

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

17

DIBATTITI ANTICHI:
ONTOLOGIA, FISICA E METAFISICA

CINQUE STUDI

a cura di

CLAUDIA LO CASTO
STEFANO MASO



ROMA 2025

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

DIBATTITI ANTICHI:
ONTOLOGIA, FISICA E METAFISICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

Comitato direttivo

Aldo Brancacci, Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Fulvia De Luise, Francesco Fronterotta, Silvia Gastaldi, Annamaria Ioppolo †, Stefano Maso, Carlo Natali.

La collana è espressione della SISFA (Società Italiana di Storia della Filosofia Antica). Si propone di raccogliere, in primo luogo, gli studi italiani in questo ambito e inoltre importanti contributi alla ricerca sul pensiero antico provenienti dall'estero. Vuole rappresentare la voce della nostra ricerca sul pensiero antico nel mondo e dialogare in modo fecondo con le altre tradizioni critiche ed esegetiche.

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

————— 17 —————

DIBATTITI ANTICHI:
ONTOLOGIA, FISICA E METAFISICA

CINQUE STUDI

a cura di

CLAUDIA LO CASTO
STEFANO MASO



ROMA 2025

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: settembre 2025

ISBN 979-12-5693-025-8

eISBN 979-12-5693-026-5

*È vietata la copia, anche parziale e con qualsiasi mezzo effettuata
Ogni riproduzione che eviti l'acquisto di un libro minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza*

Tutti i diritti riservati

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38

Tel. 06.39.67.03.07

e-mail: redazione@storiaeletteratura.it

www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i> di CLAUDIA LO CASTO e STEFANO MASO.....	VII
SILVIA FAZZO	
<i>La sostanza come forma separabile in Aristotele</i>	1
LUCA GILI	
<i>Un'interpretazione dialettica della nozione di 'potenzialità' in Metafisica Θ 1, 1046 A9-15</i>	29
SELENE I. S. BRUMANA	
<i>Sulla sostanza e sulla forma del dio. Elementi del dibattito ellenistico...</i>	45
MICHELE ABBATE	
<i>La natura del Demiurgo e la generazione del cosmo nell'esegesi procliana</i>	73
MARIAPAOLA BERGOMI	
<i>La Lettera a Marcella di Porfirio nel dibattito tra Giamblico e Metodio. Status quaestionis e prospettive di ricerca</i>	97
<i>Index nominum recentiorum</i>	117

SILVIA FAZZO

LA SOSTANZA COME FORMA SEPARABILE IN ARISTOTELE

1. *Introduzione.*

1.1. *Riassunto preliminare.*

Al centro delle ricerche qui presentate è il concetto di separabilità nella *Metafisica*, in specie la separabilità del principio formale. La vulgata storiografica attribuisce talora ad Aristotele una posizione troppo polarizzata e opposta a quella di Platone, offuscando tratti fondamentali della sua teoria dei principi. Secondo una narrativa tradizionale, infatti, Aristotele si contrappone a Platone rifiutando il χωρισμός delle Idee (τὰ εἶδη), cioè la loro separazione dal mondo sensibile. Questa lettura, bene espressa da Ingemar Düring e largamente condivisa, enfatizza una rottura tra Platone e Aristotele, incentrata sull'immanenza dei principi nella filosofia aristotelica rispetto alla loro trascendenza in Platone. Tuttavia, un esame attento del libro *Zeta* della *Metafisica*, in costante confronto con i *loci paralleli* da altri libri e soprattutto dal decisivo libro *Lambda*¹, invita a riconsiderare questa dicotomia.

Stiamo parlando della filosofia prima di Aristotele, vale a dire di quella parte della filosofia che è scienza 'architetonica' (*Alpha* 1, 981a30), che indica cioè alle altre scienze come procedere. Ivi, al centro del sistema della conoscenza, Aristotele instaura la scienza dell'ente in quanto ente; a questa, assegna come oggetto primario l'οὐσία – che convenzionalmente traduciamo 'sostanza' – cioè quel senso primo dell'ente in relazione al quale gli altri sensi, ovvero modi dell'ente, si rapportano e concepiscono. *Zeta* è il princi-

¹ I passi dalla *Metafisica* saranno qui citati secondo la mia edizione critica, in parte pubblicata (*Lambda* in Fazzo 2012; *Zeta* 17 in Fazzo 2023) e in parte in corso di preparazione. Ringrazio per la discussione tutto il seminario aristotelico ma in modo particolare Laura Folli e Marco Ghione, che cooperano specialmente alle ricerche sui codici grazie anche a un finanziamento da parte dell'Università del Piemonte Orientale; e inoltre Luigi Ferrari, Simone Astorino e i curatori del presente volume Claudia Lo Casto e Stefano Maso.

pale libro di questa scienza: si interroga su *che cosa sia* sostanza; è il libro cui i libri A, α, B, Γ, Δ, E in modi diversi preparano la strada.

Aristotele mostra di considerare proprie della sostanza due proprietà fondamentali: 'l'esser separabile' (χωριστόν) e 'l'essere ΤΟΔΕ ΤΙ' (userò qui all'occorrenza il maiuscolo in quanto non accentato, in riferimento a una valenza interpretativa ancora neutrale e inclusiva delle diverse correnti interpretative). Dice infatti (Z3, 1029a27 sg.):

τὸ χωριστὸν καὶ τὸ ΤΟΔΕ ΤΙ ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ².

Sembra che abbia la prerogativa di essere sostanza ciò che è separabile e ΤΟΔΕ ΤΙ.

Se ne evince che questi due caratteri, separabilità e ΤΟΔΕ ΤΙ, si associano, in una condizione data, come un'endiadi che descrive il ruolo epistemico e ontologico della sostanza. La relazione fra i due però non è chiara nella letteratura. Anzi, sono spesso intesi come distinti e quasi divergenti.

Di qui, l'interesse a che si riconsideri da vicino con precisione il concetto di separabilità; e si riveda criticamente l'interpretazione del ΤΟΔΕ ΤΙ. Il ΤΟΔΕ ΤΙ è inteso correntemente con il monosillabo ΤΙ atono, 'un certo questo' (Burnyeat 2001, 49 n. 99: «a this»), o 'un questo determinato' (Frede – Patzig 1988, I, 20: «ein Dies von der Art»), ma ciò confligge con la sua funzione in *Metafisica Zeta*. Bisogna invece che si tenga conto del contesto filosofico e linguistico in cui Aristotele colloca funzionalmente il ΤΟΔΕ ΤΙ, specie nel quadro di questo nostro studio, vera e propria preparazione a una nuova edizione critica del libro Zeta.

Il presente contributo si propone pertanto di esplorare il significato e le implicazioni di queste prerogative, analizzando i principali passi della *Metafisica* nei quali Aristotele sviluppa la sua teoria della sostanza, con particolare attenzione ai passi dei capitoli *Zeta* 3, 13 e 17, dove tali concetti emergono con maggiore evidenza.

1.2. *Il problema del χωρισμός secondo Düring: una controversia fra Aristotele e Platone?*

Scrive Ingemar Düring nella sua influente monografia su Aristotele (tr. it. 59): «Poiché Aristotele respinse il χωρισμός delle idee, eliminò anche la sovrastruttura della filosofia platonica». Una tale lettura, come si vede, pone Aristotele in netta discontinuità rispetto a Platone riguardo alle dottrine centrali del loro pensiero³. Si tratta infatti da una parte, della teoria delle

² Per la costruzione di ὑπάρχω cfr. Plat. *s.v.*, § III, § V, in part. Plat. *Phaed.* 81a.

³ Opera che esprime uno sguardo alternativo è Lloyd Gerson (2005).

idee nel contesto della teoria dei principi di Platone; e dall'altra della filosofia prima di Aristotele, quale egli la costruisce nel contesto della sua scienza dell'ente in quanto ente.

Quanto ai principi, secondo la definizione di Stephen Menn⁴, il χωρισμός consiste nell'esistenza del principio oltre le cose di cui è principio, ovvero separatamente da esse (cfr. *Met.* B, 999a 17-19). Questa indubbiamente è una dottrina attribuita a Platone da Aristotele. I *loci* che la attestano nel corpus di Platone sono eterogenei. L'alterità dei principi rispetto al mondo sensibile è espressa, ad esempio, nel *Fedone* (74a-76e, 101a-102a), nel *Timeo* (28a-29b) e nel mito dell'anima come biga alata del *Fedro* (247c-e), quando Platone pone le realtà eterne e immutabili – quali la giustizia, la temperanza, la scienza – nell'iperuranio:

Poiché l'essere che realmente è invisibile, e non ha colore né figura, lo può vedere solo l'intelletto che guida l'anima (...): contempla la giustizia, contempla la temperanza, contempla la scienza; non però la scienza che è soggetta a divenire, e che muta secondo il mutare di quelli che ora noi chiamiamo enti, ma la scienza che sta fissa nell'ente che veramente è⁵.

Vediamo qui in che senso e contesto narrativo i principi quali la giustizia, la temperanza, la scienza stessa, secondo Platone, stiano fissi nell'ente che veramente è' (ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὃν ὄντως), così da poter essere contemplati dall'anima.

Aristotele scrive la prima collezione di trattati filosofici, con le innovazioni strutturali che questo comporta. Il corpus dei suoi trattati, prima di raggiungere la configurazione a noi pervenuta, è stato poi riveduto per cinque secoli: è l'esito di una prolungata gestazione editoriale ed esegetica⁶. Contrapporre Aristotele a Platone, come sovente avviene, senza tener conto delle differenze nello stile, nella strategia politica, nel contesto sociale e nella struttura comunicativa, ed enfatizzare le innovazioni teoretiche di Aristotele come originarie divergenze di concetto, pone a chi lavori sul libro *Zeta* della *Metafisica* problemi importanti, perché compromette elementi fondamentali di comprensione del dettato del testo. Bisognerebbe capire se davvero Aristotele rinneghi il paradigma di Platone. Questi, nel suo mito, se-

⁴ Menn (s.d.) Ib4-a, p. 1. L'opus di Menn è attualmente disponibile sul sito della Humboldt Universität di Berlino.

