

Capitolo sesto

La dialettica

In questo capitolo ci occuperemo sia della natura e della funzione delle argomentazioni dialettiche, trattate primariamente negli otto libri dei *Topici*, sia – più brevemente – dell’analisi delle argomentazioni sofistiche condotta nelle *Confutazioni sofistiche*. Prenderemo dunque le mosse ancora da testi compresi nell’*Organon*, come nel capitolo precedente; il nostro tema tuttavia ci porterà ad affrontare questioni più generali.

Quando parla di «dialettica» Aristotele ha in mente una pratica molto specifica, forse derivata dalle discussioni di tipo socratico, con la quale presuppone che il lettore abbia già una qualche familiarità, ma della quale intende codificare regole e obiettivi. Basandoci sulle indicazioni fornite nei libri I e VIII dei *Topici*, e tenendoci per il momento a un livello di descrizione molto generico, possiamo dire che un’argomentazione dialettica si svolge fra due interlocutori, un interrogante e un rispondente. L’interrogante propone al rispondente una questione o problema (*pròblema*), tipicamente in forma disgiuntiva («Il piacere è un bene o no?», «Il cosmo è eterno o no?»), e gli chiede di prendere posizione al riguardo, scegliendo una delle due tesi alternative. Una volta che il rispondente abbia compiuto la sua scelta, l’interrogante cercherà di confutare la tesi scelta. A tale scopo gli sottoporrà un certo numero di proposizioni (*protàseis*), con l’intenzione di usarle, se il rispondente le accetta, come premesse di una confutazione. Il rispondente, per parte sua, nei limiti del possibile cercherà di non concedere all’interrogante proposizioni che possano servire a costruire una confutazione. La discussione finisce quando la tesi viene confutata o l’interrogante abbandona l’impresa.

Questa prima descrizione lascia indeterminati una serie di aspetti importanti, che cercheremo ora di precisare, relativi alle modalità e agli scopi di una tale discussione. In primo luogo, Aristotele dà istruzioni precise sulla natura delle proposizioni che l’interrogante

cerca di farsi concedere come premesse: deve trattarsi di *èndoxa*, opinioni rispettate o che godono di buona reputazione, quindi proposizioni che per il rispondente non sia facile rifiutarsi di accettare. Questo emerge sin dal primo capitolo del trattato, nel quale si definisce il «sillogismo dialettico» (*dialektikòs syllogismòs*) – cioè l'argomentazione che l'interrogante cerca di costruire – come quello che «procede da *èndoxa*» (I, 1, 100a29-30), e gli *èndoxa* vengono definiti come «le opinioni di tutti, o della maggior parte, o dei sapienti, e fra questi di tutti, o della maggior parte, o di quelli piú noti e rispettati» (*ibid.*, 100b21-23). Leggendo questa definizione è lecito pensare, come fanno diversi interpreti, che un'opinione possieda lo statuto di *èndoxon* in base a un criterio puramente estrinseco, legato cioè non al contenuto dell'opinione, bensí soltanto al suo livello di diffusione presso un certo pubblico. È verosimile, tuttavia, che le cose non stiano proprio cosí, per diverse ragioni tra loro connesse. Tanto per cominciare, Aristotele altrove afferma che gli esseri umani hanno una naturale propensione verso la verità e che non è verosimile che i piú, oppure pochi e rispettati, siano completamente in errore (*Rhet.* I, 1, 1355a15-17; *Eth. nic.* I, 9, 1098b27-29; cfr. *Metaph.* II, 1, 993a31-b4). Già questo basta a far sí che la diffusione di un *èndoxon* costituisca di fatto una garanzia di intrinseca ragionevolezza o plausibilità. Indicazioni piú dirette in tal senso, però, sembrano venirci proprio dal primo capitolo dei *Topici*. Subito dopo aver definito il sillogismo dialettico e gli *èndoxa* che ne costituiscono le premesse, Aristotele prosegue cosí:

È invece un sillogismo eristico sia quello che procede da cose che appaiono *èndoxa* ma non lo sono, sia quello apparente che procede da *èndoxa* o da cose che appaiono *èndoxa* (giacché non tutto ciò che appare *èndoxon* lo è poi realmente). Infatti nessuno degli *èndoxa* di cui si parlava ha un'apparenza completamente superficiale, come capita che accada in relazione ai principí degli argomenti eristici: in essi, infatti, la natura del falso è subito e per lo piú evidente a coloro che siano capaci di capire anche poco (*Top.* I, 1, 100b23-101a1).

Nella prima parte di questo passo Aristotele definisce come sillogismo «eristico» (proprio cioè di chi argomenta per puro amor di *eris*, contesa) tanto (a) un argomento valido, le cui premesse sembrino *èndoxa* senza esserlo realmente, quanto (b) un argomento che sembri valido senza esserlo realmente, qualunque sia la natura delle sue premesse. Nella seconda parte del passo Aristotele sembra voler dire che nessuno degli *èndoxa* genuini (quelli «di cui si parlava») sembra vero in modo puramente superficiale, a differenza delle premesse («principí») degli argomenti eristici del tipo

(a), che invece possono venire facilmente smascherate come false anche da chi abbia capacità intellettuali limitate. Sembra dunque che gli *èndoxa* genuini siano opinioni, vere o false, caratterizzate da un'apparenza di verità non puramente superficiale, e quindi intrinsecamente plausibili oltre che diffuse tra i piú o i sapienti – o piuttosto diffuse tra i piú o i sapienti proprio in quanto intrinsecamente plausibili. Ciò è confermato dal fatto che nel libro VIII, 9 la premessa di tipo opposto a quella *èndoxos*, ossia *àdoxos*, sia definita da Aristotele come quella che implica assurdità (o che, in alternativa, si addice a un uomo malvagio di sostenere), dunque secondo un criterio chiaramente intrinseco.

Di queste opinioni plausibili e rispettate il dialettico dovrà avere a disposizione un repertorio al quale attingere per far fronte a discussioni su temi diversi. Aristotele suggerisce addirittura (I, 14) che se ne preparino delle raccolte scritte, organizzate secondo criteri tematici e di autore. Queste raccolte di *doxai* sono per noi perdute, ma costituiscono probabilmente la remota origine di una tradizione dossografica che, attraverso diversi passaggi intermedi (fra i quali anzitutto Teofrasto, l'allievo di Aristotele, autore di sedici libri di *Opinioni sulla natura*), giunge fino ad autori di età imperiale grazie ai quali si sono conservati molti frammenti dei filosofi pre-socratici ed ellenistici.

Torniamo ora alla nostra descrizione iniziale della discussione dialettica. Un altro punto da precisare meglio è il tipo di argomentazioni in questione. Aristotele, come abbiamo visto, afferma che quello costruito dall'interrogante per confutare il rispondente è un «sillogismo» dialettico. Con ciò egli usa il termine *syllogismòs* nello stesso modo generico che abbiamo incontrato all'inizio degli *Analitici primi*, I, 1, offrendone anche una definizione molto simile (*Top.* I, 1, 100a25-27; cfr. il nostro cap. quinto). Il termine però non compare affatto nella gran parte del trattato, e assenti sono anche gli sviluppi che negli *Analitici primi* costituivano la teoria del sillogismo nel senso piú specifico e tecnico del termine: figure e modi, perfezione e imperfezione, uso delle lettere. Persino i quantificatori «ogni», «nessuno» e «qualche» sono usati in modo non costante. Questo suggerisce che il trattato sia stato per lo piú composto quando Aristotele non aveva ancora a disposizione la teoria canonica del sillogismo; come si ricorderà, un'ipotesi simile può essere avanzata anche a proposito degli *Analitici posteriori*.

Il sillogismo che l'interrogante cerca di costruire ha come obiettivo di confutare la tesi assunta dal rispondente. Questo può av-

venire in due modi (VIII, 4-5): o indirettamente, deducendo dalla tesi stessa – insieme con altre premesse – una conclusione assurda, oppure direttamente, deducendo dalle altre premesse una conclusione che contraddica la tesi. Qual è, in tutto questo, l'obiettivo del rispondente? In primo luogo, evitare che la tesi venga confutata, riuscendo a non concedere premesse utili a tale scopo. In secondo luogo, però, il rispondente può accontentarsi che la tesi venga sì confutata, ma non a causa di un suo errore nell'argomentazione (cioè a causa dell'aver concesso premesse che sarebbe stato possibile e più opportuno non concedere), bensì semplicemente a causa della debolezza della tesi stessa. In altre parole, il rispondente può comunque considerarsi relativamente soddisfatto se ha difeso la tesi nel modo migliore possibile.

Per non trovarsi in difficoltà e argomentare correttamente, tanto nel ruolo di interrogante quanto in quello di rispondente, il dialettico ha bisogno di possedere un certo strumentario logico e concettuale, che il trattato ha almeno in parte lo scopo di fornirgli e del quale ora esamineremo alcuni elementi significativi.

Nei capp. I, 4-5 Aristotele sostiene che ogni proposizione e ogni problema coinvolgono una fra quattro nozioni fondamentali, identificate nella tradizione successiva come i quattro *predicabili*: (I) definizione, (II) proprio, (III) genere, (IV) accidente.

- I. La *definizione* (*horos* o *horismòs*) è la «locuzione che significa l'essenza» (*logos ho to ti en ênai semânon*, 5, 101b38) dell'oggetto da definire. Qui Aristotele intende «definizione» non nel senso di un enunciato definitorio completo, come «L'uomo è un animale bipede», bensì nel senso della sola descrizione definitoria o *definiens*, come «animale bipede». Egli vuol dire che (per restare all'esempio) la definizione dell'uomo è «animale bipede» perché l'essenza dell'uomo, ossia ciò in cui esattamente consiste l'essere un uomo, è di essere un animale bipede. Da ciò segue che, a maggior ragione, qualcosa è un uomo se e soltanto se è un animale bipede: la definizione «si contropredica» (*antikategoreítai*) dell'oggetto.
- II. Il *proprio* (*idion*) è «ciò che non indica l'essenza, ma appartiene solo all'oggetto e si contropredica di esso» (5, 102a18-19). Per esempio «capace di imparare a leggere e scrivere» non è la definizione dell'uomo, perché non esprime ciò in cui consiste l'essere un uomo; tuttavia qualcosa è un uomo se e soltanto se è capace di imparare a leggere e scrivere,

ossia le espressioni «uomo» e «capace di imparare a leggere e scrivere» hanno la stessa estensione.

- III. Il *genere* (*genos*) è «ciò che si predica nel *che cos'è* di più cose diverse fra loro per specie» (5, 102a31-32). Per esempio l'essenza (che Aristotele ci invita a vedere come la risposta alla domanda «Che cos'è?») dell'uomo è di essere un animale bipede, mentre l'essenza del gatto sarà di essere un animale di un certo altro tipo; l'animale è un elemento comune a entrambe le essenze, un predicato essenziale tanto dell'uomo quanto del gatto. Potremmo riformulare il punto in questi termini: il genere è predicato dell'oggetto come un elemento della sua essenza, ma non si «contropredica» dell'oggetto, bensì ha un'estensione maggiore.

È opportuno precisare che una definizione è composta da un genere e da una *differenza* (*diaphorà*), ossia una caratteristica che identifica, all'interno del genere, l'oggetto da definire (I, 8, 103b15-16): così la definizione «animale bipede» assegna l'uomo al genere animale e all'interno di quello lo identifica come quell'animale che è bipede. La natura della differenza, e il fatto che Aristotele qui non la tratti come un predicabile autonomo ma la ritenga assimilabile al genere, costituiscono un punto problematico della teoria aristotelica, sul quale però non ci soffermeremo.

- IV. Ultimo viene l'*accidente* (*symbebekòs*), del quale Aristotele fornisce due definizioni alternative (5, 102a4-9). La prima è «ciò che non è nessuna di queste cose, né definizione né proprio né genere, ma appartiene all'oggetto», dunque un attributo qualsiasi che non soddisfi le tre definizioni precedenti. La seconda è «ciò che può appartenere e non appartenere a una stessa e identica cosa», dunque un attributo contingente dell'oggetto, come per Socrate l'essere bianco o seduto. Le due definizioni non sono affatto equivalenti fra loro, anche se Aristotele non lo nota esplicitamente; egli comunque considera preferibile la seconda, poiché a differenza della prima è concettualmente autosufficiente e indipendente dalle altre.

Nel cap. I, 9 Aristotele propone una diversa e ancor più famosa classificazione, trasversale rispetto a quella dei predicabili:

Dopo questo bisogna determinare i generi delle predicazioni [*ta gene ton kategoriôn*], nei quali si collocano le quattro di cui abbiamo parlato. Questi

generi sono dieci di numero: *che cos'è, quantità, qualità, relazione, dove, quando, esser posizionato, avere, agire, patire*. L'accidente, il genere, il proprio e la definizione saranno sempre contenuti in una di queste predicazioni, giacché tutte le proposizioni costituite in virtù di essi significano o *che cos'è* o *qualità* o *quantità* o una delle altre predicazioni (I, 9, 103b20-27).

