

DARIO BORTOLUZZI

*Idee ed essenzialismo in Aristotele*

AA. 2006-2007



## INDICE.

### Idee ed essenzialismo in Aristotele

Indice.	3	4
1. Introduzione.	6	10
2. Questioni Platoniche	12	51
§ 2.1. La genesi della teoria delle idee.	13	19
§ 2.2. Breve <i>excursus</i> sulla separazione.	19	22
§ 2.3. Idee e particolari.	22	29
§ 2.4. Il problema della partecipazione.	29	40
§ 2.5. La ‘crisi’ del platonismo nel Parmenide.	40	51
3. L’ontologia delle <i>Categorie</i> .	53	79
§ 3.1. Omonimi e sinonimi.	54	57
§ 3.2. Universali e accidenti.	58	61
§ 3.3. L’ οὐσία.	62	72
§ 3.4. Cenni sul κατὰ φύσιν	72	77
§ 3.5. Aristotele e il <i>Fedone</i> .	77	79
4. Il peri; ijlwh.	81	124
§ 4.1. Questioni filologiche.	82	85
§ 4.2. Gli Argomenti delle Scienze.	86	95
§ 4.3. Idee, predicazione e pensiero.	96	106
§ 4.4. Considerazioni sugli Argomenti Meno Rigorosi.	106	113
§ 4.5. L’Argomento dei Relativi.	113	124
5. Il Terzo Uomo.	126	146
§ 5.1. Il Terzo Uomo nel <i>Parmendie</i> .	127	133
§ 5.2. Il Terzo Uomo nel peri; ijlwh.	133	138
§ 5.3. Ancora sul Terzo Uomo.	138	144
§ 5.4. Il Terzo Uomo e il peri; ijlwh.	144	146
6. Individuo e sostanza in <i>Metaph. Z.6</i> .	149	190
§ 6.1. Cenni sul contenuto di <i>Metaph. Z.1.-3</i> .	151	161
§ 6.2. Essenza, materia e accidenti	161	170
§ 6.3. Accidenti ed essenze in <i>Metaph. Z.6</i> .	171	179
§ 6.4. Dalle idee ai particolari <i>per se</i> .	179	188
§ 6.5. Essenzialismo e Terzo Uomo.	189	190

Conclusione.	192 - 193
Bibliografia.	195 - 196



## 1. INTRODUZIONE.

Il presente lavoro intende delinere le relazioni sussistenti tra alcuni aspetti della critica aristotelica alla teoria platonica delle idee ed alcuni nuclei fondamentali dell'ontologia di Aristotele. In particolare, cercherò di mostrare come la teoria dell'identità di "ognuna ( $\epsilon\kappa\alpha\chi\tau\omicron\nu$ ) delle cose dette per sé ( $\tau\omega\eta\ \kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron$ ;  $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\tau\omega\nu$ )" con la propria essenza ( $\tau\iota$ ;  $\hbar\eta\ \epsilon\iota\hbar\alpha\iota$ ) sia fondata sul famoso Argomento del Terzo Uomo, e, pertanto, si collochi, in una certa misura, nel quadro di una revisione dell'ontologia platonica. Particolare rilievo sarà dato alla nozione di "essenzialismo", sulla base dell'ipotesi che i contrasti tra Platone ed Aristotele si originino proprio intorno a questa dottrina. Ritengo, infatti, che lo Stagirita si proponga consapevolmente di salvare l'intuizione del senso comune per cui nel mondo si danno alcuni soggetti individuali ontologicamente primitivi, che coincidono in linea di massima con i soggetti del nostro linguaggio quotidiano. In questo senso, egli si contrapporrebbe consapevolmente non solo alla filosofia presocratica della tradizione, che tende a considerare i soggetti del nostro linguaggio quotidiano semplici composti o configurazioni di esseri più primitivi e originari; ma anche e soprattutto alla più recente filosofia di Platone, colpevole di una concezione –appunto- "eraclitea" del mondo sensibile, e quindi ancora intrisa di elementi "arcaici".

Per fare ciò, tuttavia, Aristotele deve ricorrere ad un'invenzione che risale, paradossalmente, proprio al filosofo Ateniese. L'identità di "ognuna delle cose dette per sé" con la propria essenza, che costituisce il caposaldo e quasi il manifesto della teoria della sostanza individuale formulata dallo Stagirita, è infatti ciò che chiamo "essenzialismo di Aristotele"<sup>1</sup>. Ma l'ontologia essenziistica, che Aristotele stesso utilizza allo scopo di preservare la realtà ontologica dei soggetti individuali, mi pare sia stata "scoperta" proprio da Platone nel *Fedone*. Questi, tuttavia, sembra accantonarla, in altri dialoghi, in favore della teoria delle idee, che con essa, come vedremo, è incompatibile. Tuttavia, Platone rimane in un certo senso essenzialista, poiché concepisce le idee come dei soggetti caratterizzati da proprietà *per se*. La tesi portante di questo lavoro è che gli argomenti filosoficamente più rilevanti opposti da Aristotele a Platone (innanzitutto l'Argomento del Terzo

---

<sup>1</sup> Chiarirò nel prosieguo in che senso penso di poter identificare la teoria aristotelica di identità di cosa singola ed essenza con la nostra nozione di "essenzialismo".

Uomo) siano riconducibili al fatto che lo Stagirita muove da posizioni essenzialiste con intenti essenzialisti, sicchè, nella sua filosofia, l'essenzialismo è insieme presupposto e conseguenza della critica alla teoria delle idee. Il mio obiettivo non è quello di accusare lo Stagirita di cricolarità, ma quello di mostrare come la sua ontologia debba essere considerata un'alternativa piuttosto che un perfezionamento di quella platonica; l'idea che Aristotele non abbia fatto che correggere in alcuni punti difettosi il platonismo, mantenendone inalterato lo spirito -idea avvallata per ragioni di opportunità dallo stesso Aristotele-, non solo nuoce ingiustamente all'originalità e alla coerenza di Platone, ma crea i presupposti per cui le note "incomprensioni" tra Platone ed Aristotele, diventino del tutto inspiegabili. Tali incomprendimenti, invece, non risultano affatto problematiche, ipotizzando un disaccordo di fondo tra i due filosofi: Aristotele allora, un po' per comodità, un po' perché convinto della controintuitività di ogni teoria anti-essenzialista, tenderebbe ad attribuire a Platone presupposti e intenti essenzialisti, contrabbandando in tal modo la propria fondamentale assunzione di base per un *endoxon* unanimemente condiviso; senza peraltro mancare di tornare di rado a presentare un Platone eracleo, con un atteggiamento a dir poco ambiguo.

In queste prime righe abbiamo parlato di essenzialismo senza precisare cosa si debba intendere esattamente con ciò. Per cui passo ora ad illustrare brevemente questa nozione che, nel prosieguo del lavoro, darò per acclarata. Il nostro senso comune assume un'ontologia ingenua, sulla base della quale il mondo è popolato da oggetti autosussistenti e dotati di una propria identità. Questa "ontologia del senso comune" è riflessa ovviamente dal nostro linguaggio: ogni "nome" in generale designa uno di questi oggetti, e parimenti la struttura predicativa della frase, tipica di molti ceppi linguistici, da quello indoeuropeo a quello semitico, testimonia l'idea che la realtà si articoli secondo la struttura soggetto-predicato. Tuttavia, a ben vedere, su un piano più strettamente filosofico non è facile determinare in base a quali criteri si possano stabilire oggettivamente l'unità e l'identità di un soggetto.

Tanto per cominciare, gli oggetti sono spesso scomponibili non solo concettualmente, ma anche fisicamente in parti; analogamente, essi a volte possono non solo concettualmente, ma anche fisicamente essere combinati con altri oggetti, venendo così a costituire dei complessi. In base a quale criterio si può stabilire a quale livello di complessità si situa l'intero? Per quale ragione esso non può essere considerato piuttosto un complesso risultante dalla composizione di oggetti più semplici (quelle che abbiamo stabilito essere le sue parti) o la parte di un oggetto più complesso (che invece riteniamo essere un composto)? A questa domanda sembrano non esserci risposte. Ma la questione si fa ancora più difficile se prendiamo in esame il mutamento. Comunemente assumiamo che non tutti i cambiamenti comportino una corruzione del soggetto. Qualcosa può mutare, eppure rimanere la medesima cosa. Ma qual è allora il criterio che può permetterci di

stabilire oggettivamente quali mutamenti determinano solo una modificazione dello stesso soggetto e quali invece comportino la corruzione di questo soggetto e la generazione di un altro?

La prima risposta potrebbe essere che il nostro senso comune si fonda su pregiudizi infondati. Tendiamo a parlare di certe cose come se fossero soggetti autosussistenti e dotati di una propria identità semplicemente sulla base di abitudini assunte per comodità, ma in realtà i soggetti della nostra ontologia del senso comune non hanno alcuna reale unità o identità. Essi, infatti, mutano incessantemente, sebbene a volte impercettibilmente, lasciando continuamente il posto, come dice Diotima (§ 2.3.), a qualcosa di diverso, anche se talvolta molto simile. Questo è più o meno il modo di ragionare che si crede generalmente proprio dei presocratici: per loro gli oggetti sarebbero solo composti transeunti di esseri reali e più primitivi, come per esempio gli elementi. Ebbene, l'essenzialismo si pone in antitesi a questa concezione, cercando di salvare l'ontologia del senso comune. La strategia dell'essenzialismo consiste nel legare l'identità del soggetto ad una speciale proprietà, l' "essenza". Ciò implica che vi siano *alcuni* soggetti che, oltre a possedere certi caratteri, hanno una propria *natura*, la quale ne rappresenta l'identità. L'identità del soggetto è così garantita dal fatto che si può distinguere oggettivamente tra un mutamento accidentale (che coinvolge solo i caratteri, non la natura del soggetto) ed un mutamento sostanziale (che invece la coinvolge). L'essenza viene così a rappresentare l'identità stessa del soggetto, e in questo senso s'identifica con esso: infatti il soggetto permane necessariamente quel determinato soggetto che esso è fin tanto che possiede quella speciale proprietà e cessa di esserlo non appena perde questa proprietà. Con un gergo ricavato proprio dal *Fedone* si suole dire oggi che un soggetto *possiede* i propri caratteri, ma è la propria natura. In questo senso si può parlare di soggetti caratterizzati da "proprietà *per se*", intendendo dire che tali soggetti possiedono quella proprietà in virtù di se stessi, cioè in quanto sono *quella determinata cosa*.

Ora, l'identificazione di ogni cosa *per se* con la propria essenza, come vedremo, ha esattamente le stesse caratteristiche, le stesse funzioni e lo stesso scopo che sono propri dell'essenzialismo. Dire che "le cose dette *per se*" sono identiche alla propria essenza, significa, infatti, asserire che certi soggetti coincidono con le loro proprietà *per se*. E d'altra parte, se le proprietà *per se* di un soggetto non s'identificassero col soggetto stesso, esse non sarebbero più proprietà *per se*, ma accidentali. Dunque l'asserzione dell'identità di ogni cosa *per se* con la propria essenza non è che una formula elegante per esprimere l'essenzialismo. Tuttavia, ciò che abbiamo chiamato sin qui essenzialismo, e che abbiamo identificato con l'essenzialismo aristotelico, andrebbe più correttamente chiamato essenzialismo *de re*. Infatti, è possibile intendere le proprietà essenziali in due modi. Sia  $f$  una proprietà essenziale di tutto ciò che è  $y$ :

$$(i) \quad \Box(\forall x yx \rightarrow f_x)$$



$$(ii) \quad \forall x(yx \rightarrow \Box fx)$$

(i) afferma che è necessario che tutto ciò che si trova sotto la descrizione  $y$  sia anche  $f$ . (ii), invece, afferma che ogni  $y$  è necessariamente  $f$ . Applichiamo, per maggiore chiarezza, questa distinzione all'enunciato "necessariamente tutti gli uomini sono animali". Secondo la lettura (ii) –essenzialismo *de re*– ogni singolo uomo, in quanto è quel determinato uomo, è necessariamente un animale. Secondo (i), invece, –essenzialismo *de dicto*– semplicemente è necessario che di tutto ciò di cui si dice che è uomo si dica anche che è animale. Ovviamente quello che fin qui abbiamo chiamato essenzialismo è l'essenzialismo *de re*. L'essenzialismo *de dicto*, infatti, non esige affatto che vi siano soggetti caratterizzati da proprietà *per se*, ma solo che vi siano nessi d'implicazione, esclusione, etc... tra le descrizioni. Non sono, infatti, i singoli soggetti i portatori delle essenze, ma le essenze sono piuttosto essenze delle descrizioni, e solo per sussunzione le istanze ne "partecipano". I particolari allora non hanno proprietà essenziali o accidentali in quanto particolari, cioè in quanto sono quella determinata cosa che sono, ma l'essenzialità e l'accidentalità sono sempre *relative* alle descrizioni con cui il particolare è designato in un certo *contesto*. Poiché l'essenzialismo *de dicto* non risponde alla nostra definizione iniziale di essenzialismo e ha nel nostro lavoro un'importanza abbastanza limitata, per comodità parleremo di essenzialismo in generale (salvo specifiche indicazioni) intendendo il solo essenzialismo *de re*, mentre quando vorremo riferirci all'essenzialismo *de dicto* lo faremo chiamandolo esplicitamente "essenzialismo *de dicto*"

Il presente lavoro tenta di delineare –come detto– le relazioni sussistenti tra l'essenzialismo aristotelico e la critica aristotelica alla teoria delle idee. Come già anticipato, però, ritengo che l'essenzialismo sia stato scoperto da Platone nel *Fedone*, ma che egli vi abbia poi rinunciato a causa della sua incompatibilità con la teoria delle idee. Tale incompatibilità, probabilmente, non sono estranee alle aporie del *Parmenide* (§ 2.5.), sicché in un certo senso si potrebbe dire che il rifiuto dell'essenzialismo dei particolari sensibili (Platone) e il rifiuto della teoria delle idee (Aristotele) rappresentino due diverse risposte alla medesima crisi (*Parmenide*) della medesima dottrina (*Fedone*). Peraltro Platone, conservando le originarie esigenze epistemologiche (esigenze che egli condivide con Aristotele), non può rifiutare l'essenzialismo in ogni sua forma, ma finisce con l'accogliere un essenzialismo che potrebbe assomigliare al nostro essenzialismo *de dicto*. Per Platone, infatti, un soggetto particolare  $x$  che partecipa dell'idea  $f$  del  $f$ , può godere necessariamente di un'altra proprietà  $y$ , non in quanto è la determinata cosa che è, ma in quanto partecipa dell'idea  $F$  che a sua volta partecipa dell'idea  $Y$ . Soggetti di proprietà essenziali in senso stretto sono dunque solo le idee, mentre i particolari lo sono solo per partecipazione ( $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\varsigma$ ), cioè in virtù di qualcosa di analogo –sul piano logico– ad una sussunzione. Ovviamente, a differenza del nostro essenzialismo *de dicto*, che è una teoria convenzionalista delle essenze, quello di Platone è una

teoria a tutti gli effetti realista, poiché anziché a semplici descrizioni le essenze sono ricondotte alle idee, cioè a soggetti reali di proprietà *per se* (tale opzione, come vedremo in § 2.1., ha una precisa ragione nel cosiddetto “principio di causa”). Tuttavia, l’aspetto che intendevo mettere in luce era un altro. Se si considera (Cfr. § 6.3.) che Aristotele sembra ammettere per le cose dette per accidente (ἐπι; τῶν κατὰ; ὑμπερῆκος ἰεγομενων) essenze *de dicto*, il contrasto tra Platone ed Aristotele sarebbe circoscrivibile al solo essenzialismo, poiché Platone e Aristotele utilizzerebbero gli stessi modelli logici secondo i medesimi criteri ontologici, con la sola differenza che per l’uno non vi sarebbe alcun soggetto sensibile che possieda proprietà *per se*, mentre per l’altro sì.

Un altro aspetto interessante della questione è il seguente. Platone (§ 2.1.) sembra aver concepito inizialmente le idee per spiegare l’origine di proprietà (come il grande) che nessun particolare sensibile possiede *per se*. Più difficile sembra l’esistenza di idee per predicati che possono essere posseduti *per se* già dai particolari sensibili: tali per Aristotele sono i sortali. Ma Platone potrebbe rifiutare di ammettere che vi sia qualche proprietà tale da essere posseduta *per se* da un soggetto sensibile. Aristotele, allora, potrebbe usare l’essenzialismo come arma contro la teoria delle idee, ma potrebbe trovarsi in difficoltà a proposito di idee di proprietà (come i relativi) che non possono essere possedute *per se* da soggetti sensibili (§ 4.5.). Alla luce di tutte queste considerazioni, mi sembra che la questione del ruolo giocato dall’essenzialismo nella contrapposizione tra Platone ed Aristotele sia un tema degno di attenta indagine. E a tali considerazioni si potrà aggiungere, come ulteriore elemento d’interesse, il carattere suggestivo di una ricerca che trasporta uno dei temi filosofici oggi più dibattuti al centro della disputa tra due pensatori tanto grandi e antichi.

Prima di concludere l’Introduzione, vorrei segnalare al lettore il significato di alcuni simboli che userò di frequente. La lettera greca corsiva (es: *f*) designa, come nella grafia oggi in uso, un predicato, anche se bisogna tenere presente che generalmente per Platone ed Aristotele ad ogni predicato corrisponde una proprietà, cioè qualcosa di reale. Talvolta la lettera greca corsiva (preferibilmente la *f* e la *y*) sarà quantificata, e in questo caso fungerà da variabile predicativa. Le lettere latine corsive *x*, *y*, *z* saranno usate, invece, come di consueto, come variabili individuali; le lettere latine corsive *a*, *b*, *c* designano invece termini individuali arbitrari. Più inconsueti, ma necessari per far fronte ad un’ontologia più popolata e variegata della nostra, risulteranno, infine, simboli come la lettera greca maiuscola (es: *F*) e la lettera minuscola greca corsiva seguita da ‘-i’ (es: *f-i*). La prima designa l’idea del predicato *f* (talvolta anch’essa si troverà impiegata come variabile quantificata), la seconda ogni *x* tale che *f**x*, e tenta di tradurre sul piano formale quello che il graco esprime –più agevolmente che non l’italiano- con gli aggettivi neutri plurali (τα; kal ay ta aḡaqayta; dikayetc...).



## 2. QUESTIONI PLATONICHE.

In questo capitolo mi propongo di esaminare l'ontologia di Platone, quale emerge principalmente dei cosiddetti dialoghi di mezzo. Il mio scopo è mettere in evidenza i punti cardine di essa al fine di porre le basi di una piena comprensione della portata e del valore del *peri ideon* in generale e soprattutto dell'Argomento del Terzo Uomo.

Nel primo paragrafo descriverò la genesi della teoria delle idee, soprattutto nel *Fedone*, ma anche nell'*Eutifrone* e nel *Cratilo*, mostrando come a partire da poche e chiare esigenze epistemologiche si arrivi per la prima volta a postulare l'esistenza di soggetti non sensibili di proprietà in qualche modo analoghi agli ordinari soggetti sensibili. Il secondo, invece, è una sorta di appendice del primo e intende mettere in luce alcuni fraintendimenti comuni in merito al concetto di separazione, così cruciale per intendere il modo in cui Aristotele pensa l'idea.

Col terzo paragrafo avrà inizio, invece, la fase più problematica del presente capitolo. Dovremo rilevare, infatti, alcune difficoltà di fondo presenti nell'ontologia platonica, e, in particolare, l'attrito tra la teoria delle idee e l'essenzialismo. Di questo attrito il nostro filosofo pare consapevole, e sembra ovviarvi mediante un ridimensionamento del secondo a vantaggio della prima, specialmente nei libri centrali della *Repubblica* e nel *Simposio*. Altro problema spinoso, di cui già Platone si rese conto e che Aristotele ebbe a prendere fortemente di mira è quello della partecipazione. Nel quarto paragrafo cerco di mostrare l'origine di questa difficoltà, rintracciandola in un'ambiguità di fondo della concezione platonica dell'idea. Le funzioni ontologiche ed epistemologiche attribuitele, infatti, spingerebbero a pensarla tanto come soggetto particolare autopredicativo, quanto come universale istanziato *in re*. Tale ambiguità ha le sue radici già nella dottrina del *Fedone* e soprattutto, come cercherò di mostrare, essa sfocia nella grave difficoltà rappresentata dall'Argomento del Terzo Uomo. Questa discussione ci porterà, inoltre, ad illustrare per la prima volta i concetti di "autopredicazione" e "non identità": cercheremo, in particolare, di inquadrarli nella nostra esposizione della teoria delle idee e di mostrare in che modo vadano intesi, quali siano stati gli eventuali fraintendimenti dei commentatori contemporanei, e soprattutto ipotizzeremo, sia pure succintamente, come Platone ed Aristotele potrebbero rapportarsi ad essi.

Col quinto paragrafo, che chiude il capitolo, cerco invece di esporre nelle linee generali la critica alla teoria delle idee operata nel *Parmenide* e che culmina con l'Argomento del Terzo Uomo. In particolare, ci potremo rendere conto di come il giovane Socrate, alle prese col filosofo Eleate, paia riprodurre fedelmente la posizione di Platone nel *Fedone*, dialogo che, come avremo già accennato nel primo paragrafo, costituisce un punto di riferimento cruciale sia per la critica aristotelica sia per la stessa riflessione autonoma ed originale dello Stagirita. In questo modo spero di fissare definitivamente il quadro in cui si muovono sia le eventuali revisioni platoniche della teoria delle idee, sia i primi fondamentali sviluppi della filosofia aristotelica.

### § 2.1. La genesi della teoria delle idee.

L'origine della teoria delle idee è da ricercare in ragioni innanzitutto epistemologiche. Socrate, infatti, pone insistentemente la domanda 'cos'è  $F$ ' allo scopo di rintracciare una formula utile assolutamente, cioè senza restrizioni, a distinguere per ogni  $x$ , se  $x$  sia  $F$  o  $\neg F$ . Viene così alla luce l'esigenza di un referente universale che garantisca la stabilità degli enunciati universali (aspetto evidente nella celebre analogia delle statue di Dedalo<sup>2</sup>). Nell'*Eutifrone*<sup>3</sup>, per esempio, Socrate interroga l'interlocutore su cosa sia il pio in sé, tenendo ben distinto questo pio in sé da ogni particolare esempio di pietà. Dalla discussione, emerge che:

- (i) tutti gli  $x$  tali che  $Fx$  sono  $F$  in virtù di un'unica idea<sup>4</sup>  $F$
- (ii) l'idea  $F$  non può essere  $\neg F$
- (iii) l'idea  $F$  ha una propria essenza e proprie affezioni

Apparentemente l'idea sembrerebbe poter essere una proprietà reale *in re*. Socrate, infatti, la definisce la forma stessa ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ) in virtù della quale due cose diverse sono pie, oppure l'unico aspetto ( $\mu\acute{\iota}\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ ) condiviso dalle cose non pie. L'idea  $F$  sarebbe, quindi, l'unica determinazione condivisa da ogni particolare  $x$  tale che  $Fx$ , quell'aspetto riguardo al quale essi sono identici. Tuttavia, Platone afferma anche che l'idea deve poter fungere da modello ( $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ) della pietà o non pietà<sup>5</sup>. Anche se intendiamo il termine nel senso più blando del nostro 'type' queste parole escludono che il filosofo, almeno per certi aspetti, avesse in mente una proprietà *in re*, poiché il modello deve poter essere distinto in qualche modo, da ciò di cui è modello. Sullo stesso fronte,

<sup>2</sup> *Meno* 97c11-98a9.

<sup>3</sup> *Euth.* 5c-8a.

<sup>4</sup> Nel prosieguo del dialogo, Platone usa come sinonimi  $\iota\delta\epsilon\alpha$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  e  $\omicron\upsilon\pi\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>5</sup> L'idea di non-pietà potrebbe far pensare ad una concezione semanticista. Nel corso del dialogo, però, Platone usa indifferentemente non pio ed empio, per cui non è possibile giungere con sicurezza ad una tale conclusione.

bisogna notare che Socrate confuta la definizione del pio come “ciò che è caro a tutti gli dei” asserendo che in tal modo è stata definita non l'essenza del pio (τὴν μεν οὐσίαν), ma una sua affezione (παρὰ τοῦ περι; αὐτοῦ), col che è posto –apparentemente, almeno– che l'idea possa essere soggetto di proprietà. La correttezza di questa considerazione è confermata dalla proprietà dell'auto-predicazione in virtù della quale a quella ‘cosa’ (Platone altrove usa esplicitamente *pragma*<sup>6</sup>) speciale che è l'idea si applica lo stesso predicato di cui essa è paradigma: se l'idea *F* non fosse *f*, nessun *x* potrebbe essere *f*. Sembra così conferita una natura causale alla relazione tra particolari e l'idea e introdotta una distinzione tra l'ente-causa (l'idea) e la sua azione causale sull'ente (l'essere *f* di un *x*).

Tuttavia, il quadro teorico generale in cui si muove la teoria delle idee, viene chiaramente alla luce solo nel *Fedone*, nel corso della terza prova<sup>7</sup>. Esso comprende:

a) una teoria causale<sup>8</sup> ristretta in base al quale non si possono addurre:

- 1) due cause opposte A ed anti-A per lo stesso fenomeno B<sup>9</sup>
- 2) una causa anti-A per un fenomeno ad essa opposto A<sup>10</sup>
- 3) una stessa causa A per due fenomeni opposti B ed anti-B<sup>11</sup>

b) un'ontologia tripartita, comprendente:

- i particolari<sup>12</sup> (*pragmata*) che sono portatori (*εἰσὶν*) di proprietà
- le proprietà (*τὸ; ἐν ἡμῖν μεγεροῦς*) possedute dai particolari<sup>13</sup>
- le idee (*τὸ; μεγεροῦς αὐτοῦ*)

c) una teoria delle essenze:

α) l'idea non acconsente mai di accogliere il proprio opposto

β) la proprietà non acconsente mai di accogliere il proprio opposto

γ) il particolare *i* è (*εἶναι*) una certa cosa (per natura)<sup>14</sup>

<sup>6</sup> *Prot.* 329c.

<sup>7</sup> *Phaedo* 95e-107a.

<sup>8</sup> Il termine *αἵτια*, in realtà, può essere inteso in modi differenti. Non ci è possibile, però, in questa sede, affrontare un problema così complesso e dibattuto. Cercherò, pertanto, di condurre la discussione senza presupporre un significato piuttosto che un altro; e, come si vedrà soprattutto in § 2.2., arriverò solo sulla base della soluzione di altri problemi ad una determinazione più chiara di cosa Platone intenda per *αἵτια*.

<sup>9</sup> *Phaedo* 97a-b.

<sup>10</sup> *Phaedo* 100e-101a.

<sup>11</sup> *Phaedo* 101a.

<sup>12</sup> Poiché l'anima (*yuch*) di cui si parla sembra essere proprio l'anima individuale, e nel passo che commenteremo, s'insiste particolarmente sull'aggettivo *ἑκαστον*, non vi sono dubbi sul fatto che il passo fornisca elementi utili alla ricostruzione della teoria platonica dei particolari.

<sup>13</sup> 102d6.

<sup>14</sup> *Simmia*, infatti, non supera Socrate in virtù dell'essere *Simmia* (*τῷ/ Simmia/ εἶναι*), cioè per natura (*πεφύκεν*, 102c1). Si potrebbe certamente obiettare che l'argomento per cui *Simmia* non supera Socrate in virtù dell'essere *Simmia* ha un valore puramente dialettico. Tuttavia, come vedremo in questo stesso paragrafo *infra*, ci sono ottime ragioni per attribuire a Platone, nel *Fedone*, una teoria delle essenze particolari, sicché l'indizio costituito da questo passo va preso sul serio.

ii) possiede accidentalmente ( $\acute{o}$  tugcawein e $\acute{\epsilon}$ wn)<sup>15</sup> certe proprietà

Le proprietà possedute accidentalmente possono essere soggette a compresenza (102b8-103c2) o successione di opposti (70c-72e; 103b); vi sono, però, dei particolari come la neve (Ciwn) e il fuoco (pu $\acute{\epsilon}$ ) che sono caratterizzati *per se* da un'idea (yucron, qermow).<sup>16</sup> Per esempio il fuoco che trasmette il caldo non potrà mai diventare freddo, pena la propria distruzione in quanto fuoco; e così la neve col freddo e il tre col dispari.

d) ciascuna di queste tre classi fornisce un elemento al modello logico-linguistico di spiegazione della verità degli enunciati non identici (tw'/kalw'/ta; kal a; kal a; 100b-102a)

in virtù di F ogni  $x$  tale che  $f_x$  è  $f$

dove l'idea 'F' è la causa del possesso della proprietà ' $f$ ' da parte del particolare ' $x$ '

I termini estremi di questa complessa dottrina sono la teoria causale (a) ed il modello di spiegazione (d), presentato come l'unico in grado di soddisfare le esigenze di (a). (a) sembra imporre alla spiegazione scientifica restrizioni eccessive quasi fino all'assurdo, giustificabili solo mediante l'ammissione del principio di causa:

(PC) *se  $x$  è causa del fatto che  $y$  sia  $f$ , allora a fortiori  $x$  deve essere  $f$* <sup>17</sup>

solo in tal caso (a1), (a2) e (a3) divengono contraddittorie<sup>18</sup>. Il modello di spiegazione (d) ci aiuta invece a capire quale sia l'*explicandum*: esso viene chiaramente individuato nel possesso di una proprietà  $f$  da parte di un particolare  $x$ . Poiché Platone stesso distingue chiaramente tra ciò che un particolare è per natura e ciò che esso accidentalmente possiede, viene spontaneo ipotizzare che proprio la predicazione non identica sia l'oggetto della teoria platonica. Essa è riconducibile alla compresenza / successione di opposti, come mostra il fatto che la contraddizione dell'enunciato "Simmia è grande e piccolo" viene sciolta in "Simmia accoglie la grandezza in relazione a Socrate" e "Simmia accoglie la piccolezza in relazione a Fedone", ovvero nell' "eponimia" di Simmia col Grande ed il Piccolo (102c10). Com'è ovvio, visto che Simmia ha una propria natura e il fuoco ha una propria natura, Socrate non si pone il problema di perché Simmia sia Simmia, né di perché il fuoco sia fuoco, ma solo di perché Simmia si trovi ad avere le grandezza e la piccolezza: ciò è possibile, evidentemente, perché la grandezza e la piccolezza sono proprietà indifferenti all'essenza di Simmia e il loro alternarsi o mescolarsi non scalfisce il "nucleo ontologico" del giovane. Allora, la compresenza vale come indizio del fatto che una certa proprietà  $f$  sia posseduta da un  $a$  non in

<sup>15</sup> *Phaedo* 102c2.

<sup>16</sup> Non solo Platone parla di idea che 'domina' (i $\acute{\epsilon}$ ceih, 104d2) [i particolari] e costituisce la 'forma che li realizza' (104d9-10), ma addirittura idee 'la cui forma un dato [particolare] possiede fintanto che esso è' (e $\acute{\epsilon}$ ei de; thn ekei $\acute{\epsilon}$ nou morfhn a $\acute{\pi}$ i $\acute{\nu}$  o $\acute{\tau}$ anper h $\chi$ 103e4-5) che coincide in termini con la nostra definizione di proprietà essenziali.

<sup>17</sup> Per una formulazione chiara di questo principio suggerisco *An. Post.* 72a29: a $\acute{\pi}$ i; gar di  $\beta$ J u $\acute{\rho}$ avcei e $\acute{\kappa}$ aston, ekei $\acute{\epsilon}$ n $\acute{\omega}$ /mallon u $\acute{\rho}$ avcein, o $\acute{\iota}$ on oj filoumen, ekei $\acute{\epsilon}$ ho fi $\acute{\iota}$ von mallon).

<sup>18</sup> (a1) se A ed anti-A fossero causa di B, tra A e anti-A uno, come causa della B-ità sarebbe B, e l'altro come anti-A sarebbe un non B, mentre come causa della B-ità sarebbe B; (a2) se anti-A fosse causa di A, anti-A possederebbe la A-ità; (3) se A fosse causa di B e anti-B, come causa della B-ità e della anti-Bità, dovrebbe essere B e anti-B.

virtù di se stesso, poiché -per (PC)- *se a fosse causa del proprio essere  $f$ , a non potrebbe non essere  $f$* . Allora la presenza di certe proprietà accidentali  $f, p, \zeta, \dots$ , in certi particolari  $a, b, c, \dots$ , viene spiegata postulando l'esistenza di un ente  $F, P, S, \dots$ , che è  $f, p, \zeta, \dots$  per se stesso; e in virtù del quale  $a, b, c, \dots$ , accolgono la proprietà  $f, p, \zeta, \dots$ , mediante un'oscura relazione di *koinwnia* intrattenuta nei confronti di  $F, P, S, \dots$ . Così le idee devono essere concepite come 'F in sé', 'P in sé', 'S in sé', cioè come possessori *per se* della proprietà che devono trasmettere a tutti gli enti che le possiedono accidentalmente.

È da notare che in questo modo ogni predicazione non identica  $f x$  viene ricondotta alla predicazione identica  $f F$ . L'obiettivo della teoria parrebbe essere, quindi, quello di ridurre predicazioni non identiche a predicazioni identiche. E questa riduzione a sua volta è fondata –come già accennato- sul principio di causa. Se infatti una certa proprietà  $f$  è posseduta accidentalmente da alcuni soggetti, al punto che essi possono assumere  $f$  tanto quanto  $\neg f$ , è chiaro che essi non possono essere  $f$  *per se*, cioè in virtù di se stessi –altrimenti avremmo una contraddizione; ma devono aver ricevuto  $f$  da un qualche ente  $F$  che sia, esso sì invece,  $f$  *per se* e quindi non derivatamente, non in virtù di altro, ma in virtù di se stesso. Detto in termini filosoficamente più espliciti, se  $x$  è  $f$  ma non è causa (αἰτία) del proprio essere  $f$ , deve esserci un  $y$  che sia  $f$ , e che sia causa sia del proprio essere  $f$ , che dell'essere  $f$  di  $x$ , altrimenti avremmo un "effetto" (l'essere  $f$  di  $x$ ) senza una causa (il  $f$  in se); ed è chiaro che arrivati a ciò che è  $f$  per se stesso si è giunti ad una causa prima e non vi è più bisogno di domandare. In ogni caso –ben inteso- per Platone è perfettamente legittimo affermare che Socrate è piccolo. Ma Socrate è piccolo solo nel senso che è "eponimo" alla piccolezza –con la quale comunica-, che è invece ciò che è primariamente piccolo. Se non ci fossero tali idee avremmo proprietà –per esempio il grande- prive di portatori *per se*, cioè "effetti senza causa"; ma le idee intervengono a colmare questo vuoto ontologico, poiché sono essenzialmente ciò che i particolari sensibili sono accidentalmente. Se Platone avesse ragionato davvero in questo modo (si veda anche § 2.4.), egli sarebbe al riparo da qualunque regresso del tipo Terzo Uomo, poiché non vi sarebbe motivo di trattare il giudizio  $f F$  come quello  $f a$ , nella misura in cui il primo è una predicazione identica, che non abbisogna di spiegazioni, mentre il secondo non lo è. Questa distinzione sarebbe una soluzione perfettamente efficace di molti problemi, anche se non priva di inconvenienti (§2.3., § 2.4.).

Si badi ora a quanto Aristotele è presente nel *Fedone*! La predicazione essenziale è concepita in sostanza come predicazione identica, e costituisce, pertanto, il fondamento primo tanto dell'essere quanto della conoscenza. La predicazione accidentale, invece, abbisogna di una spiegazione diversa, poichè gli accidenti non s'identificano col loro sostrato, ma semplicemente ineriscono ad esso. Ma per Platone l'origine degli accidenti non deve essere ricondotta al sostrato sensibile di essi



(spiegazione di Anassagora: Socrate è piccolo perchè lo scheletro di Socrate è ...), bensì ad un ulteriore soggetto non sensibile (Socrate è piccolo in virtù della piccolezza). Questo nuovo ipotetico soggetto a cui l'accidente viene ricondotto deve però essere posto in una relazione determinata col primo soggetto sensibile, altrimenti avremmo una spiegazione incompleta. E questa relazione è chiamata da Platone *koinwnia*. Essa, però, non solo rimane per ora del tutto oscura, ma sembra inoltre introdurre uno spinoso problema: infatti, come il possesso di  $f$  da parte di  $s$  è interpretato come comunicazione di  $s$  con  $F$ , così esso dovrebbe poter essere interpretato come comunicazione con  $s$  di  $F$ , che, analogamente, dovrebbe possedere l'«essere in  $s$ » come proprietà accidentale.

Riflessioni interessanti e in armonia con le conclusioni sin qui guadagnate, possono essere effettuate anche in riferimento alla natura dei particolari. Per dimostrare l'immortalità dell'anima Platone argomenta in questa maniera:

- a. tutto ciò che è vivo è vivo in virtù del possesso di un'anima
- b. allora l'anima è vita per essenza
- c. la morte è il contrario della vita
- d. allora per (b) e (c), nessun anima può essere morta
- e. allora l'anima è immortale

Secondo molti autori questo ragionamento è viziato da una fallacia logica. Infatti esso dimostrerebbe solo che è impossibile parlare di anima morta, ma non che un'anima sarà sempre. In pratica, se una certa anima fosse annichilita, essa cesserebbe di essere senza contraddire (b). Invece di accettare un essenzialismo *de dicto* del tipo:

$$\Box(\forall x(yx \rightarrow f_x))$$

che rende sicuramente l'argomento non valido (a può benissimo cessare di cadere sotto la descrizione ' $f$ ' e pertanto non essere più  $f$ ), potremmo provare, però, ad assumere un essenzialismo *de re*, del tipo:

$$\forall x(yx \rightarrow \Box f_x)$$

In questo modo le cose potrebbero cambiare. Di certo, sulla base della formula, l'anima, cessando di essere anima, potrebbe divenire un soggetto che potrebbe accogliere il predicato «morto». È infatti sufficiente che l'antecedente  $\langle yx \rangle$  (questo soggetto è un'anima) affinché  $\langle \Box f_x \rangle$  (necessariamente questo soggetto è un anima) diventi falso. Ma se, nell'ambito dall'essenzialismo *de re*, assumiamo una concezione ancora più ristretta, cioè quella delle essenze individuali, sulla base della quale un particolare soggetto  $a$  è tale che necessariamente, in quanto è  $a$ , esso è  $f$ , l'argomento potrebbe essere valido. Infatti una singola anima, poniamo l'anima di Socrate, non potrebbe mai essere morta non in quanto è detta *un'* anima, ma in quanto è proprio quel singolo individuo che essa è. Se dunque accettiamo che Platone nel *Fedone* concepisca alcuni particolari

come caratterizzati individualmente da proprietà *per se*, possiamo evitare di attribuirgli l'errore logico in questione, e renderemmo l'argomento ancora più conseguente in rapporto alla teoria su cui Platone intende fondarlo. Risolveremmo, oltretutto il problema sollevato da T.Scaltsas<sup>19</sup>. Secondo costui la teoria platonica non sarebbe in grado di dar conto del perché Socrate può non essere piccolo, mentre il fuoco non può non caldo. A suo avviso, infatti, è solo il Calore a impedire al fuoco di essere freddo, sicché la piccolezza che i trova in Socrate dovrebbe analogamente impedire a Socrate di essere grande. A ciò possiamo rispondere che il fuoco non è caldo semplicemente in quanto possiede il calore, ma è caldo, perché, in quanto fuoco, è calore; al contrario Socrate, non è piccolo in quanto Socrate, ma è piccolo in quanto la piccolezza che è in Socrate è piccola. E tutto ciò conferma la spiegazione sopra fornita della teoria logica e ontologica del *Fedone* come tentativo di ricondurre la predicazione accidentale e non identica a predicazione essenziale ed identica. D'altra parte il *Cratilo* presenta una concezione assolutamente compatibile con quella del *Fedone*, poiché in questo dialogo, alle cose (*pragmata*) è attribuita un'essenza (*ουσία*) oggettiva<sup>20</sup> -infatti l'essenza (*ουσία*) è indipendente dal linguaggio<sup>21</sup>. Sembrano inoltre essere ammesse essenze particolari<sup>22</sup>.

Prima di chiudere il paragrafo, è però necessario tornare su due punti cruciali che, proprio per la loro ovvietà, potrebbero risultare spiazzanti. Il primo è il seguente: qualcuno potrebbe lamentare l'astrattezza di una teoria che restringe la scientificità alla sola tautologia. Chi mai potrebbe soddisfare la spiegazione che Socrate è grande perché possiede la grandezza, comunicando con la grandezza stessa? A ciò bisogna rispondere che il manifestare l'essenza di una cosa, per Platone, non è un mero gioco logico, ma è insieme una rivelazione assiologica. L'essenza di una cosa coincide, infatti, con il suo *εἶδος*, cioè con la sua *funzione*, così come la vita è tanto essenza quanto funzione dell'anima e la vista è tanto essenza (è occhio ciò che vede) quanto funzione dell'occhio. Pertanto l'essenza / funzione di una cosa ne determina l'*αἴθερ*<sup>23</sup> Le spiegazioni di tipo logico-linguistico dunque, in contrapposizione alla scienza naturale, esibiscono insieme all'essere di ogni cosa, un dover essere ad esso conforme. D'altra parte, come la scienza platonica dei *λογoi*, anche la

<sup>19</sup> T.SCALTSAS *Aristotle's Second Man Argument*, Phronesis 1993.

<sup>20</sup> I nomi delle cose (*pragmata*) non sono tali 'per natura', ma ciò non significa che essi siano arbitrari, altrimenti la stessa convenzionalità del linguaggio risulterebbe vana. Occorre invece che essi si conformino all'essenza delle cose (*τὴν αὐτῶν οὐσίαν* 386e3-4) alla natura che è loro propria (*αὐτῶν τίνα; ἰδίαν φύσιν*), le quali non sono in continuo fluire, ma posseggono una certa continuità d'essere (*τίνα βεβαιότητα τῆς οὐσίας*). I particolari, infatti, hanno di per sé una propria essenza per la cui natura sono (*καὶ ἴδια; προὐ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐκόντα ἢ περ πεφευκεν*). Platone sembra quindi suggerire che, mentre la materia significativa del nome è del tutto convenzionale, non lo è il significato da essa designato, che deve coincidere con certe proprietà reali.

<sup>21</sup> È anzi il linguaggio a doversi fondare sulla realtà, ed essere ad essa *ομοίον, εἰκὼν, μίμημα, δῆλωμα* (428b). In linea con queste considerazioni è la discussione di Socrate ed Ermogene (383a ss.) e, in particolare, l'affermazione che la natura del linguaggio è simile a quella della spola che distingue il tessuto (*διακρίτον τῆς οὐσίας ὡς περ κερκίς ὑφαγματοῦς*).

<sup>22</sup> A ciò farebbe pensare la lunga discussione sulla correttezza di certi nomi personali.

<sup>23</sup> *Resp.*, I 352d-354a.

nostra logica persegue la tautologia, pur senza implicazioni assiologiche; e la tautologia, anche per noi, è sempre riducibile ad un  $f \equiv f$ . Ma, tornando a Platone, per il nostro filosofo la scienza dei *logoi* deve esprimere un certo contenuto e può farlo solo sulla base delle restrizioni stabilite nel *Fedone*: oltrepassare il piano logico-linguistico nella ricerca delle cause significherebbe, infatti, ricadere nel meccanicismo di Anassagora. Allora la caduca bizzarria per cui qualcosa di piccolo non può essere causa della grandezza rappresenta per Platone un paletto epistemologico tanto irrinunciabile quanto la fortunatissima tesi per cui la scienza deve essere dell'universale<sup>24</sup>.

L'altra questione che bisogna affrontare in chiusura è quella della separazione (*cwriçmoç*). Notoriamente essa rappresenta il primo capo d'imputazione mosso da Aristotele nei confronti di Platone. Essa è generalmente intesa come una proprietà modale e relativa:

(S) *x è separato da y, se e solo se è possibile che x sussista anche se y non sussiste*

In quest'ottica lo Stagirita rimprovererebbe al maestro di aver concepito l'idea in modo tale che essa potrebbe sussistere anche se non ne sussistessero istanze. La prova di questo dissidio sarebbero le continue allusioni all'eternità delle idee (*ta; oñta apei*). Tuttavia, non solo anche per Aristotele l'universale è incorruttibile<sup>25</sup>, ma l'inferenza dall'eternità alla separazione mi pare errata, come cercherò di mostrare ora.

## § 2.2. Breve *excursus* sulla separazione.

Intendo illustrare ora i miei dubbi sulla comune interpretazione della separazione. Si rifletta sul seguente teorema, valido in (S5).

Dimostrazione di se  $\vdash \Diamond \exists x f_x \rightarrow \exists y y y$ , allora  $\vdash \Diamond \exists x f_x \rightarrow \Box \exists y y y$

- |  |                   |
|--|-------------------|
| (1) $\Diamond \exists x f_x \rightarrow \exists y y y$               | Teorema           |
| (2) $\Box (\Diamond \exists x f_x \rightarrow \exists y y y)$        | da (1) per (RN)   |
| (3) $\Box \Diamond \exists x f_x \rightarrow \Box \exists y y y$     | da (2) per (AssK) |
| (4) $\Diamond \exists x f_x \rightarrow \Box \Diamond \exists x f_x$ | (Ass5)            |

<sup>24</sup> A ben vedere, se si autorizzasse l'affermazione per cui un *x* è grande in virtù di un *y* che è piccolo, avremmo una spiegazione di tipo naturalistico: parleremmo cioè della grandezza come di una proprietà corporea che può essere alterata, creata o distrutta per intervento di una causa efficiente (per esempio creata o accresciuta da un oggetto piccolo); vietare una tale spiegazione significa invece parlare della grandezza come di un "concetto" le cui proprietà non possono mai essere ricondotte al concetto contrario.

<sup>25</sup> *Anal. Post.* 85b15-22.

(5)  $\Diamond \exists x f_x \rightarrow \Box \exists y y$

da (4) e (5) per logica  
preposizionale

Supponiamo di aver dimostrato –(1)- che qualcosa è  $y$ , per il solo fatto che qualcosa *può* essere  $f$ , ovvero che se qualcosa può essere  $f$ , qualcosa d’altro è  $y$ . In virtù della regola di necessitazione – (2)-, applicabile per il fatto che ci troviamo dinnanzi ad un teorema, abbiamo assunto anche che è necessario che “qualcosa è  $y$ , se qualcosa può essere  $f$ ”, cioè che se vi è qualcosa che *può* essere  $f$ , allora qualcosa *deve necessariamente* essere  $y$ . Sulla base dell’Assioma K, però, che afferma  $[\Box(f \rightarrow y)] \rightarrow [\Box f \rightarrow \Box y]$ , otteniamo –(3)- che se è necessario che qualcosa possa essere  $f$ , allora è anche necessario che qualcosa sia  $y$ . Ma, allora, poiché, per l’assioma 5 vale  $\Diamond f \rightarrow \Box \Diamond f$ , otteniamo che “qualcosa può essere  $f$ ” implica “è necessario che qualcosa possa essere  $y$ ”; ma siccome in base a (3) “è necessario che qualcosa possa essere  $f$ ” implica “è necessario che qualcosa sia  $y$ ”, allora “qualcosa può essere  $f$ ” implica “è necessario che qualcosa sia  $y$ ”.

Questo teorema è in realtà piuttosto intuitivo. Esso afferma che se è necessario che la semplice possibilità dell’esistenza di una certa proprietà implichi l’esistenza di un’altra, quest’ultima esiste necessariamente. La correttezza di questa inferenza è facilmente verificabile con l’ausilio della semantica dei mondi possibili oggi invalsa. Supponiamo che la semplice possibilità che qualcosa sia  $f$ , implichi che qualcosa è  $y$ . Supponiamo anche che in un solo mondo  $W_i$  vi sia un  $f$ . Allora, anche nel mondo  $W_j$ , e in ogni mondo  $W_x$  accessibile da  $W_i$ , anche se non esiste alcunché che sia  $f$ , è comunque possibile che esista un  $f$ , visto che un  $f$  esiste nel primo mondo  $W_i$  accessibile da  $W_j$ . Però, abbiamo detto che è necessario che se  $\Diamond \exists x f_x$ , cioè se è possibile che qualcosa sia  $f$ , allora varrà  $\exists y y$ , vi sarà qualcosa che è  $y$ . Ciò significa che in tutti i mondi in cui è possibile che qualcosa sia  $f$ , vi sarà qualcosa che è  $y$ . Siccome  $\Diamond \exists x f_x$  vale in tutti i mondi accessibili da  $W_i$ , e quindi in tutti i mondi possibili (ci troviamo in (S5)) in tutti i mondi possibili vi sarà qualcosa che è  $y$ , e dunque necessariamente vi sarà qualcosa che è  $y$ .

Proviamo ora a sostituire a  $f$  “grande” e a  $y$  “il grande in sé”. Avremmo che, se è necessario<sup>26</sup> che dalla semplice possibilità che qualcosa sia grande segue che qualcosa sia il grande in sé, la semplice possibilità che qualcosa sia grande implica che è necessario che vi sia un grande in sé. Ciò, però, significa –verificatesi le condizioni richieste- che necessariamente vi è un grande in sé, senza che il grande in sé sia propriamente autosussistente rispetto ai grandi, ma, anzi, non privo di una forma di dipendenza dai (possibilmente) grandi. Alla luce di queste considerazioni, ritenere presupposta dai dialoghi l’assunzione (S) sarebbe del tutto superfluo. Precisiamo a margine che affermare che necessariamente vi è qualcosa che è il grande in sé non significa affermare che vi è

---

<sup>26</sup> Il fatto che la possibilità dell’esistenza di qualcosa di grande implichi l’esistenza del grande in sé, non è per Platone una supposizione, ma una vera e propria verità logica, se non ontologica.

un unico ed identico oggetto che è il grande in sé. Ma il mio obiettivo non era certo dimostrare la teoria delle idee in (S5)! E tra breve vedremo perché Platone propende per concepire l'esistenza necessaria di *un* grande in sé come esistenza necessaria de *il* grande in sé.

Ma torniamo alla formula. Ovviamente non intendo attribuire né a Platone né ad Aristotele un ragionamento simile al teorema sopra dimostrato. Intendo però attribuire loro la consapevolezza di quell'intuizione che gli sta alla base. Innanzitutto, sia Platone sia Aristotele difficilmente potrebbero prendere in seria considerazione l'ipotesi che un universale  $f$  venga ad un certo momento a trovarsi non istanziato. Ma di certo, anche quando in un dato istante un universale  $f$  si trovasse non istanziato, sussisterebbe comunque la possibilità che esso sia istanziato; e anche se Platone e Aristotele precedono certamente di qualche millennio l'attualismo, tale possibilità deve essere ontologicamente fondata, altrimenti l'inevitabile ritorno all'essere di  $f$  rimarrebbe del tutto privo di un'*aijtia*. Aristotele concepisce la realizzazione della possibilità come un'alternarsi di *ejervegeia* e *duwamiç* lungo una catena causale:  $x$  è  $f$ , ma prima di essere  $f$  era già un possibile- $f$ : la possibilità di  $f$  in  $x$  è attualizzata da un  $y$  che è attualmente  $f$  nell'ultimo istante in cui  $x$  è solo un possibile- $f$  e non ancora  $f$ ; analogamente  $f_y$  rimanda ad un  $f_z$  temporalmente precedente, e così via. Ma ogni trasmissione di  $f$  da un  $x$  a un  $y$ , per quanto  $f$  non sia nulla i più che un stessa proprietà prima di  $x$  e poi di  $y$ , presuppone l'attualità di  $f$  in  $x$  e la sua possibilità in  $y$ . Il che potrebbe dare conto perfettamente di come Aristotele possa sostenere insieme l'incorruttibilità dell'universale<sup>27</sup> e la sua dipendenza ontologica dal particolare<sup>28</sup>. Ciò è vero, poi, a maggior ragione per Platone, che non possiede la teoria aristotelica delle *duwamiç* e non potrebbe spiegare come, dopo un istante  $t$  in cui nessun  $x$  è  $f$ , in un istante successivo  $t_1$  un  $x$  possa divenire  $f$ , se non con la pre-esistenza della  $f$ -ità del  $F$ . Inoltre, come ho già messo in evidenza, il problema di Platone non è tanto l'aristotelica catena causale, con la sua trasmissione *nel tempo* di una proprietà da un soggetto all'altro; la questione è che ogni possesso accidentale di proprietà,  $f_x$ ,  $f_y$ , ... -in quanto è "un causato"- deve rimandare *logicamente* e costantemente ad un  $f$  *per se*, quale *aijtia*.

Forse, allora, il modo tradizionale di intendere la separazione non è del tutto attendibile. Intanto esso non può essere dimostrato sulla base dei testi che di solito vengono utilizzati, e cioè tutti quei passi in cui Platone afferma l'eternità delle idee. E, inoltre, esso potrebbe essere logicamente superfluo in relazione agli intenti filosofici di Platone, giacché l'idea potrebbe ben essere eterna senza il postulato di una siffatta separazione. Ovviamente assenza di evidenza non significa evidenza di assenza, onde l'interpretazione tradizionale, sebbene non fondata o almeno non fondata

---

<sup>27</sup> Cfr § 4.3.; *An. Post.* 85b13 ss. Il passo è in realtà controverso e che per Aristotele l'universale sia incorruttibile non è del tutto sicuro. Ad ogni modo è sufficiente rilevare come le considerazioni svolte permettano un'agevole collocazione di questa (possibile) dottrina, senza che la coerenza di essa con l'ontologia di Aristotele sia l'unico argomento in favore delle riflessioni che abbiamo proposto.

<sup>28</sup> Per la dipendenza ontologica dell'universale dal particolare, si veda, per esempio, *Categ.* 2b5-6.

sugli argomenti tradizionali potrebbe essere comunque corretta. Ad ogni modo, però, trattando la critica aristotelica alla teoria delle idee e la stessa genesi dell'ontologia aristotelica, la nozione di separazione andrà quantomeno riproblematizzata.

Riassumendo i primi due paragrafi, dunque, riguardo al *Fedone* e al *Cratilo* si può affermare in tutta sicurezza che Platone abbraccia un essenzialismo *de re*<sup>29</sup>. La realtà è costituita da soggetti caratterizzati, ognuno, sia da proprietà essenziali, sia da proprietà accidentali. Mentre le proprietà essenziali sono la natura stessa di ogni particolare, ciò che esso è, e pertanto non abbisognano ulteriori spiegazioni, le proprietà accidentali devono essere ricondotte a ulteriori soggetti non sensibili, di cui esse sono però proprietà essenziali. Ogni proprietà, dunque, è l'essenza di un soggetto, e se una proprietà appare accidentale ciò capita perché il soggetto cui inerisce comunica con un altro soggetto di cui essa è invece l'essenza. Questo modello ontologico garantisce un epistemologia caratterizzata dall'universalità e dalla analiticità quali criteri di scientificità della spiegazione.

### § 2.3. Idee e particolari.

Nei paragrafi precedenti ci è parso di poter attribuire a Platone una concezione essenzialista dei particolari, e addirittura le idee ci sono apparse modellate, nelle loro caratteristiche ontologiche, proprio in analogia coi particolari caratterizzati da proprietà *per se*. L'essenzialismo, però, a ben vedere, potrebbe rendere superflua la teoria delle idee. Ciò è del tutto evidente qualora si rifletta sul ruolo epistemologico delle idee. Esse devono spiegare, almeno nel *Fedone*, l'origine di proprietà non riconducibili all'essenza del soggetto. È però evidente che in questo modo è del tutto inutile porre un'idea per quelle proprietà che sono anche essenze di particolari. Per esempio non ha senso un'idea di fuoco, poiché in ogni fuoco si trova l'essenza del fuoco, così come non ha senso un'idea di anima, poiché in ogni anima si trova l'essenza di anima. In generale sembrano problematiche le idee dei sortali. E infatti Platone nel *Fedone* non le ammette esplicitamente, anche se, ovviamente, assenza di evidenza non significa evidenza di assenza.

Più difficile pare lo *status* dell'idea di caldo e dell'idea di vita. Esse sembrano concepite da Platone come proprietà co-essenziali, del fuoco e dell'anima, cioè come proprietà che pur non rappresentandone l'essenza sono necessariamente e logicamente, cioè definizionalmente, connessi ad essa. La difficoltà in questo modo è però solo aggirata, non già superata. Infatti per lo stesso

---

<sup>29</sup> Ai particolari è attribuita una certa essenza *qua* particolari.

principio per cui ogni cosa è identica alla propria essenza, non possono essere distinti più livelli di proprietà essenziali, quasi vi fossero proprietà essenziali del soggetto da una parte e dall'altra proprietà essenziali della sola essenza e solo tramite questa essenziali al soggetto. Al contrario tutte le proprietà essenziali di un oggetto devono immediatamente identificarsi con esso. Ma in questo modo anche il calcolo intorno a proprietà filosoficamente rilevanti come la "vita" prescinderebbe dalle idee. Il filosofo Ateniese mi sembra essere ben consapevole di questa difficoltà, come mostra il suo atteggiamento ambiguo verso i sortali e la sua tendenza a ridimensionare il peso ontologico dei particolari, che culminerà nel *Timeo*. Teniamo presente in ogni caso che, già in Platone, proprio dall'essentialismo nasce l'idea di uno *status* speciale dei sortali, e da questo stesso *status* un problema della differenza *ante litteram*. Fin d'ora –comunque– possiamo intuire un nesso tra la presente questione e la bizzarra operazione con cui Aristotele consacra un platonico argomento del terzo grande come il famoso Argomento del Terzo Uomo.

Ma torniamo alla nostra analisi dei dialoghi di mezzo. I libri centrali della *Repubblica* e il *Simposio*, in generale, confermano sostanzialmente la trattazione del *Fedone* in merito alla descrizione delle idee, ma, come ci aspetteremmo, ne differiscono profondamente per quanto riguarda la teoria dei particolari sensibili. Leggiamo ora un brano paradigmatico dei libri centrali della *Repubblica*:

Lo stesso discorso vale per il giusto e per l'ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, ma, comparando dovunque in comunione con le azioni, con i corpi e l'una e l'altra, ciascuna si manifesta come molteplice.

In *Resp.* 475e-480a Platone afferma che paragonando un' "idea in sé" a quella contraria, siamo perfettamente in grado di cogliere l'unicità di entrambe. Tuttavia, nel dominio del sensibile, ciascuna di esse appare dispersa nella *koinwnia* (comunanza) con le azioni e i corpi. A questo punto sembra naturale chiedersi: quale tipo di unità e quale tipo di molteplicità ha l'idea? In che senso per il filosofo è una (*ἓν*), mentre per chi opina è molti (*πολλὰ*)? È chiaro che la distinzione in gioco è quella tra l'idea *F* e i molti *x* che sono *f*. Se anche il senso comune riconosce l'essere *f* degli *x*, solo il filosofo ne individua la causa nella comunicazione dell'idea *F* con una molteplicità di particolari. La distinzione tra l'idea e i molti è condotta sulla base di considerazioni epistemologiche. Infatti, mentre i molti sono *f* e  $\neg f$  insieme l'idea è sempre e solo *f*. Le idee, più precisamente, sono caratterizzate come:

- i. *αὐτὸ; τὸ; F*, (il *F* stesso)<sup>30</sup> contrapposto a *τὰ; ἐκεῖνα/μετεξουζα* (ciò che ne partecipa)

<sup>30</sup> *Resp.* 476d.

- ii. ἀπὶ; kata; tauῖta; wδauῖwç eῖuça (ciò che permane sempre identico a se stesso)<sup>31</sup>
- iii. τίς ἐστὶ / τί οἷσσι (una certa unità / una cosa che è)<sup>32</sup>

senza rilevanti differenze col *Fedone*. Platone aggiunge poi che i sensibili:

$$\Box \forall x [\text{sensibile}(x) \rightarrow (\bar{f}x \wedge \text{in qualche modo } \neg \bar{f}x)]$$

Poiché l'idea è distinta dai particolari proprio sulla base della compresenza dovremmo inferirne:

$$\Diamond \forall x [\text{idea}(x) \rightarrow (\bar{f}x \wedge \text{in qualche modo } \neg \bar{f}x)]$$

Poiché, però, il contesto suggerisce di attribuire alla formula l'operatore modale particolare<sup>33</sup>, possiamo accettare la più platonica

$$\neg \Diamond \forall x \text{idea}(x), \bar{f}(x) \wedge \text{in qualche modo } \neg \bar{f}(x)$$

che, concordemente con le altre indicazioni testuali, conferma il carattere di ente necessariamente auto-predicativo dell'idea: per ogni predicato  $\bar{f}$ , insomma l'idea è quell'ente tale che è sempre  $\bar{f}$ .

Anche qui non ci sono, mi pare, cenni espliciti alla separazione comunemente intesa. L'eternità dell'idea è legata alla necessità che essa sia sempre  $\bar{f}$ , e se essa è sempre  $\bar{f}$ , è chiaro che deve anche essere sempre. Di certo il fatto che nel mondo una certa proprietà non debba mai “perdersi” non implica che vi debba essere un unico ed identico soggetto che possieda quella proprietà; ma, come già detto, Platone non ha in mente tanto la catena causale adombrata da Aristotele –con l'alternanza di *duῖnamis* ed *eῖnergeia*–, quanto il carattere di “causato” dell'inerenza, cioè della predicazione non identica, la quale rimanda sempre ad un ente *per se*. In ogni caso la concezione esposta nella *Repubblica* è ripetuta in termini, anche verbalmente simili nel *Simposio*<sup>34</sup>, dove l'idea del bello, esclusa a differenza dei molti belli sia dalla compresenza che dalla successione di opposti, è detta bella senza alcuna restrizione. Sicché si può dire con sicurezza che Platone in tutti i dialoghi di mezzo mantiene un'unica, salda e definita teoria delle idee.

Ben diversa invece, rispetto al *Fedone*, potrebbe sembrare la teoria dei particolari proposta dalla *Repubblica*. In un passo cruciale<sup>35</sup> –sulla base di considerazioni epistemologiche–, i molti (*ta polla*) sono contrapposti alle idee: cercando di svalutare la conoscenza sensibile a vantaggio di quella intelligibile per dimostrare che solo il filosofo è adatto a governare la città Socrate argomenta:

- (i) necessariamente (*anagkh*) le cose belle in qualche modo (*pwç*) appaiono brutte
- (ii) (necessariamente) le cose giuste in qualche modo appaiono ingiuste
- (iii) (necessariamente) ...
- (iv) allora necessariamente se in ' $\bar{f}x$ '  $x$  è un particolare, allora in qualche modo è vero  $\neg \bar{f}x$

<sup>31</sup> Resp. 479a.

<sup>32</sup> Resp. 479e.

<sup>33</sup> Si veda, in proposito § 2.3.

<sup>34</sup> Symp. 210e-a.

<sup>35</sup> 475e-476d2.



- (v) allora di ogni particolare  $x$  non possiamo dire  $fx$  piuttosto che  $\neg fx$
- (vi) allora ogni particolare  $x$  è ambiguo (ἐπαμφοτερίζει)
- (vii) di ogni  $x$ : (a) non è decidibile se  $fx$  o  $\neg fx$ ; (b)  $fx \wedge \neg fx$ ; c)  $\neg(fx) \wedge \neg(\neg fx)$
- (viii) allora i particolari sono intermedi tra l'essere e il non-essere.

L'argomento procede per via induttiva, concludendo da una serie di attestazioni di compresenza di opposti che ogni soggetto, se sotto un certo rispetto possiede una data proprietà, sotto un altro possiede la proprietà opposta e, pertanto, -a causa di questa ambiguità (ἐπαμφοτερίζει)- non se ne potrà avere vera conoscenza. Sebbene questa tesi sembri lontana dalla teoria del *Fedone*, non viene negato esplicitamente che alcuni particolari possano essere caratterizzati da proprietà per sé<sup>36</sup>; tuttavia, il fatto che dalla constatazione che certe proprietà  $f$ ,  $p$ ,  $\zeta$ , ..., sono soggetti a compresenza, Platone concluda che i particolari sono e non sono, implica che egli assuma, come primo estremo dell'induzione, che ogni predicato  $q$  sia soggetto a compresenza. Poiché nel *Fedone* Platone ha stabilito l'equivalenza di compresenza (o successione) d'opposti e proprietà accidentali<sup>37</sup> dal fatto che tutte le proprietà siano soggette a compresenza (o successione) dovrebbe seguire che nessun particolare sia caratterizzato da proprietà *per se*. D'altra parte il testo, preso come definizione di proprietà accidentali, sembra lasciare due possibili interpretazioni:

(S1)  $f$  e  $\neg f$  sono proprietà accidentali di  $x$  se è possibile che  $x$  sia contemporaneamente o in istanti diversi della propria carriera esistenziale<sup>38</sup>  $f \wedge \neg f$ .

(S2)  $f$  e  $\neg f$  sono proprietà accidentali di  $x$  se è necessario che  $x$  sia contemporaneamente o in istanti diversi della propria carriera esistenziale  $f \wedge \neg f$ .

La differenza sostanziale tra (S1) e (S2) è che (S1) assume proprietà essenziali e accidentali come nozioni sicuramente esaustive, mentre (S2) no<sup>39</sup>. Il *Fedone* sembra senz'altro più vicino alla prima formula. Invece, il brano della *Repubblica*, preso alla lettera e come definizione di proprietà accidentali è sicuramente molto simile a (S2). Possiamo pensare, tuttavia, come F. C. White<sup>40</sup>, che qui ἀναγκη stia per φύει. Ad ogni modo la problematica (S2) implica (S1). Se pensiamo che Platone avesse in mente (S1), però, tornerebbero in gioco le proprietà essenziali. Potrebbe spingere

<sup>36</sup> Anche il *Fedone* parlava di cose che possiedono sempre i contrari (ἐχει ἀπὸ ταχάντια), senza per questo rifiutare una concezione essenzialista.

<sup>37</sup> Per una giustificazione di questa affermazione si veda § 2.1., nota 20.

<sup>38</sup> Non ritengo rilevante la distinzione tra compresenza e successione, poiché Platone stesso in un passo del *Simposio* (211) ha affiancato questi due tipi di opposizione; in *Phaedo* 103a-c con 70c-72e non tiene conto della distinzione in questione; per finire, in *Resp.* 436b8 ss. pone sullo stesso piano la compresenza e la successione come deroghe al principio di non contraddizione.

<sup>39</sup> Infatti, proprietà essenziali di un particolare  $a$  sono quelle che  $a$  possiede necessariamente in quanto è  $a$  e finché è  $a$ . Per cui, se proprietà accidentali fossero solo quei  $f$  tali che  $a$  necessariamente possiede le proprietà opposte  $f$  e  $\neg f$ ; vi potrebbero anche essere proprietà  $y$  per cui di è possibile, ma non necessario che  $a$  possieda  $f$  e  $\neg f$ : e queste proprietà  $y$  non sarebbero né essenziali né accidentali. Se, invece, accidentali sono solo le proprietà  $f$  di  $a$  tali che  $a$  può possedere  $f$  e  $\neg f$ , cioè tali non è necessario  $fa$ , allora ogni proprietà di  $a$  o è accidentale o è essenziale.