⁵ Plat. *Phaedr.* 247c6-d1, d5-e2: ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῇ νῶ (...) καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ' ἡ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὃν ὄντως.

⁶ Fazzo (2024a).

para dal mondo sensibile la componente intellegibile della realtà: tutto ciò che è sensibile si determina e definisce per partecipazione a valori intelligibili sovraordinati; in altre parole, ciò che è soggetto a mutamento è-cioè-che-è in ragione di ciò che è invariante. Forse, come vedremo ora, Aristotele non rinnega questo paradigma; piuttosto lo declina sul terreno della scienza della natura, che egli proprio nei libri centrali della *Metafisica* intraprende di fondare, identificandone le regole costitutive – con una speciale attenzione ed efficacia per la scienza del vivente.

I tratti comuni sono più solidi delle differenze, anche se passano più facilmente sotto silenzio. Già l'Accademia nutriva per il regno vivente un vivace interesse classificatorio. Qual è l'οὐσία dell'ape (*Menone*, 72b)?⁷ Come classificare i viventi (*Politico*, 263b-266d)?⁸ Qui Aristotele fa ciò che altri non avevano fatto. È forte di un bagaglio avanzatissimo di sapere naturalistico e di fisiologia e per questa via scopre il mondo e il metodo della conoscenza invariante: nella mutevolezza di tutto ciò che è per natura, permane identico l'εἶδος aristotelico, che in senso biologico chiameremo volentieri anche 'specie', ed è infatti ancora al tempo nostro oggetto di scienza.

Forse che così potenzialmente Aristotele inaugura il problema degli universali? Sono essi, o non sono, sostanza? In un certo senso, sì, e lo prova il fatto che in *Zeta* 13 si discute se gli universali siano sostanza. Ma nel senso inaugurato dai lettori delle *Categorie*, quali Porfirio e Boezio, Aristotele non ne parla ancora: sarebbe anacronistico retroproiettare su Aristotele la contrapposizione fra concetto universale e individuo concreto sensibile, sostanze seconde e prime secondo il capitolo 5 delle *Categorie*⁹. In realtà, la discussione di Aristotele a questo riguardo non ha natura pedagogica o comunque introduttiva, rivolta a un pubblico allargato, ma ha natura strettamente interaccademica, in dialogo con la scuola di Platone – che originariamente aveva incluso Aristotele stesso.

⁷ Indubbiamente, tuttavia, le idee principali sono quelle di valore, seguite da quelle di carattere matematico. Molte delle idee sono quelle corrispondenti a predicati incompleti, ossia a quei predicati/proprietà che gli enti sensibili possono possedere insieme ai loro opposti: x può essere bello e brutto, grande e piccolo, mentre non può essere ape e non-ape. Sull'esempio dell'ape, cfr. Ademollo (2013, 43). Ringrazio Simone Astorino per la vivace discussione al riguardo.

⁸ Herrmann (2007, 189-208), cap. 7 su οὐσία; Fazzo (2023).

⁹ Rinvio ad Achard (2000) e all'introduzione di Bodeüs (2001) per uno stato dell'arte comprensivo degli argomenti critici sull'autenticità delle *Categorie*. Il tema è aperto, né è risolto da Wiesner – Moraux (1983), anche se una voce influente a favore è considerata ivi quella di Michael Frede (1983). Vedi ivi anche Dumoulin (1983); Kenny (1983). Non sembra avveduto usare dunque le *Categorie* come documento certo di un'opinione originale di Aristotele.

Proprio in Z13, Aristotele lavora per distinguere quanto possibile (non è impresa agevole) fra il generico e generale *καθόλου*, categoria nel quale potrebbe ricadere qualsiasi concetto comune e collettivo che si indaghi con un termine e sia predicato di molti, e l'*εἶδος* (come forma/specie) in ragione e virtù di cui ogni cosa è: pertanto, Aristotele concluderà che l'*εἶδος* è sostanza. Considerata da questo punto di vista, l'opposizione rispetto a Platone si ridimensiona: risulta giocare soprattutto a livello dell'approfondimento, della precisazione, delle distinzioni. Tutto questo è investigato e messo in atto nella scienza dell'ente in quanto ente, nei libri preparatori menzionati, e nel libro *Zeta*, dove Aristotele colloca al centro soprattutto la dottrina delle categorie. Si riserva approfondimenti sulla sostanza nel libro *Eta* e sull'essere in potenza come distinto dall'essere in atto nel libro *Theta*, libro quest'ultimo che collega in modo decisivo la filosofia prima e la fisica.

In *Zeta*, nostro campo presente di indagine, si indica la differenza fra l'*εἶδος* che è sostanza e le altre categorie ovvero modi dell'ente, sotto i quali ricadono tutti gli altri termini comuni e generali: separabile è solo la sostanza in quanto esprime quiddità, esprime cioè il 'che-cos'è?' (τί ἐστίν), ovvero il 'che cos'è questo? (τόδε τι)¹⁰ e l'esser ciò che era' (τὸ τί ἦν εἶναι) di ogni cosa. La sostanza è 'separabile', nel senso che si definisce senza riferimento agli altri modi dell'ente – mentre il contrario non è possibile. Infatti ciò che non è sostanza si definisce in relazione alla sostanza.

È una distinzione non facile, ma epocale perché duratura. Al centro del presente contributo staranno alcuni aspetti di essa, quelli almeno che si possono afferrare considerando il tema, indubbiamente più ristretto, della separabilità dell'*εἶδος* nel libro *Zeta*. Il riferimento a *Zeta* restringe in parte il campo di indagine teorico sul concetto di *εἶδος*. Lo rende praticabile e lo circoscrive, e al tempo stesso consente un avanzamento decisivo nel dibattito aperto quanto alla natura complessiva del libro *Zeta*.

Da una parte, la letteratura riconosce a *Zeta* lo statuto di trattato indipendente sulla sostanza; d'altra parte, c'è largo dissenso quanto alla sua interpretazione: il libro ha potuto essere considerato «il monte Everest della filosofia aristotelica» (Burnyeat 2001) ma anche all'opposto, secondo Menn, «the false path» – la strada sbagliata –, passando per non pochi interpreti (anche sulla scorta di Aubenque 1962) che sottolineano in *Zeta* l'aspetto aporetico (e.g. Lesher 1971; Gill 1989). Indubbiamente, in effetti, l'aspetto aporetico è ben presente nel libro: viene apertamente dichiarato nella sezio-

¹⁰ Intendo τόδε τι 'che cos'è (τί, sott. ἐστίν) questo (τόδε)?' con valore interrogativo, in luogo dell'invalso τόδε τι, cfr. *infra*.

ne iniziale, e si rinnova di nuovo ad ogni *fresh start*, come Burnyeat (2001) definisce gli incipit di ogni sezione del libro¹¹.

Rispetto a tutto ciò, la letteratura più recente su *Zeta* presenta una novità, quasi una condizione di praticabilità per lo studio presente sulla forma ‘separabile’ come sostanza. In effetti, lo studio presente logicamente presuppone questa novità che afferisce anche alla critica testuale: si tratta di ripristinare il ruolo centrale del concetto di εἶδος che era stato in diversi modi sminuito a partire dalla fine del XIX secolo, innanzitutto dagli editori del testo greco. La novità si vede in Meister (2022), che prende a riferimento la mia edizione critica *in fieri*, della quale ho offerto uno *specimen* su «Aristotelica», 1 (2022). Ivi, la decisiva frase di Aristotele che identifica οὐσία e εἶδος si trova infatti ripristinata nel conclusivo, decisivo contesto di *Zeta* 17, 1041b8. Da lì, invece, l’edizione Oxford Classical Texts di Werner Jaeger (1957), sulla scorta di Ross (1924) e di Christ (1886) l’aveva espunta – pur contro la testimonianza unanime dei codici.

Questo consente di fare chiarezza in modo quasi inedito sulle linee portanti del libro *Zeta*. Secondo la testimonianza della tradizione, Aristotele, nell’ultimo capitolo del libro *Zeta*, dice che è οὐσία l’εἶδος. È così che si conclude un’indagine analitica sulle strutture e regole costitutive interne al sistema della conoscenza. In tutto il libro *Zeta*, l’indagine tiene al centro la domanda iniziale di *Zeta* (1.1028b 6 sgg.), quella che da sempre pone aporia, dice Aristotele, e che resta fondamentale in tutto il libro, e che dovremo ora guardare a distanza ravvicinata: ‘che cosa è οὐσία?’

2. I requisiti fondamentali dell’οὐσία come quiddità ovvero espressione del ‘che cos’è?’ in *Metafisica Zeta*.

2.1. Οὐσία in senso estensivo e in senso intensivo nella domanda ‘che cosa è οὐσία?’.

Nella domanda iniziale di *Zeta*, ‘che cosa è sostanza?’, la letteratura poizore su *Zeta* distingue un aspetto estensivo e uno intensivo. Di per sé, la domanda ha senso estensivo, ma implica un esame su che cosa sia οὐσία in senso intensivo: οὐσία è il modo primario dell’essere e dell’ente, quello che primariamente cioè risponde alla domanda ‘che cos’è?’. Per decidere del primato del senso estensivo su quello intensivo, è rilevante la struttura grammaticale della domanda.

