendo la classificazione data da Schwegler⁴³⁴ e Ross⁴³⁵, cioè l'imperfetto può avere un senso 1) filosofico, 2) di durata, 3) di priorità, 4) di presupposizione concettuale. Bassenge analizza filosoficamente e grammaticalmente la domanda **ti, hn*** e conclude che la classificazione appena accennata non ha solidi fondamenti, ma comunque, per lui, è più coerente il senso detto «filosofico» in relazione all'uso linguistico che fa Aristotele dell'**hn** all'interno di una tematica filosofica⁴³⁶.

Secondo quest'ultima possibilità interpretativa, l'imperfetto filosofico **hn** indica dunque un rimando a qualcosa precedente. Va subito detto, però, che questo tipo d'imperfetto non è inteso come un semplice tempo passato, ma come un presente, al modo dell'**esti**. La forma verbale **hn** presenta un caso di *attractio temporis*, in quanto «l'attraente», o chi evoca qualcosa nel presente di un discorso, scompare e rimane solo «l'attratto» o la cosa evocata, perciò **hn** si legge come **esti**, conservando la forma d'imperfetto e il senso di un tempo presente⁴³⁷.

A nostro giudizio, il significato principale delle prime due interpretazioni accennate sta nel contenuto intelligibile che emerge dall'**eidoj** delle cose,

⁴³² TRENDELENBURG, «Das **ta eim. eimai**».

⁴³³ HEYDER, *Kritische Darstellung*.

⁴³⁴ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 372s.

⁴³⁵ ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, 124.

⁴³⁶ BASSENGE, «Das **ta eim. eimai**», 25-47.

⁴³⁷ Cfr. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, 426 § 1901. Nel paragrafo citato l'A. parla di un «imperfetto in cambio di un presente» frequentemente usato per assimilazione al tempo della narrazione.

per cui esse vengono universalmente conosciute dall'intelligenza. L'imperfetto indicava, per gli autori delle sopra dette interpretazioni, quindi, che l'oggetto è ciò che sempre «era» senza mutare il suo *eidōj*, perfino durante la sua configurazione in una materia.

Posteriormente, Arpe⁴³⁸ interpretò il verbo *ἴσθαι* come la puntualizzazione di una presupposizione concettuale, vale a dire una predicazione precedente riferita a un soggetto particolare presente di cui si cerca l'essenza⁴³⁹. La versione di Arpe non si separava però dal punto di vista logico-formale, perché partiva da presupposti filosofici che giravano attorno alle predicazioni logiche, portando alla conseguenza di comprendere il Concetto come il fondamento della realtà.

1.1 Imperfetto di priorità

Trendelenburg fu il primo a trattare l'espressione in relazione ad altre formule con una simile struttura grammaticale⁴⁴⁰. Al di là del suo indirizzo filosofico, Trendelenburg dava appunto un apporto eccezionale all'argomento: tentò di mettere in rilievo il senso ultimo dell'imperfetto *ἴσθαι* al fine d'interpretare l'insieme della locuzione *τὸ ἐν* in stretto rapporto con espressioni in dativo, ad es. *τὸ ἐν. εἶναι / τὸ ἀγαθὸν εἶναι*, ecc. Questa interpretazione fu condivisa e sviluppata da Albert Schwegler⁴⁴¹, il quale specificava il senso filosofico della forma verbale *ἴσθαι*. Insomma, entrambi ponevano fondamentalmente il senso dell'imperfetto come indicativo di una priorità *τῆς φύσεως* del concetto. Schwegler trattò pure di quella interpretazione che assegnava al verbo *ἴσθαι* lo statuto di indicativo della durata eterna del concetto sussistente, che persiste oltre i cambiamenti accidentali.

Per Schwegler e Trendelenburg l'*ἴσθαι* doveva manifestare l'essere concettuale prima dell'esistenza. Questo tipo di essere non si riferisce affatto all'essere iparctico, il quale abbraccia l'essere in potenza di un soggetto naturale in divenire verso l'attualità, ma al concetto statico e universale della cosa, la quale può essere in qualche modo concretizzata in

⁴³⁸ ARPE, *Das τὸ ἐν εἶναι bei Aristoteles*, 14-19.

⁴³⁹ Con la parola «essenza» indichiamo il concetto che ci dice «il che cos'è» una sostanza. Allo stesso modo con la parola «sostanza» indichiamo il «soggetto primo». Come abbiamo fatto notare nel *Capitolo I*, il termine *ousia* prese storicamente una doppia valenza, che ora è di uso comune nella speculazione filosofica.

⁴⁴⁰ TRENDELENBURG, «Das τὸ ἐν. εἶναι», 457-483.

⁴⁴¹ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 369-379.

un'esistenza materiale. Secondo questo punto di vista, la precedenza concettuale della forma, prima della sua incorporazione nella materia, si appoggia alla dottrina aristotelica della generazione per mezzo dell'arte a partire dalla sostanza senza materia (*Metaph. Z7*, 1032a 32-b13; cfr. **6.14**). Ad esempio, la salute del paziente si genera dalla salute che preesiste (*proutfarcei*) come la scienza nella mente del medico, o una casa in particolare si genera dalla casa che preesiste concettualmente nella mente del costruttore (*Z9*, 1034b 12). In modo analogo alla generazione artificiale o produzione si comprende la generazione naturale. L'essere concettuale precede la realizzazione della cosa particolare.

Bassenge, da parte sua, rifiuta di interpretare la preesistenza della forma nel divenire naturale, ma «in qualche modo» (*tropon tina*, cfr. *Z7*, 1032b 3; b 11) l'accetta in quanto si può trovare una preesistenza nella creazione artistica⁴⁴². Infatti, quando Aristotele dice che l'ente materiale si genera dall'ente immateriale, quell'ente materiale generato per arte esiste a causa di una forma che si trova nell'anima del medico o del costruttore. Nel divenire naturale, però, la forma (*eidj*) non è *prima* dell'ente generato, ma *con* esso, poiché ciò che si genera è il composto. In ogni caso possiamo dire che le cause efficienti esistono prima di qualche ente materiale, invece le cause formali esistono insieme a esso (*Z3*, 1070a 21). Per Trendelenburg l'imperfetto *im* sembra invece rimandare a un essere preesistente la cosa concreta, come a un concetto esemplare che costituisce il «dover essere» di qualche realtà⁴⁴³. Questo punto di vista fu seguito da Schwegler, il quale spiegava che non si tratta tanto di una priorità temporale quanto di una priorità ideale del fondamento, inteso come *proteron th'fisei*⁴⁴⁴.

A nostro parere, considerando i passi citati, la posizione di questi due autori si accomuna nella priorità ideale del *logoj* come *ratio*, sia quello della mente dell'artista sia quello della natura, nel senso di concetto fondante ogni essere concreto. E come ciò che si genera è qualcosa di determinato, conoscere il *the* è conoscere la priorità di natura. Resta un

⁴⁴² BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 30.

⁴⁴³ TREDELENBURG, «Das *ta ein. einai*», 479: «Dieses Sein des Begriffes vor dem Dasein ist durch das *im* in *ta ti, im einai* ausgedrückt, und dasselbe erhält dadurch zugleich die Bedeutung dessen, was sein soll. Vom künstlerischen Schaffen, vom bewußten Vorbilden aus ging sodann jene Ausdrucksweise auf alle Gestaltungen über, die als Ganzes eine Notwendigkeit in sich tragen».

⁴⁴⁴ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 374: «Es ist dabei nicht zunächst an ein Zeitverhältnis zu denken: das Imperfektum bedeutet nur jene ideale Priorität des Grundes, die Aristoteles unter *proteron th'fisei* versteht».

punto certo che Aristotele si serviva dei casi di produzione artificiale per spiegare la generazione naturale, tuttavia egli ben sapeva che questi processi non si realizzavano allo stesso modo. Nel primo la forma (*εἶδος*) si trovava nell'agente; nel secondo la forma era invece all'interno della cosa generata. Dunque, è erroneo ammettere la priorità della forma nella dottrina di Aristotele, ciò porterebbe a ridurre il suo pensiero alla dottrina delle forme ideali di Platone.

Per confutare l'impossibilità dell'imperfetto di priorità Curt Arpe supponeva un caso in cui qualcuno si domanda per il *the* di un determinato uomo. Se diciamo che il *the* indica l'essere precedente concettuale, dovremmo di conseguenza pensare a suo padre, il quale pur essendo specificamente identico (cioè concettualmente identico), è numericamente diverso. Infatti, quando parliamo di un essere umano, ci riferiamo a un essere composto di anima e corpo. Se diciamo che il *the* dell'uomo è solo l'anima in quanto è ciò che specifica la natura umana, dobbiamo ammettere pure la sua preesistenza al proprio corpo. Pertanto, considerando che il *the* è l'essere precedente concettuale, indichiamo con esso il contenuto essenziale di un composto prima del composto. E questo è assurdo⁴⁴⁵. Benché l'argomento di Arpe sia debole, ci interessa riscattare l'esigenza del suo ragionamento. Il concetto specifico della cosa «uomo» non precede l'uomo particolare, ma viene dopo, vale a dire, l'intelletto elabora un concetto partendo dall'uomo concreto con tutte le caratteristiche proprie. Parlare dunque di un essere concettuale precedente sembra più appropriato alla concezione platonica delle forme preesistenti, le quali vengono partecipate nei singoli casi.

La lingua greca nel contesto aristotelico non indica con l'imperfetto *ἦν* la preesistenza concettuale di un ente, al massimo, spiega Bassenge, Aristotele poteva parlare di una cosa che già c'era quando ancora non c'era un'altra cosa, come l'uomo che genera un uomo. Il padre, infatti, già esisteva prima del figlio⁴⁴⁶. Ma se con l'imperfetto *ἦν* indicassimo una cosa che ancora non esiste, lasciando in disparte ciò che esiste, allora dovrebbe inserirsi l'avverbio di tempo *ἤδη* (già, in italiano) per confrontare le cose

⁴⁴⁵ ARPE, *Das τί, ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 15: «Nimmt man die Trendelenburg Deutung ernst, so konnte, wenn man innerhalb der aristotelischen Weltanschauung bleiben will, mit dem τί, ἦν εἶναι in Falle eines bestimmten Menschen nur nach seinem – Vater gefragt werden, was aber sprachlich nicht herauszubringen und sachlich absurd ist».

⁴⁴⁶ BASSENGE, «Das τὰ εἶναι εἶναι», 33.

esistenti. Così accadrebbe con la traduzione del *the* come «ciò che era l'essere», perché ci riferiamo a un essere che non è.

È dunque grammaticalmente impossibile che l'imperfetto *la* all'interno del *the* sia interpretato insieme all'avverbio *hth*, come succede con la traduzione di Moser: «Das Sein am Ding, was es schon immer war»⁴⁴⁷. Infatti, non c'è nel *the* nessun segno per interpretare l'*la* come un imperfetto di priorità, e neppure viene in causa l'aiuto dell'avverbio *hth* per interpretare che l'essere essenziale in questione *era già* prima dell'essere concreto empirico.

Ugualmente, dice Bassenge, è grammaticalmente impossibile interpretare il *the* come lo fa Ernst Hoffmann, che poneva l'accento nell'imperfetto *la* (*war*) per dire che *ta einai* (*das Sein*) si riferisce alla sostanza considerata in un doppio aspetto, cioè da una parte nel momento precedente l'astrazione, da un'altra come ciò che rimane durante i cambi accidentali⁴⁴⁸. Così l'imperfetto *la* è inteso in un senso combinato di priorità e di durata. Da questo punto di vista dobbiamo prendere atto che quest'interpretazione si avvicina a quella che noi cerchiamo di dare all'intera espressione, in quanto l'*einai* — secondo la nostra versione — denota una sostanza determinata del mondo esterno prima dell'applicazione del metodo dell'astrazione, ma non siamo d'accordo nell'intendere l'*la* come il denotatore sia di quello stato della sostanza precedente l'astrazione sia dello stato soggettivo (*upokeinon*) della sostanza oltre i cambiamenti accidentali. Infatti, Bassenge critica questa interpretazione nel punto in cui Hoffmann pone come centro del *the* l'imperfetto *la* di priorità e durata, grammaticalmente estraneo all'espressione.

Seguendo l'esposizione di Bassenge, la prova determinante posta da Trendelenburg e Schwegler per l'imperfetto di priorità la troviamo citata in *Metaph. Z*17, 1041b 6: *oien oikia tadi dia ti,* ofi uparcei of la oikia/ einai*. La risposta potrebbe essere girata in italiano: «Perché è presente ciò che era l'essere appartenente alla casa» (nell'originale tedesco: *weil (daran) das vorhanden ist, was das zum Hause gehörige Sein ,war'*). Il senso sarebbe che queste cose sono ora una casa perché sussiste in essa

⁴⁴⁷ S. MOSER, *Zur Lehre der Definition bei Aristoteles*, 25.

⁴⁴⁸ E. HOFFMANN – E. CASSIRER., *Geschichte der antiken Philosophie*, in M. DESSOIRS, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 158; citato in BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 33: «„Das Sein“ (der Substanz) „als das, was es war“ (sc. noch bevor es durch Abstraktion in Momente aufgelöst wurde), und als das, was es bleibt (auch während alles Accidentielle an der Substanz wechselt)».

l'essenza di casa (*o/ln oikia/einai*), la quale però era prima di questa casa qui. Infatti, era prima nella mente del costruttore. Nonostante ciò, l'argomento non prova la precedenza essenziale dell'essere, e Bassenge lo contesta facendo qualche osservazione testuale. Anzitutto, egli dice che nel migliore manoscritto (*A^b = Laurentianus 87, 12 s. XII*) le parole *o/ln* non si trovano presenti, da cui rimane solo *uparcei oikia/einai*. Tuttavia, ammettendo che quelle parole vi si trovino, l'*uparcei* dovrebbe stare all'imperfetto, nella forma *uphrcei* affinché l'*ln* indicasse una priorità. L'*uphrcei* indicherà ora — secondo il ragionamento intricato di Bassenge — la sussistenza dell'essere precedente concettuale nella mente del costruttore, altrimenti nella forma di presente indicativo denoterà solo l'essere già nella casa. Dunque, la versione di *Z 17, 1041b 6* risulterà: «Perché queste cose sono una casa? Perché sussisteva (nella mente del costruttore) ciò che era l'essere appartenente (precedente senza materia) alla casa»⁴⁴⁹.

Tuttavia, Bassenge confronta *Z 17, 1041b 6* con *1041a 19: touto d/ln ta eini. einai*. Nell'ultimo passo si vede l'*ln* preceduto dal pronome *touto*, il quale rimanda alla proposizione che sta in una linea immediatamente prima, cioè in *1041a 18: ofi adiaireton proj auto eputon*. In tale caso l'imperfetto *ln* si comprende meglio se interpretato come un rimando a una determinazione anteriore e non come la priorità di un essere precedente. Allo stesso modo s'interpreta allora *1041b 6*, che si richiama a *Z 15, 1039b 25: ouvgar gignetai ta oikia/einai alla. to thle th/ oikia/*. Di fatto, la forma che esiste nella mente del costruttore è una forma intenzionale, che non ha niente a che vedere con la forma che esiste nell'ente composto. Pertanto, «l'essere appropriato alla casa» richiamato dall'imperfetto *ln* è quello della casa concreta già costituita, non è un essere preesistente senza materia nella mente del costruttore⁴⁵⁰.

Interpretando l'imperfetto *ln* come il rimando a una determinazione anteriore, la versione di *1041b 6* sarà: «Perché queste cose sono una casa? Perché sussiste, come abbiamo detto (in *1039b 25*), l'essere appartenente alla casa». E l'essere-casa è questa casa qui. Lo stesso senso sarà per il passo di *1041a 19*: «Questo è, l'abbiamo detto, l'essere-uno», cioè «perché è indivisibile di se medesimo» (*1041a 18*).

⁴⁴⁹ BASSENGE, «Das *ta eini. einai*», 44. L'A. non considera i manoscritti E (*Parisiensis regius* 1853, s. X) e J (*Vindobonensis*, s. IX), che per la loro antichità sono sempre da preferire in caso di discordanza con A^b.

⁴⁵⁰ BASSENGE, «Das *ta eini. einai*», 44.

Più avanti discuteremo sulla validità di questa determinazione anteriore, che viene ripresa dall'**hn**. Per il momento accettiamo la posizione di Bassenge⁴⁵¹, vale a dire, che non esiste nel greco di Aristotele un tipo d'imperfetto che dia luogo a un richiamo all'essere precedente, bensì un imperfetto che nel testo rimanda a una determinazione anteriore.

1.2 Imperfetto di durata

Questo senso dell'imperfetto **hn** fu proposto da Schwegler come quella forma verbale che indicava la durata di un essere essenzialmente sussistente⁴⁵². L'**hn** denotava l'aspetto di eternità o immutabilità costante della cosa pur cambiando gli accidenti, come dire: «ciò che una cosa “era”, questo è». Anche Simon Moser lo intendeva nello stesso senso quando interpretava il **the** come «l'essere-un-che di una cosa, il quale era già da sempre» (*Was-Sein eines Dinges, welches immer schon war*)⁴⁵³.

Schwegler basava questo tipo di imperfetto in alcuni riferimenti testuali dell'opera di Aristotele. Il primo di *Rhet.* **A** 6, 1363a 9: **ou pantej efientai tout Vagaqon hn**. Infatti, il bene è l'oggetto desiderato da tutti gli esseri, è qualcosa che perdura oltre i cambiamenti materiali e il suo possesso causa la loro perfezione⁴⁵⁴. Il secondo di *Oec.* **A** 5, 1344a 23: **twñ ktñatwn prvton nen kai. avagkaiotaton to beltiston kai. hgenoniktaton touto dv hn anrwpoj**. L'uomo è l'essere primo e migliore, al di là dei cambiamenti culturali, geografici o di qualsiasi circostanza variabile che possa accadere su di lui. Per ultimo, *Cael.* **A** 9, 278a 11: **ta aisqhton apan en th' ulh uphr'cen**. Aristotele parla del cielo sensibile, il quale esiste da sempre nella materia⁴⁵⁵.

Bassenge prende spunto da queste citazioni e osserva che la concezione della durata costante dell'essere, prima di tutto, appartiene più alla concezione di Platone delle **eijh** sussistenti che al pensiero di Aristotele. Per lo Stagirita, infatti, l'**eidoj** informa il composto e ha una durata in funzione della durata del composto, benché sia il suo principio formale. Lo

⁴⁵¹ BASSENGE, «Das **ta ein. einai**», 33.

⁴⁵² SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 373: «das Imperfectum als solches drücke den Begriff der Dauer, des beharrlichen, wesentlichen Seins aus».

⁴⁵³ MOSER, *Zur Lehre der Definition bei Aristoteles*, 24.

⁴⁵⁴ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 373, così come gli altri tre esempi che seguono.

⁴⁵⁵ SCHWEGLER citava anche PLATONE, *Theaet.* 156a: **arch hñe autwñ vj ta pan kñhsij hn**

stesso discorso vale per la materia con cui viene configurato. Secondo la teoria ilemorfica⁴⁵⁶ l' *eidj* e l' *ulh* non si generano né periscono, ciò non vuol dire che siano eterni, bensì che siano senza generazione e corruzione⁴⁵⁷.

La materia e la forma sono principi costitutivi del composto che propriamente nasce e muore. A sostegno di questa teoria in *Metaph. Z8*, 1033b 5-6 leggiamo: *faneron ara ofi oule ta eidj h' otidyote crh kalein thm en tw aightw/norflnÁ ouvgignetaiÁ oulV estin autou/genesijÁ oule ta ti, hm einai*. In effetti, secondo la nostra posizione, quando Aristotele afferma che il *th* non diviene, vuol dire che, per un aspetto si identifica con la forma (*eidj*), che fissa le caratteristiche essenziali di una cosa, ma anche che per un altro si distingue da quella forma considerata in assoluto, in quanto il *th* s'identifica con il composto, o meglio, il *th* è la causa formale individuale nella materia di questo composto. Questo ben si accorda con la visione aristotelica dei due tipi di ilemorfismo dei libri *ZH* della *Metafisica*, uno chiamato «isolato» — che vede la forma, la materia e il composto in se stessi —, un altro detto «congiunto» — che considera la forma, la materia e il composto come un tutto funzionale (cfr. 6.15-17 e 19)⁴⁵⁸. In tale prospettiva, il contenuto di 1033b 5-6 appartiene all'ilemorfismo isolato, e qui il *th* non si genera.