Sembra di capire che Aristotele in queste righe immagini di esaminare un oggetto *X* e di porre riguardo a esso un certo numero di domande con l'obiettivo di descriverlo. Ebbene, le domande che possiamo porre riguardo a *X*, e le risposte che possiamo dare tramite una proposizione della forma «*X* è *Y*», cadono sotto l'uno o l'altro di dieci tipi fondamentali: esse possono esprimere che cosa *X* è (cioè qual è la sua essenza), che caratteristiche quantitative o qualitative o relazionali o locali *X* ha, in che stato si trova, che cosa fa o subisce, ecc. Questa classificazione di dieci tipi di predicazione è distinta da quella dei quattro predicabili e coincide con essa solo parzialmente: se attribuiamo a *X* un suo genere o la sua definizione esprimeremo «che cos'è» *X*, ma se invece gli attribuiamo un accidente o un proprio, la predicazione potrà rientrare in uno qualunque degli altri tipi. Aristotele usa il termine *kategorìa* (letteralmente «accusa», dal linguaggio giuridico) per indicare sia una qualunque predicazione, sia i dieci possibili tipi di predicazione.

Per arrivare a fornire esempi concreti, Aristotele prosegue proponendoci uno sguardo diverso sulla distinzione:

È chiaro dalle cose stesse che colui il quale significa *che cos'è* significa a volte una sostanza, a volte una qualità, a volte invece uno degli altri predicati. Quando infatti, essendo dato un uomo, egli dica che ciò che è dato è uomo o animale, egli dice *che cos'è* e significa una sostanza; quando invece, essendo dato un colore bianco, egli dica che ciò che è dato è bianco, o è un colore, egli dice *che cos'è* e significa una qualità. Allo stesso modo qualora, essendo data una lunghezza di un cubito, egli dica che ciò che è dato è un cubito o è una lunghezza, dirà *che cos'è* e significherà una quantità (I, 9, 103b27-35).

Qui Aristotele sembra assumere che in una predicazione della forma «*X* è *Y*» il termine «*Y*» significhi una certa entità e che ai dieci tipi di predicazione di cui parlavamo sopra corrispondano dieci tipi di entità. Se posso dire di Socrate che è un uomo, che è coraggioso, che è alto 170 cm, che è figlio di Sofronisco e che si trova al mercato, ciò implica (pensa Aristotele) che oltre a Socrate ci siano entità come l'uomo, il coraggio, l'altezza di 170 cm, l'esser figlio di Sofronisco e il trovarsi al mercato. Come le predicazioni che posso effettuare su Socrate sono di tipo diverso tra loro, così le entità corrispondenti sono di tipo diverso tra loro; e se di ciascu-

na di tali entità chiedo «Che cos'è?», le risposte costituiranno una classificazione di tipi di entità (anche questi chiamati *kategorìai*, da cui «categorie»; in questo contesto abbiamo reso il termine con «predicati», tenendo conto della prospettiva di Aristotele, nella quale anche le cose, e non solo le espressioni linguistiche, possono essere predicate). Le due classificazioni sono speculari l'una all'altra: prima l'idea era di prendere un certo oggetto e porre su di esso domande di tipo diverso, mentre ora l'idea è di prendere entità di tipo diverso e porre su tutte la stessa domanda «Che cos'è?» Il primo tipo di entità, sotto il quale cadono oggetti come Socrate, è la sostanza (*ousìa*); di essa e delle altre categorie parleremo più diffusamente nel nostro capitolo settimo.

Il seguito del I libro dei *Topici* fornisce una serie di chiarimenti teorici e di consigli pratici sulla preparazione del dialettico. Fra le altre cose, Aristotele insiste molto (I, 15; cfr. II, 3, VIII, 7) sull'attenzione che il dialettico deve dedicare ai casi nei quali qualcosa «si dice in molti modi» (*pollachôs lêgetai*), ossia un termine ha diversi significati. Un potente strumento di analisi in tal senso è costituito dalla distinzione fra le categorie. Essa ci consente ad esempio di vedere che una proposizione della forma «*X* è buono» può avere significati diversi a seconda di che cosa – che tipo di entità – *X* è: qualcosa può esser detto «buono» perché è una certa qualità (per esempio la salute, o una virtù), o perché è capace di produrre tale qualità (per esempio la medicina), o ancora perché è una certa determinazione quantitativa (la misura appropriata) o un certo tempo (quello appropriato). Distinguere queste diverse interpretazioni può essere cruciale per valutare la pertinenza di un'obiezione o la validità di un argomento, come vedremo anche più avanti, a proposito delle *Confutazioni sofistiche*.

È opportuno soffermarsi ancora brevemente sull'ultimo esempio, per osservare che la stessa concezione dell'essere buono sarà enunciata anche nell'*Etica nicomachea*, I, 6, con due interessanti differenze. In primo luogo, lì essa verrà contrapposta da Aristotele all'assunzione platonica che il Buono sia un'unica forma universale. In secondo luogo, nell'*Etica* essa verrà associata a un'altra famosa distinzione, non formulata esplicitamente nei *Topici* e illustrata invece nella *Metafisica* e altrove: quella secondo cui anche «ciò che è», *to on*, «si dice in molti modi». Torneremo su questi sviluppi sia più avanti, sia nel nostro prossimo capitolo.

Aristotele conclude il I libro dei *Topici* (I, 18, 108b32-33) affermando di aver ormai trattato degli «strumenti per mezzo dei quali

sono costituiti i sillogismi» e annunciando come tema successivo i *topoi*, «luoghi», «nei confronti dei quali sono utili le cose che abbiamo detto». Che cosa sono questi «luoghi», dai quali il trattato deriva il suo titolo? Per il momento possiamo definirli come prescrizioni per l'argomentazione: in ultima analisi, schemi di argomento o regole di inferenza. Queste occupano i libri II-VII e sono organizzate secondo la distinzione tra i predicabili, cioè a seconda che nella tesi assunta dal rispondente il predicato sia proposto come un accidente del soggetto (libri II-III), o un suo genere (IV), o un proprio (V), o la sua definizione (VI-VII). In ognuna di queste sezioni dell'opera Aristotele identifica, per ciascun tipo di predicabile in discussione, una pluralità di strategie argomentative che l'interrogante e il rispondente devono tener presenti, per tentarle o per evitarle, ciascuno dal suo punto di vista.

Prendiamo un esempio concreto, tratto dal II libro, sull'accidente:

Nei casi in cui è necessario che di due predicati uno solo appartenga a un soggetto, come per esempio all'uomo la salute o la malattia, se per uno dei due abbiamo a disposizione argomenti per sostenere che appartiene o non appartiene, ne avremo anche relativamente all'altro. Questo vale nelle due direzioni: dimostrando che uno dei due predicati appartiene al soggetto, avremo dimostrato anche che non gli appartiene l'altro; se invece dimostreremo che uno dei due non gli appartiene, avremo dimostrato che l'altro gli appartiene. È chiaro, dunque, che questo *topos* è utile in entrambe le direzioni (II, 6, 112a24-31).

Aristotele considera qui un'intera classe di possibili proposizioni: quelle nelle quali a un soggetto X viene attribuito un predicato F dotato di un opposto incompatibile G , tale cioè che o F o G , ma non entrambi, appartenga a X . Nell'esempio proposto X = uomo, F = salute e G = malattia (ogni uomo, infatti, è sano o malato), ma si possono pensare altri esempi, come X = numero, F = pari, G = dispari. Supponiamo dunque che il rispondente assuma una tesi iniziale della forma « F appartiene a X » (per esempio «pari appartiene al prodotto di due numeri dispari», ossia «il prodotto di due numeri dispari è pari»); per confutare questa tesi l'interrogante, anziché dimostrare direttamente la sua negazione, potrà cercare di dimostrare che a X appartiene G , per poi concluderne – in forza del nostro *topos* – che a X non appartiene F . Se invece la tesi fosse che a X non appartiene F , per confutarla il rispondente potrà dimostrare che a X non appartiene G e da ciò concludere che a X appartiene F . Il *topos* dunque, come nota Aristotele, «è utile in entrambe le direzioni», cioè per confutare tanto una tesi affermativa quanto una negativa.

Questo esempio ci consente di osservare un'altra caratteristica della trattazione dei *topoi*: in essa Aristotele adotta una concezione di alcuni predicabili più ampia di quella fissata dalle loro definizioni iniziali. Nel passo che abbiamo appena letto (come per lo più nel II libro; cfr. VI, 1, 139a24-139b7, VII, 5, 155a28-36) per «accidente» si intende qualunque predicato della cosa, non specificamente un predicato contingente o uno che non sia né genere né proprio né definizione, come invece esige la definizione. Analogamente, nel V libro alcuni *topoi* saranno compatibili con un'interpretazione che consideri come un proprio qualunque predicato coestensivo al soggetto, compresa una definizione, benché in I, 5 il proprio fosse concepito come un predicato che è coestensivo al soggetto senza esserne la definizione. Queste incoerenze suggeriscono l'esistenza di fasi cronologicamente distinte nella composizione dell'opera.

Vediamo un altro esempio, dal libro IV, sul genere:

Inoltre, se la specie ha un contrario, bisogna indagare; e l'indagine prende diverse forme. In primo luogo, se anche il contrario [della specie] è nello stesso genere, nel caso in cui il genere non abbia un contrario: giacché bisogna che i contrari siano nello stesso genere, qualora il genere non abbia alcun contrario. Nel caso, invece, in cui il genere abbia un contrario, bisogna indagare se il contrario della specie sia nel contrario del genere; giacché è necessario che il contrario della specie sia nel contrario del genere, qualora il genere abbia un qualche contrario. Ciascuna di queste cose è evidente per induzione (IV, 3, 123b1-8).

Aristotele vuol dire che, quando la tesi del rispondente assegna una specie S , dotata di un contrario T , a un certo genere G , una strategia per discutere questa tesi consiste nel verificare se G abbia a sua volta un contrario oppure no. Se G non ha un contrario, allora è necessario che S e T siano entrambi specie di G (così per esempio S = bianco, T = nero, G = colore); diversamente S non sarà specie di G , cioè la tesi del rispondente sarà confutata. Se invece il genere G ha a sua volta un contrario H , allora è necessario che la specie contraria T sia compresa nel genere contrario H (ad esempio S = giustizia, T = ingiustizia, G = virtù, H = vizio); altrimenti, anche in questo caso, S non sarà specie di G e la tesi sarà confutata.

Perché Aristotele parla di «luoghi»? Anzitutto egli sembra concepire un *topos*, in quanto struttura generica e astratta, come una sorta di contenitore nel quale si raccoglie una molteplicità di argomenti concreti. Ciò è suggerito da un passo della *Retorica*, II, 26, 1403a19, che vedremo nel nostro cap. tredicesimo, ed è confer-

mato da Cicerone, che definirà i *loci* come «sedi dalle quali vengono tratti argomenti» che vi erano «racchiusi» (*Topica*, 7-8). In aggiunta a questo, però, c'è probabilmente un altro aspetto della questione. Il dialettico dovrà memorizzare un certo numero di *topoi* per essere in grado di servirsi di quello giusto al momento giusto; e Aristotele sembra per l'appunto avere familiarità con tecniche mnemoniche basate sull'associare i diversi contenuti da ricordare, raggruppati secondo le loro affinità, a immagini mentali di *luoghi* nel senso concreto del termine, per esempio le stanze di una casa. Questo emerge sia in un passo degli stessi *Topici*, VIII, 14, 163b29-30, sia altrove (*De memoria* 452a12-16; cfr. ancora Cicerone, *De oratore* II, 353-58).

È ora il momento di affrontare una questione difficile e controversa, cercando di capire quale funzione Aristotele assegni alla pratica che abbiamo sin qui descritto. In effetti i *Topici* menzionano diverse funzioni, senza fare molta chiarezza sulle loro relazioni reciproche.