La domanda ‘che cosa è οὐσία’ porta, in senso estensivo, sul soggetto e non sul nome del predicato: essa chiede di includere nella risposta tutti i sog-

¹¹ Per esempio all’esordio di Z9, 1034a9, di Z11, 1036a26, di Z12, 1037b8-9, e ancora di Z13, 1038b1-15, e poi di nuovo di Z17, 1040b6-7.

getti cui si addica ‘sostanza’ (οὐσία) come predicato: da qui infatti viene la panoramica allargata su che cosa sia οὐσία, che Aristotele offre (in *Zeta* e altrove, non sempre la stessa)¹² prima di concentrarsi su οὐσία in senso primario. La definizione di οὐσία però è acquisita come preliminare e indispensabile risposta alla domanda: ‘l’οὐσία che cos’è?’. Tale definizione di per sé ha natura intensiva e cioè è focalizzata sulle prerogative ovvero predicati della sostanza. La risposta si ricava analiticamente, come altrove abbiamo fatto notare, dall’etimologia stessa della parola: οὐσία come sostantivo deverbale che, derivando dal verbo ‘essere’, indica primato e priorità. Pertanto la definizione di οὐσία è già data in *Zeta* fin dall’inizio. Tuttavia la domanda posta in *Zeta* è di natura estensiva e reclama più di una risposta – i cosiddetti ‘candidati’ di *Zeta* 3. Indi, Aristotele lavora, lungo l’arco dell’intero libro, a una risposta principale, che sarà acquisita nella sezione conclusiva: l’εἶδος è sostanza.

Ma che cosa significa εἶδος? La scolastica aristotelica e la storia della scienza ci danno due risposte diverse e apparentemente poco comunicanti. La scolastica ha abbracciato l’ilemorfismo che scompone ogni ordine di realtà in forma e materia. La storia della scienza del vivente invece si è evoluta come scienza della specie intesa in senso biologico. Nel primo senso la forma non è separabile dalla materia: i due concetti si intendono πρὸς ἀλλήλα, come correlativi l’uno nei confronti dell’altro¹³. Il concetto di specie è invece eminentemente separabile dal punto di vista dell’indagine scientifica. È al tempo stesso paradigma di perfezione per i membri di ogni specie – ha cioè valore assiologico – ed è per la scienza l’oggetto che può esser definito e conosciuto, a differenza dell’individuo concreto, transeunte e imperfetto.

Ma in *Zeta* che cosa significa εἶδος? Sono distinti questi due significati, come vogliono soprattutto Frede e Patzig (1988)? Qui si apre una questione fra le più importanti e le più trascurate, che dovremo trattare con un certo margine di indipendenza dalla letteratura di settore.

2.2. *L’εἶδος come forma, l’εἶδος come specie, l’εἶδος più in generale come risposta alla domanda ‘che cos’è?’.*

Ci si può chiedere se εἶδος sia da intendere solo come forma, o come specie. Certo, come dice Aristotele in *Zeta* 17, 1041b8, l’εἶδος è ciò in ragione di cui

¹² Quasi la stessa panoramica su che cosa sia sostanza (senso estensivo della domanda ‘che cosa è οὐσία?’), ovvero che cosa si intenda per sostanza, è prospettata nelle introduzioni di *Zeta* (cap. 2, 1028b8-27) e *Lambda* (cap. 1, 1069a26-36), in entrambi i casi con riferimento specifico alle differenze di vedute fra i predecessori.

¹³ Alex. Aphr. *Quaestio* I 8, 19, 1; cfr. Fazzo (2002, 56-58) § I.2.2.

ogni cosa è ciò che è¹⁴. Per questo, in biologia, si può probabilmente tradurre ‘specie’, e questo collima bene con ciò che tutti gli esegeti ammettono, che la risposta principale che Aristotele elabora in *Zeta* ha nel mondo vivente la sua applicazione privilegiata. La questione, tuttavia, è terminologicamente spinosa perché Aristotele non oppone tra loro come concetti diversi e distinti ‘forma’ e ‘specie’, che in italiano possono tradurre εἶδος. Associare forma e specie come aspetti ancora indistinti della causa formale aristotelica presenta considerevoli vantaggi di economia teorica. Prende rilievo positivo il ricadere di entrambi nel concetto aristotelico di εἶδος – il principale, sebbene non l’unico, dei modi che Aristotele usa per parlare di causa formale.

Ammettiamo che la *Metafisica* (i.e. quella che oggi chiamiamo *Metafisica*) sia per Aristotele un ambito di ricerca che gestisce le domande più che le risposte. Non sorprende che le risposte poi canoniche nell’ambito della scolastica non siano ancora fissate in modo esclusivo. Quanto alla terminologia, εἶδος è in concorrenza non solo con altri termini indicanti forma e figura, per esempio μορφή, ma, più e prima ancora, con locuzioni composite e caratteristiche, che la scolastica latina nominalizza come *quidditas*: sono locuzioni che indicano non direttamente la forma, ma la risposta a una domanda (il *quid?* di ogni cosa) che consente di individuare e ‘separare’ la forma (i.e. ciò Aristotele intende per forma e causa formale). Aristotele nominalizza in più di un modo la domanda ‘che cos’è’ in forme più o meno ellittiche e criptiche (se lette fuor di contesto): il τὸ τί ἦν εἶναι, il τί ἐστίν, il τόδε τί (o addirittura il τόδε nel senso di τόδε τί, H 6, 1045b2). Per tutte, la risposta è unica, il che prova che si tratta della stessa domanda. La risposta è l’εἶδος, cioè la causa formale, e questa, entro la fine di *Zeta*, viene a coincidere con la prima delle categorie, la sostanza.

2.3. *Specie vs. forma secondo Frede e Patzig.*

Tutto ciò consente sia di separare sia di specificare la causa formale quale la intende Aristotele. Questa nostra lettura, tuttavia, va contro l’opinione autorevolmente espressa da Frede – Patzig (1988) nel loro commento a *Zeta* (in particolare vol. I: 48-57, VIII. *Sind Formen allgemein oder individuell?*)¹⁵.

¹⁴ Questo va peraltro contro l’opinione autorevolmente espressa anche da Frede – Patzig (1988), secondo la quale Aristotele distinguerebbe, proprio in questo libro, εἶδος come forma da εἶδος come specie. Invero, essi traggono argomento (vol. I, 48) non tanto da passi di *Zeta* a riprova, quanto da un passo di *Lambda* 5, 1071a27-29. A quell’argomento ho risposto commentando il passo in Fazzo (2014, 274) *ad loc.* Ringrazio Marco Ghione per la segnalazione del contributo di Woods.

¹⁵ La nostra proposta è diversa, fra l’altro, sia da quella di Frede – Patzig (1988), sia da quella di Burnyeat (2001), e di Corkum (2019); ma preparata da Wieland (1962), Herrmann (2007); cfr. anche Scotti Muth (2014); Mabbott (1926). La monografia di Zanatta (2021) porta proprio

Secondo Frede e Patzig, Aristotele distinguerebbe εἶδος come forma, che sarebbe individuale, da εἶδος come specie. Invero, essi traggono l'argomento che considerano più energico (*ibidem* 52) non tanto da passi di *Zeta* a riprova, quanto da un passo di *Lambda* 5, 1071a27-29. A quell'argomento è importante rispondere¹⁶. In *Lambda* 5, Aristotele dice:

Gli <individui> che appartengono alla stessa specie hanno principi diversi, non per specie, ma perché un individuo è principio di un individuo, un altro è principio di un altro: ci sono la tua materia, la forma e la causa motrice, e la mia, sebbene siano identiche nella definizione generale.

Il passo dà a Frede e Patzig l'occasione per postulare una differenza di εἶδος fra i diversi individui. Ciò comprometterebbe la possibilità di concepirne un'unica specie. Tuttavia, l'argomento non è cogente. Il testo greco non diversifica l'εἶδος secondo che sia 'mio' o 'tuo', ma solo la materia, che è diversa se è 'mia' o 'tua'. Aristotele qui intende che ci sono la tua materia, la forma e la causa motrice, e la mia <materia, con la forma e la causa motrice>, sebbene siano identiche nella definizione generale. La materia sola cioè compare (*pace* Frede – Patzig, I, 10) nel ruolo di *principium individuationis*. Per questo solo alla materia Aristotele appone l'aggettivo possessivo – mentre indica sia il motore (che può essere causa efficiente di molti processi contemporaneamente) sia l'εἶδος (che è comune a molti individui) in modo generale.

È quasi un *unicum* nella *Metafisica*, ove non è quasi mai questione di enti individuali, se non al modo di esempi indicati per differenza. Proprio per questo l'εἶδος, che lo si voglia intendere come specie biologica o più in generale come forma ovvero componente intelligibile della realtà, è così importante.

2.4. *La nostra risposta: Zeta come documento primario per la teoria della forma separabile.*

Ci atteniamo dunque al testo di *Zeta* che, pur tanto dibattuto, ancora necessita di chiarimento, tenendo al centro il principalissimo concetto di εἶδος. È possibile ragionare sulla base di una serie di supposizioni ipotetiche, ma al-

questa espressione come titolo e prende l'espressione come manifesto di una metafisica dell'esperienza. La mia interpretazione è diversissima, ma prendo atto che finché non si stabilisce qual è il nesso fra i due termini, il campo resta aperto a tutte le interpretazioni, compresa quella dell'autore.

¹⁶ Una reazione diretta si trova in Fazzo (2014, 274) *ad loc.* Gli studi da allora intercorsi confermano e rinforzano la necessità di precisare questo punto nel modo più chiaro.

tamente probabili, per fare evolvere la domanda principale che deve guidare la comprensione del senso generale del libro.

Si consideri il ragionamento seguente: se (i) tutte le indicazioni fin qui raccolte sono corrette, se (ii) il testo è costituito in modo coerente, se (iii) il trattato che chiamiamo *Zeta* indaga intorno alla domanda ‘che cosa è sostanza?’, e se (iv) la risposta finale che Aristotele mette al centro è: ‘l’εἶδος è sostanza’, allora, se tutte queste condizioni (i, ii, iii, iv) si danno, è ragionevole ritenere che da questo stesso libro *Zeta* si possa evincere quale sia lo statuto epistemologico e ontologico dell’εἶδος secondo Aristotele. Pertanto, qui si deve poter misurare il grado eventuale di consonanza o distacco fra Aristotele e Platone. Se ci fosse distacco, cioè se davvero Aristotele non considerasse gli εἶδη come separabili, questo è l’ambito di indagine dove ciò dovrebbe essere attestato.

Invece, nessun dissidio radicale da Platone è attestato in *Zeta* a questo riguardo. In *Zeta* 16, per esempio, Aristotele approva espressamente che gli εἶδη platonici, in quanto principi, siano separabili, se non anzi separati, se è vero che devono essere sostanza. Dice infatti (1040b27-29):

Coloro che parlano degli εἶδη, fanno bene a separarli, se davvero¹⁷ sono οὐσίαι.