Perciò, non crediamo giusto interpretare il *th* come l'essenza nel senso di un *eidj* ingenerato⁴⁵⁹, perché se ammettiamo che l'imperfetto *hm* indica la durata costante dell' *eidj*, causante l'immutabilità intelligibile della sostanza, diremo allora che questo esisteva prima di conformare la sostanza sensibile. In verità, per quanto interpretiamo la dottrina aristotelica, non c'è una forma particolare separata dal soggetto e che contenga tutte le caratteristiche proprie del particolare. La forma è immanente al sinolo durante tutta la sua durata (cfr. *Metaph. Z15*, 1039b 26-31; *H3*, 1043b 14-23; 5, 1044b 21-29), e, insieme alla materia, è la condizione positiva

⁴⁵⁶ La teoria secondo cui ogni corpo naturale si compone di materia (*ulh*) e forma (*morfh*), riceve il nome di «ilemorfismo». Benché sia una teoria appartenente alla filosofia naturale, alcuni scolastici del XIII secolo la considerarono come una spiegazione generale della realtà.

⁴⁵⁷ BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 29-30: «Zwar gibt es bei diesen *eidh* kein Entstehen und Vergehen (ebensowenig wie für die *ulh*); aber das besagt nicht, daß sie – ohne „Entstehen“ – in einem bestimmten Augenblick plötzlich da sind und – ohne „Vergehen“ – in anderem bestimmten Augenblick plötzlich nicht mehr da sind».

⁴⁵⁸ YU, *Two Conceptions of Hylomorphism*, 119-125.

⁴⁵⁹ Cfr. REALE, *Aristotele. Metafisica*, III, 355.

dell'intelligibilità del divenire. La materia è causa come *ta ex ou gignetai, ti enparcontoj*, la forma è causa come *ta paradeigma(touto d vestin o' logoj o' tou/ ti, ha einai* (cfr. 2.2). La forma è il principio esplicativo del *the* Non ha senso dire che la causa dell'uomo è l'idea dell'uomo, perché l'idea, in quanto realtà universale, potrebbe essere causa dell'uomo solo in generale, il che non è nessuno degli uomini esistenti.

Dal punto di vista grammaticale, nella lingua greca antica l'imperfetto *ha* non sta a significare una durata eterna⁴⁶⁰, tutt'al più denota una lunga durata⁴⁶¹, quindi, l'imperfetto *ha* come tale può indicare un caso di *attractio temporis*, in cui il soggetto narrato all'interno di un discorso viene riferito per mezzo di questa forma verbale. Bassenge fa notare, a proposito, che Schwegler interpreta correttamente *Rhet. G* 14, 1415a 13 nell'ambito di un imperfetto filosofico⁴⁶². La frase citata della *Retorica: peri. ou ha o' logoj* (ed. Bekker) è letta da Schwegler come «il discorso di ciò che era ed è»⁴⁶³, infatti, nel contesto più ampio dell'argomento, Aristotele dice che i proemi sono un campione o un modello (*deigma*) del discorso o poema per dare a conoscere in anticipo il soggetto di questo. L'*ha* indica appunto quel rimando⁴⁶⁴.

In *Cael. A* 9, 278a 11 — già citato prima — il verbo *uphrasen* sta al posto di *ha* e secondo Schwegler ha lo stesso valore. Ma per Bassenge non può venire interpretato come un imperfetto di durata eterna, per quanto la sensazione sia legata essenzialmente alla materia. Dall'altra parte, in *Cael A* 9 si fa riferimento all'*eidj* e all'*uph* due costitutivi del sinolo che si

⁴⁶⁰ SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, II, 276: «Mit dem Ind. Praes. konkurriert das Imperfektum in der Erzählung und bei Tatbeständen, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreichen».

⁴⁶¹ SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, II, 275: «Ebensowenig bezeichnet das Imperfect an sich eine längeres Zeitdauer».

⁴⁶² BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 33.

⁴⁶³ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 373.

⁴⁶⁴ Sempre in questa linea, alla fine dell'Ottocento E.M. COPE accennava al senso dell'*ha* simile a quello che appare nell'espressione *ta ti, ha einai*, cioè il rimando all'oggetto, proposito o piano di tutto l'argomento (cfr. *Commentary on the Rhetoric of Aristotle*, 3.14.6). Per motivi che noi crediamo di carattere cronologico, tanto SCHWEGLER (1848) come BASSENGE (1960) non considerano il testo stabilito da W.D. ROSS, *Aristotelis ars rhetorica*, nel quale compare fra parentesi quadre *ha* (3a p. sing. pres. congiuntivo) al posto dell'imperfetto *ha*

applicano alla costituzione del cielo (cfr. testi 2.4 e 6.5). Il senso di *uphrcei* sarebbe piuttosto: «come abbiamo conosciuto»⁴⁶⁵.

Secondo la tesi di Bassenge, nel *Corpus* aristotelico il verbo *hn* si trova di solito accanto al dimostrativo *touta*, come accade ad esempio in *Rhet. A* 6, 1363a 9: *toutVagaon hn* dove la tematica del bene viene già annunciata in *Reth. A* 6, 1362a 23: *ou efietai panta*. Lo stesso tipo di rimando lo troviamo nel passo dell'*Oec. A* 6, 1344a 23.

Con tutto ciò Bassenge confronta *Metaph. A* 6, 1071b 7: *aei. gar hn* per rafforzare la propria teoria sull'imperfetto filosofico e così mettere a fuoco l'interpretazione del verbo *hn* come un imperfetto di durata, ammesso che la sua conferma si basi sull'*aei*. Anzitutto bisogna dire che il passo appena citato si collega al tema dell'impossibilità della generazione e corruzione del movimento circolare. Ora, dice Bassenge, se intendiamo l'*hn* come un imperfetto di abitudine, la frase *aei. gar hn* si riferisce all'esistenza eterna del movimento. Ma occorre notare che l'*aei* è seguito dalla congiunzione *gar*, la quale sta a indicare una conferma di ciò che è stato detto in precedenza⁴⁶⁶. In questo senso Bassenge si inclina un'altra volta a interpretare l'*hn* come un imperfetto filosofico, in quanto si rimanda o a una dottrina conosciuta nell'ambiente del Liceo o a *Phys. Q* 1-3⁴⁶⁷.

Tutto sommato Bassenge dimostra che le citazioni addotte dai sostenitori di questo tipo d'imperfetto non fanno altro che appoggiare la sua relazione con il pronome *touta*, e afferma inoltre che non esiste un imperfetto di durata eterna, ma al più può trattarsi di un imperfetto iterativo⁴⁶⁸.

1.3 Imperfetto di presupposizione concettuale

Oltre ai due sensi più rilevanti con i quali l'imperfetto *hn* è stato interpretato, Bassenge aggiunge un altro, cioè il cosiddetto «imperfetto di presupposizione concettuale». Un tale senso trova il suo precedente in Paul Natorp, il quale spiegava anzitutto in quale modo nei primi scritti platonici l'uso della parola *idea* non aveva una connotazione tecnica e che solo

⁴⁶⁵ BASSENGE, «Das *ta eii. einai*», 42. Nel *Theaet.* 156a: *arch. h))Dhfe autwiv wj ta pan kinsij hn* si desume un rimando a un tema anteriore dello stesso libro, come vuole Arpe, da 155c: *uperfuvj wj qaunazw ti, esti. tauta*. Sembra, però, che il rimando indicato dell'*hn* sia piuttosto in rapporto alle proposizioni di Protagora.

⁴⁶⁶ LSJ, 26.

⁴⁶⁷ BASSENGE, «Das *ta eii. einai*», 42.

⁴⁶⁸ BASSENGE, «Das *ta eii. einai*», 41.

posteriormente venne usata accanto a *eidos* per significare la figura in cui una cosa si presenta agli occhi di chi la considera. L'uso delle due parole, diceva Natorp, fu trasposto dalla figura esterna sensibile alla figura interna che si presenta all'occhio della mente, per cui esse indicano il carattere specifico, la qualità nel senso più lato. Pur derivando dalla stessa radice «*id*» (vid-), «vedere», la parola *idea*, a differenza di *eidos*, indica non solo ciò che viene visto, bensì il vedere, la visione in quanto attività di colui che vede.

Lo sviluppo fatto da Platone in questo campo era stato prima preparato da Socrate con la questione del concetto di ogni cosa (cfr. *Metaph. A* 6, 987b 2-3)⁴⁶⁹. Infatti, molte cose possiedono la stessa denominazione riguardante diverse cose.

Per Natorp, il *the* è un concetto coniato da Aristotele per indicare l'*eidos* in cui il soggetto è sempre lo stesso ogni volta che si presenta il caso di attribuire questo o quel predicato. Così, per esempio, si attribuisce al medesimo soggetto «uomo» una volta «bipede», un'altra volta «animale», ecc., ma sempre è (era o significava) lo stesso «uomo». Nella ricerca per la definizione di un soggetto determinato, dice Natorp, questo ultimo è già conosciuto per l'uso e la sua significazione è presupposta con l'impiego di vari predicati denotanti l'identica cosa. Ciò che fa la definizione è rilevare tale significazione e portarla alla coscienza. Dunque, l'imperfetto *in* dell'espressione *the* sta a indicare la significazione presupposta e conosciuta del soggetto che ora si vuole definire⁴⁷⁰.

La spiegazione appena citata, è stata considerata da Arpe come la sola interpretazione possibile. Egli, infatti, sviluppava la visione neokantiana⁴⁷¹

⁴⁶⁹ PLATONE, *Cratilo*, 385e 4-386e 4. Evidentemente, Socrate non ha lasciato documenti scritti, ma il suo modo di filosofare dialogico fa da matrice per gli scritti di Platone, che riproducono lo spirito socratico.

⁴⁷⁰ P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, 2: «Aristoteles hat dafür – nämlich für den von Sokrates gesuchten Begriff oder das Eidos – den barbarischen, in einer entsprechenden deutschen Wendung nicht möglichen Ausdruck geprägt: *ta ti, in einaí*, annähernd genau: „das was es war sein“, das will sagen: was es für das jedesmalige Subjekt in allen vorkommenden Fällen Identisches „war“ oder bedeutete, wenn ihm das und das als Prädikat beigelegt wurde. Es ist möglich, daß in dem Präteritum ‚war‘ sich noch etwas Tieferes birgt, zunächst aber sagt es nichts Tieferes, als daß der Terminus, dessen Definition gegeben werden soll, durch den Gebrauch schon bekannt, und auch seine Bedeutung als tatsächlich identisch vorausgesetzt ist, und daß jetzt diese Identität seiner Bedeutung besonderes herausgehoben und zum Bewußtsein gebracht werden soll».

⁴⁷¹ Il neokantismo è un movimento sorto in Germania verso il 1860 circa, propriamente nelle scuole di Baden e Marburgo, che intendeva la filosofia come una

di Natorp in questo senso: che la richiesta per la definizione di un soggetto fattuale presuppone una predicazione giustamente riconosciuta, come la parola «uomo» applicata a «Socrate». Ciò che è presupposto per la definizione non è dunque il soggetto fattuale, ma la predicazione riconosciuta come valida per quel soggetto. La ragione dell'imperfetto *hēsi* spiega allora, secondo Arpe, per il suo rapporto a una predicazione precedente, e in questo modo viene determinato l'*einai*, come nella domanda *ti, hē autw/ ta anqrwpw/ einai**; cioè non si tratta dell'essere astratto dell'uomo, un essere del concetto prima dell'esistenza materiale, in modo che il *the* evocasse l'archetipo di ogni essere concreto, ma rimanda a una predicazione precedente, il cui concetto è presupposto a ogni questione referente, per esempio, l'essere uomo per Socrate, che era detto uomo⁴⁷².

Così si spiega, di conseguenza, la specificità dell'*einai*, cioè Aristotele non parla, ad esempio e secondo Arpe, di un essere assoluto o «vago» dell'uomo (*ta anqrwpw/ einai*), ma dell'essere uomo dell'uomo (*ta hēanqrwpw/taanqrwpw/ einai*)⁴⁷³.

Per la ricostruzione grammaticale del *the* Arpe pone un dativo proprio, come dativo possessivo, e un secondo dativo per assimilazione, che si richiede come completamento predicativo. Si esplicita un dativo e si completa nel pensiero con un secondo dativo *anqrwpw/* per completare l'espressione (cfr. *Metaph.* 1030b 20-21; 981a 24-25; *APo* 83a 5-7). Secondo Arpe, un esempio di presupposizione concettuale lo troviamo in *Phys.* 195a 12-14: *of gar paron aition toutē touto kai apōn aitiwnēn exiote tou exantiouā oion thn apousian tou kubēnhtou thj tou ploiou anatrophjā ouwēn h parousia aitia thj swteriaj*⁴⁷⁴. Aristotele si riferisce a una cosa che può essere causa di contrari, come uno stesso pilota può

teoria della conoscenza e si caratterizzava, in particolare, per l'oggettivazione estrema dell'idealismo trascendentale. Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, voce «Marburgo (Escuela de)», II, 860-861; «Neokantismo», II, 953-955.

⁴⁷² ARPE 1931, 17: «der Tatbestand, dem die Frage gilt, die als tatsächlich vollzogen genommene und als richtig anerkannte Prädizierung eines Wortes, wie z. B. *anqrwpw/*, von einem faktischen Subjekt, wie z. B. Sokrates, ist: hier können wir ohne Schwierigkeit mit fragen: *ti, hē autw/ ta anqrwpw/ einai*. Damit ist einmal das Imperfektum erklärt, denn das vorherige Vorhandensein der Prädizierung ist die gedankliche Voraussetzung für die Fragestellung nach dem Menschen, und zum anderen einer Versuchung vorgebeut, der wir, einer ganzen Reihe von aristotelischen Stellen zum Trotz, leicht nachgeben: nämlich das *einai* absolut zu nehmen».

⁴⁷³ ARPE, *Das ti, hē einai bei Aristoteles*, 18.

⁴⁷⁴ ARPE, *Das ti, hē einai bei Aristoteles*, 17, n.21; cfr. *Metaph.* *D*1013b 12.

essere causa tanto della salvezza della nave come del suo naufragio. A nostro parere, Arpe pone questo esempio per far vedere che l'imperfetto di presupposizione concettuale funziona in modo simile. La salvezza della nave presuppone la presenza del pilota, ma ora si dà il caso che la nave affonda perché il pilota non c'è. Riprendendo l'esempio di prima, quello della domanda per l'essere uomo dell'uomo (*ti, hn ta ênqrwpw/Dauqrwpw/einai*), l'imperfetto presuppone nel pensiero il predicato «uomo», quando si chiede per l'«essere uomo».

Tuttavia Bassenge fa notare che a parte di essere un esempio tratto da un testo che non cita esplicitamente il *the* la proposizione subordinata contenente l'imperfetto *hn* potrebbe essere intesa come una condizionale irreali da interpretare con: «se ci fosse stato», oppure come un imperfetto preterito: «in altri casi». Da un'altra parte però, ogni condizionale irreali contiene una presupposizione concettuale, ma non si spiega — dice Bassenge — come può entrare questa interpretazione all'interno dell'espressione *the*⁴⁷⁵.

A questo punto dobbiamo dire che tanto l'interpretazione di Natorp come quella di Arpe fanno ricorso a predicazioni logiche per trovare l'essenza di un soggetto individuale. L'espressione *the* denota appunto la definizione specifica che accanto al *ta ti, esti* si può applicare tanto al genere come alla specie. A nostro parere, non è però sufficiente ricorrere solamente alla dialettica per spiegare l'origine del *the* giacché prima di tutto il piano logico è fondato su quello ontologico, cioè sulla sostanza prima. In tale caso il *the* non può essere interpretato solo come «definizione di una definizione»⁴⁷⁶, ciò implicherebbe il metodo platonico di procedere per definizioni più precise fino a raggiungere l'Idea. Nonostante ciò, secondo Arpe, il *the* ontologico — cioè l'essenza immanente — non è più chiaro delle Idee platoniche, giacché il vedere l'essenza (*Wesen*) di una cosa come immanente alla stessa cosa non cambia il suo statuto di «prodotto del pensiero»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ BASSENGE, «Das *ta eini einai*», 47.

⁴⁷⁶ ARPE, Das *ti, hn einai* bei Aristoteles, 7.

⁴⁷⁷ ARPE, Das *ti, hn einai* bei Aristoteles, 54: «Dadurch ist das ontologische *ti, hn einai* des Aristoteles um keinen Grad verständlicher und klarer als die platonische Idee. Diese Unklarheit aber ist die notwendige Folge einer Philosophie, die versucht, das, was sie als *Wesen* (unser logisches *the*) der Dinge ansieht, als existierend (unser ontologisches *the*) an diesen Dingen selbst aufzuzeigen; denn das „*Wesen*“ ist ein Produkt des Denkens und läßt sich als solches nicht in der Realität aufzeigen».

Ebbene, per Arpe l'espressione *the* nel contesto dell'*Organon* non presenta difficoltà, ma, a nostro parere, egli cade nell'inesorabile separazione fra il «che cos'è» (*ta ti, esti*) e «ciò che è» (*ta on*). Se è così, possiamo dire che da una parte abbiamo l'essenza prodotta dal pensiero, e dall'altra la cosa reale, quindi tocca a noi imporre il significato alle cose. Perciò, per non restare nel piano formale dei puri concetti, abbiamo giudicato necessario interpretare il *the* e l'essenza — nel già ricordato senso moderno — come due concetti distinti. E la ragione di questa nostra distinzione sta nel fatto che tanto l'interpretazione di Arpe come quella di Natorp vedono nell'*einai* del *the* un essere del pensiero, l'essenza appunto, di fronte (*gegenüber*) all'essere dell'esistenza, ricollegandosi con questo alla spiegazione data allora da Heyder, il quale parlava di questo essere concettuale del *the* come il *prius* dell'essenza che viene al presente per opera del pensiero. Dunque, non si parla già dell'essere del concetto prima della sua realizzazione concreta — come voleva Trendelenburg —, ma dell'essere del concetto conosciuto prima e portato al presente dal pensiero⁴⁷⁸.

2. L'imperfetto filosofico

Nella discussione sui modi d'intendere l'imperfetto *lin* all'interno dell'espressione *the* questi erano spiegati da Bassenge secondo una tripla interrogazione, la quale consisteva nell'esaminare la validità delle proposte interpretative sotto l'aspetto filosofico, grammaticale e linguistico. Come si è visto nei paragrafi precedenti, sia l'imperfetto *lin* di priorità essenziale, come quelli di durata eterna e di presupposizione concettuale, non passano l'esame. Siamo del parere che questo sia dovuto a un certo idealismo filosofico delle interpretazioni, per il quale viene posto in primo piano l'essere del concetto. Infatti, è caratteristico dei due primi sensi accennati il vedere nell'imperfetto *lin* il termine cardine di tutta la nostra locuzione, per mezzo di cui s'intende tanto la priorità del concetto in relazione all'esistenza (Trendelenburg) come l'essenza imperitura (Schwegler). Il terzo senso, chiamato di presupposizione concettuale (Arpe), ha pure una carica idealistica, in quanto si richiama e continua l'interpretazione di Natorp, ma risulta interessante dal momento che lo consideriamo come un

⁴⁷⁸ HEYDER, *Kritische Darstellung*, 254, n. 2. L'A. opponeva alla versione trendelenburgiana del *the* «das: was war das Sein» (TRENDELENBURG, «Das *ta ein*. *einai*», 481) la sua versione più corretta: «das Sein, was war».

preparativo all'imperfetto detto «filosofico». Ciò significa che Arpe vedeva nell'imperfetto **ἄ** non tanto un'indicazione della primarietà ed eternità dell'essere concettuale, quanto piuttosto il riferimento a un predicato precedente della cosa che si vuole definire, nel senso che con il pensiero si richiama al presente il concetto di prima.

Riguardo all'imperfetto filosofico, anzitutto dobbiamo dire insieme a Bassenge che, d'accordo con la tripla interrogazione esaminatrice suaccennata, questo tipo d'imperfetto è il meno «filosofico» di tutti gli altri. Questo perché la sua spiegazione è piuttosto di ordine filologico, ma si dà l'aggettivo «filosofico» per l'uso linguistico che se ne fa all'interno di una qualche discussione o racconto⁴⁷⁹, in quanto si riferisce a qualcosa stabilito già in precedenza. In tale senso fu Schwegler a elencarlo come una delle possibili interpretazioni dell'imperfetto **ἄ** cioè come quello che pone abbreviatamente un rimando (*Zurückdeutung*) a un argomento precedente, e facendo parte dell'espressione *thēfa* che questa denoti l'essere della cosa che il pensiero ha provato come vero⁴⁸⁰.