Nel libro VIII, capp. 5 e 11, Aristotele fa riferimento a «competizione» (*agôn*), «insegnamento» (*didaskalia*), «esercizio» (*gymnasia*), «esame» (*peira*) e «indagine» (*skêpsis*) come possibili obiettivi della discussione dialettica. Il primo è l'unico nel quale i due interlocutori non collaborano a un'«opera comune» (*koinôn êrgon*): quando la discussione è competitiva, infatti, ciascuno dei due cerca di vincere a tutti i costi, l'interrogante ponendo domande capziose e il rispondente facendo ricorso anche a tattiche di tipo ostruzionistico pur di non concedere premesse (VIII, 11, 161a33-161b10). Aristotele non è interessato a questo tipo di discussione e in un passo lo contrappone addirittura alla discussione dialettica, come se a rigore non ne costituisse una specie (161a23-24); ciò è del resto naturale, se ripensiamo a come l'esordio dell'opera aveva distinto i sillogismi dialettici da quelli eristici. D'altra parte anche il contesto di «insegnamento» – nel quale il rispondente deve rispondere sempre sinceramente, in base a ciò che crede vero, e concedere solo premesse «più note» della conclusione, tali cioè che il passaggio da esse alla conclusione costituisca un progresso nella conoscenza (3, 159a3-14; 5, 159a28-30) – riceve poca attenzione e non sembra costituire il caso paradigmatico di dialettica. Rimangono «esercizio», «esame» e «indagine». Una discussione dialettica può costituire una pura e semplice ginnastica argomentativa (in vista, presumibilmente, di uno degli altri scopi); può essere condotta dall'inter-

rogante con lo scopo di esaminare e mettere alla prova le opinioni del rispondente; oppure, infine, può essere condotta in piena collaborazione dai due interlocutori, se sono interessati a investigare insieme la plausibilità di una tesi. I confini fra questi tre obiettivi sembrano essere sfumati, ed è verosimile che una stessa discussione possa perseguirne contemporaneamente più di uno: Aristotele ha sicuramente presente l'esempio di Socrate, che in alcuni dialoghi platonici sottopone a esame le opinioni del suo interlocutore, ma al tempo stesso presenta tale esame come un'indagine comune (per esempio *Lachete* 190c-e).

In realtà Aristotele affronta la questione degli scopi della dialettica già all'inizio dell'opera, nel cap. I, 2. Qui egli afferma – in modo non del tutto coerente con quanto dirà poi nel libro VIII – che il trattato è utile per *tre* scopi. Il primo è l'esercizio, del quale abbiamo già detto. Il secondo sono «gli incontri»: un'espressione vaga, che si riferisce forse genericamente a discussioni con qualunque interlocutore che non sia un dialettico nel senso tecnico illustrato nei *Topici*. L'utilità del trattato da questo punto di vista, commenta Aristotele, consiste nel renderci capaci di discutere con «i più» e cercare di persuaderli usando come premesse le loro stesse opinioni. Infine il trattato è utile «per le scienze di carattere filosofico» (*pros tas katà philosophian epistêmas*), cioè – alla luce dell'uso ampio del termine «filosofia» in Aristotele – per le scienze in generale. Quest'ultimo punto richiede una riflessione attenta.

Aristotele comincia a spiegare che cosa intende affermando che «se saremo capaci di sviluppare un'aporia in entrambe le direzioni scorderemo più facilmente il vero e il falso in ciascuna questione» (101a35-36; cfr. più diffusamente VIII, 14, 163a29-163b16). In altre parole, il trattato ci insegna ad argomentare tanto contro una tesi affermativa *p* quanto contro una tesi negativa non-*p*, quindi tanto a favore di non-*p* quanto a favore di *p*; ciò ci aiuta a capire quale delle due tesi sia vera e quale falsa.

Aristotele illustra poi un secondo aspetto dell'utilità scientifico-filosofica della dialettica:

Inoltre [il trattato è utile] nei confronti delle cose prime relative a ciascuna scienza. Infatti sulla base dei principi appropriati alla scienza in questione è impossibile dire qualcosa su di essi, poiché i principi sono primi fra tutto; è invece necessario trattare di essi tramite gli *êndoxa* relativi a ciascun ambito. Ciò è proprio della dialettica o le è appropriato in misura particolare, giacché essa, in virtù della sua natura esaminatrice, possiede una via d'accesso ai principi di tutte quante le discipline (I, 2, 101a36-b4).

Il passo richiama la concezione, esposta negli *Analitici posteriori* (cfr. il nostro cap. quinto), secondo la quale ciascuna scienza dimostra i propri teoremi deducendoli a partire da un certo numero di «principî», *archai*, di sua esclusiva pertinenza. Come si legge nel testo, tali principî sono «primi», o «cose prime», nel senso che su ciascuno di essi è impossibile «dire» (cioè dimostrare) qualcosa a partire dagli altri principî (o da altre proposizioni) all'interno della stessa scienza. Così stando le cose, sostiene Aristotele, solo la dialettica è capace di «trattare» dei principî di ciascuna scienza. Ciò non può significare che tocchi alla dialettica di *scoprire* i principî di ciascuna scienza: secondo gli *Analitici posteriori*, II, 19, ai principî si giunge per induzione. L'idea sarà piuttosto che, poiché i principî non possono essere propriamente dimostrati, solo la dialettica è in grado di fornirne una qualche *giustificazione* alternativa. E poiché Aristotele si esprime come se per tale giustificazione fosse rilevante la natura «esaminatrice» della dialettica, si può supporre che egli pensi a un contesto nel quale i principî vengono giustificati attraverso l'esame e la confutazione – condotti naturalmente a partire da *èndoxa* – delle tesi di chi li nega.

Gli studiosi hanno messo a confronto queste indicazioni metodologiche con il modo in cui Aristotele procede concretamente nelle altre opere. I risultati di tali confronti sono però controversi: alcuni hanno concluso che in Aristotele l'indagine sui principî ha, in effetti, una natura fondamentalmente dialettica, mentre altri hanno espresso forti dubbi al riguardo. È anzitutto importante tener presente una distinzione: il fatto che Aristotele relativamente spesso cominci una trattazione con una rassegna critica di opinioni di filosofi precedenti (così per esempio in *Fisica* I, *Metafisica* I e *De anima* I), e che per lo più tali opinioni possano essere considerate *èndoxa*, non è sufficiente per parlare di «dialettica» nel senso molto specifico che viene definito nei *Topici* e che ci interessa qui (benché sia invalso l'uso, talora adottato anche in questo volume, di riferirsi a quei contesti come «dialettici» in un'accezione più ampia e generica). Ebbene, se da un lato non sembra che la prassi aristotelica si conformi sempre o normalmente alle indicazioni dei *Topici*, dall'altro si può comunque individuare un certo numero di punti di contatto, che però non hanno tutti lo stesso significato. Vediamone alcuni.

1. Nel libro III (*Beta*) della *Metafisica* Aristotele esordisce affermando l'utilità dello «sviluppare aporie» (*diaporésai*, III, 1, 995a28: lo stesso verbo usato nei *Topici* I, 2, 101a35) per

l'acquisizione della sapienza e poi illustra concretamente una serie di aporie che riceveranno una soluzione nei libri successivi. Alcune delle premesse usate in queste aporie possono essere considerate *èndoxa*.

2. In *Fisica* I, 2, 184b25-185a20 Aristotele introduce la tesi eleatica che «ciò che è è uno e immutabile». Questa tesi contraddice un principio che è «chiaro in base all'induzione» e che la scienza della natura assume come punto di partenza: «le cose che esistono per natura, tutte o alcune, sono soggette al cambiamento». Anzi, la tesi eleatica confligge con la nozione stessa di principio, giacché se la realtà è una non ha senso parlare di principî. Discutere questa tesi, quindi, «non è indagare sulla natura» in senso stretto, così come non sarebbe compito della geometria (bensì di qualche altra disciplina) difendere i propri principî contro chi li neghi; poiché però le aporie sollevate dagli eleati riguardano comunque la natura, «forse è bene discuterne brevemente; infatti tale indagine ha un interesse filosofico». Questo preambolo concorda con il modo in cui in *Topici* I, 2 si illustra il secondo aspetto di utilità filosofica della dialettica; fra l'altro può essere significativo che al nostro «discuterne» corrisponda nel greco una forma del verbo *dialègesthai* (dal quale deriva il termine *dialektikè*, «dialettica»). Anche la successiva confutazione di Parmenide e Melisso, che occupa il resto dei capp. I, 2-3, si baserà sugli strumenti concettuali dei *Topici*, quali la distinzione fra le categorie e quella fra predicazione essenziale e accidentale.
3. Nell'*Etica nicomachea*, VII, 1, 1145b2-7 (cfr. *Eth. eud.* VII, 2, 1235b13-18), Aristotele apre la sua trattazione dell'*akrasia* o incontinenza con un famoso preambolo metodologico, nel quale descrive la procedura da seguire in questo caso «come negli altri» (un'espressione la cui portata non è chiara), alla quale si conformerà effettivamente almeno in parte la successiva trattazione. Il primo passo della procedura consisterà nell'espone «le cose che appaiono» (*ta phainòmena*, i «fenomeni»): qui non si tratta di dati empirici, come invece altrove (*An. pr.* I, 30, 46a17-22), bensì delle opinioni che sono state sostenute sulla questione. Quindi bisognerà «sviluppare aporie» (ancora una forma dello stesso verbo, cfr. 1, qui sopra) e, su questa base, «dimostrare preferibilmente tutti gli *èndoxa* relativi a queste affezioni, o altrimenti

i piú e i principali; giacché qualora a un tempo si risolvano le difficoltà e si preservino gli *èndoxa* si sarebbe raggiunta una dimostrazione adeguata». Aristotele mira cioè a formulare una proposta che risolva le aporie e al tempo stesso si accordi con il maggior numero possibile di *èndoxa*; egli sembra inoltre pensare che quegli stessi *èndoxa* riceveranno una sorta di dimostrazione o conferma dal loro accordo con la soluzione proposta, mentre quelli incompatibili dovranno essere abbandonati. Questa idea che gli *èndoxa* non fungano (soltanto) da premesse delle aporie, ma siano essi stessi in discussione, e che sia nostro compito confermarne alcuni e respingerne altri, è una novità rilevante rispetto ai *Topici*.

4. Prima del libro VII, già il libro I dell'*Etica nicomachea* si sviluppa in un vario e serrato confronto con opinioni autorevoli, nei confronti delle quali Aristotele esprime sia consenso sia dissenso. Nel cap. I, 4 egli rileva che «i piú e i sofisticati» concordano sull'idea che il bene sia la felicità, ma non su che cosa sia la felicità, e quindi si propone di indagare le opinioni principali al riguardo. Alcune di queste (che identificano la felicità con il piacere, l'onore o la ricchezza) sono liquidate bruscamente nel cap. I, 5; in I, 6 si sottopone a un'articolata confutazione la tesi platonica dell'esistenza di un'unica forma universale del Bene. Piú avanti, I, 8, Aristotele sottolinea però che la sua concezione della felicità come «attività dell'anima conforme a virtù» si accorda almeno in parte con altre concezioni correnti. Infine in I, 10-11 troviamo due autentiche aporie, relative alla tesi di Solone che un uomo può essere giudicato felice solo alla fine della vita e alla tesi che un uomo può essere felice o infelice anche dopo la morte. In entrambi i casi Aristotele adduce argomenti pro e contro, incluso un appello alle opinioni comuni (1101a22-24), per poi proporre una soluzione, coerente con la propria concezione.
5. Nel libro IV, *Gamma*, della *Metafisica* (sul quale cfr. il nostro cap. quattordicesimo) Aristotele tratta di quella scienza universale che indaga «ciò che è in quanto è»: la filosofia prima. Uno dei principî di questa scienza, che è necessario presupporre per avere conoscenza di qualunque cosa, è il principio di Non-Contraddizione. Di questo principio, osserva Aristotele (IV, 4), non si può dare una dimostrazione vera e propria, nella forma di una deduzione diretta, poi-

ché una tale dimostrazione dovrebbe presupporre il principio stesso. È però possibile «dimostrarlo refutativamente» (*elenktikòs apodeixai*), mostrando che negarlo equivarrebbe a ridursi nell'assurda posizione di negare la possibilità stessa di un discorso significante sulla realtà. La situazione è parzialmente simile a quella che sembra teorizzata in *Topici* I, 2 ed è illustrata in *Fisica* I, 2: un principio (qui, però, non appartenente a una scienza particolare), non potendo essere dimostrato direttamente, viene giustificato attraverso la confutazione dei suoi negatori.