<sup>40</sup> F. C. WHITE, *Plato's theory of particulars*, New York, 1981; Chapter 5.

in questa direzione il fatto che Socrate, disquisendo delle discipline che dovrebbero essere studiate dai guardiani<sup>41</sup>, giustifica la presenza della matematica, affermando che solo alcune impressioni mettono in moto (parakalouçin) l'intellezione (thn noûçin), e la conoscenza di esse è favorita proprio dalla matematica. Per esempio, mentre un dito non potrà mai apparire dito e a un tempo non dito, la grandezza o la piccolezza, la grossezza o la sottigliezza, ecc... del dito possono, anzi appariranno senz'altro con-fuse. Questa concezione sembra richiamare quella del *Fedone*. Ma perché, allora, Platone, nel passo citato in precedenza<sup>42</sup>, non ha fatto alcuna menzione della possibilità che alcune proprietà siano possedute essenzialmente? Forse egli aveva davvero in mente (S2)?<sup>43</sup>

Di prim'acchito si risponderebbe che in quel contesto erano messe a tema idee quali il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto che difficilmente possono essere l'essenza di cose o azioni: dunque, Platone escluderebbe i sortali dal *range* degli "opposti", cioè dal *range* delle proprietà accidentali<sup>44</sup>. Tuttavia, a ben vedere, Platone dice che *per la maggior parte degli uomini* un sortale come dito non pone alcun problema; né il passo (di natura più pedagogica che non ontologica) pone esplicitamente un'idea di dito<sup>45</sup>. I toni trascendentisti della *Repubblica* e l'affermazione che i particolari sono e non sono sembrano escludere che Platone pensasse alle idee dei sortali come a forme sostanziali; né si capisce perché Platone non avrebbe dovuto dire alcuna parola su un elemento così importante del suo sistema ontologico: contro l'ipotesi delle forme sostanziali l'argomento *e silentio* è insuperabile come non mai. Che il nostro filosofo pensasse ai sortali come a proprietà non ideali sembra difficile poiché altrimenti non si vede per quale motivo per gli opposti si sarebbero dovute continuare ad ammettere idee<sup>46</sup>. Invece, l'ipotesi che Platone cominciasse a dubitare dell'esistenza di proprietà essenziali ha un forte argomento a proprio favore, e cioè che il nostro filosofo si sia reso conto dell'incompatibilità tra essenzialismo e teoria delle idee. Se Platone rifiutasse l'essenzialismo, la presenza dei sortali tra le idee non farebbe più problema, poiché anche i sortali potrebbero considerarsi proprietà accidentali da ricondurre ad un soggetto non sensibile<sup>47</sup>. Il passo sul dito,

<sup>41</sup> *Resp.* 523a1-524d1.

<sup>42</sup> 479a5-d2.

<sup>43</sup> Ciò, però, inficerebbe il ragionamento  $\neg x \wedge \neg \neg x$ ,  $p \wedge \neg p$ ,  $\neg p \wedge p$  ..., allora  $x$  è  $\neg x$ .

<sup>44</sup> Gli "opposti" sono quelle proprietà nei confronti delle quali i soggetti sensibili soffrono del fenomeno della successione ( $a$  è  $F$  in un'istante  $t_x$  e  $\neg F$  in un istante  $t_y$ ) o della compresenza di opposti (in un'istante  $t_x$   $a$  è  $F$  e  $\neg F$ ). Come vedremo in § 3.3., il nesso tra opposti e accidenti ha precise ragioni di natura logica.

<sup>45</sup> Nei libri centrali non sono menzionate idee di sortali. Solo il tardo libro X fa cenno all'idea di letto.

<sup>46</sup> Forse perché esse hanno già una realtà stabile nei particolari? Un'ipotesi così ardita potrebbe, però, essere accettata solo se molto più suffragata dai testi di quanto non sia.

<sup>47</sup> Cfr. anche § 3.3. Prendiamo un uomo, un soggetto caratterizzato *per se* dalla proprietà "uomo". Se questo uomo da non musico diviene musico, è l'uomo che da non musico diviene musico, cosicché l'uomo è soggetto del mutamento. Se, però, supponiamo che quest'uomo non sia caratterizzato *per se* da alcuna proprietà, allora non è l'uomo a divenire da non musico musico, ma da non musico diviene musico lo stesso particolare completamente nudo che prima o poi da uomo diventerà non uomo. In questo modo risulta evidente che solo nell'ambito dell'essenzialismo risulta necessario riconoscere ai sortali uno *status* peculiare. Nel caso di Platone questo *status* poteva comportare l'esclusione dal *range*

allora, potrebbe suggerire una connessione, già prevista concettualmente, tra essenzialismo e sortali: laddove si dubita dell'essenzialismo si fa più esplicita l'ammissione dei sortali nel *range* delle idee. Poiché, come è in generale noto e come cercherò di appurare in Cap. 3., Aristotele è rigorosamente essenzialista, bisognerà cercare di capire fino a che punto convinzioni ed assunzioni essenzialiste giochino nella critica dello Stagirita all'ontologia platonica.

In ultima analisi, comunque, tornando a Platone e al nostro dialogo, sembra che l'unica ontologia dei particolari compatibile con la teoria delle idee sia un'ontologia che non ponga gli individui come caratterizzati *per se*. Nei libri centrali della *Repubblica* potremmo vedere una sorta di teoria dei *bare particulars*, poiché i particolari sembrano, pur non essendo caratterizzati *per se*, avere un'esistenza autonoma rispetto a quella delle loro proprietà (infatti il dito esiste comunque come dito, indipendentemente dall'alternarsi degli opposti). Se di teoria dei *bare particulars* si può parlare, in ogni caso, essa non costituisce per Platone –mi pare– un'opzione consapevole, ma il risultato inconsapevole di un tentativo un po' confuso di mantenere insieme diverse idee ontologiche; tentativo situato, verosimilmente, in un momento di passaggio che sfocerà nella quasi “nullificazione ontologica” dei particolari nel *Timeo*.

Un brano molto interessante, in proposito, è contenuto nel *Simposio*<sup>48</sup>. Secondo Diotima, sebbene l'uomo, in virtù dell'impulso guidato da Eros, tenti di approssimarsi il più possibile alla divinità, egli non può essere neppure duraturo, ma al più può persistere come una processione di diversi individui tra loro simili<sup>49</sup>. Questa volta i toni usati da Platone, sono veramente eraclei (si pensi al celebre frammento del fiume) e fanno pensare a posizioni dell'ontologia contemporanea come il sequenzialismo. Vediamo però di formalizzare l'argomento:

- (i) se  $x$  è, è sempre identico a se stesso ( $\acute{o} \text{ au}\tau\acute{o}\nu$ ).
- (ii) se  $x$  è particolare,  $x$  muta in sé ( $e\eta \text{ au}\tau\omega$ ).
- (iii) allora se  $x$  è particolare,  $x$  è di volta in volta altro da sé
- (iv) allora se  $x$  particolare,  $x$  non è, ma incessantemente diviene

---

delle idee, poiché le idee erano state innanzitutto postulate per spiegare la compresenza / successione di opposti, il possesso derivato di proprietà da parte di particolari per se, e le predicazioni non identiche (tre fenomeni strettamente connessi tra loro, come abbiamo visto § 2.1.). Ma rinunciare all'essenzialismo significa ridurre i sortali a proprietà soggette a compresenza, possedute dai relativi sostrati derivatamente (Socrate non è più uomo in virtù del fatto che è Socrate, ma Socrate è un soggetto in sé completamente indeterminato che è caratterizzato accidentalmente dalla proprietà “uomo”). In questo modo, nulla vieta che per i sortali ci siano idee.

<sup>48</sup> 207c9-208b2.

<sup>49</sup> La natura mortale ( $\acute{h} \text{ qn}\eta\theta\eta$ ;  $\text{fu}\rho\iota\varsigma$ ) non solo non può essere immortale, ma neppure duratura. Infatti, analogamente a come ogni particolare vivente può perpetuarsi solo attraverso la riproduzione della specie, il permanere di un individuo nel corso dell'intera carriera esistenziale non è altro che la processione, la sequenza di una serie di diverse entità molto simili tra loro. Allora non è corretto dire di una al cosa che sia la medesima ( $\acute{o} \text{ au}\tau\acute{o}$ ) a distanza di tempo, poiché nel frattempo le parti di cui è composto ( $e\eta \text{ au}\tau\omega$ ) sono cambiate; essa, invece, rinasce continuamente e completamente a nuovo ( $\alpha\pi\acute{\iota}$ ;  $\text{neo}\varsigma \text{ gignomeno}\varsigma$ ). E neppure l'anima permane la stessa nel corso del tempo, infatti i sentimenti, succedendosi, si escludono l'un l'altro e la stessa riflessione implica, con il sorgere di un ricordo, il rigetto di ciò che precedentemente occupava la mente

Nel passaggio cruciale da (ii) a (iii), perché l'inferenza risulti valida, occorre assumere o che:

A) necessariamente se  $x$  è particolare,  $x$  muta interamente ad ogni istante

oppure che:

a) necessariamente se  $x$  è particolari,  $x$  muta in qualche proprietà ad ogni istante

b) se  $x$  è particolare,  $x$  non è caratterizzato da proprietà *per se*

Mi sembra sicuramente più ragionevole pensare che Platone accettasse (a) piuttosto che (A)<sup>50</sup>. Se però si tiene per buona la seconda più debole assunzione (a), dobbiamo, conseguentemente, aggiungere l'assunzione (b), visto che un soggetto caratterizzato *per se* potrebbe chiaramente mutare in alcune proprietà accidentali senza per questo perdere la propria identità (derivante dalla proprietà essenziale). Occorre invece ritenere che Platone stesse qui pensando ai particolari come a meri aggregati accidentali di proprietà. In tal caso egli sarebbe autorizzato a dire che un soggetto che muti anche di una sola proprietà non sia più il medesimo soggetto. Ma allora l'ipostatizzazione di aggregati di proprietà operata dal linguaggio è del tutto arbitraria o ha un qualche fondamento? Sebbene Platone non risponda esplicitamente a questo interrogativo, poiché egli ammette un'idea di uomo, l' "esser uomo" dovrebbe avere per lui un fondamento oggettivo, indipendente dalle convenzioni linguistiche. Ma se egli ritiene che l'identità di un particolare uomo non possa fondarsi sulla costituzione 'materiale' del suo corpo e della sua anima, in una parola, che essa non possa essere empirica, potrebbe, invece, fondarla benissimo sulla sua partecipazione all'idea di uomo. Questo aggregato di proprietà che io continuo a chiamare uomo, sarebbe cioè sempre identico a sé stesso, quanto all'essere uomo, pur essendo, propriamente, una processione temporale di diversi uomini (ciò è suggerito anche dalla contrapposizione tra *ej̄ aujt̄w'* e *kaleih*)<sup>51</sup>. È allora estremamente probabile che Platone in questo passo avesse in mente una concezione che, almeno *in nuce*, si presenta come un essenzialismo *de dicto*<sup>52</sup>. Bisogna però osservare ora una differenza importantissima tra l'essenzialismo *de dicto* contemporaneo e quello platonico. Per noi, infatti, l' 'essenzialismo *de dicto*' è una teoria *convenzionalista* che risolve le essenze in stipulazioni linguistiche. Per Platone, invece, grazie alle idee, l' 'essenzialismo *de dicto*' è invece una teoria a tutti gli effetti *realista* poiché il linguaggio è pur sempre fondato su essenze oggettive e reali, sia

---

<sup>50</sup> In questa direzione spinge anche il testo: è vero che Platone dice, per esempio, che tutto il corpo si muta (*sumpân to; sŵma*), ma ciò è effetto di un mutamento graduale nel corso del tempo, come suggerisce l'espressione 'nei capelli, nelle carni, etc...' (*kata; taç triŵaç kai; sar̄ka kai; ojt̄aç kai; âima*).

<sup>51</sup> Lo stesso ragionamento Platone aveva già formulato a proposito del pio, nell'*Eutifrone* (5c ss.) ponendo, però, allora in paragone più 'soggetti' della pietà. Tuttavia la differenza è solo apparente poiché qui Diotima sta dicendo proprio che in realtà quello che è solitamente chiamato individuo non è che una successione continua di diversi individui.

<sup>52</sup> Infatti, per Platone la definizione verte sull'universale.

pure aldilà della realtà empirica<sup>53</sup>. Sembrerebbe in tal modo risolvibile il problema dell'attrito tra idee e essenze.

## § 2.4. Il problema della partecipazione.

Molte delle critiche rivolte da Aristotele a Platone fanno leva sulle difficoltà insite nella relazione di “partecipazione” (*μετέξις*), cioè quella preclara relazione che sussiste vige tra i particolari eponimi e la rispettiva idea, e che nel *Fedone* viene chiamata *κοινωνία*. Il mio obiettivo, in questo, paragrafo è quello di mostrare come il problema della partecipazione si correli alla teoria delle idee, quale è stata qui descritta, e in particolare come essa stia alla base di due passi fondamentali del *Parmenide*: il dilemma della partecipazione –come è ovvio-, ma anche l'Argomento del Terzo Uomo –il che è meno ovvio. È bene, però, preliminarmente, effettuare un breve sguardo retrospettivo, per capire in che modo la *μετέξις* sia stata concepita nei dialoghi di mezzo in generale. Nel *Fedone*<sup>54</sup>, per esempio, nel corso della terza prova, Socrate insiste sul rapporto idee–cose come rapporto in generale-, ma ne lascia indeterminata la natura con un'esplicita reticenza destinata a ripetersi in altri dialoghi.

Null'altro rende bella una certa cosa, se non la presenza o la comunicazione del bello in sé o qualunque altra relazione del bello in sé con essa; infatti, non prendo una posizione definitiva su quale essa sia, ma affermo soltanto che è in virtù del bello che tutte le cose divengono belle.

La partecipazione si pone così come l'analogo ontologico della relazione logica tra l'idea e i particolari nel già visto modello: ‘in virtù di F gli *x* tali che ‘*fx*’ sono *F*’. Ma la stessa varietà terminologica con cui essa viene designata sembrerebbe sottintendere una certa difficoltà concettuale, almeno nei dialoghi di mezzo. Come suggerisce F. Fronterotta<sup>55</sup>, in effetti, possono essere chiaramente distinte due versioni del rapporto partecipativo:

versione forte (P): *l'idea è presente (ἀφ᾽ ἑαυτῆς, ἐφ᾽ ἑαυτῆς) nelle cose, cioè è aggiunta (προϋπάρχει) ad esse, ed esse la posseggono (ἐκείνου), la ricevono (δεχονται)*

<sup>53</sup> Se, dunque, la struttura logica dell'essenzialismo Platonico equivale all'odierno essenzialismo convenzionalista, tanto che non sono mancate interpretazioni semanticiste della teoria delle idee (soprattutto quanto al *Sofista* e al *Politico*, ove l'interesse di Platone si concentra tutto sui nessi logici d'implicazione ed esclusione tra le idee); d'altra parte la struttura *onto-logica* è molto diversa.

<sup>54</sup> 104d ss.

<sup>55</sup> F.FRONTERTOTTA, *μετέξις. La teoria delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, 2001.

versione debole (p): *l'idea è modello* (paradeigma) *cui le cose assomigliano* (toiouton ... oíōn eíhāi, eíkazēin), *di cui sono copie, immagini* (mimēmata, eíkonēç, oðhoiwmata).

È chiaro, d'altra parte, che –non appena venga proposto il modello di spiegazione sopra esposto (§ 2.1.) e non appena si qualificano i particolari come ἐῶνῶμοι delle idee e le idee come αἰτίαι delle cose- è necessario si dia conto della relazione tra i due 'regni'. Platone, tuttavia, anche nel corso del medesimo dialogo, oscilla tra le due interpretazioni senza arrivare ad una decisione definitiva<sup>56</sup>, per cui non è possibile considerare né (P), né (p) la formula privilegiata dal filosofo, tanto che egli stesso, nel *Filebo*,<sup>57</sup> associa l'ambiguità del rapporto tra le idee e le cose empiriche all'aporia della partecipazione che viene esposta nel *Parmenide*<sup>58</sup> e che, a mio avviso, come cercherò di dimostrare tra breve, non è erroneo considerare l'anticamera del Terzo Uomo. Leggiamo il passo del *Filebo*.

Il primo punto da valutare è se bisogna ritenere che vi siano davvero tali unità (μονάδαç); e in che modo ciascuna di esse, che è sempre una, identica, esente da generazione e corruzione, può essere davvero saldamente una (bebaiotatā mian). Il secondo è se bisogna considerare ogni unità presente nelle infinite cose in divenire, divisa in frammenti (διασπῆμῶν), e perciò resa molteplice, o invece intera, e perciò separata da se stessa (αὐτὴν αὐτῇ; χωρῖ) -il che sembra del tutto impossibile- ed essa si trovi in una e molte, pur rimanendo identica.

Mi pare assolutamente evidente che il problema sollevato in questo passo è semplicemente quello dell'uno e dei molti, che è già presente, come abbiamo visto (§ 2.3.) nella *Repubblica* e nel *Simposio*. Non siamo, dunque, di fronte ad una nuova dottrina, ma semplicemente di fronte ad un consueto motivo, che nei dialoghi di mezzo era stato tematizzato sì, ma non a fondo: come può l'idea essere una pur relazionandosi al contempo a molti? Ai nostri fini, per ora, è comunque

<sup>56</sup> Nell'*Eutifrone*, per cominciare, egli dice che il pio stesso è sempre identico a se stesso in ogni azione e disciplina (ταυτὸν ἐστὶν ἐν πανθ πρᾶξι τοῦ ὁσίου αὐτοῦ; αὐτῷ/5d1-2). Nell'*Ippia Maggiore*, per spiegare al sofista cosa sia l'idea, Socrate afferma "ciò in virtù di cui (ὡς) ... tutte le altre cose appaiono belle, quando sia aggiunta (prosgenētai) loro quella forma (289d2-8)"; oppure 'ciò che a qualunque cosa sia aggiunto (prosgenētai) fa sì che sia bella, si tratti di una pietra, di un pezzo di legno, di un uomo, di un dio, di ogni azione e disciplina (292c9-d3)'; infine, un qualcosa che rende belle due cose tra loro diverse ed è 'presente (ἐπεῖτι) in entrambe insieme (ἀμφότεραιç αὐταῖς) e in ciascuna singolarmente (ἐκαστῇ ἰδίᾳ) (300a9-b2). E, ancora, nel *Fedone*, la già ricordata teoria della 'presenza o comunicazione o qualche altra forma di congiunzione all'idea del bello (ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρούσῃ εἴτε κοινῶν εἴτε ὅφῃ δὴ; καὶ ὅπως προγενόμενον, 100d4-6).

Come classici esempi di (p), possono essere annoverati, tra gli altri, *Eutiphro* 6e3-6; un passo del *Fedone* (74d7-e4) dove si insiste sulla solo parziale (marcata dal ripetuto uso del verbo ἐῖδει) somiglianza (φαίνεται) tra gli uguali sensibili e l'uguale in sé; e *Resp* 597a1-5: del letto sensibile si dice che è solo tale quale [il letto] che è (toiouton oíōn to; ὅς). Vicino a questa concezione è anche il *Fedro*: in un noto passaggio (250a6-b5; 250e1-251a7) che tenta di descrivere la reminiscenza, Platone afferma che è estremamente arduo, data la somiglianza solo pallida tra idee e cose, far riaffiorare alla mente la conoscenza delle idee: della giustizia, della temperanza, e di tutti i beni preziosi per l'anima, non traspare neppure un raggio (οὐκ ἐφῆστι φεγγος, 250b2-3) nelle imitazioni (οðhoiwmata) sensibili: persino la bellezza, che, tra le idee è la più evidente ai sensi, difficilmente può essere scorta dai più.

<sup>57</sup> *Phil.* 15b1-8.

<sup>58</sup> *Parm.* 131a4-6.

sufficiente notare come il problema della relazione partecipativa si situi proprio nella difficoltà concettuale di rapportare l'unità dell'idea alla molteplicità delle istanze.

Come si è poc'anzi anticipato, il *Parmenide* ospita un luogo molto simile a questo<sup>59</sup>, in particolare per la formulazione del medesimo dilemma a proposito della medesima relazione (qui esplicitamente denominata *metaWhyiç*<sup>60</sup>, *ej̃ eĩnai*<sup>61</sup>, *metew[ein]*<sup>62</sup>) tra l'uno e i molti. Socrate ha appena esposto la teoria delle idee per superare il paradosso posto da Zenone<sup>63</sup>: Parmenide, tuttavia, pone a Socrate un dilemma sulla modalità del rapporto partecipativo: o ogni soggetto partecipa dell'intero genere (*o{ou tou' eiðouç*) o parteciperà soltanto di una sua parte (*mevouç*). Nel primo caso un'unità dovrebbe essere presente in molti e, in tal modo, si troverebbe separata da se stessa (*aujto; aujtu' cwriç ouçin*); nel secondo ogni soggetto parteciperebbe di una parte dell'idea, che si troverebbe quindi 'snaturata' e differente in ognuno di essi. Ovvero:

- (i) l'idea è identica a se stessa ed inerisce a più soggetti
- (ii) l'idea o è intera nei molti o è divisa tra i molti
- (iii) se un'unica idea è nei molti, essa inerisce a molti soggetti tra loro separati
- (iv) allora (da (iii)) l'idea è separata da se stessa
- (v) se l'idea è diversa nei molti
- (vi) allora essa in ogni soggetto è diversa da se stessa
- (vii) allora essa non è un'idea (da (vi))
- (viii) allora l'idea non è né intera nei molti né divisa tra i molti (da (iv) e (vii))
- (ix) (viii) ⊥ (i)

Non ci interessa, in questa sede, affrontare i problemi posti dalle assunzioni in gioco e dai ragionamenti qui utilizzati, anche perché su questo passo dovremo tornare in § 2.5. Ci interessa, invece, mettere in luce l'intuizione che sta alla base di questo argomento. È evidente che l'obiezione di Parmenide mira a mettere in contrasto, da un lato, l'unità dell'idea, dall'altro la sua molteplicità. Essa, come paradigma auto-identico, è una<sup>64</sup> e "separata"; come predicato è molteplice ed inerisce ai soggetti: questa è la vera natura dell'aporia: essa si fonda sull'ambiguità di fondo del *Fedone* (§ 2.1.) che concepisce le idee come essenze analoghe a quelle che i particolari *sono*, ma al contempo intende farne universali istanziate in una molteplicità di soggetti. Il primo corno (iii),

<sup>59</sup> *Parm.* 131a4-6.

<sup>60</sup> *Parm.* 131a5.

<sup>61</sup> *Parm.* 131a9.

<sup>62</sup> *Parm.* 131c6.

<sup>63</sup> Per Zenone, se i molti fossero dovrebbero essere simili e a un tempo dissimili: dunque (per evitare l'assurdo) essi non sono. Secondo Socrate la partecipazione alle idee consente, invece, che uno stesso soggetto partecipi a un tempo di proprietà tra loro contraddittorie (Cfr. *Phaedo* 102c).

<sup>64</sup> L'argomento presuppone chiaramente che l'unità separata dell'idea sia incompatibile con una capacità distributiva. Come vedremo tra breve, Platone respingerà, più avanti nello stesso dialogo, in maniera un po' sbrigativa la possibilità che le due proprietà possano coesistere.

privilegia l'unità dell'idea, mostrando l'impossibilità che essa, preservando la sua unità- si applichi alla molteplicità dei particolari empirici; il secondo (v) ne privilegia la funzione di predicato e la molteplicità, mostrando che, a tali condizioni, essa non può essere unitaria: il primo corno del dilemma 'assume' (p), il secondo (P). Le virgolette sono dovute al fatto che né (p) né (P) implicano di necessità, ciascuna, una diversa soluzione ontologica, ma, nondimeno, suggeriscono ognuna una differente prospettiva. Insomma, (iii) fa pensare alla visione trascendentista adombrata da (p), e cioè all'idea-archetipo; (v) a quella immanentista cui sembra alludere (P), e cioè all'idea come proprietà universale *in re*. Dunque la scelta di (P) o (p) non è teoreticamente irrilevante, ma pone un preciso dilemma di natura ontologica. Per verificare questo, è però necessario, tralasciando il breve botta e risposta intorno all'obiezione "del giorno", che per ora non c'interessa,<sup>65</sup> dare un brevissimo sguardo alla prima formulazione platonica dell'Argomento del Terzo Uomo<sup>66</sup>. Anche, e anzi a maggior ragione, a proposito di questo passo non intendo per ora procedere ad un'analisi esaustiva. Il mio scopo qui è solamente quello di mostrare il suo stretto legame col problema della partecipazione. Parmenide enuncia la nuova difficoltà nei seguenti termini :

1. quando più cose sono grandi poiché tutte insieme hanno un unico aspetto (*μία τις ἰδέα ἡ αὐτή*)
2. allora tu pensi che la Grandezza sia una.
3. ma la Grandezza stessa ha il medesimo aspetto dei grandi
4. allora vi sarà un'altra forma oltre (*εἰδόχ παρα*) la Grandezza
5. allora per tutte queste vi sarà ancora un'altra forma e così via...
6. allora ogni idea sarà infinita molteplicità (*ἄπειρα το; πλῆθος*)

(1) ha l'apparenza di un classico Uno oltre i Molti. Il regresso è invece chiaramente dovuto alla conclusione di (1) e a (2). Come punto di partenza possiamo servirci dell'analisi di G. Vlastos<sup>67</sup>, che ha costituito un punto di riferimento per moltissimi studiosi contemporanei. Egli osserva che la premessa esplicita dell'argomento, generalizzata, è:

$$a) \quad \forall x f x \rightarrow \exists y (f\text{-ità}(y) \wedge \text{in virtù di } (y, f x) \wedge \forall z (f\text{-ità}(z) \rightarrow z=y))$$

se 'x è f', esiste un'unica f-ità (in virtù di cui x è f)

La conclusione, invece, può essere generalizzata così:

$$b) \quad \text{se 'la f-ità è f' esiste un (f-ità)-ità in virtù di cui la f-ità è f}$$

<sup>65</sup> Socrate paragona l'idea al giorno che è ovunque uguale a se stessa, pur essendo in più luoghi; con ciò alludendo, ovviamente, ad una presunta capacità distributiva dell'idea. Parmenide ribatte, però che la luce del giorno si comporta come un velo che copre degli uomini: il velo non sovrasta ciascun uomo nella propria interezza, ma ciascuno con una propria singola porzione. Con ciò, negata la capacità distributiva dell'idea, la questione può essere riproposta nei medesimi termini.

<sup>66</sup> *Parm.* 132a1-b2.

<sup>67</sup> *G. Vlastos, Postscript to the Third Man: A replay to Mr. Geach*, *Philosophical Review*, 65 (1956).



Naturalmente dobbiamo postulare delle assunzioni implicite perché la conclusione sia valida. Vlastos suggerisce:

$((AP)V) \forall x (idea(x) \rightarrow x \text{ si predica di se stessa})$

*se x è un'idea, x si predica di se stesso*

$((NI)V) \forall x (f_x \rightarrow x \neq f)$

*se x è f, x è diverso da f*

Giustamente Vlastos ritiene che le due clausole riportate, congiunte, portino al regresso. L'opinione di questi è che l'ATU non farebbe che esplicitare una contraddizione implicita nella dottrina delle idee. Essa, infatti, presupporrebbe (NI(V)) come *clausola di non identità* necessaria affinché un Uno oltre i Molti deduca un'idea "separata" –nel senso di numericamente distinta, suppongo-, mentre *l'assunzione di auto-predicazione* (AP(V)) sarebbe necessaria affinché l'idea, poniamo, di grande abbia l'essenza del grande. Proprio questo secondo punto, che è il più controverso, è quello che più ci trova d'accordo: abbiamo visto, infatti, in § 2.1., come nella teoria del *Fedone* sia d'importanza vitale che l'idea del *f* sia a sua volta *f*: al punto che se l'idea del *f* non fosse *f*, essa sarebbe del tutto inutile, non potendo assolvere alle sue funzioni esplicative e causali nei confronti dei *f*-i. Anche della non identità ci sono tracce nel *Fedone*, anche se non nei termini in cui forse la intende lo studioso greco. Di certo, in ogni caso, in § 2.1. avevamo appurato che l'esigenza dell'esistenza di idee nasceva della convinzione che un soggetto non può essere ritenuto identico alle proprie proprietà accidentali, a differenza di quanto capita con la sua essenza; cosicché, almeno in questo senso relativamente debole, non solo è possibile, ma è anche necessario ammettere una forma di non identità. A questo proposito è bene osservare che, nel quadro che si è tracciato in § 2.1., Platone potrebbe bloccare *con successo* il regresso, scegliendo di applicare la non identità *alle sole proprietà accidentali* dei soggetti sensibili: ciò che implicherebbe quel rifiuto dell'essenzialismo che ci parso di riscontrare nei dialoghi<sup>68</sup>. Di questo come vedremo, Aristotele sembra pienamente consapevole (Cap. 5.).

Ma torniamo all'interpretazione di Vlastos. È chiaro che nel momento in cui una *f*-ità è *f*, per (NI(V)), essa avrebbe bisogno di un'ulteriore forma che ne spieghi l'essere *f*. E il regresso non

<sup>68</sup> Infatti, l'idea sarebbe un soggetto *per se*, postulato per spiegare la provenienza in soggetti sensibili di proprietà accidentali, che –sulla base della teoria causale del *Fedone*– non possono esserne l'origine: questa era la nostra interpretazione in § 2.1. È chiaro, però, che il nuovo soggetto che viene postulato, cioè l'idea, non intrattiene con le proprietà in questione lo stesso rapporto che i soggetti sensibili; ma anzi, essendone caratterizzata *per se* ne rappresenta l'*aijtia*, sicché non c'è motivo di supporre regresso. Infatti, l'idea verrebbe posta solo per offrire portatori *per se* a proprietà –per esempio il grande– che altrimenti non avrebbero portatori *per se*: ma è chiaro che questi nuovi supposti portatori *per se* non abbisognano di alcuna *aijtia* che ne spieghi il possesso della proprietà che possiedono *per se*: esso è infatti un *prwton*. Lo scotto da pagare, però, è di non porre alcuna idea per proprietà che non siano accidentali ai soggetti sensibili: sicché è naturale che il range delle proprietà essenziali dei soggetti sensibili si vada viepiù restringendo.

sarebbe che una conseguenza della inconsistenza delle assunzioni dalla teoria delle idee<sup>69</sup>. Il problema in gioco è il medesimo all'opera nel dilemma della partecipazione: sono, infatti, a contrasto l'esigenza della separazione dell'idea da un lato, e dall'altro la necessità che l'universale sia predicato comune a più soggetti. Se entrambi i presupposti vengono ammessi vi sarà un regresso, poiché l'idea dovrà essere oltre che *l'*uno anche *un* uno tra i molti, decadendo così al rango d'istanza. In effetti l'idea *F*, come abbiamo detto non può non essere *f*. Ma nel momento in cui la si dice *f*, ad essa bisogna applicare la non identità, vanificandone così la funzione. La non identità, dunque, enfatizza la separazione dell'idea, l'autopredicazione, ne enfatizza la funzione di predicato. La problematica coesistenza di queste due clausole sarebbe, dunque, sia l'origine della classica dottrina delle idee, sia la fonte di tutte le sue difficoltà, come il dilemma della partecipazione e l'Argomento del Terzo Uomo. Senza volerci spingere più oltre nel rintracciare indizi di tale connessione nell'ATU<sup>70</sup>, limitiamoci per ora a registrare che (AP) e (NI) hanno un ruolo decisivo nel determinare la natura delle idee, e sono connesse tanto all'alternativa (P) / (p), quanto alle difficoltà derivanti dalla partecipazione.

Le soluzioni proposte per uscire da queste difficoltà si possono raggruppare, a mio avviso, in tre posizioni:

(Pi) Posizione immanentista: come dimostra (P), Platone non accetta l'auto-predicazione; infatti l'idea è il predicato stesso '*f*' delle cose

(Pt) Posizione trascendentista: come dimostra (p), Platone non accetta la non identità; infatti essa è superflua, poiché i cosiddetti '*f*-i', cioè i particolari *x* tali che '*fx*', propriamente non sono affatto *f*, bensì sono solo 'ricettacoli' della tautologia: la *f*-ità – o il *F*- è *f*'

(PT) Posizione trascendentale: come dimostra (p), Platone non accetta la non identità; infatti essa è superflua, poiché i cosiddetti '*F*' non sono affatto *f*, bensì sono 'ricettacoli' della tautologia la '*f*-ità è *f*'. La relazione tra i '*f*-i' e 'la *f*-ità è *f*' è una accidentale sussunzione logica di un caso particolare sotto una predeterminata regola universale.

Posizione immanentista. Sotto questo titolo raggruppo tutte quelle tesi che negano la validità del regresso rifiutando la possibilità che l'auto-predicazione sia considerata alla stregua di una predicazione ordinaria. H. F. Cherrniss<sup>71</sup>, per esempio, sostiene che mentre l'idea del *f* è l'*F* o la *f*-ità, i particolari *f*, hanno l'*F* o la *f*-ità, e dunque Platone accetterebbe (AP) esclusivamente come giudizio d'identità e non come giudizio di appartenenza. Così dell'idea di uomo non si potrebbe dire che è un uomo, ma solo che è *l'*uomo stesso. Questa teoria mi sembra possedere due grossi difetti:

<sup>69</sup> Sono possibili molte altre soluzioni, in merito alla formulazione delle clausole, ma ora non ci occuperemo di ciò, poiché, per ora, il nostro interesse è per l'autopredicazione e non identità come presupposti logici della teoria delle idee.

<sup>70</sup> Cercheremo di dimostrare ciò parleremo in § 4.2.

<sup>71</sup> H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimora, 1944.



spiegata<sup>74</sup>: in particolare nella ricostruzione della teoria delle idee che abbiamo fatto in § 2.1, essa non solo è possibile, ma è anche necessaria, poiché –conformemente all’argomento (a)- se  $F$  non fosse  $f$ , neppure i  $f$  potrebbero essere  $f$ .

Prima di passare alla posizione trascendentista è però opportuna la seguente riflessione: potrebbe suscitare qualche perplessità il fatto che il rifiuto dell’autopredicazione sia stato ora associato ad una posizione cosiddetta immanentista; avevamo detto infatti che l’autopredicazione è proprio ciò che garantisce l’immanenza dell’idea ai particolari. Ma questa contraddizione è solo apparente: infatti, autopredicazione e non identità sono correlate così strettamente che pensando in modo diverso l’una si finisce col pensare diversamente anche l’altra. Molti commentatori contemporanei, in particolare, guardano con sospetto l’autopredicazione poichè, non avvertendo l’esigenza platonica dell’idea com soggetto *per se*, la ritengono la vera responsabile della ridondanza che si crea nel Terzo Uomo tra i molti  $f$ -i e l’idea, come uno in più tra i molti  $f$ -i. Ciò a prima vista non è sbagliato, poichè senza autopredicazione, cioè se l’idea non fosse in qualche modo un  $f$ , il regresso non sarebbe possibile. Ma l’autopredicazione, in realtà, nel Terzo Uomo è più concausa che causa del regresso: è infatti la non identità –come chiariremo più diffusamente in Cap 5.- a declassare il  $F$ , cioè il  $f$  in stesso (che, essendo identico al  $f$  non può non essere  $f$ ), ad un semplice  $f$ . Tuttavia, i commentatori moderni, rimuovendo l’autopredicazione, intendono semplicemente impedire che l’idea diventi l’ennesimo dei  $f$ -i: non è una mia interpretazione, ma è quanto Cherniss stesso dice a chiare lettere. Con ciò, però, essi attribuiscono all’autopredicazione “colpe” che sono in primo luogo della non identità.

Avviene così, paradossalmente, che, proprio rimuovendo l’autopredicazione, cioè la clausola che per Platone garantisce la funzione causale dell’idea, si finisca col rendere l’idea immanente: infatti, rifiutare l’autopredicazione per i commentatori contemporanei non significa tanto rinunciare all’idea di una qualche azione di ogni idea nei confronti delle proprie istanze, ma significa negare all’idea lo *staus* di soggetto, per ridurla a mero predicato, trasformandola in una sorta di universale estensionale di tipo moderno: questo, infatti, è la conclusione che –solo implicitamente contenuta nelle tesi di Cherniss- viene guadagnata da Vlastos. Ma, in questo modo, oltre a spogliare inevitabilmente l’idea della sua funzione causale ed esplicativa, si finisce col rendere superflua anche la non identità, la quale valeva a garantire che ogni  $F$ , cioè ciò in virtù di cui ogni  $x$  che è  $f$ , è

---

<sup>74</sup> Secondo A. Nehamas, l’auto-predicazione è implicata dalla funzione paradigmatica dell’idea nella sua funzione di *standard* della predicazione, e si fonda, quindi, su (Pt), escludendo (Pi). Più compatibile con (Pi) sono le osservazioni di H. Teloh sulla necessità dell’auto-predicazione: a esigerla sarebbe il ‘causal principle’ per cui la causa deve avere la stessa qualità o caratteristica che produce nei suoi effetti –il che si avvicina molto alle nostre considerazioni in § 2.1. La tesi è sicuramente corretta anche se lascia imprecisato che tipo di causa sia l’idea. Essa potrebbe essere causa come proprietà aggiunta *in re* secondo (P) e (Pi), o come ragione logico-metafisica secondo (p) e (PT). In ogni caso, comunque, l’auto-predicazione sembra inevitabile, e non c’è modo di uscire dalle difficoltà sollevate dall’adozione di (Pi).

$f$ , rimanesse qualcosa di distinto dai molti  $x$  che sono  $f$ ; anzi, a dire il vero, è proprio questo lo scopo che perseguono gli immanentisti: rendere l'idea ontologicamente "adatta" a fungere da proprietà universale *in re*. Pur avversando apparentemente l'autopredicazione, dunque, essi sono in realtà nemici inconsapevoli della non identità; e nell'autopredicazione vedono ciò che (l'idea concepita come soggetto distinto rispetto alle istanze) in realtà è contenuto nella non identità.

Questo breve *excursus* è stato necessario soprattutto per preparare il terreno all'esposizione della posizione di Aristotele: lo Stagirita, infatti, a differenza dei commentatori moderni, aveva ben chiaro il prolema filosofico in cui si muoveva Platone. Egli propende sì per una soluzione di tipo immanentista: ma questa, nel suo caso, non prevede la rimozione dell'autopredicazione, bensì il rifiuto della non identità. Egli, infatti, ben consapevole dell'irrinunciabilità sia logica sia ontologica dell'autopredicazione, comprende perfettamente come la trasformazione dell'idea in una proprietà *in re* esiga il rifiuto della non identità, insieme al rifiuto dell'ammissione, conseguente alla non identità, della sussistenza di ulteriori soggetti distinti dai soggetti sensibili per certe proprietà. Si badi che proprio questa teoria dei soggetti non sensibili, come abbiamo detto con insistenza (§2.1.), era la seconda metà della teoria ontologica del *Fedone*, mentre la prima metà era costituita dall'ammissione che i particolari siano caratterizzati da proprietà *per se*. Così, la teoria delle idee nasceva proprio dall'impossibilità di spiegare il possesso di certe proprietà da parte dei particolari nell'ambito dell'essenzialismo; e veniva formulata su presupposti nuovamente essenzielisti, cioè sulla base di una concezione delle idee come soggetti caratterizzati da proprietà *per se*. Aristotele, come abbiamo detto, rifiuta solo la seconda metà, cioè la teoria delle idee, mentre mantiene la seconda, cioè l'essenzialismo. Egli si dimostra ben consapevole che l'autopredicazione è un'esigenza non della teoria delle idee in sé, ma dell'essenzialismo, e che le idee devono essere autopredicabili non esattamente in quanto idee, ma in quanto soggetti caratterizzati da proprietà essenziali; e infatti la sua versione della posizione immanentista non solo non rifiuta l'autopredicazione, ma anzi la fa propria e le assegna un ruolo centrale nel suo sistema filosofico: ciò che è il *demonstrandum* del presente lavoro.

Posizione trascendentista. Raggruppo sotto questo titolo tutte quelle posizioni che rifiutano il regresso semplicemente negando che i particolari  $f$ -i siano  $f$ . Mentre (Pi) rifiuta che la  $f$ -ità sia propriamente  $f$ , secondo (Pt) solo la  $f$ -ità è  $f$  e, poiché i  $f$ -i 'già da sempre' non sono  $f$ , non c'è bisogno di postulare la non identità per inferire la separazione. R. E. Allen ha proposto la teoria della somiglianza 'asimmetrica': mentre l'idea della  $f$ -ità è  $f$ , le cose sembrano  $f$  e sono dette  $f$  solo in relazione all'idea. Non sarebbe lecito, pertanto, dire che la  $f$ -ità assomigli ai  $f$ -i, e dunque il regresso non potrebbe prendere il via. Anche (Pt), insomma, gioca sulla diversità tra la predicazione avente per soggetto l'istanza e quella avente per soggetto l'universale, ma a differenza di (Pi)

squalifica la prima. Come prevedibile, questa posizione dà facilmente conto della separazione dell'idea, ma non della sua funzione di causa. La predicazione risulta infatti una relazione decisamente debole, e non è chiaro in che modo l'idea trasmetta la proprietà ai particolari. È sicuramente vero che lo slittamento di Platone da un essenzialismo *de re* ad un essenzialismo *de dicto* sembra sospendere la necessità di un vincolo effettivo tra le idee e le cose, ma al meccanismo propriamente partecipativo, Allen non trova un'alternativa valida. Analoga alla proposta appena esaminata mi pare la tesi del *cwriçmoç* asimmetrico di Vlastos. Secondo lo studioso, la separazione delle idee non porterebbe al regresso in quanto sarebbe separazione delle idee *simpliciter* e non separazione delle idee *dalle* cose. Queste, infatti, sarebbero del tutto prive di consistenza ontologica. Fronterotta obietta che i paradossi del *Parmenide* presuppongono l'esistenza effettiva delle cose sensibili, ma ciò non esclude che Platone potesse pensare di risolvere la questione eliminando il *cwriçmoç* delle cose piuttosto che quello delle idee. Del resto abbiamo constatato in § 2.3. la progressiva tendenza di Platone ad indebolire lo statuto ontologico delle cose individuali. Al di là di questo, resta da spiegare in che modo avvenga la partecipazione delle idee alle cose empiriche. (Pt), in generale, sembra perfettamente in grado di mantenere la separazione dell'idea senza incorrere nel Terzo Uomo, ma non riesce a trovare un valido surrogato ontologico alla presenza dell'idea nelle cose.

Posizione trascendentale. Le teorie raggruppate sotto questo titolo non differiscono quanto alla struttura logica da (PT), ma se ne differenziano in quanto negano esplicitamente la causalità 'efficiente' tra idee e cose ritenendo la partecipazione la semplice metafora di un rapporto tra 'condizioni d'intelligibilità' ed oggetti conosciuti. In questo senso, (PT) è una sottoclasse di (Pt) che, esplicitando la modalità della relazione tra ideale e sensibile, non incorre nell'obiezione posta a (Pt). Vlastos<sup>75</sup>, ad esempio, in riferimento al *Fedone* (un passo di cui abbiamo già parlato a lungo)<sup>76</sup>, ha ritenuto che le idee dovessero essere considerate ragioni logico-metafisiche piuttosto che cause efficienti. In effetti il greco αἰτία è un termine molto più ampio dell'italiano 'causa' e designa anche la 'spiegazione', implicando così anche risvolti epistemologici. Allora, le idee sarebbero cause formali in senso pieno e non nel senso ancora semi-fisicalista secondo cui le intenderà Aristotele. Abbiamo già notato in § 2.1. che il passaggio in questione sembra caricare di portata epistemologica l'articolazione logico-linguistica degli enunciati della scienza. Se così fosse proprio questa concezione realista della logica linguistica aprirebbe la via al concetto di causa formale<sup>77</sup>. A Vlastos si potrebbe obiettare che anche dopo il *Fedone* Platone sembra considerare la

<sup>75</sup> G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, Philosophical Review, 78 (1969).

<sup>76</sup> *Phaedo* 99c6-105c6.

<sup>77</sup> Chiedendomi 'perché questa figura 'f' ha la diagonale uguale alla radice del lato?', posso rispondere correttamente: 'perché 'f' è un quadrato'.

partecipazione un fenomeno fisico e non una mera sussunzione logica, e che in tal modo la relazione tra idee e cose sembra istituita dal soggetto empirico, platonicamente davvero troppo debole. Nella stessa direzione di Vlastos si è mosso R.S. Bluck<sup>78</sup>. Costui intende le idee come unità di misura, campioni, norme ideali, *types*, sussistenti per sé, in relazione alle quali le cose empiriche che sono *f* sono dette *f*. In altre parole, le idee sono paradigma epistemologici mediante i quali il soggetto riconosce nei sensibili esemplificazioni delle proprietà in sé, senza che le idee debbano intervenire sui particolari. Quest'interpretazione è perfettamente compatibile con quella di Vlastos, pur approfondendo maggiormente la descrizione del rapporto tra i due regni. Tuttavia, per questa stessa somiglianza, la tesi di Bluck va incontro alle stesse difficoltà che incontra quella di Vlastos, che dunque devono essere considerate obiezioni a (PT) in generale. D'altro canto, anche a favore di quest'interpretazione, non mancano rilevanti evidenze testuali<sup>79</sup>, per cui (PT) si presenta come un'ipotesi tutt'altro che azzardata, in grado di dar conto di molteplici problemi e fondata sui testi. In ogni caso i migliori argomenti in favore di (PT) si possono reperire, a mio avviso, nel *Timeo*, la cui concezione può anzi essere considerata *in toto* un grandioso “manifesto” dell'adesione a (PT).

Per concludere il paragrafo, possiamo affermare che la difficoltà del Terzo Uomo riposa sul problema della partecipazione, il quale, a sua volta risiede nell'ambiguità di fondo della teoria ontologica del *Fedone*: in particolare non è chiaro come l'idea, concepita come *un* soggetto di una

<sup>78</sup> R.S. BLUCK, *Forms as Standards*, Phronesis, 2 (1957).

<sup>79</sup> Per esempio, in *Resp.* 602c1- 605c2, Platone tenta di distinguere le tre parti dell'anima come tre soggetti distinti, in base alle diverse reazioni che si trovano ad avere ad eguali stimoli. Mentre la sensazione, se ci spinge a giudizi immediati, è fonte di confusione ed errori, l'intervento del principio razionale (λογιστικόν), col misurare (μετρέειν), contare (αἰσιμεῖν), soppesare (ἰσταναι), ci libera dalla καματοποιία dell'immediatezza sensibile. Anche da un punto di vista etico, l'uomo in cui domina il λογιστικόν, assume un atteggiamento misurato (μετρίαει) di fronte ad una sciagura, in virtù della ragione e della legge (λογος καὶ νόμος). In un passo del IV libro troviamo alcuni termini specifici del lavoro di determinazione concettuale (ἀφορισμαί, ὁρος, περαός) e un'operazione clamorosamente simile. Il problema è quello di stabilire l'estensione (κύμα) più conveniente per lo stato: esso dovrà essere esteso esattamente quanto il limite (περαός) oltre il quale perderebbe la propria unità (εἶναι μίαν) e di giusta misura (ἰκανόν). Ci troviamo di fronte a un compito molto simile a quello di definire verbalmente un'estensione concettuale esattamente commisurata all'estensione di una data proprietà. Ovviamente non ci interessa a quali conclusioni Platone arrivi in quello specifico contesto, ma ci basterà tener presente che, secondo lui, il misurare, contare, soppesare, comunque, sono ricondotti all'unità universale; invece l'immediatamente indeterminato alla molteplicità (Platone affermava nel passo precedente che l'uomo razionale non potrà essere imitato dal poeta, poiché l'imitazione è di ciò che è mutevole e molteplice, mentre ciò che è misurato è immobile ed univoco).

In *Philebus* 23e-26d Socrate afferma che “i Molti [possono] essere Uno e l'Uno essere Molti” solo grazie all'enunciazione (υπό: λογών, 15d), la quale, in virtù dell'uno e dagli altri, è περαός καὶ ἀπειράν. Nel passo in questione, Platone si concentra sui comparativi, i quali sono ritenuti ἀτελες: è necessario, per conoscerli, porre un limite (τέλειον) che interrompa l'oscillazione tra differenti opposti (παυὴ τὰ ἐναντία διαφορὰς ἐπὶ τὰ; vi è qui un riferimento a *Thaetetus* 190a ove διανοίας ἀποτελεωτικὴς è detto il giudizio, poiché esso ha luogo allorché, avendo la γύχ; colto una determinazione (ορίσασθαι), e tenendola ferma come unica e medesima, non tentenna (δισταζει) più. Platone, per questa via, arriva a contrapporre il ποσόν (quantità determinata) al “più e meno”. La grandezza è infatti mutevolezza (προκορεῖν, προϊέναι), ma anche costanza (μενεῖν, ἵκναι): del resto (26d) la γενετικὴ εἰς οὐρανόν, il venire all'essere è un terzo genere prodotto dai due del limite e dell'illimitato. Con sguardo retrospettivo, possiamo ora verificare che avevamo ragione a intravedere nei passi della *Repubblica* qualcosa di simile alla determinazione concettuale: ma la stessa realtà bruta, nel suo γιγνεσθαι è già frutto dell'incontro dell'illimitato e del limite, che si configura, appunto come misurazione dell'illimitato. Infine, il *Timeo* sembra rimpiazzare del tutto il lessico partecipativo con la relazione copia –paradigma. A ciò non è certo estraneo il fatto che le idee non figurino più, in questo dialogo, come ‘cause’.

proprietà *per se*, del tutto analogo ai particolari, possa essere qualcosa di così diverso da essi da rappresentare quel *prwton* ontologico che essi non possono essere. Una spiegazione potrebbe essere, come si è suggerito, che le idee valgano solo come portatori di *per se* di proprietà –per esempio il grande- che altrimenti non avrebbero portatori *per se*. In tal modo, all’idea non si potrebbe applicare lo stesso ragionamento applicato ai particolari sensibili, perché essa sarebbe essenzialmente ciò che essi sono accidentalmente. Ciò però porterebbe a un ridimensionamento o addirittura ad un rifiuto dell’essenzialismo, il che potrebbe costituire un nuovo motivo di contrasto con Aristotele. Esaminando, poi, i tentativi effettuati dai commentatori contemporanei per uscire dalle difficoltà esposte, abbiamo denunciato un’eccessiva noncuranza di alcune esigenze della filosofia di Platone, specialmente nella posizione immanentista. La posizione trascendentista, invece, specie nella sua versione trascendentale ci è parsa più efficace, anche se tutta da verificare. Non dobbiamo dimenticarci, da ultimo, la suggestiva ipotesi del punto di vista di Aristotele come un immanentismo *sui generis*, diverso e più efficace di quello proposto dai commentatori contemporanei.

## § 2.5. La ‘crisi’ del platonismo nel *Parmenide*.

Nel precedente capitolo si è cercato di focalizzare i termini del problema della partecipazione. Ora, invece, ci proponiamo di tracciare brevemente un quadro dell’analisi della critica alla teoria delle idee condotta nel *Parmenide*, non tanto per saggiarne la validità e la portata, quanto per capire la posizione di Platone nei confronti di essa. Si tratta di comprendere, insomma, se per il nostro filosofo le difficoltà messe in luce sono semplici sofismi, derivanti da un’incomprensione del suo pensiero; o difficoltà reali, ma attribuibili a posizioni da lui già superate; oppure infine difficoltà cui egli all’epoca della stesura del dialogo non riusciva a porre rimedio.

Cerchiamo, dunque, come prima cosa di familiarizzarci con le linee fondamentali del contesto in cui Platone inserisce tale critica. Essa è esposta nella forma di una serie di obiezioni mosse dall’anziano (πρεβυτῆν εἰναι, σφοδρὰ πολίῳ)<sup>80</sup> Parmenide al giovane (ἄφοδρὰ νέῳ) ed inesperto Socrate, il che potrebbe per lo meno far dubitare del fatto che in questo dialogo Platone s’identificasse del tutto con le posizioni del suo maestro storico. Tuttavia più chiari indizi del suo atteggiamento possono essere rivelati da un’analisi sufficientemente approfondita del testo.

---

<sup>80</sup> *Parm.* 127 b1-2.



Lo spunto per la formulazione della teoria delle, come sopra ricordato (§ 2.4.) viene a Socrate dalla formulazione da parte di Zenone di un argomento che mirante a confutare l'esistenza di una molteplicità di enti. In base alla ricostruzione del giovane ateniese, l'Eleate ha asserito che se gli enti sono molti bisogna che essi siano simili e dissimili, il che è impossibile (eij polla; eṗti ta; oḗta, wḗ afa dei' auṗta; ōmoiavte eṗnai kai; ajomoia, touto de; dh; ajdunaton)<sup>81</sup>. Bisogna allora concludere che è impossibile che gli enti sono molti (ajdunaton [...] polla;eṗnai). Socrate aggiunge, inoltre, che lo scopo dell'argomentazione è quello di dimostrare che "il tutto" è uno (én eṗnai to; pân)<sup>82</sup>. Ovvero, in termini formali:

- (ii) se gli enti sono molti, allora essi sono simili e dissimili
- (iii) è impossibile che gli enti siano simili e dissimili
- (iv) allora è impossibile che gli enti siano molti
- (v) allora tutto (l'ente) è uno

Questo ragionamento –considerando il modale ajdunaton equivalente ad una negazione, come Platone sembra fare<sup>83</sup>– ha la chiara forma di un *modus tollens* da (i) a (iii); mentre consta di una banale applicazione della legge della doppia negazione da (iii) a (iv), visto che i predicati én e polla sono contraddittori e possono considerarsi equivalenti rispettivamente a non-polla e non-én. Per entrare più nella sostanza della questione, l'argomento vuole mostrare che per evitare l'assurdità dell'attribuzione di predicati contraddittori a ciascuno soggetto particolare, bisogna ammettere che il tutto è uno, cioè far collassare la totalità dell'essente su un unico soggetto. Bisogna notare, a mio parere, alcune consonanze con i dialoghi di mezzo. Per esempio, come si è accertato, nel *Fedone* (§ 2.1. ) Platone lega esplicitamente l'attestazione del fatto che i particolari soffrano congenitamente di compresenza all'*ipotesi* delle idee. Lì non si parla di simile e di dissimile, ma di grande e piccolo, e, tuttavia, anche in ciò è possibile individuare una chiara somiglianza tra i due passi riguardo al coinvolgimento di proprietà relative. Analogamente, nel libro centrale della *Repubblica* (§ 2.1.) viene proposta un'indubbia contrapposizione tra ogni idea in quanto esente dal fenomeno della compresenza e i molti (ta; polla) in quanto soggetti a compresenza. Più avanti, proprio come nel *Fedone*,<sup>84</sup> si parlerà di epwnumia delle cose in relazione alle idee<sup>85</sup>.

In effetti, Socrate prosegue affermando<sup>86</sup> che, se c'è una forma in sé e per sé (auṗto; kaq' jauto; eṗdoç ti) della grandezza ed un'altra ad essa contraria (ejantion), che è dissimile (ō eṗtin ajomoion), e se queste sono due (duoih oḗtoin), allora le cose che chiamiamo molti (polla)

<sup>81</sup> *Parm.* 127e1-2.

<sup>82</sup> *Parm.* 128a8-b1.

<sup>83</sup> Altrimenti Platone dovrebbe concludere "necessariamente tutto (l'ente) è uno".

<sup>84</sup> *Phaed.* 102c10.

<sup>85</sup> *Parm.* 130e6.

<sup>86</sup> *Parm.* 128e6-129a5.

partecipano (metalambanein) di esse e diventano (gignesqai) tali in virtù di esse (tauwth). Ritroviamo qui i tratti essenziali della teoria ontologica del *Fedone* (Cfr. § 2.1.): esistono degli enti, detti forme, tali che ogni –poniamo–  $F$  arbitrariamente scelto tra essi è la proprietà  $f$  autō; kaq pūtoved è, pertanto, a sua volta un  $f$  (come suggerisce l'espressione 'o] eēt in ajomoion'). Il fatto che uno dei molti (polla), un particolare  $a$ , sia ad un tempo  $f$  e  $\neg f$ , è giustificato con la sua partecipazione (qui la metaλhyiç subentra alla koinwnia del *Fedone*) alle idee  $F$  e non- $F$ : così la contraddizione reale costituita dalla compresenza e dalla successione di opposti viene risolta, come nei dialoghi di mezzo, con una *traslatio* dalle proprietà “problematiche” –cioè implicanti contraddizione– del soggetto sensibile ad uno o più soggetti non sensibili in cui esse non risultino più “problematiche” –cioè non più implicanti contraddizione. Si noti, infine, come venga, sia pure in estrema sintesi, riproposto il modello di spiegazione del *Fedone* (tw/ kalw/ ta; kala; kala) mediante l'affermazione che in virtù di essa (tauwth), cioè della somiglianza, i simili sono simili, con un identico uso del dativo semplice. Socrate conclude affermando che una reale difficoltà si avrebbe solo allorché, non di un particolare  $f$ , ma di un'idea  $F$  si dimostrasse che oltre ad essere  $f$  è anche  $\neg f$ ; e anche qui il *Fedone* è ripreso alla lettera: è da notare, però, che la contraddittorietà di un'idea  $F$  che sia  $\neg f$  riposa già sull'autopredicazione: infatti, per il fatto che  $F$  è necessariamente  $f$ ,  $F$  non può essere  $\neg f$ . Ma l'autopredicazione è a sua volta fondata sulla funzione esplicativa, anzi causale di  $F$ : il cuore della teoria, infatti, è che i particolari  $a, b, c, \dots$  sono  $f$  solo tramite l'essere  $f$  che è proprio di  $F$ .

Veniamo adesso alla serrata critica condotta da Parmenide. Il grande Eleate riepiloga la teoria delle idee in questi due punti:

(NIp) divisione (dihnçai) delle forme (eidoç) e di ciò che ne partecipa (metezonta)

(SPp) ogni  $f$  in sé (autō) è qualcosa (ti [...] einai) di separato (cwriç) dalla somiglianza dei particolari che hanno (eço[uçin])  $f$

Osserviamo che (NIp) è in pratica una nuova versione della non identità. L'espressione “dihnçai” fa pensare ad un'operazione artificiosa nei confronti di due ‘cose’ che all'apparenza sono unite e sembra, dunque, assumere come premessa della critica una prospettiva che privilegi l'immanenza dell'idea. Si può notare, inoltre, l'evidente somiglianza tra il ‘metezonta’ e il ‘ta; ekeinw/ metezouça’ di *Resp.* 476d. Per quanto riguarda, invece, (SPp), oltre al fatto, importantissimo, che essa ponga esplicitamente la separazione, si può osservare la somiglianza dell'uso del verbo eçein in questo passo rispetto a quello del *Fedone*. La separazione, come abbiamo detto, è una nozione non sempre trasparente. Qui è chiaro che con essa ci si riferisce *almeno* all'alterità dell'idea rispetto ai sensibili: l'idea è infatti, dal punto di vista ontologico, qualcosa di ben distinto da essi.

L'esame della teoria delle idee del *Parmenide* prosegue con un interessante inchiesta sul popolamento del regno delle idee. (1) Sull'esistenza di idee come la somiglianza, l'uno e i molti, Socrate non ha dubbi (ἔμοιγε); (2) sulle idee di valore etico ed estetico, come giusto (δικαίου), bello (καλοῦ), buono (ἀγαθοῦ), neanche (ναί), (3) per quanto riguarda, invece, le idee di oggetti fisici come uomo (ἄνθρωπος), fuoco (πῦρ), acqua (ὑδατὸς) il giovane filosofo si dice fortemente dubbioso (ἐν ἀπορίᾳ); (4) infine, l'esistenza di idee come l'idea di capello (κρίξ), di fango (φλοῖς) e di sporcizia (ρῦπος) è da lui considerata assurda (ἀτοπὸν). A quest'ultima risposta segue un rimprovero di Parmenide che invita Socrate a curarsi meno delle opinioni degli uomini. Da questo passaggio possono essere ricavate importanti informazioni. Infatti, Socrate traccia un quadro abbastanza definito della popolazione di idee che egli ammette. E confrontando esso con quello che in generale emerge dai dialoghi platonici possiamo farci un'idea della posizione di Platone nei confronti del Socrate del *Parmenide*. Prima di effettuare tale confronto, però, è opportuno e, anzi, necessario, tracciare un quadro almeno elementare della posizione generale dei dialoghi in merito alla questione della popolazione del regno delle idee:

- (1) le idee di predicati come il simile l'uno e i molti sono accettate da Platone per tutto l'arco della sua carriera speculativa, a partire dalla fine della fase socratica
- (2) le idee di valore sono invece accettate dall'*Eutifrone* alle *Leggi*
- (3) per quanto riguarda le idee di oggetti fisici bisogna operare un distinguo:
  - (a) per i sortali vi è un preludio nell'idea di vita del *Fedone*, nel *Cratilo* si trovano idee di oggetti artificiali come la spola, mentre non sicura è l'ammissione di idee degli uomini particolari (Cfr § 2.1.); nel –probabilmente– più tardo *Resp. X* troviamo l'idea di letto; nel *Sofista* e nel *Politico* troveremo idee delle più svariate arti, di chi le pratica e –apparentemente– di tutta la tassonomia zoologica fino al maschio e alla femmina, infine nel *Timeo* troviamo idee di ogni animale
  - (b) i nomi-massa / elementi hanno in effetti un preludio nel *Fedone* allorché si dice che particolari come fuoco e la neve sono caratterizzati *per se* da certe proprietà come il caldo e il freddo, anche se ovviamente ciò non implica l'ammissione di idee fuoco o di neve; per ritrovare riferimento a simili predicati bisogna invece attendere il *Timeo*, ove essi sono senz'altro associati ciascuno ad un'idea corrispondente.
- (4) per quanto riguarda le idee di oggetti spregevoli come capello, fango, e sporcizia, non si trovano passi espliciti. L'unico indizio può essere costituito dalla costruzione del corpo umano operata dai demiurghi inferiori (gli dei): poiché il demiurgo agisce guardando alle idee si potrebbe pensare che anche degli organi (tra cui vengono menzionati i capelli) ci siano idee. D'altra parte il fatto che di forme di questo tipo non vi sia menzione esplicita non

può essere garanzia del fatto che Platone le rifiutasse poiché i contesti dei dialoghi difficilmente toccano argomenti pertinenti. La questione, poi, è ulteriormente complicata dal fatto che in Platone potrebbero essere subentrati altri motivi per rifiutare idee di questa entità: il fango per esempio potrebbe essere considerato una mera giustapposizione di terra ed acqua, e così anche per altri predicati

Da tutto ciò segue, comunque, ancora il medesimo dato univoco: il Socrate che viene presentato qui corrisponde a quello del *Fedone* e dei libri centrali della *Repubblica*, il Socrate della classica dottrina ontologica di Platone. Se nel *Cratilo* e in *Resp. X* è accettata una popolazione di idee considerevolmente maggiore, e il *Parmenide*, è da collocare davvero a ridosso di *Resp. X*, è evidente che la critica condotta da Parmenide muove dalla posizione di Platone del momento verso quella precedente. Ciò è sicuramente vero per le idee del gruppo (3a) che non compaiono con sicurezza nel *Fedone* e *Resp. V*, ma hanno comunque un loro posto in altri luoghi dei dialoghi di mezzo (ritenuti anteriori al *Parmenide*); e, molto probabilmente, per il gruppo (3b) che compare nei dialoghi dialettici (ritenuti in genere immediatamente successivi al *Parmenide*) e a proposito del quale Platone forse non aveva più dubbi. Sul gruppo (4), come detto, è più difficile pronunciarsi, ma esso, per fortuna, non è indispensabile nello stabilire la cesura storica tra il Platone-Socrate e il Platone-Parmenide. Questa acquisizione è sicuramente rilevante, poiché impedisce di considerare in senso assoluto le obiezioni di *Parmenide* come sofistiche, ma al contrario suggerisce di presentarle come fondate su teorie che Platone riteneva da correggere. Ad ogni modo non intendo mettere a rischio la mia interpretazione confondendone le basi con la dubbia cronologia oggi invalsa: l'unico aspetto che mi preme sottolineare è che la posizione espressa dal giovane Socrate nel *Parmenide*, anche in relazione alla questione della popolazione del regno delle idee, sembra essere compatibile con quella del *Fedone*. Ciò mi pare un ulteriore indizio del fatto che nel *Parmenide* l'anziano filosofo attacchi in Socrate la dottrina del *Fedone*.

Veniamo ora più concretamente all'esame logico-ontologico effettuato da Parmenide. Nel già visto (§ 2.2) dilemma della partecipazione, Parmenide cerca di dimostrare che se in più cose (εἰ πολλοῖς) separate (χωρῖς) è presente una (εἷς) identica (ταυτὸν) idea, o l'idea, in quanto presente intermente (ὁλόν) in ognuno di essi, sarà separata da se stessa (αὐτῇ; αὐτῆς χωρῖς), oppure l'idea è presente solo in parte (μερῶς) in ogni istanza: ad ogni modo —è questo il vero e proprio *demonstrandum*— l'idea non può essere un'unica identica cosa in molti. Socrate cerca di salvarsi affermando che l'idea gode della stessa proprietà distributiva del giorno (ἡμέρα), che è uno e identico in molti luoghi; al che Parmenide obietta che il giorno è in molti luoghi come un velo (ἵκτιλός) su molti uomini, cioè in parte su uno, in parte su un altro e in parte su un altro ancora.

Il legame di questo passo con i dialoghi di mezzo è evidente. Allora, però, la natura ancipite dell'idea come unità di una molteplicità era assunta come un presupposto; qui, invece, è messa in discussione la possibilità stessa dell'esistenza di una siffatta natura. Senza riprendere la struttura logica dell'argomento (che abbiamo già studiato in § 2.2.), possiamo soffermarci sulle due assunzioni fondamentali:

(A1) *nessun  $x$  è tale che  $x$  può essere separato da  $x$*

(A2) *se  $x$  è in  $y$ ,  $x$  è separato da tutto ciò da cui è separato  $y$*

(A1) è una proposizione intuitiva che non necessita di ulteriori spiegazioni, qualunque significato si dia al termine “separato”. (A2) è invece più problematica. Poiché Parmenide sottolinea che la validità di (A2) è subordinata alla condizione che  $x$  sia *interamente* in  $y$  –infatti, se l'idea fosse presente solo parzialmente in ogni istanza essa non sarebbe separata da se stessa–, (A2), ammesso e non concesso che separazione significhi sussistenza autonoma, dovrebbe essere fondata sull'assunzione che:

(A3) *se  $x$  è interamente in  $y$ ,  $x$  sussiste al massimo in virtù di  $y$*

Si pone però il problema di capire cosa esattamente s'intenda per “essere in” ( $\epsilon\eta\iota\ \epsilon\iota\eta\alpha\iota$ ) e che legame ci sia tra la relazione di “essere in” e la separazione. Coerentemente con (A3), potrebbe valere sia che (a) ogni  $x$  che è interamente in un  $y$  non è separato solo da se stesso; sia che (b) ogni  $x$  che è interamente in  $y$  non è separato solo da  $y$ . (a), però, non può dar conto efficacemente di (A2), poiché il fatto che uno stesso  $x$  sia in  $y$  e al tempo stesso in  $z$  non implicherebbe certo che  $x$  sia separato da se stesso; invece, assumendo (b), (A2) sarebbe verificata in pieno, poiché  $x$  come sussistente solo in virtù di  $y$  sarebbe separato da  $x$  sussistente solo in virtù di  $z$ . La relazione di ‘essere in’ come viene descritta da (b) assomiglia, però, *all'inerenza ontologica di un'affezione singolare ad una sostanza particolare*. Apparentemente l'argomento del velo conferma quest'impressione. Parmenide, infatti, sembra voler dire che l'universale (il velo) è diverso di volta in volta (ogni singola parte del velo) a seconda del particolare (ogni singolo uomo) cui inerisce: in questo senso non è possibile che ciò che è uno ed identico sia in molti.