L'intenzione del presente capitolo, lo diciamo subito, non è di dare una più approfondita interpretazione grammaticale per scoprire un nuovo senso dell'imperfetto **ἄ** anzi, l'intento del capitolo è piuttosto di assumere come validi i risultati filologici delle ricerche di Bassenge sul cosiddetto «imperfetto filosofico» e su questi risultati elaborare una nostra interpretazione preponderantemente filosofica che consideri però l'operazione dell'intelletto. Con ciò si vuole dare una spiegazione alternativa a quella tradizionale, cioè quella che identifica il *ta ti, ἄ εἶναι* con l'essenza, una spiegazione che, a nostro parere, proviene da una visione formalista iniziata con la seconda scolastica e la critica di Kant alle categorie aristoteliche.

D'accordo con l'interpretazione di Bassenge, questo imperfetto si spiega con il riferimento a due termini ben precisi: il primo, il pronome dimostrativo neutro *tauto*, il secondo, il senso presente dell'imperfetto **ἄ**

⁴⁷⁹ Cfr. BASSENGE, «Das *ta eiv. einai*», 29.

⁴⁸⁰ SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, 373: «Das Imperfectum steht brachylogisch statt des mit einer Zurückdeutung auf die Vergangenheit verbundenen Präsens. Statt „es ist, wie sich gezeigt hat“ (*estin wšper deiktai*) sagt Arist. häufig **ἄ** Statt „da es drei Prinzipie gibt, wie unsere Untersuchung gezeigt hat“, kann er sagen: *epei. Isan treif arcai*, (z. B. Met. XII, 6, 1.). Hiernach wäre das *ti, ἄ εἶναι* eines Dings dasjenige Sein desselben, was sich dem Denken als dessen wahres Sein gezeigt hat». Cfr. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, 124.

2.1. La determinazione del pronome *touto*

Secondo Bassenge, i passi del *Corpus* aristotelico dove si usa l'imperfetto *hē* fuori del *thenon* sono nemmeno cento. Quando l'imperfetto non appare in proposizioni irreali o non si usa come un imperfetto preterito, la funzione dell'imperfetto filosofico *hē* va di solito preceduto dal pronome dimostrativo *touto*⁴⁸¹.

Un altro punto da considerare è il significato di *thecome peraj*. Infatti, quando Aristotele dice che il *the* è di quante cose di cui la frase è una definizione (*orismos*) (cfr. 6.19-20), vuol dire che la frase dispiega linguisticamente il contenuto della cosa in questione, e questo è già un «limite» alla conoscenza, non in quanto la coarta, impedendole di cogliere la sostanza nella sua totalità, ma in quanto dà l'estremo, oltre il quale non si può trovare nulla di essa. Il Bassenge vedeva dunque giustamente nel pronome dimostrativo *touto* il rimando a un *peraj*, cioè a un *definiens*⁴⁸². L'autore cita, al riguardo, alcuni passi dell'opera di Aristotele dove compare l'*hē* come rimando a un limite (*peraj*) espresso dal pronome *touto*. Per esempio:

1) *Metaph. G4*, 1006b 30:

zōn einai dipoun & touto gar hē o'es haine ta anrwpoj%

rimanda indietro a *Metaph. G4*, 1006a 31-32:

eti eivta anrwpoj hainei eñ estw touto ta zōn dipoun

2) *Metaph. Z17*, 1041a 19:

touto d' hē ta eiv. einai.

rimanda indietro a *Metaph. Z17*, 1041a 18:

oñ adiaireton proj auto eñton

3) *Top. Z6*, 145b 29:

touto de tw/aganatw/ ta auto hē

rimanda indietro a *Top. Z6*, 145b 22:

*eivta aganton wri sato zōn afqarton nuñ einai*⁴⁸³.

Il pronome dimostrativo richiama sempre un *peraj* che Aristotele pone come significato di sostanza (*ousia*) e di *the* in quanto limite della

⁴⁸¹ BASSENGE, «Das *ta eiv. einai*», 34.

⁴⁸² BASSENGE, «Das *ta eiv. einai*», 39-40.

⁴⁸³ Cfr. COLLI, *Aristotele. Organon*, 983.

conoscenza⁴⁸⁴; e se è il limite della conoscenza, lo è anche del contenuto asseribile del pensiero riguardo all'essere conosciuto (cfr. 6.3).

Fin qui Bassenge conferma la sua tesi sul legame fra i termini *h̄e touto*, i quali hanno addirittura un grande valore per la base testuale. Ma, il fatto di vedere un'allusione a un limite segnato da una definizione stabilita anteriormente, ci dà lo spazio per allargare la veduta e, a sua volta, togliere il rischio di interpretare il *the* come l'essenza della cosa trovata in una sentenza definitoria costruita con lo schema «S è P»? Con questo vogliamo dire: il binomio *touto h̄e* non si riferisce tanto a una sentenza definitoria, ma al primo incontro dell'intelletto con l'*einai* particolare determinato. Visto in questo modo l'*einai* emerge dalla gabbia formale di una cosiffatta definizione, per porsi come un ente colto dall'intelletto nell'atto di conoscenza. Se la determinazione dell'*einai* dipendesse da una tale definizione, allora non lo si potrebbe afferrare mai come un *to de ti* nel senso delle *Categorie* (cfr. 6.19-22). È qui il punto dove s'inserisce l'operazione dell'intelletto. Di fatto, non possiamo sapere il significato di una cosa prima di conoscerla. Pertanto, il senso che Bassenge dava a *touto h̄e* ci dà l'occasione per tentare un'interpretazione filosofica del *the*

2.2. L'imperfetto *h̄e* al posto del presente *esti*,

Qualche parola sull'uso dell'imperfetto *h̄e*. Dunque, di questa forma verbale considerata dal punto di vista grammaticale abbiamo una testimonianza in Alessandro di Afrodisia, il quale scrive che all'interno del *the* esso s'intende come un tempo presente *esti*. È un caso simile a quello di chi interroga, ad es.: «chi stava bussando alla porta?» invece di «chi sta bussando alla porta» (corsivo nostro). Infatti, secondo Alessandro, nel *the* la forma verbale *h̄e* non è usata come un dichiarativo del tempo passato, bensì sta al posto di *estin*⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Cfr. *Metaph D30*, 1025a 30: *touto dVh̄e Aigina*, *M*, 8, 1065a 11: *touto dVh̄e kata sunbelhkoj*, *G2*, 1004a 33: *touto dVh̄e eḡ tw̄n en toij aporh̄masin*, *Z17*, 1041a 19: *touto dVh̄e ta ein̄. einai*, *De An* 424a 31: *touto dVh̄e aiḡhsij* e 419a 9: *touto gar h̄e autw̄/ ta cron̄ati einai*. In *GA* 741a 15: *ta gar eivh̄eion h̄e ta arren einai*, il *touto* è sostituito per *ta eivh̄eion*

⁴⁸⁵ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Top.*, 42, 1-8 (ed. M. Wallies): «*ta de ti, h̄e einai vj onomatikon nen sullabwn evenh̄oce(sh̄n̄inei de' o'ta ti, esti ta einai sh̄n̄ijnwn tw̄/ ōristw̄/(toutVesti logoj d̄ilwtikoj tou ti, pote esti ta einai ekeinj/ ou estin ōroj) tw̄/ gar h̄e ou vj tou/ parelh̄lupotoj cronou d̄ilwtikw̄/ kekretai m̄n̄/ āllV auti. tou' estin Ā sunh̄lj de h' toiauth̄ cr̄hsij/ o' gar legwn -touto h̄e ison legei tw̄/*

A proposito, secondo Sonderegger, l'adoperare il verbo imperfetto *hn* al posto di *estin* allude a molti passaggi delle commedie di Aristofane (445-386 a.C.)⁴⁸⁶, nelle quali compare la domanda: *touti ti, hn*.⁴⁸⁷ Ciò sarebbe una prova che il Commentatore afrodisiense intende anche il *the* nel contesto di una lingua parlata (*Umgangssprache*)⁴⁸⁷. Riguardo a questa lingua, Sonderegger vede nel *Commentario alla Metafisica* dello ps. Alessandro⁴⁸⁸ un passaggio che fa supporre che il *ti, hn* della nostra espressione indichi una domanda per l'essenza, in quanto primo «che cos'è» del discorso, la quale è pensata in maniera sintetica e concisa, e perciò come una cosa unica⁴⁸⁹. Infatti si potrebbe dire che così come il personaggio di Aristofane si chiede per il «che cos'è questo qui?», così il *the* di Aristotele indica il che cos'è primo, il quale viene dopo spiegato in una frase definente (cfr. 6.20).

A nostro parere, la tesi di Sonderegger ci sembra molto plausibile, specie quando egli afferma che il chiedere con l'espressione *touti ti, hn** per il che cos'è primo del discorso, è chiedere per la sostanza prima, cioè il soggetto in questione, senza ancora definirlo⁴⁹⁰ in una proposizione (cfr. 1.7). Di fatto, il dare un nome alla cosa, per es. «uomo» o «bianco» o «uomo bianco», si accorda con la tesi di de Rijk sul categorizzare o nominare di Aristotele, per il quale l' *einai*, secondo *Int.* 3, 16b 22-25, è per una parte connotato in ogni forma categoriale⁴⁹¹, e per un'altra si riferisce alla cosa del mondo esterno, che soddisfa nell'estensione temporale quelle forme, e questo è ciò che de Rijk chiama «essere iparctico»⁴⁹². Così possiamo cogliere a nostro favore la posizione di Sonderegger, in quanto la

-toute esti Ā tw/ hn anti. tou -esti crwmenojĀ kai. o' legwn -tij hn o' koptwn thn quranē anti. tou -tij estin o' koptwn thn quranē legei.

⁴⁸⁶ Cfr. ARISTOFANE, *Acharnenses* 157. 767 (ed. N.G. Wilson); *Equites* 382. 384 (ed. N.G. Wilson); *Aves* 877. 1030. 1048. 1051. 1495 (ed. N.G. Wilson); *Lysistrata* 350. 382. 445 (ed. N.G. Wilson); *Vespae* 183. 1510 (ed. N.G. Wilson); *Ranae* 39. 438. 1209 (ed. N.G. Wilson); *Plutus* 1097 (ed. N.G. Wilson).

⁴⁸⁷ E. SONDEREGGER, «Die Bildung des Ausdrucks *ta ti, hn einai*», 26.

⁴⁸⁸ Bisogna notare che Sonderegger nel suo articolo cita il passaggio come appartenente ad Alessandro di Afrodisia.

⁴⁸⁹ Ps. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 467, 2-4: «*ti, hn einai nen legei auto ta pragna kai. thn fusin autou sunhmenij kai. suneptugmenij kai. afa wj eh noumenij ou diladh shmatikon esti ta onota*».

⁴⁹⁰ SONDEREGGER, «Die Bildung des Ausdrucks *ta ti, hn einai*», 32-33.

⁴⁹¹ Cfr. De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 54.

⁴⁹² Cfr. De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 56.

domanda per il soggetto primo è l'essere qualificato categorialmente, di cui si cerca assegnare propriamente il nome che dica il modo di essere sostanziale di un individuo particolare, come «questo uomo qui», «questo cavallo qui», ecc.

Lo studio di Sonderegger fa il punto sulla lingua parlata di Aristofane attraverso la quale si potrebbe comprendere la costruzione dell'espressione *the*. Grazie a questo, la tesi di Bassenge — della quale noi ci serviamo del contributo filologico — si rafforza, in quanto giustifica l'uso dell'imperfetto *hn* al posto della forma presente *estin*. Bisogna notare che all'epoca in cui Bassenge scrive il suo articolo, le prove che usa per corroborare la propria tesi le assume da Budé⁴⁹³ e Demetrakos⁴⁹⁴, ognuno dei quali rimanda al *touti ti, hnē* di Aristofane.

È dunque dimostrato che l'imperfetto *hn* può alle volte essere usato al posto di *estin*. Infatti, come spiegano alcuni grammatici moderni, questo succede nei casi in cui la persona che parla riprende non l'azione sussistente nel presente ma un determinato punto del passato⁴⁹⁵, cioè come se una persona parlasse attualmente dei fatti successi nel passato, attraendo ora questi stessi fatti con il ricorso di un imperfetto al posto di un presente. La caratteristica è che l'attraente, il quale parla nel presente, scompare, e l'attratto è ciò che rimane indicato nella forma d'imperfetto⁴⁹⁶.

⁴⁹³ G. BUDÉ, *Commentarii linguae graecae*, 126.33-127.31: «*hn* etiam pro *esti* accipitur». Egli cita a proposito l'interrogazione *touti ti, hnē* delle *Ranae*, 438 di Aristofane. Inoltre, illustrando lo stesso uso di *hn* citava anche il *Symposion* di Platone 198d-e; molti passi della *Metafisica* di Aristotele *A*9, 993a 17-18; *D*18, 1022a 25-27 e *Z*5, 1031a 18; addirittura il *De Mundo* V, 396b 4-5. Vedi anche BUDÉ, *Commentarii linguae graecae*, 224.34-36: «haec dicenda mihi visa sunt, quoniam negotium multum exhibent legentibus Aristotelem».

⁴⁹⁴ D. DEMETRAKOS, *Mega lexikon thj ellhnikj glwsshj*, 2273, nr. 20. L'A. dimostra l'uso di *hn* al posto di *esti*, nelle proposizioni che contengono la particola consequenziale *ara*, ad esempio in Erodoto IV, 64: *derna de auqrwpou))) hn ara/ scedon dermatwn pantwn lanprotaton leukothti*, e nell'*Ifigenia in Aulide* 1330 di Euripide: *h-polunocqon arVha genoj))) aineriwn*. In più, Demetrakos trova un uso di *hn* per descrivere una trattazione riferita a ciò che sta di fronte, tale è il passo del commediografo Aristofane in *Acarnesi*, 157: *touti ti, hn* oltre a quello di Aristotele in *APo* 82b 38, dove si trova l'espressione *ta ti, hn einai* allo scopo di indicare la natura essenziale di qualche cosa. In questo caso il *ti, hn* appare invece di *esti*.

⁴⁹⁵ KÜHNER – GERTH, *Ausführliche Grammatik*, III.2, 145-146.

⁴⁹⁶ SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, II, 279.

3. Apprensione intellettuale

Si è visto nel precedente paragrafo i due parametri attraverso i quali Bassenge intendeva l'imperfetto filosofico, questi sono, per una parte il pronome dimostrativo *touto*, per un'altra parte l'imperfetto *hn* al posto del presente *estin*

Il primo di questi due parametri era interpretato dal nostro autore come un «limite», un *peraj*, considerando che l'imperfetto *hn* indicasse abbreviatamente il rimando a una determinazione anteriore o a un concetto conosciuto. Di fatto, il pronome *touto* sta a indicare — secondo l'analisi di Bassenge — una definizione (definente) stabilita anteriormente, quindi, la risposta a una domanda *ti, estin?*⁴⁹⁷.

Il secondo parametro corrisponde invece all'imperfetto *hn* Bassenge si appellava, in primo luogo, all'uso della lingua greca parlata. La sua intenzione era dunque di superare le interpretazioni filosofiche di questo imperfetto, nel quale si vedeva un'indicazione dell'antiorità causale della forma (*eidhj*) sull'individuo concreto. Egli, invece, assumeva anzitutto come prova l'esempio dello ps. Alessandro di Afrodizia, per illuminare il senso dell'imperfetto *hn* nell'espressione *the* che s'intende come un *estin*. In un secondo momento, collegava questa interpretazione con l'uso che ne faceva il commediografo Aristofane, il quale faceva adoperare ai suoi personaggi l'espressione *touti. ti, hn?* per chiedere «che cos'è questo qui?».

Dunque, il binomio *touto hn* è assimilato a *ti, hn* per indicare un rimando a una determinazione già data, sia questa una definizione, un concetto conosciuto, un'opinione comune o qualcosa che venga presupposto in un discorso attuale su qualche soggetto.

A fronte di questi risultati, ci è sembrato di poter approfondire ancora di più l'esigenza dell'interpretazione del cosiddetto «imperfetto filosofico». Come si vedrà di seguito, Bassenge risolve il significato del *the* nella formalità della definizione, in quanto quest'ultima ridà l'essere definitorio della cosa, un essere che viene ripreso nella nostra espressione come una risposta generale. Questo essere definitorio non è altro che il concetto unitario che risulta da una definizione, ad es., l'espressione «l'essere che appartiene all'uomo» richiama all'essere risultante della sentenza definitoria «l'uomo è un animale razionale». Per evitare il rischio del formalismo, vale a dire, il rischio di comprendere l'essere (*einaí*) solo nell'ambito formale di una definizione, e considerando, inoltre, quanto

⁴⁹⁷ BASSENGE, «Das *ta eini. einai*», 40.

abbiamo stabilito circa il senso esistenziale dell' *einai* nel corso del capitolo precedente, abbiamo delle serie ragioni per dire che l' *einai* determinato del mondo esterno è percepito come tale dall'intelletto, che attraverso i sensi esterni lo coglie come un tutto e gli dà un nome, cioè lo categorizza. A questo stadio non entra ancora la definizione espressa sentenzialmente, la quale dispiega sintatticamente gli elementi propri di quell' *einai* concreto. Siamo in uno stadio precedente a una tale definizione. Come diremo più avanti, questo non significa che l'imperfetto *hn* indichi quest'atto dell'intelletto apprendente. Se saremo capaci di dimostrarlo, il binomio *ti, hn* — considerato dentro il *the* — ha un doppio rimando: uno all' *einai* detto di una sostanza; un altro all' *einai* appreso dall'intelletto. Perciò, il presente sottotitolo si articolerà in tre punti: il primo cercherà di mostrare la determinazione dell'intelletto che coglie l' *einai* qualificato dalla sua forma categoriale; il secondo il significato e la funzione dell'intelletto fattivo, mirando al modo in cui questa facoltà elabora i concetti (*noemata*) appresi dalle cose; il terzo tratterà dei concetti incomposti.

3.1 La determinazione dell'intelletto

L'operazione dell'intelletto è un'intuizione o appercezione intellettuale a cui spetta l'unità, a differenza del giudizio al quale compete la molteplicità di termini (cfr. *Metaph.* **D**6, 1016b 1-3; **L** 7, 1072b 20-23; *De An.* **A** 3, 407a 16 e). Perciò, la funzione noetica dell'intelletto si adegua perfettamente all' *einai* esistente dell'esperienza.

A proposito, la distinzione fra *the* e definizione (*orismos*) si trova chiaramente in un passo dello ps. Alessandro. Secondo il commentatore, il nome è un segno del *the*, vale a dire un intelligibile sintetico ancora non dispiegato nelle sue parti, e che indica la natura (*fusis*) della cosa⁴⁹⁸. Nonostante ciò, a nostro parere, al momento della percezione intellettuale (*De An.* **G**4, 429b 10-20), non si conosce la natura definitoriale della cosa,

⁴⁹⁸ PS. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 467, 2-12: *ti, hn einai nen legei auto ta pragna kai. thn fusin autou sunhmenwv kai. suneptugmenwv kai. afa wj eh nooumenh (ou dhladh shmantikon esti ta onoma) ta gar anrwpoj onoma shmantikon esti tou ti, hn einai (hgoun autwv fusewv tou pragmatwv thw upa anrwpoj onomatwv dhloumenh) ti, hn einai nen legei thn sunellumenwv kai. afa kai. wj fusin nooumenh (oion thn tou anrwpoj fusin ginesqw gar epi. tou anrwpoj ta upodeigma% orismwv de legei thn kata awplwsin kai. awriqhsin tww ex wn sugkeitai ta eidw nerwh nohsin) kai. touto diaferei ta ti, hn einai tou orismw ofi ekeino nen esti nohsij sughecumenh kai. wj qusin kai. eh ta pragna qewrousa (o de orismw awptwv tij tou pragmatwv kai. awriqhsij tww autou nerwh*

cioè il contenuto dispiegato proposizionalmente, bensì la cosa reale appresa unitariamente. Altrimenti, si direbbe che al momento dell'intellezione si possa già conoscere l'essenza della cosa. Nondimeno — possiamo dire con Aristotele — in questo stadio abbiamo una certa conoscenza di ciò che è la cosa (*exonēn ti tou/ti, estin*), in quanto ne conosciamo qualcosa e stiamo in un certo rapporto con ciò che è, cioè con l'essenza (*APo B8*, 93a 22; 28-29).

Per questo motivo sosteniamo che *touto hn* serviva ad Aristotele per esprimere la prima percezione intellettuale dell'*einai*. Resta un compito del giudizio il determinare la natura precisa della sostanza particolare.