I testi che abbiamo ora passato in rassegna presentano somiglianze e differenze rispetto ai *Topici*. Essi devono essere letti, se vogliamo tentare una valutazione complessiva, anche alla luce di due passi della *Metafisica*, vicinissimi a quelli menzionati qui sopra. Da tali passi si ricava che la dialettica, per quanto possa essere utile alla filosofia, ne rimane comunque distinta. Nel cap. III, 1, 995b20-25, i dialettici vengono caratterizzati come coloro che conducono la loro indagine su alcune delle stesse nozioni di pertinenza della filosofia, ma «sulla base dei soli *èndoxa*»; in IV, 2, 1004b17-26 si afferma che i dialettici sono superficialmente simili ai filosofi, ma se ne differenziano per i risultati che sono capaci di raggiungere, in quanto «la dialettica è esaminatrice riguardo alle stesse questioni sulle quali la filosofia è conoscitiva». Aristotele dunque fa nuovamente riferimento alla vocazione «esaminatrice» della dialettica, come in *Topici* I, 2, ma questa volta presentandola come qualcosa che le impedisce di identificarsi con la filosofia. Forse egli vuol dire che la dialettica non produce conoscenza, a differenza della filosofia, proprio perché la sua attività esaminatrice si esplica «sulla base dei soli *èndoxa*»: se esaminiamo e confutiamo il nostro interlocutore facendo appello a opinioni autorevoli come premesse, il valore delle nostre conclusioni dipenderà da quello di tali opinioni, che però non saranno state a loro volta sottoposte a esame. Come leggiamo nei *Topici* stessi, I, 14, 105b30-31, la filosofia procede «secondo verità», la dialettica «in rapporto all'opinione». La filosofia deve quindi fare qualcosa in piú. Possiamo supporre che essa debba per esempio estendere l'indagine agli stessi *èndoxa*, pronta a respingere quelli incompatibili con la soluzione del problema in questione, come nell'*Etica nicomachea*; oppure confutare l'avversario sulla base di premesse dotate di una forza superiore a quella dei normali *èndoxa*, come in *Metafisica* IV, dove la negazione del

principio di Non-Contraddizione risulta incompatibile (nelle intenzioni di Aristotele) con qualcosa che dovrebbe essere accettato da qualsiasi interlocutore razionale.

Come si ricorderà, all'inizio dei *Topici* Aristotele distingue dal sillogismo dialettico quello eristico. Il sillogismo eristico a sua volta si suddivide in due tipi, uno dei quali è quello meramente «apparente», cioè quello che sembra essere un sillogismo ma, essendo fallace, non lo è realmente. Questo tipo di argomento è l'oggetto delle *Confutazioni sofistiche*, sesto e ultimo trattato nell'ordine tradizionale delle opere logiche, probabilmente concepito come un'opera autonoma ma poi rivisto da Aristotele in modo da venire a costituire il libro conclusivo dei *Topici*.

Più precisamente, l'oggetto di questo trattato sono – come indica il titolo – le confutazioni apparenti, servendosi delle quali eristi e sofisti cercano disonestamente di vincere le dispute e di guadagnarsi una falsa reputazione di sapienti. Lo scopo, così come Aristotele lo annuncia sin dal cap. 1, è di identificare i diversi tipi di confutazione apparente e insegnare a difendersene, smascherando i trucchi dei sofisti. Con ciò egli prosegue in forma ben più esplicita e sistematica l'opera intrapresa da Platone nell'*Eutidemo*.

Abbiamo visto sopra che per Aristotele la confutazione (*èlenchos*) di una tesi *p* può essere diretta, se da certe premesse, accettate dal sostenitore di *p*, si deduce la contraddittoria non-*p* della tesi, oppure indiretta, se da *p* stessa si deduce una conseguenza che contraddice altre premesse accettate dal sostenitore di *p*. Aristotele si riferisce sinteticamente a entrambi questi casi quando definisce la confutazione come il «sillogismo della contraddittoria» (6, 168b36-37; 9, 170b1-2 ecc.). Se quindi il sillogismo non è valido, o la contraddizione che da esso si ricava non è genuina, avremo una confutazione non autentica ma soltanto apparente (10, 171a1-11): un «paralogismo», un ragionamento fallace.

Nel capitolo 4 Aristotele propone una celebre distinzione tra quelle confutazioni apparenti che dipendono dall'«espressione linguistica» (*lexis*) e quelle che ne sono indipendenti. Ciascuno di questi due generi comprende diverse specie, che Aristotele distingue e insegna a smascherare nello stesso cap. 4 e nei successivi. Noi ci soffermeremo brevemente solo sui casi che rivestono un particolare interesse filosofico.

Nel primo genere è compresa la maggior parte delle confutazioni apparenti. Semplificando la classificazione proposta da Aristotele,

e ignorando distinzioni che egli traccia, possiamo dire che qui troviamo anzitutto le confutazioni basate su diversi tipi di ambiguità lessicali o sintattiche (4, 165b30-166b9; cfr. capp. 19-21). Aristotele osserva acutamente che l'ambiguità è un fenomeno inevitabile: nomi e locuzioni sono di numero finito, mentre gli oggetti, dei quali i nomi sono segni, sono infiniti, cosicché ci sono necessariamente nomi e locuzioni che significano più cose (1, 165a6-13). In effetti, un beneficio filosofico dello studio delle confutazioni apparenti consiste proprio nel renderci attenti a «quanti sono i modi in cui ciascuna cosa si dice», cioè ai diversi significati di uno stesso termine (16, 175a5-9). A questo proposito il trattato accenna alla tesi secondo la quale i termini «ente» e «uno», *on* e *hen*, «si dicono in molti modi» (33, 182b13-27). Come abbiamo anticipato sopra, in altre opere questa tesi costituisce una fondamentale dottrina aristotelica; torneremo sul suo significato nel nostro prossimo capitolo.

Cadono sotto il primo genere anche le confutazioni apparenti basate sulla «forma dell'espressione linguistica» (*schema tes lexeos*), ossia su somiglianze superficiali fra termini che in realtà denotano entità di tipo diverso (4, 166b10-19; cfr. cap. 22). Qui Aristotele dà applicazione pratica alla distinzione fra le categorie. Per esempio il fatto che «dire», «correre» e «vedere» siano tutti verbi di diatesi attiva può indurre a credere che il vedere sia un'azione come il dire e il correre, mentre esso è in realtà una passività, come tutte le percezioni. In un altro esempio si immagina che un sofista chieda se «ciò che uno aveva [prima], e poi non ha [più], lo ha perduto»; se questa premessa viene accettata, il sofista presenta il caso di uno che avesse dieci dadi in un dato momento e nove in un momento successivo: costui ha dunque perduto ciò che aveva, cioè dieci dadi! La soluzione della fallacia, sostiene Aristotele, sta nel distinguere *ciò che* uno ha (una sostanza) da *quante cose* uno ha (una quantità). In effetti un errore tipico consiste proprio nel trattare come una sostanza qualcosa che non è sostanza; in un passo difficile (22, 178b36-179a10) Aristotele interpreta in questa luce il famoso argomento del Terzo Uomo contro le forme platoniche.

Veniamo ora al secondo genere di confutazioni apparenti, quelle indipendenti dall'espressione linguistica. Questo genere contiene diverse specie che lasceremo da parte, fra le quali quella basata su una petizione di principio, cioè sull'assumere ciò che si dovrebbe provare (5, 167a36-39; cfr. cap. 27), e quella «dipendente dal conseguente», basata sul pensare erroneamente che, se da *A* segue *B*,

anche da *B* segue *A* (*ibid.*, 167b1-20; cfr. cap. 28). Diremo invece qualcosa di altre due specie.

La prima è la confutazione apparente «dipendente dall'accidente» (*ibid.*, 166b28-36; cfr. cap. 24). La affronteremo concentrandoci su un esempio famoso, l'argomento del Velato, di cui Diogene Laerzio (II, 108) attribuisce la paternità al filosofo megarico Ebulide di Mileto. Dobbiamo immaginare una situazione in cui il sofista porta davanti alla sua vittima uno sconosciuto velato e argomenta così: tu conosci Corisco ma non conosci quest'uomo velato; ma il velato è in realtà Corisco; dunque conosci e non conosci la stessa persona! Secondo un'interpretazione plausibile, la soluzione di Aristotele consiste nell'idea che Corisco e il velato siano identici in un certo senso, cioè numericamente o accidentalmente, ma non nel senso più stretto possibile, cioè anche per essenza, e che solo cose identiche per essenza condividano tutte le stesse proprietà. In altre parole, Corisco e il velato sono due entità coincidenti ma essenzialmente distinte: per questo posso conoscere l'uno senza conoscere anche l'altro. Questo sembra essere il senso delle parole di Aristotele:

non è necessario che ciò che è vero dell'accidente sia vero anche dell'oggetto, giacché solo alle cose che sono indistinguibili e una per l'essenza sembrano appartenere tutte le stesse cose. Ma non è lo stesso [...] per colui che si avvicina, o è velato, l'essere di colui che si avvicina e quello di Corisco. Quindi non si dà il caso che, se conosco Corisco ma non conosco colui che si avvicina, io conosca e non conosca la stessa persona (*Soph. el.* 24, 179a37-b4).

Aristotele presuppone questa concezione dell'identità anche altrove e se ne serve per analizzare diversi problemi filosofici: cfr. per esempio *Fisica* I, 7 (su cui si veda il nostro prossimo capitolo), III, 1, III, 3; *De anima* III, 2.

Infine, nell'ultima specie di confutazione apparente di cui parleremo si verifica una confusione fra casi in cui un predicato appartiene a un soggetto «assolutamente» e casi in cui gli appartiene «sotto un certo rispetto» (5, 166b37-167a20; cfr. cap. 25). Per esempio un etiope è nero «assolutamente», ma è bianco limitatamente ai denti; non possiamo legittimamente concluderne che un etiope sia contemporaneamente bianco e nero. Aristotele considera come un caso della stessa fallacia la confusione fra «essere qualcosa» (*eînai ti*) ed «essere assolutamente» (*eînai haplôs*), ossia esistere: commette una tale confusione chi argomenta che ciò che non è (*to me on*, ciò che non esiste) è, perché è oggetto di opinione, oppure che qualcosa non è (non esiste) perché non è un uomo. La distinzione fra «essere qualcosa» ed «essere assolutamente» ri-

torna altrove nel *corpus* (*An. post.* II, 1-2): attraverso di essa Aristotele tenta di concepire il rapporto fra esistenza e predicazione – istituendo fra le due una sostanziale continuità, a differenza di quanto accade per lo più nella logica contemporanea – e di disinnescare paradossi che risalgono agli eleati. Anche in questo caso l'analisi delle fallacie procede di pari passo con l'elaborazione degli strumenti concettuali della filosofia aristotelica.

Il capitolo 34 conclude i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* tracciando un bilancio delle due opere, qui presentate come una sola. Aristotele rivendica orgogliosamente di essere stato il primo a trattare queste questioni in modo rigoroso e sistematico: prima di lui, egli afferma, sulla dialettica «non esisteva assolutamente niente», se non un insegnamento impartito da maestri a pagamento nel campo dell'eristica e basato sull'imparare a memoria intere argomentazioni giudicate di rilevanza generale. Questo metodo di insegnamento non trasmetteva una *technè*, come invece ritene di aver fatto Aristotele in seguito a molte e faticose ricerche. A questo punto, conclude il filosofo con una certa teatralità, rimane al pubblico il compito di «avere indulgenza per ciò che è stato trascurato nell'indagine metodica e molta gratitudine per le sue scoperte».

Nota bibliografica.

Topici e *Confutazioni sofistiche* sono editi da W. D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford University Press, Oxford 1958. La principale edizione e traduzione dei *Topici*, con ricco apparato di note, è però quella curata da J. BRUNSCHWIG: *Topiques*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1967, 2007. In italiano si può consultare G. COLLI, citato nella bibliografia del cap. v. Utile, benché parziale, la traduzione commentata di R. SMITH: *Topics. Books I and VIII*, Oxford University Press, Oxford 1997. Sulle *Confutazioni sofistiche* l'opera di riferimento è *Confutazioni sofistiche (Organon VI)*, introduzione, traduzione e commento di P. FAIT, Laterza, Roma-Bari 2007.

Monografie sui *Topici*: O. PRIMAVESI, *Die Aristotelische Topik*, Beck, München 1996; P. SLOMKOWSKI, *Aristotle's Topics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997. Sulla natura degli *èndoxa* si veda P. FAIT, *Èndoxa e consenso. Per la distinzione dei due concetti in Aristotele*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998), pp. 15-48; sul rapporto con la dossografia, J. MANSFELD, *Physikai Doxai e Problemata Physica da Aristotele ad Aezio (ed oltre)*, in BATTEGAZZORE (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione cit.*, pp. 311-82.

Sulle funzioni della dialettica e la sua relazione con la filosofia si vedano i diversi contributi di G. E. L. OWEN, *Tithenai ta phainomena*, in ID., *Logic, Science and Dialectics. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, New York 1986, pp. 239-51; E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele* cit.; ID., *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, in «Giornale di Metafisica», n.s., XVII (1995), pp. 169-90; T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988; J. BARNES, *Philosophy and Dialectic*, in ID., *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 164-73; J. BRUNSCHWIG, *Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau*, in N. L. CORDERO (a cura di), *Ontologie et dialectique. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, Paris 2000, pp. 107-30; D. FREDE, *The Endoxon Mystique. What Endoxa are and What They are not*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XLIII (2012), pp. 185-215.