Questa tesi è strettamente correlata all'ontologia del *Fedone*. Già in § 2.1., infatti, si era notato che, se il possesso di  $f$  da parte di un  $s$  è interpretato come comunicazione di  $s$  con  $F$ , così dovrebbe poter essere interpretato come comunicazione con  $s$  di  $F$  che, analogamente, dovrebbe possedere l'“essere in  $s$ ” come proprietà accidentale. Parmenide, proponendo una concezione meramente estensionale dell'universale tende a dimostrare che l'unico modo in cui si può interpretare il fatto che di  $a, b, c, \dots$ , si può dire un unico  $f$ , è che  $f$  sia di volta in volta un diverso  $f_a, f_b, f_c, \dots$ ; la  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\iota\alpha$  prevede sì che l'idea  $F$  sia in  $a$ , in  $b$ , in  $c, \dots$ , ma prevede altresì che si dia un'essenza di  $F$  (essenza che consisterebbe nell'esser  $f$ ) separata, quanto meno, dall'essere in  $a$ , essere in  $b$ , essere

in  $c$ , ... Ora, l'essenza di  $F$  –o l'essenza  $F$ , che è lo stesso- ha ragione di essere come unica ed identica essenza dell'esser  $f$ , cioè come ciò che accomuna i molti  $f_x$ . Se, però, quest'essenza è una ed identica cosa, essa non può più essere in molti, poiché a sua volta si troverebbe particularizzata nei molti (come il velo); ma se essa, per rimanere intera, non può essere nei molti, essa non ha più attinenza con l'essere  $f$  di  $a$  né con l'essere  $f$  di  $b$ , né l'essere  $f$  di  $c$ , ....; l'argomento di Parmenide mira, allora, alla rimozione dell'essenza  $F$  come essere in sé della proprietà  $f$ . Ovviamente si può intendere la separazione in modo diverso da quello che abbiamo qui adottato preliminarmente per ipotesi. Ma ciò non cambierebbe la sostanza dell'argomento, e cioè che, secondo Parmenide, *ciò che è comune a più particolari ( $f_a, f_b, f_c$ ) è a buon diritto universale, ma non può essere uno; mentre ciò che è uno ( $F$ ) non può essere comune a molti particolari*. Come vedremo, in un certo qual senso, Aristotele è molto vicino a questo Parmenide.

Passiamo ora all'ATU. Anche in questo paragrafo, dando per certa l'interpretazione appena proposta, la prima formulazione dell'Argomento del Terzo Uomo può essere considerata un'appendice del dilemma della partecipazione. Infatti, la difficoltà (per l'analisi della quale rimandiamo a § 2.4.) sorge proprio in ragione della distinzione tra l'esser grande o il grande in sé e il grande delle cose. L'esser grande, infatti, come portatore del predicato del grande, viene in tal modo considerato un particolare grande, dando il via al regresso. La non-identità è strettamente correlata, come è di per sé evidente, alla diversità del  $f$  come  $f_a, f_b, f_c$  e all'esigenza di un  $F$  essenza comune alla totalità degli  $f_x$ . La necessità dell'auto-predicazione riposa, invece, nella stessa funzione di  $F$  come essenza dell' "esser  $f$ ". Probabilmente, la separazione consiste, a questo stadio, semplicemente nell'eccedenza ontologica dell'idea rispetto alla somma estensionale dei particolari. Sarà Aristotele a trarne la conclusione della sussistenza autonoma dell'idea e delle sua natura di individuo particolare.

Socrate, a questo punto, come già anticipato, cerca di salvare la teoria delle idee ipotizzando che ogni idea non sia altro che un pensiero ( $\text{νόημα}$ ) nelle anime ( $\epsilon\eta\ \gamma\upsilon\kappa\alpha\iota\tau\epsilon$ ): in tal modo ogni idea potrebbe essere una senza patire ciò che si era detto prima. Parmenide, obietta che se l'idea è un pensiero e, pertanto pensiero di qualcosa ( $\tau\iota\omicron\varsigma$ ) che è ( $\omicron\phi\tau\omicron\varsigma$ ), ciò che quel pensiero pensa è un certo uno ( $\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\iota\omicron\varsigma$ ) sovrastante tutte quelle cose, cioè, appunto, un'idea. Dunque, la natura intenzionale del pensiero, implica che al contenuto cognitivo del concetto corrisponda un ente reale cui il pensiero deve riferirlo. Allora, non v'è modo di spostare il problema rimandando l'unità dei molti all'interno del soggetto: se molti sono pensati come uno, deve darsi realmente un corrispondente uno. Come in precedenza, a proposito del dilemma della partecipazione, in discussione non è la natura ideale dei concetti universali, ma la stessa possibilità di esistenza di concetti universali. In questo modo Platone identifica la salvezza della teoria delle idee con la

salvezza della possibilità della scienza. L'ulteriore attacco di Parmenide fornisce, poi, un ulteriore spunto di riflessione: l'Eleate afferma che se le idee sono pensieri e le altre cose partecipano di esse, o ogni cosa *risulta da pensieri* (ἐκ νοημάτων εἶναι) ed ognuna pensa, oppure esse sono pensieri privi di pensiero (si noti che, come in precedenza il *νόημα* è concepito come un atto che abbisogna di un oggetto). Però, affinché si possa dire che una cosa, in quanto partecipante di idee-pensieri risulti da pensieri, bisogna che la sostanza di ogni cosa sia esaurita dalla sua partecipazione alle idee: ma questo contraddice la dottrina essenzialista della sostanza individuale contenuta nel *Fedone* e nel *Cratilo* in base alla quale ogni ente particolare ha una propria natura indipendente dalle proprietà accidentali: poiché, però, almeno in quella fase non venivano esplicitamente annoverati tra le idee predicati in grado di fungere da proprietà essenziali di particolari, e le essenze sembravano esse stesse particolari (si tenga presente che le idee invece sono idee di predicati universali), i particolari dovevano risultare in ultima analisi separati dalle idee di cui partecipavano. Se questo è vero, ancora una volta, Parmenide dimostrerebbe di tenere conto di soluzioni sconosciute al Platone del *Fedone* che è invece incarnato da Socrate.

Il giovane filosofo, a questo punto, vistosi costretto a riammettere idee reali suggerisce di concepire esse come modelli fissi nella natura (paradeigmata ἐκταταί ἐν τῇ φύσει), e la partecipazione come somiglianza delle immagini nei confronti di ciò in relazione a cui sono foggiate (εἰκασμέναι). Parmenide ribatte: se il particolare che è immagine dell'idea assomiglia all'idea, l'idea a sua volta dovrà assomigliare a questo particolare, poiché non è possibile che il simile non sia simile al simile (τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοιω/ὅμοιον εἶναι). In tal modo, però, l'idea e il particolare dovranno di nuovo partecipare di un'unica ed identica cosa (ἐξ ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ): l'idea stessa (αὐτὸ; τὸ; εἶδος).

Questo argomento, ritenuto spesso valido, necessita in realtà di un'assai dubbia assunzione implicita. Se infatti dico:

- (i) se e solo se  $x$  assomiglia a  $y$ ,  $y$  assomiglia a  $x$
- (ii) ogni  $x$  assomiglia al proprio paradigma  $F$

da ciò segue solamente:

- (iiia) ogni paradigma  $F$  assomiglia ad ogni propria immagine  $x$

e non certo

- (iiib) allora esiste un numero infinito di paradigmi  $F_1$  di  $F$ ,  $z$ ;  $F_2$  di  $F$ ,  $F_1$ ,  $z$ ;  $F_3$  di  $F$ ,  $F_1$ ,  $F_2$ ,  $z$ ;

...

(iiib), come nota Cherniss, è un paradosso non contro la relazione tra idee e particolari concepita come somiglianza, bensì contro la somiglianza in generale. Se, infatti, posta l'esistenza di un paradigma e di una coppia si ammette che debba esservi regresso, allora non potrei più dire che il

volto nello specchio è immagine del mio volto, poiché altrimenti vi sarebbe un terzo volto e così un quarto, un quinto e così via, ... Affinché (iib) sia non solo valida, ma ragionevole, occorre che si ammetta:

(AS) *per ogni gruppo di cose x, y tra loro simili, esiste un terzo F, paradigma in virtù del quale esse sono simili*

Molti autori sembrano dare per scontato che quest'assunzione sia nelle intenzioni di Socrate, poiché essa apparirebbe una dimostrazione dell'esistenza delle idee. Ma le parole di Socrate *non mirano affatto a dimostrare l'esistenza delle idee*, ma semplicemente a spiegare in che modo vada concepito il rapporto partecipativo. Del resto, se (AS) fosse effettivamente accettata da Socrate, bisognerebbe che egli ammettesse addirittura più idee che nomi, il che è non solo palesemente assurdo, ma anche lontanissimo dal pensiero del nostro filosofo. A maggior ragione se questo Socrate è il Platone del *Fedone*.

Parmenide esclama a questo punto che sono notevoli le difficoltà che insorgono se si vogliono definire le idee come esistenti in sé e per sé (οἷτα αὐτᾶ; κατ' αὐτᾶ), e che la più grande (megiston) è questa: poiché di due termini relativi ideali, nessuno è in relazione (proç) col correlativo sensibile, ma solo con quello ideale –infatti nessuna idea è in noi (ἐν ἡμῖν)-, allora solo il dio (ὁ θεός) potrà possedere la scienza in sé (ἐπιθῶν αὐτῷ) di ciò che è (οἷτων) potrà avere solo questa, mentre noi potremo avere solo la scienza che è presso di noi (παρ ἡμῖν) a proposito di ciò che è presso di noi. In questo modo le idee saranno inconoscibili (ἀγνώστα).

Questo brano contiene alcuni spunti, l'inconoscibilità delle idee, la titolarità esclusiva della scienza da parte di dio, il problema dei relativi, che verranno ampiamente sviluppati in dialoghi comunemente ritenuti tardi. L'argomentazione, in ogni caso, è fondata sulla totale incomunicabilità che viene stabilita da Socrate, in campo ontologico, tra i sensibili e le idee. La concezione criticata da Parmenide è dunque significativamente diversa dalla parouçia o koinwnia del *Fedone*, e può forse essere accostata ad alcuni passi del *Simposio*<sup>87</sup> e del *Fedro* (250a6–b5; 250e1–251a7; οὐκ ἐφεῖςτι φεγγοç, 250b2–3; cfr. § 2.2.). Riprendendo la distinzione tra partecipazione debole e partecipazione forte, possiamo senz'altro dire che nel primo argomento del Terzo Uomo prevale la versione forte, mentre nel secondo regresso e nel paradosso intorno ai predicati relativi prevale senz'altro la versione debole.

L'applicazione dell'autopredicazione ai predicati correlativi, inoltre, sembra avere lo scopo di rendere particolarmente evidente le difficoltà insite nell'autopredicazione stessa. A proposito dei relativi, sia Platone sia Aristotele mostrano spesso alcune difficoltà intuitive dovute alla loro

---

<sup>87</sup> Cfr. § 2.4.



incapacità di pensare ad una relazione in sé piuttosto che ad una coppia di termini correlativi<sup>88</sup>. La difficoltà qui contenuta è comunque fondata. Infatti, contro all'apparente assurdità di questa tesi, se l'essenza del padrone è il padrone stesso, cioè ciò che è l'esser padrone, il padrone ideale dovrebbe essere sì padrone dello schiavo stesso, dell'essere schiavo, cioè di ciò che è l'essere schiavo, ma, conseguentemente, dovrebbe essere padrone anche dello schiavo sensibile. Effettivamente, ammettendo la coincidenza di essenza e cosa singola di cui essa è essenza, il veto posto da Parmenide sarebbe del tutto infondato. Quest'ultimo principio sembra accettato nell'*Eutifrone*, e sembra avvalorato dall'auto-predicazione, che anche in questo dialogo è accettata, e dalla relazione di  $\epsilon\pi\omicron\nu\iota\mu\iota\alpha$  /  $\omicron\theta\omega\nu\iota\mu\iota\alpha$  tra ogni idea e le sue istanze: ma se tutto ciò che è grande, almeno in quanto è grande, coincidesse con l'essenza del grande, con la grandezza, il problema del padrone e dello schiavo non si proporrebbe. Occorre invece ammettere non solo la non identità di ogni idea con le proprie istanze, ma anche l'applicazione di due diversi predicati all'idea e ad i particolari eponimi. Se, infatti, del padrone ideale e dei padroni sensibili si predicasse una stessa 'padron-ità'  $f$  e dello schiavo ideale e degli schiavi sensibili una stessa 'schiavitù'  $y$ , sarebbe lecito mettere in relazione un qualunque  $x$  tale che  $x$  sia  $f$ , sia l'idea, sia –indifferentemente– uno dei particolari, con un qualunque  $y$  tale che  $y$  sia  $y$ , sia l'idea sia –indifferentemente– uno dei particolari; infatti l'idea  $F$  è i molti particolari  $a, b, c \dots$ , che partecipano di  $F$  non dovrebbero differire in nulla quanto all'essere  $f$ . Questo sarebbe, tra l'altro, perfettamente compatibile con la dottrina del *Fedone* (§ 2.1.) in base alla quale la distinzione tra avere  $f$  ed essere  $f$  era operata sulla base di criteri modali: l'idea  $F$  è  $f$  in quanto, non potendo essere disgiunta da  $f$  deve coincidere col  $f$  stesso. Ma il  $f$  stesso è ciò che a sua volta si trova ad essere (o possiede) ognuno dei particolari cui  $f$  è attribuito.

Come mai, allora, Socrate accetta questa versione deviata della sua teoria ontologica? È da notare che la deformazione non consiste tanto nell'ipostatizzazione del padrone in sé, la quale non precluderebbe affatto un uso identico del predicato 'padrone' nel caso dell'idea e dei particolari, quanto dall'adozione di un'estrema versione dell'autopredicazione debole. Non è chiaro se Platone sia consapevole del valore di questo argomento, ma per noi deve essere sicuramente di primissima importanza notare come l'auto-predicazione debole non possa costituire una soluzione dei problemi connessi alla partecipazione. Lungi dal rimediare alla separazione, intatti, essa la rende ancor più radicale, in un modo che rende del tutto inutile l'esistenza delle idee. Ad ogni modo la concezione qui in gioco ha probabilmente un valore ipotetico o "dialettico": essa fornisce l'esempio di un'alternativa (non praticabile) alla classica teoria della predicazione platonica.

Resta da chiarire fino a che punto la difficoltà della scienza in sé, fondata su questioni logico-ontologiche, abbia implicazioni strettamente epistemologiche. Che Platone non pensasse di

<sup>88</sup> D'altra parte per una soddisfacente analisi della natura logica delle relazioni bisognerà aspettare B. Russell.

inquadrare questa difficoltà *sic et simpliciter* come corollario del problema dei relativi è abbastanza evidente dal ripetuto ricorso all'espressione par ἡδὴ usata per designare la scienza non ideale e gli oggetti di scienza non ideali. Sullo stesso fronte è da notare come Platone rimarchi il fatto che nessuna idea è εἴη ἡδὴ. È molto probabile allora che il nostro filosofo voglia sottolineare come l'assoluta trascendenza delle idee dal sensibile debba necessariamente valere anche rispetto agli uomini, che sono esseri sensibili, con una limitazione radicale della loro possibilità di attingere allo stadio ultimo della conoscenza. Il rapporto tra conoscenza sensibile e quella intelligibile verrà sicuramente affrontato e, direi, chiarito nel *Teeteto*, mentre nel *Timeo* si potrà con qualche sforzo individuare la problematica della relazione tra conoscenza umana e conoscenza divina. In ultima analisi, però, le opposizioni potrebbero coincidere, visto che Parmenide sulla base delle medesime premesse afferma che il dio non potrà acquisire la scienza che è presso di noi.

Nonostante tutte le difficoltà enumerate, il grande Eleate sembra concordare con Socrate che se si ammette che non esistano le idee (mh; εἴη), non ci sarà niente a cui indirizzare il pensiero (τὴν διανοίαν) e in tal modo si distruggerà completamente il potere dialettico (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν). Parmenide attribuisce, inoltre, la responsabilità delle difficoltà incontrate all'affrettata precocità (πρῶτον) con cui Socrate tenta di definire (ὀρίζεσθαι) ogni singola idea (ἐκάστην τῶν εἰδῶν): è necessario, invece, dedicarsi ad un allenamento specifico (γυμνασία). Viene in tal modo introdotta la seconda parte del *Parmenide*, nella quale -seguendo un metodo ipotetico secondo il quale si assume prima una certa proposizione per dedurne tutte le conseguenze, poi la proposizione contraddittoria per dedurne le conseguenze- viene investigato se l'uno è (εἰ εἴη εἴτιν)<sup>89</sup> o se l'uno non è (εἰ εἴη mh; εἴτιν)<sup>90</sup>. Tralasciando un'interpretazione delle tematiche e i problemi svolti nella parte in questione, poiché essi sono ancora al centro di intensi dibattiti e non rivestono per ora alcuna importanza nell'analisi che stiamo conducendo, passiamo a sintetizzare brevemente i risultati ottenuti in questo paragrafo.

Indubbiamente, il *Parmenide* mette in scena una dialettica realmente sussistente tra due fasi del pensiero platonico. Da un lato Socrate incarna il Platone della classica teoria delle idee del *Fedone*, del *Cratilo* e dei libri centrali della *Repubblica*; dall'altro, invece, Parmenide rappresenta un Platone che sembra già prossimo ai dialoghi dialettici; e la critica condotta da quest'ultimo spinge il giovane interlocutore a muoversi verso le posizioni trascendentiste che ricordano quelle del *Fedro*, peraltro senza un esito soddisfacente. Il cuore del problema, ovviamente, è la relazione tra il regno del sensibile e quello dell'intelligibile che devono in un certo qual modo venire ad avere qualcosa in comune –cioè i predicati- rimanendo tuttavia del tutto “separati” –senza che per altro si capisca

<sup>89</sup> *Parm.* 137c4.

<sup>90</sup> *Parm.* 160b7.

bene in cosa consista tale separazione. Al contempo, però, emerge il rischio che l'idea si trovi ad essere nulla di più che un doppione dei particolari sensibili. In definitiva, dunque, nel tentativo di concepire correttamente le idee, si incontrano imbarazzi sia per quanto riguarda ciò in cui esse differiscono dai sensibili, sia per quanto riguarda ciò in cui esse assomigliano a questi. Ed è proprio l'irrisolta questione del rapporto tra idee e particolari, che rimaneva del tutto priva di risposte nel *Fedone*, a costituire il fondamento delle aporie del *Parmenide*: questo credo fosse ciò che Platone voleva mettere in evidenza. E si può certo ipotizzare che questo messaggio sia stato recepito da Aristotele, il quale, come abbiamo già più volte suggerito, potrebbe semplicemente aver fatto proprio l'essenzialismo del *Fedone*, rinunciando invece alla teoria delle idee. Diversa è invece la posizione di Platone: le idee *devono* esistere poiché senza di esse non ci potrebbero essere la scienza e il pensiero e *devono* esistere in modo *tale da* permettere l'esistenza della scienza e del pensiero; le difficoltà incontrate, allora, non possono essere dovute che all'inadeguatezza del metodo con cui l'indagine è condotta e attraverso un affinamento del metodo le difficoltà dovranno senz'altro potersi risolvere.



### 3. L'ONTOLOGIA DELLE *Categorie*.

Dopo aver delineato la genesi e lo sviluppo della teoria delle idee, vorrei cercare di fornire un quadro coerente della critica a tale teoria che Aristotele opera nel *peri; iñlewh*, per giungere in tal modo ad affrontare quella che dovette essere la prima formulazione aristotelica dell'argomento del Terzo Uomo.

Precedentemente, però, sarà necessario descrivere almeno nelle linee generali l'ontologia di Aristotele, quale emerge dalle *Categorie*, eventualmente con riferimento ad altri scritti dell'*Organon*; e a ciò è dedicato questo capitolo. Come noto, il breve trattato sulle *Categorie* costituisce, con tutta probabilità, una delle prime opere di Aristotele. In ogni caso esso cerca, su basi logiche, in particolare mediante la distinzione tra diversi tipi di predicazioni, di fornire una classificazione delle cose che sono (*ta; oñta*). Esso assume pertanto un indiscutibile valore ontologico, ciò che ci può interessare in particolar modo. Il mio scopo, però, non è ovviamente quello di fornire un quadro esaustivo delle questioni metafisiche che emergono in questo gruppo di opere, poiché la complessità dei problemi da discutere sarebbe eccessivamente dispendiosa e non del tutto pertinente all'intento del presente lavoro. Il mio obiettivo, al contrario, è semplicemente quello di tracciare le coordinate entro cui dovrebbero essere intese le nozioni fondamentali e gli argomenti addotti in ciò che resta del trattato perduto dello Stagirita. Cercherò di muovere da alcuni testi che mi sembrano particolarmente interessanti, riducendo al minimo le pregiudiziali interpretative consolidate nella *vulgata* aristotelica, non per una qualche forma di *uñriç*, ma poiché intendo rimanere il più vicino possibile al progressivo farsi del pensiero del filosofo e alle sue formulazioni: solo così, infatti, potrò sperare di mettere in luce tutti i dettagli in cui, anche nel linguaggio, la trattazione delle *Categorie* può prestarsi ad illustrare quello che resta del *peri; iñlewh*.

Il primo paragrafo è dedicato alla trattazione aristotelica dei paronimi e dei sinonimi. Come vedremo, una lettura attenta rivela già consistenti tracce di una articolata teoria ontologica che muove da presupposti o prassi (come la ricerca del *tiveñti*) tipicamente platoniche, per giungere a conclusioni decisamente autonome. Nel secondo, invece, a partire dalle riflessioni aristoteliche sulle due modalità di predicazione cercherò di ricomporre i tasselli precedentemente reperiti in un quadro

unitario che, come vedremo, sarà caratterizzato da un'ontologia essenzialista in cui accanto ai particolari caratterizzati da proprietà (sortali) *per se* sono ammessi a pieno titolo, sebbene con uno *status* subordinato gli accidenti particolari, mentre più dubbio mi pare –contrariamente a diffusi e autorevoli pareri- lo *status* ontologico degli universali.

Dal terzo paragrafo dovremo cominciare a discutere di questioni più seriamente filosofiche. Infatti si tratterà di analizzare la teoria dell' οὐσία, quale viene esposta nel famoso capitolo V, al fine di elaborare una teoria interpretativa minimamente articolata del concetto base dell'ontologia di Aristotele, epurandolo per quanto possibile dalle apparenti ambiguità. Scopriremo così che la chiarificazione di cosa si debba esattamente intendere per οὐσία non può prescindere da una piena comprensione del “criterio di soggettività”, cioè di quel principio per cui il sostrato è sostanza a maggior ragione di ciò di cui è sostrato. A siffatto criterio, peraltro, ne andranno confrontati altri con esso concordi, come il principio di separabilità e quello di esplicatività. Parlando, da ultimo, della capacità della sostanza di accogliere i contrari, arriveremo alla conclusione che tutti i criteri di sostanzialità e i caratteri propri della sostanza menzionati da Aristotele, tendono unicamente a porre un sostrato *identificabile*, come condizione del mutamento, individuandolo non in una sorta di *bare particular*, come forse pensa chi vede un contrasto con la teoria di *Metaph. Z.*, ma in un soggetto già caratterizzato da una speciale determinazione: la sua *infima specie*. Nel quarto paragrafo, concepito come una specie di appendice del terzo, lasceremo le *Categorie*, per ispezionare, almeno nelle linee generali il significato dell'espressione aristotelica κατὰ φύσιν specie in riferimento ad un noto passaggio degli *Analitici Posteriori*: il nostro scopo, ovviamente, non sarà quello di discutere tutti i problemi relativi, ma quello di assicurarci che non vi siano evidenti contraddizioni con le principali conclusioni guadagnate nell'esame delle *Categorie*.

Tali conclusioni saranno poi sommariamente ricapitolate nel quinto ed ultimo paragrafo, nel quale, anche sulla base del Capitolo 2., cercheremo di formulare delle ipotesi circa la posizione di Aristotele verso l'ontologia platonica e, in particolar modo, verso la teoria delle idee esposta nel *Fedone* e criticata nel *Parmenide*.

### § 3. 1. Omonimi e sinonimi.

Il tratto sulle *Categorie* comincia con la celebre distinzione tra “cose omonime” (ὁμωνύμα) e “cose sinonime” (ᾠωνύμα). Omonime –afferma il filosofo- sono le cose per le quali solo il nome è comune (κοινόν), ma diverso (εἰς ἕτερον) è il discorso che esprime l'essenza (λόγος τῆς οὐσίας),

cioè la definizione: così, se si dice animale di un uomo e di un dipinto, per spiegare per ognuno di essi che cos'è (τιν ἐστίν) l'esser animale (τοῦ ζώου/ εἶναι), si fornirà per ciascuno un discorso (λόγος) “proprio”<sup>91</sup>. Al contrario, non solo il nome è comune, ma anche la definizione<sup>92</sup> è la stessa (ὁ αὐτός) per le cose sinonime: infatti se per il bue e l'uomo si spiegasse cos'è l'esser animale si dovrebbe rispondere con una medesima formula<sup>93</sup>. Con una densità tale da oscurare anche dettagli importanti, queste prime righe, dunque, ci mettono subito di fronte ad alcuni dei “futuri” attori principali del peri; ἵδewh e di *Metaph. Z.* Si rendono necessari pertanto, mi sembra, tre ordini di considerazioni.

In primo luogo si può notare che l'espressione tipicamente platonica λόγον (ἀπο)διδόναι, viene intesa qui in un senso del tutto analogo a quello di Platone, cioè come definizione. Aristotele, più precisamente, parla di un “discorso che esprime l'οὐσίαν” esemplificandolo con l'espressione protocollare:

τοῦ *f*-i εἶναι

che in genere in Aristotele designa l'essenza di un termine *f*, suonando un po' come l'italiano “l'essere di *f*”. Poiché, però, più esattamente, “τοῦ *f*-i εἶναι” è ciò che il discorso definitorio esprime, esso coincide con quell'οὐσία che funge da genitivo oggettivo nell'espressione “λόγος τῆς οὐσίας”. Ancora più precisamente, però, la definizione esprime che cos'è τοῦ *f*-i εἶναι, sicché, a rigore dovrebbe essere il “che cos'è” del “τοῦ *f*-i εἶναι” l'οὐσία. Poiché, tuttavia, di solito il “che cos'è *f*” e l' “essere di *f*” designano egualmente in Aristotele l'essenza di *f*, l'espressione che “cos'è” andrà intesa non tanto nel suo significato più precipuamente tecnico di essenza, ma come semplice locuzione greca esprimente l'articolazione di una domanda in merito all' οὐσία. Già nel primo capitolo *Categorie*, dunque, l' οὐσία è concepita come oggetto della definizione e in quanto tale è identificato con l'essenza (τοῦ *f*-i εἶναι) di un *f* –animale-, nell'esempio.

Ma per *f* s'intende qui un nome, un predicato, un particolare o cos'altro? Per rispondere a questa domanda è necessario passare al secondo ordine di considerazioni. Il pensiero generale del paragrafo muove dalla constatazione che si danno nomi comuni, cioè nomi dei quali ciascuno si predica di una pluralità <di cose>. Indi si osserva che, *in relazione ad ognuno di questi nomi comuni f*, il discorso esprimente l'essenza può essere o diverso o identico. A questo stadio le definizioni sono concepite apparentemente come definizioni di nomi (κατά τοῦτομα). Per illustrare cosa si debba intendere per definizioni identiche e per definizioni diverse si torna però alle <cose> nominate (ταῖς οἰωνώμα, ταῖς συνώμα). Due definizioni di *f* sono identiche, infatti, se e solo se in

<sup>91</sup> *Categ.* 1a-1-6.

<sup>92</sup> Per comodità, userò l'italiano “definizione” per tradurre “λόγος τῆς οὐσίας”, senza per questo dimenticare il peculiare significato della formula greca e riservandomi di ritornare ad una traduzione più letterale qualora ciò mi possa sembrare proficuo.

<sup>93</sup> *Categ.* 1a6-12.

relazione a due distinte < cose > nominate *a* e *b*, l'essenza di  $f_a$  –cioè di quel  $f$  che è predicato di *a*- e l'essenza di  $f_b$  –cioè di quel  $f$  che è predicato di *b*- è identica; diverse in caso contrario e solo in caso contrario. Il significato di questa dottrina mi pare del tutto chiaro. Ogni nome è caratterizzato da una determinata capacità di significare. I nomi comuni significano molte cose. Tuttavia non ogniqualevolta vi sia un nome comune a più cose nominate, a questo nome corrisponde un'unica definizione. Solo chiedendomi per ognuna delle cose nominate *x* quale sia la nozione del predicato  $f$ , *in quanto f viene applicato a x*, posso rendermi conto di quale è l'essenza di  $f_x$  e paragonarla con un altro  $f_y$ .

Ora, anche questo procedimento ha un indubbia origine platonica: Socrate verificava –anzi, in genere falsificava- le definizioni fornite dai suoi interlocutori, chiedendosi se la definizione dell'universale calzasse ad ogni particolare “omonimo” all'universale. Tuttavia, per Platone la definizione, abbiamo visto, è più la definizione di un universale esemplificato da molti particolari che una definizione di particolari valida universalmente. La concezione secondo cui ad un solo nome corrispondono diverse definizioni, non tanto in funzione del fatto che corrisponde a diversi universali, quanto *in funzione del particolare che ne viene denotato*, potrebbe adombrare invece l'inversione ontologica per cui le definizioni sono *definizioni dei particolari*. È ben vero, infatti, che vi sono due diversi ἀνθρώπων/εἰς αὐτοὺς, però i due ἀνθρώπων/εἰς αὐτοὺς possono essere distinti tra loro solo in quanto intuiamo che l'essenza dell'uomo è diversa da quella dell'uomo dipinto, cosicché è la distinzione tra due diverse umanità a condurre alla distinzione tra due diverse animalità. Analogamente sono l'uomo e l'uomo dipinto ad essere omonimi, non i due ἀνθρώπων/εἰς αὐτοὺς, sicché si potrebbe facilmente supporre che il nome “animale” si applichi direttamente e primariamente agli uomini particolari<sup>94</sup>, in evidente controtendenza rispetto all' “eponimia” platonica. Per cui l'espressione *kata tou anthrōpou* non sottintende, come avevamo inizialmente (poco sopra) ipotizzato, che oggetto della definizione sia il nome in se stesso, ma che la definizione si applichi ad un oggetto in quanto esso possiede un certo nome; ovvero -per esempio- la definizione di animale si applica a Socrate stesso (non al nome “animale”) *in quanto* Socrate è chiamato animale. Il che rende tra l'altro più lineare ed ordinaria l'interpretazione del significato della preposizione greca *kata*

Questa ipotesi mi sembra possa essere avvalorata dalle seguenti considerazioni. “οὐσία”, il termine che usualmente viene tradotto con sostanza, poco più avanti in questa stessa opera<sup>95</sup> viene

<sup>94</sup> Si potrebbe certamente obiettare che l' “uomo”, l' “uomo dipinto” e il “bue” degli esempi di Aristotele potrebbero venire intesi come designanti una specie più che non l'individuo omonimo, e che in caso contrario dovremmo aspettarci l'aggettivo indefinito “ti”. L'obiezione sarebbe sicuramente valida, ma non risolutiva: infatti, se il filosofo pensa che l'animalità spetti innanzitutto all'uomo, inteso come specie, e che l'uomo, inteso come specie, illustri, meglio di ogni altra cosa, cosa sia l'umanità; è del tutto probabile che egli pensi che l'umanità a sua volta spetti innanzitutto all'uomo particolare e che l'uomo particolare, meglio di ogni altra cosa, illustri cosa sia l'umanità. In tal modo la nostra ipotesi non verrebbe inficiata.

<sup>95</sup> *Categ 2a11ss.*



utilizzato per designare, come di consueto, il genere di predicati dei sortali, ma in particolar modo i particolari in quanto caratterizzati *per se* da sortali. Ma, come più avanti avremo modo di osservare, οὐσία potrebbe significare a pieno titolo “essenza”, tiveῖντι (in ogni caso l’ οὐσία è ciò che in *Metaph. Z.* viene identificato con l’essenza –il tiveῖντι o ti ἡ εἶναι): infatti nella prospettiva essenzialista che –come vedremo– è adottata dalle *Categorie*, l’essenza di un particolare coincide col particolare stesso di cui è essenza e che funge da sostrato delle determinazioni accidentali; sicché non c’è motivo di congetturare che la οὐσία oggetto della definizione sia un’ οὐσία differentemente intesa rispetto all’ οὐσία sostanza prima. E ciò potrebbe avvalorare la tesi che in quest’opera la definizione come definizione dell’essenza (λογοῦ τῆς οὐσίας) sia al contempo definizione del particolare, cioè definizione della “sostanza” (λογοῦ τῆς οὐσίας), sostanza che non consiste in altro che nella propria essenza.

Veniamo ora al terzo punto. Molto interessante mi pare la ricorrenza, frequente, del termine koinon, così centrale nel peri; ipsewh. Se l’*incipit*, “omonime di dicono quelle < cose > di cui *solo* il nome è comune”, fa pensare che il termine “comune” possa riferirsi non solo a nomi, ma anche alle cose (sinonime) stesse o, meglio, alle loro definizioni, Aristotele si guarda bene nei fatti dall’utilizzarlo in questo modo, al punto che “comune” ricorre per ben tre volte in queste poche righe<sup>96</sup>, ma sempre accostato a “nome”, mentre per dire che “uomo” e “bue” hanno in comune l’essenza, il filosofo preferisce parlare de “*lo stesso discorso*”<sup>97</sup>. È difficile, a mio avviso pensare ad un semplice caso. Più plausibile mi sembra affermare che, per Aristotele, mentre i nomi possono ben essere comuni, a più cose, la nozione corrispondente a questi nomi comuni si può dire propriamente “identica”. Questa opzione terminologica potrebbe prefigurare già, in qualche modo, la *distinzione tra l’universale e l’essenza sostanziale*, anche se è di certo prematuro, per ora, spingersi ad azzardare conclusioni.

Fin qui, dunque, è emerso come a partite da alcune nozioni platoniche, come l’omonimia, la definizione intesa come esplicazione dell’essenza, Aristotele sembri elaborare una teoria ontologica autonoma, caratterizzata, forse, da un ruolo meno rilevante degli universali, giacché vi sono indizi sufficienti a sospettare che le essenze / sostanze (οὐσίαι) siano identificate con i particolari, e che invece gli universali (koina) siano nettamente distinti da esse. Per ora, ovviamente, si tratta poco più che di supposizioni, e la loro veridicità, per poter essere sostenuta abbisogna senz’altro di ulteriori conferme.

---

<sup>96</sup> *Categ* 1a1, 1a7, 1a9.

<sup>97</sup> *Categ* 1a7, 1a10, 1a12.

### § 3.2. Universali e accidenti.

Tralasciando la trattazione dei paronimi, passiamo ora al secondo capitolo. Dopo una distinzione tra cose dette secondo connessione (kata;  $\kappa\alpha\tau\alpha\ \chi\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta\eta$ ) e cose senza connessione -evidente richiamo al *De Interpretatione*-, si passa a distinguere tra le cose che sono ( $\tau\omega\eta\ \omicron\phi\tau\omega\nu$ )<sup>98</sup>:

(di) alcune sono dette di un soggetto ( $\kappa\alpha\tau\ \chi\upsilon\mu\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ ) e sono ( $\epsilon\eta\ \chi\upsilon\mu\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\phi\tau\iota\nu$ ) in un soggetto; per esempio: la scienza si dice della grammatica, la scienza è nell'anima –più tardi chiameremo questi oggetti accidenti universali

(Di) alcune si dicono di un certo ( $\tau\iota\omega\varsigma$ ) soggetto ma non sono in alcun soggetto; per esempio: “uomo” si dice di un certo ( $\tau\iota\omega\varsigma$ ) uomo, ma non è in alcun soggetto. Più tardi chiameremo questi oggetti sostanze universali o sostanze seconde

(dI) alcune non si dicono di alcun soggetto, ma sono in un soggetto; per esempio una certa ( $\tau\iota\psi$ ) dottrina grammaticale è in un'anima, ma non si dice di alcun soggetto; un certo bianco è in un soggetto, ma non si dice di un soggetto –più tardi chiameremo questi oggetti accidenti particolari

(DI) alcune non sono dette di un soggetto e non sono dette di un soggetto ad esempio un certo uomo ( $\tau\iota\psi$ ) o un certo ( $\tau\iota\psi$ ) cavallo –più tardi chiameremo questi oggetti sostanze particolari o sostanze prime

a ciò<sup>99</sup> è necessario aggiungere, per chiarezza il “principio di soggettività” :

(PS) sostanza ( $\omicron\upsilon\psi\iota\alpha$ ) in senso proprio ( $\kappa\upsilon\tau\iota\omega\tau\alpha$ ) e primario ( $\pi\rho\omega\tau\omega\varsigma$ ) e principalmente ( $\mu\alpha\upsilon\iota\chi\tau\alpha$ ) è detta ogni <cosa> di tipo (DI)<sup>100</sup>

Con questo passaggio si arriva per la prima volta nel corso dell'opera ad un tema esplicitamente ed inequivocabilmente ontologico, giacché, come il filosofo stesso afferma ci troviamo di fronte ad una distinzione tra tipi di enti<sup>101</sup>. Praticamente tutti i commentatori osservano che qui il filosofo

<sup>98</sup> Ci si potrebbe chiedere perché, dopo aver stabilito una distinzione tra cose dette secondo connessione o senza connessione, si passi ad una distinzione all'interno delle cose che sono. Poiché la distinzione all'interno delle cose che sono viene operata in termini di relazioni predicative, si potrebbe suggerire che l'espressione  $\tau\omega\eta\ \omicron\phi\tau\omega\nu$  vada intesa in un senso che valorizza fortemente il valore copulativo del significato del verbo essere: siccome ogni cosa è necessariamente, in quanto è, qualcosa predicato o di cui viene predicato altro, le cose che sono non sono altro che le cose dette secondo connessione. L'esigenza di trovare una così stretta connessione tra 1a16-19 e 1a20ss. è però non necessaria sicché non è necessario neanche il ricorso a questa giustificazione.

<sup>99</sup> *Categ.* 1a16-b9.

<sup>100</sup> *Categ.* 2a11-14.

<sup>101</sup> Si è spesso sollevato il problema della presunta confusione in Aristotele tra piano logico e piano ontologico. Come vedremo, per quanto riguarda la relazione d'inerenza tale confusione è del tutto inesistente, visto che ciò che inerisce ad altro è a sua volta un ente a tutti gli effetti. Più difficile sembra il caso della “dicibilità”: come può, infatti, una cosa essere detta di un'altra? È chiaro che ciò presuppone o che la predicazione sia un'operazione reale; o almeno che il linguaggio protocollare in cui ci si sta esprimendo ricalchi fedelmente la struttura ontologica della realtà. Nel primo caso si potrebbe accusare forse Aristotele d'ingenuità; nel secondo di eccessiva ellitticità; ma di certo il contenuto ontologico, sottinteso dall'espressione  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ , rimane un dato di fatto, cosicché non si può sostenere che qui Aristotele stia portando avanti una semplice teoria logica delle modalità di predicazione.

propone una duplice matrice logica a partire dalle quali “si generano” –per così dire- tutte le cose. E tutte le cose sono classificabili in quattro “tipi” a seconda che risultino e/o non risultino dell’una e/o dell’altra delle due matrici. Sul valore di (PS) dovremo tornare più avanti. Ciò che bisogna preliminarmente osservare è che esso vale a creare una gerarchia -come Aristotele stesso farà esplicitamente più avanti- sulla base della quale ciò che è soggetto gode di uno statuto ontologico superiore a ciò di cui è soggetto, mentre, per converso, ciò cui tocca il dirsi d’altro o l’inerire ad altro sul piano ontologico viene degradato rispetto ad esso .

Vi sono, però, due modi in cui una cosa può rapportarsi ad un'altra come ad un soggetto: la “dicibilità” e l’ “inerenza”. Prendiamo, per esempio, *un certo* uomo, cioè un uomo particolare. Di questo uomo particolare, un essere di tipo (DI), si dice “uomo”, sicché “uomo” è un essere di tipo (dI): ci troviamo evidentemente di fronte ad una predicazione di tipo essenziale che afferma un universale di un particolare. Se infatti è vero dire “un uomo è Uomo”, e “un uomo” è considerato come in qualche modo distinto da “Uomo” (altrimenti uomo e Uomo non potrebbero appartenere a due “tipi” diversi), “un uomo” deve essere inteso come un uomo particolare (sicché l’indefinito “ti” designerà il particolare) e “Uomo” come uomo detto in universale. È da notare che la mancanza dell’articolo determinativo davanti alla parola uomo, potrebbe lasciar supporre che Aristotele intendesse riferirsi con << uomo >> a << l’uomo >>, piuttosto che a << “uomo” >>, cioè come ad una vera e propria entità uomo, più che alla parola “uomo”. Ma questa questione sarà approfondita tra breve. È certo comunque, che gli oggetti di tipo (dI) vanno pensati come meno primitivi, sulla base del “principio di soggettività”, (PS), in quanto non sono in assoluto soggetti, ma possono al massimo essere soggetti –come vedremo- dei (di), mentre sono predicati degli oggetti di tipo (DI).

*Un certo* bianco, invece, il particolare bianco di questo uomo particolare è invece un essere di tipo (Di), legato evidentemente all’uomo particolare da una relazione di inerenza che sembra dover essere accidentale<sup>102</sup>. Un certo bianco, come un certo uomo, è un particolare. Un ente del tipo (Di), un accidente particolare, può esistere solo in un sostrato ed è caratterizzato quindi da uno *status* ontologico inferiore rispetto ad un (DI), poiché per ogni (Di), vi è un (DI) che gli funge da soggetto, cosicché i primi non possono essere mai *separati* (CWRİÇ) dai secondi<sup>103</sup>. La nozione di separazione è ovviamente da notare come concetto chiave tanto del peri; ijlēwh, quanto di *Metaph. Z*, tanto della critica aristotelica alla filosofia delle idee, quanto della filosofia di Aristotele in se stessa. Tuttavia, ciò che potrebbe sorprendere, qui Aristotele rimarca più le somiglianze tra le sostanze particolari e gli accidenti particolari che non le differenze, affermando che le une e gli altri sono indivisibili (aḡoma), une di numero (eḡ ajriqmwy) oltre a non dirsi di alcun soggetto, il che aggiunto alla precedente considerazione sulla mancanza dell’articolo di fronte a “uomo” potrebbe far

<sup>102</sup> Infatti un certo uomo rimane lo stesso uomo anche cessando di essere bianco.

<sup>103</sup> *Categ.* 1a25.

sembrare che l'inerenza appaia al filosofo meno squalificante dal punto di vista ontologico della dicibilità. In particolare è da sottolineare l'espressione “uno di numero” che –come vedremo- avvicina certi stilemi del *peri; i;lewn*, e rappresenta spesso il carattere tipico di uno *status* ontologico superiore. Ontologicamente molto qualificante è anche l'indivisibilità, poiché è evidentemente il carattere di qualcosa di primitivo. In questa stessa direzione mi sembra andare la precisazione che la relazione d'inerenza non va confusa con la relazione parte / tutto<sup>104</sup>, giacché lo stesso timore di una confusione tra le due prova la sussistenza di una certa analogia tra le due forme di “essere in”, la quale presuppone che gli accidenti particolari vadano concepiti, analogamente alle parti, come enti reali<sup>105</sup>.

Ma è da notare soprattutto che la relazione di inerenza implica *l'assunzione di un'ontologia essenzialista*. Infatti, chi pensa che gli enti non siano che aggregati di proprietà non direbbe mai, per esempio, che bianco inerisce a uomo, ma porrebbe uomo e bianco sullo stesso piano come – poniamo- proprietà a pari titolo istanziate nello stesso luogo spazio-temporale. Al massimo, anzi, le qualità che Aristotele considera accidentali potrebbero apparire all'accidentalista più primitiva dei sortali. Lo Stagirita invece è convinto che tra le determinazioni dei particolari, alcune, cioè appunto i sortali, quelle che il testo chiama *ouçia* (cioè propriamente *essenze*<sup>106</sup>), siano proprietà *per se* di oggetti, altre no. Ovviamente anche i particolari diversi dai sortali posseggono predicati *per se*, ma, in un ottica genuinamente essenzialista, queste non devono necessariamente essere essenze a pari titolo che i sortali, poiché i sortali sono essenze dei soggetti ontologici primi, e costituiscono, pertanto, quelle proprietà reali che appartengono ad ogni oggetto reale indipendentemente dal nostro linguaggio –per dirla con Quine-, mentre le proprietà essenziali degli accidenti potrebbero ben essere ridotte ad una mera “analisi” di tipo logico-linguistico. In ogni caso con la distinzione tra proprietà essenziali ed accidentali sono poste le fondamenta della teoria ontologica di Aristotele.

A mio avviso, però, sono necessarie ulteriori considerazioni. È ben vero, infatti, che la distinzione tra “dirsi di” ed “essere in” sottende una distinzione tra predicati essenziali e predicati accidentali; ma è vero anche che il modo in cui queste due forme di predicazioni sono designate rivela un prezioso contenuto ontologico. Dire che, per esempio, “uomo” si dice di un certo uomo cioè di un uomo particolare, sembra significare quasi che “uomo”, così come “animale” o “vivente” è un nome che designa un uomo particolare. Al contrario, affermare che “un certo bianco” è in un

<sup>104</sup> *Categ.* 1a24.

<sup>105</sup> Di certo l'analogia principale consiste nel fatto che anche la relazione parte / tutto, come quella d'inerenza sia esprimibile in termini di “essere in”: infatti si dice che una parte è nel tutto di cui è parte. Tuttavia la stessa analogia linguistica mi sembra fondata sul fatto che sia la parte sia l'accidente singolare sono concepiti come esseri distinti rispetto a ciò in cui sono, cosa che, come vedremo, non può dirsi degli universali. Infatti, per esempio, la bianchezza di Socrate non è Socrate, ma nonostante ciò si trova in Socrate.

<sup>106</sup> “*ouçia*” è, infatti, un tipico sostantivo astratto femminile, derivato dal participio del verbo *einai* *wh* - *ouça* - *oh*. Come tale, esso equivale al latino *essentia*, e quindi all'italiano “essenza”, e significa più o meno “ciò che è proprio di ciò che è”.

certo uomo, significa affermare che questo bianco è una cosa differente da questo uomo, che si trova in questo uomo. Con ciò, dunque, potrebbero essere già poste le basi della teoria per cui ogni cosa s'identifica con la propria essenza, ma non con i propri accidenti. Si tratta, peraltro, di una teoria estremamente intuitiva. Infatti se ad un ente  $a$  viene riconosciuta una certa e una sola proprietà essenziale  $f$ , è chiaro che il *bare particular*  $|a|$ , che è  $a$  in virtù del fatto che è caratterizzato da  $f$ , è  $a$  in quanto e solo in quanto è caratterizzato da  $f$ , sicché, per  $|a|$  l'esser  $a$  coincide con l'esser  $f$ ; al contrario, ogni altro predicato  $y, c, q, \dots$ , è insufficiente e inutile per fare del nostro  $|a|$  un  $a$ , sicché  $y, c, q, \dots$ , sono diversi da  $a$ . Questo fatto potrebbe costituire una prima sommaria spiegazione del perché solo la definizioni dei predicati *per se* di una cosa sono predicabili di essa e non le definizioni dei predicati accidentali. Se riuscissimo ad dimostrare che Aristotele nelle *Categorie* accetta questa dottrina dimostreremmo al contempo che *Aristotele nelle Categorie accetta l'identità di essenza e ciò di cui essa è essenza*.

D'altra parte, l'idea che l'espressione λεγεται possa alludere ad una natura principalmente logica dei (Di) si accorda bene col fatto che in quanto indivisibili ed uni di numero gli accidenti particolari sono accomunati agli oggetti di tipo (DI), piuttosto che distinti da essi. Ed entrambi gli elementi sembrerebbero spingere a riconoscere agli accidenti particolari uno *status* ontologico superiore che agli accidenti particolari. È bene sottolineare comunque come quest'ipotesi sia evidentemente in contrasto con l'εἰδωλον interpretativo che accorda ai generi dei sortali, in quanto οὐκᾶν, seppure di second'ordine, un grado ontologico superiore a quello accordato agli accidenti particolari. Sarà pertanto opportuno verificarne la validità nel paragrafo seguente.

Possiamo quindi affermare che il modo in cui Aristotele suddivide le cose che sono in *Categ.* II rivela già l'adesione ad alcune delle assunzioni metafisiche e dei nuclei programmatici della filosofia dello Stagirita, quali l'essenzialismo e la priorità ontologica del particolare sull'universale e dei soggetti ontologici sulle loro proprietà. Si tratta ovviamente di una prospettiva che assai più si concilia con l' "ontologia del senso comune", rispetto a quella che tendeva ad emergere dai dialoghi platonici. Tale teoria ontologica si deve però scontrare con problemi ovviamente e naturalmente estranei al senso comune, quali la natura ontologica degli accidenti e degli universali. Abbiamo visto che ciò che è in un soggetto, ma che non si dice di alcun soggetto, cioè l'accidente particolare, è da concepire, secondo Aristotele, come un vero e proprio ente, sia pure di grado minore, in quanto non separabile dal soggetto stesso. Più oscura mi è parsa, invece, la natura di ciò che si dice di un soggetto. Particolarmente interessante sarebbe sicuramente definire il modo in cui vanno intese le cose che si dicono di un soggetto, ma che non sono in alcun soggetto: è verosimile, infatti, che esse siano strettamente rapportate all' οὐκᾶν, e forse chiarire il loro *status* ontologico ci aiuterebbe a capire che cosa sia realmente l' οὐκᾶν.

### § 3.3. L' οὐσία.

A questo punto possiamo passare al capitolo dedicato alla “sostanza” (οὐσία) -secondo la traduzione oggi invalsa. Seguiamo la caratterizzazione proposta da Aristotele, la quale si articola in quattro punti fondamentali. Sostanza è in primo luogo, più propriamente, primariamente e soprattutto ciò che né è in un soggetto né è detto di un soggetto, e s'identifica, pertanto, con gli oggetti di tipo (DI). Qui, dunque, vale il principio di soggettività. Tuttavia, sostanze in senso secondario (deuteraí) si possono chiamare anche le “cose” che pur essendo dette di altro non sono in altro, cioè le specie (εἶδη) e i generi (γενῆ) in cui le sostanze prime (πρῶται), quelle che neppure si dicono di altro, esistono (ὑπαρκούσιν)<sup>107</sup>. In coda a questa prima caratterizzazione Aristotele aggiunge *in base a quanto precedentemente detto* (ἐκ τῶν εἰρημένων) la teoria per cui mentre le definizioni delle sostanze seconde si predicano delle sostanze prime, così come i generi superiori delle stesse sostanze seconde, ciò non vale per gli accidenti particolari<sup>108</sup> (e quindi neanche per quelli universali)<sup>109</sup>. A ciò segue la precisazione che tutte le altre cose (ἀλλὰ πάντα) –cioè ciò che non è sostanza prima- o si dicono di una sostanza prima come di un soggetto o sono in una sostanza prima come in un soggetto. *Dunque* (οὐκ) –afferma Aristotele passando al secondo punto-, se non esistessero le sostanze prime, sarebbe impossibile che alcuna delle altre cose (ἀλλὰ τί) esistesse<sup>110</sup>. Per cui l'inseparabilità dalla sostanza prima, che era stata inizialmente attribuita ai soli accidenti, va estesa anche agli universali, a causa -apparentemente- del loro *status* di predicati di soggetti. Abbiamo dunque un nuovo criterio di sostanzialità: il principio di separazione (PSep), il quale sembra essere ricavato come conseguenza di (PS). Notiamo, a margine, che in questo passo il concetto di “separazione” sembra inteso conformemente all'interpretazione più diffusa.

Per non mettere troppa carne al fuoco, comunque, converrebbe arrestarci qui e provare a penetrare il reale valore del principio di soggettività. È opinione di alcuni, infatti, che la preminenza del principio di soggettività segni una differenza rispetto alla dottrina di *Metaph. Z. 3.*, ove esso sarebbe subordinato al criterio di determinatezza, che farebbe prevalere la forma sul sostrato. Questa osservazione è a mio avviso inesatta. Tuttavia un confronto con *Metaph. Z.* presuppone una consapevolezza almeno sommaria del terzo carattere che secondo Aristotele è proprio della sostanza nelle *Categorie*.

Come era avvenuto per il secondo punto, così anche il terzo non viene introdotto senza ragione, ma viene preparato dalla discussione e dall'approfondimento del secondo. Il filosofo, infatti,

---

<sup>107</sup> *Categ.* 2a11-19.

<sup>108</sup> *Categ.* 2a19-26.

<sup>109</sup>  $\neg fa, \forall xyx \rightarrow fx \vdash \neg yx$

<sup>110</sup> *Categ.* 2b5-6.

afferma che tra specie e genere è più vicina (ἐγγιον) alla sostanza la specie, per (PS), visto che la specie è predicato della sostanza prima, ma soggetto del genere, mentre il genere è predicato di entrambi<sup>111</sup>; e visto che, se si vuole spiegare (ἀποδιδ[ωμαι]) che cos'è la sostanza prima, ciò si spiegherà meglio ricorrendo alla specie, piuttosto che al genere<sup>112</sup>. Qui emerge un nuovo criterio di sostanzialità, che potremmo chiamare “principio di esplicatività” (PE). Anche se ovviamente manca nel testo qualche termine che possa ricordare l'italiano “spiegare” al suo posto, come è logico aspettarsi, troviamo il platonico *τινὲς τινος διδωμαι*. Riepilogando, quindi, specie e genere sono presentati come due diversi “oggetti” con cui viene “data” la definizione (*τινὲς τινος*) di un terzo oggetto. Questo terzo oggetto non può che essere qualcosa di cui la specie si dice, e quindi è necessariamente un particolare. Qui, dunque, troviamo la conferma definitiva del fatto che la definizione è definizione del particolare. L'esempio di Aristotele corrobora la nostra deduzione: si darebbe una nozione più nota (*γνωριμώτερον*) di *un certo* uomo, dicendo che è uomo piuttosto che è animale: il primo, infatti, è più proprio (*μαλλόν ιδίον*) di un certo uomo, il secondo più generale (*κοινώτερον*). Dunque, proprio come in *1a1ss.*, la definizione di un *x* consiste in quel *λόγος*, che risponde alla domanda cos'è *x*. Ma a questa domanda si possono dare diverse risposte. Se rispondo con la specie di *x*, fornisco una nozione più “propria”, cioè più specifica, e quindi più compiuta che non rispondendo con il genere di *x*, che costituisce una risposta più generica, non sufficientemente determinante, poiché *comune* a più cose. Il termine “κοινόν” denota, dunque, nelle *Categorie* la (squalificante) indeterminatezza che, in senso direi Hegeliano, caratterizza l'universale. In ogni caso tanto la specie di un *x*, quanto il suo genere è il che cos'è di *x*, e quindi, in teoria, non solo la definizione, ma anche l'essenza di *x*. Tuttavia la specie è definizione (ed essenza) a maggior titolo del genere, e quindi, secondo Aristotele, *οὐκεία* a maggior titolo del genere. Si potrebbe sollevare qui una questione estremamente spinosa: la specie esprime il che cos'è, l'essenza di una cosa semplicemente *più del* genere, o è ciò che la esprime *in senso assoluto*, cioè più di ogni altra cosa? Si dà cioè alla domanda che cos'è *x* una risposta migliore che la specie *f* di *x*? L'esempio di Aristotele, che accosta ad un certo uomo la specie “uomo” indurrebbe a considerare la specie come la vera e più propria definizione ed essenza di un particolare, visto che il particolare stesso (un uomo) viene denominato mediante riferimento alla sua specie. Per ora, però, mi sembra difficile dare una risposta definitiva. In ogni caso con (PE) mi sembra posta la base per il terzo carattere della sostanza, come Aristotele conferma affermando che il motivo per cui specie e generi della sostanza possono essere considerate sostanze, è che essi manifestano (*δηλοῖ*) la sostanza prima<sup>113</sup>, a differenza di ciò che è nelle sostanze prima.

<sup>111</sup> *Categ.* 2b15-21.

<sup>112</sup> *Categ.* 2b15-19.

<sup>113</sup> *Categ.* 2b29ss.

Il terzo marchio distintivo della sostanza<sup>114</sup> è infatti la capacità di significare (ḡhmaiwein) un certo questo (tode ti), cioè un oggetto ostensivo, o, come dice il filosofo, qualcosa di indivisibile (aŧomon) e numericamente uno (eñ ajriqmwy). Quest'ultima caratterizzazione in 1b7 comprendeva tanto le sostanze particolari, quanto gli accidenti. Qui invece, come vedremo, essa concerne solo le sostanze particolari, sicché doveva essere fondata la nostra impressione (§ 3.2) che in quel passo gli accidenti particolari fossero avvicinati in particolar modo alle sostanze prime. Tornando al brano, secondo Aristotele, per le sostanze prime il criterio è soddisfatto con chiarezza tale da non richiedere argomentazioni. Più difficile appare che il criterio possa essere invece soddisfatto dalle sostanze seconde. Il filosofo argomenta sulla falsariga della precedente tesi per cui specie e generi della sostanza manifestano la sostanza. È ben vero, infatti, che esse (per esempio l'animale) più che un certo qualcosa sembrano significare un quale (poion ti), così come gli accidenti (per esempio il bianco); tuttavia, mentre il bianco non significa altro in senso assoluto che una certo quale, le sostanze seconde significano un certo quale riguardo ad una sostanza (peri; ouŧian), una sostanza che possiede una certa qualità (poian gar tina ouŧian). La relazione di questo passo col principio di esplicatività è sicuramente molto stretta, almeno nella misura in cui esso valeva a contrapporre gli universali agli accidenti, come testimonia l'esemplificazione di cui il filosofo si avvale<sup>115</sup>. A ben vedere, anzi, considerando che significare un particolare equivale a designarlo mediante un discorso (logoc), la stessa capacità di significare un certo questo non pare essere altro che la capacità di esprimerne il suo che cos'è (in *Metaph. Z.1.*, Aristotele sostiene che il che cos'è (to; tiveŧtin) significa (ḡhmaiwei) la sostanza (ouŧia)<sup>116</sup>; cosicché il terzo carattere fondamentale della sostanza coincide con il terzo criterio di sostanzialità, (PE). Più difficile è capire come il principio di esplicatività si correli al principio di soggettività e a quello di separazione. Di certo Aristotele, scrivendo le *Categorie*, non poteva considerare (PE) incompatibile con (PS) e (PSep). Una prima sommaria risposta può essere che il filosofo attribuisca all'esplicatività una funzione determinatrice ed individuativa nei confronti della sostanza prima, via, via crescente col progressivo avvicinarsi alla sostanza prima stessa. In tal modo, però, ci troveremmo di fronte ad una subordinazione di (PE) a (PS) e (PSep), poiché esso sarebbe non tanto un carattere della sostanza prima in quanto tale, quanto l'indice della maggiore o minore vicinanza di una sostanza di secondo grado a quella che sulla base di (PS) e (PSep) viene ritenuta sostanza in senso primario. Perché (PE) possa essere collocato sullo stesso piano di (PS) e (PSep) occorre che esso sia un carattere delle sostanze prime in quanto sostanze prime, ovvero della sostanzialità in se stessa. Ciò potrebbe apparire problematico, ma sarebbe alquanto ovvio secondo la prospettiva qui suggerita, in base alla quale

<sup>114</sup> *Categ.* 3b10-24.

<sup>115</sup> *Categ.* 2b34ss.

<sup>116</sup> *Categ.* 1028a14.



con οὐκία si dovrebbe intendere l'essenza di un particolare, in quanto, identificandosi con esso, costituisce il fondamento (υποκειμενον) di tutta la realtà (τα; α[lla οἴτα). Conformemente a questa concezione, del resto, Aristotele apre la trattazione di *Metaph. Z.*, affermando che l'ente (τὸ οἴ) significa da un lato che cos'è (τιβεῖτι) cioè (kai)<sup>117</sup> un certo questo (τὸδε τι), dall'altro ciascuno degli enti delle altre categorie: l'essere un'essenza viene in questo modo equiparato all'essere un certo questo<sup>118</sup>. In ogni caso, per il momento, è sufficiente annotare che secondo Aristotele sussiste quanto meno una consonanza tra (PE) da un lato e (PS) e (PSep) dall'altro, o comunque non un'opposizione.

A questo punto, possiamo allontanarci momentaneamente dall'opera, e vagliare la tesi della discrepanza, in merito al ruolo del principio di soggettività, tra *Metaph. Z.3.* e le *Categorie*. Questa interpretazione, infatti, mi pare debba essere corretta mediante due ordini di considerazioni. Il primo è che in *Metaph. Z.3.*, per quanto ciò possa sembrare strano, il soggetto cede alla forma anche dal punto di vista del criterio di soggettività, il secondo è che il criterio di soggettività è inteso nelle *Categorie* in modo meno radicale di quanto spesso non si pensi. Cominciamo dalla presunta critica a (PS) in *Metaph. Z.3.*: Aristotele dice (1029-a20-30):

legw d j{hn h} kaq jauthn mhve ti; mhve pocon mhve a[lo  
mhden legetai oiç wfiçtai to; oī. eçti gar ti kaq ou|kathgo-  
reitai toutwn ekaçton, w/to; eihai eferon kai; twh kategoriwē  
ekasth/(ta; men gar a[lla thç ouçiaç kathgoreitai, autē/  
de; thç u{hç), wçte to; eçcaton kaq jauto; oute ti; oute pocon  
outen eçtin: oute; dh; aiJ apofaveiç, kai; gar autai  
uparxouci kata; çumbebekoç. ek men ouh toutwn qewrouci  
çumbaiwei ouçian eihai thn u{hn: ajdunaton dev kai; gar to;  
cwriçton kai; to; tōde ti uparcein dokei' malista th/ouçia/  
dio; to; eiðoç kai; to; ek ajmfoih ouçian dōxeien aī eihai mal-  
lon thç u{hç.

Senza volerci addentrare prematuramente nei problemi comportati dalla dottrina di questo testo, osserviamo innanzitutto, che, su un piano squisitamente teorico, Aristotele, muovendo da un'ontologia essenzialista, potrebbe ben coerentemente considerare vero e proprio soggetto il sostrato delle proprietà accidentali concepito come unità reale e inscindibile (çunolon) di *bare particular* ed essenza, piuttosto che il sostrato assoluto, inteso come *bare particular*; il quale *bare particular* potrebbe sembrare, invece, una mera "astrazione"<sup>119</sup>, e dunque non propriamente soggetto reale di alcunché. Infatti, Aristotele nel passo citato oppone una concezione –errata– che,

<sup>117</sup> La congiunzione greca kai; ha talvolta valore epesegetico; si potrebbe obiettare, certo, che ricorrere a questo *escamotage* sia pretestuoso. Tuttavia, anche la traduzione "e" suggerisce una forte accomunamento, anzi –almeno limitatamente ai significati di οἴ– una vera e propria identificazione di *tiveῖti* e *tōde ti*.

<sup>118</sup> *Metaph. Z.3.* 1028a14-15.

<sup>119</sup> Nel senso che esso sarebbe sì qualcosa di logicamente distinguibile dalla sostanza prima, ma non sarebbe realmente distinto da essa.

avvalendosi di (PS), giunge alla conclusione che sostanza in senso proprio è la materia (u{h}), cioè il sostrato ultimo rispetto cui anche la forma (eĩđoç) -cioè qualcosa di analogo all'essenza- si predica; ad una concezione –corretta- che, privilegiando la separabilità e la capacità di significare un certo questo come criteri di sostanzialità, giunge privilegiare la forma stessa o l'unione di materia e forma rispetto alla materia. Ma, poiché nelle *Categorie* significa un certo questo solo ciò che è separato ed è separato solo ciò che è soggetto, viene da chiedersi perché mai nel passo sopra citato della *Metafisica* sia possibile che la materia, cioè il soggetto primo, né sia separata né significhi un certo questo. Vi è contraddizione, come sostengono alcuni, tra le *Categorie* e la *Metafisica*?

A ben vedere, l'ipotesi di un cambiamento di prospettiva presupporrebbe un vero e proprio terremoto. Infatti, nelle *Categorie*, l'inseparabilità di accidenti ed universali dalla sostanza prima è considerata dal filosofo, come abbiamo sottolineato, evidenziando il “dunque” di 2b6, una conseguenza del principio di soggettività: siccome tutte le cose devono essere predicate di una sostanza prima come di un soggetto, allora tutte le cose sono inseparabili dal soggetto. Da ciò ovviamente segue che le sostanze prime sono invece separate, altrimenti niente sarebbe separato. Questo, però, significa che la sostanza prima è separata *in quanto soggetto*. Analogamente, la capacità di significare un questo, insieme al criterio di esplicatività, se non identificabile col criterio di soggettività o con quello di separabilità, è quanto meno una loro *conseguenza*: la capacità di significare un certo questo vale come criterio di sostanzialità per il fatto che essa esprime quella *determinatezza* che è propria innanzitutto delle sostanze prime, intese come soggetti separati. Come è possibile, dunque, che nella *Metafisica* vi sia opposizione tra il criterio di soggettività da una parte e i criteri di sostanzialità e di esplicatività dall'altra?

La soluzione del problema si trova a mio avviso in una corretta interpretazione della locuzione avversativa “ajđwaton dev [...] gaw”: essa potrebbe voler affermare un nuovo punto di vista alternativo al secondo, come se il filosofo dicesse: “ma ciò non è possibile. Dunque...”; oppure correggere la precedente affermazione mediante una più accurata considerazione, come se lo Stagirita affermasse “ma ciò non è possibile, per il fatto che...”. Personalmente propendo per la seconda interpretazione. Aristotele cioè, non direbbe che chi difende coerentemente il principio di soggettività ricade in una specie di materialismo, mentre chi difende l'essenzialismo deve rassegnarsi a ricercare assunzioni diverse. Al contrario lo Stagirita presenta il materialismo come il risultato di una lettura affrettata del principio di soggettività: muovendo da esso *sembra* che sostanza in massimo grado sia la materia, ma ciò è impossibile, poiché l'essere un soggetto presuppone –conformemente alle *Categorie*- la separabilità e il significare un certo questo. Sicché neppure sulla base del principio di soggettività la materia può essere sostanza in senso più proprio. In altre parole, l'errore non consiste nel criterio di soggettività, da cui segue il materialismo; l'errore consiste,

invece, nel *far seguire* dall'esatto criterio di soggettività il materialismo. Dal punto di vista linguistico –certo– si potrebbe intendere “*ajlwnaton dev [...] gar*” anche come se introducesse un punto di vista alternativo piuttosto che una correzione. Tuttavia, in tal modo, l'argomentazione di Aristotele sarebbe quanto meno pretenziosa: (PS) implica che sostanza sia la materia, ma, siccome sostanza non può essere la materia –*perché così ho deciso io*–, allora bisogna cambiare punto di vista. Questo modo di ragionare non è certo estraneo ad Aristotele, ma quando vi è una opzione interpretativa filosoficamente più soddisfacente è bene attribuirgli questa in luogo di quello. In questo caso, poi, il vantaggio è doppio, poiché in tal modo il passo coincide perfettamente con le *Categorie*, cui sembra riallacciarsi. Possiamo, dunque, ragionevolmente concludere che il criterio di soggettività è difeso da Aristotele in *Metaph. Z.3.* non meno che nelle *Categorie*.