Dobbiamo considerare con attenzione questa conquista, esito dell’impegno intenso profuso da Aristotele nel corso dell’intero libro *Zeta*: per Aristotele è sostanza l’εἶδος. Con questa chiave di lettura leggiamo al meglio tutto il resto del trattato. Sembrerebbe che la conclusione di Aristotele si allinei con quella proposta fin dall’inizio da Platone, tramite la teoria delle idee – l’idea in Platone si chiama infatti εἶδος, o ἰδέα. Ma le precisazioni sono importanti, numerose, profonde. Come esito, la teoria finale si trova radicalmente rivisitata, e al tempo stesso si tratta di un’evoluzione che Platone aveva già tematizzata. Le differenze che Aristotele introduce, per quanto sottili e penetranti, hanno senso proprio perché consentono di scorgere elementi di continuità.

Nel libro *Zeta*, la nozione di εἶδος è in effetti la risposta paradigmatica alla domanda ‘che cos’è?’ e Aristotele lo sottolinea bene là dove, in chiusura, dice che l’εἶδος è ciò in virtù di cui ogni cosa è ciò che è (Z 17, 1041b8); ma i

¹⁷ 1040b27-29: ἀλλ’ οἱ τὰ εἶδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσιν χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσίν. Qui, caratteristicamente, εἴπερ presenta duplice valore, ipotetico (‘se’, ‘se davvero’) e causale (‘visto che’): sarebbe utile per gli studi aristotelici tematizzare questa apparente alternativa, che si riscontra, pur in modo un poco diverso, sia su εἴπερ sia sul semplice εἰ. Questo duplice significato ipotetico ma anche causale-ipotetico è già attestato in Omero anche per la semplice particella εἰ, cfr. LSJ s.v. § VI; εἴπερ cfr. LSJ s.v., § II.

due concetti di sostanza e di εἶδος non si associano subito direttamente; nel corso del libro, fin quasi alla fine, si intersecano solo occasionalmente, mentre fin dall'esordio di Z1, vi si trova evocata, quale requisito della sostanza, la quiddità¹⁸. A questa, sarà associata poco più oltre, in Z3, la *separabilità*. Si prepara così, all'inizio del libro *Zeta*, un itinerario di ricerca spinoso e difficile, che conduce a ristrutturare il concetto di εἶδος come *quiddità separabile*: solo a queste condizioni, l'εἶδος si separa ovvero identifica come senso primario dell'ente, e cioè, come οὐσία, sostanza.

3. La nostra ricostruzione alla prova dei dati testuali.

3.1. L'esordio di Z1 e l'enigma del ΤΟΔΕ ΤΙ.

Vediamo tutto questo dall'inizio. Ecco l'esordio del libro *Zeta*:

τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστίν¹⁹ καὶ τόδε τί, τὸ δὲ ὅτι ποῖον ἢ πόσον ἢ τῶν ἄλλων ἑκάστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγόμενου τοῦ ὄντος, φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον δὲ, τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν. (1, 1028a10-15)

L'ente si dice in molti modi, e abbiamo già distinto in precedenza in quanti sensi lo si intenda²⁰. In un caso, infatti, *indica* il 'che-cos'-è?' e il 'che cos'è questo?' (τὸ τί ἐστίν καὶ τόδε τί); in un altro, indica che è di una certa qualità o quantità o qualunque altro predicato siffatto. Tanti essendo i modi in cui l'ente si dice, è chiaro che, di questi, il primo è il 'che-cos'-è?': esso appunto indica la sostanza.

Aristotele qui concentra l'attenzione su quello che egli stesso altrove identifica come il primo dei sensi dell'essere. Lo indica con due diverse espressioni di un unico concetto: una tipicamente platonica, il τί ἐστίν, e l'altra tipicamente aristotelica, il ΤΟΔΕ ΤΙ, qui sopra da noi interpretato e tradotto come τόδε τί: 'che cos'è questo?'.

¹⁸ Se ordinariamente si intende per quiddità il corrispettivo scolastico della formula τὸ τί ἦν εἶναι, questo non esclude che anche il τόδε τί convogli la stessa attenzione per la domanda 'che cosa è'. Distintivamente, tuttavia, la formula più complessa, τὸ τί ἦν εἶναι, pone al centro non solo la domanda, ma l'invarianza della risposta – è questo il senso di quello che si usa chiamare 'imperfetto filosofico': l'essere ciò che *era*' (ἦν).

¹⁹ 1028a12 δὲ ὅτι JE : δὲ Ab Ross || ποῖον ἢ ποσὸν JEAb Jae : ποῖον ἢ πόσον Ross.

²⁰ Cfr. *Metafisica Delta* 7, dove Aristotele discute i sensi dell'ente in numerosi contesti. Cfr. tuttavia secondo Berti (2017) *ad loc.*: la struttura del riferimento in *Zeta* 1 non ricalca specificamente *Delta* 7. Il senso di questo esordio di *Zeta* è comunque chiaro: Aristotele dichiara che non elencherà di nuovo tutti i possibili sensi ovvero modi dell'ente, per appoggiarsi invece come punto di partenza alle trattazioni pregresse, e alle esclusioni ivi acquisite (in particolare in *Epsilon*, l'ente accidentale, l'ente come vero).

Arriviamo così a un dilemma che lo studio di *Zeta* ci costringe ad affrontare: intenderemo il ΤΟΔΕ ΤΙ come τὸδε τι, visto che tale è il modo standard in cui questa stringa di lettere viene copiata e stampata, o come τὸδε τί ('che cos'è questo?')? Nel corso di questo studio dovremo prendere decisamente posizione a favore della seconda scelta.

Il pronome interrogativo ΤΙ porta sul predicato, come sempre avviene nella domanda 'che cos'è', mentre ΤΟΔΕ tiene il luogo del soggetto da definire e conoscere, altrimenti implicito, come nel τὸ τί ἦν εἶναι, o esplicitato caso per caso. La frase può quindi essere letta come 'questo, che cos'è?', esprimendo *in nuce* la necessità di un primato epistemico quale soggiace all'intera teoria della sostanza (οὐσία) come modo primario dell'ente.

Il senso in effetti lo richiede. Il τὸδε τί, aristotelicamente, è una domanda la cui breve stringa espressiva comporta un riferimento anche alla risposta. Ma non è una qualsiasi domanda: nella risposta stessa, considerata in senso funzionale, sta il focus del libro. Aristotele mette al centro – lo diremo ora valorizzando in modo inedito il rapporto con il testo greco – il concetto di *quiddità*. Fin dall'inizio di *Zeta*, lo si è visto proprio ora, egli dice che la sostanza è quiddità. Poco più oltre dirà che la sostanza è quiddità e che è separabile. Questo prepara indubbiamente il focus finale sull'εἶδος. Innanzitutto, infatti, l'εἶδος è quiddità: chiamiamo quiddità – dall'interrogativo neutro latino *quid* – la risposta alla domanda: 'che cos'è?'.

Così reinterpretato, il ΤΟΔΕ ΤΙ è una formula molto, molto platonica nel significato. La sua presenza mostra, o conferma, che l'indagine di Aristotele è in relazione di continuità, non meno che di concorrenza, con le ricerche di Platone e dei platonici suoi contemporanei. Contestualmente, emerge però come cruciale il concetto di separazione e di separabilità.

3.2. *Il significato della separabilità nella filosofia aristotelica.*

Il tema della *separabilità* della sostanza come quiddità, e dell'εἶδος quale espressione della sostanza come quiddità separabile, si colloca proprio su questa intersezione problematica fra l'eredità accademica della dottrina delle idee e la teoria aristotelica dei principi dell'ente in quanto ente.

L'aggettivo verbale χωριστός, 'separabile', è centrale nella descrizione aristotelica della sostanza. È derivato dall'avverbio χωρίς ('separatamente'). In quanto aggettivo verbale in -τός, -τή, -τόν, indica una proprietà potenziale: la capacità di essere separato. Tuttavia, χωριστόν, a differenza del participio perfetto κεχωρισμένος ('ciò che è separato'), usato per descrivere il Primo Motore Immobile in *Metafisica Lambda*, non implica una separazione attuale, bensì una separabilità concettuale e definitoria. Aristotele introduce

questa nozione nel libro *Zeta* per distinguere la sostanza dagli altri modi dell'ente. Ad esempio, gli altri predicati categoriali (quantità, qualità, relazione, ecc.) non sono separabili dalla sostanza, ma dipendono da essa. La sostanza, invece, deve poter essere definita e conosciuta indipendentemente da tali predicati, rendendo il suo essere *χωριστόν* una condizione necessaria per il suo primato ontologico.

Nei primi capitoli del libro *Zeta*, più segnatamente, Aristotele pone la domanda 'che cosa sia sostanza' nel contesto della scienza dell'ente in quanto ente. Come abbiamo visto, Aristotele risponde a questa domanda distinguendo innanzitutto (1, 1028a10-20) la domanda 'che cos'è?' dalle domande su 'quale è?', 'quanto grande è?': tramite la domanda 'che cos'è', Aristotele mira a identificare il modo primario dell'ente. L'ente, infatti, come spiega e ripete anche altrove, e specie in *Delta* 7, si dice in molti modi, ma ce n'è uno che è primario. Nell'introduzione di *Zeta* (1-2), e di nuovo nell'introduzione di *Lambda* (cap. 1, dove fa sintesi di *Zeta* 1-2)²¹, Aristotele punta principalmente a distinguere fra la sostanza e le categorie che non si possono concepire separate: in *Zeta*, di seguito dopo il passo ora citato (1028a20-25), egli sottopone a disamina l'aporia concernente le attività, per esempio, quella del camminare, o dell'esser seduto, che non si possono *separare* – usa infatti il verbo *χωρίζω* – da quella sostanza che del camminare o dell'esser seduto sia sostrato e soggetto. La sostanza sola, dice, si può separare (1028a24 sg.). Riprende il tema a livello ontologico in *Lambda* 1, 1069a20-24²². E soggiunge:

Nessuno degli altri modi dell'ente è separabile (*οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν*).