Capitolo settimo

Le categorie e la sostanza

Ciò che sin dai tempi antichi, e ora e sempre, è oggetto di indagine, e sempre oggetto di difficoltà, cioè che cosa sia ciò che è, equivale a questo, che cosa sia la sostanza.

ARISTOTELE, *Metafisica* VII, 1, 1028b2-4.

In questo capitolo parleremo principalmente di due testi che occupano posizioni alquanto diverse all'interno del *corpus* aristotelico. Le *Categorie* ci sono state tramandate come il primo trattato dell'*Organon*, cioè (come abbiamo visto nel nostro capitolo quinto) del complesso degli scritti di logica, considerato come uno strumento concettuale fondamentale per tutta quanta la filosofia. Il libro VII (*Zeta*) della *Metafisica*, invece, è uno dei trattati in cui si articola l'opera i cui contenuti vengono dopo quelli della *Fisica* nell'ordine ideale dell'apprendimento (come forse indica il suo stesso nome) e occupano il vertice delle scienze teoretiche.

La tradizione che ha classificato le *Categorie* come un'opera logica le ha più precisamente assegnato la funzione di trattare di *termini*, a differenza di altri testi dell'*Organon*, che avrebbero invece per oggetto enunciati e argomenti. Vedremo in seguito quale sia il fondamento di una simile interpretazione; ora, però, è bene chiarire sin dal principio che noi, come molti altri lettori moderni, riteniamo più corretto leggere le *Categorie* come un'opera che a partire da poche nozioni elementari costruisce l'abbozzo di un'ontologia alternativa a quella platonica. Per questo è sensato stabilire un confronto con la *Metafisica*.

L'esistenza di diverse interpretazioni dell'obiettivo delle *Categorie* dipende in parte da certe enigmatiche peculiarità di questo testo. Alcuni manoscritti e fonti antiche riportano altri titoli al posto di «*Categorie*» (cioè «*Predicazioni*»); manca una qualsiasi dichiarazione iniziale di intenti da parte di Aristotele, a differenza di quanto per lo più accade negli altri trattati; i capitoli 10-15, che costituiscono l'intera seconda parte dell'opera, sono stati sospettati sin dall'antichità di essere stati aggiunti ai precedenti soltanto in un secondo tempo. Qui lasceremo da parte le difficili questioni che questa situazione comporta, per concentrarci sull'ontologia presentata nella prima parte.

Poco dopo l'inizio dell'opera, nel cap. 2, Aristotele avanza una divisione di tutti gli enti (*ta onta*) in quattro grandi classi. Prima di esaminarla in dettaglio converrà cercare di coglierne l'importante senso filosofico generale, che sulla scorta di una famosa analisi proposta da Michael Frede possiamo ricostruire dicendo che Aristotele combina tra loro due grandi distinzioni. La prima – che egli eredita da Platone – è quella tra entità generali o *universali*, da una parte, ed entità particolari o *individui*, dall'altra. La seconda – che è invece sostanzialmente una novità aristotelica – è quella tra *oggetti e proprietà* degli oggetti; essa si accompagna all'idea che le proprietà dipendono in qualche modo per la loro esistenza dagli oggetti cui appartengono. Incrociando queste due distinzioni si ottiene una divisione quadripartita di tutti gli enti in oggetti particolari, oggetti universali, proprietà particolari e proprietà universali. Come vedremo, nei capitoli successivi Aristotele illustrerà le caratteristiche di quelli che qui abbiamo chiamato «oggetti», identificandoli con il termine di «sostanze», e distinguerà diversi tipi di quelle che qui abbiamo chiamato genericamente «proprietà».

Possiamo ora addentrarci nei complessi dettagli della quadripartizione aristotelica. Essa si basa su due nozioni fondamentali alle quali Aristotele fa riferimento con le espressioni «dirsi-di un soggetto» (*kath'hypokeimènou lêgesthai*) ed «essere-in un soggetto» (*en hypokeimènoi ênai*). Si tratta di due formule che Aristotele usa poche volte al di fuori delle *Categorie* nella stessa accezione; per sottolineare il loro carattere tecnico e distinguerle da usi non tecnici delle stesse espressioni le scriviamo unificandole con dei trattini. Gli enti che si-dicono-di un soggetto sono *attributi essenziali* di qualcosa, cioè attributi che possono venir menzionati in risposta alla domanda «Che cos'è X?», con la quale ricerchiamo una definizione di X o almeno un'indicazione del genere o tipo di cosa che X è. Aristotele fornisce alcuni esempi: l'uomo si-dice-di un uomo particolare come di un soggetto («– Che cos'è Socrate? – Un uomo»); l'animale dell'uomo («– Che cos'è l'uomo? – Un animale»); la scienza della grammatica («– Che cos'è la grammatica? – Una scienza»).

Veniamo ora agli enti che sono-in un soggetto. Dagli esempi è di fatto chiaro che si tratta di *attributi non essenziali*, o *accidentali*, di qualcosa: quelle che sopra abbiamo chiamato «proprietà». Aristotele ne fornisce una vera e propria definizione: «Dico “in un soggetto” ciò che, trovandosi in qualcosa non come parte, è impossibi-

le che sia separatamente da ciò in cui è» (2, 1a24-25). Ciò verosimilmente significa che un ente X è-in un soggetto se, e soltanto se, esiste un ente Y tale che (i) X è in Y in un senso diverso da quello in cui una parte è in un intero, (ii) X non può esistere indipendentemente da Y, cioè X non esiste se Y non esiste. In altre parole, e più concretamente: per ogni proprietà o attributo non essenziale X, c'è almeno un oggetto Y cui essa appartiene e in cui essa in un certo senso si trova, non però come sua parte, e dal quale essa dipende per la sua esistenza. Così per esempio il coraggio è una proprietà dell'anima in generale, e in questo senso è nell'anima, senza però essere una *parte* dell'anima; e il coraggio non esisterebbe se non esistesse l'anima in generale (ossia se non esistessero anime).

Combinando fra loro in tutti i modi possibili le nozioni di dirsi-di un soggetto ed essere-in un soggetto Aristotele distingue quattro tipi di enti:

1. *Enti che si-dicono-di un soggetto ma non sono-in un soggetto.* Sono quelli che abbiamo chiamato «oggetti universali»: per esempio l'uomo o il cavallo, che sono attributi essenziali di qualcosa (cioè di ogni uomo o cavallo particolare), ma non sono attributi non essenziali di alcunché (perché tutto ciò che è un uomo o un cavallo lo è essenzialmente).
2. *Enti che non si-dicono-di un soggetto ma sono-in un soggetto.* Sono le proprietà particolari, cioè (sembra di capire – ma la questione è controversa) particolari occorrenze di proprietà, individuate dall'oggetto che le possiede: per esempio la particolare bianchezza di questo muro, che può essere cromaticamente identica alla particolare bianchezza di un altro muro, ma ne è comunque distinta semplicemente in virtù dell'appartenere a questo anziché a quello. Proprietà di questo tipo sono spesso discusse nella filosofia contemporanea sotto il nome di *tropi*.
3. *Enti che si-dicono-di un soggetto e sono-in un soggetto:* proprietà universali come la scienza, che è un attributo essenziale della grammatica e un attributo non essenziale dell'anima.
4. *Enti che né sono-in un soggetto né si-dicono-di un soggetto:* oggetti particolari come un particolare uomo o cavallo, che non sono attributi (essenziali o non essenziali) di alcunché.

La quadripartizione aristotelica ha fornito una grammatica concettuale fondamentale all'ontologia dei secoli successivi, fino ai giorni nostri. Aristotele però non si ferma qui. Il capitolo 2 conteneva

anche un'altra distinzione, questa volta fra due tipi di espressioni linguistiche: «cose dette con connessione», ovvero enunciati dichiarativi semplici (per esempio «Un uomo corre»), e «cose dette senza connessione», ovvero i termini dai quali quegli enunciati sono composti. Questa distinzione viene messa a frutto nel cap. 4, dove Aristotele afferma che ognuno di questi termini denota qualcosa che appartiene all'una o all'altra di dieci grandi classi:

Ciascuna delle cose dette senza alcuna connessione significa o una sostanza o una quantità o una qualità o un relativo o un dove o un quando o un esser posizionato o un avere o un agire o un patire. Per dare un'idea, sostanza è per esempio «uomo», «cavallo»; quantità «di due cubiti», «di tre cubiti»; qualità «bianco», «grammatico»; relativo «doppio», «metà», «più grande»; dove per esempio «nel Liceo», «in piazza»; quando «ieri», «domani»; esser posizionato «sta in piedi», «sta seduto»; avere «è calzato», «è armato»; agire «tagliare», «bruciare»; patire «essere tagliato», «essere bruciato» (*Cat.* 4, 1b25-2a4).

Abbiamo già incontrato questa classificazione nei *Topici*, I, 9 (cfr. il nostro capitolo sesto). Lì essa era presentata come una classificazione dei predicati più generali che possono essere attribuiti a qualcosa in risposta alla domanda «Che cos'è?» Qui, in modo equivalente, essa viene introdotta come una classificazione generale di tutti gli enti, in quanto possono essere significati da espressioni linguistiche: le dieci classi sono in realtà i generi più ampi che si possano concepire, quelli che la tradizione aristotelica chiamerà «generi sommi». Poiché inoltre Aristotele dice che un genere «si predica» di ciò che cade sotto di esso, e usa il termine *kategorìa*, «predicazione» o «predicato», anche a proposito dei generi sommi (8, 10b19-23), con il tempo il termine ha finito per designare specificamente tali generi, appunto le «categorie». Dunque chi nell'antichità ha assegnato al nostro trattato il titolo *Kategorìai* intendeva verosimilmente presentarlo come una trattazione dei «predicati» più generali o generi sommi. D'altra parte l'interpretazione antica menzionata sopra, secondo la quale l'oggetto delle *Categorie* sarebbero i termini dai quali sono composti gli enunciati, si basa sul ruolo che i termini svolgono nell'introduzione di tali generi.

Le categorie che Aristotele mostra di considerare più interessanti – sostanza, quantità, relativo, qualità – sono trattate nell'opera nei capitoli 5-8; le altre vengono frettolosamente liquidate nel capitolo 9, parte del quale è di dubbia autenticità. Noi ci concentreremo sul capitolo 5, dedicato alla sostanza.

Per prima cosa è necessario riflettere sul nome. «Sostanza» è la traduzione corrente, ma non letterale, del greco *ousìa*, un ter-

mine derivato dal verbo *eîmai*, «essere». Questo verbo ha diversi usi, tra cui quello copulativo e quello esistenziale, nel quale esso corrisponde al nostro «esistere». Questi diversi usi del verbo si riflettono sui diversi usi del termine *ousìa*: esso può corrispondere all'«essere» copulativo e significare ciò che qualcosa è, oppure può corrispondere all'«essere» esistenziale e significare qualcosa che è, ossia che esiste. In questo secondo uso, una traduzione letterale di *ousìa* potrebbe essere «entità» o «realtà». Ora, prima di Aristotele, Platone aveva impiegato questo termine, nel suo uso esistenziale, per fare riferimento collettivamente alle forme come l'*ousìa*, la vera e autentica «realtà», contrapposta al mondo dei particolari sensibili (*Fedone* 76d; *Fedro* 247c). Così stando le cose, nel momento in cui Aristotele nelle *Categorie* propone quella che di fatto è una classificazione generale di tutti gli enti e chiama *ousìa* uno dei generi o tipi di ente, è immediatamente chiaro ai suoi lettori che questo genere deve occupare un ruolo privilegiato nella classificazione, cioè che deve trattarsi del tipo fondamentale di ente.

Con questa consapevolezza i lettori affrontano l'esordio del capitolo 5, nel quale Aristotele spiega in che cosa egli identifichi l'*ousìa*:

L'*ousìa* – quella così chiamata più propriamente, primariamente e al massimo grado – è quella che né si dice di un qualche soggetto né è in un qualche soggetto: per esempio l'uomo particolare o il cavallo particolare. *Ousiai* seconde sono invece chiamate sia le specie nelle quali si trovano le *ousiai* così chiamate primariamente, sia i generi di queste specie. Per esempio l'uomo particolare si trova in una specie che è l'uomo, e genere di questa specie è l'animale. Dunque queste sono chiamate *ousiai* seconde: per esempio l'uomo e l'animale (*Cat.* 5, 2a11-19).