D'altro canto, simmetricamente, il criterio di soggettività delle *Categorie* non è tanto radicale quanto sarebbe necessario supporre per produrre una contraddizione con *Metaph. Z.3.*: soggetto, infatti, è, ancora secondo una prospettiva essenzialista, un individuo come l'uomo Socrate o il cavallo Bucefalo, non un *bare particular*. Sicché soggetti sono quelli che in *Metaph. Z.3.* saranno chiamati *çunwola*, sia pure non ancora analizzati come composti di materia e forma, ma visti nella loro interezza. Gli esempi di Aristotele parlano chiaro. Vediamone uno. Proprio nelle primissime righe del Capitolo V, in cui viene ripreso il principio di soggettività, il nostro filosofo afferma che il nome (*tonhoma*) e la nozione (*logoc*) delle cose che sono in un soggetto è necessario si predichino di un soggetto: *ad esempio*, “uomo” (*ahqrwpoç*) è detto di un soggetto, cioè dell' un certo uomo (*tu' tinoç ahqrwpou*), infatti “uomo” e la nozione di uomo saranno predicate dell'un certo uomo, *poiché l'un certo uomo è anche uomo* (*oJ gar tiç ahqrwpoç kai; ahqrwpoç eçtin*)<sup>120</sup>. Qui Aristotele vuole contrapporre il soggetto primo ad alcuni tipi di predicati ad esso confacenti. Poiché sono in gioco le relazioni (di), (Di), ..., lo Stagirita, parlando di soggetti, non può pensare a soggetti non primi, altrimenti su tutto il ragionamento graverebbe una seria ipoteca: niente garantisce, infatti, che ciò che vale per i soggetti non *strictu sensu*, valga anche per i soggetti *strictu sensu*, e ciò potrebbe inficiare sicuramente ragionamenti sulle le relazioni (di), (Di), ...; cosicché è necessario pensare che qui Aristotele pensi ai soggetti primi. Come esempio di nome e nozione che si dicono di un soggetto, Aristotele sceglie “uomo” e la nozione di uomo. Il soggetto primo di cui essi si dicono è però denominato anch'esso uomo, o più precisamente “l'un certo uomo” (dove l'indefinito *tiç* deve segnalare, come sempre, che si sta parlando di un particolare, e l'articolo ha forse la funzione di evidenziare la “concretezza”, la realtà di un certo uomo, di contro al nome “uomo”). Verrebbe da chiedersi se è plausibile che Aristotele per designare un soggetto primo, non sia in grado di trovare un riferimento più “determinante” della sua *infima specie*; tanto più che il contesto,

<sup>120</sup> *Categ.* 2a19-26.

opponendo a questo soggetto proprio il nome e la nozione, non del suo genere, ma della sua *infima specie*, crea un apparente imbarazzo. Tuttavia Aristotele ci mostra presto che ciò che a noi potrebbe apparire una difficoltà, è in realtà del tutto naturale: ciò è dimostrato dall'inciso "infatti un certo uomo è anche uomo". Il gar suggerisce un forte nesso tra questo inciso e quanto precede, quasi che il primo giustificasse il secondo: siccome un certo uomo è anche uomo, allora uomo si predica di un certo uomo. Ciò, significa, però che l' "omonimia" tra il soggetto primo e il nome o la nozione della sua specie è per Aristotele qualcosa di evidente, primitivo, automatico. Ciò non sarebbe possibile se il nostro filosofo non pensasse ad una stretta identità tra soggetto primo (l'un certo uomo) ed essenza (uomo): e questa identità prende forma nel concetto di οὐσία: e nell'οὐσία il sostrato non è *bare particular*, ma soggetto già caratterizzato *per se*. Nell'ultimo paragrafo del capitolo –come preannunciato- torneremo brevemente su Platone, alla ricerca di nessi con la dottrina delle *Categorie*: qui limitiamoci ad osservare che, come avevamo ipotizzato in § 2.4., l'essenzialismo aristotelico (ma non solo) esige quella che si è chiamata autopredicazione, cioè che un'essenza (uomo) sia simultaneamente soggetto e predicato di se stessa.

Non mi sembra necessario dilungarsi nell'analisi di altri esempi, giacché tutti gli esempi di sostanze prime nelle *Categorie* sono riconducibili alla formula "τις F". Questo fatto –come abbiamo detto- corrobora la nostra intuizione circa il modo in cui devono essere intesi i concetti di οὐσία e ὑποκείμενον, insieme al discusso criterio di soggettività, in un modo che rende del tutto erronea l'idea di un contrasto con *Metaph. Z*. In effetti, se Socrate è un particolare concreto ciò è possibile solo in virtù della sua essenza, che sarà l'essenza dell'umanità –se non vogliamo ammettere un'essenza della Socrateità. Peraltro (§ 2.1.), abbiamo visto come persino Platone parli dell' "essere Simmia". Ma, in ultima analisi, l'essenza di Simmia è l'umanità di Simmia, cioè questa "particolare umanità" che costituisce Simmia, così come l'essenza di Socrate è l'umanità di Socrate, cioè questa particolare umanità che costituisce Socrate: in effetti, anche gli essenzialisti contemporanei, d'altronde, finiscono spesso con l'identificare le essenze con la specie o proprietà concernenti la specie. Ma se l'umanità di Socrate è identica a Socrate, essa, in Socrate, è soggetto di tutto ciò di cui Socrate è soggetto. Così, se di Socrate si predica la bianchezza, anche dell'umanità che è Socrate si predica la bianchezza. Analogamente, le proprietà essenziali di Socrate non sono che le proprietà essenziali dell'uomo, proprio perché l'essenza di Socrate è l'uomo. Questa intuizione, mi pare l'unica in grado di dar conto delle apparenti contraddizioni tra le *Categorie* e *Metaph. Z*., tra criterio di soggettività e criterio di esplicatività.

In particolare, in questo quadro, risulta del tutto chiara la caratterizzazione della sostanza come "ciò che significa un certo questo". La sostanza ha infatti, come cominciamo a vedere ora, e come risulterà del tutto chiaro allorché ci occuperemo della capacità di accogliere i contrari come criterio

di sostanzialità, una funzione identificatrice. Se il *toûe ti*, è l'oggetto ostensivo della nostra esperienza, ciò è possibile solo per il fatto che esso è già di per sé in qualche modo determinato, altrimenti non sarebbe, appunto, un certo, determinato questo, distinto da un altro. Allora, la sostanzialità si oppone tanto alla accidentalità di ciò che semplicemente inerisce all' *ouçia*, e perciò è inessenziale all'identificazione, quanto all'indeterminatezza di ciò che in un certo senso “precede” l' *ouçia*, e perciò è ancora insufficiente all'identificazione, vale a dire il sostrato inteso come *bare particular*. Ma l' *ouçia* non è esattamente, per Aristotele, il *toûe ti*; bensì è ciò che significa (*çhmainei*) il *toûe ti*. Ciò vuol dire semplicemente che l' *ouçia* non è tanto, da sola, la “questità”, ma è una sorta di condizione della “questità”, cioè appunto la determinazione che rende determinato ciò che è determinato. In questa ultima tesi, forse leggermente in disaccordo, o forse solamente più avanzata, rispetto all'atteggiamento generale di Aristotele nelle *Categorie* (cioè quello di considerare sostrato ed essenza qualcosa di indivisibile anche dal punto di vista logico), si potrebbe forse vedere un'anticipazione, sul piano logico, della speciale relazione che sussiste tra la forma e il particolare, sul piano ontologico.

Possiamo giungere ora all'ultima delle caratterizzazioni della sostanza suggerite da Aristotele, che in realtà il nostro filosofo articola in due distinti sottopunti: il “non avere contrario” (*to; mhden auçtaiç ejantiwn eiçai*)<sup>121</sup>, e l' “essere identica e numericamente una pur accogliendo i contrari” (*eiçai to; tauçton kai; ej ajiqmw/ oñ twh ejantiwn dektikw*). Il nesso tra i due punti mi sembra del tutto evidente. Ma forse è meglio seguire Aristotele. Il non avere contrario, afferma il nostro filosofo, è caratteristica comune a tutte le sostanze, ma non esclusivamente di esse: anche le grandezze determinate (*ajforismw[a]*), per esempio non hanno contrario<sup>122</sup> (a ciò segue una breve appendice sull'incapacità della sostanza di accogliere il più e il meno, che trascuriamo perché di scarso interesse<sup>123</sup>). Ciò potrebbe suggerire, a mio avviso, che la quarta caratteristica fondamentale della sostanza, è piuttosto quella che segue. Se, infatti, la sostanza ha una “proprietà” in comune con qualcosa che non ha sostanza, ciò potrebbe accadere perché entrambi posseggono una stessa “proprietà” per ragioni diverse. Più precisamente, si potrebbe ipotizzare che le sostanze e le grandezze determinate siano prive di contrario, le prime per una certa ragione, le seconde per un'altra. E se il criterio di sostanzialità che segue ha a che fare con l' “essere privo di contrario”, ma in più è caratteristica esclusiva della sostanza, si può facilmente immaginare che questo sia fondato su quello.

<sup>121</sup> 3b24.

<sup>122</sup> 3b24-32.

<sup>123</sup> 3b33-4a9.

Conviene, allora, passare al secondo sottopunto<sup>124</sup>, anche in questo caso trascurando un'appendice –sulla contrarietà nell'opinione e nei discorsi<sup>125</sup>– che non c'interessa. Anzitutto Aristotele precisa che questa volta si tratta di una caratteristica esclusiva della sostanza: delle altre cose non se ne potrebbe presentare nessuna che, essendo una di numero, sia capace di accogliere i contrari (οἷον ἐπὶ; μεν τῷ α[λὼς οὐδενός αἱ εἴκοι τις προεκεῖν, οὐδὲν ἀντικαθ'αὐτῶν δεκτικὸν εἶναι)<sup>126</sup>: e questa esclusività deve essere molto importante per Aristotele, a giudicare dall'accanimento con cui la difende nell'appendice sull'opinione e il discorso. Il nostro filosofo ricorre, come esempio, ad un colore ad un'azione. Essi sono entrambi identici e uni di numero –ciò che lascia supporre che il colore vada inteso come un colore particolare: ma un colore non può rimanere identico ed uno essendo prima bianco e poi nero, così come un'azione non può rimanere identica ed una essendo prima buona e poi cattiva. Al contrario, un uomo può benissimo accogliere, in quanto uomo, qualità opposte, pur rimanendo un unico ed identico uomo.

Il significato di questa dottrina mi pare chiaro. Ancora una volta Aristotele si preoccupa di distinguere la sostanza dagli accidenti singolari: non è infatti da trascurare, l'affermazione che anche gli accidenti singolari sono identici ed uni. La loro differenza, rispetto alla sostanza, consiste nel fatto che questa è il sostrato del cambiamento, quelli ne sono piuttosto "l'oggetto". L'una è "ciò che cambia" in senso soggettivo; gli altri sono "ciò che cambia" in senso oggettivo, cioè ciò che viene mutato. In termini più espliciti, la sostanza è concepita come il sostrato che permane a dispetto del cambiamento; gli accidenti sono, invece, quello che nel cambiamento muta. Così, se un colore da bianco diviene nero, esso, in realtà non muta, bensì scompare per lasciare posto ad un altro colore, poiché, dal punto di vista ontologico, esso non *sopporta* il mutamento, non è in grado di *persistere* ad esso. Al contrario un uomo può accogliere i contrari, perché esso è in grado di fungere da soggetto al mutamento, poiché esso è ciò che –in senso soggettivo– muta. Sicuramente saranno già evidenti le analogie col *Fedone*: tuttavia, intendo rimandare quest'ordine di considerazioni a § 3.5. Qui, invece, preferisco sottolineare il nesso col sottopunto precedente: la sostanza non può avere contrario, proprio per poter assolvere efficacemente alla sua funzione di sostrato. Se, infatti, ci fosse un contrario di "uomo" nei confronti di esso, Socrate si comporterebbe come questo determinato bianco nei confronti del nero: ossia, non potrebbe accoglierlo, senza annichilirsi, senza perdere la propria identità.

Identità mi pare la parola chiave. Vale la pena, infatti, di sottolineare nuovamente, come il sostrato di Aristotele non sia un *bare particular*, ma una proprietà. Aristotele ha capito che se il soggetto non viene "ancorato" ad una determinata proprietà –l'essenza–, esso non può avere più

<sup>124</sup> 4a10-23.

<sup>125</sup> 4a23-b19.

<sup>126</sup> 4a11-13.

alcuna identità, ed è destinato a confondersi con gli altri soggetti e perdere così la sua funzione identificante. Perciò il sostrato e soggetto primo deve essere piuttosto qualcosa di già determinato, anche se tale da poter accogliere altre determinazioni come sue proprietà. Al punto che questa determinazione originaria del particolare dovrebbe identificarsi in una certa misura col sostrato stesso. E tale determinazione è, secondo Aristotele, il sortale. Ancora una volta, dunque, non deve sorprenderci l'apparente confusione tra sostrato ed essenza: più che di confusione, infatti, si tratta di una consapevole identificazione derivante da una precisa scelta filosofica. La quale, ripeto, spiega perché la materia o il *bare particular* –in quanto non identificanti- non possano essere realmente soggetti. Nel linguaggio di Aristotele, essi non sono οὐκία, perché non possono essere τὸν τι. Chiarito ciò direi che i temi concernenti la sostanza nelle *Categorie* e pertinenti alla nostra indagine sono terminati.

Prima di chiudere il paragrafo vorrei tornare, però, ad una questione che è rimasta irrisolta, cioè quella dello statuto ontologico degli universali. Avevamo ipotizzato, sulla base di alcuni passi, che le sostanze seconde abbiano nelle *Categorie* uno statuto ontologico in realtà inferiore a quello degli accidenti particolari, anche se contro tale ipotesi pesava assai la stessa denominazione di sostanze seconde. Arrivati a questo punto mi sembra di poter risolvere il problema che, in precedenza, avevo precocemente sollevato. Definire i generi-sortali sostanze, non implica affatto, a mio avviso, l'attribuzione di uno statuto ontologico privilegiato. Essi, infatti, non devono per forza essere pensati come qualcosa di *realmente* distinto dalle sostanze prime. Al contrario Aristotele potrebbe considerarle solo “parti” logiche, “astrazioni” della sostanza prima: in questo modo essi sarebbero sostanze nel senso che conservano tutte le proprietà logiche della sostanza, ma non sarebbero reali sostanze accanto alle sostanze prime; e i nomi e le definizioni ad esse relative, analogamente, godrebbero delle stesse proprietà logiche di quelli della sostanza prima, ma solo in quanto anch'essi –mediatamente- definizioni e nomi della sostanza prima. Vediamo se nel testo di Aristotele troviamo qualche spunto in questa direzione.

Avevamo già precedentemente osservato (§ 3.1.) che mentre il che cos'è può essere identico (ταυτόν), in più cose, il nome per Aristotele è più propriamente comune (κοινόν) a più cose: si tratta di una distinzione sicuramente notevole, visto il peso che l'identità ha nel definire i criteri di sostanzialità. Eravamo poi stati colpiti (§ 3.2.) dall'uso dell'espressione del tipo < *f* >, priva di articolo, usata per designare l'universale, poiché essa sembrava poter suggerire che l'universale fosse considerato un vero e proprio ente, << l'uomo >>, più che un semplice nome, << “uomo” >>. In controtendenza rispetto a questa considerazione, però, interveniva non solo l'impressione suscitata dall'espressione “λεγεῖται ” per definire il rapporto sussistente tra la sostanza prima e le relative sostanze seconde, ma anche una certa curiosità per la frequente contrapposizione (questo

stesso paragrafo, *supra*) tra il *τὸν* *τι* e i rispettivi nome (*τὸν* *ἄνθρωπον*) e nozione (*λογος*). Ma lo spunto decisivo e risolutivo può venire, a mio avviso, solo dalla discussione del criterio di esplicatività e dalla definizione della sostanza come “ciò che significa un certo questo” (questo stesso paragrafo, *supra*). L’essenza di una cosa è il suo “che cos’è”. Tuttavia, alla domanda che cos’è *a*, si può rispondere correttamente sia con *f*, sia con *f*<sub>1</sub>, sia con *f*<sub>2</sub>, ... Però, solo *f* è una risposta esaustiva, completa -Aristotele direbbe *ἁπλοῦς*. Le risposte *f*<sub>1</sub> e *f*<sub>2</sub> sono invece *κοινὴ*, cioè più *indeterminate*, nel senso che valgono anche per soggetti che non siano *f*. *f*<sub>1</sub> e *f*<sub>2</sub>, quindi, sono sostanze, come lo è *f*, ma non nel senso che siano altre sostanze rispetto a *f*, a loro volta dotate di identità e unità numerica; ma nel senso che “partecipano”, se è lecito esprimersi in questo modo, della sostanzialità di *f*, come se fossero delle “porzioni” astratte da *f*, cioè senza essere qualcosa di distinto da esso<sup>127</sup>. In questo modo, mi sembra si possa conciliare alla perfezione la definizione degli universali dei sortali come sostanze seconde, con uno statuto ontologico in un certo senso più debole che quello degli accidenti particolari. Si tenga presente che questa distinzione tra ciò che è *κοινὸν* a più *πρωταὶ οὐσίαι*, e ciò che invece costituirebbe un’altra *οὐσία* oltre alle *πρωταὶ οὐσίαι* potrà risultare di primaria importanza per la comprensione del trattato *peri ijdewh*.

### § 3.4. Cenni sul *κατὰ ἑαυτὸν*

Terminato l’esame della dottrina ontologica delle *Categorie*, vorrei passare ad un breve confronto con alcuni punti cruciali della dottrina ontologica del *Fedone*, per verificare le nostre tesi di § 2.1. e § 2.4. Precedentemente, però, ritengo opportuno dedicare un paragrafo all’argomento di un tema che spesso è stato toccato, ma senza essere mai approfondito con la dovuta accuratezza. Abbiamo parlato molte volte, anche a proposito di Platone, nel precedente capitolo, di proprietà *per se*. Analogamente, in questo capitolo, abbiamo attribuito ad Aristotele una concezione “essenzialista”. Ma che cosa si deve intendere, precisamente con *per se* (*κατὰ ἑαυτὸν*) secondo il nostro filosofo? Poiché nel caso delle opere dello Stagirita, a differenza che nei dialoghi, ci troviamo di fronte ad una compiuta teorizzazione del significato della locuzione che così spesso abbiamo usato, sarebbe irresponsabile trascurare qualche cenno ad alcuni di questi passi. Ragioni di

<sup>127</sup> Ovviamente, siccome il genere è meno determinato della specie, *f*<sub>1</sub>, oltre che di *f*, è “parte” anche di uno *y*, o di un *q*, così come l’animale, oltre che una parte dell’uomo, è una parte del bue e della gru. Perciò, anziché alla metafora della “parte” si potrebbe ricorrere –forse con meno precisione- a quella “somma”, come meglio suggerisce il termine *κοινὸν*, considerando l’animale una giustapposizione dell’uomo, del bue, della gru, ... Il risultato finale, però, sarebbe lo stesso: il genere godrebbe unicamente della sostanzialità delle specie che lo costituiscono.



spazio, però, suggeriscono di concentrarci su un unico testo particolarmente rappresentativo, e questo è costituito da un noto passo negli *Analitici Posteriori*<sup>128</sup>.

Preliminarmente, dobbiamo registrare come Aristotele affermi, in *Metaph. Z.4.*<sup>129</sup>, che il che cos'è era essere (to; tivhñ eiñai) di ogni singola cosa (ekautou) –cioè la sua essenza- è ciò che di essa si dice per sé (o) legetai kaq þutoy. Ciò sembrerebbe significare che per il nostro filosofo l'essenza coincide con ciò che di una cosa si dice per sé. Tuttavia, nel passo degli *Analitici Posteriori* cui abbiamo già accennato, Aristotele classifica quattro diversi usi dell'espressione “kaq þutoy”. Almeno uno di questi è in contrasto con l'affermazione della *Metafisica*? I significati illustrati sono i seguenti:

- (i)  $x$  appartiene (uparcei) per sé a  $y$ , se  $x$  è nel (ej tw) che cos'è (tiveçtin) di  $y$
- (ii)  $x$  appartiene (uparc[ei]) per sé a  $y$ , se  $y$  è nel (ej tw) che cos'è (tiveçtin) di  $y$
- (iii)  $x$  è per sé, se non è detto di altri (mh; kaq þpokeimemou legetai) soggetti
- (iv)  $x$  accade (çumbainei) per se a  $y$ , se  $x$  accade a  $y$  in virtù di  $y$

I primi due significati sono chiaramente relativi: il kaq þuto; cioè, sulla base di essi, non caratterizza una singola cosa in quanto tale, ma piuttosto la relazione di una certa cosa ad un'altra.

(i) mi pare il più ovvio e meno sorprendente: se a un  $y$  appartiene per sé ogni  $x$  che è nel che cos'è di  $y$ , ciò significa che tutto il che cos'è di  $y$  appartiene ad  $x$  per sé e, dunque, il che cos'è o (a) coincide o (b) è una parte del che cos'è  $y$ . Con (a) ci troveremmo di fronte ad una corrispondenza perfetta col testo della *Metafisica*, mentre nel caso di (b) avremmo “cose” che sono nell'essenza di qualcosa, senza che esse si dicano per sé di esso. Sicuramente i prossimi punti potranno chiarire quale sia l'opzione migliore. Per ora, possiamo osservare che, come suggerisce anche il verbo appartenere (uparcei), il *per se* (i) è da concepire come una specie di relazione predicativa, sicché può essere più propriamente riscritto:

- (i)  $f$  appartiene per sé a  $x$ , se  $f$  è nel che cos'è (tiveçtin) di  $x$

esplicitando il fatto che il possessore *per se* è un soggetto –primariamente, quindi, un particolare– mentre il posseduto *per se* è un predicato. Ma quale relazione lega il possessore *per se* al posseduto *per se*? Di certo, da quanto detto, si tratta di una relazione di tipo definizionale. Ciò che allo stato attuale mi pare ancora dubbio è se essa coincida esattamente col nesso definizionale. Un aiuto può venirci dal punto successivo

A prima vista, (ii) sembra particolarmente problematica: essa appare, infatti, la converso di (i): se avessimo pensato il kaq þutoy come il risultato di una relazione d'inclusione, ne ricaveremmo una conclusione che apparirebbe del tutto assurda. In ogni caso, raffrontando (i) e (ii), sembrerebbe di dover concludere con sicurezza il carattere simmetrico della relazione kaq þutoy se, infatti, un  $x$  è

<sup>128</sup> 73a34 ss.

<sup>129</sup> *Metaph. Z. 4.*, 1029b14-14).

nel che cos'è di  $y$ , la relazione  $xRy$  soddisferà (i), mentre la relazione  $yRx$  soddisferà (ii). L'esempio di Aristotele, però, non sembra del tutto congeniale a questa interpretazione. Egli, infatti, cambia i soggetti dell'esempio, passando da linea / triangolo a linea / retto. Egli afferma che linea è nel che cos'è di retto, e, dunque, retto appartiene per sé a linea. Cosa vuol dire in questo caso “per sé”? Dire che “retto” appartiene per sé a “linea” non può significare che la linea è retta *per se*, infatti solo alcune linee sono rette. E d'altra parte il *per se* richiede il soggetto sia incluso nel predicato, non viceversa. Probabilmente qui Aristotele, esprimendosi in modo alquanto oscuro ha inteso alludere al rapporto genere-differenza. L'essere retto appartiene per sé alla linea nel senso che è un attributo che nessun altro soggetto all'in fuori della linea può possedere, sicché il retto e il curvo sono due specificazioni della linea. Allora, l'essere retto in un certo senso è accidentale per la linea, ma in un altro senso non lo è, poiché è prerogativa della linea il poter essere retto, ed è addirittura essenziale ad essa l'essere o retta o curva. In ogni caso è evidente che anche (ii), in ultima analisi, fa riferimento alla definizione e all'essenza del soggetto.

Detto questo, possiamo passare a (iii). Esso rappresenta sicuramente una svolta rispetto alle due definizioni che lo precedono, poiché non concerne più una relazione, ma un singolo termine. La definizione sembra un calco di quella della sostanza prima, e l'esempio di Aristotele conferma che è proprio a ciò che il filosofo sta pensando. Infatti Aristotele afferma che è per sé (iii) tutto ciò che significa un certo questo ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\iota\ \chi\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota$ ) e non è altro ( $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\iota$ ) da ciò che è ( $\omicron\pi\epsilon\rho\ \epsilon\gamma\epsilon\tau\iota\iota\iota$ ), in contrapposizione agli accidenti. Lo Stagirita, quindi, associa nuovamente, in questa sede, il criterio di soggettività e quello di esplicatività. “Essere per sé”, secondo (iii), non significa più, come abbiamo già visto, relazionarsi a qualcosa in un certo modo, ma *essere* in un certo modo. Il reale significato di questa tesi, però, apparirà solo quando si rifletta sulle conseguenze più impegnative dell'essentialismo. Distinguere tra proprietà essenziali e proprietà accidentali, significa, in ultima analisi (§ 3.3., ma soprattutto § 6.2.-6.3.) distinguere tra esseri primi ed esseri secondari. Infatti, stabilire che solo certe proprietà appartengono *per se* a certi soggetti, porta a considerare esseri primi questi stessi soggetti con le loro proprietà *per se*, e tutti gli altri esseri, invece, semplici affezioni dei primi. La conseguenza più immediata, dell'essentialismo, anzi, è che non tutte le proprietà si rapportano nel medesimo modo al sostrato, ma una certa speciale proprietà costituisce un'unità col sostrato (e questo è il particolare caratterizzato *per se*), mentre altre si predicano di questa stessa unità, che viene così a fungere da soggetto primo. Infatti la prima caratterizzazione che Aristotele fornisce di (iii) è il non dirsi di alcun sostrato, il che equivale ad essere un sostrato primo. Il fatto che in base a (iii) sia per sé ciò che non è altro da ciò che è, conferma che Aristotele ha in mente il rapporto privilegiato dell' $\omicron\upsilon\upsilon\chi\eta\iota$  col proprio sostrato, in contrapposizione al debole rapporto intrattenuto con essa dagli accidenti. Già qui, dunque, si trovano le basi per la teoria

secondo la quale solo ciò che si dice *per se* e non anche ciò che si dice per accidente s'identifica con la propria essenza (*οὐκ ἐκ τῆς ἐξ ἑαυτοῦ*, dice qui Aristotele).

Ma come si rapporta questo significato di “per sé” ai precedenti. La nostra spiegazione di (iii) dà conto ottimamente delle convergenze tra (iii) e (ii) e soprattutto (i). Le sostanze prime, infatti, sono gli esseri caratterizzati da proprietà *per se*, e in questo senso *sono* anche, assolutamente per sé. Tuttavia, anche gli accidenti hanno definizioni e quindi proprietà essenziali, eppure essi non sono assolutamente per sé. Anche in questo caso ci siamo imbattuti in un problema su cui dovremo tornare (§ 6.2-6.4): in ogni caso si può fin d'ora ipotizzare che per Aristotele gli accidenti non abbiano essenze e definizioni nello stesso senso in cui le hanno le sostanze. D'altronde, se non ci trovassimo già all'interno di una teoria essenzialista, non avrebbe senso parlare di sostanze e accidenti in modo assoluto, ma bisognerebbe specificare ogni volta rispetto a cosa qualcosa è accidentale o essenziale. Siccome, però, lo Stagirita è essenzialista, egli ritiene che soggetti primitivi e reali siano solo alcuni dei soggetti del nostro linguaggio, e che essenze (*οὐδιαι*), assolutamente, siano le proprietà essenziali di essi, e accidenti, assolutamente, le proprietà accidentali di essi. (iii), allora, rappresenta l'inevitabile conseguenza ontologica che un essenzialista, in quanto tale, ricava dalla distinzione logica espressa da (i): siccome l'essere proprietà essenziale e l'essere proprietà accidentale devono valere (per l'essenzialista) quali criteri ontologici assoluti, deve esservi qualcosa che possiede proprietà *per se* in senso assoluto (cioè non tanto con riguardo alla propria definizione, ma per il fatto che esso è quella determinata cosa<sup>130</sup>). E questo è un essere *per se*.

A margine mi pare opportuno inserire la seguente osservazione. Abbiamo, sostenuto in § 3.3., che il criterio di soggettività e quello di esplicatività siano strettamente irrelati a quello di separazione. Il nesso potrebbe valere anche in questo contesto. Dire che qualcosa “è per sé” in senso assoluto, infatti, potrebbe suggerire anche l'idea dell'autosussistenza, cioè che questo qualcosa sia *per sé* nel senso che è in virtù di se stesso, ovvero non esiste in vista di altro. D'altronde ciò che è *per sé* nel senso (iii) di certo non si predica di un soggetto, e questa è una caratteristica di ciò che è separato. Se Aristotele intendesse caricare il *per se* (iii) anche di questo significato, il che , ciò potrebbe venire spiegato facilmente nell'ambito della teoria della predicazione proposta da T.A. Bäck in un'opera edita di recente<sup>131</sup>. Egli, risolvendo brillantemente alcuni problemi di logica aristotelica, propone di unificare i cosiddetti significati “esistenziale” e “copulativo” del verbo

---

<sup>130</sup> Come avremo modo di chiarire (§ 6.2-6.3.), un particolare bianco ha proprietà essenziali, in quanto bianco, solo nella misura in cui tali proprietà sono proprietà essenziali della bianchezza. Invece Socrate ha esso stesso in virtù di se stesso le proprie proprietà essenziali. Si potrebbe dire che Socrate è un'animale razionale non tanto, in quanto è uomo, ma in quanto è Socrate; ovvero, che Socrate ha una determinata essenza, non in quanto è definito uomo, ma in quanto è Socrate. E che, anzi, in quanto Socrate è Socrate, ed, essendo Socrate, ha l'essenza dell'uomo, Socrate è definito uomo. Viceversa, Socrate (e così ogni cosa bianca) possiede accidentalmente l'essenza della bianchezza, ma solo in quanto è definito come bianco, non in virtù di Socrate.

<sup>131</sup> A.T BÄCK, *Aristotle's theory of predication*, Brill, Leiden, 2000.

greco  $\epsilon\iota\kappa\alpha\iota$ , interpretando enunciati del tipo  $\langle x \text{ è } (f) \rangle$  come  $\langle x \text{ esiste (come } f) \rangle$ . In altre parole, il verbo essere indicherebbe sempre l'esistenza del soggetto e il predicato costituirebbe semplicemente un facoltativo complemento, che arricchirebbe l'informazione espressa dal verbo indicando uno dei *modi* in cui il soggetto esiste. Sicchè, se qualcosa è realmente  $f$ , ciò significa che esso esiste come  $f$ , e dunque esso *deve* esistere. Quindi, per ogni  $f$ , ogni  $x$  tale che  $x \text{ è } f$ , è. Per converso si potrebbe supporre che anche per tutto ciò che è, vi deve essere almeno una proprietà  $f$  tale che  $x$  sia  $f$ . In tal modo avremmo la perfetta coincidenza auspicata da Bäck. Più precisamente, allora, dovremo asserire che l'equivalenza tra  $\langle x \text{ è } (f) \rangle$  e  $\langle x \text{ esiste (come } f) \rangle$  implica anche che, per ogni  $x$ , che, per almeno un predicato  $f$ , valga  $x \text{ è } (f)$ , è una condizione necessaria affinché  $x$  in senso assoluto sia, e se non vi è alcun  $f$  tale che  $f x$  in assoluto  $x$  non sarà. Allora, risulterà del tutto chiaro per quale ragione i possessori di proprietà *per se* debbano essere autosussistenti. Se il possesso di una proprietà è condizione sufficiente per l'esistenza di qualcosa, ciò che possiede una qualunque proprietà *per se*, cioè in virtù di se stesso, sarà anche autosussistente, poiché quella proprietà che esso possiede gli garantisce l'esistenza, e dunque esso, in virtù di se stesso possiede ciò che gli garantisce l'esistenza. Vedremo, infatti, in § 6.1. che in *Metaph. Z.*<sup>132</sup> essere “per sé” e  $\kappa\omega\rho\iota\varsigma\mu\omicron\varsigma$  sono associati al punto da sembrare identificati. E con ciò mi pare che il terzo significato di “per sé” possa ricevere la sua più completa esplicazione.

A questo punto, possiamo passare a (iv). Esso potrebbe sembrare per noi decisamente meno interessante dei precedenti, poiché ci porta fuori, in una certa misura, dalle questioni ontologiche sull'essenza, come ben denuncia il verbo  $\zeta\upsilon\mu\beta\alpha\iota\omega\epsilon\iota$ . Tuttavia, anche (iv) è, secondo Aristotele da collegarsi in ultima analisi con l'essenza, poiché evidentemente egli ritiene che alcune cose accadano ad altre in virtù dell'essenza di queste. Per esempio, a un uomo può accadere di morire, o di crescere<sup>133</sup>. Di certo, un certo uomo resta l'uomo che è, sia che esso cresca sia che esso non cresca. Tuttavia, in una certa fase della sua vita, di cui non possiamo determinare in anticipo la durata, esso crescerà. Infatti, è proprio dell'uomo il crescere. Evidentemente, dunque, vi sono per Aristotele proprietà accidentali, cioè che non hanno attinenza diretta con l'identità di un soggetto, che però sono riconducibili alla sua essenza. Esse sembrano caratterizzate da un peculiare *status* modale, visto che non sono proprietà necessarie di  $a$  in quanto  $a$ , né semplicemente proprietà contingenti di  $a$  in quanto  $a$ , ma dovrebbero poter essere considerate proprietà necessarie di  $a$  in quanto  $a$  sotto certe condizioni<sup>134</sup>. Non possiamo qui affrontare, ovviamente, tutte le pur legittime curiosità che ciò solleva sia in campo epistemologico, che in campo epistempogico. Ci basti

<sup>132</sup> *Metaph. Z.*, 1 1028a20-25.

<sup>133</sup> Aristotele sceglie “morire” come esempio. Io utilizzerò “crescere”, perché morire comporterebbe alcuni problemi, in quanto, una volta morto, l'uomo non è più uomo, e ciò potrebbe dar luogo ad alcuni fraintendimenti.

<sup>134</sup> Per esempio  $a$  è tale che, in quanto  $a$ , necessariamente è  $f$  in almeno un'istante  $t$ ; ma, ovviamente, le limitazioni potrebbero essere non solo temporali, ma di qualunque altra natura.

stabilire che anche (iv) è riconducibile a ciò che noi chiamiamo proprietà essenziali: e accidentale per un uomo il crescere o il non crescere, ma ogni uomo, in quanto, in un dato periodo dovrà crescere.

Da questa breve indagine, risulta che tutti i sensi di “*per sé*” elencati da Aristotele, nel passo esaminato, sono riconducibili a quelle che noi chiamiamo proprietà essenziali, o proprietà *per se*. Non ho preteso, ovviamente, di risolvere così tutti i problemi che concernono questa così complessa nozione. Mi basta aver messo in luce come nessuno dei significati elencati da Aristotele contraddica il nostro, e come sia legittimo, in ultima analisi, tradurre sistematicamente “*κατὰ φύσιν*” con “*per se*”.

### § 3.5. Aristotele e il *Fedone*.

Arrivati a questo punto, possiamo azzardare alcune conclusioni che potranno risultarci utili nella nostra indagine sul *peri; iñewh*. Il principale dato che si è potuto ricavare è che Aristotele si muove all’interno di una teoria marcatamente, consapevolmente e finemente essenzialista. Marcatamente, perché tutte le evidenze testuali esaminate dimostrano l’essenzialismo dello Stagirita, e nessuna è in contraddizione con esso; consapevolmente, poiché il nostro filosofo mostra di aver concepito l’essenzialismo come l’assunzione basilare della propria ontologia, con l’intento, a tratti affiorato anche nelle *Categorie* (specie § 2.3.), di salvare l’intuizione per cui nella realtà vi sono soggetti primi, individuali, dotati di un’identità autonoma, cioè ontologicamente fondata, dalla cui esistenza dipendono tutti gli altri enti; finemente, poiché la concezione di Aristotele si avvale dell’esperienza filosofica dei dialoghi per concepire l’*οὐσίαν* nel modo più rigoroso ed inattaccabile possibile.

Proprio sulla questione della relazione tra l’ontologia delle *Categorie* e i dialoghi vorrei tornare prima di concludere il capitolo. Abbiamo avuto modo di verificare, infatti, che nel *Fedone* (§ 2.1.) Platone sembra basare non solo la sua teoria dei particolari sensibili, ma anche la teoria delle idee su presupposti essenzialisti: gli oggetti hanno proprietà essenziali con cui s’identificano e che non possono quindi perdere per tutta la loro carriera esistenziale; ed hanno proprietà accidentali con cui non s’identificano e che possono possedere o non possedere, possedere e perdere o addirittura possedere e non possedere insieme (compresenza). La teoria delle idee nasceva proprio dalla necessità di assegnare portatori *per se* a proprietà che in tutti i particolari sensibili sono accidentali, e che quindi, senza un possessore *per se*, appositamente postulato, si sarebbero trovate sprovviste di alcun possessore *per se*. Quest’ultimo passaggio, in particolare, mette in evidenza il valore

“causale” che le idee dovrebbero ricoprire nella teoria ontologica del *Fedone*: le idee devono esistere come cause di esseri (gli accidenti) che non sono primitivi (come i soggetti *per se*) e che non hanno altra vera causa (se la loro causa potesse essere ritrovata nei soggetti, infatti, esse sarebbero di nuovo *per se*).

Da quanto si è messo in luce in Cap. 3., e in particolare in § 3.3., risulta evidente che anche per Aristotele il primo problema è la distinzione tra proprietà essenziali e proprietà accidentali. Anch’egli, come il Platone del *Fedone*, ritiene che vi siano certe proprietà (i sortali) che s’identificano coi propri soggetti, e altre che, invece, pur essendone accolte, ne rimangono distinte. Aristotele, aggiuntivamente, ma su questa stessa base, arriva a formulare la teoria per cui la sostanza non ha contrario. Tuttavia, Aristotele rifiuta la teoria delle idee, ovvero, rifiuta di ammettere altri soggetti oltre a quelli sensibili. Non è chiaro in che modo egli cercherà di spiegare l’esistenza di determinazioni accidentali (in un certo senso la dottrina delle categorie, con la sua pretesa assolutezza, rappresenta un rifiuto a fornire questa spiegazione); ma è chiaro che a dividerlo dal maestro c’è innanzitutto questa questione dei soggetti non sensibili, cioè le idee.

Scavando più a fondo, però, il contrasto può essere ulteriormente circoscritto. Descrivendo lo sviluppo della teoria delle idee (§ 2.3.), avevamo, infatti, notato in Platone un progressivo distacco dall’essenzialismo. Platone, secondo la nostra interpretazione, si era reso conto che l’essenzialismo faceva attrito con le idee e, convinto –secondo quanto egli stesso afferma nel *Parmenide* (§ 3.5.)- che solo le idee garantissero la possibilità della scienza aveva preferito rinunciare al primo pittuosto che alle seconde. E questa decisione aprì verosimilmente la strada alla soluzione occidentalista del *Timeo*. Platone e Aristotele potrebbero quindi rappresentare due diverse risposte alla stessa crisi (*Parmenide*) della stessa dottrina (*Fedone*). E proprio la lunga, e forse in apparenza prolissa, discussione che abbiamo condotto circa il rapporto tra il principio di esplicitività e quello di soggettività, circa l’identificazione di sostrato ed essenza, e circa il significato del termine οὐσία (§ 3.3.) dimostra quanto Aristotele sentisse l’esigenza di un confronto con la teoria delle idee: egli, in altre parole, vuole dimostrare che

1. le sostanze prime hanno caratteristiche ontologiche tali (non posseggono ma *sono* esse stesse la propria essenza) da poter essere considerate dei πρῶτα, e quindi rendere superflua la teoria delle idee e vanificare le ragioni dell’accidentalismo
2. le sostanze prime hanno caratteristiche ontologiche tali (la determinatezza) da poter essere esse stesse oggetto di scienza, e, quindi, da rendere superflua la teoria delle idee.

In quest’ottica, l’apparente legame che ha già cominciato a delinarsi tra autopredicazione dell’idea e identità di essenza e soggetto non ha solo un valore storiografico. Esso dimostra sì che le sostanze prime delle *Categorie* sono i particolari sensibili del *Fedone*; ma dimostra anche e soprattutto che

Aristotele vuole che esse godano delle speciali proprietà epistemologiche –e in una certa misura ontologiche- di cui gode l'idea. La dettagliatissima descrizione della sostanza nelle *Categorie* potrebbe essere letta, quindi, con una chiave –credo- inedita, come una trattazione “difensiva”, intesa a porgere un rimedio all'altrimenti inevitabile deriva accidentalista.

Se tutte queste nostre considerazioni sono esatte, nel *peri; ipse* dovremmo poter trovare tracce dell'atteggiamento e degli obiettivi che abbiamo attribuito ad Aristotele. È quello che cerchiamo di appurare nel prossimo capitolo.





#### 4. IL *peri; ijlewh*.

In questo capitolo intendo finalmente cominciare ad occuparmi direttamente del *peri; ijlewh*. Nel primo paragrafo dovremo trattare di alcune questioni filologiche, quali, l'attribuzione, la cronologia e l'attendibilità dei frammenti dell'opera che ci sono pervenuti; e dovremo familiarizzare con alcune delle questioni generali che sono state e sono sollevate più frequentemente a proposito di questo testo, in genere con l'intento di ridimensionarne l'importanza. Molte di queste critiche, peraltro, come avremo modo di constatare, presuppongono un'esame anche contenutistico dei frammenti superstiti del trattato perduto, sicchè risulta inevitabile confrontarsi col testo.

Nel secondo paragrafo mi occuperò del primo gruppo di argomenti, i cosiddetti "argomenti che muovono dalle scienze", o, più semplicemente, "Argomenti delle Scienze". Cercherò di illustrare in particolar modo quella che mi sembra essere la strategia di Aristotele nel *peri; ijlewh*, cioè quella di avvalersi di premesse generiche, più deboli di quelle predilette da Platone, ma non in aperto contrasto con esse, in modo da dare l'impressione che la teoria delle idee risulti da una semplice sopravvalutazione delle conclusioni di argomenti in sé perfettamente legittimi. In questo modo Aristotele perseguirebbe il duplice obiettivo di legittimare il proprio punto di vista, presentandolo anzi come il più adeguato ad assolvere alle esigenze epistemologiche degli accademici; e quello di screditare irrimediabilmente la teoria delle idee, ma con una soluzione, per così dire, apparentemente *soft*, cioè con un semplice ridimensionamento delle *ijlewh* a *koinav*. Tale strategia produce però un'evidente ambiguità, ben attestata non solo dalla terminologia decisamente ambivalente che –come vedremo– ritroviamo nel trattato, ma anche dagli argomenti dalle scienze che Aristotele attribuisce a Platone in alcuni passi della *Metafisica*, e che manifestano come il contrasto tra le due filosofie sia molto più radicale di quanto non cerchi di far apparire il *peri; ijlewh*.

Nel terzo paragrafo intendo invece esaminare sia l'Argomento dell'Uno oltre i Molti, sia quello degli Oggetti di Pensiero. In essi metterò in luce la stessa ambiguità di fondo, rintracciata negli Argomenti delle Scienze, attribuendola alle medesime cause, cioè ad una consapevole strategia di Aristotele, intesa ad accreditare il proprio punto di vista, spacciandolo per una sorta di platonismo

perfezionato, e screditare, ma senza traumi, quello degli avversari, presentandolo come un aristotelismo inconsapevole.

Il quarto paragrafo, invece, costituisce una sorta di parentesi, dedicata ad un'approfondita riflessione, intesa a comporre gli indizi precedentemente guadagnati in un unico quadro. La nostra conclusione sarà che l'essenzialismo gioca un ruolo fondamentale nel determinare il differente modo in cui Platone e Aristotele interpretano il canovaccio degli Argomenti Meno Rigorosi (Argomenti delle Scienze, Uno Oltre i Molti e Argomento degli Oggetti di Pensiero), facendo sì che il filosofo ateniese tenda a squalificare completamente i particolari sensibili, sia da un punto di vista ontologico che epistemologico, e che invece lo Stagirita giunga a conclusioni opposte. E potremo inoltre ipotizzare che proprio i diversi punti di vista sulla legittimità o meno dell'essenzialismo determinino, probabilmente, due diversi modi di concepire l'unità e l'identità dell'universale.

Questa stessa congettura, poi, risulterà illuminante in quello che potremmo considerare, in un certo qual modo, il più interessante degli argomenti del *peri; iðlewh*, cioè l'Argomento dei Relativi. Esso mostra perfettamente in che modo, secondo Aristotele, bisogna concepire un'idea platonica e, soprattutto, mostra in quali casi, se non subentrassero difficoltà di altra natura, da un punto di vista ontologico sarebbe possibile, o addirittura necessaria, un'idea platonica. Questa discussione ci riporterà su alcune delle riflessioni condotte nei capitoli precedenti, in particolare sul ruolo dell'essenzialismo nelle controversie di natura ontologica tra Platone ed Aristotele. Il reale valore dell'Argomento dei Relativi, in ogni caso – e di ciò ci renderemo conto già nel quinto paragrafo di questo stesso capitolo –, potrà essere apprezzato solo mediante una lettura congiunta con l'Argomento del Terzo Uomo.

#### §4.1. Questioni filologiche.

Prima di affrontare nel dettaglio un'analisi di quello che ci resta del *peri; iðlewh*<sup>135</sup> è bene, per prudenza, effettuare alcune precisazioni di carattere filologico. Le ipotesi formulate circa la provenienza, la cronologia e l'attendibilità dell'opera sono state, infatti, come ovvio, molte e discordanti. I cataloghi antichi, per cominciare dai dati più oggettivi, riportano, sia nella testimonianza di D.Laerzio che in quella di Esichio un'opera detta *peri; thç iðlewhç* a<sup>136</sup>, che,

---

<sup>135</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca* 79.3-81.7.

<sup>136</sup> Cfr. I.DÜRING *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1975.

presumibilmente, deve essere ritenuta la medesima di cui ci dà testimonianza Alessandro di Afrodisia<sup>137</sup>, nel commento a *Metaph. A.9.*, sotto il nome di *peri; iðlewh*.

La grande maggioranza degli studiosi ritiene plausibile l'attribuzione dell'opera all'Aristotele del periodo accademico, anche perché, come vedremo le rispondenze tra il passo di *Metaph. A.9.*<sup>138</sup> e il *peri; iðlewh* sono davvero evidenti. In favore di questa tesi, però, giocano non solo argomenti filologici o filosofici, ma anche più malsicure ragioni, come l'altissimo valore storico dell'(eventuale) testimonianza di un attacco alla teoria delle idee mosso da Aristotele a Platone, alla presenza di Platone stesso; e l'alto livello di suggestione che può giocare la speranza di avere tra le mani un testo così ricco di storia della filosofia. A ben vedere, però, al di là di queste considerazioni, le argomentazioni di chi tende a dubitare delle testimonianze antiche appaiono spesso piuttosto deboli. Le obiezioni più convincenti e sistematiche sono arrivate da V. Rose, in ossequio alla sua nota teoria per cui solo le opere aristoteliche pervenute dovrebbero essere considerate autentiche. Questi sostiene la posteriorità del *peri; iðlewh* rispetto a *Metaph. A.*, sulla base dell'argomento per cui il maggiore grado di elaborazione del primo rispetto al secondo parlerebbe a favore della posteriorità di quello su questo. Sul "*peri; iðlewh* di Alessandro" graverebbero, inoltre, dubbi di scarsa fedeltà al testo originale: il filosofo di Afrodisia non avrebbe avuto, infatti, accesso al testo (ciò sarebbe provato dalla frequente uso del generico dimostrativo *toiou'toiç*); e la sua tipica prassi di mescolare tra loro diversi brani renderebbe la sua testimonianza del tutto inservibile.

Contro la prima tesi, come fa in effetti la maggioranza degli studiosi, si deve obiettare che l'oscura concisione di *Metaph. A.9.* è dovuta al suo carattere di riassunto posteriore di scritti che dovevano necessariamente essere già noti a coloro cui l'opera era rivolta: e a tali scritti - verosimilmente identificabili col *peri; iðlewh*- dovrebbero rimandare, quasi come ad un auto-citazione, le dense e altrimenti incomprensibili formule della *Metafisica*; d'altra parte se Aristotele non avesse voluto riferirsi a cose già note al suo uditorio, difficilmente si sarebbe espresso in modo così conciso e allusivo. Contro il secondo argomento si deve osservare che l'interpretazione che Rose dà di *toiou'toiç* è quanto meno arbitraria. Contro l'ultima riserva si può controbattere esprimendocisi in favore dell'affidabilità di Alessandro. Questi, infatti, almeno limitatamente alle testimonianze che ci è possibile verificare, pare piuttosto scrupoloso: è sempre fedele al testo, cita correttamente i passi e in caso di improvvisi mutamenti di fonte, avverte il lettore. Nel commento a *Metaph. A.*, in particolare -afferma W.Leszl<sup>139</sup>-, Alessandro lascia chiaramente intendere la letteralità delle citazioni, intercalando frequentemente con espressioni del tipo "ed egli infatti dice", "così poi dice" e "così egli riferisce"; e indicando la provenienza del testo citato dal *peri; iðlewh*,

---

<sup>137</sup> 79.4; 85.11-12; 98. 21-2.

<sup>138</sup> *Metaph. A.9.* 990b8-16.

<sup>139</sup> W. LESZL, *Il 'De Ideis' di Aristotele*, Firenze, 1975.

in occasione del primo e dell'ultimo degli argomenti della serie. Tutto ciò, ovviamente, non significa che dobbiamo acriticamente considerare il *peri; iðlewh* di Alessandro come se ci fosse stato consegnato direttamente da Aristotele (né d'altra parte sarebbe diversamente per alcun altro testo dell'antichità): anche un convinto assertore dell'importanza del *il peri; iðlewh* come Leszl qualifica il resoconto di Alessandro come una parafrasi piuttosto che come una citazione letterale. Ma di certo queste considerazioni non sono sufficienti a indurre ad un atteggiamento d'indifferenza nei confronti di questo così prezioso testo.

A un livello non più strettamente filologico, ma già seriamente filosofico, sono state però avanzate ulteriori riserve. I frammenti, infatti, sono di estensione del tutto insufficiente a fornirci una chiara idea del contesto, cosicché, dubbi possono essere sollevati, per esempio, sull'esatta identità de *oiJ taç iðlewh tiqemenoi*, che sono bersaglio delle critiche del *peri; iðlewh*. M.Isnardi Parente, per esempio, ipotizza che essi fossero in realtà Senocrate e (eventualmente) alcuni condiscipoli suoi seguaci, i quali avrebbero costituito, all'interno dell'Accademia, una corrente di pensiero in contrasto rispetto a Platone; cosicché sarebbe del tutto errato vedere nel *peri; iðlewh* una testimonianza della critica aristotelica alla teoria delle idee esposta nei dialoghi. Obiezioni di tal genere saranno verificabili solo per mezzo di un'analisi diretta del del testo, poiché come abbiamo detto, pongono un problema che è già filosofico. Si può fin d'ora anticipare che non mancano riscontri non solo coi dialoghi platonici, ma soprattutto coi passi aristotelici che illustrano in che modo Aristotele recepì la filosofia di Platone.

Anche su quest'ultimo fatto, però, a un livello ancora più marcatamente filosofico, sono stati sollevati dubbi. Si è stato sostenuto, infatti, che gli attacchi di Aristotele si basino su un'incomprensione sistematica, se non deliberata, delle dottrine contenute nei dialoghi; oppure, più cautamente, che, pur partendo da una corretta esegesi di alcuni di essi, trascurino poi la dottrina di altri successivi e, perciò, più rappresentativi scritti. Anche quest'obiezione, più che una riserva preliminare, deve essere considerata un tema d'indagine. Da parte nostra, abbiamo già osservato come certi dialoghi forniscano ad Aristotle spunti teoretici interessanti e motivi di critica (*Fedone*), mentre altri –soprattutto, verosimilmente, tardi- sviluppi del pensiero di Platone (l'accidentalismo, per esempio) rappresentino un punto di vista radicalmente alternativo, e quindi più difficilmente attaccabile: sicché è del tutto normale aspettarsi che gli uni vengano privilegiati a discapito degli altri. Ad ogni modo, anche volendo ammettere un'autentica disonestà intellettuale da parte di Aristotele, il *peri; iðlewh* rimarrebbe un prezioso documento sulla genesi del pensiero dello Stagirita. Senza contare che una falsificazione del pensiero di Platone non avrebbe prodotto alcun risultato se avesse portato ad una distorsione che fosse risultata patente agli occhi dei lettori coevi, e perciò le eventuali menzogne di Aristotele potrebbero dirci molto anche su come venivano

comunemente interpretati i dialoghi nell'Accademia; senza contare che è difficile pensare che Platone e gli Accademici si fraintendessero a vicenda senza rendersene conto.

Proprio da queste considerazioni potrebbe sorgere un nuovo dubbio, questa volta in buona misura filologico. Cosa ci garantisce che il *peri; iðewh* sia uno scritto giovanile, o comunque risalente al periodo Accademico? Questa domanda, posta innanzitutto da parte di coloro i quali (Jäger) hanno ritenuto che Aristotele non avesse potuto criticare Platone allorché studiava all'Accademia, potrebbe essere sfruttata per gettare un'ombra sulle considerazioni che abbiamo effettuato circa la difficoltà di falsificazioni da parte dello Stagirita. Purtroppo la risposta alla domanda in questione è: “niente”. Niente, infatti, può darci garanzie in merito. Tuttavia, nel campo della cronologia delle opere antiche, le garanzie vanno lasciate perdere, a vantaggio di più pragmatici criteri probabilistici. Se la composizione di *Metaph. A* può essere considerata un valido *terminus ante quem*, l'attribuzione al periodo accademico potrebbe dirsi sicura: l'opera è considerata, infatti, tra le più antiche. E' impensabile, d'altra parte, che, come taluni sostengono, il *Parmenide* fosse una sorta di risposta alla *peri; iðewh*, poiché ciò significherebbe, come vedremo, che Aristotele, dopo soli pochissimi anni di studio all'Accademia, avrebbe già sviluppato molte delle sue principali dottrine. Il trattato è, invece, con tutta probabilità posteriore al *Parmenide*, alla pubblicazione del quale dovette seguire una grande disputa sulle idee. D'altronde è bene rammentare che, sulla base delle ricostruzioni delle cronologie delle vite di Platone e Aristotele oggi accettate<sup>140</sup>, e che sembrano piuttosto attendibili, il periodo accademico non fu per lo Stagirita una breve parentesi, ma occupò l'intera prima metà (368-348) della sua carriera di pensatore.

Estremamente suggestivo sarebbe poi poter determinare la cronologia del *peri; iðewh* relativa ai dialoghi platonici. Poiché, però, la cronologia relativa dei dialoghi è a sua volta del tutto controversa è forse meglio evitare conclusioni. È chiaro comunque, che sulla base delle considerazioni precedenti, il trattato aristotelico perduto dovrebbe essere collocato nell'era dei dialoghi dialettici (*Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*) –possibilmente a ridosso dei più tardi fra essi- o addirittura nella era degli ultimi dialoghi platonici (*Timeo*, *Crizia*, *Leggi*). G.Fine<sup>141</sup>, per esempio, ha sottolineato la presenza nel *peri; iðewh* di termini quali *ἀπειρον*, *ἀπρίκτα*, *μή*, *οἴ*, e ad una concezione radicale della separazione delle idee, che costituirebbero altrettanti cenni a questioni discusse nel *Filebo*, nel *Sofista* e nel *Timeo*. Personalmente, ritengo questi dati sempre suscettibili di letture biunivoche, per cui preferisco basare le mie conclusioni in merito al valore di quanto si legge nel *peri; iðewh* sul *peri; iðewh* stesso.

---

<sup>140</sup> Cfr. E.BERTI *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.

<sup>141</sup> G. FINE, *On Ideas*, The Clarendon Press, Oxford, 1933.

## § 4.2. Gli Argomenti delle scienze.

Prima di passare al primo gruppo di argomenti, è bene effettuare alcuni cenni sulla struttura di quello che rimane del *peri; iðlewh*, per il fatto che alcune nozioni generali in merito a questo aspetto risultano indispensabili ai fini della comprensione del testo. Ciò che qui in particolar modo mi preme richiamare è la distinzione, ormai divenuta canonica, tra argomenti “meno rigorosi” e argomenti più rigorosi. Essa è fondata innanzitutto sul passo di *Metaph.* A che si suppone essere un sunto del *peri; iðlewh*. Qui, infatti, Aristotele distingue:

- (I) argomenti meno rigorosi: da essi il ragionamento non segue (*gigneqqai*) necessariamente (*ek ajagkh*) / segue (*gignetai*) anche l’esistenza di idee che non crediamo esistano
  - (i) argomenti che muovono dalle scienze (*touç logouç touç ek twh epiçthmwh*): dimostrano l’esistenza di idee di tutto ciò di cui ci è scienza (*wñ epiçthmai eiçin*)
  - (ii) argomento dell’uno sui molti (*eñ epi; pollwn*): dimostra l’esistenza di idee delle negazioni (*twh apofagewn*)
  - (iii) argomento che riguarda il fatto che si pensi (*to; noeih*) un’oggetto corrotto (*ti fqarewtoç*): dimostra l’esistenza di idee degli oggetti corrotti (*twh fqartwh*)
- (II) argomenti più rigorosi (*akribewteroi*):
  - (i) argomenti che producono (*poiouçin*) idee delle relazioni (*twh proç ti*), di cui non ammettiamo che siano un genere per sé (*kaç juto; genoç*)
  - (ii) argomenti che affermano il terzo uomo (*to; triçton añqrwpoç*)

Di questa classificazione c’interessa il fatto che gli argomenti del primo gruppo, quelli “meno rigorosi”, sono considerati da Aristotele, insufficienti. Essi, infatti, non producono la conclusione che si prefiggono di necessità; oppure hanno una portata troppo vasta, finendo col dimostrare troppe idee, il che è egualmente indice di insufficienza logica. Il testo della *Metafisica* avvalle l’idea che degli argomenti meno rigorosi, alcuni non concludano di necessità, altri dimostrino troppe idee. E proprio di questi ultimi sarebbero (i), (ii), (iii). Da quanto rimane del *peri; iðlewh*, come vedremo, è desumibile la stessa ripartizione, ma con la differenza che (i), (ii), (iii), al contempo, non seguono di necessità, e –se anche riuscissero a dimostrare qualcosa- produrrebbero troppe idee. Ad ogni modo lo Stagirita, tanto nella *Metafisica*, quanto nel *peri; iðlewh* ritiene di dover tenere lo stesso atteggiamento nei confronti di (i), (ii), e (iii).

Torniamo ora al *peri; iðlewh*. Esso si apre, come ci aspetteremmo, riportando un gruppo di tre argomenti per la dimostrazione dell’esistenza delle idee, accomunati dal fatto di servirsi delle scienze (*taiç epiçthmaiç*). Se, all’interno dell’opera, questo gruppo non è che uno tra gli altri, il

fatto che Aristotele in tre passi “storiografici” della *Metafisica*<sup>142</sup> li richiami indica che egli li considerava non solo delle semplici prove, ma anche le ragioni remote della teoria delle idee. Ora limitiamoci a leggere e cercare di capire quello che ci rimane del testo. Dobbiamo, però, preliminarmente tener presente che (come anticipato *supra*) Aristotele, criticando questi argomenti, asserirà che essi, pur non dimostrando efficacemente l’esistenza delle idee, sono argomenti pienamente validi per la dimostrazione dell’esistenza cose comuni (κοινὰ), delle quali –dice il testo– “asseriamo” essere la scienza. Sicchè, a ben vedere, per Aristotele, questi argomenti sono legittimi, nella misura in cui deducono, dall’esistenza delle scienze, l’esistenza di certi enti, oggetti della scienza: semplicemente, per Aristotele, non è affatto necessario supporre che questi oggetti siano idee.

Il primo argomento si può schematizzare così:

AS I.

1. Ogni scienza lavora *referendosi* (ἐπαναferουσα) ad ἐφ’ ἑαυτῇ kai; to; αὐτῷ
2. Nessuna scienza lavora *referendosi* ai καὶ περὶ ἑκάστης
3. Per ogni scienza c’è qualcosa oltre i sensibili (παρὰ τα; αἰσθητὰ), eterno, paradigma (παράδειγμα) delle cose che vengono ad essere (γινόμενα) entro ciascuna scienza
4. Quindi ci sono le idee

Prendiamo in esame la prima premessa: il verbo riferirsi (ἐπαναfererein) è usato da Platone e da Aristotele solitamente in relazione a qualcosa di basilare e primario<sup>143</sup>: (1) significa, dunque, che ogni scienza, per conoscere ciò che ricade nel proprio ambito, deve essere in grado di spiegarlo in termini di un unico ed identico oggetto-base. E –questo è il nocciolo dell’argomento– poiché i καὶ περὶ ἑκάστης non posseggono i requisiti sufficienti, bisogna postulare l’esistenza di altri oggetti.

I καὶ περὶ ἑκάστης -(2)- sono, per Aristotele, tanto i particolari quanto le specie in relazione ai generi<sup>144</sup>: dal momento che lo Stagirita considera AS I un argomento valido per la dimostrazione dei κοινὰ (79. 19), egli dovrebbe includere tra i καὶ περὶ ἑκάστης tutti i particolari<sup>145</sup>. Il fatto che si parli di αἰσθητὰ, però, segnala che il termine “particolari” qui è inteso piuttosto in senso “assoluto” (i soli individui) che non “relativo” (ciò che è istanza di un universale, quindi anche le specie). Né credo bisogni dare particolare peso al participio γινόμενα, in (3), giacchè nel contesto l’espressione pare usata senza riferimento al significato tecnico. Possiamo, con più sicurezza, supporre che i καὶ περὶ ἑκάστης esclusi dal novero degli oggetti base della scienza siano tali da non essere ciascuno ἐφ’ ἑαυτῇ kai; to; αὐτῷ, cioè, da non potere essere invocati, ciascuno, per spiegare

<sup>142</sup> 987a29-b8, 1078b12-32, 1086a32-b13.

<sup>143</sup> *Phaidr.* 237d1-2; *Resp.* 484c9; *Metaph.* 1045b28; 1004a25-26.

<sup>144</sup> Di un tale uso Aristotele si avvale, per esempio, in *Categ.* 15b1-2 e *Anal. Post.* 79a4-6; 97b28-31.

<sup>145</sup> Altrimenti, dicendo che le scienze lavorano riferendosi a qualcosa di altro dai καὶ περὶ ἑκάστης, lascerebbe aperta la possibilità che esse si riferiscano almeno a un qualche tipo di particolari.

una molteplicità di casi. Come abbiamo avuto modo di notare in § 2.3., in effetti, Platone utilizza spesso l'espressione  $\epsilon\eta\tau\iota$  per caratterizzare quel peculiare tipo di unità dell'idea, che le consente di essere al contempo istanziata in molti particolari; un tale uso è invece senz'altro più inconsueto per Aristotele, che nell'unità e l'identità vede un tratto distintivo della sostanza prima (§ 3.3.). L'anomalia può essere giustificata, probabilmente, dalla generale tendenza del  $\pi\epsilon\rho\iota$ ;  $\iota\delta\epsilon\omega\eta$ , che constateremo ancora, a cercare il consenso con Platone sulle premesse. Così, l'autore, forse, pur consapevole di dare all'espressione  $\epsilon\eta\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\tau\omicron$ ;  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  un significato differente da quello assegnatogli dai suoi avversari, ha preferito lasciare in prima battuta impregiudicato il problema di come l'unità dell'universale vada intesa.

Il punto nodale della questione, in effetti, è proprio il modo in cui devono essere concepiti questi  $\epsilon\eta\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\tau\omicron$ ;  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ . Ciò che Aristotele verosimilmente respinge, infatti, cioè i tratti distintivi che fanno di un  $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\eta$  un'idea platonica, e che sono dedotti invalidamente dall'argomento, sono probabilmente addebitabili ad un errata interpretazione dell'unità e dell'identità qui in questione. Il testo, tuttavia, a questo proposito mi sembra confuso, al punto che non è chiaro se l'errore dell'inferenza risieda nel passaggio da (2) a (3), o in quello da (3) a (4). Nel primo caso l'essere “para i sensibili” e il “paradigmatismo”<sup>146</sup> sarebbero –come ci aspetteremmo– proprietà dell'idee e non delle cose comuni: contro questa ipotesi, però, il testo afferma poco sotto che anche le cose comuni sono “para i sensibili”. Se, però, l'errore risiedesse nel passaggio da (3) a (4), avremmo un ragionamento poco esplicito, che non mette in luce il nocciolo della questione, cioè la differenza tra idee e  $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\eta$ ; e soprattutto la curiosa conclusione che Aristotele accetta il paradiigmatismo degli universali. In definitiva, allora, AS I ci informa con sicurezza che per Platone ed Aristotele la conoscenza dei sensibili deve avvenire attraverso un qualcosa di logicamente unitario e, perciò, in grado di rendere conto in modo univoco di ciò che deve accomunare una molteplicità di casi. Ma non è chiaro come si debba intendere tale unità. L'opposizione, in ogni caso, sembra riguardare per ora più il piano ontologico che quello epistemologico. Vi è qualche elemento, inoltre, per sostenere che, proprio come avevamo ipotizzato in § 2.1. e § 3.3., ciò che più precisamente Aristotele contesta ai suoi avversari è di aver supposto, *senza necessità*, l'esistenza di qualcosa oltre (para) i sensibili; e che questa concezione è da lui ricondotta ad un'errata applicazione dei concetti di unità e identità. A questa considerazione si oppone però un'evidenza testuale che dovrà essere indagata.

Passiamo ora all'argomento successivo.

<sup>146</sup> Intendo per “paradigmatismo”, la concezione per cui l'idea sarebbe una sorta di archetipo; concezione che, come vedremo, è criticata con particolare insistenza nel  $\pi\epsilon\rho\iota$ ;  $\iota\delta\epsilon\omega\eta$ .



## AS II.

1. Gli oggetti della scienza sono
2. I particolari (καὶ ἰδιώματα) sono indeterminati (ἄπειρα) e indefiniti (ἄντικτα)
3. Gli oggetti della scienza sono definiti (ὁρισμένα)
4. Quindi gli oggetti al di là dei particolari (παρα; τα; καὶ ἰδιώματα) sono
5. Quindi le idee sono.

Come si vede, AS II comincia col porre l'importantissima premessa, implicita in tutti i ragionamenti di carattere epistemologico di Socrate, Platone ed Aristotele sugli universali, che è necessario che vi siano oggetti della scienza. L'*ἐἶναι* può, conformemente alla lingua greca, essere interpretato come un'asserzione di esistenza; tanto più che lo Stagirita ritiene questo argomento valido per la dimostrazione dell'esistenza dei *koinai* sono molti i passi in cui Platone ed Aristotele mostrano di considerare la conoscenza un termine intenzionale<sup>147</sup>, il che –evidentemente– implica che vi sia un oggetto della conoscenza. *ἄπειρα* e *ἄντικτα* sono in genere intercambiabili e designano comunemente l'indeterminatezza<sup>148</sup>; in ogni caso essi sono chiaramente opposti ad *ὁρισμένα*, e ciò, rispetto a quanto faceva il più povero AS I, suggerisce un primo indizio riguardo alla vera ragione dell'opposizione tra particolari e universali sul piano epistemologico. Per chiarire in cosa consista questa (in)-determinatezza possiamo rifarci ad un passo aristotelico. In un brano della *Metafisica*<sup>149</sup>, infatti, si afferma che nessuna delle arti si rivolge ai particolari: la medicina, per esempio, non studia cosa rende sano Socrate o Callia, ma cosa rende sano un qualunque uomo e ciò perché il particolare, in quanto *ἄπειρον*, è inconoscibile. In altre parole, le scienze devono determinare il corretto livello di generalità dell'universale che risulta esplicativo nella circostanza, prescindendo dalle proprietà accidentali dei *καὶ ἰδιώματα*, cioè quelle che nel contesto risultano inessenziali, e delimitando invece quelle che risultano essenziali. La medicina, per esempio, deve prescindere dai sintomi e gli antidoti validi limitatamente a questo o quell'individuo per cercare quelli che si manifestano necessariamente e si rendono utili universalmente. In questo passo, che potremmo considerare non solo il più vicino all'argomento del *peri; ijtewh*<sup>150</sup> (se non altro nella

<sup>147</sup> Per esempio: *Charm* 165d-169; *Resp.* 477a.

<sup>148</sup> Questa può essere intesa come qualitativa (impossibilità di descrivere in maniera determinata almeno una delle proprietà di un ente) o quantitativa (o indeterminatezza del numero di oggetti in cui l'universale è istanziato o indeterminatezza del numero di determinazioni di un ente).

<sup>149</sup> 981a5-12.