Con la nostra interpretazione si spiega l'esempio accennato prima, quello di *Metaph. G4*, 1006b 30, che rimanda alla determinazione dell'uomo come *ta zwnōn dipou*. Infatti, l'uomo appare alla nostra esperienza come un *einai* esistente vivo, eretto su due piedi, insieme ad altri attributi. Si spiega inoltre *Metaph. Z17*, 1041a 19, per la determinazione dell'uno come *adiaireton* giacché la nostra percezione di un ente è riferito al tutto intero e non alle parti. Per ultimo, il passo di *Top. Z6*, 145b 22, dove si determina l'immortale come il vivente incorruttibile. Difatti, si vede per esperienza che i viventi nascono e muoiono, quindi, l'intelletto coglie un comune vivente e dialetticamente può attribuirgli il nome «immortale».

Il *touto hn* può essere interpretato come: «questo è ciò che era risultato come risposta alla domanda *ti, esti**». Il *touto*, afferma il Bassenge⁴⁹⁹, indica qualcosa di determinato o delimitato già precedentemente in una definizione. Questa determinazione previa viene richiamata appunto con *touto hn* ratificando nel momento presente una definizione già avvenuta nel passato.

Tuttavia, tenendo presente la posizione di Bassenge, accettiamo la determinazione previa dell'*einai*, ma giudichiamo che tale determinazione non viene fatta dalla sua definizione, anzi la definizione dell'*einai* si fonda proprio sulla percezione intellettuale determinata dell'*einai* stesso esistente. La percezione dell'intelletto in atto è sempre una determinata percezione, nel senso che la cosa percepita è un ente determinato così e così, quindi non c'è bisogno dell'intervento di una definizione previa per conoscere la cosa che è, perché l'intelletto si adegua alla cosa e si identifica con essa (cfr. *De An. G7*, 431b 16). Se allora il nome denota l'esistente, come abbiamo detto citando lo pseudo Alessandro, l'*einai* dell'espressione *the* denota l'ente

⁴⁹⁹ BASSENGE, «Der Fall *ta ti, hn einai*», 515.

presente all'intelletto ed esistente nella realtà. Il *the* è dunque diverso dall'essenza intesa nel senso moderno, perché denota l'ente percepito come reale dall'attività dell'intelletto. Secondo Bassenge, il *ti*,⁵⁰⁰ della nostra locuzione deve essere interpretato come un pronome interrogativo che non si riferisce a cosa è questo o quello, ma cosa sia questo o quell'essere, per esempio «cosa sia l'essere per l'uomo?»⁵⁰¹ Per quanto a noi riguarda, accettiamo l'interpretazione del *ti*, come un pronome interrogativo, ma lo colleghiamo analogicamente⁵⁰² al pronome dimostrativo *touto* per indicare un ente, un *tode ti*, il quale, stando a fianco all'imperfetto *la* attrae nuovamente al presente ciò che l'intelletto afferra in atto. Infatti, per Bassenge sarebbe poco comprensibile se lo si interpretasse come un *of* al modo di Natorp: «ciò che è la bellezza, il bene» (*ofestin*) o «la stessa cosa che è» (*auto ofestin*)⁵⁰³.

L'inserimento del binomio *ti, la* deve intendersi grammaticalmente nel complesso della locuzione, secondo Schwyzer, come un'interrogazione intermedia. Una frase principale parentetica fra l'articolo *ta* e l'infinitivo *einaí*⁵⁰⁴. Infatti, basati su quest'ultima affermazione, possiamo dire che nel

⁵⁰⁰ In quanto all'interpretazione del *ti*, alcuni autori proponevano al posto del *ti*, un *of ti*, da cui restava un *ta of ti la einaí*, facendo intravedere però una certa indeterminatezza in confronto all'*einaí* sostantivato, perché poteva appartenere a qualcosa in generale, come le versioni: «das: sein, was war» o «Das Sein am Ding, was es immer schon war.» Otto Immisch, nel suo articolo sul pronome interrogativo *tij*, suggeriva, con argomenti molto precisi, l'uso frequente del pronome interrogativo *tij* in senso di relativo, dove compariva anticamente *oftij* e delle volte, più raramente *of*. Affermava che fu usato molto presto dagli scrittori attici e tessalonicesi, il quale lo portava a congetturare che Aristotele poteva ben adoperare del pronome indefinito-relativo *tij*, giacché la città di Stagira era vicina alla Tessaglia, dove era corrente la lingua *koinh*. Certamente, Imisch era propenso a concepire il pronome *tij* come un *quidquid*, da dove leggeva, per esempio, *Metaph. Z4, 1029b 26: ta ti, la einaí(oion leukw/ anrwpw/* (senza la virgola dopo *einaí*) come: *Quidquid erat esse album hominem, hoc est: Quaecumque species olim (i. e. donec aneu ulhj erat, cf. metaph. p. 1032 b 14 et schol. in Top. p. 256 a 31 s.) erat essentia albi hominis..* Cfr. O. IMISCH, «De pronominis interrogativi TIS», 309-318.

⁵⁰¹ BASSENGE, «Das *ta eini. einaí*», 209.

⁵⁰² Diciamo che il pronome interrogativo *ti*, e il pronome dimostrativo *touto* sono collegati analogicamente, in quanto si relazionano in modo identico a un ente determinato. Il primo si usa per elaborare una domanda su qualche essere (*einaí*) determinato, il secondo per indicare tale essere presente all'intelletto.

⁵⁰³ NATORP, *Platos Ideenlehre*, 2.

⁵⁰⁴ SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, II, 369.

ti, hn si indica succintamente la cosa determinata e la sua presenza all'intelletto in una forma categoriale. Di fatto, dal punto di vista della grammatica si corrobora la nostra tesi con la spiegazione di Kühner – Gerth, secondo la quale nella lingua greca la determinazione dell'infinitivo si pone fra l'articolo e lo stesso infinitivo, conformando un'unità concettuale⁵⁰⁵. Questo binomio posto fra *ta* ed *einai* s'intende come una parentesi esplicativa che specifica l'*einai* in questione, quando sostituisce (*vertret*) nomi declinati in dativo, ad es. *αυτῶν/ εἶναι*, ecc.⁵⁰⁶. L'interrogazione parentetica *ti, hn* sostituisce dunque questi nomi⁵⁰⁷. Inoltre, come si accennava prima, ogni parte ha un significato preciso: da un lato il pronome interrogativo *ti*, connota una determinata sostanza; dall'altro l'imperfetto *hn* la percezione intellettuale determinata della sostanza.

In questo modo possiamo indicare lo stesso con le espressioni *ta αὐτῶν/ εἶναι* e *ta ti, hn einai αὐτῶν/* nel senso che con la prima ci riferiamo a una tale sostanza percepita dall'intelletto così com'è, e con la seconda invece il concetto determinato e adeguato di tale sostanza.

Secondo Bassenge, il binomio *ti, hn* non solo sostituisce le cose nominate con nomi al dativo, esso indica piuttosto «l'essere di queste cose nominate» (*das Sein dieses Genannten*). Questo permette al nostro autore di chiamare «conoscenza definitoria» (*definitorisches Erkenntnis*) la conoscenza dell'essere della cosa nominata, il cui contenuto era già stato

⁵⁰⁵ KÜHNER – GERTH, *Ausführliche Grammatik*, III.2, 37-38. Gli autori citano alcuni esempi che illustrano il significato delle parentesi; Senofonte *Oec.* 13, 6-7: *τα νεν ἀλλὰ τῶν ἐκ δούκων τούτων τὰ πεῖρες αἱ νανανουσίν/ ἐκ τε τού ὄαν ἀπειρεῖν ἐπείρεσίν/ κολάζες αἱ. ἐκ τού ὄαν προσημῶν ὑπὲρ τῶν (εἰ-πασείν) Οἷ/ τε γούν πῶλοι κτανανανουσίν ὑπακούειν τοῖς πῶλοναῖς τῶ/ ὄαν νεν πεῖρες αἱ/ τῶν ἡλεῶν τῶ αυτοῖς γίγνεται/ ὄαν δε ἀπειρεῖν/ πραγμάτα εἶναι* Cfr. e Ag. 4, 3. Non è raro però che la posizione delle parole nel linguaggio poetico sia molto libera, come in Sofocle Tr. 66: *σε πατῶν οὐτῶν δάρον ἐξεννενον ὄτο, νη πῶρες αἱ πού/στιν αἰσχροῖν φερεῖ/* cioè *ta se nh pures ai patroj pou estin*, Ant. 710: *ἀλλ' ἀνδρά/ κεί/ τῶν ἡ-σοφῶν/ τὰ νανανεῖν ὄπολλ' αἰσχροῖν οὐκ* cioè *aiscron ouken ta andra polla nananein* 723: *καί. τῶν λεγόντων εἰ-καλον τὰ νανανεῖν/* cioè *kalon kai. ta twh ei-legontwn nananein* Ἐ ἀκούειν%

⁵⁰⁶ Cfr. BASSENGE, «Das *ta ein. einai*», 205-206.

⁵⁰⁷ KÜHNER – GERTH, *Ausführliche Grammatik*, III.2, 353. Cfr. *Hdt.* 2, 181: *γανεί δ' ἄν οἱ νεν λεγούσι Βαττού οἱ δ' ἄρκεσι λέω γυγάτερα* PLATONE, *Phaed.* 60a: *κατελευκάνονεν τῶν νεν Σωκράτη ἀρτί ἡλεῶνεν/ τῶν δε Χανπίθων γίγνεται γάρ/ ἐκούσαν τε τὰ παιδίων αὐτῶν/ καί. παρακλήθενεν* SENOFONTE, *Cyr.* 5. 1, 29: *ἀλλ' ἄν Ζεῖ/νεγιστέ/ αἰτῶναι σε/ δοῖς τού εἰ, τῶν τῶν νη/καί, νε εἰ-ποῖ οὐκ*

determinato in una definizione precedente. Ciò vuol dire che, quando si pone un nome al dativo fra *ta* ed *einai* (ad es. *anqrwpw/*) non si considera direttamente la cosa nominata, ma l'essere della cosa trovata in una definizione (seguendo il medesimo esempio, *zwn dipoun*)⁵⁰⁸.

Una tale affermazione è il punto del nostro dissenso. A nostro avviso, tale «conoscenza definitoria» appartiene a un'elaborazione del giudizio che arriva all'essere (*einai*) ricercato attraverso la composizione e divisione di forme concettuali secondo lo schema «S è P». Perciò ci domandiamo: come si arriva a una definizione o delimitazione della cosa, se prima non conosciamo che è in qualche modo? Infatti, secondo Bassenge, con il *thesi* riprende una risposta data in precedenza a una domanda per l'essere di qualche cosa⁵⁰⁹. Ma siamo del parere che prima ancora di quella domanda deva esserci una certa conoscenza. Pertanto, non bisogna aspettare a rispondere a una tale domanda per costruire il *the*, anzi questo concetto viene prima di una tale interrogazione, proprio perché fa riferimento all'essere determinato del mondo esterno e, allo stesso momento, connota la precedente apprensione dell'intelletto. Con questo vogliamo dire che un'espressione del tipo *ta anqrwpw/ einai* rimanda non tanto a una definizione, ma piuttosto alla prima apprensione intellettuale di quel determinato essere così com'è, con tutte le sue caratteristiche proprie. Che sia *zwn dipoun, logikoj, politikoj*, ecc., non sono altro che diversi modi di designare lo stesso soggetto: *anqrwpwj* (cfr. 6.10; 6.14).

Per Bassenge, in ogni modo, l'imperfetto *hai* è l'indicatore di una definizione prestabilita. Ciò significa, quindi, che il riferimento a qualcosa presente nel mondo esterno ha bisogno di una conoscenza definitoria che renda esplicito l'essere di quella cosa. Per esempio, se ci riferiamo al soggetto «uomo», dovremmo sapere prima che cos'è, per poi attribuirgli questo essere (definitorio) trovato, affinché possiamo dire *ta anqrwpw/ einai*, cioè «l'essere che appartiene all'uomo». Una siffatta operazione

⁵⁰⁸ BASSENGE, «Das *ta eini. einai*», 208: «Das *ti, hai* "ersetzt" die Nomina der Dativ-Ausdrücke nicht in dem Sinne, daß es nur das mit den Nomina Genannte ins Auge faßt, sondern in dem Sinne, daß es das Sein dieses Genannten – also das Gegenstand des ganzen Ausdrucks – ins Auge faßt; und zwar als "Was war es", das heißt als dasjenige, als was es sich in der "definitorische Erkenntnis" erwiesen hat. Es wird also nicht "Mensch usw." anvisiert, sondern "zweifüßiges Lebewesen usw.", das heißt dasjenige, was auf die Fragen des Typs *ti, esti ta anqrwpw/ einai* jeweils zu antworten war».

⁵⁰⁹ BASSENGE, «Das *ta eini. einai*», 210.

sembra però identificare l'essere (*einai*) particolare con l'essenza, in quanto concetto formale. Perciò la nostra tesi punta a distinguere questi due concetti, dicendo che la conoscenza dell'essere concreto si dà già nel primo contatto dell'intelletto con la cosa e a questa cosa viene dato un nome, sia in modo accidentale che essenziale.

Proprio per evitare la chiusura dell'essere nell'ambito dell'essenza, abbiamo proposto di intendere l'*einai* della nostra espressione come un esistente determinato. Aristotele non intendeva l'*einai* come la parte essenziale di una cosa, anzi l'*einai* era già una cosa determinata (*Metaph. D* 7, 1017a 22-24). Infatti, l'*einai* nel senso di essenza non può essere la parte integrante di una cosa, perché l'essenza che si ricava dalla cosa è universale, e come tale ha un unico significato (*Metaph. D* 28, 1024b 4-6). Aristotele ammette che l'*einai* sia predicato (detto) di tutte le cose, ma questo non vuol dire che abbia un unico significato (cfr. *Top. D* 6, 127a 27 s.; *Metaph. D* 7, 1017a 27.30). A questo punto, ci sembra che la concezione di Bassenge sia un tanto platonizzante, non in quanto tende a ipostatizzare l'*einai* trovato nella definizione, ma piuttosto in quanto porta a interpretare l'*einai* come un principio essenziale appartenente a una cosa. La relazione predicamentale che Platone vedeva tra l'*einai* e le cose era concepita ontologicamente come una partecipazione; la relazione che sorge invece da una visione come quella di Bassenge è concepita, a nostro parere, come una formalizzazione dell'*einai* che si scopre di volta in volta nell'essenza di una cosa. Pertanto, se per una parte possiamo accettare la spiegazione filologica di Bassenge, da un'altra ci scostiamo dalla sua soluzione filosofica, specie quando dice che «l'*einai* sostantivato viene determinato di volta in volta dalla definizione», perché riteniamo proprio questa concezione il nostro punto di dissenso. Di fatto, ci siamo già scostati dalla sua interpretazione quando dicevamo cosa significasse ogni termine del binomio *ti, hn**. Se per il nostro autore la prima parola indica la domanda per un che dell'essere (*nach einem Was des Seins*), per noi invece indica l'essere determinato della realtà esterna qualificato dalla propria forma nella materia. Se per Bassenge la seconda parola fa pensare a una risposta che era risultata dalla conoscenza definitoria dell'essere, per noi, al contrario, connota la percezione intellettuale determinata dell'essere concreto. E benché l'autore dica che l'inserzione del binomio *ti, hn* fra l'articolo *ta* e l'infinitivo *einai*, non miri a un essere astratto

(Trendelenburg), la sua interpretazione dell'essere dipende dalla concettualità formale della definizione⁵¹⁰.

La forma verbale *ἴδιον* indica, come dicevamo, un riferimento, cioè connota la percezione intellettuale di un essere qualificato categorialmente, ma bisogna ancora aggiungere che indica un riferimento doppio, o a due facce. Ciò significa che l'imperfetto *ἴδιον* rimanda contemporaneamente sia a una prima apprensione operata dall'intelletto nell'atto di cogliere un essere particolare sia alla percezione sensoriale particolareggiata dello stesso essere, indicata con il pronome *τί*. L'essere è qui interpretato come un esistente determinato e l'*ουσία* è il suo significato primario. Quindi, tanto il rimando all'intelletto come quello alla sensazione non vanno intesi come due poli opposti, ma come piani conoscitivi che interagiscono reciprocamente come un tutto continuo, perché è tutto l'uomo che conosce e tutto lui si rapporta all'essere. La ragione del concetto *θεσις* starebbe allora nell'esprimere l'unità del processo conoscitivo dell'uomo, che non tralascia i dati particolari per una pretesa di certezza razionalistica e nemmeno si attacca ai fenomeni empirici lasciando da parte il contenuto intelligibile.

L'*εἰναι ὄν* determinato e diverso da altri *εἰναι ὄν* percepito come tale dall'intelletto attraverso i dati della sensazione, fonda la nostra conoscenza. Infatti, per fare un semplice esempio, quando vediamo un singolo uomo, cogliamo un *τὸ ἀνθρώπου εἰναι*, ciò vuol dire che abbiamo un concetto di un uomo determinato, di cui si può trovare ulteriormente la definizione (cfr. 6.14). Vogliamo dire semplicemente che la definizione della cosa è posteriore alla sua conoscenza e l'espressione *θεσις* si pone prima di tale definizione e denota piuttosto un determinato *εἰναι* concreto.

3.2 I concetti dell'intelletto

Nel paragrafo precedente abbiamo accennato che uno dei due rimandi dell'imperfetto *ἴδιον* è alla prima apprensione dell'intelletto circa un determinato essere. Ciò significa che la forma verbale *ἴδιον* indica, non tanto una definizione data precedentemente (Bassenge), bensì il concetto di un essere — qualificato categorialmente — appreso dall'intelletto. Pertanto, è conveniente trattare di quel tipo di concetto a cui fa riferimento la forma verbale *ἴδιον* quando viene inserito nella nostra espressione, ammesso che il *θεσις* ponga in uno stadio anteriore a una sentenza definitoria. Secondo la tesi di David Charles, la ricerca della definizione si svolge attraverso tre

⁵¹⁰ BASSENGE, «Das *τὸ εἶναι εἰναι*», 210.

stadi: il primo corrisponde alla conoscenza del significato di un nome o di un'espressione come un nome; il secondo, invece, quando si conosce che esiste ciò che è significato per un nome o un'espressione come un nome; l'ultimo stadio è quando si raggiunge l'essenza dell'oggetto significato per un nome o un'espressione come un nome (cfr. *APo B*10 93b 29-94a 5)⁵¹¹. Ammettendo la validità di questo schema tripartito, siamo del parere che il *thesi* trovi non soltanto nel secondo stadio, ma anche nel terzo, in quanto il definente (*ofoj*), oltre a dispiegare gli elementi costitutivi, ne rivela la loro funzione causativa (93b 39-94a 1) che rivela l'*eidofj* immanente della cosa. Ciò non accade con il definente (*orismofj*) del primo stadio, il quale ci dà il significato del nome (93b 29-37)⁵¹². Dunque, come possiamo vedere, i due tipi di definente si pongono prima di una sentenza definitoria costruita secondo lo schema «S è P» (cfr. 1.7-8).

L'intelletto coglie o afferra l'essere particolare percepito dai sensi sotto la forma di un concetto indivisibile e conosce che tale essere è vero. Ma la verità di cui si parla non è quella appartenente al giudizio; tale verità, in un certo modo, perde validità dove l'essere non si considera sotto l'aspetto dell'essere unito o separato delle asserzioni. La verità che ora consideriamo è invece dell'essere colto intellettualmente, cioè una verità che è piuttosto una proprietà dell'essere afferrato che dell'intelletto discorsivo.

La nostra posizione, lo ricordiamo, prende avvio dall'affermazione che l'imperfetto *lm* rimanda all'essere appreso dall'intelletto. Il concetto che sorge da quest'atto funge come il punto di riferimento del rimando inserito fra l'articolo *ta* e l'infinitivo *einai* all'interno dell'espressione *the*. Al riguardo, siamo del parere che tali termini concettuali riferiti dall'*lm* siano ciò che Aristotele tratta in *Metaph. Q*10: questi sono i *sungeta* (1051b 9-17) e gli *asungeta* (1051b 17-28). I primi, detti letteralmente in italiano «composti», secondo de Rijk si riferiscono allo stato di cose (*pragna*) combinate che possono darsi o sono attualmente nel mondo esterno, o al contrario⁵¹³. Questi si presentano come asseribili combinati del tipo «legno-bianco», «diagonale-incommensurabile», «uomo-bianco», ecc., i quali sono sempre (*avnj*) uniti e non possono essere separati, nel senso che non possono stare l'uno senza l'altro, come il legno non può stare senza un colore. Ma i termini concettuali si presentano anche come quegli asseribili che sono sempre separati ed è impossibile che siano uniti, come ad es. «uomo-

⁵¹¹ Cfr. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, 23-56.