Dunque il termine *ousìa* ha in realtà due usi, uno primario e uno secondario. Esso si applica primariamente agli oggetti particolari come quest'uomo o quel cavallo, che non sono in alcun modo attributi di alcunché: quelli che nel capitolo 2 costituivano la classe 4 della quadripartizione. Questi costituiscono il tipo primario o fondamentale di *ousìa*, quindi il tipo fondamentale di ente fondamentale. Il termine *ousìa* si applica invece secondariamente, o in modo derivato, agli oggetti generali come l'uomo o l'animale, che nel capitolo 2 occupavano la classe 1. La contrapposizione a Platone è radicale e sicuramente deliberata. La realtà ultima, sta dicendo Aristotele, è costituita da quegli oggetti particolari ai quali Platone aveva assegnato una realtà imperfetta e di second'ordine. D'altra parte alcune delle entità universali cui Platone aveva assegnato il primato, identificando in esse l'*ousìa*, possono ancora

mantenere tale titolo, ma soltanto in modo derivato, in quanto attributi essenziali di oggetti particolari.

In questo esordio è implicito qualcosa che Aristotele rende chiaro nel seguito del capitolo: se da un lato le *ousiai* o sostanze prime non sono attributi di alcunché, dall'altro esse però possiedono attributi, anzi tutte le altre entità sono attributi delle sostanze prime.

Tutte le altre cose o si-dicono-delle sostanze prime come di soggetti o sono-in esse come in soggetti. Questo è evidente se si esamina la questione in base ai singoli esempi. Per esempio l'animale si predica dell'uomo, quindi anche dell'uomo particolare (giacché se non si predicasse di alcuno degli uomini particolari, non si predicherebbe neppure dell'uomo in generale); oppure, di nuovo, il colore è-nel corpo, quindi anche in un corpo particolare (giacché se non fosse-in alcuno dei singolari, neppure sarebbe-nel corpo in generale). Cioè tutte le altre cose o si-dicono-delle sostanze prime come di soggetti o sono-in esse come in soggetti (*Cat.* 5, 2a34-b5).

Questo passo presenta aspetti problematici, poiché non è chiaro se esso sia strettamente compatibile con la definizione di «essere-in un soggetto» offerta nel capitolo 2. È comunque evidente che per Aristotele le sostanze prime sono *in ultima analisi* – direttamente o indirettamente – i soggetti di ogni attributo e di ogni predicazione. Da ciò egli trae la conclusione che l'esistenza di tutte le altre entità presuppone quella delle sostanze prime: «Se quindi non esistessero le sostanze prime, sarebbe impossibile che esistesse qualcuna delle altre cose» (*Cat.* 5, 2b5-6). Anche qui Aristotele si sta radicalmente contrapponendo a Platone, per il quale l'esistenza delle forme non dipende dall'esistenza di particolari sensibili che le esemplifichino. Questo emerge con particolare chiarezza nel *Timeo*, nel quale le forme sono presentate come il modello eterno a somiglianza del quale un dio buono decide di creare il mondo ordinando un caos primordiale. Dunque nella narrazione del *Timeo* le forme esistono prima di venire esemplificate dalle cose sensibili, e la loro esemplificazione è contingente. Ciò è contraddetto dalla conclusione cui giunge Aristotele nel passo delle *Categorie* che abbiamo appena letto, secondo la quale, se non esistessero le sostanze prime, sarebbe impossibile che esistessero le altre entità. Senza dubbio Aristotele concederebbe invece a Platone che deve valere anche la relazione di dipendenza inversa: se non esistessero le altre entità sarebbe impossibile che esistessero le sostanze prime, perché queste non potrebbero esistere senza appartenere a una specie e a un genere, senza possedere proprietà ecc.

Nel seguito del capitolo Aristotele illustra diverse caratteristiche delle sostanze prime e seconde, sinché alla fine perviene a identificare ciò che egli afferma essere il «proprio» (*idion*) della sostanza, ossia una caratteristica distintiva che appartiene a tutte e solo le sostanze:

Sembra essere soprattutto proprio della sostanza che qualcosa che è uno e identico di numero sia capace di accogliere i contrari [...] per esempio l'uomo particolare, essendo uno e identico, viene a essere ora bianco e ora nero, caldo e freddo, cattivo e buono (*Cat.* 5, 4a10-11, 18-21).

La caratteristica in questione è dunque quella, che la sostanza possiede, di rimanere identica a se stessa attraverso il cambiamento da una proprietà alla proprietà contraria. A dire il vero l'affermazione di Aristotele suscita una certa perplessità, perché non pare che ciò valga *soltanto* per le sostanze (per esempio uno stesso suono può passare da più a meno intenso), né poi per *tutte* le sostanze, bensì solo per le sostanze prime, alle quali Aristotele stesso sembra circoscrivere il discorso. Ciò nonostante è comunque molto significativo che Aristotele affermi una tale connessione tra la sostanza o *ousia* – il tipo fondamentale di ente – e il cambiamento, soprattutto se ricordiamo quanto la filosofia greca sia stata influenzata da Parmenide, il quale aveva sostenuto che «ciò che è» o «l'ente» (*to on*) non può essere soggetto al cambiamento, poiché il cambiamento implica il paradossale concetto del non essere come punto di partenza o di arrivo.

Le dottrine contenute nelle *Categorie* – che mostrano segni di essere un'opera giovanile – subiscono in altre opere, verosimilmente successive, diversi sviluppi, alcuni dei quali molto rilevanti. Un primo sviluppo è costituito dal fatto che altrove Aristotele associa spesso la distinzione fra le categorie alla tesi secondo cui «ciò che è si dice in molti modi» (*to on lêgetai pollachôs*). Il punto di questa celebre tesi sembra essere il seguente: cose che appartengono a categorie diverse – una sostanza, una qualità, una quantità, un relativo ecc. – «sono» o esistono in modi fundamentalmente diversi; l'espressione «ciò che è» o «ente» non denota un super-genere comune al di sopra delle categorie, del quale esse costituiscano le specie. Aristotele sembra addirittura pensare che quando diciamo di qualcosa «X è», ossia «X esiste», il verbo «è» assuma *sensi* diversi a seconda della categoria cui X appartiene, cioè a seconda che X sia una sostanza, una qualità, una quantità, un relativo ecc. Poniamo per esempio che Socrate sia una sostanza, sia coraggioso,

sia alto 170 cm e sia figlio di Sofronisco. Per Aristotele ciò implica che esistono Socrate, il suo coraggio, la sua altezza e la sua condizione di figlio; queste però sono cose di tipo così diverso che non c'è uno stesso senso generico in cui possiamo affermare di ciascuna che esiste o è un ente. D'altra parte ciò non vuol dire che questi differenti sensi siano privi di qualunque connessione fra loro e che l'espressione «ente» sia puramente ambigua. Fra l'esistenza di una sostanza, quella di una qualità, quella di una quantità ecc. c'è comunque una certa connessione: le sostanze esistono in un senso primario o fondamentale e ogni altra entità esiste in un senso secondario o derivato, nella misura in cui ha una qualche relazione con una sostanza. In altre parole la sostanza costituisce il «significato focale» di «ente», secondo una nota formula introdotta da G. E. L. Owen. Più precisamente, l'esistenza di una certa qualità, quantità, relazione, luogo, cambiamento *consiste* nell'esistenza di una sostanza che ha quella qualità, quantità o relazione, o occupa quel luogo, o subisce quel cambiamento.

La posizione di Aristotele viene enunciata nel seguente passo della *Metafisica*, IV, 2, 1003a33-b10:

Ciò che è si dice in molti modi, ma con riferimento a qualcosa di unico e a un'unica natura e non per omonimia. Piuttosto, come tutto ciò che diciamo «sano» lo diciamo tale con riferimento alla salute (qualcosa in quanto la conserva, qualcosa in quanto la produce, qualcosa in quanto è segno della salute, qualcos'altro in quanto è capace di riceverla) [...] così anche ciò che è si dice sí in molti modi, ma sempre con riferimento a un unico principio. Infatti alcune cose sono dette «enti» perché sono sostanze, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che conducono alla sostanza, o corruzioni, o privazioni, o qualità, o produttrici o generatrici della sostanza o di ciò che è detto con riferimento alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste cose o della sostanza. Per questo anche di ciò che non è diciamo che «è» ciò che non è.

Aristotele si esprime in modo simile nel libro VII (*Zeta*), cap. 1, giungendo alla conclusione – formulata nella citazione che apre questo nostro capitolo – che l'indagine su ciò che è si riduce in definitiva a un'indagine sulla sostanza.

Il secondo sviluppo che le dottrine contenute nelle *Categorie* subiscono in altre opere è ancora più significativo del primo e segna una maggior discontinuità. Nelle *Categorie* le sostanze prime non vengono sottoposte a un'analisi sistematica in costituenti più fondamentali. Aristotele vi afferma, sí, che le parti delle sostanze – come la testa o la mano – sono esse stesse sostanze (*Cat.* 5, 3a29-32; 7, 8a13-b24: forse per giustificare il fatto che una proprietà appartenga talvolta non a una sostanza tutta intera ma soltanto a

una sua parte, come nel caso di un gatto che sia complessivamente di colore nero ma abbia una zampa bianca). Aristotele accenna anche al fatto che anima e corpo di un uomo siano sostanze come l'uomo intero (cap. 2) – forse proprio in quanto parti dell'uomo. Tuttavia queste osservazioni rimangono episodiche e non si collocano in un'indagine sistematica. Altrove, invece, Aristotele sviluppa una teoria secondo la quale ciascuna delle sostanze prime delle *Categorie* è costituita da una componente *materiale* e una *formale*. La genesi di questa teoria è per noi documentata nella *Fisica*. Tratteremo più diffusamente di quest'opera nel nostro capitolo nono (e abbiamo già proposto alcuni accenni nel nostro capitolo terzo), ma qui è necessario fissare alcuni punti funzionali ai nostri scopi presenti.

Il I libro della *Fisica* costituisce un'indagine sui principî e le cause del cambiamento. Nel capitolo 7 Aristotele argomenta che in ogni cambiamento è possibile identificare un soggetto o sostrato (*hypokeîmenon*) che persiste e per il quale il cambiamento consiste nell'acquisizione di una certa caratteristica o struttura (*morphè* o *eîdos*, «forma») di cui prima esso era mancante. Aristotele mostra anzitutto che le cose stanno così nel caso più evidente, cioè nel tipo di cambiamento nel quale il soggetto persistente è una sostanza che perde una certa caratteristica non-sostanziale e ne acquista un'altra al suo posto (per esempio un uomo da incolto viene a essere colto, da freddo caldo, ecc.). Questo era il tipo di cambiamento di cui si parlava già in *Categorie* 5. Ma c'è un altro tipo di cambiamento sul quale invece le *Categorie* non avevano niente da dire: la *generazione* di una sostanza. Nella *Fisica* Aristotele mostra che anche questo può essere trattato nello stesso modo, cioè come un caso in cui un soggetto persistente acquisisce una certa «forma»: una statua viene a essere da un blocco di marmo preesistente (il soggetto) dal quale viene ricavata una certa figura (la forma); una casa da un certo numero di mattoni (il soggetto) che ricevono una certa organizzazione (la forma); e qualcosa di analogo vale anche per le sostanze viventi: «c'è sempre qualcosa che soggiace, dal quale viene a essere ciò che viene a essere, come per esempio le piante e gli animali dal seme» (I, 7, 190b3-5). Nel caso di questo secondo tipo di cambiamento, però, chiaramente la forma non sarà una caratteristica o struttura qualunque, ma quella in virtù della quale la nuova sostanza che si genera è ciò che è. Aristotele fa riferimento a essa come «quella di cui si dà la definizione» (191a13; cfr. II, 3, 194b27, «la definizione dell'essenza») e assume come cosa ovvia

che essa e il soggetto siano principi non solo della generazione di una sostanza, ma del suo essere:

Se dunque le cose che sono per natura hanno cause e principi, dai quali come costituenti primari esse sono e sono venute a essere, non accidentalmente ma ciascuna ciò che è detta essere secondo la sostanza, allora è manifesto che ogni cosa viene a essere sia dal soggetto sia dalla forma (*Fisica* I, 7, 190b17-20).

Più avanti nel capitolo Aristotele fornisce un'importante precisazione sulla natura del soggetto persistente:

Quanto alla natura soggiacente, essa è conoscibile per analogia. Infatti come il bronzo sta alla statua, o il legno sta al letto, e la materia e ciò che è informe prima di assumere la forma sta a qualsiasi altra delle cose che hanno una forma, così sta la natura soggiacente rispetto a una sostanza (191a7-11).