Va tenuto dunque a mente che in primo luogo si tratta di separabilità logica: non vi è predicato, se non c'è soggetto²³.

A riprova, la separabilità compare poco più oltre, nel passo di Z3 (1029a27-28) già citato in apertura, con il *τόδε τί*: sono i due criteri endoxali

²¹ Esame analitico in Fazzo (2014, 117 sg., 207-211).

²² Cito dall'esordio del libro *Lambda*: *πρώτον ἡ οὐσία, εἴτα τὸ ποιόν ἢ τὸ ποσόν. ἅμα δὲ οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις*. L'argomento prende ora forma nei termini condivisi di un corrente dibattito interaccademico: *ἡ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ- λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν*.

²³ Questa prospettiva, che può sembrare riduttiva, non è precisamente grammaticale, ma pre-grammaticale, e il suo peso speculativo è pertanto ragguardevole. Come osservato in Fazzo (2019), proprio perché l'analisi logica come noi la pratichiamo non esiste ancora al tempo di Aristotele, è importante lo sforzo precoce che lo Stagirita sembra profondervi. Solo più tardi, in età ellenistica e romana, anche in un contesto di apprendimento del greco come lingua straniera, metterà capo a esiti ben strutturati come quelli che conosciamo.

– espressi cioè al modo del ‘sembra che’ – che contraddistinguono la οὐσία come modo primario dell’ente, cioè l’oggetto di studio del libro:

Sembra che abbia la prerogativa di essere sostanza ciò che è separabile e τόδε τί (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τί ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, Z3, 1029a27-28).

3.3. *Un primo consuntivo in vista dell’esegesi di Z3, 1029a27-28.*

In che senso, dunque, si può dire, se lo si può dire, che Aristotele *respinga* la separabilità del principio formale? Occorre certo far riferimento alla teoria delle idee (εἰδη): per quanto riguarda la separabilità concettuale di ciò che veramente è οὐσία, Aristotele si muove in continuità con Platone. A riprova, Aristotele anzi ammette tale separabilità come già acquisita e ne costruisce passo per passo le condizioni di possibilità. Di separabilità concettuale si tratta infatti: questo come meglio vedremo è il senso di τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τί.

Un esame lessicale più dettagliato darà materia per una prima precisazione rispetto a quanto affermato da Düring. Alla fine vedremo che Düring può avere ragione, ma non in assoluto, bensì a condizione che si precisino una serie di aspetti e differenze, alcuni dei quali quasi sempre trascurati. Si discute infatti da più parti e analiticamente dello statuto logico della separabilità. Ma ciò avviene in parte secondo i criteri di una logica contemporanea che non necessariamente aderisce al modo di ragionare cui ci guida Aristotele stesso, che pure si impegna molto nella *Metafisica* a questo riguardo.

Ci si deve dunque di nuovo chiedere: che cosa intende dire Aristotele quando in *Zeta* 3, 1029a27-28 indica la separabilità come una delle due prerogative della sostanza? Invero, proprio in quel passo di *Metafisica Zeta* 1029a27-28, τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τί ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, Aristotele mostra di connettere strettamente fra loro il carattere di separabilità (χωριστόν) e la definibilità della sostanza: i due criteri compaiono quasi in endiadi: il χωριστόν si addice al ΤΟΔΕ ΤΙ – formula che qui abbiamo spiegato significare la risposta alla domanda ‘che cos’è questo?’. Questi due aspetti, che pure sono spesso trattati separatamente, sono una prerogativa unica: la sostanza si caratterizza come oggetto primario della definizione e della conoscenza.

In questa prospettiva, la separabilità epistemica della sostanza è ciò che permette alla scienza di coglierne l’essenza senza riferimento ad altri modi dell’ente. In questo senso, cioè, il χωριστόν non è una proprietà fisica o spaziale, ma una qualità logica e ontologica che distingue la sostanza dagli altri predicati.

4. Osservazioni lessicali a supporto: il lessico della separabilità dei principi in *Metafisica Zeta*.

Vediamo ora l'etimologia di *χωριστός* e degli altri derivati da *χωρίς*: *χωρισμός*, *χωριστός*, *κεχωρισμένος*. Tutte queste voci vanno considerate brevemente, così come le altre voci derivate da *χωρίς* tramite *χωρίζω*, per situare i diversi usi rispetto ad alcune alternative semantiche fondamentali: uso completo o incompleto, cioè con o senza complemento di separazione; e, per le forme derivate da *χωρίς* tramite il verbo *χωρίζω*, la diatesi verbale attiva, o medio-passiva (mentre il passivo, aoristo o futuro, nel caso in esame non sembra rivestire alcun ruolo).

Ci proponiamo di fare qualcosa di utile e di complementare alle ricche disamine già disponibili: esistono saggi e volumi interamente dedicati alla *separazione* dei principi nella filosofia del IV secolo a.C. e davvero istruttivi sulla posta in gioco dell'intero dibattito, che però non dicono quasi nulla di preciso sui corrispondenti termini del lessico greco²⁴.

4.1. *χωρίς*.

Χωρίς può essere avverbio o fungere da preposizione. Come avverbio indica un modo di essere o stare 'solo' o 'a sé stante'. Ma esiste anche un uso come preposizione con il genitivo di separazione, che significa: 'senza di' o 'separatamente da'. Quale valenza prevalga nei diversi usi è una domanda che merita considerazione: sono diversi i due usi? Da quale dei due deriva il concetto di cui parliamo? È una domanda gestibile: basta vedere se la parola sia usata con un genitivo di separazione per constatare che i casi sono diversi.

4.2. *χωρίζω*.

C'è da chiedersi quale *diatesi verbale* sia implicata nei diversi usi derivati da *χωρίς*. Questo mobilita innanzitutto l'esame del verbo pertinente, infatti tutti gli usi qui in esame derivano da *χωρίς* tramite il verbo *χωρίζω*. Quanto dunque al verbo, esso deriva da *χωρίς* tramite suffisso verbale in *jod* con valenza causativa²⁵. Diciamo dunque che tutti i termini di cui andiamo ad occuparci derivano da un verbo causativo la cui radice fondamentale di si-

²⁴ Cfr. *e.g.* l'importante volume di Spellman (1995).

²⁵ Esito dell'interazione di una scomparsa consonante dentale con suffisso in *jod*, la terminazione verbale in -ίζω ha valenza causativa. È una formazione analoga a quella dei verbi italiani in -izzo/-izzare (per esempio da atomo > atomizzare, da particella > parcellizzare).

gnificato è *χωρίς*. Nella voce attiva si usa poco, non almeno come verbo: non risulta infatti determinato un soggetto attivo del separare.

4.3. *χωρισμός*.

Il termine chiave posto al centro da Düring è *χωρισμός*. Tecnicamente, *χωρισμός* è un sostantivo deverbale, tratto dal verbo *χωρίζω*, a sua volta derivato dall'avverbio *χωρίς*. Fra quelle ora in esame, è questa l'unica forma nominale di diatesi attiva. Indica appunto l'atto del separare. La diatesi attiva ci lascia aperte due incognite: non solo quella del complemento oggetto (ruolo ricoperto in tutti questi casi dalle idee platoniche e più in generale dai principi teorici in esame) ma anche quella del soggetto: chi opera questa separazione? Forse l'intelletto conoscente? l'autore della teoria? E la separazione rispetto a che cosa si intende, in Platone e in Aristotele?

Ma questa indagine non pare motivata: sembra che *χωρισμός* in realtà *non si usi* per designare lo statuto dei principi né in Aristotele né in Platone²⁶. Questo ci impedisce di andare a cercare soggetto attivo ed eventuali complementi di separazione, almeno sottintesi.

4.4. *χωριστόν*.

Ben diversamente stanno le cose riguardo ad altri termini implicati, a partire dall'aggettivo verbale 'separabile', *χωριστόν* (qui e in seguito tengo come riferimento astratto la forma del neutro come quella che si addice ai concetti, ma il termine si trova regolarmente concordato con i diversi sostantivi). È, infatti, bene attestato nella *Metafisica* come termine tecnico. Come tutti gli aggettivi verbali in *-τός -τή -τόν* (denotanti possibilità), e anche in *-τέος, -τέα, -τέον* (questi ultimi denotanti necessità) è di diatesi passiva. Essere *separabile* ovvero poter esser separato è un tratto tipico della sostanza, che si distingue da tutte le altre categorie perché è *separabile* (cfr. anche *Lambda 1*: nessuno degli altri enti è separabile). Quasi invano ci si chiederebbe: da che cosa? Nei passi della *Metafisica* più determinanti per la nostra comprensione della teoria della sostanza, questo termine non si accompagna a un complemento di separazione, né espresso, né sottinteso, bensì sembra usato in modo assoluto.

²⁶ Usi tecnici e significativi non sono attestati in Platone per indicare positivamente la separazione tra idee e sensibili, né del termine *χωρισμός* né dell'avverbio *χωρίς*. Nel *Parmenide*, l'avverbio *χωρίς* si trova applicato alla relazione fra i principi e il mondo sensibile, senza rispecchiare la visione platonica, bensì una sua radicalizzazione o un fraintendimento da parte di alcuni accademici, come osserva Forcignanò (2010).

Resta da capire il punto di vista: in che senso la sostanza come principio è separabile? È un tema importante, non va trascurato. Morrison (1985, 89 sg.) autorevolmente trascura, quasi senza discuterne, l'ipotesi che si tratti di un punto di vista primariamente gnoseologico. Essa tuttavia merita di essere considerata. Vedremo che essa può essere confermata dall'analisi in corso.

4.5. *κεχωρισμένον*.