<sup>150</sup> Nell'ottava aporia del libro *B* della *Metafisica* (999a25-b16), per esempio, Aristotele si chiede se esista qualcosa oltre i particolari. La risposta è affermativa: dal momento che ogni cosa particolare è *ἄπειρα* di essa non potremmo avere conoscenza come tale, ma solo come di *un certo* qualcosa, tramite l'attribuzione di predicati universali ('In effetti conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico ed universale'; 'h/gar efi ti kai; tauuton, kai; h/kaqolou ti uparcei, tauth panta gnwrizomen.' *Metaph.* 999a28-29). Questa concezione, ponendo come *καὶ ἰδιώματα* il *bare particular*, implicherebbe, però, una determinatezza estremamente *debole* e approderebbe a un tipo di conoscenza troppo generico, che includerebbe la credenza, intesa come semplice capacità di riconoscimento empirico, nella stessa misura in cui include la scienza, e, dunque, non può essere quella qui in gioco.

misura in cui oppone un *koinon* come determinato a un particolare come indeterminato), ma anche il più vicino alla maniera consueta di Aristotele di considerare le *teḗnai*<sup>151</sup>, la scienza è presentata come una disciplina che opera attraverso determinazioni (*wtiçmena*) essenziali, per comprendere ciò che, invece, è in sé indeterminato (*apwista*). Così letto, AS II chiarifica il carattere dell'indeterminatezza in gioco anche in AS I e conferma la conoscibilità, attraverso gli universali, dei *kaç pkaçta*<sup>152</sup>.

Anche qui, peraltro, a margine, si può osservare come questa concezione della scienza come determinazione del livello di generalità, quantunque certo non estranea ad Aristotele, sia tipicamente platonica e ricorda la prassi dialettica del *Sofista* e del *Politico*. Essa, infatti, si sposa assai meglio con un essenzialismo *de dicto* (quale abbiamo supposto potesse adottare Platone col rifiuto dell'essenzialismo), per il quale le istanze sono portatori di proprietà tramite gli universali sotto cui sono sussunti, che con un essenzialismo *de re* (quale quello aristotelico), per il quale, diciamo, i particolari sono i veri titolari delle proprietà di cui godono i loro universali. Ciò che, a ben vedere, sfocia nel contrasto –qui del tutto occultato– per cui per Aristotele anche l'universale, in quanto meno informativo dell'*infima specie*, in un certo senso, è indeterminato, mentre l'*infima specie*, cioè l'oggetto determinato in massimo grado, dovrebbe costituire un tutt'uno col particolare (§ 3.3).

A ciò è dovuta, in parte, l'ambiguità di AS II. Esso, infatti, è non meno ambiguo di AS I, nel senso che isola efficacemente un carattere (questa volta la (in)-determinatezza) che oppone l'universale correttamente inteso al particolare, ma non illustra come esso vada inteso. E inoltre non chiarisce in cosa consista l'opposizione tra le idee e i *koina* in particolare, analogamente a quanto accadeva per AS I, rimane oscuro se è errato pensare che ciò che è determinato debba essere *para; ta; kaç pkaçta*, o se piuttosto è errato pensare che ciò che è *para; ta; kaç pkaçta* sia necessariamente un'idea.

Possiamo passare così al terzo argomento.

---

Invece, in base a *Metaph. Z.15.*, 1040a8-9, la scienza esige dimostrazioni (*apodeixiç*) e definizioni (*wtismoì*) e queste sono solo di ciò che è universale e necessario. Dei particolari, invece, non c'è né definizione né dimostrazione in quanto la loro natura implica la possibilità di essere e di non essere. Questa concezione sembra piuttosto diversa rispetto quella in gioco nell'argomento che stiamo studiando, questa volta in quanto è troppo ristretta: essa anzitutto esclude i *kaç pkaçta* (qui intesi come particolari in senso stretto) come oggetti (anche indiretti) dell'*epiçthmh*, giacché essi sono a ben vedere soggetti al *gignecqai* –e perciò non universali e non definibili– e alla contingenza –e perciò non necessari e non dimostrabili. Per di più, in base a quanto Aristotele afferma in questo passo, non si dovrebbero considerare scienze le arti produttive, in quanto esse non sono dimostrative. In questo modo, però, sarebbe vanificata l'obiezione sugli *artefacta* ed esclusa la medicina dal rango delle scienze, diversamente da quanto viene fatto nel *peri; içlewh*.

<sup>151</sup> *Eth. Nic. Z.3.*, 1139b.

<sup>152</sup> In *Metaph. G.4.*, 1006a22-b7 la possibilità di descrivere correttamente qualcosa è qui fatta dipendere dalla sua *ouçia*: è quindi, in ultima analisi, l'essenza ciò che è determinato e perciò esplicativo in un ente.

### AS III

1. Non vi è scienza dei “questi” (τῶνδε), ma di ciò che è *simpliciter* (ἀπλῶς)
2. Allora per ogni scienza ci sono cose in sé (κατὰ ἑαυτὸ)
3. Quindi ci sono le idee

Poco resta ormai da aggiungere. τῶνδε e ἀπλῶς corrispondono press’a poco a κατὰ ἐκείνα e κατὰ τοῦ, ma sono usati solo per indicare la coppia particolare/universale, mai, a quanto mi risulta, per indicare quella specie/genere<sup>153</sup>, il che mi sembra un ulteriore indizio di come qui “particolari” siano proprio gli individui. È verosimile che -come in altri testi aristotelici- ἀπλῶς sia qui sinonimo di essenziale, cioè di una natura depurata di ogni proprietà accidentale, e per così dire “particolarizzante”; in sé (κατὰ ἑαυτὸ) può significare sia -diciamo- l’essenziale in senso neutro, sia -soprattutto nei dialoghi- l’idea platonica. È chiaro che nel primo caso sarebbe errata l’inferenza da (2) a (3), nel secondo quella da (1) a (2). Anche qui è presente, quindi, la medesima ambiguità già riscontrata in AII e AIII: i koina; sono o non sono κατὰ ἑαυτὸν. La questione rimane aperta.

Mi sembra di poter concludere con le seguenti osservazioni. I tre argomenti si possono ridurre ad uno solo. Infatti AS I e AS III presuppongono entrambi AS II (1) e AS III (1) ingloba due passaggi distinti in AS I ((1), (2)) e in AS II ((2), (3)). Dal punto di vista di Aristotele, possiamo notare come lo Stagirita mostri di condividere le premesse di Platone, ma non consideri legittima l’inferenza finale: d’accordo sulle esigenze epistemologiche del maestro e sulla natura di proprietà reali ed esplicative degli universali, egli respinge la natura “ideale” degli oggetti della scienza, desunta attraverso un passaggio logicamente non valido. Non è chiaro, però, in cosa consista questa natura ideale. Qualcuno potrebbe già pensare alla separazione, ma il testo, per ora, non ne fa menzione, a meno che essa non venga rintracciata nella proposizione παραὐτὸν che, però, mi pare quantomeno dubbio<sup>154</sup>.

Per terminare la nostra analisi sul punto di vista di Aristotele, possiamo ora passare a prendere in esame i tre passi della *Metafisica* (987a29-b8 = A; 1078b12-32 = B; 1086a37-b1 = C) cui s’è precedentemente accennato, nella speranza che essi ci aiutino a trovare una soluzione per alcuni dei dubbi in cui ci siamo imbattuti.

A. 1.  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è sempre in mutamento})$  (tesi attinta da Cratilo)

<sup>153</sup> G.Fine, in proposito, è di avviso opposto e porta a testimonianza un passo (*Topici* 123d34-5) in cui si contrappongono la salute e la malattia ἀπλῶς a τὴν salutem e τὴν malatiam. Ma contro ciò, dobbiamo osservare, innanzitutto, che il passaggio in questione usa l’indefinito τὴν e non il dimostrativo τῆς; in secondo luogo che τὴν salutem può benissimo voler dire una salute particolare (e non necessariamente quella di una specie); in fine che il dimostrativo τῆς è l’espressione con cui più caratteristicamente Aristotele designa l’individuo.

<sup>154</sup> Osserviamo che la convinzione secondo cui il παρα; nel peri; ἰδέων significherebbe necessariamente separazione è in contrasto col testo: anzitutto in 79, 16-20, il testo recita: ‘Ma questi argomenti non dimostrano il proprio proposito, cioè l’esistenza delle idee, ma dimostrano l’esistenza di un qualcosa oltre (para) i particolari e i sensibili. Ma non per forza (παντῶς), se c’è qualcosa che è oltre (para) ai particolari, esso sarà un’idea: infatti sono oltre (para) i particolari i koina; di cui pure diciamo ci siano le scienze’. Per giunta, come vedremo, in 80, 14, Aristotele distingue chiaramente tra παρα; e κεκορίσμενον.

2.  $\forall x (x \text{ è sempre in mutamento} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  3. Allora  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  4. Ci sono le definizioni e la conoscenza
  5. Definizioni e conoscenza sono di qualcosa
  6. Allora ci sono oggetti differenti (eferon) dai sensibili: gli oggetti della conoscenza e delle definizioni
  7. Questi sono le idee
  8. Allora ci sono le idee
- B. 1.  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è sempre in mutamento})$
2.  $\forall x (x \text{ è sempre in mutamento} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  3. Allora  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  4. C'è la conoscenza
  5. La conoscenza richiede l'esistenza di nature permanenti
  6. Allora ci sono universali non sensibili
  7. Gli universali non sensibili sono separati
  8. Gli universali non sensibili sono le idee
  9. Allora ci sono le idee
- C. 1.  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è sempre in mutamento})$
2.  $\forall x (x \text{ è sempre in mutamento} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  3. Allora  $\forall x (x \text{ è sensibile} \rightarrow x \text{ è inconoscibile})$
  4. La conoscenza e la definizione richiedono l'esistenza di universali
  5. Allora ci sono universali non sensibili
  6. Gli universali non sensibili sono le idee
  7. Ci sono sostanze non sensibili
  8. Gli unici candidati come sostanze non sensibili sono gli universali non sensibili, le idee
  9. Le sostanze non sensibili sono separate
  10. Allora ci sono idee separate
  11.  $\forall x (x \text{ è separato} \rightarrow x \text{ è particolare})$
  12. Allora le idee sono e universali e particolari

I tre passi sono identici da (1) a (3). (4) e (5) precisano la natura intenzionale della conoscenza e la concezione realista della definizione, e sono verosimilmente condivisi da Aristotele. Sia A, che B, che C, concludono con la dimostrazione dell'esistenza di universali non sensibili, identificati con

le idee; ma C aggiunge l'implicazione  $\forall x (x \text{ è separato} \rightarrow x \text{ è particolare})$  che porta chiaramente a contraddizione l'argomento<sup>155</sup>. In cosa differiscono questi argomenti da quelli del *peri; idewh*?

Innanzitutto, mi pare che le premesse siano, come Aristotele stesso sottolinea, marcatamente eraclitee<sup>156</sup>. Esse non sono sicuramente condivise dallo Stagirita, in quanto contraddicono alla radice la sua dottrina essenzialista della sostanza individuale (§ 3.3.). Abbiamo visto, invece, come nel *peri; idewh* Aristotele cerchi sulle premesse il massimo consenso possibile con *oij taç ideaç tiqemenoi*. Inoltre, la non validità degli argomenti è meno lampante. A6, B5-6, C5 rappresentano probabilmente, il massimo di quanto, da premesse eraclitee, secondo Aristotele, Platone avrebbe potuto legittimamente dedurre. Non fosse per il fatto che lo Stagirita considera probabilmente implicita nel concetto di idea la separazione, gli argomenti A e B sarebbero logicamente validi. Se, infatti, deve esserci la conoscenza, ed essa presuppone oggetti della conoscenza, e, d'altra parte, i sensibili non sono tali da non poter essere oggetti della conoscenza, segue di necessità che vi debbano essere oggetti della conoscenza non sensibili. Ma Aristotele ritiene davvero che la conclusione degli argomenti non sia valida? Ciò non è necessario, visto che egli non accetta le premesse, e, quindi, può coniugare validità dell'argomento e rifiuto di esso. Infine, nel passo C., Aristotele non solo connette esplicitamente l'idea con la separazione; ma soprattutto connette la separazione con l'individualità, esplicitandone il nesso in un'implicazione della prima nei confronti della seconda. Con queste parole, finalmente Aristotele esce allo scoperto e ci fornisce qualche indizio di cosa egli intenda per *Cwriçmoç*; tuttavia, ci troviamo ancora di fronte a diverse possibili interpretazioni.

- i. Aristotele ritiene che l'idea non sia possibile in quanto particolare (e a un tempo universale).
  - ii. Aristotele ritiene che l'idea non sia possibile in quanto separata.
  - iii. Aristotele ritiene che l'esistenza dell'idea sia stata validamente inferita dalle false premesse
- (1)-(3)

La questione, per ora, non può essere risolta, e la rimandiamo, pertanto, a § 4.3.

<sup>155</sup> Il contesto basta a giustificare le divergenze tra i passi. (A) è sicuramente il brano in cui prevale maggiormente l'interesse per la genesi della dottrina: Platone non è che un epigono dei suoi predecessori ed usa gli stessi tipi di causa di cui i suoi "maestri" si erano avvalsi. Colpisce particolarmente come Aristotele tenda ad appiattire Platone sul Pitagorismo: è verosimile che egli abbia fatto ciò per escludere la scomoda candidatura del bene come causa finale e dell'anima come causa motrice. In C, per contro, Aristotele pensa, principalmente, a polemizzare contro le idee e i numeri separati ammessi dai platonici. Sembrerebbe strano che proprio qui non si faccia nessun cenno all'influsso dei pitagorici nella genesi della dottrina delle idee: forse Aristotele intendeva marcare la distinzione tra la fase iniziale e più caratteristicamente platonica della teoria delle idee e la fase matematizzante della teoria delle idee numeri. Il passo B è, invece, quello dal quale potremmo attenderci la maggiore "neutralità": in esso, infatti, sono a tema specificamente le sostanze soprasensibili e i pensatori contemporanei, pertanto Aristotele non aveva motivo di deformare le proporzioni tra l'importanza di questo o quell'aspetto, di questo o quel retaggio. Ciò che qui premeva maggiormente ad Aristotele era verosimilmente di mostrare l'inutilità delle idee nella spiegazione del mondo sensibile: per questo troviamo particolarmente marcata la distinzione tra Socrate e Platone. Nell'insieme, comunque, penso che siano maggiori le analogie fra i tre luoghi. E le differenze sono più che altro il risultato di semplici omissioni; per non dire di sottintesi.

<sup>156</sup> L'espressione 'sempre in mutamento' non va intesa in senso strettamente temporale, giacché in tal modo rimarrebbero inspiegati il cenno a Cratilo e la deduzione dell'inconoscibilità dei particolari. Aristotele allude invece alla teoria secondo cui ogni particolare sarebbe totalmente in mutamento, e proprio in questo senso è usata da Platone (per esempio *Timaeus* 27d6: *tivto;gignomenon apei*).

Possiamo passare, ora, brevemente, alla ricerca di qualche riscontro degli AS nei dialoghi. Non dimentichiamoci, infatti, che il *peri; ijdewh* esprime sì il punto di vista di Aristotele, ma in merito a Platone, o comunque in merito ad una teoria delle idee. Sarà pertanto utile farci un'idea di cosa Platone avrebbe potuto pensare degli argomenti attribuiti nel trattato perduto a *oiJ tiqemenoi taç ijdewh*. Nelle opere platoniche molti passi suonano simili agli AS. Per esempio, nel *Menone*<sup>157</sup>, Socrate sostiene che per avere conoscenza non solo della virtù, ma anche dei virtuosi, è necessario conoscere quell'una cosa che è essere virtuosi. A ciò egli aggiunge che per rispondere alla domanda "cos'è la virtù", non è sufficiente riferirsi a molti esempi di virtù: siamo evidentemente di fronte alla stessa opposizione tra *ei ti kai; to; aujto;* e *kaq'ekqacta* incontrata in ASI. La stessa domanda "cos'è *F*", in cui consiste la ricerca della definizione dell'universale, presuppone che l'"oggetto" dell'inchiesta esista<sup>158</sup> e che di esso si possa dare quella definizione (*oñicmocç*) che dei particolari, in quanto particolari, non sembra possibile (Cfr. AS II). Sempre nel *Menone*<sup>159</sup> ritroviamo testualmente l'opposizione tra *aplwç* e *ti* che fungeva da prima premessa di ASIII. L'idea non è esplicitamente menzionata come *aujto-f*, ma è evidente che la discrepanza è meramente terminologica. G. Fine ha osservato che, mentre il *Menone* assocerebbe premesse più deboli (si parla di una semplice indeterminatezza), vicine a quelle del *peri; ijdewh*, a conclusioni più deboli; invece, alcuni dialoghi di mezzo, per esempio la *Repubblica*, assocerebbero premesse più forti (è messa a tema la compresenza di opposti) a conclusioni più forti (idee concepite come perfetti paradigmi separati), simili a quelle del *peri; ijdewh*. In effetti, le premesse di *Repubblica* 479a ss. sarebbero davvero simili a quelle eraclitee della *Metafisica*, mentre le conclusioni sarebbero vicine a quelle del *peri; ijdewh*.

- (i) necessariamente (*ajagkh*) le cose belle in qualche modo (*pwç*) appaiono brutte
- (ii) (necessariamente) le cose giuste in qualche modo appaiono ingiuste
- (iii) (necessariamente) ...
- (iv) allora necessariamente se in '*fx*' *x* è un particolare, allora in qualche modo è vero  $\neg fx$
- (v) allora di ogni particolare *x* non possiamo dire *fx* piuttosto che  $\neg fx$
- (vi) allora ogni particolare (*pragma*) *x* è ambiguo (*epamfoterizei*)
- (vii) di ogni *x*: (a) non è decidibile se *fx* o  $\neg fx$ ; (b)  $fx \wedge \neg fx$ ; c)  $\neg(fx) \wedge \neg(\neg fx)$
- (viii) ma la conoscenza (*gnwrizein*) esiste
- (ix) la conoscenza è di ciò che è
- (x) allora esiste un *x*, tale che *x* è l'oggetto della conoscenza e non è un particolare

<sup>157</sup> 72a-b.

<sup>158</sup> Si potrebbe contestare che alla determinazione *F* debba per forza corrispondere un oggetto. In effetti, l'inferenza non è affatto scontata, ma in § 2.1. abbiamo mostrato ampiamente le ragioni per cui il *F* in sé deve essere considerato a tutti gli effetti un ente.

<sup>159</sup> 73e1-74a10.

Personalmente ritengo esatte le osservazioni di G.Fine, salvo per quanto concerne la contrapposizione tra *Menone* e *peri; iðlewh* nelle conclusioni, che i testi non escludono, ma neppure –mi sembra- possono dimostrare. In ogni caso è la medesima evidente divergenza tra la *Metafisica* e il *peri; iðlewh* a testimoniare come Aristotele stesso riconoscesse due possibili modi di leggere gli argomenti delle scienze. È da notare come, e il testo della *Repubblica* sembra avvalorare tale interpretazione, secondo lo Stagirita la versione più caratteristicamente platonica degli AS sia fondata su una concezione eraclitea del particolare, ed è dunque da associare ad un *rifiuto dell'essenzialismo*. La continua mutevolezza dei particolari, infatti, presuppone che essi siano concepiti come aggregati di proprietà, visto che particolari caratterizzati *per se* godrebbero di una certa stabilità, legata al possesso di alcune ben determinate proprietà, in virtù delle quali essi potrebbero essere, essi stessi, conoscibili. A tutto ciò potrebbe non essere estranea l'ambiguità che abbiamo denunciato a proposito degli AS del *peri; iðlewh*. Si potrebbe, infatti, in prima battuta, sommariamente ipotizzare che Aristotele, pur consapevole di come alla teoria delle idee fossero più calzanti le premesse eraclitee della *Repubblica*, abbia volutamente utilizzato le più generiche premesse del *Menone*, poiché esse erano più compatibili con la sua filosofia e allo stesso tempo più svantaggiose per Platone. Se così fosse ci troveremmo di fronte ad una, sia pur debole, falsificazione, poiché Aristotele fingerebbe di ignorare quei dialoghi in cui Platone aveva in qualche modo messo riparo all'insufficienza logica delle argomentazioni di altri dialoghi precedenti. Si tratterebbe in ogni caso di una falsificazione “verosimile”, poiché basata su posizioni effettivamente riscontrabili nei dialoghi, e quindi (si ricordi il nostro monito di § .3.1.) possibile. Senza contare che qualora alla radice dell'opposizione tra Platone e Aristotele ci fosse, come abbiamo supposto, *un contrasto sull'essenzialismo*, non si potrebbe parlare propriamente neppure di falsificazione. Infatti, in questo caso, Aristotele ignorerebbe gli AS eraclitei non per slealtà, ma semplicemente perché li ritiene errati.

Ad ogni modo tutte queste sono solo ipotesi, visto che ancora non abbiamo neppure chiarito cosa Aristotele pensi della versione eraclitea degli AS. Tuttavia tali supposizioni si attaglierebbero perfettamente al modo in cui abbiamo delineato le ontologie di Platone ed Aristotele in Cap. 2., e Cap. 3.

### § 4.3. Idee, predicazione e pensiero.

Passiamo così al secondo *lógoç* del *peri; iþlewh*: l'Uno oltre i Molti. Esso è basato sulla predicazione, intesa, almeno in apparenza, come una relazione in qualche misura reale tra l'uno (universale) e i molti (particolari); la natura di questo peculiare rapporto, come è noto, è tra i problemi che più avevano stimolato i due filosofi. Ma vediamo più nel dettaglio come Aristotele ci presenta l'argomento.

UM.

1. F è sempre predicato allo stesso modo di tutti gli *x* che sono *f*, numericamente differenti (kat þriqmon aþlaçcomewwn)
2. Nessun particolare *x* (kaq þkaçton) è *f* in virtù di se stesso
3. Se molti (polla) *x* sono *f*, essi sono *f* perché qualcosa (ti), il F, si predica (kathgoroumenon) di essi
4. Allora F è qualcosa oltre (para) i particolari *x* che sono *f*
5. Allora F è separato (kecwriçmewon) dai particolari *x* che sono *f* ed eterno (ajwion)
6. Ogni volta che c'è un uno per i molti, separato ed eterno, esso è un'idea
7. Allora ci sono le idee

A questo argomento, Aristotele pone le consuete obiezioni: esso non dimostra che ci sono idee, ma semplicemente che ci sono cose predicate in comune (koinwç) dei particolari. Ma se anche dimostrasse che ci sono idee, ne dimostrerebbe troppe (ovvero anche “di negazioni e di cose che non sono”). Consapevoli di queste osservazioni possiamo passare ad un esame più approfondito dell'argomento. Partiamo da (3), che è spesso considerata la premessa del argomento. Essa ha l'apparenza di un'assunzione marcatamente realista<sup>160</sup>: è evidente che, secondo l'autore del *peri; iþlewh*, al predicato deve corrispondere un *qualcosa*. A qualcuno questa concezione potrebbe sembrare ingenua; ma essa sembra essere accettata sia da Platone che da Aristotele, per cui sarà bene rassegnarvi. (1) e (2) vanno considerate, a mio avviso, le vere premesse dell'argomento, poiché servono a giustificare (3). Il loro valore è a mio avviso ancora oggi meritevole di attenzione. (2) asserisce che nessuno degli *x* è *f* in quanto è se stesso (ouk eçti ef þkaçtou autwh auto; autou' ti kathgoroumenon). La ragione di ciò sta chiaramente in (1): se, poniamo, Socrate fosse uomo per se stesso (ciò in quanto egli è Socrate), o ciascun uomo sarebbe uomo in quanto è se stesso (cioè Platone in quanto è Platone, Callia in quanto è Callia, e così via ...) e allora gli uomini non avrebbero niente in comune; oppure tutti gli uomini sarebbero uomini in virtù di Socrate, ma

---

<sup>160</sup> Va però ricordato che il greco *ti* ha un'accezione meno “cosale” rispetto all'italiano “qual-cosa” o all'inglese “some-thing”, essendo semplicemente un indefinito di genere neutro, e, dunque, dobbiamo stare attenti, a mio avviso, a non caricarlo *eccessivamente* di significati realisti.



questo è palesemente assurdo. La chiave quindi è l'*ἀπὶ*; correlato con *οἰσιν*<sup>161</sup>. Secondo (1), in effetti, attraverso la predicazione, non facciamo che operare una connessione sempre uguale tra gli elementi di un'insieme di oggetti e un che di altro che li accomuna tutti: siamo –mi sembra- di fronte ad una giustificazione della non identità. *ἀπὸ παντός*, a mio parere, allude sia alla ripetibilità del predicato in diversi istanti sia alla sua capacità distributiva nel medesimo istante. Ciò darebbe conto sia dell'aggettivo *ἀπὸ παντός* in (5), che sarebbe derivato dall'*ἀπὶ*; di (3)<sup>162</sup>; ma anche e soprattutto, come tra breve chiariremo, della pretesa deduzione della separazione. In (4), poi, F è detto essere (para) i *τῶν*<sup>163</sup>. È dunque (5) il passo decisivo dell'inferenza. Ma su quali basi Platone avrebbe potuto dedurre il *χωρισμός*?, e cosa s'intende esattamente qui con tale parola?, e perché Aristotele si esprime qui in termini così espliciti riguardo a questa nozione, a differenza che negli altri Argomenti meno rigorosi?

Come poc'anzi ho preannunciato, ritengo (3) la chiave per rispondere a questi interrogativi. È chiaro, infatti, che il fatto che l'universale sopravviva alle generazioni e corruzioni dei particolari (concetto che mi sembra implicito forse nell'*ἀπὶ*; e sicuramente nell'*ἀπὸ παντός* poi), potrebbe aver spinto i platonici a pensare che l'universale goda di una qualche forma di indipendenza ontologica dal particolare. È il caso di ricordare che Aristotele, negli *Analitici Posteriori*<sup>164</sup>, afferma che in quanto gli universali, a differenza dei particolari, non sono corruttibili (*ἀφάρτα*), sembrerebbe che essi siano non meno (*οἷον ἡ τόν*) ma anche più di essi (*καὶ μᾶλλον*)”; aggiungendo poi, però, che ciò non ci deve indurre a supporre (*ὀφθαλμῶν*) che essi siano un qualcosa (ti) oltre essi (para; *ταῦτα*). In questo passo, allora, come equivalente del *χωρισμός* Aristotele non ricorre al *μᾶλλον εἰ καὶ*, che viene riconosciuto come quantomeno problematico, ma al fatto che l'idea godrebbe di un'unità *oltre* a quella dei particolari, unità che sembra divenire il principale capo d'imputazione nei confronti di Platone. Anche in questo caso, però, il testo non è davvero illuminante. Si può supporre che per Aristotele vi siano due accezioni di oltre (para), una –accettata negli AS- per cui esso significa, semplicemente qualcosa di differente, l'altra –respinta negli *Analitici Posteriori* e nell'UM- per cui essa significherebbe qualcosa di numericamente distinto. Ma cosa potrebbe aver spinto Aristotele a ritenere che Platone abbia concepito l'idea come qualcosa di numericamente uno, visto che il filosofo ateniese parla spesso di *εἰς* ti (§ 2.3),

<sup>161</sup> Si potrebbe legittimamente obiettare a quanto ho appena detto che l'*ἀπὶ*; agisce su *οἰσιν* e non ha sfumatura strettamente temporale, ma indica semplicemente la ripetibilità del predicato universale (per cose diverse allo stesso tempo). Quest'osservazione è sicuramente corretta, ma credo che l'estensione della ripetibilità dell'universale in una dimensione temporale sia in qualche modo implicita nel concetto stesso di ripetibilità.

<sup>162</sup> È vero che per dimostrare l'attributo in questione bisognerebbe dimostrare che ci furono e ci saranno sempre dei *τῶν*, ma proprio (3), mostra che Aristotele e Platone ritenevano questa un'assunzione ovvia.

<sup>163</sup> Qui para; designa semplicemente una diversità, visto che la separazione è inferita in (5); e in effetti Aristotele steso in *Anal. Post.* 100a7 designa l'universale “*εἰς* para; ta; *πολλὰ*”; né questo dev'essere per noi motivo di meraviglia, visto che para; in greco significa, semplicemente, “oltre”.

<sup>164</sup> 85b13 ss.

lasciando supporre la peculiarità della identità dell'idea? Anche se per ora non ci è possibile rispondere, è ben annotare tale questione come uno dei nodi problematici del *peri; ijlewh*. Ma torniamo al testo. Aristotele, naturalmente, ritiene non valida l'inferenza da (4) a (5) ed è convinto che la conclusione ((6) e (7)), dovrebbe essere rimpiazzata con un: "allora ci sono cose predicate in comune dei particolari". È evidente che, se la critica di Aristotele batte qui, in analogia con gli *Analitici Posteriori*, solo sulla separazione (*kecwriçmenon*) e non sull'eternità (*ajidion*) o sul -per ora non definibile- "essere oltre (*para*)" essa è giustificata. Dalle premesse dell'argomento, infatti, non segue nulla di questo tipo. Peraltro non è chiaro come ciò si concili con la seconda obiezione. Infatti è evidente che se Aristotele ritiene che l'argomento dimostri l'esistenza di proprietà reali e *solo* di esse, difficilmente la seconda obiezione potrebbe essere accolta. Ma allora i predicati sono concepiti davvero dall'Uno oltre i Molti come qualcosa di reale? Forse, allora, i *koina* del *peri; ijlewh* non sono gli universali aristotelici; o forse il testo gioca su un'ambiguità di fondo. Anche questa è una questione di primissima importanza, poiché ci può permettere di capire cosa veramente siano le "cose comuni". Tuttavia, essa deve essere rimandata a § 4.4.

Per quanto riguarda il consenso o meno di Platone sulle premesse dell'Uno oltre i Molti, credo non sia necessario dilungarsi più di tanto. In § 2.1., parlando della genesi della teoria delle idee, abbiamo mostrato come essa sorgesse proprio dalla necessità di spiegare in che modo una stessa denominazione / proprietà potesse applicarsi a più soggetti, in particolare a soggetti tali da non possedere per se stessi quella stessa denominazione / proprietà; ed abbiamo visto come il filosofo ateniese rispondesse a questa difficoltà ponendo un ente in grado di 'trasmettere' la proprietà. Di tutto ciò dà conto esaurientemente l'argomento aristotelico da (1) a (4).

Per quanto possa sembrare paradossale, invece, suona ben più problematica l'adesione di Aristotele a questo Uno oltre i Molti. È ben strano, infatti, che un essenzialista affermi che nessun particolare *x* è *f* in virtù di se stesso. Ciò cozza indubbiamente con la dottrina delle *Categorie*, quale abbiamo esposto in Cap. 3. (specialmente § 3.3.). Si può pensare anche qui alla consueta strategia di cercare il consenso con Platone sulle premesse. Tuttavia, anche questa spiegazione potrebbe essere insufficiente. Il testo, infatti, porta come esempi uomini che sono uomini, cavalli che sono cavalli, ..., e persino Platone sarebbe stato riluttante ad estendere ad essi la validità di (2), se non nella sua fase più marcatamente eraclitea. Ma Aristotele, certo, non può lasciarsi spingere dalla sua strategia di far collimare le proprie assunzioni con quelle del maestro al punto da accettare l'eraclitismo! Una spiegazione illuminante potrebbe essere quella di considerare gli esempi una glossa. In questo modo l'UM acquisirebbe un'ambiguità del tutto simile a quella degli AS, ma situata ad un livello filosofico ancora più profondo: sarebbe vero, infatti, che vi sono enti non sensibili per ogni proprietà non *per se*; il problema consisterebbe, però, in un disaccordo di fondo su

quali siano le proprietà *per se*. L'ipotesi che ho ora avanzato è però molto impegnativa, e – soprattutto-, si potrebbe obiettare, troppo comoda: è facile far quadrare i conti cancellando quelle parti del testo che impediscono loro di quadrare. È ovvio, però, che io non penso di poter liquidare la questione con questa facilità: mi sembra evidente che ci sia un'incongruenza, e quando avremo esaminato per intero il *peri; iðlewh*, ci pronunceremo sul modo più economico di risolverla.

Datto questo, possiamo passare all'ultimo degli Argomenti Meno Rigorosi, l'Argomento che muove dal pensiero (*apo; tou' noeih*). La sua struttura non è del tutto chiara. Privami con una prima formalizzazione, che si avvicina a quella proposta da G.Fine.

AP

1. Ogniqualevolta (*eðeidan*) pensiamo (*nowmen*) a *x*, pensiamo a qualcosa che è (*twh oñtwn ti*)
2. Corrottosì *x* (*fqarewtwn touñwn*)<sup>165</sup>, l'oggetto del pensiero (*eñnoia*) rimane invariato (*menwei hJauñh*)
3. Allora, quando pensiamo (*ti*) non pensiamo ad alcuno dei particolare (*ouñden twh kaq ðkañtwn*)
4. Allora c'è (*eñti*) <qualcosa> oltre (para) i particolari (*kaq ðkañta*) e i sensibili (*aiqñhta*), che pensiamo indipendentemente dal fatto che *x* sia o non sia (*kai; ekeiho oñton kai; mh; oñton*)
5. Allora ciò esiste ed è la forma, l'idea.

A questo argomento, Aristotele oppone la sua, ormai, consueta critica: esso non prova l'esistenza di idee (questa volta, però, non c'è cenno esplicito all'esistenza dei *koina*). E se anche provasse l'esistenza delle idee, lo farebbe anche per idee di particolari (es: Socrate) ed enti immaginari (es. Chimera). A dire il vero, si ha l'impressione, che in questo caso la seconda critica serva da premessa della prima: quasi come se si dicesse che proprio perché l'argomento dimostra l'esistenza di troppe idee, allora non può essere considerato un argomento valido per la dimostrazione dell'esistenza delle idee.

Per ora, però, ci conviene limitarci ad analizzare in dettaglio l'argomento. Le variabili linguistiche da sciogliere in (1) sono due: il significato di *noeih* e quello di *eñti*. Cerchiamo di capire in che modo essi possono essere intesi. *noeih*. Il termine nella lingua greca designa consuetamente la facoltà del pensiero nella sua accezione più generale. Sia Platone che Aristotele, però, com'è noto, usano la parola anche per significare la facoltà conoscitiva suprema, relativa all'*eñqñthmh*, e a oggetti sovransensibili. È chiaro che non dovremmo ammettere slittamenti semantici tali da invalidare in modo patente l'argomento (sebbene, a dire il vero Aristotele non affermi esplicitamente, come abbiamo già osservato, che questo sia un argomento valido per i

<sup>165</sup> In realtà si potrebbe interpretare il testo come se l'oggetto che si corrompe in (2) non fosse l'oggetto di pensiero di (1). È una possibilità che prenderemo in considerazione più avanti.

koina $\nu$ , ma ciò non significa che in assoluto non possano entrare in gioco oscillazioni. Infatti senza un uso “equivoco”, (3) rischierebbe di essere clamorosamente autoinconsistente. Ivi, infatti, è evidente che mentre il primo noumen è usato in senso lasco, il secondo è usato in senso forte. Ma in (1)? Per ora non siamo in grado di rispondere.  $\epsilon\tau\tau\iota$ : solitamente per il verbo essere, nella lingua greca, si distinguono: un valore esistenziale, veritativo o predicativo. Questa distinzione sarebbe probabilmente apparsa artificiosa a un greco, che probabilmente sentiva i tre significati come fortemente connessi tra di loro, per non dire fusi in un unico concetto. Tuttavia, possiamo qui accettare almeno preliminarmente tale distinzione, nella speranza che essa ci aiuti a capire la maniera esatta in cui va intesa (1). Si tenga presente che la difficoltà esegetica è aggravata dal fatto che non è neppure chiaro per cosa stia il  $\tau\iota$ , se per ciò che viene pensato o se per una terza cosa (e questa non può che essere un’idea). Non conoscendo il soggetto, non possiamo facilmente determinare il significato del verbo. Dunque, dopo aver escluso a priori alcune possibilità<sup>166</sup>, procediamo per tentativi. Quali opzioni abbiamo a disposizione?

Ai. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , pensiamo che  $x$  è  $y$

Bi. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , pensiamo a  $y$  che è vero<sup>167</sup>

Bii. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , pensiamo a  $y$

Ci. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , PENSIAMO a  $y$  che esiste

Cii. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , PENSIAMO a  $y$  che è vero

Di. Ogni volta che pensiamo a  $x$ , PENSIAMO che  $x$  è  $y$  ( $y$  = universale)

Tutti i casi sopravvissuti alla selezione chiamano in causa, oltre al particolare  $x$ , una e una sola entità  $y$ . È azzardato supporre che  $y$  sia un universale? Se guardiamo a (2), (3) e (4) direi che piuttosto è naturale. Se poi riflettiamo sul fatto che non ha senso dire che si pensa un particolare attraverso un altro particolare (in senso forte non si pensano punto; in senso debole si pensano senza bisogno di intermedi), direi che è necessario. Possiamo allora escludere (Ai), (Bi) e (Bii). Come suggerisce G:Fine non è possibile escludere a priori che qui siano rilevanti usi di  $\epsilon\tau\tau\iota$  diversi da quello esistenziale, che pareva centrale negli AS e nell’UM. Piuttosto l’esistenza dell’universale (Ci) è l’informazione minima che dobbiamo riconoscere nel verbo. La lettura (Cii) aggiungerebbe

<sup>166</sup> si può così ridurre il *range* di casi da indagare: (a) non è possibile che il primo noumen sia usato in senso forte (non potrebbe avere per oggetto né Socrate, né la Chimera); (b) non è possibile che il secondo noumen sia usato in senso forte se  $\tau\iota$  è ipotizzato essere =  $x$  (non potrebbe avere per oggetto né Socrate né la Chimera), a meno che l’ $\epsilon\tau\tau\iota$  non venga inteso predicativamente e in relazione a un’idea; (c) non è possibile che il secondo noumen sia usato in senso debole se  $\tau\iota$  è ipotizzato essere  $\neq x$  (l’universale è pensato solo in senso forte); (d) non è possibile dare all’ $\epsilon\tau\tau\iota$  valore predicativo e avere  $\tau\iota \neq x$ . (Che significato avrebbe dire che ogni volta che penso a  $x$ ,  $y$  è  $z$ ?); (e) non è possibile dare all’ $\epsilon\tau\tau\iota$  valore veritativo o esistenziale e aver  $\tau\iota = x$  (Socrate e la Chimera esisterebbero [ogni volta che li pensiamo] e sarebbero veri); (f) per (c) e (d), se  $\tau\iota \neq x$ , allora il secondo noumen è in senso forte e all’ $\epsilon\tau\tau\iota$  valore non predicativo; (g) per (b) ed (e),  $\tau\iota = x \rightarrow$  secondo noumen in senso debole; all’ $\epsilon\tau\tau\iota$  valore predicativo.

<sup>167</sup> Come speigo oltre, intendo questo “vero” nel senso della concezione ontologica della verità. Si tratta peraltro di un’opzione che prendo in esame solo per ragioni dialettiche e di completezza.

solo che si tratta di un oggetto ontologicamente privilegiato, ma, sebbene Aristotele nel *peri; ijlēwh* sembri cercare il consenso con Platone soprattutto sulle premesse, difficilmente avrebbe inteso usare il verbo in un'accezione tanto forte e "platonica". Estremamente raffinata sarebbe invece la premessa secondo la lettura (Di). La proposizione in tal caso, significherebbe che ogni particolare è pensabile sempre e solo come sussunto sotto un universale, ovvero non in sé, ma solo all'interno di una relazione predicativa. Allora lo scopo della premessa non sarebbe che ribadire il tema fondamentale degli AS nella versione eraclitea, cioè la completa dipendenza, sul piano epistemologico, dell'individuo nei confronti delle sue proprietà: il particolare sarebbe dunque concepito come un *bare particular* come una *x* determinabile solo attraverso la categorizzazione<sup>168</sup>. Che la frase del *peri; ijlēwh* significasse proprio questo è suggestivo, ma forse non probabile, almeno non nelle intenzioni di Aristotele. Essa infatti vanificherebbe sicuramente l'obiezione per cui AP dimostrerebbe, qualora ritenuto vailo, l'esistenza di idee dei particolari o di entità immaginarie; e renderebbe ben più arduo dimostrare l'inconcludenza dell'argomento, visto che, come abbiamo ricordato, Aristotele stesso riconosce che, accettando questo punto di vista, "dal momento che ogni cosa particolare è *apeira* di essa non potremmo avere conoscenza di essa come tale, ma solo come di *un certo* qualcosa, tramite l'attribuzione di predicati universali ("In effetti conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico ed universale" (*h'gar ef ti kai; tauuton, kai; h|kaqovou ti uparcei, tauv paiva gnwrizomen*))<sup>169</sup>. Ma soprattutto, questo punto di vista è intimamente antitetico all'ontologia aristotelica: infatti la sostanza individuale, considerata come *bare particular* (§ 3.3.), verrebbe ad essere l'*apeiron*, il grado d'essere più debole del reale. Più verosimile dovrebbe essere, allora, che almeno Aristotele intendesse (1) come (Ci)<sup>170</sup>.

In realtà, però, il fatto che io abbia accettato di assumere la distinzione tra i tre significati dell'essere, non significa che io l'accetti. Ne d'altra parte ho deciso di concederla per puro gioco filosofico. Al contrario, intendevo mettere nuovamente in luce l'aspetto che a me pare tra i più rilevanti degli Argomenti meno Rigorosi: l'ambiguità. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un ragionamento che può essere inteso in modi del tutto differenti, e, soprattutto, a premesse generiche ed oscure, che, se disambigate, possono attagliarsi, a seconda delle interpretazioni o a Platone o ad Aristotele, ma difficilmente a tutti e due. Mi sembra evidente, a questo punto, che il *peri; ijlēwh* mette in campo una ben determinata strategia argomentativa: la quale intende ad accreditare il punto

<sup>168</sup> In altre parole, qui si starebbe dicendo che non posso pensare (neppure in senso debole) Socrate o la Chimera in quanto Socrate o Chimera *simpliciter*, ma solo in quanto sono uomo, bianco, saggio, ecc... l'uno, alata, con le zampe di capra, col corpo di leone, ecc... l'altra, solo in quanto, cioè, un fascio di proprietà li individua.

<sup>169</sup> 999a28-29.

<sup>170</sup> Ad una conclusione abbastanza simile, arriva per altre vie anche G. Fine, la quale tuttavia distingue tra due, lievemente differenti sensi di *noeiñ* in senso blando.

di vista di Aristotele, spacciandolo per una sorta di platonismo perfezionato, e screditare, ma senza traumi, quello degli avversari, presentandolo come un aristotelismo inconsapevole.

Comunque, è opportuno, giunti, a questo punto ritornare sul prosieguo del testo dell'UM. (2) pone il problema di come intendere *εἴη*. La frase in sé non lascerebbe adito a dubbi: essa è quel contenuto di pensiero che permane invariato indipendentemente dagli oggetti particolari; i quali infatti si alternano e addirittura periscono senza corrompere quello. Ma è chiaro che, se l'argomento si proponeva di mostrare l'esistenza di entità extramentali, l'inferenza non è valida. Infatti ciò che rimane invariato è il *contenuto*, non l'oggetto del pensiero, il suo referente extramentale. Eppure, Aristotele sembra avere piuttosto chiara questa differenza<sup>171</sup>. Come spiegare questa apparente fallacia? La difficoltà sarebbe risolvibile ipotizzando che il passo in questione adotti, più o meno consapevolmente, una concezione referenzialista del pensiero: in altre parole, il contenuto del pensiero sarebbe identificato immediatamente con l'oggetto extramentale cui il pensiero si riferisce. Non sarebbe certo una spiegazione bizzarra: Aristotele spesso usa un linguaggio "cosale" a proposito della predicazione e potrebbe essere stato portato al referenzialismo in questione, concedendo analogamente un valore reale all'espressione *μενεί ἡ αὐτὴ εἴη*; per di più *εἴη*-noia significa precisamente "ciò che è contenuto nel pensiero" e l'abitudine, frequente nel linguaggio quotidiano, a considerare tali gli oggetti e non le rappresentazioni, potrebbe aver tratto in inganno Aristotele. Del resto, nel prosieguo dell'argomento, non c'è nessun indizio della consapevolezza, da parte dello Stagirita, dell'incompletezza dell'inferenza. L'ipotesi di un tale errore sembra scontrarsi con l'accento posto da Aristotele su Socrate (morto) e la Chimera, che possono essere contenuti nel nostro pensiero senza per questo avere un posto al di fuori di esso, poiché ciò sembrerebbe sottolineare lo scarto estensivo tra il *range* delle rappresentazioni e quello degli oggetti. Peraltro, confesso che non mi è chiaro in che senso Aristotele si ritenga immune dalle medesime difficoltà<sup>172</sup>.

(3) e (4) sembrerebbero concludere correttamente da (2) l'esistenza di universali, in quanto dimostrano che gli universali in gioco nella facoltà del pensiero godono (almeno nel pensiero) di un'esistenza autonomia rispetto a quella particolari. In realtà, però, se l'atto del pensiero con cui si richiama alla mente l'oggetto perito o si compone l'oggetto fantastico è interpretato come una *mnēmē*, come una mera ritenzione dell'impressione sensibile, allora credo che non si sia dimostrato proprio nulla: né che esistono proprietà reali universali; né a, maggior ragione, la loro eternità. La stessa sensibilità brutta potrebbe essere infatti in grado di conservare e spontaneamente riprodurre

---

<sup>171</sup> Cfr. *De Int.* 1, 6-8: '...] Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni (*παθήματα*) dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini (*ὁμοιωματα*) sono le cose (*pragma*) già da sé identiche. [...'

<sup>172</sup> Se, infatti, questo è un argomento valido per l'esistenza dei *koina*; sembrerebbe che Aristotele sia costretto ad ammettere *koina*; di Socrate e della Chimera, e non vedo come questi (fermo restando che i *koina*; siano proprietà reali e universali) non faccia problema allo Stagirita. Resta comunque il fatto che la validità di (2) è inficiata dalla confusione di cui s'è detto.

rappresentazioni di tipo immaginativo, senza per questo dover ricorrere alle proprietà in questione. Se non vogliamo ammettere una seconda grave fallacia nell'argomento, dobbiamo quindi pensare che sia un altro il processo in gioco. Se, però, supponiamo che secondo (1), il pensare oggetti corrotti implichi (o possa talora implicare) l'impiego del *nouç*<sup>173</sup>, allora l'argomento risulterebbe sì, nel complesso, piuttosto piano:

a) quando esperisco Socrate sono in realtà in gioco in me alcune facoltà conoscitive, come, per esempio, il riconoscimento delle proprietà universali che sono in lui istanziate.

b) quando mi ricordo di lui posso impiegare proprio questi universali per ricostruirmelo come rappresentazione: cioè, più esplicitamente, avendolo riconosciuto come uomo, saggio, alto un metro e cinquanta, posso servirmi di tali determinazioni per ricomporlo.

c) se poi (assunzione, come detto, quasi sicuramente falsa) i contenuti del mio pensiero non sono che oggetti extramentali...

d) allora, segue chiaramente che esistono oggetti universali non sensibili.

ma al prezzo di ricadere in (Di) o in una versione simile. E della presente formulazione, ciò che parrebbe in accettabile è che l'obiezione di Aristotele tornerebbe a cadere. Non per il fatto che penso Socrate assente o la Chimera, infatti, devo ricorrere alla Socrateità o alla Chimerità. In merito alla formulazione dell'Argomento degli Oggetti di pensiero nel *peri; iðewh*, sembra dunque di poter dire che non solo l'argomento stesso è viziato da una discutibile presupposizione, ma anche che la congiunzione delle critiche operate da Aristotele è inconsistente. Le due obiezioni si basano sull'ambiguità di *noeih*, *eiñai* e *ti*, e sono implicate l'una con accezioni diverse da quelle con cui è implicata l'altra.

Sfortunatamente, i dialoghi platonici non ci aiutano a fare chiarezza sulla questione, poiché non vi si trovano veri e propri AP<sup>174</sup>. Il ragionamento più simile ad esso sembra trovarsi nel *Parmenide*<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> Supponiamo, cioè, che quanto si vuole qui dimostrare sia che la memoria (o la "fantasia" [in senso familiare]) può far ricorso nella ri-costruzione (o nella costruzione) dell'oggetto alle facoltà conoscitive e ai corrispondenti oggetti.

<sup>174</sup> In *Phaedo* 72e3-78b3, l'*ajamneçiq* non spiega il meccanismo mediante il quale il concetto viene acquisito, ma l'innata capacità di ordinare la nostra esperienza in forme adeguate: non siamo, dunque, di fronte all'AP che stavamo cercando, anche se alcuni elementi sono presenti; in *Resp.* 476d8-480a13. troviamo la premessa che la conoscenza è di ciò che è, ma il *noeih* qui coinvolto sembra inteso in senso più forte del primo *noeih* del passo del *peri; iðewh*, che è poi quello immediatamente in gioco nell'argomento; il passo della *Repubblica* si muove tra esigenze, come la necessità che la conoscenza sia vera, che sembrano troppo forti per essere compatibili con l'immediatezza dei fenomeni discussi nell'Argomento degli oggetti di pensiero. In fine in *Resp V*, è presente una connessione troppo generica tra il particolare e l'idea di cui esso partecipa. Anche in *Thaet.* 188e3-189b3 Platone parte dal presupposto che la conoscenza sia di ciò che esiste (l'*eçti* sembrerebbe qui chiaramente usato in senso esistenziale e non veritativo, altrimenti non avrebbe senso distinguere tra opinione *simpliciter* e opinione vera). Ma, sfortunatamente la conclusione di Platone è che la tesi in discussione è falsa; per di più la riduzione all'assurdo è basata sul fatto che la presente dottrina non riesce a dar conto della distinzione tra opinione vera e opinione falsa, e ciò potrebbe suggerire che tra gli errori della concezione presa in esame vi sia proprio quello di prendere l'essere in maniera troppo marcatamente esistenziale (accezione fondamentale per Aristotele).

<sup>175</sup> 132b7-c8.

- i. Le idee sono pensieri nella mente
- ii. I pensieri sono pensieri di qualcosa che è
- iii. Questi pensieri pensano qualcosa di unitario ( $\epsilon\phi\omicron\varsigma$   $\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ ), un aspetto unico ( $\mu\iota\alpha\kappa\alpha$   $\tau\iota\mu\alpha$   $\iota\delta\epsilon\alpha$ ) sovra-stante ( $\epsilon\pi\iota$ ;  $\pi\alpha\upsilon\nu[\dots]$   $\omicron\upsilon\pi\alpha$ ) tutte le cose [istanze]
- iv. Ciascuno di questi pensieri pensa un'idea.

In questo passo, troviamo non solo l'affermazione che ogni pensiero è pensiero di qualcosa che è, ma anche un'apparente giustificazione del referenzialismo in gioco nell'Argomento degli Oggetti di pensiero. Infatti, Platone ipotizza che il concetto possa trovarsi nella mente senza per questo doversi riferire ad un oggetto extramentale. Ma a sua volta, il concetto come pensiero deve essere concetto di qualcosa, deve avere cioè un referente indipendente dal pensiero. Platone, insomma, assume:

(R) *se  $x$  è pensato  $x$  esiste realmente*

(R) è la presupposizione necessaria affinché l'idea-pensiero sia intenzionale (affinché, cioè, essa debba necessariamente “appoggiarsi” ad un referente). Essa è a sua volta plausibile se si considera che e Platone e Aristotele potevano verosimilmente ritenere la mente dei soggetti particolari come affetta dalla stessa mutevolezza che in gradi più o meno accentuati caratterizza gli oggetti particolari<sup>176</sup>. Abbiamo allora scovato un'assunzione implicita nell'Argomento degli oggetti di pensiero: nelle  $\gamma\upsilon\kappa\alpha\iota$  individuali, i concetti sembrerebbero esistere solo come rappresentazioni mutevoli e private analogamente a come gli universali, negli individui particolari, esistono come proprietà instabili e singolari: da ciò, forse, deriva la necessità di un “sostegno” da parte qualcosa di reale e universale. Per il resto, dobbiamo qui notare che l'argomento del  $\pi\epsilon\tau\iota$ ;  $\iota\delta\epsilon\omega\varsigma$ , cos' come l'abbiamo inteso, non è qui certamente presente, a meno che Platone non si sia espresso per enigmi<sup>177</sup>. Bisogna concludere che l'AP non è genuinamente platonico. Per una discussione complessiva delle obiezioni apportate da Aristotele, rimandiamo, invece, al prossimo paragrafo<sup>178</sup>.

Prima di concludere, vorrei però suggerire un secondo tentativo di formalizzazione, che permetterebbe una spiegazione estremamente lineare.

AP2.

1. Ogniqualevolta ( $\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\alpha$ ) pensiamo ( $\nu\omicron\omega\mu\epsilon\mu\epsilon\kappa$ ) a  $x$ , pensiamo a qualcosa che è ( $\tau\omega\upsilon\tau\omicron\tau\omega\nu$   $\tau\iota$ )

<sup>176</sup> Abbiamo visto poc'anzi come Aristotele in *De Int* 1, 6-8 consideri i concetti  $\pi\alpha\kappa\eta\mu\alpha\tau\alpha$  dell'anima, la cui intersoggettività è garantita solo dalla somiglianza causale con l'oggettività nuda delle cose.

<sup>177</sup> Nonostante un chiaro accenno al  $\mu\epsilon\tau\epsilon\iota$   $\eta\lambda\upsilon\upsilon\theta\eta$ ; manca la connessione tra pensiero e idea e tra pensiero( $x$ ), e un'idea  $F$  istanziata in  $x$ . A voler essere molto scrupolosi bisogna ricordare che in *Parm.* 135bc-c3, Platone afferma che senza idee non ci sarebbe possibilità di  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\varsigma\kappa\alpha\iota$  (l'assunzione sarebbe ben più cogente se col verbo s'intendesse il semplice pensare); nel *Teeteto*, si afferma che il linguaggio senza qualcosa di stabile (assai verosimilmente le idee) non sarebbe possibile; e sappiamo quanto linguaggio e pensiero siano correlati nell'universo Greco. Ma anche questi cenni sono troppo accidentali perché vi si possa vedere qualcosa di più di un richiamo a dottrine che Platone riteneva già ampiamente note.

<sup>178</sup> Poiché il  $\pi\epsilon\tau\iota$ ;  $\iota\delta\epsilon\omega\varsigma$  ha un forte carattere propositivo questa soluzione non può considerarsi troppo costosa: Aristotele, infatti, per avvalorare la propria teoria potrebbe aver inserito liberamente argomenti propri o circolanti nell'Accademia.



2. Se un sensibile (f̄qarew̄twn touw̄wn) si corrompe, l'oggetto del pensiero (ēf̄noia) rimane invariato (m̄en̄ei h̄Jaūth)
3. Allora, l' x (ti) a cui pensiamo, non è un particolare (oūden tw̄h kaq̄ j̄k̄āwtwn)
4. Allora c'è (ēj̄ti) <qualcosa> oltre (para) i particolari (kaq̄ j̄k̄ācta) e i sensibili (aīq̄q̄hta), che pensiamo indipendentemente dal fatto che il particolare sia o non sia (kai; ēj̄eiho ōf̄ton kai; mh; ōf̄ton)
5. Allora ciò esiste ed è la forma, l'idea.

In questo modo la struttra dell'argomento risulta del tutto chiara. L'AP argomenterebbe che, siccome, quando pensiamo a qualcosa, pensiamo a qualcosa che è, poiché i particolari si corrompono senza alterare il contenuto del nostro pensiero, allora è impossibile che l'oggetto del nostro pensiero sia un particolare: dunque quando pensiamo a qualcosa dobbiamo pensare ad un'idea. E siccome il pensiero è sempre pensiero di qualcosa che è, l'idea deve essere. La differenza rispetto alla versione precedente, è che qui l'assertore dell'argomento in nessun modo sarebbe coinvolto con l'assunzione che si possa pensare un particolare. Al contrario fin dall'inizio si cercherebbe di dimostrare che il particolare non è mai oggetto di pensiero e che ogetto di pensiero è sempre unicamente l'idea. Il primo vantaggio di questa versione è che essa, oltre ad esser particolarmente limpida, anche dal punto di vista linguistico, rende l'AP molto più simile agli altri Argomenti Meno Rigorosi. Il primo grosso svantaggio, però mi pare il fatto che AP2 non rende affatto esplicita la posizione di Aristotele. Cos'è che egli contesta, infatti? Se egli contestasse (1), l'obiezione che ci sono idee di Socrate e della Chimera sarebbe inammissibile, poiché anche ammettendo che si possano pensare Socrate o la Chimera, da ciò non seguirebbe ancora neppure che Socrate e la Chimera sono: figuriamoci se può seguire che vi siano un'idea di Socrate e un'idea della Chimera. Eppure la critica dello Stagirita sembra far leva solo sul fatto Socrate e la Chimera sono oggetti di pensiero. Più verosimilmente Aristotele potrebbe criticare il principio per cui ciò che si trova nel nostro pensiero è l'oggetto del nostro pensiero. Allora, egli intenderebbe dire che, poiché il contenuto dl nostro pensiero non è un x, ma una rappresentazione (f̄ar̄tāq̄ma) di un x, il fatto che il contenuto del pensiero rimanga inalterato dopo la corruzione di x, non esclude che l'oggetto del pensiero continui ad essere x. Se così fosse, Aristotele accuserebbe l'assertore di AP2 di avvallare erroneamente una concezione referenzialista del pensiero. Tale esito interpretativo risulterebbe particolarmente felice, poiché eviterebbe gli imbarazzi cui andava incontro AP. Esso, però, renderebbe l'argomento piuttosto estraneo alla strategia e alle dinamiche del peri; īJewn, poiché avremmo un argomento esclusivamente *ad hominem*, privo di qualunque intento positivo (il f̄ar̄tāq̄ma di Socrate, infatti, non può certo essere un koinōw̄).

Difficile, mi pare, quindi, scegliere tra le due interpretazioni proposte. Ma difficile, soprattutto, mi sembra dare all'Argomento degli Oggetti di Pensiero un senso che lo integri pienamente nel contesto problematico del *peri ideon*.

#### § 4.4. Considerazioni sugli Argomenti Meno Rigorosi.

In questo paragrafo cercherò, tenendo conto ovviamente delle riflessioni di § 4.2., di offrire un'interpretazione complessiva della questione in gioco negli Argomenti Meno Rigorosi (Arr). È il caso di richiamare a questo punto il passo di *Metaph. A*, ove Aristotele distingue:

- argomenti meno rigorosi (che non dimostrano l'esistenza di idee e, se anche la dimostrassero, la dimostrerebbero per troppe idee –per questa interpretazione non letterale del testo si veda § 4.2.)
- argomenti più rigorosi (che dimostrano l'esistenza di idee indesiderate).

Come abbiamo visto, tra gli Arr:

- (i) gli Argomenti dalle Scienze
  - (a) dimostrano solo l'esistenza di cose comuni di cui c'è scienza
  - (b) dimostrerebbero anche idee degli *artefacta*
- (ii) l'Uno oltre i Molti
  - (a) dimostra solo l'esistenza di cose comuni predicati delle cose
  - (b) dimostrerebbe idee di negazioni e cose che non sono
- (iii) l'Argomento che muove dal Pensiero
  - (a) dimostra solo l'esistenza di cose comuni oggetto di pensiero (?)
  - (b) dimostrerebbe idee di enti particolari ed immaginari

tutte le critiche effettuate da Aristotele nei confronti degli argomenti attribuiti agli Accademici, come già abbiamo rilevato, si basano su uno ed un solo fatto: la loro insufficienza logica. Essi sono insufficienti a porre idee (sono troppo deboli) e pongono un *range* di universali più esteso di quello riconosciuto alle idee (sono troppo generici). Abbiamo preannunciato (§ 4.2) come Platone, dalla *Repubblica* in poi, squalifichi i particolari sulla base di un'indeterminatezza ben più forte di quella usata precedentemente. Su questa base, G. Fine ha creduto di poter distinguere:

compresenza ristretta di opposti (CR): *se x è simultaneamente o in diversi istanti della propria carriera esistenziale f e anti-f (contrario di f), x è affetto da (CR) relativamente a f*

compresenza allargata di opposti (CA): *se x è simultaneamente o in istanti diversi della propria carriera esistenziale f e non-f, x è affetto da (CA) relativamente a f*

A mio avviso, questa distinzione può essere molto utile, ma non deve portarci a conclusioni come quelle di Fine. Esiste, infatti, una connessione non solo più lineare, ma persino illuminante tra i due tipi di compresenza e il diverso grado di esistenza riconosciuto agli universali da Platone e Aristotele. Cominciamo ad effettuare le seguenti considerazioni: (CR) implica (CA), ma (CA) non implica (CR). A (CR) relativamente a  $f$  è soggetto ogni  $x$  che sia capace di accogliere la proprietà contraria di  $f$ . Non soffre di compresenza ristretta rispetto a  $f$ , dunque, solo ciò che essenzialmente  $f$ ; invece (CA) agisce su un *range* molto più ampio e lascia scampo –secondo Fine– solo *alle idee platoniche*. Infatti, Socrate, per quanto caratterizzato *per se* dalla proprietà dell’ ‘esser uomo’, possiede proprietà inessenziali all’umanità<sup>179</sup> e che, pertanto, sono, a rigore, non-uomini. Dunque, una scienza che si volesse basata su oggetti epurati da (CA) dovrebbe fare ricorso alle idee. Parallelemente, su un piano immediatamente ontologico, uomini che sono non uomini, difficilmente possono essere uomini a pieno titolo, sicché l’umanità di un siffatto uomo non potrebbe essere qualcosa di primitivo. Questa conclusione contiene a mio avviso una parte di verità, ma è inesatta. Se, infatti, Socrate possiede proprietà differenti dall’umanità, è pur vero che l’umanità-in-Socrate in nulla differisce dall’umanità. Ma questa umanità-in-Socrate non è necessariamente un’idea (di uomo). Essa può benissimo essere intesa come essenza di Socrate. Il punto nodale della questione, allora, non è se si privilegi (CR) o (CA), ma se si riconosca legittimità alla distinzione tra (CR) e (CA). Mi spiego. L’opposizione tra Platone e Aristotele non nasce dal fatto che Platone pretenderebbe che gli oggetti della scienza / gli oggetti ontologicamente primitivi soddisfino (CA), mentre Aristotele si accontenterebbe di (CR), perché ciò significherebbe che per Aristotele, poniamo, la medicina può studiare l’uomo, anche senza prescindere dai suoi accidenti; e che per Aristotele Socrate sarebbe un tutt’uno coi suoi accidenti. L’opposizione, invece, nasce dal fatto che entrambi considerano indispensabile (CA) come condizione della scienza, o di “primitività” ontologica, ma mentre per Aristotele esiste la possibilità di distinguere tra (CA) e (CR), per Platone questa possibilità viene meno. E ora chiarirò perché.

Come abbiamo ricordato, Aristotele sostiene che uno dei caratteri fondamentali della sostanza è quello di non avere contrario<sup>180</sup> (§3.3.).

Per Aristotele:

(SA1) *Se  $x$  è sostanza in senso proprio, allora  $x$  è un particolare caratterizzato essenzialmente da sortali.*

(SA2) *Se  $x$  è sostanza in senso proprio, allora  $x$  accoglie i contrari*

è chiaro che (SA1) ed (SA2) sono strettamente legate tra loro. Infatti, un particolare può permanere se stesso nonostante la successione o compresenza d’opposti solo in virtù del fatto che ha una

<sup>179</sup> Per esempio: l’ ‘esser sapiente’, l’ ‘avere il naso camuso’, ecc...

<sup>180</sup> *Cat.* 4a10-11.

proprietà essenziale; ma se questa proprietà essenziale, a sua volta, avesse un contrario, rischierebbe di diventare accidentale (anche per quest'idea si veda § 3.3.). Si prenda un particolare *a*, caratterizzato *per se* da *f*, e accidentalmente da *y* e anti-*y*. Sebbene *a* possieda anche proprietà non-*f*, esso non può possedere anti-*f*, come invece accade per *y*. *a* dovrà allora essere propriamente *identificato* col solo *f*, e conoscenza di *a* vi sarà quando si conosca *f*, astraendo ad *y* e anti-*y*. Come avevamo già osservato (ancora § 3.3.) è proprio il fatto che quella particolare proprietà che è il sortale (dell'infima specie) non possa essere soggetta a (CR) che, per lo Stagirita, prova che essa costituisce un tutt'uno inscindibile (ἁπλοῦς) col relativo sostrato materiale<sup>181</sup>. Ma Platone spesso (Cfr § 2.3) negò che esistessero particolari caratterizzati da proprietà *per se*. Allora per il filosofo ateniese, tutte le proprietà di ciascun particolare sono accidentali e cadono molte ragioni per distinguere tra (CA) e (CR). In altre parole, riprendendo l'esempio precedente, non esisterebbe alcuna ragione per distinguere *f* da *y*., poiché esse sarebbero egualmente proprietà accidentali<sup>182</sup>. Aristotele ribatterebbe che sul piano logico questo è inammissibile appunto per il fatto che il sortale non ha contrario. Ma Platone potrebbe efficacemente difendersi sostenendo che non v'è ragione di considerare (CR) più squalificante di (CA) e che tale distinzione, esattamente come l'identità tra il sostrato e l'infima specie non può essere considerata la ragione dell'essenzialismo, ma ne rappresenta piuttosto la premessa. In ogni caso mi pare evidente il ruolo di primo piano giocato dall'essenzialismo in questa disputa.

In effetti, poiché, da una parte, la generalizzazione della compresenza di opposti a tutte le proprietà è conseguenza del rifiuto di proprietà essenziali; e dall'altro è un fattore determinante nella formulazione della teoria delle idee; essa costituisce il medio tra l'ontologia dei particolari come aggregati di proprietà e la teoria delle idee stessa. Con un'intuizione ontologica, la generalizzazione della compresenza è l'assunzione per la quale nessun *x* può essere *f* in virtù di se stesso (a meno che esso non sia un *F* esclusivamente *f*). Sicché l'eraclitismo che abbiamo visto emergere nei dialoghi di mezzo e che culminerà nel *Timeo*, al pari della concezione delle idee come perfetti particolari autopredicativi, rappresenta il tassello mancante della teoria delle idee del *Fedone*. Esso (Cap. 8) non è, come sembrano credere alcuni commentatori contemporanei, l'errore di Platone e la causa delle difficoltà della teoria delle idee, ma è piuttosto il salvagente di quest'ultima.

In effetti, come vedremo più avanti, abbiamo almeno altri tre grossi indizi del fatto che la teoria essenzialista giochi un ruolo determinante in questa controversia. Anzitutto, per Aristotele solo i

<sup>181</sup> *Cat.* 2b15-16. Lo stesso termine οὐκία caro ad Aristotele sembra tradire una fusione del concetto di essenza con quello di sostrato, del tutto giustificabile in una prospettiva essenzialista. Analogamente, l'espressione paradigmatica τίς ἀφ' ἑωυτοῦ (Cat. 2a16, per esempio) qualifica l'individuo inestricabilmente come soggetto reale ultimo e come possessore di una proprietà essenziale.

<sup>182</sup> In effetti, Platone insiste spesso sull'imperfezione con cui nelle cose l'idea è riprodotta

sortali sono predicati tali da potersi predicare  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$  di qualche ente (le sostanze)<sup>183</sup>; e ciò non solo sembra avere un peso non indifferente, nel  $\text{peri}; \text{ijlewh}$ , nell'ambito dell'Argomento dei Relativi (§4.5.); ma (Cap. 5) ciò sembra avere a che fare anche col fatto che il regresso all'infinito non si può applicare –a quanto sembra- contro i relativi, e con il fatto che il  $\text{peri}; \text{ijlewh}$  sembra autorizzare in un certo senso idee dei relativi (Cfr § 4.5). È, infine, notevole il fatto che il  $\text{peri}; \text{ijlewh}$  operi il regresso all'infinito sostituendo un relativo / qualità (grande) con un sortale (uomo) – anche per questo rimandiamo al Cap. 5. Da tutti questi dati emerge sicuramente, anche se di certo in maniera non ancora chiara un nesso tra lessenzialismo e la seconda parte del  $\text{peri}; \text{ijlewh}$ .