Questo passo è importante per due ragioni. In primo luogo Aristotele chiarisce che il soggetto non è tanto un'entità determinata quanto una *funzione* presente in ogni cambiamento e rivestita di volta in volta da entità diverse. In secondo luogo il passo (almeno secondo il testo dei manoscritti, di cui alcuni editori hanno dubitato ma che qui seguiamo) contiene un'occorrenza del termine *hyle*, «materia». Si tratta di una parola che in origine significa «legname» e che Aristotele trasforma in un termine tecnico per indicare la materia dalla quale – in composizione con la forma o essenza – è costituito un oggetto particolare concreto.

Dunque in *Fisica* I, 7 scopriamo che le sostanze prime delle *Categorie* possono essere concepite come composti di materia e forma. In realtà, però, l'introduzione di quest'idea spinge Aristotele a un cambio di prospettiva più radicale. Inizialmente si tratta soltanto di un dubbio che viene lasciato cadere alla fine del capitolo: «Se sia sostanza la forma o il soggetto non è ancora chiaro» (191a19-20). Questo dubbio può apparire sorprendente: non si è forse detto che la sostanza è il composto di cui materia e forma sono gli elementi costituenti? Sembra che Aristotele trovi naturale, una volta che siano stati identificati questi due elementi, supporre che uno di essi – o entrambi – sia ontologicamente più fondamentale del loro composto. La questione comunque non viene affrontata nella *Fisica*, evidentemente perché non è di competenza della scienza della natura. Per saperne di più dobbiamo aprire la *Metafisica*.

Secondo un modo di vedere le cose oggi diffuso fra gli studiosi, quella che chiamiamo la *Metafisica* sembra essere in realtà costituita

da una serie di trattati in origine indipendenti fra loro, assemblati da editori antichi in un'unica opera. In particolare è verosimile che gli attuali libri VII, VIII, IX costituissero in origine un'opera a sé stante, cui Aristotele fa riferimento con il titolo *Sulla sostanza e su ciò che è* (*Metaph.* X, 2, 1053b17-18; cfr. IX, 1, 1045b31-32, IX, 8, 1049b27-28). In effetti i libri VII-VIII sono tutti dedicati a un'ampia trattazione della sostanza, tanto profonda quanto complessa e a tratti oscura.

Abbiamo già visto più sopra come il libro VII si apra ribadendo, nel capitolo 1, la priorità della sostanza sulle altre categorie e annunciando un'indagine su che cosa sia la sostanza. Il capitolo 3 identifica quattro candidati a rivestire il ruolo di sostanza:

sia l'essenza [*to ti en êinai*], sia l'universale [*to kathòlou*], sia il genere [*to genos*] sembrano essere sostanza di ciascuna cosa, e quarto fra questi il soggetto [*to hypokeîmenon*] (*Metaph.* VII, 3, 1028b34-36).

Prima ancora che prendiamo in considerazione i quattro candidati, un primo aspetto notevole di questo passo è il fatto che si parli della «sostanza di ciascuna cosa» (*ousìa* [...] *hekàstou*). Finora eravamo abituati a confrontarci con enunciati della forma «X è una sostanza»; invece ora la questione filosofica rilevante sembra porsi attraverso enunciati della forma «X è la sostanza di Y», e questo può sembrare un significativo cambiamento di prospettiva rispetto alle *Categorie*, nelle quali un particolare uomo o cavallo era detto essere una sostanza *tout court*, non la sostanza *di* qualcos'altro.

Davanti a questo problema una soluzione spesso adottata dagli interpreti consiste nel supporre che nella *Metafisica* Aristotele assuma tacitamente come oggetto d'indagine le sostanze prime delle *Categorie* e si chieda in virtù di che cosa ciascuna di esse sia una sostanza, cioè quale sia il fattore responsabile della loro sostanzialità. Questo fattore sarebbe concepito da Aristotele come la *sostanza di* ciascuna sostanza prima. In altre parole, se X è una sostanza, allora c'è qualcosa che è la sostanza di X ed è ciò che Aristotele intende indagare in *Metafisica* VII.

Questa soluzione, tuttavia, incontra una seria difficoltà: in tutto il libro VII Aristotele oscilla tra l'una e l'altra formulazione della questione della sostanza, come se per lui non ci fosse affatto differenza tra chiedersi se X sia una sostanza e chiedersi se X sia la sostanza di qualcos'altro. Ciò ha indotto Michael Frede e Günther Patzig a suggerire un'interpretazione alternativa, che anche noi riteniamo preferibile: se (e soltanto se) X è una sostanza, allora c'è

qualcosa di cui *X* è sostanza; *ogni sostanza è sostanza di qualcosa* (e viceversa). Questo «qualcosa» sarebbe l'oggetto sensibile bruto che ci consegna l'esperienza prima che intervenga l'analisi filosofica: Socrate, poniamo, che è contemporaneamente fatto di carne e ossa, uomo, filosofo, camuso, alto 170 cm, figlio di Sofronisco ecc. Nel momento in cui sottoponiamo questo oggetto a un'indagine filosofica operiamo una distinzione tra i diversi elementi (nel senso piú ampio e generico possibile) dai quali esso è composto e ci chiediamo quale tra questi sia l'elemento fondamentale, ciò che Socrate realmente è, la sua *ousìa* o sostanza; nel far ciò inoltre presupponiamo che l'*ousìa* o sostanza di Socrate sarà al tempo stesso descrivibile come un'*ousìa* o sostanza in assoluto, ossia come un ente fondamentale. Ciò significa che in questo contesto il termine *ousìa* viene derivato dal verbo *eînai*, «essere», tanto in un uso copulativo (*ousìa* come ciò che una cosa è veramente) quanto nell'uso esistenziale (*ousìa* come ciò che è o esiste in modo fondamentale: l'uso che ci era parso piú rilevante in un primo momento).

Se le cose stanno così, il senso della lista di quattro possibili candidati per il ruolo di sostanza, con la quale si apre il capitolo VII, 3, sembra essere il seguente: davanti a un oggetto particolare del senso comune possiamo, in linea di principio, supporre che la sua *ousìa* o sostanza sia (i) la sua essenza, (ii) un universale che esso esemplifica o (iii) un genere sotto il quale esso cade, oppure (iv) il suo «soggetto». Qui di seguito esamineremo ciò che il libro ha da dire su ciascuno di questi candidati.

Aristotele affronta per primo il «soggetto» o sostrato (*hypokeîmenon*, come in *Categorie* e *Fisica*) e osserva che questo candidato richiede a sua volta una distinzione concettuale:

Il soggetto è ciò di cui si dicono le altre cose, mentre esso non si dice piú di alcun'altra cosa. Perciò bisogna trattare di esso in primo luogo, giacché sembra che piú di ogni altra cosa sia sostanza ciò che è soggetto in modo primario. E tale è detta in un senso la materia, in un altro senso la forma, in un terzo ciò che è costituito da queste. Per «materia» intendo per esempio il bronzo, per «forma» la configurazione, e per «ciò che è costituito da queste» la statua, il composto (*Metaph.* VII, 3, 1028b36-1029a5).

Dunque Aristotele prende come punto di partenza l'idea delle *Categorie* che la nozione di sostanza coincida anzitutto con quella di un soggetto ultimo, che non sia a sua volta predicato di altro. A differenza che nelle *Categorie*, però, egli ora pensa che la nozione di soggetto ultimo non sia di univoca interpretazione, e che come soggetto ultimo sia possibile indicare sia (a) la materia, sia (b) la forma,

sia (c) l'oggetto risultante dalla composizione delle due. Di questi tre aspiranti soggetti, il terzo è il piú vicino alla sostanza prima delle *Categorie*, ed è chiaro in che senso esso possa esser considerato un soggetto ultimo. A prima vista è assai meno chiaro in che senso possa essere considerata soggetto la forma. Se però supponiamo che la forma di una cosa sia ciò che la cosa è veramente, la sua *ousìa* o sostanza, allora può avere un senso considerarla come il vero soggetto degli attributi della cosa. Rimane comunque il fatto che a rigore la forma non può essere un soggetto *ultimo*, ma al massimo... penultimo, perché la forma è a sua volta predicata della materia.

Nel seguito del passo (VII, 3, 1029a7-26) Aristotele si concentra sul primo aspirante soggetto, la materia. Se l'essere un soggetto ultimo costituisse l'unico requisito della sostanza, egli dice, allora la materia risulterebbe essere la principale (il testo in realtà dice «la sola», meno precisamente) candidata al ruolo. Per «materia» qui Aristotele intende qualcosa di speciale, ossia ciò che rimane di un oggetto una volta che si sia fatta astrazione da *tutti* i suoi attributi, inclusa persino l'estensione tridimensionale: qualcosa che di per sé è assolutamente indeterminato, che viene determinato da quegli attributi e fa loro da soggetto. Sembra trattarsi di quella che viene chiamata «materia prima» dai commentatori aristotelici (e da Aristotele stesso in alcuni contesti, per esempio *Metaph.* VIII, 4, 1044a15-25).

Tuttavia – argomenta Aristotele – è impossibile che questa materia sia sostanza a titolo principale, perché in realtà bisogna tener conto di altri due requisiti della sostanza oltre a quello dell'essere soggetto:

A chi, dunque, consideri la questione in questo modo risulta che la materia è sostanza. Ma questo è impossibile: infatti sembrano appartenere alla sostanza, piú che a ogni altra cosa, anche l'essere qualcosa di separato e un «questo qualcosa». Perciò la forma e ciò che è costituito da entrambe sembrerebbero essere sostanza piú della materia (*Metaph.* VII, 3, 1029a26-30).

Il primo dei due requisiti aggiuntivi è che la sostanza dev'essere un'entità «separata» (o «separabile», *choristôn*), cioè – sembra di capire – indipendente o autonoma, e ciò in un qualche senso che deve valere tanto per il composto materia-forma quanto per la forma soltanto. Altrove Aristotele ci dice che la forma è separata solo concettualmente o «per la definizione» (*Phys.* II, 1, 193b4-5; *Metaph.* VIII, 1, 1042a29): cioè la forma – almeno nell'ambito delle cose sensibili – non è separata nel senso di poter esistere indipendentemente da una certa materia, bensí solo nel senso che può es-

sere concepita o definita senza fare riferimento ad altro. Questo va d'accordo con i capitoli 10-11 di *Metafisica* VII, nei quali Aristotele sostiene per l'appunto che la definizione di qualcosa dovrebbe essere soltanto definizione della forma e non contenere riferimenti diretti alla materia nella quale una certa forma si realizza. D'altra parte il senso concettuale in cui la forma è separata sarà presumibilmente anche il senso in cui, come minimo, è separabile il composto materia-forma.

Il secondo requisito aggiuntivo che una sostanza deve soddisfare consiste nell'essere un «questo qualcosa» (*tòde ti*). Quest'espressione fa parte del gergo tecnico aristotelico, senza però che il suo significato venga mai reso del tutto esplicito. Sembra comunque che l'idea sia quella di un individuo («questo») appartenente a una specie determinata («qualcosa»). Ebbene, la materia non è un individuo di una specie determinata, perché come abbiamo visto non ha attributi intrinseci; anzi si può sostenere persino che non sia affatto un individuo di per sé, bensì solo in quanto è congiunta a una certa forma ed è la materia di una certa sostanza.

Ricapitolando, una sostanza sarà (i) un soggetto di attributi, (ii) separato, (iii) individuale e dotato di attributi essenziali. Complessivamente, la forma e il composto materia-forma soddisfano questi requisiti più della materia, anche se la materia soddisfa maggiormente il requisito (i). Pertanto la forma e il composto sono, tutto considerato, sostanza a maggior titolo della materia.

Fra questi due tipi di sostanza, però, Aristotele stabilisce un'ulteriore gerarchia: la sostanza composta da materia e forma è «posteriore» rispetto alla forma (VII, 3, 1029a31). Ciò evidentemente implica che la forma sia *anteriore*. L'anteriorità in questione è di tipo causale: Aristotele vuol dire che il composto è sostanza in virtù della forma e non viceversa. Altrove nel libro VII egli afferma addirittura che la forma è la «sostanza prima» (*prote ousìa, ibid.* 7, 1032b1-2; 11, 1037a28), suggerendo implicitamente che il composto sia invece la sostanza seconda. Così la terminologia introdotta nelle *Categorie* riceve un significato del tutto nuovo. Nelle *Categorie* la sostanza prima era questo o quel particolare uomo o cavallo, mentre le sostanze seconde erano le specie e generi della sostanza prima (uomo, cavallo, animale); *Metafisica* VII invece considera come sostanza prima la forma del composto materia-forma che è quest'uomo particolare e come sostanza seconda il composto stesso.