⁵¹² Cfr. De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 695-700.

⁵¹³ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 329.

irrazionale», «bianco-incorporeo», ecc. Si noti che qui non si fa nessuna asserzione dello stato di cose, poiché stiamo nello stadio dell'apprensione intellettuale, dove non c'è affermazione nè negazione. È perciò importante distinguere, come dice de Rijk, fra l'asseribile e l'asserzione. Il primo corrisponde al livello della nominazione; il secondo invece a quello della dichiarazione⁵¹⁴.

D'accordo con la nostra posizione, ponendo i concetti suaccennati in relazione al *the* è possibile sottrarre quest'ultimo a quelle interpretazioni che lo vedono identico all'essenza definitoria espressa in una sentenza, giacché si pone in relazione tanto all'apprensione dell'intelletto quanto all'essere concreto del mondo esterno.

Riguardo agli *asungeta* o «incomposti», Aristotele li studia in *Metaph. Q* 10, 1051b 17-28, dove la ricerca è introdotta con la domanda: *peri. de dh ta. einai h' mh einai kai. ta. alhqeij kai. ta. yeulbj*⁵¹⁵. Un argomento parallelo lo ritroviamo in *De Anima G*6, 430a 26-430b 30, in cui si tratta degli *asungeta* come *adiaireta*, essi sono, infatti, le forme apprese dall'intelletto (*nouj*).

I così detti «incomposti» sono dei concetti anteriori all'espressione del giudizio, colti dall'intelletto come un tutto unico e indivisibile in mezzo al fluire dell'esperienza. Per esempio, nell'asseribile «l'essere bianco del legno» (1051b 20), che in greco dice: *ta leukon < ta xulon*⁵¹⁶, si suppone l'apprensione di due termini: «legno» e «bianco», nel senso che si deve disporre dei concetti di «legno» e di «bianco», affinché possano essere ulteriormente combinati dal giudizio. Ma questi concetti considerati isolatamente dall'intelletto si presentano alla nostra apprensione come un insieme unito; infatti, non può esserci nel mondo esterno un legno senza qualità particolari e un colore bianco senza un soggetto appropriato.

Se il composto (*sungeton*) è l'asseribile che implica l'unione o divisione di cose sussistenti con i loro attributi, nel senso che, da una parte sono cose che sempre si danno unite ed è impossibile che siano separate, e da un'altra cose che si danno sempre separate ed è impossibile che siano unite (1051b 9-13), l'incomposto (*asungeton*) è il concetto che viene colto dall'intelletto

⁵¹⁴ De RIJK, *Aristotle. Semantics and Ontology*, I, 93-96.

⁵¹⁵ REALE, *Aristotele. Metafisica*, II, 429: «E, nel caso degli esseri incomposti, in che cosa consiste l'essere o il non-essere e il vero e il falso?». De Rijk spiega che si deve intendere il primo *kai* in senso epesegetico, invece il secondo in senso endiatico (De Rijk, *Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 329).

⁵¹⁶ Parentesi angolare per il secondo *ta* d'accordo con la lettura di W.D. Ross.

come ciò che permane e sta sotto le apparenze mutevoli. Che cosa significano allora il vero e il falso per un *asungeton*?

In primo luogo si deve affermare che gli *asungeta* (1051b 17) non sono identici alle «sostanze non composte» (*taj mh sungetaj ousiaj*, cfr. 1051b 27). Queste ultime sono le forme (*eiph*) nella materia che costituiscono la sostanza particolare. Considerate in sé però, sono libere da ogni materia, tanto da quella sensibile (*aisqht*) come da quella intelligibile (*noht*). Esse sono il resto di ciò che rimane dell'astrazione — nel senso di sottrazione — dalla materia delle sostanze composte. Perciò Aristotele le chiama anche: *ousiai aneu ulhj* o *eiph aneu ulhj*, e se lui parla in 1051b 27 di «sostanze non composte», riconosce con quest'espressione il loro carattere immateriale. Come tali, neanche sono portatrici di accidenti, ma sono delle formalità astratte.

Se si dà il caso di interpretare gli «incomposti» come identici alle «sostanze non composte», si dovrebbe dare in genere solo definizioni, come se l'asserzione affermativa: «È l'essere bianco del legno» fosse già una definizione, perché tanto «legno» come «bianco» sono formalità astratte in sé, la cui combinazione e asserzione esprimerebbe la qualità attribuita essenzialmente al legno; quindi, il definente del legno in quanto tale sarà il colore bianco, una qualità non sostanziale, immateriale, astratta. Questo è un errore patente. Anzi, abbiamo detto che gli «incomposti» sono dei concetti indivisibili appresi dall'intelletto come un tutto unico, ancora non analizzati nelle loro parti formali. A tale riguardo, la predicazione del tipo *ti kata tinj* (*Int.* 5, 17a 20-22; 10, 19b 5-12; *APo B* 4, 91a 14-16; *Metaph. H* 3, 1043b 23-32), la quale predica (dice, assegna) qualcosa di qualcos'altro, è illustrata da Aristotele con gli esempi: «l'essere bianco del legno» e «l'essere incommensurabile della diagonale», cioè sono combinazioni di concetti incomposti di cui non è possibile l'errore, ma solo l'ignoranza. Ogni esempio spiega il caso normale di predicazione di categorie, in cui qualcosa è detta di qualcun'altra, sia che questa determinazione appartenga accidentalmente solo a un soggetto, sia che gli appartenga necessariamente. Benché il giudizio lavori con concetti formali astratti (*mh sungetai ousiaj*), essa suppone di volta in volta i concetti indivisibili (*asungeta*) afferrati dall'intelletto, ad es. «legno», «bianco», «diagonale» e «incommensurabile».

Gli esempi indicano anche il carattere differente dei termini, che qui indicano una sostanza (legno), una quantità (diagonale) e due qualità (bianco e incommensurabile), che fanno riconoscere che gli *asungeta* non sono le forme libere di materia, ma concetti isolati, come forme prime o

immediate (cfr. 6.12), che prima della loro combinazione nel giudizio vengono appresi in sé (*De An.* 66, 430a 30-31).

Dunque, i concetti isolati sono precisamente «incomposti» e «indivisibili» sotto l'aspetto unilaterale della loro funzione nel giudizio, ma considerati per sé, possono essere molto bene dei contenuti complessi, e più complessi quanto più numerose le espressioni possibili. Il loro contenuto viene colto senza alcuno smontaggio. Con questa visione Aristotele contraddice la dottrina di Antistene, di un *logos* unico e libero di errore, e afferma la pluralità dei *logoi* sul soggetto, che sono anche possibilmente falsi, se un predicato (nome) che venisse ascritto a un soggetto non fosse contenuto in questo (*Metaph.* D29. 1024b 26-37).

La verità, secondo Aristotele, che è valida nell'ambito degli *asuneta*, è l'attributo di un completo modo determinato di conoscenza che si compie nel «toccare» (*qigein*) i soggetti, in cui la possibilità dell'errore resta esclusa⁵¹⁷. C'è qui una scienza come «toccare» e una non-scienza come «non toccare» (*agnoein* come *nh qigganein*). Secondo Berti, il toccare non ha bisogno di un medio, a differenza della vista, ma ciò non implica che sia istantanea, al contrario, nella metafora del toccare le cose, vale a dire per imparare ciò che è una cosa, occorre toccare per un certo tempo e passare la mano, per così dire, sulla cosa⁵¹⁸. Dunque, è manifesto in quest'azione il riferimento all'esperienza.

Per comprendere come avvenga questo, secondo Marino Gentile — maestro di Berti —, bisogna riferirsi al concetto nel suo costituirsi, quando esso progressivamente fa «stare» il settore d'esperienza a cui si riferisce⁵¹⁹. Dunque, il cogliere l'*einai* determinato e particolare del mondo esterno manifesta la connessione esistente tra l'intelletto e l'esperienza sensibile. Questo è possibile mediante un concetto che fermi il divenire e sia suscettibile di un «incremento intensivo», vale a dire che il concetto si carichi di contenuto nel continuo riferimento all'esperienza. Proprio in questo stadio vediamo la ragione dell'espressione *the* nel senso che rimanda immediatamente a un concetto appreso dall'intelletto, il quale

⁵¹⁷ È molto interessante la nota di de Rijk sulla distinzione dell'infinitivo aoristo 2 *qigein* e l'infinitivo presente *qigganein*. Il primo dà l'idea di compiere il contatto, mentre il secondo dà invece l'idea di toccare molte volte (*De RIJK, Aristotle. Semantics and Ontology*, II, 330n 63). Cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, 19-21 e 23s.

⁵¹⁸ BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, I, 86.

⁵¹⁹ M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, 28.

concetto include un essere intensionale, ma che non si può intendere al di fuori dell'esperienza sensoriale e perciò ha un continuo rapporto a essa, quindi denota l'essere del mondo esterno. Pertanto il *the* non si riferisce a un concetto cristallizzato e fisso, ma a un concetto che si «accresce» in rapporto all'esperienza.

Vogliamo dire che un *the* è un incomposto? In assoluto non sono identici, benché in alcuni casi il *the* sia con esso imparentato. Vogliamo dire dunque che il concetto espresso dal *thesi* pone come intermediario fra l'incomposto e la cosa del mondo esterno che l'intelletto coglie attraverso la sua facoltà apprensiva. Il *the* compie la funzione di un nome (*onoma*) detto in quanto tale della cosa presa in considerazione. Il nome significa da una parte il concetto dell'intelletto, da un'altra parte la cosa del mondo esterno (*Int.* 1, 16a 3-9)⁵²⁰. D'accordo con la nostra posizione, questo si vede espresso dalla forma verbale *lan* in quanto per una parte connota il contenuto concettuale dell'*asungeton*, e per un'altra il contenuto percettivo dell'esperienza sensoriale. Più si conosce — o si tocca (*qigganai*) — un soggetto (*upokeinon*), più si perfeziona il suo *the*, conseguentemente, il concetto incomposto colto dall'intelletto è più particolare.

L'intellezione degli incomposti è sempre vera. L'alternativa verità-falsità delle sentenze è qui annullata, e se Aristotele nel passare all'analisi di questo concetto di verità non proposizionale, in primo luogo parla anche della falsità come opposta a quella verità (1051b 18 e 23), e sembra addirittura paragonarla alla non-scienza, qui solamente userà il luogo della «falsità» per corrispondere, da un lato, all'inizio del capitolo *Q* 10, alla domanda sul come s'intende l'essere sotto l'aspetto di vero-falso; dall'altro, invece, per accentuare il parallelismo della nuova questione con quella precedente⁵²¹. Tuttavia c'è una possibilità di errore, che Aristotele chiama «accidentale» (1051b 25-26), il quale viene spiegato in rapporto al passo del *De An.* *G*6, 430b 1-2, dove si afferma che il senso non può ingannarsi in relazione ai sensibili propri, come la vista non s'inganna quando percepisce il bianco, ma si può ingannare quando interpreta questo colore come attributo essenziale dell'uomo. A pari modo, l'intelletto non può ingannarsi quando ha trovato, per esempio, il *the* della diagonale o

⁵²⁰ Cfr. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, 80-87. L'autore parla di una doppia significazione del nome, una è «immediata», riferita al concetto del pensiero, un'altra significazione è invece «mediata», riferita alla cosa, sempre che la forma della cosa causi il concetto del pensiero.

⁵²¹ Ps. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, 599, 22-35.

d'incommensurabile, vale a dire, quando ne ha conosciuto il definente — in tale caso il *the* e l'incomposto sono imparentati —, ma può ingannarsi quando applica questo definente a un soggetto diverso.

Rivestito l'intelletto da questo carattere «infallibile», il metaforico «toccare» è la facoltà del *noûf*. Il pensiero noetico, come dice Berti, non implica un'intuizione immediata. Infatti, per intendere ciò che è l'incommensurabile occorre applicare i concetti della scienza matematica di misura o di rapporto fra grandezze diverse. Ci sarà errore nel caso di non trovare la definizione (definente) esatta d'incommensurabile e d'ingannarsi accidentalmente applicandola a una linea⁵²².

Da tutto ciò vediamo un concetto speciale che contiene un doppio rapporto e si pone, perciò, fra il concetto connotante un essere appreso dall'intelletto e l'essere particolare determinato percepito dalla sensibilità. Questo concetto è espresso, dunque, nella locuzione *the*. Il suo contenuto si perfeziona in relazione alla percezione sensibile dell'essere del mondo esterno e, contemporaneamente, in relazione al concetto dell'intelletto, che funge da principio che regola la direzione delle nostre varie esperienze dell'essere, e, tuttavia, non vi si mescola durante tale processo. Questo concetto mediatore si trova, dunque, in uno stadio antecedente al raggiungimento dell'essenza della cosa enunciata in una sentenza.

Conclusione.

Tenendo presente le già citate interpretazioni dell'imperfetto *la* osserviamo che le conclusioni si associano generalmente nel dare alla forma verbale *la* il senso di indicativo dell'essenza di una cosa. Tale essenza s'intende come l'essere proprio della cosa, che sta sopra i cambiamenti accidentali, la cui universalità si pone oltre la particolarità di ogni ente. Teniamo presente che il primo studio del *the* è stato quello di Trendelenburg (1828), poco più di un ventennio dopo la morte di Kant. Trendelenburg derivava le categorie — in opposizione a Kant — dalle funzioni grammaticali della proposizione.

Trendelenburg, seguito da Schwegler e altri, vedeva la determinazione dell'essere (*eînai on*) nell'essenza immutabile e universale, la quale s'identificava con l'essere proprio della cosa stessa, cioè il *the*. Questo proveniva dal comprendere il *the* come una domanda generale sull'essere di un individuo, in modo che la risposta fosse il «che cos'è» tale individuo,

⁵²² BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, I, 86-87.

cioè il suo essere «che era da sempre». A nostro parere, la ragione di far corrispondere l'essere all'essenza sta in un indirizzo formalista dato alla metafisica, che vede nella forma il fondamento dell'essere/ente. Ciò può essere vero per un certo aspetto, ma nella costituzione dell'ente sensibile, l'ente è fatto di forma e materia, il che significa che non c'è uno senza l'altro.

Al contrario, il significato principale dell'ente o dell'essere per Aristotele è la sostanza (cfr. *Metaph. Z*1, 1028b 2-4), la cui essenza è il contenuto intelligibile espresso dalla definizione. Se c'è un modo di sapere il «che cos'è» una certa sostanza, quel modo è attraverso la sentenza definitoria, la quale rimane nell'ambito formale del giudizio, come frutto dell'unione e delle separazioni di singoli termini, ed è proprio la sostanza determinata il suo fondamento. Per uscire da quell'ambito, abbiamo visto un altro modo di comprendere il *the* l'essenza.

1) In primo luogo, interpretando l'imperfetto *im* come una forma verbale al posto di *esti*, quindi, come il rimando a una determinazione anteriore al momento presente in cui si considera una cosa, nel senso di una *tractio temporis*, in cui scompare l'attraente e rimane ciò che è attratto o la cosa evocata. Si introduce inoltre una relazione al pronome dimostrativo *touto*. E in questo siamo d'accordo con Bassenge.

2) In secondo luogo, interpretando però l'imperfetto *im* come il rimando a una determinazione che non impegna una sentenza definitoria prodotta dal giudizio, ma l'apprensione vera dell'intelletto. E con questo dissentiamo da Bassenge, il quale fa derivare l'essere, cioè l'*einai* della locuzione *the* da una tale definizione. Siamo dell'idea che nel modo da noi proposto il *the* esce fuori dall'ambito formale della mera ragione e ha più inerenza nell'ambito ontologico della realtà.

3) L'espressione *the* è vista come un nome rapportato doppiamente, sia all'apprensione intellettuale dell'essere determinato (essere connotativo) per una forma, sia allo stesso essere del mondo esterno (essere iparctico). Il *the* non è, dunque, una mera formalità concettuale, che denota una sostanza avulsa di materia, ma indica una forma unita a una materia, separata da un'altra forma e da un'altra materia. Forse si deve tenere conto che Aristotele tratta del Motore primo e dei 55 motori delle sfere celesti all'interno delle scienze matematiche, cioè dell'astronomia. Il metodo di questa scienza è quello della sottrazione o astrazione del sensibile per lavorare con ciò che è formale dell'essere. Se consideriamo una forma senza materia, quella sarà un'attualità pura. Ciò che viene detto in matematica (astronomia) non è lo stesso di ciò che viene detto in fisica, in

cui è considerato l'essere nella sua costituzione ontologica. La frase aristotelica «senza materia» (*anai ullij*), dunque, fa riferimento a una considerazione astratta/sottratta della sostanza secondo il contenuto attuale della forma. Pertanto, se il contenuto dell'espressione *the* ha un riferimento all'*einai*, vuol dire che si riferisce proprio alla sostanza esistente, determinata dalla forma categoriale, ciò che lo fa essere così e così (*Metaph. H2*, 1042b 25-28).

Le considerazioni fatte al riguardo, ci portarono a comprendere più esattamente il posto del *the* nella struttura dell'intera conoscenza umana. Ribadiamo che il *the* è un concetto che collega la cosa particolare del mondo esterno all'intelletto conoscente, una volta che questo ultimo è stato disposto dall'esperienza. Dunque, è qui la ragione per cui noi vediamo che *the* non è identico al concetto di essenza nel senso moderno.

Per un'altra parte, tenendo in conto che l'essere (*einai*) è di tipo esistenziale, e più precisamente iparctico, risulta che il *the* indica l'essere reale, di fronte e fuori dall'intelletto, in corrispondenza all'essere che ha luogo nell'ambito intellettuale.

4) L'importanza degli incomposti (*asungeta*), quei concetti particolari antecedenti l'attività del giudizio, è data dall'attività noetica che coglie la sostanza concreta così com'è nell'esperienza, con una certa struttura che obbliga l'intelletto a mettersi in attività. Ciò che la distingue dall'attività discorsiva è l'impossibilità di errore. L'intelletto viene in contatto con una realtà diversa da sé e in qualche modo finisce contenendola in sé (*De An. G* 8, 431b 22). Infatti esso percepisce sostanze, tali come uomo, albero, ecc., attraverso un graduale sistema di assimilazioni che parte dal sensibile e raggiunge l'intelligibile. Si dà percezione vera e propria quando, per esempio, posti di fronte a un albero vediamo niente di meno che un albero e non un agglomerato di forme e colori. L'intelletto umano, quindi, coglie infallibilmente l'essere incluso in una forma concepita della cosa, il quale corrisponde all'essere estensivo del soggetto (*upokeinon*) appreso. E così come il senso non s'inganna mai rispetto al proprio soggetto, neppure l'intelletto nel cogliere il suo. La possibilità del falso nell'operazione noetica, come abbiamo ricordato, sta piuttosto in non afferrare l'*einai* singolare nel suo concetto, il che non vuol dire non afferrare l'essenza della cosa, poiché se questa è intesa nel senso moderno già accennato, si dà nella sentenza definitoria come risultato della sintesi e la dieresi del giudizio, per mezzo di cui si arriva alla conoscenza della struttura necessaria e universale di una cosa, ma questo non avviene nella prima operazione dell'intelletto.

Il *the* è un concetto che si pone fra l'esperienza delle cose e l'intellezione delle loro forme, pertanto esige una struttura che partecipi tanto del particolare, in quanto è il termine ultimo raggiunto dal processo di assimilazione sperimentale, come dell'universale, riguardo alla percezione certa dell'intelletto che coglie gli indivisibili. Tale struttura concettuale implica una dinamicità schematica che s'intensifica e si adegua con le successive esperienze dell'*einaí* singolare e determinato.

L'aspetto universale che noi attribuiamo al *the* lo vediamo segnalato nell'imperfetto *ta* che rapporta all'istante il primo coglimento dell'intelletto al confrontarsi con l'*einaí* dell'esperienza. Dunque, una volta stabilito il *the* nel suo aspetto universale, in quanto coglie la realtà «per il tutto» (*kaqolou*), resta simultaneamente stabilito il suo carattere orientato al particolare, perché si configura alla realtà. Questo è il modo in cui intendiamo il rapportarsi dell'intelligenza all'esperienza particolare.