Possiamo ipotizzare che, se, in generale, la questione in gioco fosse la modalità con cui diversi tipi di proprietà ineriscono ai particolari, le ragioni dei fatti sopra esposti sarebbero del tutto chiare. Aristotele, infatti, riconoscerebbe che ammettere un'idea per un predicato che è necessariamente posseduto accidentalmente non porta ad un regresso. E la ragione di ciò potrebbe risiedere nel fatto che, mentre è ontologicamente superfluo per una schiera di  $f_1, f_2, \dots, f_n$ , che sono  $f \kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$ ; porre un  $F$  che sia a sua volta  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$ ;  $f$  –giacchè esso non sarebbe che un nuovo  $f_{n+1}$ ; al contrario, per una serie di  $a_1, a_2, \dots, a_n$ , che sono  $f$  non  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$ ; una volta ammesso il principio di causa (PC), non sembra assurdo postulare un  $F$  che sia  $f \kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$ . Infatti:

(PC) se un  $y$  è causa del fatto  $f x$ ,  $y$  è *a fortiori*  $f$

(CC) per ogni fatto  $f x$  c'è almeno una causa<sup>184</sup>

(nE) per qualche proprietà  $f$ , nessun  $x$  è tale che di  $f x$  è causa  $x$ <sup>185</sup>

(Ei) allora, da (CC) e (nE), per tutti i fatti  $f x_1, f x_2, \dots, f x_n$ , esiste almeno una causa  $y$  tale che

$\forall x(x \neq y)$

(EI) allora, da (PC) e (Ei), esiste un  $y$  –chiamiamolo  $F$ - tale che  $f y$  in virtù di  $y$ <sup>186</sup>

<sup>183</sup> Effettivamente, la contrapposizione tra peredicazioni  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$  e  $\kappa\alpha\tau\alpha$ ;  $\kappa\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\epsilon\kappa\omega\varsigma$  accoglie un'idea sicuramente intuitiva: anche il senso comune, infatti, categorizza gli enti a partire dalla specie di ciascuno di essi. In questo conteso è però rilevante anche il risvolto ontologico della dicotomia. Con una notevole analogia con l'ontologia del *Fedone* e l'opposizione tra  $\epsilon\iota\eta\alpha\iota(f)$  ed  $\epsilon\varphi\epsilon\iota\eta(f)$ , Aristotele contrappone in *Cat.* 2a11 ss –come proprietà generalissime di certi predicati- il  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\varphi\varphi\alpha\iota(x)$  e l' $\epsilon\iota\eta\alpha\iota \epsilon\varphi(x)$ . Alcuni predicati, dunque, sono tali da 'identificarsi' col soggetto, tanto che sono 'modi' di chiamare il soggetto medesimo. Invece, gli altri predicati intrattengono col sostrato un semplice rapporto di inerenza, per cui ne rimangono distinti. Ora, proprio come per Platone si poneva il problema di spiegare 'dove' ogni particolare  $x$  ricevesse ogni determinazione  $f$  tale che ' $x$  possiede  $f$ ' ma non ' $x$  è  $f$ ' (problema che egli risolveva con le idee) per Aristotele dovrebbe porsi il problema: se  $x$  non è per sé  $f$ , per cosa  $x$  è  $f$ ? Tralasciando tale questione, risulta comunque evidente come dal punto di vista ontologico alla contingente relazione di inerenza deve corrispondere un legame ben più lasco di quello che fa di materia e forma un  $\sigma\upsilon\mu\omega\lambda\omicron\upsilon\sigma$ . Se le cose stanno davvero, così, possiamo pensare che i punti (II) e (III) adombrino una connessione del Terzo Uomo con l'essenzialismo, connessione che risulterà del tutto chiara sia nel prosieguo del paragrafo sia in § 4.4.

<sup>184</sup> Per un riscontro di questo principio si vedano *Timaeus* 29a, *Phialebus* 26e.

<sup>185</sup> (nE) non va confusa con la più forte (NE) che verrà formulata tra breve. In (nE) la variabile predicativa è quantificata esistenzialmente, in (NE) universalmente. In altre parole, in base a (nE) vi è *qualche* proprietà  $f$  che non è posseduta essenzialmente da nessun particolare  $x$ ; in base a (NE), invece, *nessuna* proprietà  $f$  è posseduta essenzialmente da alcun soggetto.

<sup>186</sup> Contrariamente all'apparenza, (Ei) non contraddice (nE) perché l' $y$  è un nuovo ente che non era incluso nel dominio (dei particolari) su cui varia la  $x$  di (Ei).

Insomma, da un punto di vista ontologico, (CC) e (PC) sembrano richiedere che per ogni proprietà ci sia –in ultima analisi- almeno un possessore καὶ αὐτὸν. Questi sono già dati nel caso dei sortali, ma mancano nel caso delle altre categorie.

Le considerazioni effettuate sin qui possono, a mio parere, avere conseguenze decisive sul modo di intendere tutti gli Argomenti Meno Rigorosi, e per questo abbiamo inserito qui questo scomodo *excursus* su argomenti che devono ancora essere trattati. Se prendiamo come soggetto particolare lo ὑποκειμενον (in senso forte, cioè il sostrato dell'essenza), essi avranno un valore ben diverso. Abbiamo già notato come in *Metaph. B.*<sup>187</sup> Aristotele formuli un AS che assume come particolare proprio il sostrato assolutamente nudo e che, in questo modo, approda alla conclusione che il particolare sarebbe del tutto inconoscibile se non vi fossero universali: questo non è certo il punto di vista dello Stagirita, e il contesto (il libro *B*) autorizza a pensare ad una concezione estrema, solo parzialmente da lui accettata; ma Platone potrebbe accettare una versione simile. Egli, considerando tutte le proprietà accidentali, potrebbe considerare i particolari meri aggregati di proprietà, e –per così dire- riporre la loro sostanzialità in altri –non sensibili- portatori (essenziali) delle proprietà che li costituiscono. Parimenti abbiamo constatato come sia possibile leggere l'UM in maniera analoga. Se per ogni soggetto non v'è alcuna proprietà che esso posseda *per se*, e se queste proprietà sono qualcosa di altro dal soggetto, ciò che queste proprietà sono sarà ontologicamente più primitivo del soggetto. La stessa cosa, ovviamente, vale anche per OP: se nessun soggetto è caratterizzato da proprietà *per se* e il pensiero presuppone il ricorso alle proprietà del soggetto per pensare il soggetto stesso, è chiaro che la pensabilità del soggetto dipende dalla pensabilità delle sue proprietà.

Ora, sicuramente, questa è proprio la maniera in cui Platone leggeva gli Argomenti Meno Rigorosi<sup>188</sup>, e non potrebbe essere altrimenti, poiché egli non riconosce proprietà essenziali. Aristotele, invece, non può leggere così gli argomenti, poiché per lui lo ὑποκειμενον come *absolutly bare particular* è –direi- un'astrazione, e gli unici sostrati che si danno realmente sono i particolari 'già' caratterizzati *per se* (§ 3.3.). Ma se neghiamo proprietà essenziali, sembra arduo ritenere lo ὑποκειμενον separato dalle proprietà universali<sup>189</sup>, poiché –come Aristotele stesso ha a

---

<sup>187</sup> *Metaph. B.* 999a25-b16.

<sup>188</sup> Questa idea ha dei riscontri. Platone, nel *Parmenide*, afferma che senza le idee verrebbe meno ogni possibilità di διαλέγεσθαι (135c3). Se con διαλέγεσθαι intendiamo non il ragionare filosofico, ma il semplice scorrere, l'assunzione che debbano esistere le idee diviene cogente. Analogamente, il *Teeteto* presenta la sua contraddittorietà col διαλέγειν sperimentato da ciascuno all'interno della propria anima come una riduzione all'assurdo della teoria che identifica essere, essere sensibile e divenire. È chiaro che l'argomento di Platone è del tutto inefficace se si intende il διαλέγειν in senso forte, poiché Protagora non avrebbe mai accettato una tale obiezione. Il verbo è da intendersi però in senso debole, come dimostra il fatto che è equiparato alla stessa possibilità del linguaggio e della denominazione. Se le cose stanno così, questi AS sono molto vicini a quello di *Metaph.* 999a25-b16.

<sup>189</sup> Si potrebbe obiettare sicuramente che le proprietà che compongono i particolari potrebbero essere non universali, ma, a loro volta particolari. Platone stesso, nel *Timeo* finisce col distinguere tra la proprietà sensibile e la rispettiva idea, ma, considerando –*mutatis mutandis*- le qualità sensibili i veri e propri particolari, mantiene le idee come presupposte da essi. D'altronde, l'ammissione che esistano *solo* proprietà sensibili singolari (simili agli odierni tropi)

dire, il sostrato non è neppure un *toû* e perciò non può realmente sussistere come del tutto indeterminato (come dimostra –appunto– il fatto che esso sia un’astrazione). Se richiamiamo le assunzioni fondamentali della teoria delle idee (nella formulazione di Vlastos)

((AP)V) *se x è un idea, x si predica di se stesso*

((NI)V) *se x è f, x è diverso da f*

vediamo che l’autopredicazione e la non-identità sono originate da una lettura congiunta del principio di causa e del rifiuto dell’essenzialismo (NE): infatti da

(PC) *se y è causa del fatto che x sia f, allora a fortiori y deve essere f*

(NE) *per ogni x, se x è f<sup>190</sup>, x non è f in virtù di se stesso*

segue che vi deve essere, per tutti gli *x* che sono *f* un unico *y* che sia *a fortiori f*. L’autopredicazione è strettamente correlata al principio di causa, mentre la non identità è correlata a (NE). (NE)<sup>191</sup> coincide precisamente con (UM2) che costituisce così la chiave di volta dell’intera teoria delle idee. (UM2) è giustificata da Aristotele esattamente come viene giustificata nel *Fedone*<sup>192</sup>, ma per Aristotele non può essere generalizzata. Infatti la teoria dei particolari caratterizzati *per se* assume precisamente che (E):

(E) *per qualche x, se x è F, x è F in virtù di se stesso*

poiché esistono degli *x* (le sostanze prime) che sono *f* (la loro essenza) ciascuno in virtù di se stesso, o, secondo la nota formula aristotelica, per se stesso (*κατ’αυτοῦ*). Ma (E) è precisamente le contraddittoria di (NE)<sup>193</sup>. Se le cose stanno veramente in questa maniera, allora il peso della teoria dei particolari di Platone e di quella di Aristotele sono state assolutamente decisive nel determinare lo sviluppo della teoria degli universali di ciascuno dei due.

Tutto ciò può illuminare anche il modo in cui deve essere intesa la nozione di *koinon*. È chiaro che *ἐφ’ ἑκάστῳ τῷ αὐτῷ* (ASI), *ἡ κατὰ φύσιν* (ASII), *κατ’αυτοῦ* (UM), ..., sono in realtà per Aristotele caratteri delle sostanze prime. E per quanto l’*οὐσία*, intesa come fattore determinante, sia comune a più individui –*Metaph. B.*–, essa è pur sempre un’*οὐσία* dell’individuo, non un’essenza che abbia unità fuori dall’individuo (§ 3.3) –ciò che verrà messo in luce, per esempio dal Terzo Uomo degli *Elenchi Sofistici* (§ 5.3.). Allora (e questo è l’aspetto più interessante), “comune”, per Aristotele, non può significare che questa *οὐσία* abbia una forma di identità ed unità al di fuori di

---

comporterebbe per Platone –con tutta probabilità– una sorta di *γίγνεσθαι* generale del tutto analogo a quello ridotto all’assurdo nel *Teeteto*.

<sup>190</sup> Essendo *x* un particolare e *f* un predicato universale.

<sup>191</sup> Come si può facilmente verificare, (NE) è strettamente legata a (CA).

<sup>192</sup> Nel *Fedone*, in effetti, le idee sembrano inizialmente essere postulate per spiegare il possesso di una proprietà *f* in un *x* che non è *f* in virtù di se stesso. La compresenza / successione cui sono soggetti gli *x* rispetto all’*f* e la stessa ripetibilità dell’*f* (come nell’Uno oltre i Molti) sono presi come indizi del fatto che *x* non è *f* *κατ’αυτοῦ*

<sup>193</sup> D’altro canto non dobbiamo mai scordare che mentre Aristotele pone forme solo per i sortali, Platone sembra più riluttante ad ammetterle e predilige come esempi privilegiati (soprattutto fino al *Parmenide*) le idee etiche, estetiche o di qualità.

quella dei suoi soggetti –ti para; tau'ta dicevano gli *Analitici Posteriori* (§ 4.3.)- o addirittura anteriore ad essi; ma significa, anzi, esattamente il contrario, cioè, ciò che caratterizza una pluralità di cose, senza distinguersi da alcuna di esse. Le espressioni “cosa comune”, “in comune” designano, allora, con tutta probabilità, nel peri; ijdewh, ciò che designano anche nelle *Categorie*, cioè l'identità logica di più cose tra loro numericamente distinte. Ma l'unità, l'identità, la determinatezza, ... non pertengono a qualcosa che sia propriamente altro dalle sostanze prime. Come vedremo, già a partire da § 4.5., ci sono forti indizi, che la tensione tra Platone e Aristotele sull'essenzialismo si scarichi in ultima analisi proprio sulla maniera di concepire l'unità degli universali. E l'ambiguità degli Argomenti Meno Rigorosi, che abbiamo più volte denunciato, risiede proprio nella diversa concezione ontologica che i due filosofi hanno sui caratteri qualificanti dell'identità, dell'unità, della determinatezza, ...

Il discorso portato avanti fin qui in questo paragrafo, riguardava pressoché esclusivamente le obiezioni (a), cioè quelle sulla debolezza, salvo che per la questione delle “cose comuni”. Per quanto riguarda le obiezioni (b) –una volta che sia stata messa da parte la questione dei koinav, esse risultano di gran lunga meno interessanti. Diremo ugualmente qualche parola adesso, affinché l'argomento non rimanga del tutto trascurato. L'obiezione degli *artefacta* si basa, verosimilmente, oltre che sulla presunta minor estensione del *range* delle idee rispetto a quello degli universali<sup>194</sup>, sul diverso statuto epistemologico delle tevnai in Platone ed Aristotele: infatti il filosofo ateniese sembra riconoscere un particolare valore epistemologico al metodo di questo tipo di ‘sapere’. (iib), invece, se l'argomento è ritenuto un Uno oltre i Molti realista non è valido, poiché non vi è un ‘vero’ uno, mentre se si pensa ad una concezione semanticista l'obiezione cade nel vuoto<sup>195</sup>. Di

<sup>194</sup> È ben strano che Aristotele affermi che Platone negasse le idee degli *artefacta*, poichè esse sono costantemente annesse nei dialoghi. L. Robin nota che Aristotele potrebbe aver frainteso il rifiuto di Platone di idee corrispondenti agli oggetti delle arti imitative (i quali non sono che eijkonec di cose di cui già vi sono idee), interpretandolo come rifiuto di idee di *artefacta* in senso assoluto con cui il maestro non sarebbe stato invece compromesso. Gli oggetti delle arti produttive hanno infatti una propria “sostanzialità”, e proprio ciò avrebbe potuto spingere Platone ad ammettere idee corrispondenti (Cfr *Resp.* 601d1-2). Secondo D.H.Frank, Aristotele vorrebbe obiettare non che AS I, AS II e AS III semplicemente dimostrino idee di artefatti, ma che essi dimostrino idee di artefatti per *ogni* (ekayth, 80. 6) arte, laddove Platone ne ammetteva solo per alcune. Rispetto a Robin, Frank ha il vantaggio di non chiamare in causa un fraintendimento da parte di Aristotele, ma, dal punto di vista teoretico, ha, a mio avviso un punto debole cui ho poc'anzi accennato. Se anche includessimo la pittura (atre imitativa), poniamo, tra le paça tevnh di cui parla (1), a questo punto Platone potrebbe rispondere che ASI' non produce nuove idee per ogni specie che il pittore ritrae. Infatti, dipingendo un uomo, o guardo all'idea di uomo e verifico tutte le proposizioni di AS I' senza però produrre una nuova idea; o guardo a un uomo particolare e in tal caso non verifico (1). Proprio a questo alludevo contestando l'obiezione mossa a Robin sulla base di *Gorgia* 503e. La spiegazione più efficace mi pare tuttora quella di A.Cherniss: egli, sottolinea che per Platone ta; kata; tevnhn non è contraddittorio di ta; fuvei, e anzi il primo insieme può considerarsi incluso nel secondo (*Soph.* 265c-e e in *Leggi* 889e-895c); così nell'espressione ‘idee corrispondenti alle specie ta; fuvei’ (*Polit.* 262a-263b e in *Phaed.* 265e) non s'intende escludere gli *artefacta*, bensì entità *contro* natura, cioè entità cui non corrispondono proprietà reali. Aristotele avrebbe allora estrapolato una frase da un contesto ben preciso affinché essa significasse –decontestualizzata- un pensiero che secondo lo Stagirita Platone avrebbe dovuto condividere.

<sup>195</sup> Nell'espressione “idee di negazioni e cose che non sono” (kai; twh apofagewn kai; twh mh; ofitwn), la clausola “e cose che non sono”, ha, probabilmente, come sostiene Cherniss valore esplicativo e il kai è epesegetico. Non è detto, però, che twh mh; ofitwn vada preso come assunzione realista (come se si dicesse, cioè, che le negazioni denotano



(iiib) abbiamo già detto in § 3.1.: essa è chiaramente viziata da alcune ambiguità lessicali. Ci si potrebbe domandare poiché Aristotele con obiezioni (presunte) *ad hominem* batta, su una genericità che avrebbe potuto verosimilmente essere sconfessata dai bersagli della critica. Probabilmente, anche qui è in gioco l'essenzialismo: lo Stagirita, in altre parole, attribuirebbe agli avversari una *range* ristretto di forme poiché dal suo punto di vista solo certi predicati possono essere essenze. Ad ogni modo, come avevamo ipotizzato ad inizio paragrafo, le obiezioni (a) e le obiezioni (b) s'inscrivono in un medesimo solco, facendo leva sull'insufficienza logica degli argomenti. Se le cose stanno come le abbiamo ricostruite, però, quest'insufficienza può essere verificata solo a partire dalla rinuncia al principio che se un  $x$  è  $f$ ,  $x$  non può essere  $f$  in virtù di se stesso. Per ora, tuttavia, credo sia sufficiente tenere a mente in particolar modo il ruolo delle rispettive teorie dei particolari nell' 'opposizione' tra Platone e Aristotele, mentre rimandiamo la discussione del suo reale significato al Cap. 5.

#### § 4.5. L'Argomento dei Relativi.

Come già accennato in § 4.2., Aristotele in *Metaph. A.9.*, chiama l'Argomento dei Relativi e il Terzo Uomo  $\alpha\kappa\rho\iota\beta\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ . Cercheremo di capire le ragioni di questa denominazione nel corso dell'analisi di ciascuno dei due ragionamenti, che, come si vedrà subito, presentano una struttura ben più complessa che non i primi tre. Per quanto riguarda l'Argomento dei Relativi, nello specifico, sono state proposte diverse formalizzazioni nessuna delle quali è esente da qualche difficoltà. Tentiamo, ora, di proporre una nostra schematizzazione dell'argomento:

AR

1. se  $\langle fx \rangle$  non è omonimo e  $\langle fy \rangle$  non è omonimo,  $x, y$  hanno un'unica natura  $f$
2. i. se  $f$  è propriamente ( $\kappa\rho\iota\omega\varsigma$ )  $F$ , allora  $\langle ff \rangle$  è predicaz. non-omonima
  - ii. siano  $f_1, f_2$  immagini di  $f$ ; allora  $[f_1, f_2 \text{ sono } f]$  è predicazione non omonima;
  $[f, f_1 \text{ sono } f]$  è predicazione non omonima<sup>196</sup>
3. se  $x$  e  $y$  sono uguali,  $x$  e  $y$  sono uguali omonimamente<sup>197</sup>
4. se  $x$  è sensibile e uguale,  $x$  è uguale non propriamente, infatti
  - a) se  $x, y$  sono uguali,  $x, y$  rispondono diverse spiegazioni la uguaglianza

---

proprietà non reali), poiché il verbo essere potrebbe avere benissimo valore copulativo (e in tal caso si spiegherebbe semplicemente che la negazione consiste nel dire che  $x$  non è  $y$ ).

<sup>196</sup> Ho indicato con  $f$ , i particolari che possiedono propriamente il predicato; con  $f_x$ , quelli che lo possiedono derivatamente.

<sup>197</sup> Assunzione implicita.

- b) se  $x$  è sensibile  $x$  è in continuo mutamento
- c) se  $x$  è sensibile ed uguale,  $x$  è imperfettamente uguale
- 5 non esiste un  $x$ , tale che  $x$  è sensibile, e  $x$  è modello di tutti gli altri uguali sensibili
- 6 allora esiste un  $x$  tale che  $x$  è uguale propriamente, per ogni  $y$ , se  $y$  è uguale e sensibile luguaglianza di  $y$  è immagine dell'uguaglianza di  $x$ , e  $x$  ne è il modello
- 7 v. Allora esiste un  $x$ , tale che  $x$  è un'idea)

L'unico passaggio di cui mi riesce difficile dar conto è 83, 8-9: *kathgoroumenon de ton ejhqaŭta to; iŕon auŕto; omonumwç auŕton kathgoroumenon*. Anzitutto non mi è chiaro il significato di *to; iŕon auŕton* non credo che significhi l'idea di uguale, visto che l'esistenza di essa è il *demonstrandum*, quanto piuttosto il predicato stesso di uguale che viene attribuito alle cose sensibili. D'altra parte l'argomento si basa proprio sull'assunzione (implicita) che la predicazione degli uguali sensibili debba essere in ultima analisi non-omonima; e, dunque, la frase in questione non può che essere una prolessi di (4)-(5), come suggerisce il *gar* in 83, 8. Qualcuno ha poi pensato che *auŕto*; equivalga a *kuriwç* (in tal caso la frase anticiperebbe solo (4)). Ma forse per affrontare l'esegesi di queste righe, è necessario riprendere dall'inizio l'argomento.

Anzitutto, in (1), ci viene detto che la predicazione non-omonima significa (*del ouh*) un'unica natura (*miŕn tina fuŕin*). In secondo luogo, in (2), ci vengono presentati (presumibilmente in maniera esaustiva) i casi di predicazione non-omonima. Sebbene la sintassi presenti una chiarissima tripartizione, ho preferito schematizzare la casistica proposta in una bipartizione, con uno dei membri a sua volta bipartito. Infatti, sebbene si ritenga di difficile spiegazione solo la non-omonimia del terzo caso ( $\langle f, f_n \text{ sono } F \rangle$  è una predicazione non-omonima<sup>198</sup>), in realtà il secondo e il terzo caso mi paiono egualmente, e per la stessa ragione, problematici. La convinzione che solo il terzo caso risulti controintuitivo è indotta, probabilmente, dall'esemplificazione proposta dal testo. Essa, infatti, suggerisce che, mentre nel terzo caso, dicendo 'uomo' di Socrate e di un suo dipinto si usa -nei due casi - un'accezione alquanto diversa di 'uomo'; nel secondo caso dicendo 'uomo' di due uomini dipinti, si usa per entrambi una medesima accezione. Come giustamente nota Leszl, però, in base al secondo caso, io potrei predicare non omonimamente uomo della statua di un uomo e di un uomo dipinto, e questo non è certo meno controintuitivo. Questo piccolo esperimento mentale conferma, quindi, la sostanziale validità della nostra intuizione, per cui il secondo e il terzo caso sono entrambi problematici. Infatti, nel secondo, caso non è in questione la predicazione di un modello  $f$  delle proprie copie  $f_1, f_2, \dots, f_n$ , ma di un predicato  $F$ -attribuito a  $f$ - delle copie di  $m f_1, f_2, \dots, f_n$ , cosicchè si può tranquillamente dire che il secondo e il terzo caso proposti non siano che

<sup>198</sup> Si tenga presente che esso presuppone un'unica natura nel modello e nella copia.

istanze di una medesima situazione (con la differenza che il modello *m* in uno dei due è solo implicito).

Ma cosa significa precisamente che (2ii) è un caso di non omonimia? Innanzitutto, a proposito di questa locuzione, osserverei che il fatto che si parli sempre di “non-omonimia” e mai di “sinonimia”, fa pensare ad una concessione dialettica, quasi che gli “interlocutori” fossero discordi sull’estensione dei casi di sinonimia, ma concordi sull’estensione di quelli di non-omonimia. Possiamo allora ipotizzare che gli accademici e Aristotele fossero discordi sul significato di sinonimia, in quanto quest’ultimo aveva distinto il *focal meaning*<sup>199</sup> dalla sinonimia *tout court*, come caso intermedio, mentre i primi la estendevano (forse rifiutando la distinzione aristotelica) al *focal meaning* stesso, considerandolo un esempio di sinonimia pura. Entrambi, però, erano d’accordo sul fatto che (2ii) non è una predicazione del tutto omonima. A partire da questa base comune si tenta di dedurre l’idea. Allora, l’impiego implicito dell’omonimia *proç eñ* non implica né che essa venisse utilizzata in qualche argomento dagli accademici, né che Aristotele intendesse usarla per descrivere il rapporto tra idee e istanze<sup>200</sup>. Peraltro, va detto che in *Metaph. G.3. 1003a32-1033b11* Aristotele, tra i casi di omonimia *proç eñ*, pur non menzionando la relazione nome-immagine / nome-copia, insiste particolarmente sulla relazione nome-causa / nome-effetto; e siccome la “somiglianza” idee / cose dovrebbe essere una somiglianza di tipo causale<sup>201</sup>, non mi sembra troppo arduo pensare che Aristotele potesse interpretare l’eponimia (questo, come abbiamo visto in § 2.1., è il termine privilegiato da Platone) delle cose in relazione alle idee, alla luce della propria nozione di *focal meaning*.

Analizziamo ora (2) nel suo complesso. L’obiettivo, chiarissimo, è quello di mostrare che è necessario postulare un modello per garantire la sinonimia della predicazione dell’uguale stesso, dell’uguaglianza (*to iñon aujto*) in relazione agli uguali “di qui” (*ejqade*), cioè in relazione agli uguali sensibili. L’assunzione è estremamente significativa, in quanto mostra che l’argomento presuppone l’esistenza di un predicato universale, e, quindi, obiettivo dell’argomento non è la dimostrazione dell’esistenza di esso, ma la dimostrazione dell’esistenza dell’idea vera e propria. Dunque, *l’idea di uguale è considerata altro dall’uguaglianza, dall’uguale stesso*. Né si può

---

<sup>199</sup> In proposito G. Fine ha distinto:

a) visione estrema: *x* e *y* sono *f* omonimamente  $\rightarrow$  le definizioni di *fx* e *fy* non hanno niente in comune

b) visione moderata: *x* e *y* sono *f* omonimamente  $\rightarrow$  le definizioni di *fx* e *fy* sono differenti

Secondo (b) omonimia e sinonimia sono contraddittorie, e quindi esaustive. Secondo ( $\alpha$ ), esse ammettono una terza possibilità intermedia, quella della famosa omonimia *proç eñ*. Gli studiosi si sono divisi su quale delle due visioni sia qui adottata, poiché l’omonimia *proç eñ* sembra l’unica in grado di dar conto di 3ii, ma è sempre stata ritenuta una nozione genuinamente aristotelica.

<sup>200</sup> Infatti, come già sottolineato, 2ii concerne non il rapporto tra il modello e la copia, ma piuttosto il rapporto tra l’uso di uno stesso predicato nei confronti del modello e nei confronti della copia.

<sup>201</sup> In effetti, *x* è immagine di *y* sotto la descrizione *f*, 1. se e solo se attraverso *x* possiamo conoscere l’essere *y* di *f* 2. se e solo se l’essere *f* di *y* causa, direttamente o indirettamente- l’essere *f* di *x*. perciò il *focal meaning* si adatta perfettamente a descrivere l’uso di *f* nella relazione copia - modello

obbiettare che l'argomento miri a dimostrare che il predicato dell'uguale è un'idea, poiché da (2ii) segue piuttosto che il paradigma in relazione al quale gli uguali sono detti uguali, è un qualcosa d'altro che possiede propriamente ( $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\varsigma$ ) il predicato dell'uguale, e non il predicato stesso.<sup>202</sup> 83, 8-9 significa allora, molto probabilmente, che *senza l'idea, il predicato dell'uguale si predicherebbe omonimamente delle cose sensibili*, e, dunque, esso è quel possessore di  $f$  in relazione al quale  $f$  è predicato di  $f_1, f_2, \dots, f_n$ . (4) e (5) spiegano opportunamente perché gli uguali, che al senso comune che potrebbero sembrare di possessori a pieno titolo dell'uguale, debbano in realtà essere pensati in analogia ai possessori del tipo  $f_1, f_2, \dots, f_n$ , cioè come copie di un altro uguale. (4) ci fornisce tre motivazioni per cui gli uguali sensibili non possono, da sé, essere uguali non omonimamente.

- a) Degli uguali sensibili non si dà  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \iota\omicron\gamma\omicron\nu$ , poiché l'uguaglianza nei confronti di ciascuna cosa va definita in termini diversi<sup>203</sup>.
- b) La quantità ( $\rho\omicron\gamma\omicron\nu$ ) dei sensibili è in continuo mutamento. Pertanto non ci possono essere due cose veramente uguali<sup>204</sup>.
- c) A ben vedere le cose non sono mai perfettamente uguali.

È sicuramente ragguardevole il fatto che nel testo si passi senza indugi dalla non-omonimia come proprietà di un singolo soggetto  $f$  relativamente ad una proprietà  $f$  alla non omonimia come proprietà derivante da un confronto tra i diversi modi in cui più soggetti  $f, f_1, \dots$ , etc. possiedono un medesimo predicato. Sembra che si passi, insomma da un'accezione assoluta di non-omonimia ad una relativa. Ciò non è irrilevante, visto che la non-omonimia relativa è essenziale in vista della conclusione dell'argomento. Per certi versi, però, l'opposizione è solo apparente: infatti, la predicazione ' $f\bar{f}$ ', nel caso (2ii) è proprio ciò in relazione a cui avvengono le predicazioni ' $f\bar{f}_n$ '. Allora si può dire che la non-omonimia relativa non sia che un'estensione di quella assoluta. (5) non necessita di spiegazioni: è chiaro che nessuno degli uguali è tale da essere il modello in base al quale gli altri uguali vengono detti uguali. Allora, per esclusione, bisogna postulare un Uguale in sé ( $\tau\omicron$ ;  $\iota\bar{\kappa}\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ ) tale da essere paradigma degli altri uguali. Ma un  $f$  in sé, paradigma in relazione al quale i  $f$ -i sensibili sono detti  $f$ , è, per definizione, un'idea. Allora le idee sono.

Come si pongono Aristotele e Platone di fronte a questo argomento?

<sup>202</sup> A questo proposito, si deve notare che Aristotele non legge l'autopredicazione dell'idea come autopredicazione debole, ma come autopredicazione forte: a suo avviso, infatti, l'idea dell'uguale è uguale nella stessa misura in cui Socrate è uomo.

<sup>203</sup> Ad  $a$ , è uguale ogni cosa  $x$  tale che  $x$  è <uguale ad  $a$ >; a  $b$ , invece ogni cosa  $y$  tale che  $y$  è <uguale a  $b$ >, sicché, poiché il primo termine dell'uguaglianza è ogni volta misura di ciò che gli è uguale, ciò che un  $x$  dovrà possedere per essere uguale muterà a seconda del termine di paragone.

<sup>204</sup> L'argomento, marcatamente eracliteo, non aggiunge molto ad (a). Notiamo che poichè si parla di relativi e non di sortali, Aristotele può lasciare tra parentesi l'essenzialismo ed ammettere che certe proprietà siano possedute sempre in maniera instabile dai particolari.

Visto che lo Stagirita non include tra le proprie critiche quella che l'argomento non dimostrerebbe l'esistenza delle idee, dobbiamo supporre che egli lo ritenga valido. È assolutamente fondamentale notare ciò poiché, in tal caso, l'Argomento dei Relativi getterebbe luce sul modo in cui nel peri; *idewh* è concepita l'idea: essa sarebbe, allora, un paradigma cui il predicato viene attribuito in modo proprio cioè nello stesso modo in cui 'uomo' si dice di Socrate. Infatti le tutte le critiche mosse dallo Stagirita, si basano sul fatto che l'idea di eguale è concepita come *kuriwç* eguale, ma nondimeno incompletamente tale e dunque relativa a qualcosa, il che dà chiaramente torto ad Owen, il quale ritiene che *kuriwç* e *auçto*- siano sinonimi nel denotare completezza. Ad ogni modo, questa maniera di concepire l'idea è strattamente correlata alla dottrina del *Fedone*, e, per quanto forse un po' schematicamente, la riproduce con una certa fedeltà. In § 2.1., infatti, ci era sembrato che l'idea fosse stata postulata per evitare che predicati –come il grande e il piccolo- privi di portatori sensibili *per se*, rimanessero in assoluto privi di portatori *per se*. L'idea del grande, assolveva, dunque, nei confronti della proprietà del grande la stessa funzione assunta dall'anima nei confronti della vita, o dal fuoco nei confronti del grande. Ma il dato più clamoroso, è che Aristotele sembrerebbe considerare questo ragionamento in una certa forma come legittimo.

Ma forse la critica di Aristotele all'Argomento dei Relativi può aiutarci a confermare la nostra interpretazione. Tanto per cominciare, si sostiene, come in *Metaph. A.9.* che gli Accademici devono respingere questo *logocç*, perché sono implicati<sup>205</sup> con la tesi secondo cui non possono esistere idee –cioè esseri *per se* (*kaq çautay*- dei relativi. Infatti:

A

1. se *x* è un'idea *x* è una sostanza (*ouçia*)
2. se *x* è una sostanza (*ouçia*), *x* è per sé (*kaq çauto*)
3. Allora se *x* è un'idea, *x* è per sé (*kaq çauto*)
4. se *x* è relativo (*proç ti*), *x* non è per sé (*kaq çauto*)
5. Allora se *x* è un'idea ed relativo, *x* è per sé e non è per sé

Si ritiene comunemente che con tale argomento Aristotele abbia inteso mettere in luce la confusione tra piano logico e piano ontologico implicito nell'esistenza di idee di relativi. Infatti, l'espressione *kaq çauto*; è comunemente usata per designare ciò che è autosussistente; ma ciò che è relativo non può essere autosussistente, poiché necessita di qualcosa a cui riferirsi. Allora non

<sup>205</sup> Ha creato problemi il fatto che Aristotele presenti, in apparenza, questo attacco come un argomento *ad hominem*: "essi [coloro i quali pongono le idee (*oij tiqemenoi taç ideaç*)] dicono (*legouçin*) che non ci sono idee dei relativi". In questo caso non possiamo pensare né a fraintendimenti, né tanto meno a mutamenti della prospettiva platonica, giacché, non solo nei dialoghi sono spesso ammesse idee di relativi, ma esse sono uno degli esempi, più tipici, ben più, per esempio, dei sortali. Allora è chiaro che *legouçin* è usato nella sua accezione "psicologica", cioè per significare, non "dicono", ma piuttosto "intendono", cioè, sono implicati con tale tesi. Il fatto stesso che egli spieghi perché essi *legouçin* ciò, mi sembra una prova ulteriore di come egli ritenesse che gli Accademici 'sostenevano' questa tesi inconsapevolmente.

possono esistere οὐκ ἴσται che siano relative, e dunque nemmeno idee dei relativi. Di solito si tenta di obbiettare ad Aristotele che l'idea di uguale è *proty* ti logicamente e *kaq pauto*; ontologicamente, e dunque sarebbe stato Aristotele a confondere i due piani a scopo polemico. A mio avviso, invece, l'errore è un altro. Concediamo ad Aristotele che le idee siano οὐκ ἴσται. Ora, Berti, Leszl, Fine e tutti i commentatori sembrano ammettere che l'idea di uguale debba essere un *relativo*. Ma perché essa dovrebbe essere un relativo e non piuttosto una *relazione*? Tutto l'argomento aristotelico si muove in questo equivoco. L'uguale considerato in termini sensibili è presentato non come una relazione binaria, tra due termini  $x$  e  $y$ , ma come la proprietà di ciascuna di due cose  $x$  e  $y$ , considerate l'una accanto all'altra, cioè come una "proprietà incompleta". Ora, Aristotele, concependo l'uguale-in sé come un relativo (e dunque non come un universale) ha buon gioco nel mostrare che esso non può essere autosussistente. Analogamente egli può osservare che l'uguale-in-sé, deve per forza essere uguale a qualcosa, e che dunque vi devono essere due idee di uguale, il che viola la clausola di unicità<sup>206</sup>, secondo la quale per ogni predicato  $f$  esiste al massimo un'idea  $F$ . Su questo, infatti, batte la seconda obiezione di Aristotele:

B

1. se  $x$  è uguale,  $x$  è uguale a  $x'$
2. Allora se  $x$  è uguale, esiste un  $x$  tale che  $x'$  è uguale a  $x$ , e  $x'$  è diverso da  $x$
3. esiste un  $x$  tale che  $x$  è l'idea dell'uguale
4. allora  $x$  è uguale -per (AP), l'assunzione di autopredicazione
5. Allora esiste un  $y$  tale che  $y$  è un'idea di uguale e  $y$  è diverso da  $x$
6. se  $x$  è l'idea di un  $f$  e se  $y$  è l'idea di  $f$ ,  $y$  è  $x$  -clausola di unicità
7.  $5 \perp 6$

Anche qui, l'idea di uguale è chiaramente concepita come portatrice in senso ordinario del predicato di uguale<sup>207</sup>: essa non sarebbe che un privilegiato soggetto ontologico "perfettamente uguale". Ma è chiaro che la relazione di uguale  $R$  non dovrebbe, invece, godere della relazione  $R$  stessa<sup>208</sup>. Di solito si dice che con l'idea di uguale si sarebbe tentato di rendere assoluto un relativo, operazione contraddittoria in termini. Ma è chiaro che se l'uguale in sé si concepisce come una relazione, non ci sarebbe nulla di strano nel concepirlo come assoluto e non relativo ad altro (come

<sup>206</sup> L'unicità dell'idea è un'esigenza fondamentale, in quanto garanzia della sua universalità come causa ontologica e come spiegazione, sul piano epistemologico: se certe idee fossero tali da non poter essere ciascuna unica, verrebbero meno la loro funzione di idee e con essa la loro ragione di essere.

<sup>207</sup> In effetti, in *Topici* 137b3-13, Aristotele concepisce l'idea di animale come composta di anima e di corpo. Più esplicitamente ancora, in *Metaph.* 1059 10-14, egli afferma che le idee sono della stessa specie dei particolari di cui sono idee, con la differenza di essere incorruttibili. L'idea, insomma, non sarebbe che un'essenza particolarizzata (né più né meno come quella concretamente istanziata), dotata -in quanto idea- di peculiari proprietà esistenziali.

<sup>208</sup> Definendo l'idea dell'uguale come la relazione dell'uguaglianza si va però incontro ad uno spinoso problema. Se, infatti, l'uguaglianza è una relazione  $U$  tale da non godere di se stessa, l'idea dell'uguale non sarebbe più autopredicabile. Discuteremo in § 4.3. e § 4.4. la possibilità ed i costi di una simil soluzione da parte di Platone.

un qualunque altro universale). Ciò non significa che nella teoria delle idee, quale è stata da noi esposta in § 2.1., l'idea di uguale non ponga qualche difficoltà. Essa, infatti, per essere utile, dovrebbe essere realmente uguale. Tuttavia, forse Platone si potrebbe difendere criticando (2), e sostenendo che l'idea di uguale è uguale a se stessa. Però, in effetti, ogni idea è uguale a se stessa, sicchè, in questo modo, non si vede in cosa venga a consistere la proprietà caratterizzante dell'idea di uguale. Come ultima spiaggia, però, si potrebbero anche accettare, come caso limite, le due idee di uguale. Come esistono un'idea di grande di contro all'idea di piccolo, o un'idea di schiavo di contro a quella di padrone, vi potrebbe essere anche una coppia di uguali che costituisce l'idea di uguale. Ad ogni modo, queste difficoltà mi paiono correlate più a difficoltà intuitive in merito alle relazioni, che non alla teoria delle idee vera e propria.

Si avanza poi quest'obiezione

C

1. se  $x$  è un'idea  $F$  di  $f$ , esiste un  $y$  tale che  $y$  è un'idea  $Y$  di  $y$ , opposto di  $f$
2. esiste un  $x$  tale che  $x$  è un'idea  $I$  dell'uguale
3. allora esiste un  $x$  tale che  $x$  è un'idea  $A$  del disuguale
8. se  $x$  è uguale,  $x$  è uguale a  $x'$
9. allora se  $x$  è disuguale, esiste un  $x$  tale che  $x'$  è disuguale a  $x$ , e  $x'$  è diverso da  $x$
10. l'idea  $I$  del disuguale è disuguale -per (AP), l'assunzione di autopredicazione
11. allora esiste un  $y$  tale che  $y$  è un'idea di disuguale  $A'$ , e  $y$  è diverso da  $x$
12. se  $x$  è l'idea di un  $f$  e se  $y$  è l'idea di  $f$ ,  $y$  è  $x$  -clausola di unicità
13.  $11 \perp 12$

Quest'argomento pone due idee del disuguale, partendo dalla premessa che se esiste una certa idea debba necessariamente esistere anche quella del suo opposto, facendo valere poi le stesse ragioni impiegate nell'argomento precedente. Poiché Aristotele ha sostenuto che Platone dovrebbe rifiutare predicati negativi, ed essendo questo un argomento valido per la dimostrazione dell'esistenza delle idee, abbiamo forti ragioni per credere che gli opposti qui chiamati in causa siano proprio i contrari e non predicati contraddittori. In generale, sembra che Platone abbia ammesso idee di opposti in diversi luoghi<sup>209</sup>. Potrebbe lasciare qualche perplessità il fatto che il disuguale sembra difficilmente pensabile non solo come una proprietà, ma anche come una relazione reale. Ma se il filosofo ammetteva idee del dissimile e del diverso, poteva certo ammettere anche idee del disuguale. Per quanto riguarda la reduplicazione dell'idea, vale lo stesso discorso fatto a proposito dell'uguale: la confutazione è valida se e solo se si ammette –come l'Argomento

<sup>209</sup> ad esempio nell'*Eutifrone* (c5-8a, pio ed empio) nella *Repubblica* (475c-476a7 giusto e ingiusto, bene e male; 523-524 duro e molle, spesso e sottile), nel *Fedone* (101 grande e piccolo), nel *Parmenide* (128c6-130a2 simile e dissimile) e nel *Sofista* (254e14-255e1 medesimo e diverso)

dei Relativi sembra fare- che le idee dei relativi godano della relazione di cui sono idee<sup>210</sup>, il che dovrebbe essere vero, sulla base di § 2.1. e § 2.4.; e anche in questo caso tutto il ragionamento si presta alle medesime obiezioni precedentemente avanzate.

In generale, le obiezioni all'AR mi sembrano tradire un certo imbarazzo. L'autore vuole infatti dimostrare non che non possono esistere le idee, ma che al massimo si potrebbe dimostrare l'esistenza di idee dei relativi, ma che i relativi, sono, in quanto relativi, tali da non poter avere idee. Per giunta non è chiaro fino a che punto Platone accetterebbe critiche analoghe a quelle mosse dal *peri; ijlēwh*. Qui, insomma, a quanto pare, ci troviamo di fronte al punto debole della critica aristotelica alla teoria delle idee. Se così fosse, però, ci troveremmo di fronte ad un nuovo indizio del fatto che l'essenzialismo gioca un ruolo cruciale nel determinare il contrasto filosofico tra Platone ed Aristotele. Proprio nell'ambito di predicati per cui non si posso ammettere portatori *per se*, infatti, l'Ateniese diverrebbe –per così dire- “inafferrabile” per lo Stagirita; trovandovi una nicchia ove sviluppare efficacemente la sua filosofia come alternativa, e non (stando a quanto Aristotele stesso vuole farci credere) come copia imperfetta di quella del suo discepolo

Un ultimo problema esegetico rimane da sciogliere: perché Aristotele dice che questo argomento produce *anche* idee dei relativi? Qualcuno ha pensato che lo Stagirita ritenesse possibile dedurre da qui ogni tipo di idea. Contro quest'ipotesi bisogna notare che Aristotele dice chiaramente che –per esempio- i sortali sono posseduti *kuriwç* dalle istanze, e, dunque, non sarebbe necessario postulare per essi un paradigma tale da essere primariamente designato da essi. Direi quindi che possiamo tranquillamente concludere che questo argomento intende dimostrare *solo* l'esistenza delle idee dei relativi<sup>211</sup>.

Possiamo, dunque, dire che l'Argomento dei Relativi è ritenuto da Aristotele valido per la dimostrazione dell'esistenza delle idee<sup>212</sup>, nella misura in cui si basa su un efficace distinzione tra l'idea, e il predicato / proprietà sensibile corrispondente, la quale viene fondata sulla particolare “debolezza” dell'inerenza dei relativi ai rispettivi soggetti. L'idea viene presentata come un perfetto paradigma particolare a cui il predicato viene attribuito in maniera propria e grazie al quale,

---

<sup>210</sup> Alcuni inseriscono nel *peri; ijlēwh* l'argomento seguente: se le idee sono paradigmi e i paradigmi sono relativi a ciò di cui sono paradigmi, le idee saranno posteriori alle cose. Analogamente le cose sarebbero relative ai paradigmi e dunque tutto sarebbe relativo. Inoltre se i paradigmi sono in vista di altro, essi sono meno degni delle cose in vista delle quali sono: allora le idee sono meno degne delle cose. A me sembra abbastanza strano che un argomento chiaramente sofistico come questo possa essere stato introdotto in un'opera scientifica come il *peri; ijlēwh*. Aristotele gioca chiaramente sul significato di *paradeigma*, termine che –come già ricordato- egli stesso usa talvolta per designare la forma (*Physika* 194b26; *Metaph* 1013a27), fingendo di non comprendere che la parola in questione è una metafora e non implica che le idee vengano appositamente foggiate in vista delle cose.

<sup>211</sup> Il *kai* potrebbe essere espunto come meccanica ripetizione influenzata dagli argomenti precedenti, tanto che lo stesso Alessandro nota come sia strana l'affermazione “questo argomento prova *anche* idee dei relativi”, quando l'argomento è esemplificato proprio con un relativo.

<sup>212</sup> Possiamo, per ora, ipotizzare che sia per questo motivo che Aristotele lo chiama *akribēteroç*, forse intendendo contrapporlo agli argomenti non validi, sebbene *akribēteroç* da un punto di vista strettamente linguistico si contrapponga a “meno rigorosi”.



derivatamente, è possibile applicarlo alle istanze<sup>213</sup>. Pur presentando tratti marcatamente aristotelici<sup>214</sup>, esso ci pare interpretare con grande efficacia l'intuizione che stava alla base della teoria delle idee, quale era formulata nel *Fedone*. L'aspetto che più mi pare importante, però, è l'apparente riconoscimento, da parte dello Stagirita, della validità dell'argomento. Le stesse critiche, mirando a screditare solo la concezione per cui potrebbe esservi un'idea di un relativo, mostrano quanto Aristotele ritenesse difficilmente attaccabile nella sua logica interna questo argomento.

Adesso, dovremmo cercare di capire come Platone si pone nei confronti dall'AR. A mio avviso l'AR riproduce molto efficacemente, seppure con terminologia non platonica, il principale degli argomenti di Platone in favore della teoria delle idee (§ 2.1). Esso, infatti, tende a dimostrare che vi sono proprietà *F* che non sono possedute da alcun particolare in modo proprio, e che pertanto abbisognano di uno speciale soggetto *F*. L'aspetto dell'AR che sembra rimanere escluso dal *Fedone* è la dimostrazione che l'idea è un paradigma. Essa, però, era implicita nel concetto di eponimia, e, d'altra parte sembrerebbe strano che provenga da Aristotele stesso la dimostrazione di uno dei caratteri dell'idea che egli guardava con maggior disprezzo. In definitiva, dunque, mi sembra che questo argomento più rigoroso confermi in pieno non solo la nostra interpretazione della teoria delle idee, ma anche la nostra interpretazione del contrasto tra Platone ed Aristotele: come abbiamo detto, infatti, l'incisività del *peri; iðlewh* sembra venire meno in particolar modo allorché ci si trova in un terreno ove l'essenzialismo non è possibile; e, in questo, per lui ben circoscritto terreno, lo Stagirita riconosce la teoria delle idee come in qualche modo possibile.

Ciò che bisogna, invece, chiarire, a mio avviso, è fino a che punto Platone sarebbe stato vulnerabile alle critiche dello Stagirita. Abbiamo visto che gli argomenti *ad hominem* tendono a basarsi su personali convinzioni di Aristotele non condivise da Platone. L'efficacia delle obiezioni

<sup>213</sup> In tutte le sue critiche (esclusa quella sui paradigmi) Aristotele (basandosi sul paradigmatismo) sfrutta l'autopredicazione forte. Vedremo che l'autopredicazione è al centro anche dell'altro argomento *akribeteroç*, il Terzo Uomo.

<sup>214</sup> Ricordiamo: l'analisi della predicazione omonima e non omonima (con apparente riferimento all'omonimia *proç eñ*); la suddetta caratterizzazione dell'idea; la teoria degli enti *per se*. Che in questo argomento ci sia lo zampino di Aristotele sembrerebbe chiaro da un altro dettaglio: sappiamo da diverse testimonianze che nell'Accademia si dividevano i predicati in completi (*kaç þuñto*) e incompleti (*proç eñera*); e questi a loro volta in contrari (*proç eñantion*) e relativi (*proç ti*). A quanto pare, i *kaç þuñto* sarebbero stati riducibili all'Uno; i *proç eñantion* sarebbero copie di contrari tra cui non c'è intermedio, che non possono sussistere insieme e in ciascuna delle quali un termine è definito (e riducibile all'uno) e l'altro indefinito (e riducibile alla diade indefinita); i *proç ti* sarebbero opposti che devono necessariamente sussistere l'uno insieme all'altro, entrambi indefiniti (anch'essi riconducibili alla diade) e limitati da un qualcosa d'intermedio. In base a questa distinzione, *kaç þuñto* sarebbero i sortali, *proç eñantion* sarebbero i contrari del tipo giusto / ingiusto, pio / empio, in cui un contrario corrisponde alla giusta misura, e l'altro agli eccessi e ai difetti rispetto a questa; i *proç ti* sarebbero invece gli opposti del tipo alto / basso, destra / sinistra, relativi ciascuno a un punto di riferimento ed, eccetto alla relazione con questo, totalmente indefiniti. Da questa descrizione sembrerebbe sicuramente che la copia uguale / disuguale vada ricondotta al genere *proç enantion*, e che l'uguale sia il termine "definito", pensato come qualcosa di simile all'unità, alla misura. È questa, peraltro, una classificazione che non trova alcun riscontro nei dialoghi platonici. Ad ogni modo tutto ciò non inficia minimamente, a mio avviso, la validità dell'argomento, poiché l'uguale, come è qui usato è pur sempre un predicato incompleto.

(esclusa quella del diseguale, che mi pare assolutamente sofisticata) è in ogni caso subordinata a certe difficoltà intuitive del filosofo ateniese circa le relazioni. Nel *Fedone*<sup>215</sup>, per esempio, per esemplificare l'*ἡμᾶνεϊς*, viene usata proprio l'idea di uguale, ma la necessità di porla è fondata sulle medesime ragioni su cui è fondata la necessità di porre l'idea del giusto o del pio, cioè, sulla compresenza<sup>216</sup>, e –dunque– non ci troviamo di fronte ad un AR, come a sostenuta qualcuno, ma davanti ad un banale uno oltre i molti. Tuttavia, Platone, ciò che è al momento il nostro interesse, sembra ugualmente vulnerabile alla critica di Aristotele poiché egli sembra prendere gli uguali ad uno ad uno, anziché a coppie<sup>217</sup>, essendo così implicato con una concezione dell'idea di uguale come relativo, e non come relazione. Forse Platone era ingannato dal fatto che l'uguaglianza è una relazione binaria mascherata<sup>218</sup>, poichè, nel corso della terza prova<sup>219</sup>, spiega il *meizon* non solo con la presenza della grandezza nel soggetto, ma anche con la presenza della piccolezza nel termine di paragone. Speculare è la spiegazione dell' *e[atton*. Si può dire che per il filosofo grandezza e piccolezza sono a loro volta intrinsecamente e reciprocamente relative, poiché l'una può essere presente in *x* solo se l'altra è presente in *y*. Non si può dunque ritenere che nel passo si “spezzino” la maggioranza e la minoranza nella grandezza e nella piccolezza dei due termini di paragone. Piuttosto grandezza e piccolezza vengono presentate come relazioni necessariamente inverse<sup>220</sup>. Analogamente, in *Resp* 523a10-525e3<sup>221</sup>, il filosofo, affermando che degli opposti necessariamente ciascuno è percepito come accompagnato dal proprio contrario, potrebbe avere avuto in mente la necessaria relatività dell'uno all'altro.

<sup>215</sup> 74a9-75d5.

<sup>216</sup> Infatti, l'uguale stesso (*αὐτὸ τοῖς ἴσιν*) è cosa diversa (*οὐ ταύτην*) dagli uguali (*ταῖς ἴσιν*) solo perché, mentre gli uguali possono sembrare (*φαίνεται*) a qualcuno uguali e a qualcun altro non uguali, l'uguaglianza (*ἰσότης*) non potrà mai essere diseguale. È solo per questo “banalissimo” fatto (banalissimo, perché di fatto è riducibile ad una forma di compresenza), allora, che l'idea è qualcosa di diverso da tutte queste cose (*παρὰ ταῦτα ἑτέρω τι*) sensibili (74a11). La conoscenza che abbiamo dell'uguale stesso è risvegliata dalla sensazione, che ci fa esperire come gli uguali tendano (*οἴεσθαι*) ad essere tali quali l'uguale (*εἰναὶ οἷον τοῖς ἴσιν*), ma nonostante questa somiglianza, siano mancanti rispetto ad esso (*ἐξδεῖν αὐτοῦ ἐξδεχέσθαι*). Lo stesso ragionamento –secondo Platone– vale non solo per il maggiore, il minore, ma anche per il bello, il bene, il giusto e il pio e tutto ciò che è “un essere in sé” (*αὐτὸ ὄν*). Quest'ultima precisazione –in particolare– fuga ogni possibile dubbio sul fatto il filosofo non abbia in mente, in questa sede, un argomento specifico sui predicati relativi.

<sup>217</sup> L'impressione è che qui, per Platone, l'uguaglianza, più che come una relazione binaria *R* tra due elementi *x* e *y*, sia pensata come un ordinario universale le cui istanze sarebbero i predicati <uguale a *y*'>, <uguale a *y*''>, <uguale a *y*'''> che soddisfano l'uguaglianza allorché si parli di volta in volta di *x*', *x*'', *x*'''.

<sup>218</sup> Infatti, dato uno dei due valori della relazione, esso viene ad essere una sorta di unità di misura predefinita per trovare l'altro valore. Allora “uguale a Socrate”, “uguale a Platone”, “uguale a Callia” possono (erroneamente) sembrare particolari istanze di un'uguaglianza in sé, proprio perché ciascuno di questi “uguali” può sembrare istanziato in un singolo oggetto (che sia uguale a Socrate, uguale a Platone o uguale a Callia) piuttosto che essere soddisfatto da una coppia.

<sup>219</sup> 100e8-103a10.

<sup>220</sup> Del mio stesso parere è Ross, che vi riconosce una prima, sebbene un po' difficoltosa, scoperta delle relazioni.

<sup>221</sup> Ci sono alcune esperienze che mettono in moto le facoltà intellettive ben più di altre. Per esempio, già alla sensibilità bruta, un dito non può che apparire un dito. Ma impressioni come la grandezza la piccolezza, la grossezza, la sottigliezza, la mollezza, la durezza, vengono percepite (*αἰσθόμεθα*) dalla anima (*ψυχή*) come con-fuse (*συγκεκμενᾶ*) coi loro opposti; e per questo si rende necessario l'intervento dell'intelletto a distinguerle (*κεκωρίσμενον*).

Tuttavia, nel *Parmenide*<sup>222</sup>, il fatto che tutte quante le idee che sono in relazione l'una all'altra (οἷαι τῶν ἰδέων προῦ αἱ ἰδέαι εἰς αἱ εἰς) possiedono la propria essenza in relazione a se stesse (οὐσίαν προῦ αὐτᾶς) non in relazione ai termini delle copie delle istanze che ne ricevono il nome (ἐπονυμώμεα) e sono loro omonime (ὀμωνύμα) è presentato come la più grande di tutte le difficoltà. Per esempio il padrone non è certo padrone di 'ciò che lo schiavo è', ma di uno schiavo, come lo schiavo non è schiavo di 'ciò che il padrone è', ma di un padrone. Ma 'ciò che il padrone è', lo è di 'ciò che lo schiavo è', e, viceversa, 'ciò che lo schiavo è', lo è di 'ciò che il padrone è'. La difficoltà presentata possiede la stessa struttura logica di quella del *peri; idéwh*. L'idea di un certo relativo *R*, in virtù dell'autpredicazione, è inclusa nella relazione *R* con esiti assurdi. Ma qual è il reale valore di questa aporia? La mia impressione a proposito di questo argomento è che si compia l'errore che compiono alcuni commentatori contemporanei sostenendo l'inaccettabilità dell'autpredicazione, per esempio per le idee dei sortali: si considera assurda una proposizione senza valutarne il vero significato logico e ontologico. Se il padrone in sé è ciò che fa del padrone un padrone, esso sarà padrone dello schiavo in sé, e di tutti gli schiavi, nella misura in cui essi possiedono lo schiavo in sé.

In ogni caso, al di là di alcune difficoltà intuitive che possono aver drammatizzato la questione, come abbiamo osservato, gli imbarazzi hanno la loro origine nel fatto che l'idea sia considerata un perfetto esemplare, privilegiato portatore del predicato di cui essa è idea; in combinazione con alcune difficoltà intuitive intorno al concetto di relazione. Ma la responsabilità va alle seconde, non al primo: per altre idee, infatti, concepite allo stesso modo, ma non di relativi, tali obiezioni non sono possibili. Ma in che misura Aristotele è autorizzato a quest'interpretazione? Chi ritiene che Platone accettasse (Pi) non può certo ritenere corretta questa lettura, ma (Pi) non è certo l'unica teoria a trovare riscontri nei dialoghi (Cfr § 2.4.). Anzi, il fatto che l'idea sia concepita come un paradigma in virtù dell'autpredicazione del quale –solamente– ai particolari può essere applicato derivatamene lo stesso predicato, potrebbero far pensare che Aristotele avesse in mente (Pt) o addirittura (PT). Come cercherò di chiarire nel prossimo capitolo, Aristotele, negli argomenti più rigorosi, potrebbe aver posto un nuovo dilemma. Dopo aver mostrato che nessun argomento di quelli consuetamente usati dagli Accademici può veramente dedurre l'esistenza delle idee, egli, ora, mostrerebbe che i due soli modi possibili di concepire l'idea porta a conseguenze assurde. AR esemplificherebbe le difficoltà incontrate di (Pt), mentre il Terzo Uomo assolverebbe questo stesso compito nei confronti di (Pi). E allo stesso tempo la scelta di un relativo per il primo e di un sortale per il secondo potrebbe risultare illuminante: Aristotele potrebbe ritenere possibile un'autentica

---

<sup>222</sup> 133c8134a3.

idea, cioè quella secondo (Pt), solo per i relativi; mentre per i sortali non vi sarebbe altra possibilità che accettare (pi), e con ciò –secondo quanto abbiamo detto in § 2.4.- rinunciare all'idea.

Poiché nel capitolo seguente intendo occuparmi dell'Argomento del Terzo Uomo, ritengo opportuno rimandare anche le mie conclusioni generali sul *peri; iðewh*.



## 5. IL TERZO UOMO.

Questo capitolo è dedicato interamente al famoso Argomento del Terzo Uomo. La nostra indagine ci permetterà di constatare quanto meritata sia la sua fama e quanto a volte venga frainteso il suo vero significato. Nel primo paragrafo, dopo una breve ripresentazione dell'Argomento del Terzo Uomo del *Parmenide*, senza prendere compiutamente in esame la sterminata letteratura critica sull'argomento, formulerò una mia ipotesi su quali potrebbero essere le assunzioni della versione più raffinata di questa formidabile confutazione, cioè quella del *peri; ijdewh*. E a partire da tale ipotesi cercherò di illustrare anche tutte le altre versioni dell'Argomento del Terzo Uomo. La mia supposizione circa le assunzioni in gioco può così riassumersi: posto che ogni predicato, essendo se stesso, è autopredicabile, se assumiamo che esso sia separato dalle istanze arriveremo a contraddire la sua stessa natura e il suo ruolo di predicato, col risultato di trasformarlo in una nuova istanza. In quest'ottica la prima versione dell'argomento nel *Parmenide* ci sembrerà muoversi ancora con scarsa consapevolezza, mentre la seconda ci parrà così differente del Terzo Uomo classico da dover essere considerata in assoluto un altro argomento.

Nel secondo paragrafo, invece, passeremo a descrivere la versione del *peri; ijdewh*. Il testo, seppure oscuro, ci parrà non in contrasto con la nostra interpretazione, ma anzi, sembrerà avvalorarla in alcuni dei suoi risvolti più peculiari, quali il ruolo cruciale della separazione come condizione indispensabile del regresso e il fatto che in realtà il Terzo Uomo ricaverebbe dalla teoria delle idee separate non infinite idee per ogni predicato, ma infinite nuove istanze per ogni predicato, spingendosi così a contestare che l'idea sia un universale.

Nel terzo paragrafo, poi, ci dedicheremo brevemente al punto di vista di Platone ad Aristotele sull'Argomento del Terzo Uomo del *peri; ijdewh*. Avremo modo così di esaminare l'Argomento del Terzo Uomo, che ci parrà inefficace non per le ragioni solitamente addotte, ma semplicemente perché evita sì il regresso, ma a prezzo di un autentico "suicidio" della teoria delle idee –ciò che, per inciso, è proprio quanto vuole Aristotele. Così, conformemente alla strategia del *peri; ijdewh*, Platone risulterà vulnerabile al Terzo Uomo, a causa di nessun altro aspetto della sua ontologia, che quello di aver considerato gli universali idee, cioè soggetti particolari di proprietà *per se*. Ci

dedicheremo poi alla versione della confutazione attribuita ad Eudemo. Ma soprattutto a quella che si trova negli *Elenchi Sofistici*, la quale confermerà in pieno e nei minimi dettagli la nostra interpretazione della meccanica del regresso. A partire da qui ci spingeremo a ipotizzare, sulla base del contesto dell'opera, che questa versione del Terzo Uomo, avesse una funzione difensiva, cautelativa, intesa ad escludere la filosofia dell' Stagirita da certe difficoltà cui andava incontro invece quella degli Accademici.

Nel quarto ed ultimo paragrafo, infine, metterò insieme i tasselli raccolti non solo in questo capitolo, ma anche nel precedente, e, in una certa misura anche nel secondo e nel terzo. Mostrerò come, in contrapposizione all'Argomento dei Relativi, che tendeva a mostrare come le idee –in senso strattamente platonico- fossero plausibili per i relativi, in quanto predicati privi di portatori sensibili *per se*, ma in realtà inutili; invece l'Argomento del Terzo Uomo si proponga di coronare la strategia argomentativa di Aristotele, giungendo a dimostrare in che modo vada concepito un predicato –come l' "uomo"- *realmente* posseduto *per se*, e cioè come un'essenza autopredicativa – analogamente all'idea-, ma esente dalla clausola di non identità.

### § 5.1. Il Terzo Uomo nel *Parmenide*.

L'Argomento del Terzo Uomo è forse la più famosa delle obiezioni mosse da Aristotele contro Platone, e la sua fama è senza dubbio meritata. Esso, infatti, servendosi di un regresso all'infinito per la riduzione all'assurdo della dottrina delle idee, più di ogni altro attacco aspira a mostrare non solo la basilare inconsistenza, ma anche la presunta artificiosità e inutilità della teoria platonica. È bene, comunque, cominciare visionando le formulazioni platoniche di questa confutazione, se non altro per motivi cronologici<sup>223</sup>. La prima di esse si trova nel *Parmenide*<sup>224</sup>. Dopo aver posto il dilemma della partecipazione, il filosofo Eleate invita il giovane Socrate a prendere in esame la seguente difficoltà.

...] Io penso che in base a questo tu guardi ogni forma come un'unità: quando ti pare che vi siano molte cose grandi, ritieni che vi sia, per chi le osserva, uno stesso unico 'aspetto'<sup>225</sup> oltre tutte le cose, che secondo te è l'unica idea della grandezza. -È vero, disse- E se volgi lo sguardo con l'anima su tutte queste cose, le cose grandi e l'idea della grandezza insieme, non ti appare una nuova e unica idea di grandezza, in virtù della quale tutte queste cose sono grandi? -Sembra- Allora, apparirà una seconda idea di grandezza, al

<sup>223</sup> L'ipotesi di I. Düring che la formulazione aristotelica sia stata anteriore a quella platonica è del tutto inverosimile, poiché ai tempi del *Parmenide* Aristotele era solamente ventenne.

<sup>224</sup> 132a1-b2.

<sup>225</sup> Traduco 'ijleā' 'aspetto' per rendere la consequenzialità del greco 'ijlon'ti' / 'ijleā'.

di là della grandezza in sé e delle cose che ne partecipano, diversa da tutte queste e in virtù della quale tutte queste cose sono grandi: e così ciascun genere non sarà più uno, ma infinita molteplicità

L'argomento può essere così formalizzato

*ATM-Parm.*

1. ogni volta che molte cose sono grandi, poiché esse tutte insieme hanno un unico aspetto (*μία τις ἰδέα ἡ αὐτῆς*), allora tu pensi che la grandezza sia una.
2. ma la grandezza stessa ha il medesimo aspetto dei grandi
3. allora vi sarà un'altra forma oltre (*εἰς ἄλλο*) la Grandezza
4. allora per tutte queste vi sarà ancora un'altra forma e così via...
5. allora ogni idea sarà infinita molteplicità (*ἀπειρα τοῖς πλείοσι*)<sup>226</sup>

Ora non resta che concentrarci direttamente sull'argomento. (1) ha l'apparenza di un classico uno oltre i molti. Il regresso è invece chiaramente dovuto al conseguente di (1) e a (2). Come punto di partenza possiamo richiamare l'analisi di Vlastos che, come abbiamo detto (§ 2.4.) ha costituito un punto di riferimento per moltissimi studiosi contemporanei. Egli osserva che la premessa esplicita dell'argomento, generalizzata, è:

a)  $\forall x f x \rightarrow \exists y F y \wedge \forall x F x \rightarrow y=x \wedge f x$  in virtù di F

*Se x è f, esiste uno e un solo F in virtù della quale x è F*

La conclusione, invece, può essere generalizzata così:

b) *Se x è f in virtù di F, esiste un F2 in virtù del quale x e l'F sono f*

Naturalmente dobbiamo postulare delle assunzioni implicite perché la conclusione sia valida, e in proposito sono state fatte diverse proposte. Per esempio:

((AP)V) *se x è un'idea, x si predica di se stesso*

((NI)V) *se x è f, x è diverso da F*

Giustamente Vlastos ritiene che le due clausole riportate, congiunte, portino al regresso. L'opinione di questi è che l'Argomento del Terzo Uomo, non farebbe che esplicitare una contraddizione implicita nella dottrina delle idee. Essa, infatti, presupporrebbe ((AP)V) come clausola di non identità necessaria affinché un Uno oltre i Molti deduca un'idea separata, mentre l'assunzione di autopredicazione ((NI)V) sarebbe necessaria affinché l'idea, poniamo, di grande abbia l'essenza del grande. Ma è chiaro che nel momento in cui, per ((AP)V), un F è f, allora, per ((NI)V), essa avrebbe bisogno di un'ulteriore forma. Il regresso non sarebbe, dunque, che una conseguenza della inconsistenza delle assunzioni postulate dalla teoria delle idee. Le formulazioni di Vlastos paiono, però, piuttosto impegnative, e faticano a dar conto del punto di vista platonico. Si

<sup>226</sup> Abbiamo già spiegato per quale motivo per ogni predicato ci deve essere al massimo un'idea, e sarà dunque ovvio il motivo per cui il regresso all'infinito qui inferito è assolutamente devastante per la dottrina delle idee.