Nel capitolo 17 Aristotele ribadisce l'identificazione tra la sostanza e la forma o essenza da un diverso punto di vista, ossia par-

tendo dall'idea che la sostanza sia un principio (*archè*) e una causa o ragione (*aitia*). Per Aristotele ciò significa che la sostanza deve costituire una risposta a una domanda del tipo «Perché...?» Ora, «il perché si indaga sempre in questi termini: perché una cosa appartenga a un'altra» (1041a10-11). Ciò la domanda verte sempre su un contenuto di forma predicativa: «Perché *X* è *Y*?» A questo tipo di domanda si può ricondurre anche la ricerca di una definizione, «Che cos'è *Y*?»:

chiaramente si ricerca perché la materia sia qualcosa di determinato. Per esempio perché queste cose sono una casa? Perché appartiene loro l'essenza di casa. E perché questa cosa è un uomo, o perché questo corpo si trova in questa condizione? Sicché si cerca la ragione per la quale la materia è qualcosa di determinato; e questa è la sostanza (1041b5-9).

In altri termini, un oggetto non è identico alla mera somma dei suoi elementi materiali, ma contiene qualcos'altro – non un elemento come gli altri – in virtù del quale esso è quel che è; questo fattore ulteriore è la forma-sostanza:

Ciò che è composto da qualcosa in modo tale che il tutto sia unitario non è come un mucchio, ma come la sillaba. Ma la sillaba non è i suoi elementi, e *BA* non è identico a *B* e *A*, né la carne a fuoco e terra (giacché se essi si dissolvono quelle cose non esistono più – intendo la carne e la sillaba –, ma esistono gli elementi della sillaba, e così fuoco e terra). Dunque la sillaba è qualcosa: non soltanto i suoi elementi, la vocale e la consonante, ma anche qualcos'altro; e la carne non è soltanto fuoco e terra, o il caldo e il freddo, ma anche qualcos'altro [...] sembrerebbe che questo sia qualcosa e non un elemento, e che sia causa del fatto che questa cosa sia carne e quest'altra sia una sillaba; e così per gli altri casi. Questa è la sostanza di ciascuna cosa, poiché questa è la causa primaria del suo essere (1041b11-28).

Torniamo ora all'elenco dei quattro candidati a rivestire il ruolo di sostanza elencati all'inizio del capitolo 3: essenza, universale, genere, soggetto. Aristotele è partito da una trattazione del soggetto, ma nel far questo è venuto a parlare della forma. Questa di fatto coincide con l'essenza. L'universale e il genere vengono discussi principalmente nel cap. 13. Lì Aristotele esordisce chiarendo subito che egli in realtà respinge questi candidati:

Alcuni ritengono che l'universale sia causa più di ogni altra cosa e che esso sia principio; perciò bisogna trattare anche di questo. Ebbene, sembra impossibile che sia sostanza una qualunque delle cose dette universalmente (VII, 13, 1038b6-9).

Aristotele menziona l'universale (*to kathòlou*), ma non il genere; la ragione sarà che il genere costituisce un caso particolare di uni-

versale e che gli argomenti contro la sostanzialità dell'universale valgono automaticamente anche contro quella del genere. Di tali argomenti riportiamo soltanto i primi due:

In primo luogo, è sostanza di ciascuna cosa quella che è esclusiva di ciascuna cosa, quella che non appartiene ad altro; invece l'universale è comune [...] Inoltre è detto sostanza ciò che non si dice di un soggetto; invece l'universale si dice sempre di un qualche soggetto (VII, 13, 1038b9-16).

Il primo argomento dipende dall'assunzione (che Aristotele non discute) che la sostanza di una cosa debba appartenere in maniera esclusiva, il che non può valere per l'universale. Il secondo argomento invece si basa sull'idea che la sostanza debba essere soggetto e non predicato. Si tratta, come sappiamo, di un'idea che risale alle *Categorie*; tuttavia qui, come già nel capitolo 3, essa si presenta in una forma parzialmente mutata, poiché qui Aristotele non sembra lasciare aperta la possibilità che un universale sia sostanza, sia pure a titolo secondario. Su un altro piano è utile anche notare che l'espressione «dirsi di un soggetto» ora non fa più riferimento specificamente alla predicazione essenziale, ma esprime genericamente la relazione tra qualunque universale e ciò che lo esemplifica.

Arrivati a questo punto siamo ormai in grado di mettere a fuoco uno dei principali problemi interpretativi suscitati dal libro VII. Abbiamo visto che Aristotele vi sostiene che la sostanza è da identificare primariamente con la forma. D'altra parte abbiamo anche incontrato chiare indicazioni che la sostanza è un individuo, sia perché essa è un «questo qualcosa» (*tode ti*), sia perché nessun universale è sostanza. Anche altri elementi di evidenza testuale vanno nella stessa direzione: per esempio nel cap. 1, 1028a26-27, leggiamo che le entità nelle altre categorie hanno per soggetto o sostrato «la sostanza e il particolare». Così stando le cose, dovrebbe seguirne che *la forma stessa è individuale*: ad esempio il particolare composto materia-forma che è Socrate ha una forma che è sua soltanto ed è distinta dalla forma di Callia e da quella di Corisco. Del resto ciò sembra confermato dal fatto che la forma e sostanza di un vivente sia la sua anima, come Aristotele afferma sia altrove (cfr. il nostro cap. undicesimo) sia qui nel libro VII (10, 1035b14-16; 11, 1037a5).

Il problema è che altri passi suggeriscono invece che *la forma sia universale* e sia la stessa per tutti gli individui della stessa specie. Consideriamo per esempio questo testo:

L'uomo e il cavallo e le cose che in questo modo si applicano ai singolari, ma sono universali, non sono sostanza ma una sorta di composto costituito

da questa formula definitoria e questa materia considerata come universale. Singolare è invece Socrate, composto dalla materia ultima, e così per gli altri casi (VII, 10, 1035b27-31).

Aristotele qui sta parlando di quegli universali che nelle *Categorie* erano considerati sostanze seconde e ci dice che questi universali, proprio come gli individui che li esemplificano, possono essere concepiti come composti di materia e forma: composti universali e astratti anziché particolari e concreti (cfr. VII, 8, 1033b24-26; 11, 1037a5-10). Qui diventa importante l'espressione «considerata come universale». Se essa si riferisce soltanto alla materia, menzionata subito prima, e non anche alla forma o al composto, allora Aristotele sta dicendo che la stessa forma (letteralmente *logos*, «formula definitoria») entra in composizione sia con la materia particolare e concreta, con la quale costituisce gli uomini particolari, sia con la materia «considerata come universale» e astratta, con la quale costituisce la specie uomo. La forma sarebbe quindi universale. Quest'interpretazione si accorda sia con un altro passo del libro VII (8, 1033b19-1034a8), sia con il fatto che in questo stesso passo Aristotele proceda ad affermare che Socrate è singolare soltanto in virtù del fatto che è «composto dalla materia ultima», cioè dalla materia concreta, come se la forma non fosse corresponsabile della singolarità di Socrate.

Il fatto che nel passo che abbiamo appena letto si faccia riferimento alla forma tramite l'espressione *logos* ci rimanda a un altro aspetto del problema. Una definizione esprime l'essenza di qualcosa; e l'essenza di una cosa è identica alla sua forma. D'altra parte Aristotele afferma, poche righe più sotto (10, 1035b34-1036a9; cfr. 15, 1039b27-1040a7), che «la formula definitoria è dell'universale» e che dei composti particolari di materia e forma «non c'è definizione», perché essi contengono materia, che «è di per sé inconoscibile». Ciò sembra nuovamente implicare che la forma o essenza sia universale. Ce ne dà conferma l'inizio del capitolo 11: «La definizione è dell'universale e della forma» (1036a28-29).

Aristotele sembra dunque stretto in una contraddizione. Il problema è di difficile soluzione ed è reso più complicato dal fatto che lo stesso termine *eidos* possa indicare tanto la forma quanto la specie. Per tentare almeno di attenuare la forza della contraddizione possiamo forse partire (come hanno fatto diversi studiosi) dall'ipotesi che tutti gli esemplari della stessa specie possiedano forme *numericamente distinte ma qualitativamente identiche* l'una all'altra: la forma o anima di Socrate, quella di Callia e quella di

Corisco sono occorrenze o repliche individuali di un tipo generale – la forma della specie – e sono individuate e distinte l'una dall'altra solo in virtù dell'essere congiunte a porzioni distinte di materia. In effetti per Aristotele l'anima di tutti gli uomini è strutturalmente identica. Possiamo inoltre supporre che Aristotele in alcuni contesti assuma seriamente e letteralmente l'esistenza del tipo generale di cui le forme individuali sono repliche, e in altri contesti invece lo consideri come una mera astrazione. Nei contesti del secondo gruppo Aristotele può comunque tener ferma la tesi che la definizione e la conoscenza abbiano per oggetto l'universale: questa tesi, infatti, può anche significare semplicemente che la definizione è universalmente vera di tutte le identiche forme individuali della stessa specie e che questa verità universale è ciò che conosciamo. Questa sembrerebbe essere la posizione di Aristotele in un altro libro della *Metafisica* (XII, 5, 1071a19-29), dove egli afferma che non esistono entità come l'uomo universale, che entità singolari distinte hanno cause e principi singolari e distinti, e che «la tua materia, la forma e la causa motrice è diversa dalla mia, ma esse sono identiche per la descrizione universale».

È bene tener presente che *Metafisica* VII non è l'ultima parola di Aristotele sulla sostanza, e ciò per due ragioni. In primo luogo, nel libro rimane marginale un aspetto importante della riflessione di Aristotele su questo tema, cioè l'idea che il rapporto fra la materia e la forma di una sostanza sensibile debba essere concepito come un caso particolare di rapporto fra potenza e atto. Questo aspetto emergerà chiaramente nel libro VIII; la distinzione fra potenza e atto sarà poi oggetto di una trattazione sistematica nel libro IX, come vedremo nel nostro capitolo nono. In secondo luogo, nel corso del libro VII Aristotele ci segnala a più riprese (per esempio in 17, 1041a7-9) che la trattazione delle sostanze sensibili è preliminare a una futura trattazione di un altro genere di sostanze, non sensibili. Vedremo nel nostro capitolo quattordicesimo dove e sino a che punto egli mantenga questa promessa.

Nota bibliografica.

Le traduzioni della *Fisica* sono riprese da ARISTOTELE, *Fisica. Libri I e II*, trad. e cura di F. REPELLINI, Bruno Mondadori, Milano 1996, con qualche modifica. Per una bibliografia sulla *Fisica* rimandiamo ai capp. VIII e IX.

Ci sono due edizioni critiche delle *Categorie*: quella di L. MINIO-PALUELLO, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione* cit., e quella più recente di R. BODÉÜS, *Les Belles Lettres*, Paris 2001. In italiano sono disponibili le traduzioni annotate di G. COLLI (*Organon*, Adelphi, Milano 2003²) e di M. ZANATTA (BUR, Milano 1989). Importante il commento di J. L. ACKRILL (*Categories and De interpretatione*, citato nella bibliografia del cap. v). Gli studi di M. FREDE sono raccolti nei suoi *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987. Un inquadramento recente in G. MATTHEWS, *Aristotelian Categories*, in G. ANAGNOSTOPOULOS (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford-Chichester 2009.

Della *Metafisica* in generale ci sono due edizioni critiche: quella di W. D. ROSS (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1924, 2 voll.), accompagnata da un commento fondamentale, e quella di W. JAEGER (*Aristotelis Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford 1957). Una nuova edizione è in corso d'opera a cura di O. PRIMAVESI. Traduzioni italiane: G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004; a cura di C. A. VIANO, UTET, Torino 2005².

Sul «significato focale» si veda G. E. L. OWEN, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in ID., *Logic, Science and Dialectics. Collected Papers in Greek Philosophy*, Duckworth, London 1986, pp. 180-99. Di *Metaph. VII* in particolare è indispensabile l'edizione commentata a cura di M. FREDE e G. PATZIG (*Metaphysik Z*, Beck, München 1988; trad. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001). Si vedano anche gli studi di M. FREDE negli *Essays in Ancient Philosophy* citati *supra* (soprattutto *Substance in Aristotle's Metaphysics*, pp. 72-80); E. BERTI, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica*, in «Rivista di Filosofia», LXXX (1989), pp. 3-23, rist. in ID., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2014²; M. MIGNUCCI, *In margine al concetto di forma nella Metafisica di Aristotele*, in A. BAUSOLA e G. REALE (a cura di), *Aristotele. Perché la Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 146-70; P. DONINI, *La Metafisica di Aristotele*, Carocci, Roma 2007; M. BURNEYAT, *A Map of Metaphysics Zeta*, citato nella bibliografia del cap. II.