Il termine più pertinente alla teoria dei principi separati in quanto separati è il participio perfetto medio-passivo del verbo χωρίζω: *κεχωρισμένον*. Lo usa Aristotele, dove si pone in concorrenza con i platonici e costruisce la propria teoria più avanzata. Aristotele usa questo termine insieme al genitivo di separazione, o alternativamente, a *παρά* con accusativo, per indicare ciò di cui i principi sono principi, cioè l'universo sensibile. Così, se ci rapportiamo a *χωρίς*, diremo che l'uso di *κεχωρισμένον* deriva dall'uso preposizionale di *χωρίς* con genitivo, non semplicemente dall'uso avverbiale e assoluto. La presenza del participio perfetto con genitivo denota un contesto dialettico. Si tratta, si può dire in breve, del confronto competitivo fra la filosofia prima di Aristotele e le altre teorie accademiche dei principi.

Quel participio perfetto stesso, che Aristotele attribuisce criticamente alle 'forme' o 'idee' dei platonici, è infatti positivamente in uso, in filosofia prima, per parlare del Primo Motore Immobile, d'ora in poi PMI (mentre altrove naturalmente serve a parlare di altro, per esempio delle spine che certi pesci hanno dislocate in punti diversi del corpo, *vel sim.*: ciò mostra che il termine si addice davvero a dislocazione separata in luoghi diversi). Il PMI è quel principio unico che per Aristotele è separato dai sensibili. Aristotele lo afferma esplicitamente, congiungendolo precisamente a un genitivo di separazione. *Lambda* ne dimostra la necessità. Il tema meriterà ora un approfondimento che ci può avvicinare nel modo più opportuno al modo in cui Aristotele positivamente si serve di questi concetti costruendo la sua teoria in concorrenza e continuità con le teorie della scuola di Platone.

Rispetto agli accademici del suo tempo, Aristotele è al tempo stesso più efficace nella dimostrazione, e molto selettivo nel concepire e ammettere principi separati dalla realtà di cui sono principi.

4.5.1. *Il κεχωρισμένον nel libro Lambda come ipotesi teoretica, in concorrenza con le dottrine accademiche: separatezza e necessità.*

La dimostrazione del PMI, come ho illustrato diffusamente nel mio commento a *Lambda* (2014), fa interagire fisica e ontologia. Il concetto di separabilità, distinto, come vedremo, da quello dell'esser-separato, gioca un ruolo centrale

nella dimostrazione dell'eternità del cielo (*Lambda* 6), che precede e prepara la dimostrazione relativa al PMI (*Lambda* 7), ponendosi così a superamento dei concorrenti argomenti accademici relativi all'esistenza, o più precisamente, all'ἐκθεις, di principi separati. Gli accademici, infatti, non ricorrevano affatto alla fisica, ma solo alla dialettica, agli argomenti dell'«uno sopra i molti» (ἐν ἐπὶ πολλῶν) e «alle scienze» (ἐκ τῶν ἐπιστημῶν). Il contesto di concorrenza interaccademica da una parte, e di intersezione con la fisica e la cosmologia dall'altra, in *Lambda* giustifica bene il focus di Aristotele sulla parola ἀνάγκη.

Quelli degli accademici non sono argomenti necessitanti. Questo punto è da sottolineare: la differenza con gli accademici non consiste nel porre o meno principi separati, né nel discutere quanto siano separati e dove siano, ma nel dimostrarne o meno la necessità. A riprova, nella *Metafisica* Aristotele non indaga *dove* si trovino, nello spazio, i principi immobili: essi in quanto tali sono assolutamente senza materia e non sono in un luogo. Si impegna piuttosto nello stabilire che tipo di necessità possa esser ad essi attribuita: il necessario, infatti, si intende in più modi²⁷.

Come di recente è stato sottolineato a riprova, nel testo di fisica che interagisce con questa analisi – e che è *Fisica* VIII – Aristotele ha spiegato in modo assai circostanziato di che tipo di necessità si tratti. Secondo la variante più antica, si può constatare che il focus è sulla necessità più che sulla separatezza. Questo è un ragionamento che si può riassumere così: se il moto cosmico non ha avuto inizio, necessariamente il suo principio primo è *immutabile* – e, in quanto tale, *separato* dal sensibile, che è sempre materiato e dunque sempre mutevole. Si tratta, cioè, di una necessità di tipo ipotetico, che detta le condizioni del χωρισμός (anche se Aristotele non usa ivi questa parola), ovvero dell'essere il PMI una sostanza separata dai sensibili (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, *Lambda* 8, 1073a4). L'aspetto condizionale della teoria non ne toglie la necessità, ma avvicina quella di Aristotele alle teorie fisiche a pieno titolo; l'interesse teorico di questo aspetto, lasciato ai margini dalla scuola peripatetica, è stato recentemente sottolineato anche da Ugaglia, da Folli e da altri studiosi intervenuti nel dibattito in corso²⁸.

Quanto, dunque, a ciò che dice Düring, e cioè che Aristotele respinge il χωρισμός delle idee, questo è vero solo se non si riconosce al PMI uno statuto omologo alle idee. Occorre però approfondire se sia giusto o no riconoscere il PMI come omologo delle idee: è questa una domanda che richiede una risposta articolata.

²⁷ Cfr. su *Lambda* 7 Fazzo (2014); (2024b).

²⁸ Vedi le note di Ugaglia e di Folli *ap.* Fazzo (2024b, 96).

In un senso, sì: la teoria delle idee e la teoria del PMI (o *dei* PMI, se si dà peso alla pluralità dei motori esplorata nel cap. *Lambda* 8) sono teorie concorrenti e parallele; dunque, non è il χωρισμός a essere respinto, ma il modo in cui andrebbe inteso ed elaborato un tale χωρισμός. Come il PMI, anche le Idee di Platone sono immutabili e, in quanto tali, rispetto al sensibile, che è sempre materiato e dunque sempre mutevole, esse sono un principio *separato* (κεχωρισμένον). Insomma, la cosmologia di Aristotele pone come separato il Primo Motore Immobile e ne dimostra l'esistenza, sia come singolare e primo, sia come ripetibile per ogni sfera celeste; mentre il suo progetto scientifico considera la causa formale come separabile, conoscibile, intelligibile, suscettibile di definizione, ma non come separata dal mondo sensibile.

4.5.2. κεχωρισμένον e χωριστόν: quale differenza?

Considerata la funzione tecnica e circostanziata del participio perfetto, si può vedere meglio in che modo il suo uso è concettualmente diverso da quello dell'aggettivo verbale, che ha il ruolo principale nella teoria della sostanza di *Metafisica Zeta*. Inoltre, i paragoni e i paralleli sono importanti dal punto di vista linguistico. Entrambe queste due forme nominali, χωριστόν e κεχωρισμένον, in quanto voci di derivazione verbale, hanno diatesi medio-passiva. Questo è in linea con la semantica scarna e compendiata degli enunciati aristotelici a questo riguardo, che ricorre in effetti in prevalenza a espressioni impersonali. D'altra parte, le due forme potrebbero trarre origine in modo diverso da χωρίς: abbiamo infatti visto di χωρίς il duplice uso, per indicare lo stato di qualcosa di 'indipendente' (quello che è chiamato uso 'completo' perché non richiede complementi) o di 'separato da' altro (uso 'incompleto'). Queste due possibilità vanno esaminate nell'analisi funzionale dell'aggettivo verbale e del participio.

Vorremmo poter tracciare almeno qualche prima, basilare conclusione. Proprio a livello sintattico troviamo, nella *Metafisica*, differenza d'uso fra il participio perfetto κεχωρισμένον e l'aggettivo verbale χωριστόν, usati entrambi in modo tecnico ma tutt'altro che identico. Si nota questa differenza analizzando i contesti d'uso, anche se alcuni traduttori li rendono entrambi allo stesso modo, cioè come participi passati: essi traducono come participio anche χωριστόν²⁹ – sempre, evidentemente, con valore passivo (in italiano infatti il participio passato ha solo valore passivo).

²⁹ L'appiattimento è parzialmente giustificato da Spellman (1995, 85 n. 7), sulla base di un orientamento pragmatico di alcune grammatiche quanto alla traduzione degli aggettivi verbali del greco, per i quali non sempre è facile trovare corrispondenza nelle lingue moderne.

Mentre dunque nessuno proporrebbe una scelta diversa per il participio perfetto greco, tradurre come participio passato *χωριστόν* comporta un appiattimento (a) dell'aggettivo verbale sul participio³⁰; (b) del valore di *χωριστόν*, come requisito fondamentale della sostanza, sulla separatezza dal sensibile che in Aristotele si attesta positivamente solo per il Primo Motore Immobile. Eppure, *κεχωρισμένον*, se parliamo dell'uso teorico positivo, è riservato al Primo Motore Immobile (al massimo, si può estendere agli ulteriori motori immobili, se ne esistono, quali e quanti sono teorizzati in *Metafisica Lambda* 8).

Legittimamente, certo, ci si può chiedere in che cosa si differenzi precisamente *χωριστόν* da *κεχωρισμένον*. La differenza fra il poter esser separato ed esser separato pare sfuggente, specie considerando i termini in astratto, visto che obiettivamente non risulta che Aristotele ci dica, riguardo al 'separabile', che cosa avvenga qualora *non* si separi, o in che condizioni di fatto si separi, e in quali no. Sembra, per dirlo in termini aristotelici, la differenza fra un potenziale esser separato e un attuale esser separato: ma che cosa vuol dire ciò, trattandosi di principi?

Qui giova tenere presente l'alternativa iniziale fra le due possibili derivazioni di *χωρίς*. In realtà il participio passato perfetto *κεχωρισμένος* si costruisce con complemento di separazione. Il suo è cioè, per riprender quanto indicato sopra, un uso 'incompleto', che deriva cioè da *χωρίς* nel senso di: 'senza di', 'separatamente da'. Il riferimento al mondo sensibile è implicato naturalmente perché si tratta di principi e dunque, se si dice che sono separati, si intende che sono *separati da ciò di cui sono principi*. Ciò si trova anche espresso *apertis verbis*, e.g. in *Beta* 1, 996a15.