è spesso osservato che la non identità sarebbe ritenuta necessaria da Platone solo a proposito dei particolari e si sono così distinte una non identità debole e una non identità forte:

((NI<sub>f</sub>) *se x è f, x è diverso da F*

((NI<sub>d</sub>) *se x è f, e x è sensibile, x è diverso da F*

Aristotele assumerebbe la prima, mentre Platone la seconda. Mi sembra un discreto tentativo, ma che non dà conto dell'importanza che rivestono per Platone i livelli di generalità superiori<sup>227</sup>. G. Fine ha, invece, ragionevolmente proposto la seguente congiunzione:

((AP)F) *se x è un'idea F, allora fx*

((NI) F) *nessun x è tale che fx e in virtù di x <fx>*

((AP)F) è una variante di ((AP)V), ma meno impegnativa di essa in quanto non dice in che modo l'F è f. ((AP)F) non differisce molto da ((AP)F), limitandosi a trasformare la non identità di soggetto e predicato nella non auto-esplicatività del soggetto. Rispetto alle clausole di Vlastos quelle di Fine sono senz'altro più vicine al testo del peri ipsew e dei dialoghi (§ 2.1., § 4.4.). Così lette le due assunzioni non sono inconsistenti, ma non sono neppure sufficienti a produrre il regresso. Esso dev'essere provocato da una qualche altra assunzione, il cui rifiuto potrebbe non essere letale per la teoria delle idee. G. Fine va allora alla ricerca di una fallacia nascosta in (1). La sua proposta, un po' macchinosa, è di leggere (1) così:

1F. *Sull'estensione massima dei f-i a livello n, c'è una e una sola idea al livello n + 1.*

In difesa di questa soluzione G. Fine porta come argomenti che (1F) non è inconsistente con ((AP)F) e ((NI)F); che dà via al regresso; e che include la clausola di unicità. Ma questa congettura mi sembra davvero artificiosa. Non c'è nessuna traccia nel testo di sottointesi simili, e non si spiega in che modo Platone avrebbe potuto pensare di difendersi e perché Aristotele dia tanta rilevanza all'argomento, che sembra frutto di un mero bisticcio di parole. Non mi sembra, inoltre, che questa soluzione colga un qualche nocciolo della questione, almeno intuitivamente.

Posto che si debba spiegare:

- come si produce il regresso, nel rispetto del testo.
- a quali condizioni le assunzioni potrebbero non risultare inconsistenti
- dove sta il vero nodo della questione

giudico la soluzione più elegante e ingenua la seguente<sup>228</sup>:

((AP)B) *se x è un'idea F, allora fx*      Dove, o ((AP)B=) < fx > sta per x=f

<sup>227</sup> A meno che non si pensi che Aristotele volesse rimproverare a Platone di dare troppo peso ontologico ai generi, senza essersi accorto della rilevanza dell'infima specie. In tal caso lo Stagirita rivendicherebbe il primato delle proprie forme, considerando i generi semplici astrazioni del pensiero dai particolari e dalle specie. L'ipotesi ha una sua validità parziale, ma in tal modo non rimane spiegato per quale motivo Platone sembri dare rilevanza all'argomento.

<sup>228</sup> Cerco, qui, di tenere già conto della formulazione aristotelica.

o  $((AP)B \in) < f_x >$  sta per  $x \in f$

$((NI) B)$  se  $x \in f$ , allora è  $x \neq f$

Preciso subito che con “ $\in$ ” non intendo nient’altro che una predicazione che esprima non un concetto d’identità ( $=$ ), ma d’appartenenza / partecipazione<sup>229</sup>. Visto che (AP) e (NI) agiscono l’una sull’altra, mi è sembrato possibile intervenire sulla prima per modificare la seconda:  $((NI)B)$  è una lieve variazione della formulazione proposta da Vlastos e da Fine. La differenza è che la non identità è valida solo nel caso in cui la copula sia usata nel senso di “appartenenza”. Mi sembra che l’affermazione di non identità voglia in effetti esprimere esattamente questo, cioè che se attribuisco a un individuo un universale, o una proprietà che esso non possiede per se stesso, l’individuo non può essere identico all’universale stesso (§ 2.1.). È il concetto che è alla base degli uno oltre i molti platonico-aristotelici<sup>230</sup> (§ 4.4.).  $((AP)B)$  è invece ambigua. Ci dice che ogni idea della  $F$  è a sua volta  $f$ . Ma in che senso è  $f$ ? Platone potrebbe dire che  $F$  è il  $f$  stesso, cioè che  $F$  è identico ad  $f$  (e questo è quanto dire “l’idea  $F$  non ha, ma è la forma del  $f$ ”), e dunque l’idea è autopredicabile (e pertanto può mantenere l’essenza delle istanze) pur non essendo a sua volta un’istanza. Ma Aristotele potrebbe obiettare che l’insieme estensionale degli  $F$  non è  $\kappa\epsilon\omega\upsilon\tau\iota\varsigma\mu\epsilon\mu\omicron\nu$  da essi, ma è -quasi- una somma di essi. In effetti, non sappiamo ancora con esattezza come debba essere intesa la “separazione”, ma di certo nessuna nozione di separazione potrebbe mai autorizzare qualcosa ad essere separato da se stesso. Allora, secondo lo Stagirita, o si riconosce che il  $f$  non è che o un’insieme estensionale dei  $f$ -i, o quantomeno qualcosa che in nulla eccede l’essere dei  $f$ -i, e, dunque, esso non è sparato dai  $f$ -i (in tal caso l’universale potrebbe essere autopredicabile senza ricadere nella non identità); oppure se si vuole che il  $f$  sia un  $F$  separato dai  $f$ -i, esso non potrà essere identico alla somma estensionale dei  $f$ -i, o qualcosa di non eccedente essa, e dunque verrà inclusa, “risucchiata” nella classe dei  $f$ -i, dando il via al regresso<sup>231</sup>. Mi sembra che questa soluzione colga il punto nodale della questione e sia conforme alle convinzioni dei nostri filosofi. Il problema diviene così il seguente: “come può il  $f$  essere  $f$  senza essere uno tra i tanti  $f$ -i?”. Le due clausole sono consistenti e autosufficienti (nel senso che -come si vedrà- non necessitano di interventi ermeneutici *ad hoc* sul testo). Mi sembrano inoltre molto rispettose della lettera del *peri ideon*<sup>232</sup> e dei dialoghi<sup>233</sup>. Per quanto riguarda l’uso dell’essere come appartenenza e come identità, esso potrebbe sembrare un po’ arbitrario. Ma nella stessa concezione secondo cui il predicato può essere predicato dei particolari senza essere identico ad essi (essendo cioè un uno per i molti), e

<sup>229</sup> Intendo queste due nozioni, per comodità esclusive, anche se, a rigore, l’identità potrebbe essere considerata un particolare caso di appartenenza.

<sup>230</sup> Infatti se dico ‘Simmia è Simmia’ (si pensi al *Fedone*) non ho bisogno di un’idea di Simmia. Se dico ‘Simmia è uomo’ ho bisogno dell’idea di uomo perché ‘uomo’, predicandosi anche di Socrate e Fedone, non è identico a Simmia.

<sup>231</sup> Vedremo in § 4.4. che questo meccanismo, trasposto sul piano ontologico, ha ben altra pregnanza.

<sup>232</sup> Cfr § 4.2.

<sup>233</sup> Dei riscontri di  $((NI)B)$  abbiamo già detto. Per i riscontri di (AP) si veda § 4.4.

secondo cui il predicato può predicarsi di se stesso perché è identico a se stesso, troviamo quella medesima distinzione a cui qui si è solo applicato un lessico nuovo.

A questo punto è chiaro come si produca il passaggio da (1) a (2). Parmenide assume  $((AP) \in)$ . Proprio come nel dilemma della partecipazione il fatto che l'idea fosse una stesa ed identica cosa escludeva che essa avesse capacità distributiva<sup>234</sup>, ora, il fatto che l'idea sia una stesa ed identica cosa sembra escludere che essa possa identificarsi con la grandezza stessa delle cose. Nel testo non manca, in effetti, una connessione tra l'unità dell'idea il regresso; tanto più che più oltre si afferma che il problema è generato dal tentativo di porre 'idee in sé e per sé'<sup>235</sup>, il che prova che Platone riconduceva le difficoltà alla non identità. Il motivo per cui la mia formulazione delle clausole sembra, comunque, dire troppo, è che esse tengono già conto della formulazione aristotelica, e presuppongono una consapevolezza che forse, ai tempi del primo Terzo Uomo, il filosofo Ateniese non possedeva ancora completamente.

Passiamo ora al secondo regresso del *Parmenide*<sup>236</sup>. Confutata l'ipotesi delle idee come pensieri nella mente, Socrate tenta di sfuggire all'incalzante critica dell'Eleate spiegando la partecipazione come relazione di somiglianza tra un'immagine e un modello.

Se dunque qualcosa assomiglia a un'idea, è possibile che l'idea non sia a sua volta simile a ciò che gli somiglia, in quanto gli somiglia? C'è un modo in cui il simile non sia simile al suo simile? –No.– non è forse assolutamente necessario che i simili partecipino di un'unica idea? –Certo.– E non sarà la stessa idea ciò di cui i simili partecipano per essere simili? –Senz'altro.– Non è possibile allora che qualcosa sia simile a un'idea né che un'idea sia simile a qualcosa: altrimenti al di là dell'idea apparirà sempre una seconda idea, e se questa è simile a qualcosa un terzo, e mai cesserà di nascere sempre un altro, se l'idea è simile a ciò che ne partecipa.

1. se  $x$  è un'idea, allora  $x$  è un paradigma
2. se  $x, y$  sono tali che  $\langle x \text{ è simile a } y \rangle$ , allora  $\langle y \text{ è simile a } x \rangle$
3. se  $x$  è un paradigma, allora  $x$  è simile alle immagini, per definizione
4. se  $x$  è un'idea, allora  $x$  è simile alle istanze di  $x$
5. se  $x, y$  sono tali che  $x$  è un'idea e  $y$  è un'istanza di  $x$ , allora esiste uno  $z$  tale che  $z$  è l'idea di  $x$  e  $y$  ...

Senza dilungarci inutilmente sulla struttura dell'argomento, che mi pare limpida, possiamo direttamente a visionarne i presupposti. A mio parere è imprescindibile, anche se non sufficiente,

---

<sup>234</sup> Cfr § 2.4.

<sup>235</sup> In effetti ad essere messo sotto accusa è proprio il  $\kappa\omega\rho\iota\varsigma\mu\omicron\gamma$ .

<sup>236</sup> 132d1-133a3.

l'analisi di Cherniss. Egli sostiene che il regresso è valido non solo contro la coppia idea – istanza, ma, in generale, un qualunque tipo di somiglianza. Assumiamo che:

((AP)C) *Per ogni coppia di un'imitazione 'p' e un paradigma 'P' deve esistere un unico e identico modello (P2) in virtù dei quali essi sono simili*

Ma, allora, vi sarebbe un  $P_3$  simile a  $p$ ,  $P$  e  $P_2$ . Però  $p$  e  $P$  dovrebbero essere simili sia per partecipazione a  $P_2$ , sia per partecipazione al nuovo modello  $P_3$ . Ma  $P_3$  dovrebbe essere, per ((AP)C) un'una e identica cosa. Dunque la premessa di Parmenide sarebbe clamorosamente autoinconsistente. A Cherniss, però, si possono muovere due obiezioni: anzitutto qualcuno potrebbe pensare che Platone stesso sia implicato con ((AP)C), e che dunque egli sia responsabile dell'inconsistenza qui in questione; in secondo luogo, il testo sembra far leva unicamente sulla reciprocità della somiglianza<sup>237</sup>.

Suggerisco la seguente formulazione:

(AS) *Se e solo se x è simile a y, y è simile a x*

Questa assunzione è manifestata chiaramente dal testo. Perché ci sia il regresso dobbiamo postulare anche:

(AP) *Per ogni gruppo di cose simili x e y, esiste un paradigma P in virtù del quale esse sono simili*

(AS) in sé è del tutto innocua. Per provocare il regresso bisogna assumere che *ogni somiglianza* sia spiegabile con la postulazione di un paradigma. La differenza è chiara. Se fosse valido in assoluto che data una copia ed un paradigma, vi è un regresso arriveremmo a conseguenze assurde: per esempio, guardando la mia immagine riflessa in uno specchio non potrei dire che la figura nello specchio è immagine del mio volto senza provocare un regresso, poiché l'immagine essendo –per definizione- simile al modello, presupporrebbe un super-paradigma<sup>238</sup>, dando via al regresso. Ma se non assumiamo (AS) posso benissimo dire che il mio volto è modello dell'immagine nello specchio e che le due figure sono simili, senza provocare alcun regresso. Accettata la validità di (AS), il problema è capire chi sia il responsabile di (AP): se (AP) è un'assunzione necessaria per la teoria delle idee, essa è ridotta inappellabilmente all'assurdo. Se, al contrario, essa è superflua, l'argomento è un sofisma. Ma è chiaro che:

- i. il testo non associa a questo argomento (a differenza che al primo) un uno oltre i molti
- ii. per Platone la somiglianza non è certo sufficiente per porre un'idea. Se avessimo idee per ogni gruppo di cose che possono essere dette simili avremmo più idee che nomi comuni, e il nostro filosofo non può certo pensare ad una cosa del genere

---

<sup>237</sup> Il difetto della formulazione di Cherniss, in ultima analisi, è che unisce due clausole che il testo tiene ben distinte.

<sup>238</sup> Per avviare il regresso, basterebbe parlare di somiglianza.

Il paradigmatismo, in effetti, non interviene nella dimostrazione dell'esistenza delle idee, ma nella spiegazione del rapporto partecipativo. Dunque, Platone non sembra vulnerabile al regresso della somiglianza. Ciò è tutt'altro che irrilevante, poiché abbiamo visto che (PT)<sup>239</sup> sembra l'unica via d'uscita per il filosofo. E (PT) si accompagna a (p)<sup>240</sup> cui Platone fa massicciamente ricorso nel *Timeo*. Non è impertinente neppure l'osservazione di Cherniss, secondo la quale, se l'Argomento dei Relativi non viene confutato con un Terzo Uomo, significa che per Aristotele stesso la relazione modello – immagine non è vulnerabile questa critica. Sarà molto importante cercare di capire se e perché lo Stagirita pensa questo. È verosimile, comunque, che la ragione di ciò sia da ricercare – come abbiamo suggerito in § 4.4. nella differenza onotologica tra le modalità con cui i predicati accidentali e quelli essenziali sono posseduti dai particolari. Non è comunque superfluo notare che il *peri; iðlewh* potrebbe riproporre con l'Argomento dei Relativi ed il Terzo Uomo, in maniera velata, lo stesso dilemma posto nel *Parmenide* tra i due regressi prodotti ciascuno a partire da un diverso modo di concepire il rapporto partecipativo.

## 5.2. Il Terzo Uomo nel *peri; iðlewh*.

A prima vista, l'Argomento del Terzo Uomo del *peri; iðlewh* non sembra differire in nulla dall'Uno oltre i Molti, tanto che Robin e Cherniss sono stati entrambi portati ad identificarli senz'altro. Ha ragione però G. Fine a dire che sarebbe strano che Aristotele includa l'invalido Uno oltre i Molti tra gli *akribēteroi logoi*, confutandolo proprio sulla base del fatto che esso non solo produce idee, ma ne produce addirittura infinite. Questo però non significa che lo Stagirita dovesse necessariamente riconoscere una qualche plausibilità all'argomento in questione: è invece probabile che egli abbia dialetticamente concesso agli avversari la conclusione che essi non riuscivano a dimostrare per ritorcerla contro. Ma vediamo più in dettaglio in cosa il Terzo Uomo (nella formulazione aristotelica) sembri differire dall'Uno oltre i Molti.

Se ciò che è predicato di una

pluralità di cose con verità anche qualcosa d'altro rispetto a ciò di cui si predica, separato da essi –questo infatti è ciò che ritengono di dimostrare coloro che pongono le idee: per questo infatti c'è qualcosa come l'‘uomo stesso’ secondo loro, perché l'uomo si predica dei molti uomini particolari con verità ed è altro dagli uomini particolari- ma se è così vi sarà un terzo

<sup>239</sup> La ‘posizione trascendentale’ che spiega la partecipazione come una relazione istituita dall'intelligenza tra cose e idee. Cfr § 2.4.

<sup>240</sup> Cioè la versione debole della partecipazione che nega l'effettiva presenza delle idee nelle cose, sostituendola con la relazione di ‘somiglianza’. Cfr § 2.4.

uomo. Se infatti ciò che si predica è altro dalle cose di cui si predica, ed per sé sussistente, e l'uomo si predica sia dei particolari che dell'idea, ci sarà un terzo uomo oltre i particolari e l'idea; e allo stesso modo un quarto, predicato di questo, dell'idea e dei particolari, e similamente anche un quinto, è così via all'infinito

eij to; kathgoroumenon tinwn  
pleionwn ajhqwç kai; ejtin a[lo para; ta; wñ kathgoreitai, kecwrismenon  
aujtw h <touto gar hgouhtai deiknuvai oiJ taç ideaw tiqemenoiç dia; touto  
gar ejtiv ti aujtoanqrwpoç kat jautou, ofi oj aqrwpoç kata; tw h kaq j eka-  
çta aqrwpon ejtin> ajl jij touto ejtai tiç triwoç aqrwpoç. eij gar  
a[loç oj kathgoroumenoc wñ kathgoreitai, kai; kat j dian ufeçtwç, kath-  
goreitai de; kata; te tw h kaq jkaçta kai; kata; thç ideaw oj aqrw-  
poç, ejtai tiç triwoç aqrwpoç para; te tw h kaq jkaçta kai; thn idean. oujtwç de;  
kai; te tartoç oj katavte toutou kai; thç ideaw kai; twñ kaq jkaçta kathgorou-  
menoc, ohoiwç de; kai; pemptoc, kai; touto ej jpeiron.

Proponiamo la seguente formalizzazione

ATM

1. se ciò che è predicato con verità di più cose (l'uomo stesso) è altro da ciò di cui esso si predica (gli uomini particolari)
2. (se) esso è separato da esse
3. [chi pone le idee crede di dimostrare che] l'idea autosussistente (ufeçtoç) è questo predicato che è altro da ciò di cui si predica
4. se l'uomo si predica dell'uomo in sé e degli uomini particolari
5. allora ci sarà un terzo uomo
6. allora un quarto, un quinto, ...

Non credo che sia rilevante il fatto che il testo riporti pleibn<sup>241</sup>. Personalmente, a parte l'enfasi sull'ajhqwç, ripetuto due volte, ma che non vedo come possa essere decisivo, la differenza fondamentale mi sembra quella che il cwriçmoç viene assunto come premessa. In effetti, il ragionamento ha carattere fortemente ipotetico. È vero che anche l'Uno oltre i Molti era introdotto da eij ma qui l'eij è ribadito ben tre volte, e il secondo (oltre ad essere sintatticamente ridondante e quindi particolarmente "pesante") introduce una frase ajl jij touto, ejtai tiç triwoç aqrwpoç, che suona veramente come una concessione. È erroneo, a mio avviso, mettere troppa

<sup>241</sup> Contro la tesi della Fine, secondo cui la differenza fondamentale tra questo argomento e l'Uno oltre i Molti sarebbe il fatto che questo interessa anche le specie in relazione ai generi oltre che i particolari in relazione alle specie bisogna notare che:

- se per Aristotele questa differenza fosse stata decisiva egli non avrebbe avuto motivo di consacrare, non solo nel peri; ideaw, questo argomento come Terzo "Uomo". Uomo infatti è un'*infima specie* e come tale non ammette livelli di generalità inferiori.
- G. Fine non può ritenere decisivo il fatto che nel'Uno oltre i molti si parli di kaq jkaçta perché lei stessa sostiene in merito agli Argomenti dalle Scienze che tali sono anche le specie in relazione ai generi
- è ben strano che nella *vulgata* proprio l'Uno oltre i Molti contenga l'esempio di un genere, che, a differenza di un'*infima specie*, potrebbe essere predicata di una specie oltre che d'individui

enfasi sull'a[loç. Nell'Uno oltre i Molti, infatti, Aristotele ritiene corretta la tesi che il predicato sia a[loç para;ciò di cui si predica, ma non quella che esso sia, in forza di ciò, un'idea. In effetti in 84, 23, Aristotele distingue (coordinandoli e subordinando ad essi due distinti genitivi) a[lo para;ta; wñ kathgoreitai e kecwrìçmewon aujton. Il lungo inciso introdotto da gar ci dice, difatti, che oij tiqemenoi taç ideaç credono di aver dimostrato che c'è qualcosa come l'uomo stesso (cioè l'idea) perché l'uomo si predica con verità degli uomini ed è altro da essi (l'inciso, infondo, non fa che ribadire quanto Aristotele pensava dell'Uno oltre i Molti: esso è un argomento valido per la dimostrazione dell'esistenza di predicati comuni che, surrettiziamente, i Platonici identificano con le idee). Ancora ad 84, 27-28, come a ribadire per l'ultima volta le premesse, si dice: "se infatti è altro da ciò di cui si predica il predicato, ed è come idea autosussistente ...". Insomma, Aristotele sembra insistere piuttosto sul fatto che il Terzo Uomo viene introdotto allorché il predicato venga considerato un'idea, cioè kecwrìçmewon e ufeçtwg, separato e autosussistente. Dire che qui ci troviamo di fronte ad un Uno oltre i Molti più rigoroso e valido, mi sembra quindi eccessivo. Non vi è infatti alcun vero argomento che dimostri la separazione: essa è assunta in partenza. Anzi, l'unico motivo per cui viene ricordato l'Uno oltre i Molti è che con l'applicazione di esso viene prodotto il regresso.

Anzitutto, (1) è pressoché identica alla mia ((NI)B)). Manca, è vero, l'esplicitazione che l'"è" sta per inclusione, ma è ovvio che per Aristotele ciò è implicito, altrimenti anche il suo tivhñ eiðai verrebbe coinvolto nel regresso, visto che anch'esso, come abbiamo già detto (§ 3.3.) e come spiegheremo più approfonditamente nei prossimi capitoli, gode dell'autopredicazione. Più complicato è, senza dubbio, decidere di (2). Abbiamo detto che, secondo l'interpretazione ordinaria, *a* è separato *simpliciter* da *b* se può sussistere senza di esso.

Possiamo rappresentare così questo concetto.

*a è separato da b se e solo se a può esistere anche se b cessa di esistere*

Allora, (2) diventerebbe

2. *se <fx> è vero, allora è possibile che f esista senza che esista un x tale che fx*

Notiamo che, essendo il predicato *f*, come identico al *f*, autopredicativo, la separazione, applicata al nostro *f* e ai suoi *f*-i, risulterebbe essere:

*è possibile che esista un x tale che fx e non esista nessun x tale che fx*

Infatti, in ogni caso, di *f* si deve poter predicare *f* (§3.5.). Pertanto, ammettere la separazione di *f* dai *f*-i, significherebbe affermare che è possibile che vi sia qualcosa che è *f* (il *f*) e insieme niente sia *f*. E ciò risulterebbe chiaramente contraddittorio. Inoltre, se si considera che *f* dovrebbe essere il *f* stesso, *f* non potrebbe avere un essere eccedente quello dei signoli *f*-i. Ma da ciò, risulterebbe:

*f non è f*

Poiché  $f$  non può sussistere se non sussistono  $f$ -i. D'altra parte si è appena supposto che il nostro  $f$  sussista indipendentemente dai  $f$ -i, dalla cui sussistenza dovrebbe dipendere  $f$ . Il risultato sarebbe la conclusione che:

$$f \neq f$$

o meglio, visto che il nostro  $f$  si è rivelato essere diverso dal vero e proprio  $f$ .

$$F \neq f$$

Questo  $F$ , che è  $f$  senza coincidere col  $f$ , è per Aristotele l'idea. Ma siccome, appunto,  $F$  è anche  $f$ , avremo inevitabilmente:

$$F \in f$$

e con ciò l'Argomento del Terzo Uomo è autorizzato.

E dunque, per Aristotele, la separazione implica  $((AP)B \in)$ , ovvero la separazione implica che l'autopredicazione significhi appartenenza dell'idea all'insieme degli  $x$  che sono  $f$ , ovvero ai molti  $f$ -i. Allora, Aristotele, ritiene -con ottime ragioni- che se l'idea è separata (oltre che autopredicativa), per non essere separata da se stessa, dovrebbe essere un qualcosa di diverso dall'estensione delle istanze, o almeno, un qualcosa che in qualche modo "ecceda" l'essere di essa. Ma ciò, poiché anche di essa si predica il predicato omonimo, la degrada al rango di istanza. Fin qui abbiamo assunto quella stessa nozione di separazione che abbiamo precedentemente contestato (§ 2.2.). Ma qualunque altro concetto di separazione produrrebbe lo stesso risultato. Nessun concetto di separazione, infatti, è tanto debole da autorizzare che qualcosa sia separato da se stesso. Ora, però, il regresso s'innesci per il semplice fatto che, dovendo essere il presunto  $F$  -separato dai  $f$ -i-, a sua volta un  $f$ , non appena  $F$  sia differente, in un qualunque modo da  $f$ ,  $F$  diventa un  $f$ . Ma *se si pensa  $f$  come un semplice predicato, qualunque ipotesi ponga  $F$  come in qualche modo eccedente l'essere dei  $f$ -i, esso risulta diverso da  $f$* . In questo senso non è affatto esatto affermare, come spesso si fa, che secondo l'Argomento del Terzo Uomo, si dovrebbe porre per ogni predicato un'infinità di idee. Al contrario, la confutazione tende a mostrare che la teoria delle idee, nel tentativo di produrre l'idea, produce continuamente nuovi enti che vorrebbero essere idee, ma che, di volta in volta, decadono immediatamente al rango di istanza, *senza che si arrivi mai a produrre la vera e propria idea* (il testo dice infatti: ci sarà un terzo uomo, un quarto, un quinto...). Qualcuno potrebbe obiettare anche che il nostro ragionamento tende ad assumere un'interpretazione del predicato meramente estensionale, che pare troppo debole. Tuttavia, bisogna considerare che la nostra interpretazione è valida *a fortiori* per concezioni del predicato ontologicamente più forti. Concezioni ontologiche più forti del predicato, infatti -per esempio il realismo-, tendono inevitabilmente a considerare la proprietà una *parte concettuale* di ogni istanza della proprietà stessa, proprio perché debbono distinguere *realmente* la proprietà istanziata da ciò in cui è istanziata. Ora, però, pensare



una proprietà come la somma estensionale delle sue istanze, è la concezione più debole possibile della proprietà. Ma se è così, a maggior ragione tutte le altre concezioni della proprietà (essendo ontologicamente più forti) non potranno ammettere che l'essere di una proprietà ecceda la somma estensionale delle istanze di essa. Sicchè, *in assoluto, in ogni filosofia, deve valere che un semplice predicato, come tale, non può "eccedere" l'essere dalle proprie istanze*. E proprio questa è l'intuizione sulla cui base l'Argomento del Terzo Uomo *contesta che l'idea sia un universale*.

Ma riprendiamo l'argomento. (3) non fa che congiungere (1) e (2). E da qui prende il via il regresso. Per quanto riguarda l'autopredicazione in sé, essa è implicita nell'espressione  $\alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\upsilon\tau\omicron\rho\omega\varsigma$ , e viene ribadita da (4). Aristotele, subito prima di affermare che 'vi sarà un terzo uomo' ribadisce che l'idea è autosussistente e che di essa si predica il predicato di cui è idea. Condizioni indispensabili per il regresso, dunque, sono per Aristotele, tanto l'autopredicazione, quanto la separazione. Cosa concludere da tutto ciò. Se l'Argomento del Terzo Uomo nel  $\text{peri } \textit{i}\delta\epsilon\omega\textit{h}$  è davvero quale abbiamo supposto, allora, esso ha una portata ben più radicale anche dell'Argomento dei Relativi. Infatti, mentre quello aveva bisogno di postulare che le idee fossero perfetti paradigmi particolari, questo vale semplicemente quando si assuma oltre a ((NI)B) e ((AP)B) la separazione.

Riassumiamo così questo importante risultato<sup>242</sup>:

(TU). Date le due formule della non identità e dell'autopredicazione impiegate negli Uno oltre i Molti da Platone e Aristotele:

((AP)B) se  $x$  è un'idea  $F$ , allora  $f_x$       Dove, o ((AP)B=) <  $f_x$  > sta per  $x=f$

o ((AP)B $\in$ ) <  $f_x$  > sta per  $x\in f$

((NI) B) se  $x\in f$ , allora è  $x\neq f$

*esse producono il regresso se e solo se combiniamo ((NI)B) con ((AP)B $\in$ ) anziché con ((AP)B=); tale opzione risulta però obbligata qualora si assuma che l'universale sia separato.*

Se l'Argomento dei Relativi dimostra le assurdità cui va incontro una teoria delle idee come perfetti paradigmi individuali, il Terzo Uomo dimostra perché le idee non possono che essere perfetti paradigmi individuali. La concezione tipicamente platonica dell'idea, infatti, è legata, secondo Aristotele, al semplice fatto che l'idea non coincida col predicato stesso di cui è idea. In

<sup>242</sup> La soluzione di G. Fine non è accettabile perché la conclusione secondo cui il  $\text{cw}\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$  non è rilevante nella riduzione all'assurdo della dottrina delle idee, mi sembra limitativa. In secondo luogo il regresso come lo concepisce Fine è vietato da  $\text{peri } \textit{i}\delta\epsilon\omega\textit{h}$  81.9 (!). Non è infatti possibile che vi sia un'idea per cose situate a diversi livelli di generalità, e se il regresso consistesse nella produzione di un'idea  $F'$  a livello di generalità  $n+1$  rispetto all'idea  $F$  e  $n+2$  rispetto ai  $f$ -i, violeremmo questa regola. Inoltre il meccanismo stesso mi sembra descritto male. Il Terzo Uomo, infatti, come ho detto, non mi sembra consistere, esattamente -almeno qui-, come spesso si pensa, nella produzione di una nuova idea di cui parteciperebbero i particolari e la prima idea. Esso invece consiste in un decadimento dell'idea che si separa da se stessa (come predicato e come portatrice) collassando (come portatrice) nell'insieme dei particolari. Questo è ancora più devastante, perché, in base a ciò, l'idea non arriverà mai ad essere il vero universale.

effetti, noi avevamo supposto che (§ 2.1.) l'idea coincidesse col predicato corrispondente solo nella misura in cui essa è un soggetto caratterizzato *per se* dal predicato corrispondente. Secondo, Aristotele, però, evidentemente, questo peculiare soggetto non può coincidere col predicato corrispondente. Se ci si chiedesse il perché, prima di arrivare ad una risposta più compiuta (§ 5.3.-§ 5.4.), si potrebbe sommariamente rispondere che, sulla base della logica dell'ATU, questo nuovo peculiare soggetto che è l'idea, non differisce in nulla in realtà da un soggetto particolare di tipo ordinario. Possiamo allora concludere affermando che la formulazione aristotelica del Terzo Uomo sembra far leva sul fatto che la separazione implica la non identità dell'idea col predicato, accomunandola così ai particolari. Sicchè, in ultima analisi, l'ATU contesta che l'idea sia un universale.

Per essere ancora più espliciti, potremmo descrivere la strategia di Aristotele come una sorta di bivio, che vorrebbe essere letale per la filosofia di Platone:

- se l'universale non è separato, l'autopredicazione non è che una predicazione 'paolina'
- se l'universale è separato, l'autopredicazione è d'appartenenza e produce il Terzo Uomo

L'Argomento dei Relativi rimane comunque complementare rispetto al Terzo Uomo. Esso, infatti, intende dimostrare che anche nel caso di un  $f$  che non si predica in senso pieno delle istanze, ma che è tale da poter essere posseduto a buon diritto solo da un'idea  $F^{243}$ , si va incontro a difficoltà apparentemente insormontabili. L'Argomento dei Relativi, insomma, agisce, come già avevamo supposto (§ 4.4.) in una "regione" particolare. Allora avevamo sostenuto che tale regione fosse quella a cui l'ontologia essenziolaista non può accedere. Ora, però, abbiamo supposto che essa coincida con la zona che il Terzo Uomo non riesce ad attaccare. Se entrambe le ipotesi fossero esatte, ciò significherebbe che l'ATU si estende –per così dire– nella regione dell'essenziolismo.

### § 5.3. Ancora sul Terzo Uomo.

Arrivati a questo punto, dovremmo cercare di mettere in correlazione l'ATU con l'AR e con l'essenziolismo. Tuttavia, precedentemente sarà bene cercare di capire in che modo Platone si pone nei confronti dell'Argomento del Terzo Uomo e se egli è veramente al riparo da esso, come hanno sostenuto taluni. È questo, evidentemente, uno dei problemi più delicati della questione che stiamo

---

<sup>243</sup> Che la predicazione di  $f$  dell'idea  $F$  sia in tutto e per tutto equivalente a quella di  $f$  delle istanze  $f$ -i è infatti un presupposto essenziale dell'Argomento del Terzo Uomo, sia dal punto di vista logico che dal punto di vista ontologico (Cfr § 4.4.).

discutendo. Nel celebre ‘Argomento del Terzo Letto’, nel X libro della *Repubblica*, Platone afferma<sup>244</sup>:

Ora il dio, o perché non volle o perché c'era una certa necessità per lui di non fare più di un letto in natura, fece sì che solamente quello stesso unico letto fosse ciò che il letto è. Ma due o più di tali letti, mai sarebbero stati portati all'essere da dio. -Perché? - egli disse. -Perché -dissi io- se egli ne avesse fatti due soli, allora ne sarebbe apparso un altro unico, la cui forma (εἶδος) essi, entrambi, a loro volta avrebbero avuto, e questo, non i due, sarebbe stati ciò che il letto è. -Giusto. - disse lui. Penso, allora, che dio, sapendo queste cose e volendo essere il vero fattore del letto che ha essere reale (e non semplicemente un falegname di un letto particolare), lo portò all'essere come uno per natura.

Schematizziamo così l'argomento.

ATL

1. Se ci sono due idee di letto
2. allora l'idea è la forma (εἶδος) che i due letti condividono
3. Allora c'è una sola idea di letto
4. Allora essi non sono idee di letto
5. È assurdo che ci siano più idee

Generalizziamolo così. Chiamiamo  $f$  il predicato e  $F$  l'idea.

1. se  $x$  e  $y$  sono  $F \rightarrow x$  e  $y$  sono  $f$
2. allora  $F$  è quel  $f$  tale che  $fx$  e  $fy$
3. allora o  $x \neq F$  o  $y \neq F$

Manca ovviamente un'assunzione, per passare da (2) a (3), che dovrebbe essere:

se  $x$  è  $f$ , o  $x \in f$ , oppure  $x = F$

Nella generalizzazione ho esplicitato un passaggio che mi sembra indispensabile, cioè in (1), l'autopredicazione dell'idea (che del resto abbiamo dato per assodata). D'altra parte essa non è che una conseguenza del possesso da parte delle due idee della forma che poi si rivelerà essere la vera idea. Il ragionamento, nel complesso, sembra dire che se siamo in grado di discernere per uno stesso predicato più di un'idea, tali idee non sono in realtà l'idea, poiché è essenziale all'idea l'essere indiscernibile da se stessa. Con più rigore, Platone avrebbe dovuto dire non che nessuna delle due idee iniziali è l'idea, ma che almeno una di esse non è l'idea. Ma vediamo più in dettaglio l'argomento. Poniamo di avere due idee per lo stesso predicato. Esse, in realtà, non possono essere entrambe le idee di quel predicato. Il passaggio cruciale mi pare (3).  $x$  e  $y$  hanno necessariamente una forma comune, poiché sono entrambi letti (nella misura in cui entrambi sono idee di letto). Ma

---

<sup>244</sup> *Resp.* 597c1 ss.

perché non possono essere entrambi l'idea? Evidentemente, perché, se sono discernibili, devono avere, in quanto entrambi sono letti, una forma comune, che è appunto la vera idea del letto. ATL sembra così in grado di invalidare il Terzo uomo. Apparentemente l'argomento fa leva proprio su  $((AP)B \in)$ . Infatti i primi due letti vengono risucchiati nella classe degli  $x$  che sono  $f$  proprio a causa del fatto che essi non possono essere identici al  $f$  stesso, altrimenti sarebbero tra loro indiscernibili<sup>245</sup>. Ha torto Rosss, a mio avviso, a sostenere che l'argomento non è probante, in quanto il fatto che esista una terza idea non vieta che ve ne siano una quarta e una quinta, ...; infatti, il passaggio rilevante dell'argomento non è la posizione della terza idea, ma la negazione che i primi due letti siano idee: non sono state prodotte tre idee; l'idea è rimasta una, mentre le altre due sono decadute al rango di semplici istanze. Platone, in altre parole, usa il Terzo Uomo contro il Terzo Uomo. In effetti, in base alla nostra interpretazione, il Terzo Uomo non pone –propriamente– infiniti universali, ma, anzi, dimostra che non si arriva a porre una vero e proprio universale, poiché  $F_1, F_2, \dots, F_n$  decadono via, via che viene posta la nuova idea, al rango di istanza. Il filosofo ateniese sfrutta proprio questo ‘punto debole’ del Terzo Uomo arrivando a concludere che, posta l'idea  $F$  come unico portatore esclusivo del predicato  $f$ , ogni  $x$  che sia  $f$  o è identico a  $F$  o è un particolare  $f$ . Questo equivale, secondo il motto di Cherniss a dire che l'idea non *ha*, ma è la forma dei particolari sensibili<sup>246</sup>. L'ATL, dunque, è un'istanza di (Pi) e, in tal modo, va incontro alle difficoltà cui va incontro (Pi). Infatti, l'unico modo per assicurarsi che per ogni predicato  $f$  vi sia una ed una sola idea  $F$ , mantenendo la non identità (NI), è quello di affermare l'equivalenza di  $F$  e  $f$ <sup>247</sup>. È chiaro, però, che l'equivalenza ' $F = f$ ' rende inevitabile l'autopredicazione, ed anche qui si chiarisce quanto erronea sia in realtà la soluzione di Cherniss (§ 2.4.): la rinuncia all'autopredicazione, così come l'abbiamo descritta, con la relazione col principio di causa vanificherebbe la natura dell'idea<sup>248</sup>, e, infatti, Platone, non volle rinunciarvi, a ben vedere, neppure nel corso di ATL. A questo punto, però, si è di nuovo di fronte alla necessità di evitare la non identità. Se infatti vale:

(AP) per ogni idea  $f$ , se  $F$  è l'idea del  $f$ ,  $F$  è  $f$

per non rendere l'enunciato  $\langle fF \rangle$  un giudizio di appartenenza e trasformare  $F$  in un'istanza, cioè in uno in più tra i molti  $f$ -i, è necessario ammettere la completa identità di predicato e idea:  $\langle f=F \rangle$ . C troviamo, insomma, di fronte alla già vista ed ineludibile “tenaglia” del Terzo Uomo:

<sup>245</sup> Più proprio sarebbe stato allora dire non che entrambi i letti non sono idee, ma che *almeno* uno di essi non è un'idea.

<sup>246</sup> In effetti, in base a parte di quanto detto in § 2.1., in *Eutypbro* c5-9, Platone sembra dedurre l'idea da un'applicazione del principio d'identità degli indiscernibili. Se  $x$  è  $f$ ,  $y$  è  $f$ , ...,  $z$  è  $f$ , allora  $x, y, \dots, z$  saranno diversi tra loro ma rispetto alla proprietà  $f$  saranno identici. L'  $f$ -ità sarà allora l'unico aspetto condiviso da tutte le cose tali da essere  $f$ . Tuttavia, come abbiamo già osservato allora, tale interpretazione, per quanto corretta, non basta a dar conto di tutto l'impegno ontologico del passo. E, come vedremo tra breve, una simile scappatoia è insufficiente non solo sul piano esegetico, ma anche dal punto di vista teoretico.

<sup>247</sup> In qualunque altro caso, (NI) agirebbe anche su  $F$ , squalificandolo dal ruolo di idea.

<sup>248</sup> È la stessa obiezione effettuata contro Cherniss in § 2.4. non si può dire che l'idea  $F$  sia la forma del  $f$  senza avere la forma del  $f$ , senza rigettare la tesi che  $F$  sia la causa del fatto che gli  $x$  possiedano  $f$ .

*l'autopredicazione del predicato* –esprimendo semplicemente l'autoidentità dello stesso- non ammette la non identità. Il problema, però, è chiedersi se Platone accetta una finzione dell'idea come  $\langle f=F \rangle$ . In generale egli (§ 2.1.) sembra aver distinto tra idea e proprietà corrispondente. Qui sembrerebbe, invece, accettare la formula, ma potrebbe trattarsi di un passo falso. La negazione della non identità significa infatti rinunciare alla concezione per cui l'idea possiede un'essere, che, per così dire, ecceda l'essere delle istanze, e ammettere invece che essa è al massimo la somma delle proprie istanze. Tuttavia, questo sarebbe un autentico 'suicidio' del platonismo, ed, infatti, non ci sono prove che il filosofo ateniese abbia mai rinunciato alla teoria che le idee non siano una semplice somma estensionale delle istanze. Anzi, in quella che dovrebbe essere stata la sua ultima grande opera metafisica, il *Timeo*, il filosofo Ateniese sostenne, con grande disappunto di molti commentatori contemporanei, la teoria delle idee come prefetti paradigmi autopredicativi nella sua versione più radicale e convinta. Segno che egli aveva in mente ben altre soluzioni. L'argomento del Terzo Letto è invece nulla di più che la soluzione suggerita da Aristotele (§ 5.4.), una sorta di trappola in cui Platone è solo transitoriamente caduto. Si può dire, quindi, che l'Argomento del Terzo Letto non si pone realmente in contrapposizione all'Argomento del Terzo uomo, ma al contrario si muove nella logica del Terzo Uomo. Ne accoglie le premesse, accoglie il dilemma che esso propone, e sceglie uno dei due corni: quello aristotelico, immanentista, che scampa al regresso, ma segna la soppressione del platonismo.

Prima di concludere il paragrafo, è bene però visionare altri due celebri argomenti del terzo uomo. Uno è rilevante per il fatto che ci è stato tradito nell'ambito del *peri ideon* ed è attribuito ad Eudemo. L'altro è quello che Aristotele stesso ci ha lasciato negli *Elenchi Sofistici*.

Cominciamo dal Terzo uomo di Eudemo.

ATU-Eud

1. il predicato dei  $f$ -i è propriamente (*kuriwç*)  $f$  (*toiautà*)
2. il predicato dei  $f$ -i è l'idea  $F$
3. tutti i  $f$ -i simili gli uni agli altri sono simili per condivisione (*metouçia*) di un  $F$  che è propriamente (*kuriwç*) ciò che essi sono impropriamente
4. un  $F$  che è propriamente (*kuriwç*) ciò ( $f$ ) che essi sono impropriamente è l'idea
5. Se  $f$  è qualcosa di altro (*a[lo ti*) e diverso da (*para; ekeiho*)  $f$ -i, allora ci sarà un'altra idea una di numero (*mià kaq þfiqmon*).

Il ragionamento è piuttosto confuso. (1) stabilisce che l'idea è soggetto di autopredicazione. (3) introduce (non utilmente) nell'argomento la partecipazione. (5) aggiunge a (1) e (3) la non identità. (5) vorrebbe dare il via al regresso. Alcune osservazioni. Anzitutto (5), rispetto alla non identità usata da Aristotele, è collocato in una posizione più "debole", in quanto non gioca il doppio ruolo

che lo Stagirita le assegna, usandola non solo per dar via al regresso, ma anche come premessa indispensabile dell'Uno oltre i Molti. Le considerazioni introdotte da (3) sono completamente inutili, e mostrano che l'autore dell'argomento non aveva forse ben compreso la rilevanza pressoché esclusiva delle leggi della predicazione nel Terzo Uomo. In effetti, (5) non spiega perché, per gli Accademici, *F* deve essere diverso dai *f*-i; e conferma, inoltre, che *F* è pensato come un paradigma individuale, ma senza dimostrare che esso *deve* essere così, cioè senza connettere la separazione dell'idea alla sua unità numerica, a differenza di quanto, invece, fanno il *peri; iðlewh* e (lo vedremo tra breve) gli *Elenchi Sofistici*. L'argomento, insomma, è valido, ma un platonico avrebbe potuto facilmente contestarne i passaggi fondamentali. Esso non mette il filosofo ateniese con le spalle al muro, poiché non solo (NIB) e (APB $\in$ ) non sono esplicite, ma anche perché non viene spiegato per quale motivo il filosofo ateniese avrebbe dovuto accettarle.

Un'altra formulazione dell'Argomento del Terzo Uomo ci è fornita da Aristotele stesso negli *Elenchi Sofistici*<sup>249</sup>. È assolutamente opportuno, a mio parere, prenderla in esame, poiché essa, a dispetto dell'oscurità che ne viene spesso lamentata, mi sembra utile a chiarire il testo del *peri; iðlewh*, essendo, in un certo senso più esplicita di essa. Gli *Elenchi Sofistici* sono un breve trattato contenente una numerosa casistica di confutazioni di tipo sofistico, che vanno conosciute per non essere ingannati dall'avversario. Ciò non deve indurci, però, a pensare che in questa sede Aristotele consideri l'Argomento del Terzo Uomo un sofisma; ossia, esso è un sofisma, ma è prodotto inavvertitamente degli Accademici, a causa di un'ontologia errata. Questo solo fatto mi pare illuminante, poiché mette in evidenza come lo Stagirita stesso avvertisse il Terzo Uomo come una minaccia: egli vuole mettere al riparo una qualche sua dottrina, dimostrando come essa non vada incontro ad alcun regresso, e come, invece, tale regresso sia motivato unicamente da assunzioni cui egli è estraneo.

Il contesto è già di per sé molto significativo: si tratta di dimostrare come ci si può difendere dalle confutazioni basate sul dire allo stesso modo (*wðautwç legetai*) cose non identiche (*tautai*). Il testo è il seguente:

...] e che vi è un terzo

uomo oltre a quello in sé e ai particolari: infatti l'uomo e tutto ciò che è comune non significa un certo questo, ma un certo quale o un quanto o una relazione, o una di queste cose: e allo stesso modo è per Corsico e per Corsico musico: sono la stessa cosa o diverse? Infatti l'uno significa un certo questo, l'altro un quale, sicché non è possibile che questo sia separato. E non l'essere separato produce il Terzo Uomo, ma il convenire che ciò che è, è un certo questo: infatti non è possibile che sia un certo questo, come Callia, anche ciò che l'uomo è. Né se uno dica che esso è separato, ma

---

<sup>249</sup> 178b36 ss.

non come un certo questo, ma come un quale, vi sarà qualche differenza: infatti esso sarà un uno al di là dei molti, come l'uomo. Dunque è chiaro che non bisogna concedere che ciò che si predica in comune di tutte le cose, significhi un certo questo, ma piuttosto una quante, una relazione, un quanto di essi.

Aristotele, qui, fornisce una spiegazione del Terzo Uomo che mi sembra dare ragione della nostra interpretazione. Anzitutto chiariamo che ci troviamo di fronte al classico ATU, in cui è dedotta l'esistenza di un terzo uomo ( $\tau\iota\varsigma\ \tau\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \alpha\eta\eta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ), oltre (para) all'uomo stesso ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ ) e ai particolari ( $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\nu$ ). L'antidoto al sofisma è semplicemente affermare che l'uomo ( $\tau\omicron\gamma\alpha\rho\ \alpha\eta\eta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ) e tutto ciò che è comune ( $\alpha\pi\alpha\ \tau\omicron\gamma\ \kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu$ ) significa ( $\chi\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota$ ) non un certo questo ( $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\iota$ ) ma un quale ( $\tau\omicron\iota\omicron\nu\tau\epsilon\ \tau\iota$ ). Questa teoria, come si ricorderà coincide perfettamente con la teoria delle *Categorie* (§ 3.3.). Aristotele a questo punto, dopo un inciso in cui si chiede se l'uomo e Corsico siano la stessa cosa o cose diverse ( $\pi\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \eta\ \epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ) aggiunge che, poiché “uomo” significa un certo quale esso non può essere separato ( $\epsilon\kappa\kappa\epsilon\chi\kappa\alpha\iota$ ) dal relativo un certo questo. Le due questioni –identità e separazione– devono evidentemente essere correlate per il nostro filosofo. Sfortunatamente, però, questo spunto non viene sviluppato, ma il prosieguo è ugualmente molto interessante. La vera ragione del regresso, infatti, secondo Aristotele, non è il fatto della separazione in sé ( $\tau\omicron\gamma\ \epsilon\kappa\kappa\epsilon\chi\kappa\alpha\iota$ ), bensì il fatto che si ponga “ciò che l'uomo è” ( $\omicron\pi\epsilon\rho\ \alpha\eta\eta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\tau\iota\nu$ ) come un certo questo ( $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\iota$ ). Ma poi si precisa che non è possibile porre esso separatamente ( $\epsilon\kappa\tau\iota\gamma\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) e asserire insieme che sia un certo quale ( $\pi\omicron\iota\omicron\nu$ ), perché, in questo modo, ugualmente, vi sarà un'unità oltre i molti (para;  $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\iota\upsilon\varsigma\ \epsilon\eta\ \tau\iota$ ) –si ricordi la questione della sussistenza dell'universale negli *Analitici Posteriori*. Dunque, non bisogna concedere che ciò che si predica di molti sia un certo questo.

Il ragionamento, un po' contorto, può essere così, ordinatamente formalizzato:

ATU-ES.

1. se  $\hat{f}x$  e  $f$  è separato da  $x$ , allora  $f$  è un uno oltre tutti gli  $x$  tali che  $\hat{f}x$
2. se  $y$  è uno oltre tutti gli  $x_1, x_2, x_3, \dots$ ,  $x$  è un certo questo
3. allora se  $\hat{f}x$  e  $f$  è separato da  $x$ ,  $x$  è un certo questo
4. se  $f$  è un certo questo, allora ci sarà il Terzo Uomo
5. allora se  $\hat{f}x$  e  $f$  è separato da  $x$ , ci sarà il Terzo Uomo

Lo Stagirita qui sostiene che il regresso del Terzo Uomo è dovuto ad una sola causa: il fatto che l'uomo sia posto come un certo questo. Egli, però, conferma la nostra intuizione anche nei rimanenti dettagli. Afferma, infatti, che anche se non è la separazione in sé la causa del regresso, qualora si ponga l' “uomo” come separato diventa inevitabile considerare l' “uomo” un certo questo, per il fatto che esso verrà ad assumere un'unità oltre i particolari. Il meccanismo del

regresso, è dunque esattamente quello che abbiamo descritto: alla separazione consegue inevitabilmente l'attribuzione di un'unità autonoma rispetto a quella del predicato, e a questa segue la *trasformazione dell'universale in un questo*, cioè il suo decadimento al rango di istanza. È da notare anche come la tesi per cui non si può porre l'uomo come separato e insieme considerarlo un quale, può apparire un'obiezione (efficace) all'Argomento del Terzo Letto. Resta da chiedersi in che senso, col Terzo Uomo, vengano dette in modo identico cose non identiche. Aristotele insiste sul fatto che "l'uomo" separato non è più in realtà "l'uomo", ma semplicemente un uomo. D'altra parte, egli, come abbiamo osservato, pone incidentalmente senza rispondere la questione se Corsico e l'uomo siano identici. Ciò che lo Stagirita considera sofistico, allora, è il tentativo di spacciare l'idea di uomo per qualcosa di identico all'uomo: ciò porta al regresso per il fatto che l'idea di uomo e l'uomo non possono essere identici, ciò che, secondo la nostra interpretazione (§ 5.3.) costituiva il nocciolo dell'Argomento del Terzo Uomo del *peri; iðlewh*. Ma perché Aristotele è così preoccupato di prevenire tale confutazione? Si può qui in prima battuta ipotizzare che egli, senza tale precisazione rischierebbe di essere considerato egli stesso vulnerabile. E ciò può succedere, evidentemente, solo perché egli, pur non accettando la separazione, accetta qualche altro presupposto coinvolto nel Terzo Uomo, e cioè, verosimilmente, l'autopredicazione. Ciò potrebbe essere suggerito dall'uso dell'espressione "“ciò che l'uomo è” (*oðer añqrwpoç eñtin*) ", caratteristica del modo di Aristotele di esprimere l'essenza come *ti; hñ eiñai*. Ad ogni modo questa questione potrà essere chiarita solo nel prossimo capitolo.

#### **§ 5.4. Il Terzo Uomo e il *peri; iðlewn*.**

Giunti a questo punto possiamo cercare di azzardare alcune conclusioni. Abbiamo visto che la prima parte del *peri; iðlewh* era improntata ad una chiara strategia (§ 4.4.): a partire da premesse generiche, condivisibili sia da lui stesso che da Platone, Aristotele cercava di asserire il proprio punto di vista come l'unico veramente calzante alle assunzioni condivise, spacciando il proprio pensiero per una sorta di platonismo perfezionato e aggiornato, quando invece le due filosofie ci siano parse, invece, radicalmente alternative. Questa strategia sembrava motivata dall'esigenza di rendere il più possibile accettabile il proprio punto di vista agli avversari, facendo passare sotto silenzio un'autentica rivoluzione. Questa rivoluzione ci è parsa consistere nell'essenzialismo. Per Platone, infatti, sulla base di una concezione accidentalista dei particolari, le idee venivano ad



essere gli unici possibili oggetti di scienza, gli unici portatori propri di predicati, gli unici oggetti permanenti di pensiero. Par Aristotele, invece, tutti questi requisiti sono soddisfatti pienamente dai particolari, in quanto essi sono caratterizzati da proprietà *per se*: gli universali vengono ad essere in quest'ottica nulla di più che ciò che è comune ad una molteplicità di particolari.

Alla base di questo dissidio, però, giacevano non solo comuni esigenze epistemologiche, ma anche alcune fondamentali assunzioni di tipo ontologico. La prima, per la quale rimandiamo soprattutto a § 2.1., è senz'altro l'intuizione per cui ciò che è identico a se stesso è un *prwton* sia dal punto di vista ontologico, che epistemologico. La seconda, correlativa a questa, è che l'inerenza di un *x* ad un *y* diverso da *x* deve essere, invece, in qualche modo spiegata. Nasceva entro questa cornice il "principio di causa", accettato sia da Platone che da Aristotele (§ 2.1.) per cui se vi è una causa *x* del fatto che un *y* sia *f*, *x* deve essere a maggior ragione *f*. Ma questo consenso, lungi dallo stemperare l'opposizione tra le due ontologie, tende anzi a drammatizzarla, poiché lo stesso principio a Platone segnalava evidentemente la necessità di porre soggetti non sensibili per spiegare il possesso accidentale di proprietà da parte dei particolari, mentre ad Aristotele appariva un chiaro segno della preminenza dei particolari caratterizzati *per se*.

E questa tensione, che, pur tendendo ad emergerà sotto forma di ambiguità, tendeva a rimanere latente negli argomenti Meno Rigorosi, viene compiutamente alla luce negli Argomenti più Rigorosi.

Aristotele, senza dubbio, riconosce una certa legittimità all'Argomento dei Relativi. Esso, infatti, produce efficacemente idee –in senso proprio– e non crea regressi. La ragione di ciò può essere evidentemente solo il fatto che non esistono portatori sensibili *per se* di relazioni, e, dunque, l'idea di un relativo non è un semplice doppione delle istanze. Se si supponesse che ci debbano essere soggetti *per se* per i relativi, essi, ci dice Aristotele, *dovrebbero essere concepiti proprio come Platone ha concepito le idee*. L'argomento, però, non può essere accettato perché l'idea di un essere *per se* dei relativi è contraddittoria. Solo alla luce delle precedenti considerazioni è possibile comprendere veramente il significato delle obiezioni di Aristotele. Secondo lo Stagirita, quindi, è vero che se ci fosse bisogno di portatori *per se* dei relativi essi dovrebbero essere idee (ed idee in senso forte, conforme a quella che in § 2.4. abbiamo chiamato Posizione Trascendentista), ma questo bisogno in realtà non c'è. I relativi sono relativi e come tali non abbisognano di essere, neppure in ultima, analisi di portatori *per se*.

A questo punto risulta chiarissimo anche il significato dell'Argomento del Terzo Uomo. Aristotele, non a caso rimpiazza il termine "grande" con "uomo". L'argomento precedente, infatti, doveva chiarire perché, seppure plausibili, le idee dei relativi non vanno ammesse. Ora, invece, si tratta di mostrare come vanno concepiti i veri possessori di predicati *per se*. Dunque lo Stagirita formula questo formidabile argomento sulla cui base l'autopredicazione, cioè la più immediata

conseguenza dell'identità del predicato con se stesso, esclude in ogni modo la non identità. Detto, altrimenti, un predicato è predicabile di se stesso, ma a condizione che esso si esattamente identico a se stesso. Porre il predicato come separato, però, significa farne solo un nuovo uno *tra* i molti, una nuova istanza, avviando così inevitabilmente il regresso. Aristotele allora, col Terzo Uomo può avere un solo ed unico scopo: quello di dimostrare che il predicato "uomo" deve essere rigorosamente identico all'uomo, argomentando così quella che in § 2.4., abbiamo chiamato Posizione immanentista. Ciò significa che per i soggetti *per se*, come appunto un uomo, l'esistenza di un'idea è del tutto assurda, poiché gli uomini sensibili sono già uomini *per se*, e non c'è bisogno, dunque, di postulare un nuovo soggetto *per se*, che non spiegherebbe nulla –infatti gli uomini hanno in sé la ragione della propria umanità- e non sarebbe distinguibile da tutti gli altri uomini sensibili, se non, forse, per il fatto di essere eterno<sup>250</sup>. E sul fatto che un'idea per proprietà già possedute *per se* da portatori sensibili sarebbe inutile, forse sarebbe d'accordo anche Platone. Ma egli non concederebbe che si diano tali particolari, proprio come Aristotele non concede a Platone che essi possano in realtà non darsi.

Queste considerazioni mi portano, in un certo senso, ad estendere la mia ipotesi di lavoro. Abbiamo, infatti, sin qui sostenuto che il contrasto tra Platone ed Aristotele sugli universali fosse motivato in ultima analisi da due differenti modi di concepire i particolari. In quest'ottica avevamo accennato a possibili finalità "difensive" delle *Categorie* (§ 3.3.), e, correlativamente, al valore propositivo del *peri; iñlewh*. Ed è opportuno osservare come, con ciò, le ipotesi formulate in chiusura del Cap. 3. (§ 3.5.) siano state entrambe confermate, sia quella secondo cui obiettivo di Aristotele nel *peri; iñlewh* sarebbe stato anche quello di argomentare la propria teoria della sostanza individuale, sia quella per cui tale argomentazione avrebbe dovuto condurre alla conclusione che le sostanze prime godono delle medesime speciali proprietà epistemologiche di cui godono le idee. Ora, però, la nostra indagine ci mette di fronte al seguente interrogativo: fino a che punto, in considerazione di tutto ciò, l'Argomento del Terzo Uomo è un'argomento meramente distruttivo e fino a che punto esso può essere considerato propositivo? Ci sono elementi per ritenere che la celebre confutazione aristotelica miri ad un tempo a demolire la teoria delle idee, ma anche ad argomentare la teoria aristotelica della sostanza individuale?

Potremo scoprirlo solo con un'attenta analisi di *Metaph. Z.6*.

---

<sup>250</sup> In *Metaph. I.10*, 1059b10-14, Aristotele sembra considerare l'idea di uomo come un uomo particolare, differente dagli uomini sensibili, unicamente per il fatto di essere incorruttibile.





## 6. INDIVIDUO E SOSTANZA IN *Metaph. Z. 6.*

La dottrina delle sostanza individuale costituisce, forse, l'asse portante dell'intera ontologia di Aristotele. La relativa trattazione condotta in *Metaph. Z.* rappresenta, pertanto, non solo uno dei testi centrali dell'intera opera dello Stagirita, ma anche uno dei testi più dibattuti e controversi di essa. Lo scopo generale di questo capitolo è quello di focalizzare la dottrina dell'identità di cosa singola e ed essenza, al fine di metterne in luce i nessi con l'Argomento del Terzo Uomo e più in generale con le tematiche fondamentali della critica aristotelica alla teoria delle idee. Tale dottrina, come noto, è esposta in *Z.6.*, ma è verosimile che essa venga in qualche modo "preparata" nei primi cinque capitoli, se si vuole almeno supporre che al libro vada riconosciuta una certa unità<sup>251</sup>.

Nel primo paragrafo, pertanto, cercheremo di ispezionare in particolare modo i primi tre capitoli di *Metafisica Z.*, alla ricerca non solo delle premesse filosofiche della trattazione sull'essenza che verrà condotta successivamente, ma anche delle strategie argomentative e dei metodi d'indagine che vi sono impiegati. L'aspetto in un certo qual modo più interessante di *Metaph. Z.1.-3.*, in effetti, sarà rappresentato dal fatto che vi è impiegata la stessa "tattica" utilizzata nel *peri; iñlewh*: ricerca del massimo consenso possibile con Platone sulle premesse –ma questa volta con una predisposizione maggiore a distorcere la filosofia del maestro e inferiore a distorcere la propria<sup>252</sup>–, presumibilmente per giungere a mettere al riparo da ogni critica le assunzioni aristoteliche e, insieme, ad accusare con facilità di incoerenza e inconseguenza l'avversario. Ciò che aiuterebbe a chiarire come mai nel bel mezzo di *Metaph. Z. 6.* si arrivi a discutere di idee. Notevole è anche il riferimento alle filosofie dei contemporanei –e in particolare di Platone– poiché testimonia come lo Stagirita sviluppasse certe dottrine attraverso modi di ragionamento intimamente dialettici, il che contribuirebbe ulteriormente a spiegare il riferimento alle idee in *Metaph. Z. 6.* Tale dialetticità, vedremo, è confermata particolarmente, dall'andamento problematico della trattazione, che ad ogni stadio prende in considerazione diverse ipotesi alternative, e procede allo stadio successivo solo dopo averle esaminate tutte –o dopo aver fatto credere al lettore di averle esaminate tutte– e aver scelto

<sup>251</sup> J. Burnyeat, per esempio, considera i primi tre capitoli introduttivi, alla trattazione sull'essenza, estesa da *Z.4.* a *Z.6.*

<sup>252</sup> Questo fatto sarebbe pienamente comprensibile a partire dall'ipotesi che il *peri; iñlewh* costituisca un'opera risalente al periodo accademico, mentre *Metaph. Z.1.-3.* sia cronologicamente successivo.

l'unica corretta. E anche questo è molto interessante in relazione al problema della struttura di *Metaph. Z. 6*. Minore interesse rivestono invece questi capitoli dal punto di vista contenutistico. Vi ritornano, infatti, senza apparenti variazioni, i temi dell'essenzialismo già attestati in Cap. 3., e confermati da quanto detto nei Cap. 4-5.

Nel secondo paragrafo, invece, prima di passare ad un'analisi serrata di *Metaph. Z. 6.*, dovremmo svolgere alcune considerazioni di carattere puramente teorico, nella speranza che esse possano guidarci nella comprensione di alcuni degli aspetti più difficili della filosofia di Aristotele, e in particolare del rapporto tra accidenti e sostanze e tra forma e materia. Avremo così modo di considerare come, a partire da un'ontologia essenzialista, bisogna distinguere tra essenze in senso proprio, cioè le essenze dei soggetti primi caratterizzati *per se*; ed essenze in senso debole, cioè le essenze delle proprietà accidentali, che sono per natura "enti composti". Constateremo, quindi, che l'altrimenti oscura dottrina delle essenze primariamente intese e dell'essenze derivate, riceve in questo modo una chiarificazione. Dovremo inoltre interrogarci sul rapporto tra il sostrato e l'essenza, arrivando alla conclusione che, nonostante qualche difficoltà, riconducibile forse ad imprecisioni ed incertezze dello stesso Aristotele, una concezione logico-funzionale della distinzione tra materia-sostrato ed essenza-forma all'interno dei corpi sensibili sia decisamente preferibile ad una strattagemma ontologica e realista. La materia è dunque il particolare considerato con riguardo alla sua capacità di fungere da sostrato, mentre la forma è il particolare considerato con riguardo alla sua piena determinatezza. L'individuazione, invece, come proveremo con un esperimento mentale, non deve *necessariamente* essere ricondotta alla materia, come spesso si ritiene, ma *può* anche essere ricondotta alle sole proprietà accidentali. La piena identificazione di sostrato ed essenza nel soggetto *per se* che in tal modo si ottiene, è propria dell'essenzialismo, e giustifica pienamente il peculiare statuto ontologico degli accidenti e delle loro essenze, per i quali tale identificazione non è possibile.

Col terzo paragrafo, finalmente, potremo cominciare a leggere direttamente *Metaph. Z. 6*. Questo difficile brano, sin dall'esordio, si propone di contrapporre, in merito alla questione dell'identità di ogni cosa con la propria essenza, τὰ κατὰ φύσιν λεγόμενα a τὰ κατὰ ἁπλῆν λεγόμενα, espressioni che –come chiariremo– più che due classi di *enti*, designano due diversi *modi di descrivere* gli elementi dell'unica classe di enti reali, i particolari caratterizzati *per se*. Allora, per esempio, un bianco particolare non è da intendere come la bianchezza di un certo uomo, ma come questo stesso "certo uomo", inteso sotto la denominazione "bianco": un uomo detto accidentalmente, appunto. Nonostante l'oscurità e la concisione del breve passaggio che, mediante l'Argomento dell'Uomo Bianco e l'Argomento del Bianco Musicista, tratta di τὸ κατὰ φύσιν λεγόμενον, avremo modo di appurare come Aristotele, avvalendosi di una complessa strategia

argomentativa, metta chiaramente e consapevolmente in luce tutte le conseguenze della propria posizione essenzialista, e in particolare intenda evidenziare il debole statuto ontologico delle essenze dei predicati accidentali e dei predicati accidentali stessi –e non senza qualche difficoltà.

Nel quarto paragrafo, invece, sempre mantenendoci entro *Metaph. Z. 6*, passeremo ad occuparci della trattazione di τὰ κατὰ φύσιν λεγόμενα. Osserveremo come Aristotele, mediante i suoi argomenti in favore dell'identità tra ogni cosa e la propria essenza, proceda di fatto ad un esame dei requisiti ontologici ed epistemologici che ogni ente dovrebbe possedere per essere un' οὐσία. Anche questo atteggiamento è conforme a quello del peri iñewh: lo Stagirita sembra infatti voler dimostrare come tra le idee e le sostanze prima, solo le seconde sono buone candidate per quel ruolo di οὐσία che Platone intenderebbe nel medesimo modo. Vista in questa luce, la trattazione di *Metaph. Z.6* rivela tutta la propria contiguità con la critica alla teoria delle idee, e in particolare con il tema della necessità dell'identità di essenza e sostanza. Infine, nel quinto e ultimo paragrafo, richiameremo alcuni dei nessi fondamentali a partire dai quali tale contiguità si costituisce.