CONCLUSIONE FINALE

Il problema che si presenta nell'interpretare/tradurre l'espressione *the* con il termine «essenza» — insieme ai suoi equivalenti nelle lingue moderne occidentali —, a nostro parere, proviene dallo slittamento concettuale verso una comprensione formalista della filosofia di Aristotele. Formalismo non tanto nel concentrarsi sulla sola forma con detrimento della materia, ma piuttosto nel posizionare la forma come il concetto cardine della speculazione filosofica. Una visione del genere può correre il rischio di confinare la dottrina del Filosofo nel cielo dell'astrazione razionalistica, con la sua intera gamma di concetti stabiliti e formali.

Si è visto che all'origine della riflessione latina sui concetti provenienti dal pensiero greco, la parola *essentia* era stata inventata come il corrispettivo grammaticale di *ousia*, tuttavia l'uso del termine *substantia* s'impose sempre di più fino a diventare l'equivalente comune per designare l'*ousia*. L'*essentia*, al contrario, lasciò il suo posto originario per collocarsi come «il formale» della cosa ossia ciò che designa la forma in quanto principio di conoscenza. Questo può risultare pacifico finché non si usa *essentia* come termine per tradurre/interpretare il concetto *the* soprattutto se si comprende *essentia* sulla scia formalista dei filosofi del «dopo-Kant». A ogni modo, il cambiamento radicale o «rivoluzione copernicana», come dir si voglia, del rapporto intelletto–essere, che per la filosofia classica (ad es. Aristotele e san Tommaso d'Aquino) era l'essere il fondamento dell'attività dell'intelletto, fu preparata da una visione che poneva nell'*essentia* il centro della speculazione o almeno il punto fondamentale su cui cominciare positivamente il pensiero filosofico. Da qui ha origine l'equivoco del termine «essenza», nel senso che se questo può stare per il *the* come il nome assegnato propriamente alla cosa presa in considerazione, sotto un altro punto di vista può stare per la sintesi formale di soggetto e predicato operata dal giudizio. Dunque, per una parte abbiamo il *the* nell'ambito dell'apprensione dell'essere, da un'altra il *the* nell'ambito dell'operazione del giudizio dove l'essere congiunge due termini propositivi.

Se nell'esposizione ci siamo valse del contributo di Bassenge, è stato anzitutto per segnalare il punto in cui la sua risoluzione filosofica sul significato del *the* cade nuovamente nelle spiegazioni di carattere formalistico. Secondo Bassenge, l'essere (*Sein*) proprio per un individuo particolare risulta dal carattere formale di una definizione. Ma se consideriamo l'*ousia* come un individuo sussistente, la posizione bassengiana porta, in ultima istanza, a far dipendere l'essere dalla sua essenza. Ciò che, tra l'altro, non è del tutto sbagliato, a meno che si consideri l'essere come una perfezione partecipata nelle diverse essenze, le quali determinano, a loro volta, l'essere in un modo specifico. In questo senso si comprende che l'essere dipende dall'essenza; infatti, niente di diverso di quanto diceva in generale la Scolastica. Il problema si presenta se intendiamo l'essenza come il principio interno della possibilità di una cosa, perché in tale caso l'essere dipenderebbe dall'essenza; cioè, alla fine, dipenderebbe dal nostro pensiero.

Bassenge poneva l'imperfetto *hai* come l'indicatore retrospettivo di una tale definizione data in precedenza. Così, ad esempio, se una volta si era definito il soggetto «uomo» come «l'uomo è un animale bipede», dal momento in cui si parlerà nuovamente dello stesso soggetto si dirà che il suo «essere» è (*hai*) così come si era definito anteriormente. L'essere che appartiene all'uomo, d'accordo con la spiegazione di Bassenge, è determinato da una definizione. È, pertanto, sotto questa prospettiva che vediamo subordinare l'essere alle condizioni dell'essenza.

Dall'esposizione dei testi del *Corpus aristotelicum*, soprattutto da quelli compresi nella *Logica*, nella *Fisica*, nella *Psicologia* e nella *Metafisica*, si è osservato che il *the* compare nella posizione intermedia fra due piani messi in stretta relazione: uno è quello della causa formale immanente a ogni particolare (*eidh*); l'altro invece quello del definente (*ofh*) che rivela propriamente il *the* detto di una cosa, in quanto ne mostra i principi costituenti. Dunque, un piano ontologico e un piano epistemologico. La causa formale (*eidh*) delle sostanze particolari è molte volte identificata con il *the* poiché quest'ultimo è inteso come il concetto che coglie l'unità esistenziale della cosa concreta. L'essere colto dall'intelletto non è un essere vuoto di contenuto, ma l'essere specificato in qualche forma categoriale che si dà in una certa materia. In tale caso non sarebbe necessario il ricorso a una sentenza definitoria per determinare un essere concreto, giacché un tale essere in un modo o nell'altro può essere colto dall'intelletto ricevendo un nome rappresentativo, quindi, un nome sostanziale o coincidentale, a seconda del punto centrale del discorso che

tratta di quell'essere. Di conseguenza, la definizione formulata attraverso lo schema «S è P» apparterebbe a uno stadio posteriore.

Con riguardo all'imperfetto *la* abbiamo scelto una via alternativa, cioè abbiamo proposto una soluzione che prendesse in considerazione l'apprensione certa dell'intelletto e la percezione sensibile. In questo modo, l'essere non è più visto come «un essere di» o «un essere per» qualcosa, ma «un essere così e così». Quella visione appena accennata, sembra attribuire a un'essenza una formalità in quanto perfezione o complemento comune. In realtà, per Aristotele non c'è una distinzione di tale tipo, anzi l'essere è incluso nelle diverse categorie, nel senso di nomi o assegnazioni. Il linguaggio è molte volte fuorviante, di fatto, ciò che viene detto di un essere è la forma categoriale in un modo sostanziale o coincidentale, quindi, a questo livello non si astrae l'essere comunissimo per operare solo con le forme.

In relazione a quanto appena detto sposiamo la visione di de Rijk sul senso esistenziale o il valore iparctico dell'essere, perché riteniamo che si avvicini alla concretezza voluta da Aristotele. L'*einai* della nostra espressione non è inteso come attualità assoluta, ma come un particolare esistente, cioè un essere fuori della mente. Ancora di più, secondo la tesi da noi sostenuta, l'essere particolare espresso nel *the* è un essere considerato in tutta la sua storia, ciò vuol dire che l'*einai* denota l'essere iparctico in quanto abbraccia tutta la durata storica di qualcosa. È chiaro che ci riferiamo all'essere fisico, il quale viene connotato sotto qualche forma categoriale al momento della predicazione (assegnazione). Da questo punto di vista siamo contrari al pensiero che l'essere sia la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse dal momento che le categorie sono concetti puri che scaturiscono dalle funzioni del giudizio e in esse hanno la ragion d'essere, quindi, per se stesse non significano nulla. In tale senso si pone l'accento sull'interpretazione delle categorie come «predicati» lasciando di lato la loro comprensione come nomi. Pertanto, un'interpretazione che tenga conto del valore iparctico dell'essere si staccerebbe dal circolo del pensiero puro e darebbe così all'essenza il posto che le corrisponde nell'ambito della scienza.

Nel processo gnoseologico di cogliere l'essere, l'intelletto e la sensibilità interagiscono al fine di contribuire ognuno alla conoscenza di quell'essere particolare ed estramentale. Il punto di arrivo della nostra posizione sta nel dare al *the* lo statuto di concetto ambivalente ovvero sia un concetto che per una parte ha una valenza universale, in quanto si relaziona all'apprensione certa dell'intelletto, ma per un'altra parte ha una valenza particolare, in

quanto si relaziona alla sensibilità. In primo luogo, diciamo «universale» per quanto rispetta l'intelletto che coglie l'essere in una forma ontica, e in questo cogliere l'uomo nomina l'essere connotandolo in una delle dieci categorie. In secondo luogo, diciamo «particolare» in quanto l'essere della nostra espressione denota l'*einai* in senso esistenziale/iparctico fuori della mente. Risulta da ciò che il *the* è un concetto «elastico» capace di intensificare il suo contenuto ogni volta che l'uomo prende in considerazione un essere.

Pertanto, al fine di evitare l'equivoco, il *the* non ha niente a che fare con ciò che viene chiamato «l'essenza dell'essere», in quanto la formulazione dell'essenza per mezzo di una proposizione composta di soggetto e predicato viene dopo la conoscenza dell'essere, più specificamente dopo la conoscenza dell'*ousia*. Ma è possibile tuttavia tradurre/interpretare il *the* come «essenza» o «quiddità» se lo consideriamo sul piano della nominazione, vale a dire, come un termine detto sostanzialmente di una cosa presa in considerazione, in quanto il *the* esprime quell'unità quidditativa causata dall'*eidōi* immanente alla cosa reale.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1. Opere di Aristotele

<i>APr</i>	Analytica prima
<i>APo</i>	Analytica posteriora
<i>De An.</i>	De Anima
<i>Cat.</i>	Categorias
<i>Cael</i>	De Caelo
<i>EN</i>	Ethica Nicomachea
<i>GA</i>	De Generatione animalium
<i>GC</i>	De Generatione et corruptione
<i>HA</i>	Historia animalium
<i>IA</i>	De incesso animalium
<i>Int.</i>	De interpretatione
<i>Metaph.</i>	Metaphysica
<i>Mem.</i>	De memoria et reminiscencia
<i>Oec.</i>	Oeconomica
<i>PA</i>	De partibus animalium
<i>Phys.</i>	Physica
<i>Poet.</i>	Poetica
<i>Pol.</i>	Politica
<i>Rhet.</i>	Rhetorica
<i>Top.</i>	Topica

2. Raccolte di testi e altre opere

AA	Akademieausgabe von Kants Gesammelten Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften
<i>Beweisgr. Gottes</i>	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes</i>
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
GG	Grammatici Graeci
GL	Grammatici Latini

*KrV**Der Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften**LSJ*LIDDELL, H.G. – SCOTT, R. – JONES, S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940*PG*

Patrologiae cursus completus. Series Graeca

PL

Patrologiae cursus completus. Series Latina

RLM

Rhetores Latini Minores

OCT

Oxford Classical Texts

VS

Die Fragmente der Vorsokratiker

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

La bibliografia si divide in due parti principali. La prima si riferisce alla letteratura primaria, comprendente le opere di Aristotele pubblicate nelle loro edizioni più importanti, seguite dai commenti di autori greci e da alcune traduzioni e commentari in lingua moderna. La seconda parte contiene la letteratura secondaria, divisa in quattro sezioni, di cui la prima raccoglie gli strumenti di lavoro, cioè include i *lexica*, *indices* e grammatiche; la seconda comprende i libri degli autori consultati e confrontati durante la stesura della tesi; la terza abbraccia gli articoli di rivista sull'argomento o attinenti a questo; l'ultima comprende i contributi degli autori inseriti in altre pubblicazioni.

1. Letteratura primaria

1.1 Opere di Aristotele

ARISTOTELE, *Aristotelis Opera*, Academia Regia Borussica, ed., I-III, IV, V, Berlin, 1831, 1836, 1870.

———, *Aristoteles Graece*, I-II, I. Bekker, ed., in *Aristotelis Opera*, Berlin 1831.

———, *Aristotelis Organon graece*, Th. Waitz, ed., I-II, Leipzig 1844, 1846.

———, *Categoriae et liber De interpretatione*, L. Minio-Paluello, ed., Oxford 1949.

———, *Analitica Priora et Posteriora*, W.D. Ross, ed., Oxford 1964.

———, *Topica et Sophistici Elenchi*, W.D. Ross, ed., Oxford 1958.

———, *Aristotelis Topica cum libro De Sophisticis Elenchis*, J. Strache, – M. Wallies, ed., Leipzig 1923.

———, *Physica*, W.D. Ross, ed., Oxford 1950.

———, *De caelo*, P. Moraux, ed., Paris 1965.

———, *De generatione et corruptione*, C. Mugler, ed., Paris 1966.

———, *Meteorologica*, F.H. Fobes, ed., Cambridge, Mass. 1919.

- , *De anima*, W.D. Ross, ed., Oxford 1961.
- , *Historia animalium*, P. Louis, ed., I-III, Paris 1964, 1968, 1969.
- , *De partibus animalium*, P. Louis, ed., Paris 1956.
- , *De incessu animalium*, W. Jaeger, ed., Leipzig 1913.
- , *De memoria et reminiscentia*, in *Parva naturalia*, W.D. Ross, ed., Oxford 1955.
- , *Aristotelis Metaphysica*, H. Bonitz, I-II, Bonn 1848, 1849.
- , *Metaphysica*, W.D. Ross, ed., I-II, Oxford 1924.
- , *Aristotelis Metaphysica*, W. Jaeger, ed., Oxford 1957.
- , *Ethica Nicomachea*, I. Bywater, ed., Oxford 1894.
- , *Aristotelis ars rhetorica*, W.D. Ross, ed., Oxford 1959.

1.2 *Commentari greci*

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, M. Hayduck, ed., in *CAG I*, Berlin 1891; trad. italiana, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, G. Movia, ed., Milano 2007.
- , *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, M. Wallies, ed., in *CAG II.2*, Berlin 1891.
- , *De Anima liber cum mantissa*, I. Bruns, ed., in *CAG, Suppl., II.1*, Berolini: Reimer 1887.
- AMMONIO, *In Aristotelis librum de interpretatione commentarius*, A. Busse, ed., in *CAG IV.5*, Berlin 1897.
- GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, in *CAG XIV.2*, H. Vitelli, ed., Berlin 1897.
- , *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, I-II, in *CAG XVI-XVII*, H. Vitelli, ed., Berlin 1887, 1888.
- SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, I-II, H. Diels, ed., in *CAG IX-X*, Berlin 1882, 1895.
- , *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, J.L. Haiberg, ed., in *CAG VII*, Berlin 1894.

1.3 Traduzioni e commentari moderni

- BARNES, J., ed., *The Complete Works of Aristotle*, I-II, The revised Oxford Translation, Princeton 1984.
- , *Aristotle. Posterior Analytics*, translated with a Commentary, Oxford 1994².
- BONITZ, H., *Aristoteles' Metaphysik*, Übersetzung, Neufassung, in H. SEIDL, *Aristoteles' Metaphysik*, I-II.
- , *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Hildesheim – Zürich – New York 1992. (Nachdruck des Ausgabe Bonn, I-II, 1848, 1849).
- BOSTOCK, D., *Aristotele, Metaphysics Books Z and H*, translated with a Commentary, Oxford 1994.
- BRUNSCHWIG, J., *Aristote. Topiques*, I-II, texte établi et trad., Paris 1967, 2007.
- CHARLTON, W., *Aristotle. Physics. Books I and II*, translated with Introduction, Commentary, Note on Recent Work, and Revised Bibliography, Oxford 1992.
- COPE, E.M., *The Rhetoric of Aristotle*, with a Commentary, I-II, Cambridge 1877.
- COLLI, G., *Aristotele. Organon*, Milano 2003.
- DE AZCÁRATE, P., *Aristóteles. Metafísica*, Madrid 1988¹².
- DIRLMEIER, F., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Kommentar, Berlin 1967.
- FREDE, M. – PATZIG, G., *Aristoteles «Metaphysik Z»*, I-II, Text, Übersetzung und Kommentar, München 1988; trad. italiana, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.
- GARCÍA YEBRA, V., *La Metafísica de Aristóteles*, I-II, ed. trilingüe, texto griego – latín – español, Madrid 1970.
- GAUTHIER, R.A. – JOLIF, J.Y., *L'Éthique a Nicomaque*, I-II, introd., trad. e notes, Louvain – Paris 1958, 1959.
- HAMLIN, D.W., *Aristotle. De Anima*, translated with Introduction and Notes, Oxford 1993.
- HICKS, R.D., *Aristotle. De Anima*, Text, Translation and Commentary, Cambridge 1907.
- IRWIN, T. – FINE, G., ed., *Aristotle: Selection*, Translation with Introduction, Notes, and Glossary, Indianapolis – Cambridge 1995.

- JOACHIM, H.H., *Aristotle. On coming-to-be & passing-away*, a revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1922.
- JORI, A., *Aristoteles. Über den Himmel*, Übersetzung und Erläuterung, Berlin 2009.
- KIRWAN, Ch., *Aristotle's Metaphysics, Books Γ and Δ* translated with Notes, Oxford 1993².
- KOLLESCH, J., *Aristoteles. Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen*, Übersetzung und Erläuterung, Berlin 1985.
- KULLMANN, W., *Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen*, Übersetzung und Erläuterung, Berlin 2007.
- LEGGATT, S., *Aristotle. On the Heavens I and II*, Ed. and Translation, Warminster (England) 1995.
- LOUIS, P., *Marche des animaux, Mouvement des animaux*, Index des Traités Biologiques, texte établi et trad., Paris 1973.
- , *Météorologiques*, I-II, texte établi. et trad., Paris 1982.
- , *Aristote. Histoire des animaux*, I-III, éd. et trad., Paris 2002².
- , *Aristote. Parties des animaux*, éd. et trad., Paris 2002².
- MAKIN, S., *Aristotle Metaphysics θ* translate with an Introduction and Commentary, Oxford 2006.
- MAZZARELLI, C., *Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2000.
- MORAEUX, P., *Aristote. Du ciel*, éd. et trad., Paris 1965.
- MUGLER, Ch., *Aristote. De la Generation et de la Corruption*, éd. et trad., Paris 1966.
- RACKHAM, H., *Aristotle. Nicomachean Ethics*, translated, Cambridge, MA – London 1934.
- REALE, G., *Aristotele. Metafisica*, I-III, Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte, Edizione maggiore rinnovata, Milano 1995.
- ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, I-II, A revised Text with Introd. and Commentary, Oxford 1924.
- , *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1949.
- , *Metaphysics*, Translation, in J. BARNES, ed., *The Complete Works of Aristotle*, II.

- SCHWEGLER, A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, I-III, IV, Grundtext, Übersetzung und Commentar, Tübingen 1847, 1848.
- SEIDL, H., *Aristoteles' Metaphysik*, I-II, Einleitung und Kommentar, Hamburg 1989, 1991.
- SMITH, R. *Aristotle's Topic. Books I and VIII*, translated with Commentary, Oxford 1997.
- SORABJI, R., *Aristotle On Memory*, Ed. and Trad., London 2004².
- TRENDELENBURG, F.A., *Aristotelis de anima libri tres*, Jena 1833.
- TRICOT, J., *Métaphysique*, I-II, Trad. et notes, Paris 1991.

2. Letteratura secondaria

2.1 Strumenti

- AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, I-XII, Milano 2006.
- AST, *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*, I-III, Leipzig 1835, 1836, 1838.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Graz 1955 = *Opera Aristotelis*, V.
- BUDÉ, G., *Commentarii linguae graecae*, Paris 1530.
- DEMETRAKOS, D., *Mega lexikon thj ellinikj glwsshj*, I-IX, Atene 1936-1950.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, I-II, Buenos Aires 1958⁴
- , *Diccionario de Filosofía*, I-IV, Madrid 1979⁶.
- HÖFFE, O., ed., *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005.
- KÜHNER, R. – GERTH, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, I.1-II.1. *Elementar- und Formenlehre*, Hannover 1890, 1892. III.2-IV.2. *Satzlehre*, Hannover – Leipzig 1898, 1904.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1996¹².
- LIDDELL, H.G. – SCOTT, R. – JONES, S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
- LEWIS, Ch.T. – SHORT, Ch., ed., *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.
- RADICE, R., ed., *Lexicon III. Aristoteles*, I-II, Milano 2005.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, I. *Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion*. II. *Syntax und syntaktische Stilistik*. III. *Register*. IV. *Stellenregister*, München 1939, 1950, 1953, 1971.

SMYTH, H.W., *A Greek Grammar for Colleges*, New York – Boston – Cincinnati – Atlanta – Chicago 1920.

STEPHAN, H., ed., *Ὠκταυροῦ τῆς ἐλληνικῆς γλῶσσης / Thesaurus graecae linguae*, I-IX, Paris 1831-1865.

Thesaurus linguae graecae, [On line] [www. stephanus.tlg.uci.edu](http://www.stephanus.tlg.uci.edu)

Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi, V.2: E, Leipzig 1931-1953.

2.2 Libri

ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, I-IV, Torino 1993.

AGOSTINO, *De civitate Dei*, in *PL*, 41, J.-P. Migne, ed., Paris 1861 = in *CCSL* 48, B. Dombart, – A. Kalb, ed., Turnholti 1955.

———, *De moribus ecclesiae et de moribus manicheorum*, in *PL* 32, J.-P. Migne, ed., Paris 1861.