Non lo stesso dicasi dell'aggettivo verbale *χωριστός*. Nella misura in cui tende a esser usato in senso assoluto e senza complemento di separazione né espresso né sottinteso, si può delineare e proporre la differenza seguente: deriva dall'avverbio *χωρίς* perché indica ciò che sussiste in sé, indipendentemente da altro. Il contesto è ontologico ed epistemico; più esattamente: ontologico in senso epistemico. Aristotele, infatti, sottolinea il primato ontologico della sostanza in quanto è *χωριστή*, mentre nessuno degli altri predicati categoriali è *χωριστόν*; ciò implica che il primato consiste nel definirsi e conoscersi senza quelli, mentre i predicati categoriali non si definiscono né conoscono senza la sostanza. Poiché il contesto è specificamente ontologico – Aristotele definisce il concetto di sostanza come *χωριστόν* nell'ambito della scienza dell'ente in

³⁰ Ma vedi *contra* Morrison (1985) che teorizza espressamente questa equivalenza fra participio perfetto e aggettivo verbale.

quanto ente – è in questo modo che si distingue la sostanza dalle altre forme dell'ente, poiché quelle non sussistono senza la sostanza.

Ciò consente di prendere posizione sul concetto di sussistenza indipendente. Non si parla di sussistenza fisica individuale e concreta. È vero, infatti, che anche concretamente la quantità non sussiste senza la sostanza di cui è quantità, ma in quel senso nemmeno la sostanza può sussistere senza alcuna quantità o qualità. Siamo in un contesto epistemico, e, più precisamente, in una sua formulazione ed espressione accademica, basata sulla definizione. Qui *χωρίς* come avverbio indica «alone, independent, self-standing». Se è di questo che si tratta, allora la separabilità va circostanziata, non come una separazione fisica, ma come una separazione di ordine logico-epistemico; il riferimento alla definizione comporta il riferimento al *logical level of discourse* in atto nel libro *Zeta* (Burnyeat 2001, 6).

Gli altri modi dell'ente si definiscono in riferimento (*πρός* con accusativo) alla sostanza, mentre la sostanza deve potersi conoscere e definire in sé, senza circolarità con quei modi dell'ente la cui definizione è *πρός τι*, relativa ad altro da sé, perché si riferisce necessariamente alla sostanza.

In questo, la strada elaborata da Aristotele è quella aperta da Platone nel *Sofista*, con la ripartizione primaria fra un ente in sé e un ente *πρός τι*, che ad esso è relativo. In tal senso la separabilità esprime il tipo di primato che Aristotele attribuisce alla sostanza.

4.6. *Quale TOΔE TI separabile? τόδε τί vs. τόδε τι.*

In questo modo, la prerogativa del *χωριστόν* si coniuga compiutamente con il *τόδε τί*, inteso sulla scorta di quanto sopra osservato in riferimento sia all'esordio di *Zeta* 1 (*τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς ... σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστίν, καὶ τόδε τί, τὸ δὲ ὅτι ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων*), sia al passo qui messo al centro, Z3, 1029a27-29 dove pertiene massimamente alla sostanza essere *χωριστόν* e *τόδε τί*. Questo *τόδε τί*, cioè, non è affatto la sostanza individuale o sostanza prima della tradizione scolastica. È, invece, l'espressione della sostanza in quanto la si può individuare, e in tal senso separare in modo compiuto tramite la definizione: è il 'che-cos'è' (*τί*) questo (*τόδε*)?.

È per questo che, in effetti, i due termini, *χωριστόν* e *τόδε τί*, che si pongono come criteri di riferimento del 'che cosa è sostanza' in *Zeta* 3, si possono intendere non come duplice indicazione, ma congiuntamente. È, cioè, un'endiadi: la sostanza ha la prerogativa, invero unitaria, di esprimere il 'che cos'è questo?' in modo indipendente e senza riferimento ad altro (come avviene invece per modi dell'ente diversi e secondari quali quantità e quantità). Ciò si addice all'indagine sulla sostanza e alla risposta finale cui lavora Ari-

stotele, a lungo cercata nel libro *Zeta* e in parte già prefigurata nelle ricerche preparatorie della *Metafisica*.

5. Loci a confronto.

5.1. *La separabilità dell'εἶδος secondo le concorrenti teorie accademiche dei principi.*

Fra i riferimenti naturali per questa riflessione c'è una serie imprescindibile di *loci* classici, che possiamo dividere secondo i due ordini di interesse che presentano. Da una parte è importante la ricostruzione storica delle origini del pensiero filosofico: altrove e in *Metafisica Alpha* Aristotele lavora a rintracciare, rispetto ai predecessori, elementi di continuità, e possiamo leggere precisamente in questo senso anche le osservazioni riguardo a quello che, con Düring, possiamo chiamare il χωρισμός dei principi. Sotto traccia, in quei passi emerge la predilezione di Aristotele, ovvero la sua approvazione per quelle teorie dei principi che siano compatibili con il proprio sistema *in fieri*. D'altra parte, ci sono i passi, nei quali Aristotele discute l'origine della teoria delle idee, che sono ben presenti agli studiosi, insieme alla vulgata storiografica che, incoraggiata anche dai commenti di Alessandro, contrappone Aristotele e Platone in un parziale contrasto proprio su questi temi.

Vediamo innanzitutto continuità e differenze rispetto alle teorie presocratiche, socratiche e della scuola di Platone nella concezione dei principi. Aristotele, infatti, nei libri *Alpha* (capp. 6-9) e *My* (cap. 4), spiega come Platone abbia introdotto la teoria delle idee, traendo ispirazione da due principali influenze filosofiche. Da una parte il rigore dell'eleatismo, l'ontologia dell'invariante come fondamento del vero sapere. Dall'altra parte, le dottrine di Eraclito, note a Platone tramite Cratilo, sostenevano il continuo mutamento delle cose sensibili, rendevano necessaria l'ἐκθεσις (992b10), ovvero l'estrapolazione di una separata esistenza di una realtà corrispondente che garantisse e legittimasse, come condizione di possibilità, una conoscenza autentica. Questa conoscenza autentica è il fine ultimo della teoria dei principi in tutti i sistemi e gli autori considerati: in Socrate, Platone e in Aristotele stesso: è la 'scienza cercata' della *Metafisica*, detta così in *Alpha* e *Beta*.

Fu Platone, con i suoi seguaci, a rendere gli oggetti di conoscenza entità autonome, attribuendo ad essi il nome di 'idee' (ιδέαι). Il termine ιδέαι in certi contesti è interscambiabile con εἶδος³¹: questo avviene soprattutto nel-

³¹ C'è differenza però fin dai tempi di Omero. Su εἶδος vd. Frisk (1973, 451) *s.v.*: significa 'species, Gattung', e vale come sostantivo verbale di ἰδεῖν e dei suoi corrispettivi indeuropei,

le sezioni dossografiche di Aristotele. Invece, Aristotele *propria persona* usa non ἰδέα ma εἶδος; rinvia, sempre etimologicamente, all'argomento ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, sulla base del quale tali idee, in quanto oggetto di scienza, venivano concepite come enti universali atti a spiegare la realtà.

Dal punto di vista della narrativa aristotelica, è fondamentale anche il riferimento agli italici e, in particolare, ai pitagorici (*Alpha* 5) che in quel contesto figurano positivamente da innovatori, con alcune riserve. Aristotele accoglie positivamente, in parte, la lezione pitagorica: trattare come principi sia i contrari, disposti in coppie polari, sia gli enti matematici, che pure non sono sostanze separate dagli enti sensibili. Separata, piuttosto, è l'anima conoscente, se davvero preesiste e sopravvive all'individuo mortale: dottrina che Aristotele non smentisce mai apertamente, pur senza approvarla a titolo pieno. In questa prospettiva, emerge una duplicità da considerare: non vi è una semplice critica o distacco da parte di Aristotele. Sebbene l'esposizione scolastica, a partire da Alessandro di Afrodisia (*CAG* I e *CAGB* 3.1), abbia messo l'accento sulla componente critica, in realtà Aristotele interpreta globalmente la teoria dei principi ideali, analizzandola nella sua origine e nel suo sviluppo storico.

5.2. Loci a confronto: la separabilità nel contesto degli argomenti critici contro la teoria delle idee.

Nei capitoli *Alpha* 6 e *My* 4, Aristotele non solo descrive le origini e le motivazioni della dottrina platonica, ma aggiunge anche una serie di argomenti critici. Non si pone necessariamente su un fronte opposto rispetto a Platone, ma si configura come un prosecutore, seppur con una prospettiva differente.

I loci aristotelici principali per il confronto con le teorie accademiche sono: *Alpha* 6, in continuità con *Alpha* 5, *Alpha* 9, *My* 4, in continuità con *My* 3. Si tratta di passi pervenuti a noi in funzione polemica e antiplatonica. Questo vale sia per *Alpha* 9, sia per le sezioni di *My* 3-4 parallele ad *Alpha* 9. Del libro *Alpha* in prima posizione, e della collezione dei quattordici libri, di cui *My* è il tredicesimo, non c'è traccia prima di Alessandro, che da parte sua non solo mostra di conoscere ma giustifica analiticamente l'intero ordinamento della *Metafisica*. Invero, la scuola aristotelica potrebbe aver utilizzato, e così anche fatto conservare, nella costituzione dell'attuale libro *Alpha*, parti dell'altrimenti perduto *De ideis*, sicuramente ben noto ad Alessandro,

sia per vedere che per apprendere, venire a sapere. Anche ἰδέα è sostantivo verbale di ἰδεῖν, vd. Frisk (1973, 708).

che lo cita correntemente. L'intonazione cambiò: come emerge da dettagli significativi (per esempio, l'uso della prima persona nelle sezioni orali), il *De ideis* non era concepito come un'opera contro i platonici, ma una riflessione condivisa con gli accademici allievi di Platone, che insieme riflettevano sulla teoria delle idee.