———, *De Trinitate*, in *PL*, 42, J.-P. Migne, ed., Paris 1861 = *De Trinitate*, in *CCSL* 50, W.J. Mountain – F. Glorie, ed., Turnholti 1968.

———, *Contra sermonem arianorum*, in *PL*, 42, J.-P. Migne, ed., Paris 1861 = *Contra sermonem arrianorum*, in *CSEL* 92, M.J. Suda, ed., Wien 2000.

PSEUDO AGOSTINO, *De Rhetorica*, in *RLM*, C.F. Halm, ed., Leipzig 1863.

ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis a prima causa*, in *Opera Omnia*, XVII, W. Fauser, ed., Aschendorff 1993.

APOLLONIO DISCOLO, *De Constructione*, in *GG* II, 2, G. Uhlig, ed., Leipzig 1910.

APULEIO, *De dogmate Platonis*, in *Opera Omnia*, II, G.F. Hildebrand, ed., Leipzig 1842.

ARISTOFANE, *Aristophanis Fabulae*, N.G. Wilson, ed., Oxford 2007.

ARNOBIO, *Adversus Nationes*, in *CSEL* 4, A. Reifferscheid, ed., Leipzig 1875.

———, *Arnobii Adversus Nationes libri VII*, C. Marchesi, ed., Torino 1953.

- , *I sette libri contro i pagani*, R. Laurenti, ed., Torino 1962.
- , *Difesa della vera religione*, B. Amata, ed., Roma 2000.
- ARPE, C., *Das ~~ti~~ ~~in~~ ~~ein~~ bei Aristoteles*, Hamburg 1938.
- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962.
- AVERROE (IBN-RUSD), *Physica Aristo. cum com. Auerro. Aristote. Libri physicorum octo*, cum singulorum epitomatis hactenus non impressis, Auerroequae eius exactiss. interprete, ac M. Anto. Zimare apostillis. et hec alia eius opera: consultis varijs exemplaribus tam feliciter expolita sunt vt hactenus nitidiora non prodierint, Venundantur Lugduni: apud Scipionem de Gabiano, 1530.
- AVICENNA (IBN-SINA), *Metaphysices compendium (Al-Najāt)*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Caramè, Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926.
- , *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-II, édition critique de la traductin latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain – Leiden 1977, 1980.
- , *Metafisica. La scienza delle cose divine (Al-Ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Šifā')*, trad., intr., note e apparati di O. Lizzini, – prefazione e cura editoriale di P. Porro, Milano 2002.
- AYER, A.J., *Language, Thuth and Logic*, London 1936.
- BÄCK, A.T., *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- BARNES, J., ed., *The Cambridge Companion of Aristotle*, New York, NY 1995.
- BARNES, J. – SCHOFIELD, M. – SORABJI, R., ed., *Articles on Aristotle. I. Science. II. Ethics and Politics. III. Metaphysics. IV. Psychology and Aesthetics*, London 1975, 1977, 1979, 1979.
- BECK, L.W., ed., *Proceeding of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel 1972.
- BERTI, E., ed., *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Padova 1981.
- , *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari 1989.
- , *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari 1992.
- , *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Napoli 2003.
- , *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2004, 2005.

- , *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Versione scritta di dieci lezioni tenute a Roma dal 27 febbraio al 3 marzo 2006, Roma 2006.
- BIESE, F., *Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange*, I-II, Berlin 1835, 1842.
- BOEZIO, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, C. Meiser, ed., Leipzig 1880.
- , *De Hebdomadibus*, in *PL* 64, J.-P. Migne, ed., Paris 1860.
- , *In Categorias Aristotelis*, in *PL* 64, J.-P. Migne, ed., Paris 1860.
- , *Liber contra Eutichen et Nestorium seu De persona et duabus naturis*, in *PL*, 64, J.-P. Migne, ed., Paris 1860 = *Contra Eutythen et Nestorium*, in *Opuscula Theologica*, C. Moreschini, ed., München – Leipzig 2000.
- BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg in Brisgau 1862 (riprod. fotostatica Darmstadt 1960); trad. italiana, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano 1995.
- BURNET, J., *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes, Londra 1900.
- , *Platonis Opera*, I-V, Oxford 1900, 1901, 1903, 1902, 1907.
- BURNYEAT, M., *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979.
- , *A Map of Metaphysics Z*, Pittsburgh 2001.
- CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, J.H. Waszink, ed., in *Plato Latinus*, IV, R. Klibansky, ed., London – Leiden 1962.
- CALOGERO, G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927.
- CAPECCI, A., *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.
- CHADWICK, H., *Boethius*, Oxford 1981.
- CHARLES, D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000.
- , ed., *Definition in Greek Philosophy*, Oxford 2010.
- CHIURAZZI, G., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragion ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma 2009.

- COPLESTON, F., *Storia della Filosofia*, I-IX, Brescia, 1966-1989; orig. inglese, *A History of Philosophy*, I-XI, Great Britain 1946-1986.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.
- , *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris 2003.
- CRAIG, E., ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, I-X, London – New York 1998.
- CRIVELLI, P., *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004.
- DAVIES, N., *Storia d'Europa*, I-II, Milano 2001; orig. inglese, *Europe: A History*, Oxford 1996.
- DE ANNA, G., *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Padova 2001.
- DE LIBERA, A., *Storia della filosofia medievale*, Milano 1995.
- DESSOIRS, M., ed., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, I-II, Berlin 1925.
- DI VONA, P., *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, Napoli 2009.
- , *Trattato dei concetti trascendenti*, Napoli 2010.
- DICKER, G., *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, Oxford Univ. Press: New York 2004.
- DIELS, H. – KRANZ, W., ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechische und Deutsch, I-III, Berlin 1951, 1951, 1952⁶.
- DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, I-II, M. Marcovich, ed., Stuttgart – Leipzig 1999.
- PSEUDO DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, in *Corpus Dionisyacum I [Patristische Texte und Studien 36]*, Berlin 1990], ed. B.R. Suchla, 107-231.
- DOOLEY, W.E., *Alexander of Afrodisias. On Aristotle Metaphysics 5*, translated with Notes, London 1993.
- DUBARLE, D., *Histoire de la Philosophie et Métaphysique*, Paris 1955.
- ELDERS, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book L of the Metaphysics*, Assen 1972.
- ERODOTO, *Historiae*, I-IX, Ph.-E. Legrand, ed., Paris 1932, 1930, 1939, 1960³, 1946, 1948, 1951, 1953, 1954.

- FABRO, C., *Partecipazione e Causalità, secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960.
- , *Neotomismo e Suarezismo*, in *Opere Complete*, 4, Segni (Roma) 2005.
- , *La Fenomenologia della Percezione*, in *Opere Complete*, 5, Segni (Roma) 2006.
- FREDE, M. – CHARLES, D., ed., *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000.
- FREUDENTHAL, J., *Über den Begriff des Wortes **fantasia** bei Aristoteles*, Göttingen 1863.
- GENTILE, M., *Trattato di filosofia*, Napoli – Roma 1987.
- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, I-II, ed. R. McInerny, Notre Dame, IN 1986.
- GIANNANTONI, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I, Napoli 1990.
- , *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, (edizione postuma), ed. B. Centrone, Napoli 2005.
- GILSON, É., *L'Être et l'essence*, Paris 1948.
- , *Being and Some Philosophers*, Toronto 1949; trad. española, *El ser y los filósofos*, Pamplona 1979.
- , *L'Être et l'essence*, éd. revue et augmentée, Paris 1962²; trad. italiana, *L'essere e l'essenza*, Milano 1988.
- GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1937.
- GOMPERZ, Th., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, I-IV, Leipzig 1896-1909; trad. italiana, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, I-IV, Firenze 1967³).
- GRAHAM, D.W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987.
- GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th c.)*, London – New York 1998; trad. italiana, *Pensiero greco e cultura araba*, ed. C. D'Ancona, Torino 2002.
- HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968.
- , *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.
- HALPER, E.C., *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Las Vegas, NV 2005.

- HAMLIN, D.W., *Metaphysics*, Cambridge 1984.
- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen für die Geschichte der Philosophie*, XVII, in *Sämtliche Werke. Jub. Ausg.*, I-XX, Stuttgart 1961-1965; trad. italiana, *Lezioni su Aristotele*, Milano 1998.
- HEYDER, C.L.W., *Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik*, I, Erlangen 1845.
- HÖFFE, O., *Aristoteles*, München 1996.
- HUISMAN, D., ed., *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1993.
- IERODIAKONOU, K., ed., *Byzantine Philosophy and Its Ancient Source*, New York 2002.
- ILARIO DI POITIERS, *Liber de Synodis seu Fide Orientalium*, in *PL* 10, ed. J.-P. Migne, Paris 1845.
- IMPARA, P., ed., *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, Roma 1988.
- IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955²; trad. italiana, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935.
- JUDSON, L., ed., *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1995.
- KANT, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes*, in *Gesammelte Schriften*, II, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912.
- , *Der Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, III, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911.
- , *Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik Zweiter Teil*, in *Gesammelte Schriften*, XVII, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1926.
- , *Opus postumum*, in *Gesammelte Schriften*, II, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1938.
- KAHN, Ch.H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.
- , *Essays on Being*, New York 2009.
- KNUUTILA, S. – HINTIKKA, J. ed., *The Logic of Being: historical studies*, Dordrecht 1986.
- KRAPIEC, M.A., *Struktura bytu*, in *Dziela*, V, Lublin 2000.

- , *Arystotelesowska koncepcja substancji*, in *Dzieła*, VI, Lublin 2000.
- KRETZMANN, N., ed., *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, Dordrecht – Boston – London 1988.
- KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.) 1980; trad. italiana, *Nome e necessità*, Torino 1982.
- KULLMANN, W. – FÖLLINGER, S., ed., *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24.-28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg, Stuttgart 1997.
- LEE, E. – MOURELATOS, A.P.D. – RORTY, R., ed., *Exegesis and Argument*, Assen 1973.
- LEWIS, Frank, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991.
- LESZL, Walter, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
- LISKE, M.Th., *Aristoteles und der aristotelischer Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg – München 1985.
- LLANO, A., *Metafisica y lenguaje*, Pamplona 1984.
- LLOYD, G.E.R. – OWEN, G.E.L., ed., *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum (Cambridge 1975), Cambridge 1978.
- LOTZE, H., *Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874.
- ŁUKASIEWICZ, J., – *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of modern formal Logic*, Oxford 1998.
- MARENBOON, John, ed., *Routledge History of Medieval Philosophy*, New York – London 1998.
- MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, in *CSEL*, 83/1, P. Henry – P. Hadot, ed., Vindobonae 1971.
- , *Liber de Definitionibus*, in HADOT, P., *Marius Victorinus*, Paris 1971, appendice III = *Tulliana et Mario-Victoriniana*. Programm des Klg. Luitpold – Gymnasiums, Th. Stangl, ed., München 1888.
- MELCHIORRE, V., ed., *La differenza e l'origine*, Milano 1987.
- MELENDO GRANADOS, T., *Ontologia de los opuestos*, Pamplona 1982.
- MIGNE, J.-P., ed., *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1815-1875.

- , *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1815-1875.
- MILL, J.S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, I-II, J.M. Robson, ed., London – Toronto 1973, 1974.
- MORO, A., *Breve storia del verbo essere*, Milano 2010.
- MOSER, Simon, *Zur Lehre der Definition bei Aristoteles*, Innsbruck 1935.
- MORAVCSIK, J.M.E., ed., *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, New York 1967.
- NATORP, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einföhrung in den Idealismus*, Leipzig 1903.
- NUMENIUS, Numénius. *Fragments*, É. des Places, ed., Paris 1974.
- NUYENS, F., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Luovain 1948.
- OEHLER, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsprobleme in der Antike*, München 1962.
- OGGIONI, E., *Il problema dell'analitica dell'essere in Aristotele*, (copia dattilografica), Bologna 1946-1947.
- OMERO, *Ilias*, I-II, T.W. Allen, ed., Oxford 1931
- OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Toronto 1951.
- PLATONE, *Platonis Opera*, I-V, J. BURNET, ed., Oxford 1900-1907.
- PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, in *Plutarchi moralia*, III, W. Sieveking, ed., Leipzig 1929.
- PSEUDO PLUTARCO, *Placita philosophorum*, in *Plutarchi moralia*, V.2.1, J. Mau, ed., Leipzig 1971.
- PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendland*, I-IV in 2, Leipzig 1927.
- PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, in *Grammatici Latini* 2-3, M. Hertz – H. Keil, ed., Leipzig 1855, 1859.
- PROCLO, *Institutio theologica*, E.R. Dodds, ed., Oxford 1963².
- QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, with an English Translation, H.E. Butler, ed., Cambridge, MA – London 1920.
- RAPP, Ch., ed., *Metaphysik, die Substanzbücher (Z H Ø)*, Berlin 1996.

- REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano 1994.
- , *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1997.
- RESTAINO, F., *Storia della filosofia*, I-IV/2, Torino 1999.
- De RIJK, L.M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.
- , *Aristotle. Semantics and Ontology. I. General introduction. The Works on Logic. II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Leiden – Boston – Köln 2002.
- RITTER, J., ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel – Stuttgart 1972.
- ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1928.
- , *Aristote*, Paris 1944.
- ROSS, W.D., *Plato's theory of ideas*, Oxford 1951; trad. italiana, *Platone e la teoria delle idee*, Bologna 1989.
- ROSSI, P. – VIANO, C.A., ed., *Storia della filosofia*, I-VI, Roma – Bari, 1993-1999.
- RUSSELL, B.A.W., *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.
- SADUN BORDONI, G., *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma – Bari 1994.
- SCALTSAS, Th., *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, NY 1994.
- SANCHEZ SORONDO, M., ed., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma 1990.
- SCHMITZ, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, I. Aristoteles. 1. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik. 2. Ontologie, Noologie, Theologie. II. Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.
- SEIDL, H., *Der Begriff des Intellekts (*νοῦς*) bei Aristoteles: im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim am Glan 1971.
- SENECA, *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, I-III, R.M. Gummere, ed., Cambridge, Mass. – London 1917-1925.
- , *Epistulae Morales ad Lucilium*, L.D. Reynolds, ed., Oxford, 1966.
- SESTO EMPIRICO, *Opera, graece et latine*, J.G. Gleditsch, ed., Leipzig 1718.
- SETTIS, S., ed., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, I-XXIII, Milano 2008.

- SIDONIO APOLLINARE, *Carmen* 14, in *PL* 58, J.-P. Migne, ed., Paris.
- STRAWSON, P.F., *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, London 1959.
- SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera Omnia*, 25.26, C. Breton, ed., Paris 1861.
- , *Disputazioni Metafisiche, I-III*, C. Esposito, ed., Milano 1996.
- TAYLOR, Ch.C.W., ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XV, Oxford 1997.
- TOMMASO D'AQUINO, *In libros Peri Hermeneias expositio*, in *Opera Omnia*, 1, Roma 1882.
- , *Summa Theologiae*, in *Opera Omnia*, 4, Roma 1888.
- , *De ente et essentia*, in *Opera Omnia*, 43, Roma 1976.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis. Expositio*, M.-R. Cathala – R.M. Spiazi, ed., Torino 1950.
- , *De potentia*, in *Opera Omnia*, 3, R. Busa, ed., Stuttgart – Bad Cannstatt 1980.
- TOMASSO DA ERFURT, *De modus significandi*, in DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, 1, L. Wadding, ed., Paris 1891.
- TRENDELENBURG, F.A., *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826.
- , *Geschichte der Kategorienlehre. I. Aristoteles Kategorienlehre*; trad. italiana, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Milano 1994. II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1846.
- , *Elementa Logices Aristoteleae*, Berlin: W. Weber 1878, (1^a ed. 1836, Berlin).
- , *Logische Untersuchungen*, I-II, Hildesheim 1964³ (riproduzione anastatica dell'edizione di Leipzig, 1870).
- TUGENDHAT, E., *TI KATA TINOS*, Freiburg im Breisgau – München 1958.
- UEBERWEG, F. – HEINZE, M., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I-IV, Berlin 1919¹¹, 1914-1915¹⁰, 1914¹⁰, 1915¹¹.
- VIANO, C.A., *La logica di Aristotele*, Torino 1955.
- WEBER, M., *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague, Holland 1954.
- WEDIN, M.V., *Aristotle's theory of substance: the Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford 2002 (first ed. in paperback).

WEIDEMANN, H., *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg – München 1975.

WIGGINS, D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford 1967.

———, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

———, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge 2001.

WILLIAMS, Ch.J.F., *What is Existence?*, Oxford 1969.

WIPPEL, J.F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1984.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II.2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Tübingen 1862².

2.3 Articoli

BASSENGE, F., «Das *ta eini einai* (*ta agaqw/ einai* etc. etc. und das *ta ti, hn einai* bei Aristoteles», *Philologus* 104, (1960) 14-47. 201-222.

———, «Der Fall *ta ti, hn einai*», *Helikon* 3 (1963) 505-518.

BENOIST, J., «Jugment et existence chez Kant», *Quaestio*, 3 (2003), 207-228.

BERTI, E., «Il concetto di sostanza prima nel libro Z della Metafisica», *Rivista di filosofia* 80 (1989) 3-23.

BROCK, S., «La “conciliazione” di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d’Aquino al *De Hebdomadibus*», *Acta Philosophica* I,14 (2005) 11-33.

BUERSMEYER, K., «The Verb and Existence», *The New Scholasticism* 60 (1986) 145-162.

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., «Sur quelques traductions récentes de TO TI HN EINAI», *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981) 61-75.

CELLUPRICA, V., «Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione», *Phronesis* 32 (1987) 166-187.

CLEARY, J.J., «On the Terminology of “Abstraction” in Aristotle», *Phronesis* 30/1 (1985), 13-45.

COCCIA, E., «*Intellectus sive intelligentia*. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53, 1/2 (2006) 133-187.

- COULOUBARITSIS, L., «Considérations sur la notion de TO TI HN EINAI», *Antiquité Classique* 50 (1981) 148-157.
- COURTES, P.-C., «L'origine de la formula TO TI HN EINAI», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 48 (1964) 169-197.
- DUBARLE, D., «L'idée hylémorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953) 3-23.
- FABRO, C., «Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso», *Aquinas* 1 (1958) 5-39.
- FALÀ, J. F., «Francisco Suárez e l'Aristotelismo. Intervista a Costantino Esposito», *Lo Sguardo-Rivista di Filosofia* [edizione On-line], 5/1 (2011) 22-27, www.losguardo.net/public/archivio/num5/articoli/2011-05.%20Costantino_Esposito_Suarez_e_aristotelismo.pdf
- GREGORIĆ, P. – GRGIĆ, F., «Aristotle's Notion of Experience», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006) 1-30.
- IMISCH, O., «De pronominis interrogativi TIS liberiore quodam usu», *Leipziger Studien für classische Philologie* 10 (1887) 309-318.
- INCIARTE, F.A., «Ser veritativo y ser existencial», *Anuario filosofico* 13, 2 (1980) 9-25.
- KAHN, Ch.H., «The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being», *Foundations of Language* 2 (1966) 245-265.
- LESZL, W., «Aristotele: un filosofo analista», *Giornale di metafisica* 24 (1969) 279-311.
- , «Metodi di Analisi nella filosofia di Aristotele», *Revista di Filosofia* 62 (1971) 325-353.
- MAKIN, S., «Megarian Possibilities», *Philosophical Studies* 83 (1996) 253-276.
- MASIELLO, R., «A note of substance and quod quid erat esse according to St. Thomas», *The New Scholasticism* 54 (1980) 224-227.
- MERLAN, Ph., «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio* 4 (1946) 1-30.
- OWEN, G.E.L., «The Platonism of Aristotle», *Proceeding of the British Academy* 51 (1965) 125-150.
- DE RIJK, L.M., «“Categorization” as Key Notion in Ancient and Medieval Semantic», *Vivarium* 26, 1 (1988) 1-18.
- RUIJGH, C.J., «Sur la valeur fondamentale de *eīnai*. Une réplique», *Mnemosyne* 37 (1984) 264-270.

- SACKSTEDER, W., «Some Words Aristotle Never Uses: *Attributes, Essences, and Universals*», *The New Scholasticism* 60 (1986) 427-453.
- SAUTER, C., «Bedeutung der Neuplatonismus für die antike und mittelalterliche Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch* 23 (1910) 183-195. 367-380. 469-486.
- SONDEREGGER, E., «Die Bildung des Ausdrucks *ta ti, hn einai* durch Aristoteles», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983) 18-39.
- TRENDELENBURG, F.A., «Das *ta eini einai* (*ta agaqw einai* etc. etc. und das *ta ti, hn einai* bei Aristoteles», *Rheinisches Museum für Philologie* 2 (1828) 457-483.
- WEIDEMANN, H., «In Defence of Aristotle's Theory of Predication», *Phronesis* 25 (1980) 76-87.
- , «Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility», *American Philosophical Quarterly* 45, 2 (2008) 131-148.

2.4 Contributi

- ACKRILL, J.L., *Aristotle's Definitions of psychê*, in J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI, ed., *Articles on Aristotle*, 65-75.
- ASHWORTH, E.J., voce «Renaissance Philosophy», in E. CRAIG, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 264-267.
- BARNES, J., *Proof and the Syllogism*, in E. BERTI, ed., *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, 17-59.
- BERTI, E., *The intellection of «indivisibles» according to Aristotle, De Anima III 6*, in G.E.R. LLOYD – G.E.L. OWEN, ed., *Aristotle on Mind and the Senses*, 140-163.
- , *Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)*, in V. MELCHIORRE, ed., *La differenza e l'origine*, 208-230.
- , *Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in P. IMPARA, ed., *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, 77-89.
- , *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in M. SANCHEZ SORONDO, ed., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, 43-61.
- BONITZ, H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, in *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, X, 5, Wien 1853; trad. italiana, *Sulle categorie di Aristotele*, Milano 1995.

- BUCHHEIM, Th., *Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens im Buch Z der Metaphysik (Z 7-9)*, in Ch. RAPP, *Metaphysik, die Substanzbücher (Z H A)*, 105-133.
- CAMBIANO, G., *Le filosofie tra l'impero e il cielo*, in S. SETTIS, ed., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, XVII, 321-360.
- CANFORA, L., *Dispersione e conservazione della letteratura greca*, in S. SETTIS, ed., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, X, 1073-1102.
- CHIBA, K., *Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic*, in CHARLES, *Definition in Greek Philosophy*, 203-251.
- COURTINE, J.-F., *Les traductions latines d' *ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être*, in *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, 11-77.
- DOYLE, J.P., voce «Suárez, Francisco», in E. CRAIG, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 189-196.
- EBBESEN, S., *Greek-Latin Philosophical Interaction*, in K. IERODIAKONOU, ed., *Byzantine Philosophy and Its Ancient Source*, 15-30.
- FERRATER MORA, J., voce «Marburgo (Escuela de)», in *Diccionario de Filosofía*, II, 860-861.
- , voce «Neokantismo», in *Diccionario de Filosofía*, II, 953-955.
- , voce «Formalismo», in *Diccionario de Filosofía*, II, 1274-1275.
- GRACIA, J.J.B., *Suárez (and later scholasticism)*, in J. MARENBON, ed., *Routledge History of Medieval Philosophy*, 452-474.
- GUTAS, D., *Filosofía greca, filosofía araba*, in S. SETTIS, ed., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, IX, 767-796.
- HOFFMANN, E. – CASSIRER, E., *Geschichte der antiken Philosophie*, in M. DESSOIRS, ed., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, I, 7-256.
- KAHN, Charles H., *Retrospective on the Verb 'To Be' and the Concept of Being*, in S. KNUUTILA – J. HINTIKKA, ed., *The Logic of Being: historical studies*, 1-28.
- LLOYD, G., *Metaphysics Z 8*, in M. FREDE – D. CHARLES, ed., *Aristotle's Metaphysics Book Lambda: Symposium Aristotelicum*, 245-273.
- ŁUKASIEWICZ, J., *Aristotle on the Law of Contradiction*, in J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI, III, 50-62.

- MOURELATOS, A.P.D., *Heraclitus, Parmenides, and the Naïve Metaphysics of Things*, in E. LEE – A.P.D. MOURELATOS – R. RORTY, ed., *Exegesis and Argument*, 16-48.
- NATALI, C., *Luoghi e scuole del sapere*, in S. SETTIS, ed., *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, XI, 225-255
- NEUMANN, U., voce «Epexege»», in G. UEDING, ed., *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, X, Tübingen 1994.
- DE RIJK, L.-M., *On Boethius's notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, in N. KRETZMANN, ed., *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, 1-29.
- SEIGFRIED, H., *Kant's Thesis about Being Anticipated by Suárez?*, in L.W. BECK, ed., *Proceeding of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel 1972.
- SORABJI, R., *Definitions: what necessary and in what way?*, in E. BERTI, ed., *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, 205-244.
- WEIDEMANN, H., *Zum Begriff des ti ên einai und zum Verständnis von Met. Z 4, 1029 b 22-1030 a 6*, in Ch. RAPP, *Metaphysik, die Substanzbücher (Ζ Η Θ)*, 75-103.
- , voce «ti ên einai / Was (-zu-sein-für-etwas)-zu-sein-heit, Wesen», in O. HÖFFE, ED., *Aristoteles-Lexikon*, 595-598.
- WOODS, M.J., *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*, in J.M.E. MORAVCSIK, ed., *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, 125-138.
- YU, J., *Two Conceptions of Hylomorphism in Metaphysics ΖΗΘ*, Ch.C.W. TAYLOR, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XV, 119-145.
- ZUPKO, J., *Thomas of Erfurt*, in E.N. ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [edizione On-line], www.plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/erfurt/.

INDICE DEGLI AUTORI

- Ackrill: 81
Agostino: 25-27, 30, 35, 53
Alessandro di Afrodisia: 72, 91, 93, 94-96, 137, 197, 198
Allen: 148
Amata: 20
Ammonio: 51, 153, 171, 174
Apollonio Discolo: 153
Apuleio: 18, 19, 20, 25
Aristofane: 158, 198, 199, 200
Aristotele: 6, 8-13, 15-17, 26-27, 29-31, 33-35, 37, 40, 50, 51, 53, 54, 57-69, 71-76, 78-91, 93, 95-135, 148-158, 160-165, 167-172, 174, 178-185, 187-189, 191-196, 198, 199, 202, 203, 206, 208-212, 214, 217, 219
Arnobio di Sicca: 18-21, 53
Arpe: 83, 182, 184, 190-195, 228
Asclepio: 129
Ashworth: 35
Aubenque: 83
Averroè: 152
Avicenna: 11, 31, 32, 38
Bäck: 149, 162-165, 167, 169, 170
Barnes: 67-69, 78, 81, 88, 90, 91, 119
Bassenge: 5-7, 10, 143, 177, 179-181, 183-190, 193-200, 202-207, 214, 218
Beck: 45
Bekker: 8, 58, 64, 65, 68, 69, 71, 73, 77, 80, 83, 85, 87, 88, 93, 99, 110, 113, 116, 120, 189
Benoist: 46
Berti: 69, 81, 98, 107, 147, 211, 213
Boezio: 11, 26-29, 31, 33, 53, 174
Bonitz: 8, 57, 58, 83, 84, 87-89, 91-96, 98-100, 102, 103, 107, 110, 113, 114, 116, 118, 120, 124, 127, 129, 131, 135, 136, 171, 179
Bostock: 88, 107, 117-120, 126, 128, 133
Breton: 36
Brock: 33
Brunschwig: 63-66, 68-72
Buchheim: 114
Budé: 199
Buersmeyer: 152-154
Burnet: 15, 20, 86, 158
Burnyeat: 96, 125
Busa: 33
Busse: 153
Buttler: 16
Bywater: 85
Calcidio: 20, 21, 22, 53
Canfora: 34
Capecci: 76
Caramè: 32
Cassirer: 185
Charles: 7, 97, 108, 109, 124, 207, 208, 212
Charlton: 73, 74, 77, 137
Chiba: 63, 124, 132, 138
Chiurazzi: 44-46, 48-51
Cicerone: 15, 18, 20, 35
Cleary: 77
Colli: 108, 131, 138, 149, 150, 196
Cope: 189
Copleston: 34, 35, 42

- Courtine: 15, 17, 19, 24-26, 29, 33, 41
 Davies: 29, 35
 De Azcárate: 92
 De Libera: 30, 231
 Demetrakos: 199
 Dessoirs: 185
 Di Vona: 50
 Dicker: 44
 Diels: 159
 Diogene Laerzio: 35, 155
 Dionigi: 11
 Dodds: 11
 Dombart: 25
 Dooley: 93, 94
 Doyle: 38
 Ebbesen: 27
 Elders: 97
 Erodoto: 158, 173, 199
 Eutiche: 27
 Falà: 41
 Ferrater Mora: 6, 192
 Fine: 121, 123
 Flavo: 17
 Frede: 87, 88, 96, 97, 107, 110, 117, 120, 129
 Galba: 16
 García Yebra: 85
 Geldart: 158
 Gentile: 211
 Gersh: 22, 27
 Gerth: 180, 199, 204
 Gilson: 14, 15
 Gracia: 36, 39
 Graham: 122
 Gummere: 15
 Hadot: 23
 Hall: 158
 Halm: 17
 Halper: 134, 156
 Hamlyn: 80, 81
 Hayduck: 87, 91, 198
 Henry: 23
 Heyder: 143, 181, 194
 Hildebrand: 19
 Hintikka: 146
 Höffe: 6, 178
 Hoffmann: 185
 Hude: 158
 Imisch: 203
 Irwin: 121, 123, 124
 Jaeger: 84, 87, 88, 90, 93, 96, 99, 101, 105, 107, 110, 113, 114, 116, 119, 120, 123, 129, 131, 133
 Joachim: 77, 78
 Jones: 158
 Jori: 76
 Kahn: 145-151, 175
 Kalb: 25
 Kant: 6, 9, 13, 41, 43-50, 195, 213
 Kirwan: 99, 100, 163
 Knuutilla: 146
 Kollesch: 84
 Kühner: 180, 199, 204
 Kullmann: 82, 109
 Laurenti: 20
 Lee: 147
 Lewis: 19
 Liddell: 158
 Lisia: 158
 Llano: 166, 173, 174
 Lloyd: 97
 Louis: 73, 83, 84
 Łukasiewicz: 90
 Makin: 155, 156
 Marchesi: 18
 Marcovich: 155
 Mario Vittorino: 22-25, 53, 174
 Mau: 20
 Mazzarelli: 86
 Merlan: 97, 98
 Migne: 11, 25, 27
 Mill: 145

- Moravcsik: 125
 Moreschini: 27
 Moro: 50
 Moser: 185, 187
 Mountain: 25
 Mourelatos: 147
 Mugler: 84
 Natorp: 190-194, 203
 Neumann: 78
 Numenio: 22
 Omero: 123, 148
 Owen: 125
 Owens: 83
 Pacius: 68
 Parmenide: 147, 148
 Patzig: 87, 88, 96, 107, 110, 117, 120, 129
 Pearson: 158
 Platone: 6, 14, 15, 20, 21, 33, 34, 76, 103, 129, 130, 148, 158, 184, 187, 191, 199, 204, 206
 Plauto: 16, 17
 Plotino: 34
 Porfirio: 167
 Prisciano: 27, 153
 Proclo: 11, 34
 Ps. Agostino: 17
 Ps. Alessandro: 87, 116, 120, 198, 200, 201, 212
 Ps. Plutarco: 20
 Quintiliano: 16-18, 52
 Rackham: 86
 Rapp: 6, 114, 178
 Reale: 8, 12, 88, 91, 98, 102, 104, 129, 130, 188, 209
 Reifferscheid: 18
 Reynolds, 14, 236
 Riet: 11
 de Rijk: 9, 51, 63, 65, 66, 69, 89, 91, 100, 111, 115, 116, 130, 133, 134, 137-139, 150, 151, 159, 162-164, 165, 168-174, 177, 198, 208, 209, 211, 219
 Rorty: 147
 Ross: 60, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 79, 80, 83, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 99, 101, 105, 110, 113, 114, 119, 120, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 181, 189, 195
 Rossi: 152
 Russell: 145
 Sauter: 11
 Scaltsas: 110
 Schmitz: 6, 178
 Schneider: 153
 Schofield: 81, 90
 Schwegler: 8, 83, 88, 181-183, 185, 187, 189, 194, 195, 213
 Schwyzer: 180, 189, 199, 203
 Seidl: 124, 129, 133, 135
 Seigfried: 45
 Seneca: 14, 15, 16, 18, 21, 52
 Sesto Empirico: 35
 Short: 19
 Simplicio, 159
 Smith: 70
 Smyth: 145, 146, 181
 Sofocle: 158, 204
 Sonderegger: 198, 199
 Sorabji: 81
 Spiazzi: 32
 Strache: 65
 Suárez: 13, 34, 36-41, 44, 45, 54, 136
 Suchla: 11
 Suda: 26
 Taylor: 115, 116, 137, 188
 Tommaso d'Aquino: 13, 29-34, 45, 53, 217
 Tommaso di Erfurt: 152
 Trendelenburg: 5-8, 83, 89, 143, 160, 161, 178, 181-185, 194, 207, 213

Tricot: 88, 91

Uhlig: 153

Viano: 152

Wadding: 152

Waitz: 65

Wallies: 65, 72, 197

Waszink: 21

Wedin: 121-126, 128, 130, 135

Weidemann: 6, 155, 156, 178, 179

Williams: 175

Woods: 125

YU: 115, 116, 118, 121, 137, 188

Zupko: 153

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE GENERALE	5
CAPITOLO I: L'evoluzione semantica del termine «essenza».....	11
1. Origine del termine <i>essentia</i>	13
1.1 Seneca	14
1.2 Quintiliano.....	16
2. Il termine <i>essentia</i> fra i secoli III e VI.....	18
2.1 Arnobio di Sicca.....	18
2.2 Calcidio	20
2.3 Mario Vittorino.....	22
2.4 Sant'Agostino.....	25
2.5 Boezio	26
3. L'approfondimento di san Tommaso d'Aquino	29
4. L' <i>essentia realis</i> di Francisco Suárez.....	34
5. Immanuel Kant e il <i>Sein</i> come copula del giudizio.....	41
Conclusione.....	52
CAPITOLO II: Il <i>ta ti, in einai</i> nell' <i>Index aristotelicus</i> di Hermann Bonitz.....	57
1. Testi della Logica	59
Il <i>the</i> in relazione al <i>logoj</i>	59
1.1 APo <i>A</i> 33, 89a 29-32	59
Il <i>the</i> come sinonimo di <i>ousia</i>	60
1.2 APo <i>B</i> 4, 91b 7-10	60
1.3 Top. <i>Z</i> 5, 143a 17-19	61
Il <i>the</i> in relazione a <i>orismoje ofoj</i>	62
1.4 Top. <i>A</i> 4, 101b 19-23.....	62
1.5 Top. <i>A</i> 5, 101b 39-102a 2	62
1.6 Top. <i>A</i> 8, 103b 9-12.....	63
1.7 Top. <i>H</i> 3, 153a 15-22.....	64
1.8 Top. <i>H</i> 5, 154a 29-32.....	66
Il <i>the</i> l' <i>orisasqai</i>	67
1.9 APo <i>A</i> 22, 82b 37-83a 1	67

Il <i>thein</i> relazione a <i>ta ti, esti</i> e l' <i>idion</i>	68
1.10 APo <i>B6</i> , 92a 6-9	68
Il <i>the</i> diverso dall' <i>idion</i>	69
1.11 Top. <i>A5</i> , 102a 18-22	69
1.12 Top. <i>E3</i> , 131b 37-132a 9.....	70
1.13 Top. <i>E4</i> , 132b 35-133a 11.....	71
2. Testi della Fisica e della Cosmologia.....	72
2.1 Phys. B 2, 194a 18-27.....	72
2.2 Phys. B 3, 194b 23-29.....	74
2.3 Phys. B 3, 195a 16-26.....	75
2.4 Cael A 9, 277b 29-278a 6	76
2.5 GC B 9, 335b 29-35.....	77
3. Testi della Psicologia.....	79
3.1 De An. B 1, 412a 27-b 9	79
3.2 De An. B 1, 412b 9-15.....	80
4. Testi della Biologia.....	81
4.1 PA A 1, 642a 24-31	81
4.2 PA B 3, 649b 20-25	82
4.3 IA 8, 708a 9-14.....	84
5. Testo dell'Etica.....	85
5.1 EN B 6, 1107a 6-8	85
6. Testi della Metafisica.....	87
Un caso di <i>the</i> con dativo.....	87
6.1 Metaph. Z 4, 1029b 12-22.....	87
Il <i>the</i> come <i>ousia aneu ulhj</i>	90
6.2 Metaph. <i>G4</i> , 1007a 20-27	90
6.3 Metaph. <i>D17</i> , 1022a 4-10.....	93
6.4 Metaph. <i>Z7</i> , 1032b 11-14.....	95
6.5 Metaph. <i>L8</i> , 1074a 33-36.....	96
Il <i>the</i> come <i>logoj</i>	99
6.6 Metaph. <i>D6</i> , 1016a 32-35.....	99
6.7 Metaph. <i>D6</i> , 1017a 3-6.....	101
6.8 Metaph. <i>D8</i> , 1017b 21-22.....	102
6.9 Metaph. <i>E1</i> , 1025b 28-30.....	104
6.10 Metaph. <i>Z10</i> , 1035b 14-27.....	105
6.11 Metaph. <i>H1</i> , 1042a 17-21	107
Il <i>the</i> come sinonimo di <i>ousia</i>	109
6.12 Metaph. <i>Z13</i> , 1038b 8-15.....	109
Il <i>the</i> come <i>eiebj</i>	111
6.13 Metaph. <i>A3</i> , 983a 24-b 3.....	111
6.14 Metaph. <i>Z7</i> , 1032a 32-b 6	113

6.15 Metaph. <i>Z</i> 10, 1035b 27-33	114
6.16 Metaph. <i>Z</i> 17, 1041a 27-30	116
6.17 Metaph. <i>H</i> 3, 1043a 37-b 2	117
6.18 Metaph. <i>H</i> 4, 1044a 32-1044b 3.....	119
Il <i>thein</i> relazione a <i>uparcein</i>	120
6.19 Metaph. <i>Z</i> 4, 1030a 3-7	120
6.20 Metaph. <i>Z</i> 4, 1030a 11-17	122
6.21 Metaph. <i>Z</i> 4, 1030a 27-32	125
6.22 Metaph. <i>Z</i> 5, 1031a 7-11	127
Il <i>the</i> l' <i>episthē</i>	129
6.23 Metaph. <i>Z</i> 6, 1031b 3-10.....	129
Il <i>thesinonimo</i> di <i>orismoj</i>	131
6.24 Metaph. <i>a</i> 2, 994b 16-23	131
6.25 Metaph. <i>H</i> 3, 1043b 36-1044a 2.....	133
Il <i>the</i> diverso da <i>kaqlou</i>	135
6.26 Metaph. <i>Z</i> 3 1028b 33-36.....	135
Conclusione.....	136
CAPITOLO III: Il senso del verbo <i>einai</i>	141
1. Il senso esistenziale di <i>einai</i>	144
1.1 L'uso esistenziale e copulativo del verbo <i>einai</i> in greco	146
1.2 Una breve notizia storica	152
1.3 L' <i>einai</i> e la sua relazione all' <i>energeia</i>	155
2. I significati di <i>einai</i>	161
2.1 L' <i>einai</i> per accidens	162
2.2 L' <i>einai</i> per se	166
2.3 L' <i>einai</i> veritativo.....	170
Conclusione.....	174
CAPITOLO IV: L'imperfetto <i>ēn</i> e l'apprensione dell'intelletto.....	177
1. Classificazione dei sensi d'imperfetto <i>ēn</i>	181
1.1 Imperfetto di priorità.....	182
1.2 Imperfetto di durata	187
1.3 Imperfetto di presupposizione concettuale	190
2. L'imperfetto filosofico.....	194
2.1. La determinazione del pronome <i>touto</i>	196
2.2. L'imperfetto <i>ēn</i> al posto del presente <i>esti</i>	197
3. Apprensione intellettuale.....	200
3.1 La determinazione dell'intelletto	201
3.2 I concetti dell'intelletto	207
Conclusione.....	213

CONCLUSIONE FINALE.....	217
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	221
1. Opere di Aristotele.....	221
2. Raccolte di testi e altre opere.....	221
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	223
1. Letteratura primaria.....	223
1.1 Opere di Aristotele.....	223
1.2 Commenti greci.....	224
1.3 Traduzioni e commenti moderni.....	225
2. Letteratura secondaria.....	227
2.1 Strumenti.....	227
2.2 Libri.....	228
2.3 Articoli.....	238
2.4 Contributi.....	240
INDICE DEGLI AUTORI.....	243
INDICE GENERALE.....	247