Le principali tipologie di argomenti ivi esposti da Aristotele sono note, sia perché si tratta di testi sovente citati, sia perché l'esegesi che ne dà Alessandro di Afrodisia nel commento al libro *Alpha* fa sovente riferimento al perduto aristotelico *De ideis* di modo che gli argomenti di Alessandro sono considerati attingere e quasi essere frammenti tratti da quel testo perduto. Alcuni argomenti sono puramente critici, mentre altri si oppongono agli argomenti positivi sulla base dei quali i platonici postulavano le idee. Su entrambi i fronti, non mancano punti di contatto fra l'autocritica di Platone e la critica di Aristotele verso i seguaci di Platone, che si comprendono decisamente meglio alla luce di una marcata continuità fra le posizioni teoriche positive dell'uno e dell'altro.

Tra gli argomenti critici, spicca il celebre argomento del terzo uomo (τρίτος ἀνθρωπος). Esso si fonda sulla difficoltà di conferire alle idee, intese come principi, la stessa natura di cui esse sono principio. Per esempio, l'idea di 'uomo in sé' dovrebbe poter spiegare ciò che accomuna i molti uomini particolari; eppure, perché ciò sia possibile, sarebbe necessaria un'altra idea che spieghi ciò che accomuna sia i particolari sia l'idea originaria, generando così una regressione infinita. Questo argomento è noto non solo dalla critica aristotelica, ma anche dal *Parmenide* di Platone (132a-b), dove Platone stesso mette in discussione la propria teoria³².

Fra gli argomenti positivi, d'altra parte, ne spicca uno che Aristotele considera troppo inclusivo e problematico: è quello dell'Uno sopra i Molti (ἐν ἐπὶ πολλῶν). Tanto Aristotele (in *Alpha* 9) che Platone (*Parmenide*, 129c-130a) evidenziano l'eccessiva comprensività della teoria che si costruisca su questa base: ogni termine che si dica di molti postulerebbe un'idea. Ma, da una parte (come appunto nota Parmenide nel dialogo omonimo), come può un'idea unica essere presente in molti particolari senza moltiplicarsi? E dall'altra, è assurdo porre principi, cioè entità assiologicamente sovraordinate, di ciò che, o non può sussistere in sé ma solo in relazione ad altro (i relativi, τὰ πρὸς τι) o si identifica in negativo, o per disvalore. Non di tutto c'è un'idea, ma solo di ciò che è per natura. Si intende: non di tutto c'è un'idea 'separata'. Anche qui, il concetto di separabilità viene posto al centro del dibattito.

³² Forcignanò (2010); (2015), in part. cap. III.

Si ricorderà che la separazione ontologica tra il mondo delle Idee e il mondo sensibile rappresenta un punto centrale della critica aristotelica e della discussione platonica, come emerge dal *Parmenide* (135b-d). In questi termini, Platone stesso era consapevole delle difficoltà della teoria delle idee. Il fatto che Aristotele le abbia affrontate in modo critico lo configura come un prosecutore diretto, pur nella differenza di approccio tra dialoghi e trattati.

6. *Considerazioni conclusive.*

Stando così le cose, l'impostazione tradizionale che contrappone direttamente Aristotele a Platone, se da una parte presenta il vantaggio di consentire una narrativa storiografica efficace ed incisiva, dall'altra comporta inconvenienti importanti per chi lavori da vicino sulla lettera del testo.

Spesso, per capire la *Metafisica*, sono fondamentali le radici prime – pitagoriche, socratiche e accademiche della teoria aristotelica dei principi. È vero che Aristotele rifiuta la semplice *ἐκθεις* dei principi come posti separati al di là di e oltre al mondo sensibile di cui sono intesi essere principi. Ma non sottovaluta affatto il problema che la *ἐκθεις* era chiamata a risolvere: in che modo i principi, al tempo stesso, sono e non sono separabili dal mondo sensibile? Qual è la loro posizione? Quale il loro ruolo? Aristotele non trascura il tema, anzi: dedica a questo la scienza dell'ente in quanto ente e la ricerca di un ente primo, che è οὐσία, sostanza, e lo identifica in un principio formale identificabile, cioè una forma separabile, nella quale si conosce e si esprime ciò in virtù di cui ogni cosa è ciò che è³³.

BIBLIOGRAFIA

- Abbate G. 2009, *On the Primacy of χωριστόν in the Aristotelian Substance. Alexander's Commentary on Metaphysics V 8, 1017b 23-26*, «Estudios De Filosofía», XL: 29-51.
- Achard M. 2000, *Tradition et histoire de l'aristotélisme. Le point de vue des indices externes dans le problème de l'authenticité du traité des Catégories*, «Laval théologique et philosophique», LVI (2): 307-351.
- Ademollo F. 2013, *Plato's Conception of the Forms: Some Remarks*, in Chiaradonna – Galluzzo 2013, 41-85.

³³ Sul nesso forte e costitutivo fra il termine sostanza, οὐσία, e la domanda 'che cos'è', cfr. Fazzo (2020-2021).

- Aubenque P. 1962, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Berti E. 2017, *Aristotelismo*, Bologna, il Mulino.
- Bodeüs R. (a cura di) 2001, *Aristotle. Catégories*, Paris, Les Belles Lettres.
- Burnyeat M. 2001, *A Map to 'Metaphysics Zeta'*, Pittsburgh, Mathesis Publication.
- Chiaradonna R. – G. Galluzzo (eds.) 2013, *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale.
- Christ W. (ed.) 1895, *Aristotelis Metaphysica*, Leipzig, Teubner, 1886, nova impressio correctior.
- Corkum P. 2019, *This*, «Ancient Philosophy Today», 1: 38-63.
- Dumoulin B. 1983, *Λ'ὄντ'α dans les Catégories et dans la Métaphysique*, in Wiesner – Moraux 1983, 57-72.
- Düring I. 1976, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, trad. it. di P. L. Donini, Milano, Mursia.
- Epstein K. – G. Verhasselt (eds.) (c.d.s.), *Aristotle in Fragments*.
- Fazzo S. 2002, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa, ETS.
- 2016, *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in Horn 2016, 181-205.
- 2019, *'Being' (τὸ ὄν) as Said of Predicates in the Critical Text of Aristotle, Metaphysics Lambda. Proceedings of the World Congress Aristotle 2400 Years*, ed. D. Sfendoni-Mentzou, Aristotle University of Thessaloniki, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, 415-421.
- 2020-2021, *ὄντ'α comme nom déverbal dans la philosophie première d'Aristote*, «Chôra - REAM», XVIII-XIX: 221-256.
- 2022, *Il testo di Metafisica Zeta 17*, «Aristotelica», 1: 53-86.
- 2023, *Le origini del termine filosofico ὄντ'α dalla riflessione sul verbo essere fra Parmenide e Platone*, in Ravetto – Castagneto 2023, 964-979.
- 2024a, *Esordi, raccordi, 'titoli' in Aristotele: i trattati del corpus e i libri della Metafisica* (con postfazione), Pistoia, Petite Plaisance.
- 2024b, *The Text of Physics VIII 1. 250b13 as a Case Study*, «Aristotelica», 5: 81-99.
- (c.d.s.), *Fragments before the Whole: the Emergence Aristotle's Metaphysics*, in Epstein – Verhasselt.
- Forcignanò F. 2010, *'Illimitata pluralità'. L'argomento del regresso in Parm. 132a1b2*, «Acme», LXIII (1): 31-74.
- 2015, *Partecipazione, mescolanza, separazione: Platone e l'immanentismo*, «Elenchos», XXXVI (1): 5-44.
- Frede M. 1983, *Titel, Einheit und Echtheit der Aristotelischen Kategorienschrift*, in Wiesner – Moraux 1983, 1-29.
- Frede M. – G. Patzig 1988, *Aristoteles, Metaphysik Z*, 2 voll., München, Beck (trad. it.: *Il libro Zeta della "Metafisica" di Aristotele*, a cura di N. Scotti Muth, presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2001).
- Frisk H. 1973², *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.

- Gerson L. P. 2005, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gill M. L. 1989, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press.
- Herrmann F.-G. 2007, *Words & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- Horn Ch. (ed.) 2016, *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda - New Essays*, Boston-Berlin, De Gruyter.
- Jaeger W. (a cura di) 1957, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- Katz E. 2017, *Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics*, «Phronesis», LXII: 26-68.
- Kenny A. 1983, *A Stylometric Comparison between Five Disputed Works and the Remainder of the Aristotelian Corpus*, in Wiesner – Moraux 1983, 345-366.
- Leshner J. 1971, *Aristotle on Form, Substance, and Universals: a Dilemma*, «Phronesis», XVI: 169-178.
- Lloyd Gerson P. 2005, *Aristotle and other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mabbott J. D. 1926, *Aristotle and the χωρισμός of Plato*, «The Classical Quarterly», XX (2): 72-79.
- Meister S. 2022, *Aristotle's Metaphysics Z. as First Philosophy*, «Phronesis», LXVIII (1): 78-116.
- Menn S. (s.d.), *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*; <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/arbeitsbereiche/antike/mitarbeiter/menn/texte/> (06/2025).
- Moraux P. – J. Wiesner 1983, *Vorwort*, in Wiesner – Moraux 1983, VII.
- Morrison J. S. 1985, *Choristos in Aristotele*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXIX: 89-105.
- Ravetto M. – M. Castagneto (eds.) 2023, *La comunicazione parlata / Spoken Communication*, Roma, Aracne.
- Rose V. 1863², *Aristoteles Pseudepigraphus*, Teubner, Leipzig (1886¹).
- Ross W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Scotti Muth N. 2014, *I modi di darsi dell'ὄντᾶ. Uno sguardo sinottico a 'Metafisica Zeta'*, «Philosophia», 44: 241-260.
- Spellman L. 1995, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wiand W. 1962, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristotele*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1993.
- Wiesner J. – P. Moraux (hrsg.) 1983, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin 7.-16. September 1981)*, Berlin, De Gruyter.
- Woods M. 1993, *Logic and Metaphysics in Aristotle and Early Modern Philosophy*, «Synthese», XCVI (3): 399-415.
- Zanatta M. 2021, *Tòde Ti. La sostanza individuale e le sue strutture nella metafisica dell'esperienza di Aristotele*, Milano, Unicopli.