### § 6.1. Cenni sul contenuto di *Metaph. Z.1.-3*.

Come preannunciato, in questo paragrafo introduttivo, intendo fornire una rapida sintesi del contenuto dei primi tre capitoli del libro Z., nella speranza che ciò possa almeno in parte rendere meno restrittiva l'analisi del problema dell'essenza nel solo capitolo Z.6. Ovviamente la complessità del testo, ampiamente documentata dall'immensa mole di bibliografia ad esso relativo, priva di qualunque *chance* ogni possibile tentativo di procedere, in una sede come questa, ad un'analisi esaustiva. Una pure superficiale esposizione mi pare però indispensabile per ragioni di completezza.

Il primo capitolo verte sui molteplici significati dell'ente-essere (τὸ ὄν), come suggerisce il famoso *incipit*<sup>253</sup>, e intende mostrare che il suo significato fondamentale o “prioritario”, per attenerci maggiormente al gergo di Aristotele, è il che cos'è, (τὸ τί ἦν εἶναι) –cioè l'essenza- e cioè l'“un certo questo” (τὸ τί ποῦν); il che non dovrebbe suonare affatto nuovo alle nostre orecchie visto quello che sappiamo delle *Categorie* (Cfr. Cap. 5). Aristotele sembra distinguere, tra i diversi significati di τὸ ὄν, da un lato il quale (τὸ ποῖον), il quanto (τὸ πόσον) e tutte le categorie –apparentemente sullo stesso piano-, dall'altro il “che cos'è”, che significa (ἡ μὲν οὐσία). Esso è, secondo Aristotele, evidentemente (φανερὸν) il primo (πρῶτον) dei significati dell'ente, perché

---

<sup>253</sup> *Metaph. Z. 1*, 1028a1.

tutti gli altri gli enti sono enti solo in quanto affezioni (παρὰ) dell'ente (οὐτόν) inteso in questo significato fondamentale: per esempio il quale è un ente solo in quanto è una qualità (ποιότης) del che cos'è, mentre il quanto è un ente solo in quanto è una quantità (ποσότης) del che cos'è<sup>254</sup>; al punto che –come si dirà più avanti<sup>255</sup>– si potrebbe addirittura mettere in dubbio che essi siano esseri e non piuttosto non esseri. Più esplicitamente –continua Aristotele–, essi non sono per sé (κατὰ αὐτό), né è possibile che siano separati (διωρισμένοι) <sup>χωρὶς</sup> <sup>αὐτῶν</sup> <sup>αὐτῶν</sup><sup>256</sup>: del significato teoretico di questa associazione tra “per sé” e separazione abbiamo già detto in § 3.4. Anche nel caso di questa seconda parte della trattazione è sin troppo ovvio notare la corrispondenza con il testo delle *Categorie* (§ 3.3.). Tre punti mi sembrano invece degni di un'attenzione più accurata. Il primo è l'equiparazione di οὐσία e che cos'è, la quale c'introduce al primo dei molti significati di questa così densa espressione. Il secondo è che non solo l' οὐσία, e l'un certo questo, ma anche il che cos'era essere – che all'un certo questo è totalmente e senza dubbio equiparato– sembrano considerati sostrati delle altre categorie: quest'ultime infatti sono affezioni non separabili di quelle, ciò che ne giustifica perfettamente la denominazione di “kathgoriai”, cioè di “predicati”. E tutto questo mi sembra confermare l'idea di un'identificazione di essenza e sostrato. Il terzo è che parlare degli altri enti come “il quale” e “il quanto” e affermare che essi non sono in realtà che “qualità” del che cos'è e “quantità” del che cos'è significa porre le basi della teoria dello *status* ontologico degli accidenti. Ciò, infatti, come chiarirà poco dopo il filosofo, equivale a dire che –per esempio– il sano non è un ente se non inteso come ciò che è sano, ovvero il sano non sussiste mai come sano in sé, ma solo come qualcosa –per esempio un uomo– che è sano. Tutto ciò si accorda perfettamente con quanto abbiamo detto –§ 2.2. e Cap. 3.– circa il nesso tra essenzialismo e rilevanza ontologica dei sortali: come già nel *Fedone*, sostanze sono enti che s'identificano col proprio essere –per esempio un uomo; accidenti sono invece enti che non si possono identificare col soggetto cui ineriscono –non esiste un sano per sé, ma il sano non può essere che un uomo sano. Ed è affatto probabile che a quest'idea non sia estranea la dottrina per cui le cose dette accidentalmente non s'identificano con la propria essenza.

Ciò che Aristotele afferma successivamente mi pare ancora più interessante: il che cos'è, poiché è un certo sostrato (τὸ ὑποκείμενον) determinato (ὁρίζμενον) dei predicati accidentali, è un'ente a maggior ragione (μᾶλλον) rispetto ad essi; perciò ognuno di questi predicati accidentali è mediante (διὰ) esso<sup>257</sup>. Questa dottrina consta di due punti:

- (a) se  $x$  è un cos'è e  $x$  un affezione di  $y$ ,  $x$  è a maggior ragione di  $y$

<sup>254</sup> *Mataph.* Z.1., 1028a3-18.

<sup>255</sup> *Mataph.* Z.1., 1028a22-25.

<sup>256</sup> *Mataph.* Z.1., 1028a20-25.

<sup>257</sup> *Mataph.* Z.1., 1028a25-29.



(b) se  $x$  è un cos'è e  $y$  un affezione di  $y$ ,  $y$  è in virtù / mediante  $x$

Essi si accordano perfettamente col modello di spiegazione fornito dal principio di causa, assumendo  $x$  come il soggetto-causa,  $y$  come il soggetto-effetto ed “ente / essere” come la proprietà causata, poiché  $y$  –cioè l'affezione- godrebbe di un predicato  $f$  –cioè “ente”- solo in virtù del fatto che  $x$  –cioè il che cos'è- gode di  $f$ ; e perciò  $x$  sarebbe  $f$  a maggior ragione di  $y$ . Ciò che manca per ridurre la relazione tra l'essere del che cos'è e l'essere delle sue affezioni ad un semplice istanza del principio di causa è un nesso esplicito tra (a) e (b) del tipo (a) in virtù di (b). Esso mi sembra però implicito nel dubbio sollevato precedentemente da Aristotele circa la legittimità di chiamare “enti” gli accidenti: *siccome* essi sono enti solo derivatamente e non primariamente, *allora* essi sono “meno enti”. Dunque, apparentemente, i che cos'è sono concepiti da Aristotele come esseri per sé, cioè esseri che hanno il proprio essere in virtù di se stessi, e cui tutti gli altri esseri devono “appoggiarsi” per essere: e per questo il che cos'è è l' οὐσίᾱ. οὐσίᾱ può, quindi, almeno ad un livello elementare, intendersi in *Metaph. Z.* nel suo significato etimologico di sostantivo astratto dal participio οἶν, cioè ciò che è l'essere οἶν<sup>258</sup>. Per cui l' οὐσίᾱ s'identifica con il che cos'è perché il che cos'è è οἶν per sé, mentre gli altri enti sono on in virtù del che cos'è. Come abbiamo già spiegato in § 3.4., l'essere per sé assoluto, cioè l'esistere in virtù di se stesso, e l'essere per sé predicativo, cioè l'essere un  $f$  in virtù di se stesso, s'identificano: infatti ciò che è un certo qualcosa in virtù di se stesso, deve godere –per questo stesso fatto- di sussistenza autonoma, mentre ciò che gode di sussistenza autonoma deve –per questo solo fatto- essere un certo qualcosa. Questa identità di “essenza ed esistenza” –già in gioco nelle *Categorie* (§ 3.3.)-, costituisce l'ambito in cui deve essere intesa l'armonia tra principio di determinatezza e principio di soggettività, che qui il filosofo mi sembra ribadire associando τὶ ὑποκειμενον e ὄντιον come caratteri fondamentali del che cos'è.

Successivamente Aristotele passa a svolgere il tema della priorità dell' οὐσίᾱ. Essa è prima in tutti i sensi (παντῶς), cioè secondo il tempo (χρόνῳ), visto che essa sola è separata (χωριστόν)<sup>259</sup>; secondo la nozione (λόγῳ), poiché nella nozione di ogni cosa è contenuta (ἐνυπαρχει) la nozione di sostanza; e quanto alla conoscenza (γνώσει), giacché conosciamo qualcosa soprattutto quando ne conosciamo il che cos'è piuttosto che quando ne conosciamo la qualità, o la quantità, e così via<sup>260</sup>. I primi due aspetti sono senz'altro semplici richiami di quanto detto precedentemente. La sostanza, infatti, era già detta separata perché a differenza degli altri enti esiste in virtù di se stessa: non è chiarissimo cosa abbia a che vedere con ciò il tempo, ma è verosimile che Aristotele abbia in mente qualcosa di simile al nostro concetto di carriera esistenziale, che, anche per noi, è la base della nozione modale di separazione; un'ipotesi alternativa potrebbe essere che il filosofo stia pensando

<sup>258</sup> Cfr. § 3.2.

<sup>259</sup> Il nesso non è chiarissimo. In questo stesso paragrafo *infra* formulerò delle ipotesi.

<sup>260</sup> *Metaph. Z.1.*, 1028a25-1028b2.

alla priorità cronologica dell'atto sulla potenza. Anche il secondo punto era stato messo a tema nello stesso capitolo: se infatti, come si è detto, il sano non può essere se non qualcosa che è sano, è chiaro che come ontologicamente ciò che è sano è sostrato del sano, così logicamente la nozione di sano deve contenere quella di ciò che è sano, ovvero il sano non può essere definito senza riferimento alle sostanze che sono sane. Il terzo aspetto, invece, la priorità epistemologica non è stato precedentemente trattato: esso, però, non è che una conseguenza della priorità ontologica e logica; se il che cos'è l' *οὐσία* di ogni ente e ne rappresenta in senso più ristretto la nozione, esso è anche ciò che bisogna conoscere per conoscere ogni ente, mentre ciò che in ogni ente non s'identifica con la sua *οὐσία* e ne eccede la primitiva nozione, rappresenta, in vista della conoscenza di questo stesso ente, un oggetto di conoscenza secondario.

In chiusura di capitolo<sup>261</sup>, Aristotele afferma che l'indagine su che cosa l'ente è può essere impostata formulando la domanda che cos'è l' *οὐσία*: infatti, l' *οὐσία*, che in ultima analisi s'identifica col che cos'è, è il significato primario dell'ente, nel senso che essendo ciò che è ente per sé e in virtù di cui tutto ciò che è derivatamente ente è ente, essa è, per così dire, l'essenza dell'ente in quanto ente. Tracciando un bilancio complessivo di *Metaph. Z.1.*, possiamo dire che esso riafferma l'ontologia essenzialista quale base della filosofia teoretica di Aristotele. Il mondo è popolato da oggetti autosussistenti e primitivi, ognuno dei quali, come tale è determinato da una proprietà essenziale: questi oggetti primitivi fungono allo stesso tempo da sostrato per tutti gli altri enti, cioè le proprietà accidentali, al punto che questi possono sussistere solo in quanto sussistono quelli. L'essenza oltre a garantire l'unità degli enti sul piano ontologico costituisce al contempo ciò che li identifica e li rende conoscibili sul piano logico-epistemologico. L'essenzialismo di *Metaph. Z.1.*, ad ogni modo, è, dal punto di vista aristotelico ancora in un certo senso incompleto: che i gli oggetti primi della realtà e della conoscenza siano enti caratterizzati *per se* è infatti opinione comune anche a Platone, il quale sostiene un autentico essenzialismo delle idee. Ciò su cui Platone sarebbe in disaccordo è l'identificazione di questi enti *per se* con gli oggetti sensibili. Ma che Aristotele pensi a questo, già in *Metaph. Z.1.*, è evidente dal fatto che i suoi soggetti *per se* possiedono anche proprietà accidentali, analogamente ai soggetti *per se* sensibili del *Fedone* (§ 2.2.), ma diversamente dalle idee.

In ogni caso proprio la determinazione di quali siano gli enti *per se* è tema del capitolo successivo, *Metaph. Z.2.* Aristotele introduce la questione affermando che sembra (*dokei*) che la prerogativa di essere un *οὐσία* appartenga nel modo più evidente (*φανερωτάτα*) ai corpi (*σώματα*), il che è sicuramente vero. E dopo un elenco di alcuni tipi di corpi che sono dette (*famen*) essere sostanze, gli animali, le piante, le loro parti, i quattro elementi le parti di questi elementi e ciò di cui

---

<sup>261</sup> *Metaph. Z.1.*, 1028b2-7.

essi sono parte, l'universo e gli astri, Aristotele afferma correttamente che bisogna chiedersi se solo queste cose siano sostanze, oppure solo alcune di queste, oppure anche altre, oppure solo altre; col che sono in effetti esaurite tutte le possibilità logiche<sup>262</sup>. Dopodiché lo Stagirita elenca alcune opinioni autorevoli che andranno indagate<sup>263</sup>.

La prima di queste è che sostanze (ουσιαι, ovviamente) siano i limiti (περατα), come la superficie, la linea e il punto, a maggior ragione che i corpi. La seconda è che niente (ουδεν) sia tale da essere sostanza oltre alle cose sensibili (para; ta; aiqçhtay<sup>264</sup>). La terza, che c'interessa maggiormente, è quella attribuita a Platone. Il testo dice<sup>265</sup>:

oiJde; pleiw kai; mallon oñta ajdia, wçper Plav  
twn ta; te eiðh kai; ta; maqhmatika; duw ouciac, triwn de;  
thn twh aiqçhtwh çwmatwn oucian

Per cui, in questo passo, l'ontologia di Platone si articola in modo seguente:

- (i) vi sono due generi di sostanze eterne (ajdia), che sono enti a maggior ragione (mallon oñta) dei corpi, e sono più numerose di essi (pleiw): le idee (eiðh) e gli enti matematici.
- (ii) vi è un terzo genere di sostanza: i corpi sensibili

Tralasciando la complessa questione concernente gli enti matematici, limitiamoci a tre considerazioni. Innanzitutto, il descrivere le idee come eterne e come enti a maggior ragione che i corpi è sicuramente conforme alla comune interpretazione aristotelica di Platone, già presupposta nel peri; iðewh (Cap. 4), e rappresenta una lettura dei dialoghi difficilmente contestabile. In secondo luogo, bisogna osservare che la tesi per cui le idee sarebbero più numerose dei corpi sensibili rappresenta, al contrario, un'evidente esagerazione condotta presumibilmente, a scopi polemici; a meno che, come potrebbe suggerire l'esposizione della dottrina di Speusippo, il pleiw non si riferisca al numero di sostanze, ma al numero di generi di sostanze. Terzo è più importante, (ii) è conforme non a quanto, stando alla nostra interpretazione, realmente pensa Platone, ma piuttosto a quanto, secondo Aristotele, Platone *dovrebbe* pensare. In altre parole, il fatto che lo Stagirita affermi che il filosofo ateniese considerasse i corpi sensibili sostanze non costituisce una seria obiezione all'ipotesi contraria, ma anzi ne rappresenta addirittura una conferma: infatti –come abbiamo più volte supposto– l'unico modo in cui Aristotele può attaccare efficacemente Platone è partire dal presupposto che almeno alcuni corpi sensibili siano sostanze; lo Stagirita, quindi, distorce la teoria del maestro proprio e solo sull'unica assunzione di base che è necessaria e sufficiente a confutarlo con successo; e ciò conferma come l'origine della controversia risieda proprio in questa

<sup>262</sup> *Mataph. Z.2.*, 1028b8-15.

<sup>263</sup> *Mataph. Z.2.*, 1028b15-27.

<sup>264</sup> *Mataph. Z.2.*, 1028b16-19.

<sup>265</sup> *Mataph. Z.2.*, 1028b19-21.

disputata assunzione: cioè nell'essenzialismo dei corpi sensibili. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, quindi, proprio perché tale tesi è massimamente estranea a Platone, è naturale che Aristotele tenda ad attribuirgliela.

Successivamente lo Stagirita espone la posizione di Speusippo<sup>266</sup>, secondo il quale vi sarebbero diversi principi per ogni genere di sostanze –numeri, limiti, anima, etc. Altri, invece, sempre secondo Aristotele riterrebbero che le idee e i numeri appartengano allo stesso genere.

Riprendendo, però, quanto dicevamo a proposito di Platone, è veramente interessante il modo in cui lo Stagirita riformula il problema in chiusura di capitolo. Egli, infatti, afferma<sup>267</sup> che bisogna indagare quale delle tesi enunciate (τοῦτων) sia esatta e quale no, ed esaminare, cioè, se esistano o no altre οὐσίαι *al di là di quelle sensibili* (παρά τα αἰσθητά), e in che modo (πῶς) esse siano, se esista qualche sostanza *separata* (χωριστῇ) dalle sostanze sensibili, e perché esista (διὰ τί) e in che modo esista. Rispetto a quanto detto ad inizio capitolo, è dunque sparita l'opzione per la tesi secondo cui i corpi sensibili non sono sostanze. Ciò non sorprende visto che, delle opinioni autorevoli menzionate, nessuna contempla tale possibilità: il che potrebbe confermare che la distorsione dell'ontologia di Platone che abbiamo riscontrato abbia precisamente quello scopo che abbiamo supposto, cioè quello di escludere dal *range* delle teorie metafisiche plausibili l'accidentalismo dei particolari sensibili. Questa strategia avvicina considerevolmente *Metaph. Z.2.* al *peri; ideōn*: posto che per Aristotele non è ragionevole –o conveniente- dubitare che i corpi sensibili siano pienamente sostanze, il problema diventa determinare se e perché possano o debbano esserci altre sostanze oltre ad esse. Ma per rispondere a questa domanda, afferma il filosofo, è necessario prima indagare (ῥεπτεῖν) che cosa sia (τί ἐστιν) la sostanza stessa.

Possiamo osservare a questo punto, prima di passare a *Metaph. Z.3.*, che i primi due capitoli di *Metaph. Z.* appaiono caratterizzati da un andamento che potremmo definire “problematico”. Essi partono da considerazioni generali, ritenute unanimemente condivise (per es: la molteplicità dei sensi dell'ente e la distinzione tra esseri *per se* e esseri non *per se*) per giungere, attraverso la selezione di solo una delle più specifiche opzioni contemplate (per es: una sola tra 1. uniche sostanze sono i corpi sensibili, 2. sostanze sono solo alcuni corpi sensibili, 3. sostanze sono anche oggetti non sensibili), ad una determinazione sempre più precisa della corretta ontologia. L'ipotesi che questa stessa procedura sia alla base dello svolgimento della trattazione di *Metaph. Z.6.*, come vedremo, aiuterà a comprenderne l'andamento, che parrebbe altrimenti tortuoso.

Dunque, come annunciato da *Metaph. Z.2.*, *Metaph. Z.3.* segna il passaggio da un tentativo di definizione estensionale della sostanza, ad un tentativo di definizione intensionale. Sostanza,

---

<sup>266</sup> *Metaph. Z.2.*, 1028b21-24.

<sup>267</sup> *Metaph. Z.2.*, 1028b27-32.

secondo Aristotele, viene detta se non in più, almeno in quattro significati principali<sup>268</sup>: il “che cos’era essere” (τινὴν εἶηαι), cioè l’essenza; l’universale (καθόλου); il genere (γενος), e il sostrato (ὑποκειμενον). Ci troviamo di fronte ad attori già ben noti, poiché “essenza” e “sostrato” erano due delle qualifiche fondamentali che venivano attribuite all’οὐσία nelle *Categorie* (§ 3.3.), e il genere e l’universale possono senz’altro avere qualcosa a che fare con le οὐσίαι seconde e con i koina; del peri; idewh. Il passaggio potrebbe sembrare molto brusco, anche perché le nozioni di materia, forma e composto non vengono precedentemente introdotte. Esso è tuttavia giustificato dal fatto che Aristotele ha mostrato –o forse si dovrebbe dire ha millantato- un unanime consenso sull’assunzione che i corpi sensibili sono sostanze: per cui, ora, la questione se questi esseri autoassistenti siano o no le uniche sostanze può esser risolta solo mediante un *analisi* di essi, che mostri se essi sono tali da presupporre ulteriori sostanze. È chiaro che in tal modo ci troviamo tuffati in una dottrina genuinamente aristotelica, ma lo Stagirita ritiene di aver dimostrato che essa è irrefutabile da parte di chiunque.

Aristotele, in questo contesto, intende però occuparsi principalmente del sostrato. Sostrato è ciò di cui tutte le altre cose sono dette (καὶ ἅ[ν]τα λεγεται), ma che a sua volta non si dice di altro (μηκενὶ κατὰ ἄ[λλ]ου); inoltre sembra essere οὐσία soprattutto il sostrato primo (τὸ ὑποκειμενον πρῶτον)<sup>269</sup>. Fin qui continua a non esserci alcunché di sorprendente: sappiamo bene che la definizione aristotelica di sostrato è “ciò di cui tutte le altre cose si predicano, ma che non si predica di nessuna” (§ 3.3.), e sappiamo che per il nostro filosofo l’essere sostrato è uno dei caratteri fondamentali della sostanza. Si pone, però, il problema di identificare più concretamente questo sostrato primo. Esso in un certo modo (τοιοῦτον [...] τρόπον) è la materia (ὕλη), in un altro la forma (μορφή), in un altro ciò che risulta da questi (τὸ ἐκ τούτων): i tre concetti vengono esemplificati, rispettivamente col bronzo, la configurazione strutturale (ἔχμα τῆς ἰδέας) e la statua di bronzo<sup>270</sup>. A questo stadio, dunque, il problema non è esattamente cosa sia sostanza più propriamente, ma cosa più propriamente sia sostrato primo: e forma e composto, pertanto, vengono qui candidati come possibili sostrati primi in senso più proprio. Solo che il sostrato primo viene identificato con ciò che è sostanza in senso più proprio –perché così “sembra che sia”- e d’altronde ciò è chiaramente ribadito subito dopo:

νὺν μὲν οὐκ ὑποκείμενον

ταὶ τινὸς ἔστιν ἡ οὐσία, οἳ τὸ μὴ καὶ ὑποκειμενον ἄλλα;  
καὶ ἅ[ν]τα; ἄλλα.

Con ciò il filosofo può passare ad introdurre la questione trattata nel brano di cui ci siamo già occupati in § 3.3. Egli, infatti, afferma che quanto detto è insufficiente e non chiaro. E inoltre

<sup>268</sup> *Mataph. Z*, 3 1028b33-37.

<sup>269</sup> *Mataph. Z*, 3 1028b37-1029a2.

<sup>270</sup> *Mataph. Z*, 3 1029a2-1029a9.

sostanza viene ad essere (gignetai) la materia. Questo passaggio è importantissimo, poiché una corretta interpretazione delle due questioni che esso pone –in che senso la materia non è sostanza e per quale ragione essa può sembrare sostanza più propriamente che altri candidati- ci può aiutare a rispondere ad una domanda fondamentale: che cos'è esattamente la materia. Di certo il criterio in gioco qui è ancora il criterio di soggettività. Aristotele, infatti, argomenta la priorità della materia come sostanza sulla base del suo essere in assoluto il primo soggetto. Essa infatti risulta da una sottrazione di tutte le altre cose (periairoumenon [...] twh a[lwn), quasi che essa sia l'ultima delle cose da cui, in un ente, si può fare *astrazione*. A dire il vero, però, il filosofo afferma che, sottratte “tutte le altre cose” niente (ouđen) rimane (uφomewon): sicché la materia dovrebbe essere più precisamente quella pura indeterminatezza che rimane una volta che si sia fatta astrazione di tutte le determinazioni. Le “altre cose”, infatti, sono affezioni, qualità e potenze dei corpi, e pertanto –in base al principio di soggettività- non sono sostanze, mentre sostanza –sempre in base al suddetto principio- è ciò cui (w) primariamente esse appartengono (uφanwei): ma, se al corpo sensibile, togliamo larghezza, lunghezza e profondità, non resta nulla, se non ciò che viene determinato da essi (otizomenon)<sup>271</sup>.

A dispetto dell'apparente chiarezza, si potrebbe sostenere che quanto qui afferma Aristotele rimane sostanzialmente ambiguo. Non è chiaro, infatti, se dal *determinandum* bisogna fare astrazione anche dell'essenza, la quale, in effetti, non viene nominata. Tuttavia, quanto segue toglie qualsiasi dubbio<sup>272</sup>. Aristotele chiama materia, infatti, ciò che in sé non è nessuna delle cose mediante cui (oiç) l'ente è determinato (wfiçtai), cioè le categorie. Tutte le categorie, infatti, vengono predicate (katgoerei'tai) della sostanza (ouçia) e la sostanza della materia (u{h). E questo spiega perché la sostanza non viene in prima battuta menzionata tra ciò da cui si può fare astrazione. Ciò dimostra che la sostanza non si rapporta alla materia allo stesso modo che gli accidenti, ma piuttosto la sostanza si rapporta alla materia come gli accidenti si rapportano alla sostanza. È da notare che poiché si parla di ouçia piuttosto che di tiveçtin, la presente formulazione perviene già alla conclusione cui Aristotele intende arrivare: infatti ci si sta chiedendo che cosa sia esattamente l'ouçia, per cui è evidente che se la materia è altro che l'ouçia, l'ouçia è altro che la materia. D'altra parte la materia, come si è detto, non è in sé alcuna delle categorie, e la sostanza è una categoria; e inoltre la sostanza si predica della materia: anche da ciò segue che la materia è qualcosa di diverso dalla sostanza. A questo stadio essa deve essere pensata come un sostrato del tutto indeterminato, anteriore all'identità “apostale” dal relativo sortale, esattamente ciò che è il bronzo in relazione alla statua. Così illustrata, la materia sembrerebbe essere un concetto puramente negativo. Ma il filosofo precisa che la materia a rigore non può essere pensata neppure come

<sup>271</sup> *Mataph. Z*, 3 1029a9-1029a19.

<sup>272</sup> *Mataph. Z*, 3 1029a20-1029a26.

negazione ( $\alpha\pi\omicron\upsilon\alpha\iota\varsigma$ ) di tutte le determinazioni categoriali, perché anch'esse le appartengono in modo accidentale ( $\kappa\alpha\tau\alpha$ ;  $\zeta\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\epsilon\kappa\omicron\upsilon$ ). Essa, dunque, è qualcosa che per ogni  $F$  non è “ancora” né  $F$  né  $\bar{F}$ . Ciò è di primaria importanza, come vedremo, per comprendere (§ 6.2.) come vada intesa la materia nella sua relazione con la forma.

Lo Stagirita, allora, prosegue affermando che a coloro che esaminano ( $\rho\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\iota$ ) la questione a partire da “queste considerazioni” ( $\epsilon\kappa$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ ), accade ( $\zeta\upsilon\mu\beta\alpha\iota$ ) che la materia sia sostanza in senso più proprio. Ma ciò è impossibile, perché contraddice gli altri due criteri di sostanzialità, l'essere separabile ( $\kappa\omega\rho\iota\varsigma\tau\omicron\nu$ ), e l'essere un certo questo  $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon$   $\tau\iota$ . Ma quali sono esattamente le considerazioni che hanno prodotto l'errore? La tesi che sostanza in senso più proprio è la materia risulta dal criterio di soggettività e dall'identificazione della materia col sostrato primo, ovvero:

- (i) se e solo se  $x$  è sostanza in senso proprio,  $x$  è sostrato primo
- (ii) se e solo se  $x$  è sostrato primo,  $x$  è materia
- (iii) se e solo se  $x$  è materia,  $x$  è sostanza in senso proprio

Si ritiene comunemente che Aristotele voglia respingere (i), e che, essendo (i) = (PS), bisogni respingere (PS). Tuttavia vi sono due ragioni considerevoli per ritenere errata quest'ipotesi. Intanto, come abbiamo già osservato (§ 3.3.), il criterio di esplicatività, e a maggior ragione quello di separabilità non possono essere in contraddizione col criterio di soggettività. In secondo luogo, anche la forma era stata candidata tra i possibili soggetti primi, per cui l'idea che la forma possa essere in un certo senso sostrato primo è per Aristotele tanto poco assurda quanto l'idea che la materia sia sostanza in senso più proprio. Sono probabilmente, entrambe, due ipotesi plausibili: tanto più che la sostanza –come vedremo strettamente legata alla forma- è sostrato degli accidenti.

In ogni caso, secondo Aristotele, il criterio di separabilità e quello esplicatività non lasciano scampo alla materia. Se il secondo aspetto è spiegabile semplicemente ponendo mente alla totale indeterminatezza della materia, il secondo, invece, introduce un ulteriore elemento di riflessione, poiché smentisce chiaramente che la materia possa essere considerata un'entità sussistente anteriormente o indipendentemente dalla forma. Al contempo, però, ciò che risulta dalla ( $\epsilon\kappa$ ) materia e dalla forma è secondo Aristotele evidentemente posteriore, verosimilmente proprio per il fatto che esso non è primitivo, ma derivato, come segnala inequivocabilmente l' $\epsilon\kappa$ . E dunque conviene piuttosto soffermarsi sul terzo significato, cioè sulla forma<sup>273</sup>. Il capitolo chiude con l'inesatta ma non sorprendente affermazione che tutti concordano ( $\omicron\mu\omicron\log\omicron\upsilon\iota$ ) sul fatto che le sostanze sensibili siano  $\omicron\upsilon\psi\iota\alpha\iota$ , e con alcune considerazioni circa l'opportunità di iniziare l'esame da esse<sup>274</sup>.

<sup>273</sup> *Mataph. Z.*3., 1029a26-1029b2.

<sup>274</sup> *Mataph. Z.*3., 1029b2-1029b12.

Possiamo a questo punto tentare di tracciare un breve bilancio di *Metaph. Z.1.-3.* Da un punto di vista strettamente filosofico i tre capitoli costituiscono un evidente unità. La trattazione muove da considerazioni generali e, secondo Aristotele, unanimemente condivise: innanzitutto la molteplicità dei significati dell'ente e il fatto che la realtà sia costituita da soggetti primitivi, autosussistenti e determinati, detti οὐκίαι. Su queste basi Aristotele va costruendo mano a mano la propria teoria, riscontrando un nuovo (ma questa volta falso) consenso circa l'identificazione di queste οὐκίαι con i corpi sensibili e la distinzione tra proprietà essenziali ed accidentali di essi. Probabilmente, Platone concederebbe sì ad Aristotele l'essenzialismo *tout court*, ma non l'essenzialismo dei corpi sensibili, e quindi rifiuterebbe di qualificare certi predicati come in assoluto accidentali, e per questa arriverebbe a rifiutare senz'altro la molteplicità dei significati dell'essere, almeno nell'accezione aristotelica. Essenzialismo dei corpi sensibili e multivocità dell'ente sono dunque strettamente legati tra loro. Aristotele non ritiene ammissibile un loro rifiuto, come dimostrano la lapidaria asserzione dell'*incipit* e l'affermazione reiterata che nessuno nega che le sostanze sensibili siano οὐκίαι. Ci troviamo così di fronte alla *stessa strategia del peri; iðewh*: cercare il consenso con Platone sulle premesse, per poi presentare le conclusioni aristoteliche come le uniche legittime. Se questa tattica presenta indubbi vantaggi, in particolare quello di rendere Platone meno coerente e rendere inattaccabili i presupposti della filosofia aristotelica, essa ha però l'inconveniente di “tenerlo in gioco” ben più a lungo di quanto accadrebbe altrimenti, e ciò potrebbe essere fondamentale per comprendere Z.6. Infatti, attribuito –falsamente- a Platone l'essenzialismo dei corpi sensibili, fino a Z.6. potrebbe benissimo non trovarsi alcunché che non sia condivisibile anche da Platone. Non bisogna comunque lasciar passare sotto silenzio il fatto che rispetto al *peri; iðewh*, ove il tentativo di avvicinare i presupposti di Platone e Aristotele tra loro portava ad una distorsione significativa delle assunzioni di entrambi i filosofi, qui è la sola filosofia di Platone ad essere alterata. Tale differenza potrebbe ben essere spiegata con ragioni di tipo cronologico.

Tornando al bilancio di *Metaph. Z.1.-3.*, il passaggio dall'impostazione estensionale a quella intensionale del problema della sostanza segna l'inizio della parte contenutisticamente più interessante. Ai consueti motivi dell'ontologia essenzialista viene, infatti, accostata l'analisi dei soggetti sensibili in materia, forma e composto di materia e forma. Tale indagine ha come scopo quello di confutare il materialismo. Di certo –come forse anche Aristotele vuole indurci a pensare- Platone concorderebbe nel respingere il materialismo in favore del primato della forma. Ma è chiaro che l'analisi dell'individuo sensibile come composto di materia e forma –con i presupposti essenzialisti che, come vedremo (§ 6.2.), implica- non potrebbe trovarlo d'accordo. Aristotele, però, ha attribuito a Platone la propria medesima concezione dei corpi sensibili, per cui è probabile che egli tenda ad assimilare anche l' “antimaterialismo” di Platone al proprio. Con la conseguenza



che, al punto in cui termine l'indagine *Metaph. Z.3.*, la posizione del Platone di Aristotele coincide ancora con quella dello stesso Aristotele.

## § 6.2. Essenza, materia e accidenti.

Giunti a questo punto, Aristotele ritorna sull'essenza, definita questa volta come “che cos'era essere” (τιν ἢν εἶναι)<sup>275</sup> piuttosto che “che cos'è” (τιν εἶναι). Il testo rimanda chiaramente all'esordio di *Metaph. Z 3*, con la distinzione tra i vari sensi della sostanza. recentemente; però, in *Metaph. Z 1*, il che cos'è rappresentava la categoria di sostanza, contrapposta alle altre categorie. Poiché intendere correttamente il significato di “che cos'è” è fondamentale per i fini che ci siamo proposti, è necessario soffermarci brevemente sul modo in cui esso va pensato. Personalmente credo che molte posizioni difficilmente comprensibili di Aristotele risultino piuttosto chiare alla luce di alcune considerazioni puramente teoriche. Perciò, analogamente a quanto fa Aristotele, ci concediamo a questo punto un breve momento di speculazione

Il nostro filosofo, abbiamo detto, difende una posizione che oggi chiameremmo essenzialismo. Egli, cioè, vuole difendere l'intuizione del senso comune secondo cui il mondo è popolato di soggetti primitivi –quelle che chiamiamo “cose”–, dotati di un'identità e di un'unità indipendenti dal nostro linguaggio o dal nostro pensiero. Se tutte le proprietà si rapportassero al soggetto nello stesso modo, però, non ci sarebbe modo di delimitare la carriera esistenziale di qualcosa come un certo particolare soggetto, poiché la perdita da parte di esso di qualunque proprietà, anche la più irrilevante potrebbe mettere a repentaglio la sua identità quanto la perdita di qualunque altra, sicché non avremmo nessun diritto di affermare che, per qualche  $f$ , un  $a$  rimanga  $a$  anche senza essere  $f$ ; mentre, per qualche  $y$ ,  $a$  non possa rimanere  $a$  un volta cessato di essere  $y$ . Ma dovremmo ammettere o che la perdita di una qualunque proprietà  $f$  produca un nuovo soggetto, da  $a$  ad  $a'$ ; o che, per ogni  $f$ , nessun mutamento produca da  $a$  un nuovo soggetto  $a'$ . Per esempio il fatto che Socrate perda un capello non rappresenterebbe un mutamento qualitativamente diverso che il fatto che Socrate muoia, o il fatto che Socrate venga incenerito: sicché, o (se non vogliamo che la perdita di proprietà irrilevanti determini la scomparsa di Socrate) affermiamo che Socrate si conserva come Socrate anche una volta che le sue ceneri sono state disperse –il che sembra assurdo; oppure (se vogliamo che col mutamento Socrate cessi di essere Socrate) dobbiamo ammettere che per il solo fatto di aver perso un capello Socrate non è più Socrate –il che implica che ogni soggetto esista per

---

<sup>275</sup> *Metaph. Z 4.*, 1029b11-1029b13.

un solo istante. In questo modo lo stesso concetto di soggetto individuale diventerebbe inutile, poiché sia che esso perduri indefinitamente, sia che esso non perduri neppure per più di un istante, esso, non può determinare l'inizio o la fine di alcuna carriera esistenziale, e quindi non può identificare alcunché. Analogamente, non si capirebbe che cosa faccia di oggetti divisibili dei soggetti primitivi piuttosto che non dei complessi; e in cosa complessi apparentemente arbitrari (per esempio un armadio e una scrivania giustapposti) differiscano da parti di un'oggetto che considereremmo un tutto organico (per esempio il braccio e il busto di un uomo).

Da questo tipo di metafisica ci si può difendere in un solo modo: caratterizzare ogni soggetto con una proprietà *per se*, cioè con una proprietà *identificante*; vale a dire sostenere che solo certi oggetti sono soggetti ontologici, attribuendo così a questi enti privilegiati una ben determinabile carriera esistenziale ed ben determinabili limiti spaziali. Lo statuto ontologico di tale proprietà è però del tutto peculiare: essa deve infatti fungere da soggetto delle altre proprietà, poiché essa non solo deve poter sopravvivere ad esse, ma essa deve per giunta permanere alla stregua di un sostrato logico: se infatti si predicasse a sua volta del sostrato allo stesso modo che tutte le altre proprietà, avremo nuovamente un equiparazione di tutti i predicati. Questa proprietà *per se*, si situa –per così dire– ad un livello più profondo del sostrato, essendone cioè l'essenza, laddove gli altri predicati gli si relazionano secondo la modalità dell'inerenza. Essa, allora, come tale, finisce con l'identificarsi col soggetto particolare stesso; per usare una formula fortunata, ogni particolare *x possiede* le proprie proprietà accidentali, ma *è* la propria essenza. E ciò è quanto abbiamo riconosciuto nella dottrina delle *Categorie* (§ 3.3.). Ovviamente, per un essenzialista, non tutte le proprietà sono tali da poter essere essenze di un soggetto, altrimenti avremmo di nuovo una completa equiparazione. Bisogna scegliere, dunque, un *set*, una categoria di predicati naturalmente atti a fungere da *essenze*. L'opzione più ovvia è quella di sostenere che *essenze per natura* sono solo i sortali, cioè quei predicati, che manifestano la specie di un soggetto, mentre tutte le altre categorie di predicati sarebbero *per natura* accidentali. I sortali sono dunque *essenze reali*, essenze per antonomasia. Indubbiamente anche le altre proprietà possono avere un "essenza", nel senso che ogni proprietà è definibile. Ma questa essenza non è necessariamente ontologicamente essenza allo stesso modo che un sortale. Essa, infatti, può essere semplicemente un "essenza nominale", cioè una definizione, qualcosa che cui non corrisponde necessariamente un vero e proprio ente. A dire il vero, nell'ambito dell'essenzialismo, la distinzione tra essenze in senso proprio ed essenze in senso lasco non è neppure una semplice opzione, ma è addirittura una necessità. *Se infatti le proprietà accidentali avessero essenze allo stesso modo che i particolari caratterizzati per se, essi sarebbero a loro volta particolari caratterizzati per se, sicché l'essenzialismo fallirebbe il suo scopo di determinare un set definito di soggetti primi.* Senza contare che avremmo soggetti primi predicati di

altri soggetti primi, il che è manifestamente contraddittorio. D'altronde, anche nei moderni sistemi ontologici, gli essenzialisti mantengono essenze *de dicto* per le proprietà non *per se*, ed essenze *de re* per le proprietà *per se*. Come vedremo, ora, la posizione di Aristotele potrebbe avere delle analogie con questa posizione e mantenerne del tutto inalterato lo spirito.

Il nostro filosofo, per esempio, afferma che è essenza di ogni cosa (ἐκ τούτου) è ciò che di essa si dice per se (κατ' αὐτόν), o, più avanti, ciò che essa è per se stessa (κατ' ἑαυτόν). In questo senso la definizione è da intendere come nozione (λόγος), cioè come definizione, la quale esprime ogni cosa senza includerla (μή ἐμπεριλαμβάνει)<sup>276</sup>. L'espressione "essere per se stesso", e il rifiuto dell'inclusione dell'oggetto della definizione nella definizione fanno pensare ad una stretta identità tra l'oggetto reale da definire e l'oggetto definito, e, conseguentemente tra oggetto ed essenza. I termini in cui si esprime Aristotele sono quelli che ci aspetteremmo da un essenzialista, poiché egli afferma in pratica che alcuni oggetti hanno, in virtù di se stessi, cioè in virtù del fatto che sono per se stessi quella determinata cosa, una propria natura, con la quale s'identificano. E questa natura – l'essenza, il che che cos'è – è oggetto della definizione. Ciò vale ovviamente per le sostanze. Tuttavia, come avevamo supposto, Aristotele si trova a doversi chiedere se esistano essenze anche per i predicati accidentali. Egli introduce la questione, affermando che essa sorge *per il fatto che* anche per gli accidenti vi sono composti (per esempio uomo-bianco) forniti di sostrato. Ciò, apparentemente, significa che la struttura uomo-bianco, dove "uomo" è sostrato e uomo-bianco è il composto, sembra riprodurre proprio quella struttura in virtù della quale le sostanze hanno un'essenza. In realtà, però, tra i due composti sussiste una profonda differenza. In effetti sembra che, volendo definire un composto come uomo-bianco, sorgano grandi difficoltà logiche, poiché, o si definisce il composto uomo-bianco, in tal modo fallendo per eccesso (ἐκ περισσεύου) la corretta definizione dell'essenza del bianco; o si definisce il bianco solamente, in tal modo fallendo per difetto la corretta definizione dell'essenza del bianco, che è comunque sempre e solo un uomo-bianco, o un qualche altro *x*-bianco<sup>277</sup>.

La difficoltà suddetta è originata dal fatto che essenza e definizione in senso proprio c'è solo di ciò che è primo (πρῶτον τινοῦ), cioè di ciò che non è qualcosa detto di qualcos'altro, né per partecipazione (κατά μετέωχην), né come accidente (ἄμβεβεκοῦ)<sup>278</sup>. In altre parole, poiché il bianco non è mai semplicemente bianco, ma è sempre qualcosa che è bianco, o s'include il soggetto del bianco nella definizione, e allora non avremo più una definizione della bianchezza; oppure si esclude il soggetto dalla definizione, e in tal modo avremo una definizione inadeguata, nella misura in cui non manifesta che il bianco è sempre qualcosa che è bianco. Dunque – ciò che ci tronerà utile

<sup>276</sup> *Mataph. Z .4., 1029b13-1029b20.*

<sup>277</sup> *Mataph. Z .4., 1029b22-1030a2.*

<sup>278</sup> *Mataph. Z .4., 1030a10-1030a14.*

quando parleremo della materia- la differenza tra un oggetto come un uomo e un oggetto come il bianco è che “uomo” è primitivo, perché non si predica di alcunché, mentre bianco non è primitivo perché è sempre predicato di qualcos’altro. Aristotele, dunque, squalifica gli accidenti come possibili oggetti di essenza e definizione proprio per le ragioni che ci aspetteremmo da un essenzialista. Egli, infatti, ritiene che solo agli oggetti riconosciuti come *soggetti primi*, si debba riconoscere un’essenza in senso primario, mentre per i predicati accidentali ciò è del tutto superfluo. Apparentemente, quindi, ogni particolare sensibile è un sostrato primo nel senso che l’essenza che lo determina s’identifica immediatamente con ciò che le fa da soggetto. E questa identità garantisce la “primitività” –se così si può dire- del soggetto che ne gode. In ogni caso, secondo lo Stagirita, si può parlare di un “che cos’è” e, conseguentemente, di una definizione anche per ognuna delle categorie accidentali, ma solo derivatamente e in analogia con l’uso multivoco che viene fatto di “ente”. Tuttavia, mentre la sostanza è un che cos’è *in senso assoluto*, ciascuna delle altre categorie ha un che cos’è, come che cos’è di quella determinata categoria, cioè per esempio che-cos’è-della qualità, che-cos’è-della quantità, e così via. E anche queste conclusioni sono conformi alla differenza ontologica che abbiamo supposto sussistere, nel quadro dell’essenzialismo, tra quelle proprietà che sono per natura essenze dei soggetti primi, e quelle proprietà che sono per natura accidenti dei soggetti primi, pur avendo a loro volta una propria essenza.

Le considerazioni che abbiamo svolto riguardo al ruolo di quella peculiare proprietà che è l’essenza, però, ci portano a scontrarci con un nuovo problema. Sembrerebbe, infatti, che nell’ontologia essenzialista questa stesa proprietà, funga in tutti i sensi da sostrato, o comunque s’identifichi con esso. Ma come può, una proprietà essere un sostrato? O viceversa come può un sostrato essere una proprietà? Aristotele, come abbiamo visto, distingue all’interno del soggetto sensibile, che più avanti sarà chiamato composto (*σύνολον*), la forma, cioè la configurazione strutturale, dalla materia, cioè il sostrato primo (§ 6.1.). Egli ritiene, dunque, che *almeno* concettualmente ogni soggetto sia analizzabile in due distinte funzioni: quella determinatrice e quella di sostrato. Queste due funzioni, si relazionano –stando a quanto dice il filosofo (§ 6.1.)- tra loro predicativamente, nel senso che come gli accidenti si dicono della sostanza-essenza, così la sostanza-essenza si dice della materia. Con ciò, il filosofo in qualche modo ammette la difficoltà che abbiamo appena enunciato, poiché riconosce che almeno a livello concettuale bisogna distinguere tra due diverse funzioni del soggetto sensibile. Ciò che non è chiaro, però, è se a queste due diverse funzioni corrispondano effettivamente due enti realmente distinti.

Alcuni, in effetti, hanno creduto che materia e forma siano due componenti *ontologiche* della sostanza particolare. Il particolare caratterizzato *per se*, insomma, sarebbe effettivamente costituito da una proprietà essenziale e da un soggetto preesistente di cui la proprietà essenziale si predica

accidentalmente. È chiaro, infatti, che se l'essenza della materia –cioè del soggetto particolare nella funzione di sostrato logico- coincidesse con l'essenza del soggetto particolare, la materia non potrebbe essere distinta, almeno sul piano puramente ontologico, da esso; ma, coincidendo l'essenza della materia con l'essenza del soggetto sensibile, la materia non avrebbe altra identità al di fuori di quella che, nel soggetto sensibile, essa acquisisce in virtù della forma, cosicché la forma sarebbe a tutti gli effetti essenza di quella data materia, e la materia, per conseguenza, sarebbe distinguibile dalla forma solo sul piano logico. Affinché la materia sia realmente distinta dalla forma, è invece necessario che l'essenza della materia non coincida unicamente con la forma, cioè con l'essenza che è anche essenza del soggetto sensibile, ma che essa possenga, al contrario, una propria precedente e autonoma essenza, un'identità antecedente al possesso della forma. Ciò implica, però, che l'essenza del particolare sensibile sia, rispetto alla materia, un mero predicato accidentale, poiché l'identità della materia è necessariamente legata solo alla sua propria essenza, ma non anche a quella del composto. Chiamo questa posizione “concezione realista della materia e della forma”

Contro questa tesi vi sono però alcune decisive evidenze testuali. Tanto per cominciare, nel noto passo di *Phys. A.*<sup>279</sup> che tenta di fornire un paradigma di spiegazione per l'analisi del mutamento, Aristotele considera il mutamento sostanziale e il mutamento accidentale come qualitativamente differenti. Questa distinzione sembra presupporre che mentre il mutamento di proprietà accidentali non intacca il sostrato, il mutamento della proprietà essenziale del composto in ultima analisi coinvolga anche il sostrato del composto stesso, cioè la materia, escludendo così la possibilità che la materia possenga un'identità anteriore a quella che riceve nel composto. Lo Stagirita afferma che in generale è necessario postulare un sostrato per ogni mutament, poiché occorre logicamente sia vi sia un ciò da cui (ἐκ οὗ) avviene il mutamento e un ciò che (οὗ) muta. Nel caso del mutamento accidentale (per esempio, l'uomo che da non musico diviene musico) il soggetto è infatti ciò di cui i termini del cambiamento si predicano (l'uomo è non musico, l'uomo è musico): per questo il soggetto si chiama così. Però, nel caso del divenire che è proprio delle οὐκίαι, cioè il divenire in senso assoluto (γίγνεσθαι ἀπλῶς), non è affatto chiaro quale sia il sostrato, per il fatto che le οὐκίαι non si predicano di alcun soggetto. Ma la natura che funge da sostrato (ἡ ὑποκειμένη φύσις) è conoscibile per analogia (κατὰ ἰσυχολογίαν), e quindi bisogna dire che come il bronzo si rapporta alla statua e il legno al letto, il sostrato della forma (τὴν μορφήν) cioè l'amorfo (ἀμόρφον), la privazione della forma, si rapporta alla sostanza. Per lo Stagirita, dunque, la natura della materia sembra essere definibile esclusivamente in termini privativi e per analogia, il che mi

---

<sup>279</sup> *Phys. A.* 7., 190a25 ss.

pare testimoniare come essa manchi di una propria identità. Ancora più esplicita, è nel libro *Z*<sup>280</sup> e nel libro *Q*<sup>281</sup>, la tesi per cui è scorretto affermare < la statua è bronzo >, mentre bisognerebbe dire < la statua è bronzea >: la materia da cui qualcosa risulta, infatti, dice Aristotele, deve mutare (metaballōntos) essa stessa, e non permanere ciò che era (uphomēntos). È evidente, allora, che la materia è inevitabilmente coinvolta nel mutamento sostanziale, e, pertanto, non gode di alcuna identità anteriore a quella che possiede in virtù della forma

Ciò che a mio parere è più decisivo, però, è la seguente considerazione teorica: se al soggetto caratterizzato *per se* preesiste un soggetto già identificato, il primo preteso soggetto *per se* non è affatto in realtà un soggetto *per se* in senso essenzialista, per il fatto che –come abbiamo detto– l’essenza verrebbe ad essere semplicemente una proprietà accidentale del sostrato preesistente, e non identificherebbe alcun soggetto primo. A maggior ragione, dunque, sostanza sarebbe la materia pre-formata del composto, all’interno della quale, però, si potrebbe nuovamente distinguere una essenza da una pre-essenza. E con ciò l’essenzialismo sarebbe irrimediabilmente soppresso. E anche ammettendo che nell’analisi della sostanza sensibile sia possibile discendere, rispetto alla “prima essenza” –per es.: “uomo”- e alla “materia prossima” –per es: “carne ed ossa”-, di un solo livello, avremmo comunque che un sortale come “uomo” non è un soggetto primo, ma semplicemente un accidente della materia “carne e ossa”; e ciò basterebbe a sopprimere l’essenzialismo. Materia e forma, nell’ambito della teoria essenzialista, devono essere quindi considerate come due funzioni distinte logicamente di un’unica realtà, piuttosto che due entità ontologicamente distinte. Chiamo questa interpretazione, “concezione funzionalista della materia e della forma”.

Il paradigma funzionalista, ovviamente, non si pone come risposta al modello realista su un piano esclusivamente speculativo, ma trova un immediato riscontro proprio nei passi aristotelici che abbiamo appena citato, poichè essi sono chiaramente giustificabili proprio alla luce di esso. In primo luogo, distinguere il mutamento in due specie qualitativamente diverse, quello sostanziale e quello accidentale, è tipicamente essenzialista; ciò è, anzi, propriamente il risultato stesso cui mira l’essenzialismo, nella misura in cui questa distinzione è necessaria a delimitare, sia spazialmente, sia temporalmente, il soggetto individuale. Con tale distinzione si tende, però, inevitabilmente ad escludere che nel soggetto al di sotto delle proprietà accidentali e di quelle essenziali si collochino delle proprietà “pre-essenziali”, quali sono supposte dal realismo. In secondo luogo, la critica all’espressione < la statua è bronzea > denuncia chiaramente come il filosofo reputi pericoloso qualificare in una qualsiasi maniera determinata il sostrato del composto: il pericolo, naturalmente, è quello di trasformare l’essenza in una proprietà accidentale del sostrato e mettere in questo modo a repentaglio l’unità e l’identità del particolare sensibile. Il rimedio è quello di collocare ogni

<sup>280</sup> *Metaph. Z.7.*, 1033a16-24.

<sup>281</sup> *Metaph. Q.7.*, 1049a18-24.

proprietà del soggetto o a livello delle proprietà accidentali o, al massimo, a livello delle proprietà essenziali, non collocandone, invece, alcuna ad un presunto livello “inferiore” rispetto alle proprietà essenziali. L’essenza, quindi, nel soggetto, costituisce –se così si può dire- lo strato più basso tra quelli determinati, e al di sotto di essa non vi è che la pura indeterminatezza.

Alcuni osservano però che Aristotele, in un passo già visto di *Metaph. Z.3.* (§ 6.1.), sostenendo che tra la materia e l’essenza-sostanza sussiste la medesima relazione predicativa –*ἐν ἑκκαὶ*– sussistente tra l’essenza sostanza e gli accidenti, ammette inevitabilmente che materia e forma siano due realtà ontologicamente distinte e reciprocamente relazionate come un sostrato e un predicato. Ciò, però, è contraddetto da quanto si è detto in questo stesso paragrafo *supra*, e cioè che per Aristotele il composto materia-forma non costituisce propriamente una coppia predicativa, proprio per il fatto che, per ogni cosa, *l’essere definibile* (in senso stretto) *e il possedere un’essenza* (in senso stretto) *escludono necessariamente l’essere predicato di un qualcosa come di un sostrato, e, al contrario, implicano l’essere un sostrato primo*. La coppia materia-forma, insomma, a differenza di quella sostanza-accidente, costituisce un tutt’uno primitivo. L’apparente contraddizione con *Metaph. Z.3.* è spiegata perfettamente da quanto detto in *Metaph. H.6.*<sup>282</sup>, come cercherò di mostrare ora.

Il paragrafo suddetto si occupa precisamente dell’unità della definizione e del suo oggetto. Il riferimento all’*Iliade*, che non costituirebbe un’unità reale, potrebbe addirittura apparire un richiamo a *Z.4.* La questione, in ogni caso, è affrontata utilizzando la coppia concettuale materia / forma insieme a quella potenza / atto. L’oggetto della definizione secondo Aristotele, è *da un lato* (το; μεν) materia, *dall’altro* (το; δε) forma. Più esplicitamente ancora il filosofo afferma che la materia prossima e la forma sono la stessa cosa (ταυτὸν). Bisogna allora dire che materia e forma non sono due entità distinte ma due distinte funzioni di un’unica entità: nell’ontologia essenzialista, infatti, l’essenza è a un tempo stesso determinazione e soggetto di ulteriori determinazioni. Il particolare sensibile, dunque, è materia se lo consideriamo come soggetto, enfatizzando così la sua capacità (δυναμις) di accogliere, un mutamento, anche sostanziale. È forma se focalizziamo il fatto che esso è per sé determinato, enfatizzando la sua identità. Questa dottrina ricorda da vicino un passo di *Z.12.*<sup>283</sup>. Ivi il genere –che nella definizione funge da soggetto- è associato alla materia: infatti esso non esiste, come genere (ὡς γένος), fuori dalle specie (παρὰ τὰ εἶδη), ma solo come materia (ὡς ὑφ’ ἡ) di esse. In prima battuta possiamo cercare di spiegare questo concetto affermando che il genere è materia della specie nel senso che esso non è un ente distinto da essa, ma ne è piuttosto una sorta di “parte inseparabile”. Esso non avrebbe, dunque, precisamente una propria specifica identità, ma sarebbe piuttosto il risultato di un’astrazione che muove dal peculiare

<sup>282</sup> *Metaph. H.6.*, 1045a7ss.

<sup>283</sup> *Metaph. Z.12.*, 1038a5-10.

orientamento della sua disposizione al mutamento. Se materia e forma non sono due realtà, infatti, che cosa sia materia, nel composto, è determinato dal peculiare livello ontologico cui c'interessiamo. Così, se consideriamo la sostanza individuale in quanto essa è orientata a mutarsi in qualcosa di congenere, assumiamo come sostrato il genere; se, invece, consideriamo la sostanza individuale nella pura possibilità di divenire qualunque altra cosa, assumiamo come sostrato la sola materia prima, completamente indeterminata. Mettendo però da parte, per un momento, l'espedito di considerare materia solo una parte del composto, bisogna osservare che la sostanza individuale nella sua pienezza, è *interamente materia* così come è interamente forma, per cui, dal punto di vista ontologico, materia e forma costituiscono, come dice Aristotele, un tutt'uno (ἑνολον) e la medesima cosa (ταυτον). Solo che la materia –intesa come *capacità della sostanza individuale di fungere da sostrato di un cambiamento*- può essere collocata a diversi livelli all'interno del particolare, anche se è più proprio considerare *l'intero particolare come materia*. Ciò, ovviamente, non è possibile per la forma, poiché la materia si rapporta alla forma come la parte al tutto (intendendo per “parte” una parte che può giungere –per così dire- al 100%), e, dunque, a qualunque livello collochiamo il sostrato, la forma –intesa come *piena determinatezza della sostanza individuale*- ricomprende necessariamente tutta la materia. È il caso di osservare a questo punto che l'identità di essenza e sostrato che si realizza nei particolari caratterizzati *per se*, non può realizzarsi nel caso degli accidenti, i quali rimangono per natura dei composti del tipo uomo-bianco, con tutte le conseguenze che abbiamo visto.

Prima di chiudere il paragrafo, vorrei affrontare brevemente un tema strettamente connesso alle questioni che abbiamo appena discusso. Generalmente i fautori della concezione funzionalista di materia e forma si ritengono implicati con la tesi della particolarità delle forme. La ragione di ciò mi sembra essere che solitamente la funzione di *principium individuationis* è attribuita alla materia, o meglio alla cosiddetta materia *signata quantitate*<sup>284</sup>, cioè alla quantità di materia. Il concetto di materia *signata quantitate*, pur avendo goduto di secolare fortuna, non trova però riscontri nei testi

<sup>284</sup> La stessa nozione di materia *signata quantitate* non è del tutto facile a intendersi. Tale nozione, in ogni caso, fa riferimento alla fattuale e insopprimibile alterità numerica di ogni particolare rispetto ad ogni altro. Poiché, però, ammesso e non concesso che la materia possa avere una identità numerica, è evidente che la materia di un soggetto non rimane necessariamente numericamente la medesima nel corso della carriera esistenziale di esso, quest'identità numerica deve essere ricondotta a qualcos'altro. Risulta evidente dunque che se con “materia *signata quantitate*” ci si riferisce ad una funzione identificatrice della semplice materia in quanto materia, tale nozione risulta insufficiente. Proprio tenendo conto di ciò, però, si è proposta la teoria della materia *signata quantitate* la quale allude al fatto che non tanto una certa materia numericamente identica costituirebbe un unico soggetto, quanto una certa materia non determinata numericamente, ma quantitativamente. Ciò significa, che sebbene Socrate non è composto, nel corso della propria esistenza, sempre dalla medesima materia, ugualmente il “flusso” di materia che in Socrate entra e da Socrate esce (noi diremmo il metabolismo) mantiene inalterata la quantità della materia di Socrate. A questo stadio (l'unico in cui alla cosiddetta “materia *signata quantitate*” tale nome è imposto correttamente), la nozione di materia *signata quantitate* si rivela altamente vulnerabile alle nostre obiezioni. La quantità di Socrate, infatti, è quantità di Socrate più che della materia di Socrate e non è nulla più che un accidente di Socrate, e, come chiariremo tra breve, non può individuare Socrate. Anche così intesa, quindi, la nozione di materia *signata quantitate* mi sembra insostenibile. Esiste, tuttavia, un terzo senso in cui si può parlare di materia *signata quantitate*, che però esaminerò più avanti.



aristotelici, e non potrebbe essere altrimenti. Esso, infatti, è estremamente problematico nell'ambito dell'ontologia di Aristotele. La materia, come pura indeterminatezza<sup>285</sup>, non possiede affatto una quantità, così come non possiede una qualità, né alcuna delle altre categorie. La materia possiede solamente la propria essenza, ed è l'essenza, o il composto materia-essenza a possedere una quantità, così come possiede una qualità, e predicati per ognuna delle categorie. La materia non dovrebbe avere, dunque, in se stessa, cioè in quanto materia, alcuna funzione individuatrice. Un prima individuazione è fornita invece dalla forma, in virtù della sua funzione identificatrice. Ma la completa identificazione, come chiarirò ora, potrebbe essere opera dei soli accidenti.

Dimostriamo la plausibilità di questa tesi<sup>286</sup> con un piccolo esperimento mentale. Socrate è diverso da Platone, per tutta una serie di proprietà  $f_1, f_2, \dots, f_n$ . Essi hanno però, almeno una proprietà in comune, l'umanità  $f$ .  $f$  è identico in Socrate e in Platone, poiché Socrate e Platone sono  $y$  allo stesso modo, e dunque Socrate e Platone sono identici quanto all'essere  $y$ . Supponiamo di poter mutare ogni predicato  $f$ , limitatamente al quale Socrate differisce da Platone, in un predicato  $f'$  posseduto da Platone. Possiamo mutare tutte le sue qualità come il colore degli occhi, dei capelli, ... etc. Possiamo anche mutarne la quantità, cioè la corporatura. Se abbiamo reso Socrate in tutto uguale a Platone nell'aspetto, fuorché per la corporatura, ci è sufficiente modificare la corporatura di Socrate, fino a renderlo in tutto e per tutto identico d'aspetto a Platone. In questo modo, si obietterà, Socrate è divenuto solo un gemello di Platone, non Platone stesso. Tuttavia Aristotele contempla anche categorie come il dove e il quando. Se potessimo intervenire su queste categorie, e nel nostro esperimento mentale possiamo, potremmo arrivare a sovrapporre completamente Socrate a Platone, al punto da rendere i due del tutto indiscernibili. Neppure un essenzialista delle origini potrebbe dubitare ulteriormente che Socrate e Platone sono numericamente distinti solo per via dei loro accidenti. L'origine, infatti, è determinata unicamente dalle coordinate spazio-temporali. Se Socrate è empiricamente identico a Platone quanto al dove e al quando, ciò significa anche che egli nasce nello stesso istante e nello stesso luogo in cui nasce Platone. L'ontologia di Aristotele, poi, ci consente, tramite la categoria di relazione, di operare addirittura sulle parentele, portando ad una perfetta ed indiscernibile identità tra Socrate e

---

<sup>285</sup> Cfr § 6.2.: Aristotele sembra considerare, in *Metaph. Z.3.*, la materia come ciò che resta dopo l'eliminazione di tutte le determinazioni.

<sup>286</sup> Ovviamente, questa spiegazione dell'individuazione non ha riscontro in Aristotele per il semplice fatto che Aristotele non s'interessa all'individuazione in nessun modo, probabilmente in quanto la considera non un problema ma un'evidenza fattuale. Il mio scopo, pertanto non è illustrare cosa pensava effettivamente Aristotele, ma in che modo, mediante categorie aristoteliche, potrebbe essere colmata una lacuna della filosofia dello Stagirita. Si tratta, infondo, dello stesso procedimento operato da coloro che hanno formulato spiegazioni alternative. Il vantaggio rispetto alla spiegazione tradizionale dovrebbe essere, come cercherò di mostrare, una maggiore coerenza con i principi della filosofia di Aristotele.

Platone<sup>287</sup>. Fin qui, dunque, si è mostrato che i soli accidenti sono sufficienti all'individuazione. Se poi si pone mente che siamo nell'ambito di un'ontologia essenzialista, siccome  $f$  è proprietà essenziale sia di Socrate che di Platone, poiché tutte le proprietà o sono accidentali o sono essenziali (ovvero poiché non esistono proprietà pre-essenziali quali quelle supposte dai realisti), non vi sono altre proprietà che possano spiegare l'individuazione. L'esperimento mentale, dunque, dimostra efficacemente che i soli e tutti gli accidenti sono sufficienti all'individuazione.

In conclusione, possiamo affermare che Aristotele, muovendosi all'interno di una teoria compiutamente e consapevolmente essenzialista, giunge ad asserire coerentemente l'identità ontologica di essenza e sostrato nei particolari caratterizzati *per se*, distinguendo su tale base questi soggetti privilegiati dalle loro proprietà accidentali, che invece sono propriamente dei complessi. Forma e materia –ma quest'ultima con le relative precisazioni allegate– vanno considerate quindi non due realtà distinte, ma due funzioni di un unico ente: il particolare caratterizzato *per se*. Ciò non significa, però che, per spiegare l'individuazione, bisogna supporre l'indivisibilità della forma, perché l'individuazione può ben essere ricondotta alle proprietà accidentali. Spogliato dell'accidentalità, il particolare caratterizzato *per se* ha dunque tutte le carte in regola per essere non solo un  $\text{prw}^{\text{ton}}$  ontologico, ma anche l'oggetto della scienza cercato non solo da Aristotele, ma anche dai platonici. Ma siccome, secondo Aristotele, anche l'idea è un particolare caratterizzato *per se*, egli deve spiegare perché questo particolare *per se* non può essere un'idea.

---

<sup>287</sup> Qualcuno potrebbe sostenere che l'ultimo stadio dell'esperimento mentale segna un autentica riduzione all'assurdo della teoria che esso si propone di dimostrare. Infatti, non è fattualmente possibile che due soggetti distinti arrivino ad identificarsi completamente. Il che dimostra che gli accidenti non sono sufficienti all'individuazione. La difficoltà è senza dubbio seria. Si tenga presente che proprio questa incapacità dei particolari di perdere la propria identità numerica (cioè il fatto che Socrate non può realmente diventare Platone come abbiamo fatto accadere col nostro esperimento mentale), era l'intuizione che la nozione di materia *signata quantitate* cercava di soccorrere. Tale nozione si è mostrata, però, finora insoddisfacente. Possiamo tentare, quindi, una riformulazione: dati due particolari  $a$  e  $b$ , materia *signata quantitate* è ciò che fa sì che in ogni istante  $a$  occupi una regione di spazio diversa da quella occupata da  $b$ . Così intesa, però, inanzitutto la materia *signata quantitate* non ha più nulla a che vedere con la materia e la quantità, ma ha piuttosto a che fare con la spazio-temporalità. In secondo luogo, questa proprietà dei corpi è riconducibile a speciali caratteri delle proprietà spazio-temporali stesse, o comunque, in ogni caso, non ad una fantomatica identità della materia. Se infatti ipotizziamo di poter modificare il metabolismo di due uomini in modo da trasferire la materia dell'uno all'altro e viceversa, non avremo certo invertito l'identità dei due uomini. La distinguibilità di essi è garantita, invece, dalla continuità spazio-temporale, che però non ha a che fare con la materia. Mi rendo conto che questa spiegazione può lasciare perplessi e apparire non soddisfacente. Tuttavia, mi pare ugualmente meno problematica delle altre. Si noti, inoltre, che attribuire agli accidenti la funzione di principio d'individuazione permette di risolvere il problema della "quantità" (universale o particolare) della forma: infatti l'astrazione degli accidenti dalle sostanze individuali equivarrebbe ad un'astrazione della loro particolarità, sicché spogliandole della loro accidentalità le si spoglierebbe al contempo della loro particolarità. Si potrebbe certamente controobiettare che in tal modo rimane inspiegata l'origine degli accidenti. Rispondo che ciò è vero, ma all'interno dell'ontologia di Aristotele, che come vedremo (§ 6.3.) ha una concezione quantomeno ambigua del loro *status* ontologico, la mancanza di una causa degli accidenti è una lacuna ben più plausibile di qualunque altra, poiché gli accidenti rappresentano più di ogni altra cosa la contingenza.

### § 6.3. Accidenti ed essenze in *Metaph. Z.6*.

Poste queste basi, possiamo affrontare adeguatamente i problemi posti da *Metaph. Z. 6*. Lo scopo del capitolo è, stando a quanto dice Aristotele, indagare se l'essenza (τὸ τί ἐστιν) e ogni cosa (ἐκάστη) siano la stessa cosa (ταὐτόν), oppure diverse (ἐτερον). Già l'interpretazione di questa enunciazione è però controversa, poiché, per esempio, M. Frede<sup>288</sup> nega che “ἐκάστη” in questo contesto significhi particolare, mentre N. O. Dahl<sup>289</sup> sostiene che “ταὐτόν” non va inteso in senso numerico, ma in senso specifico. Una corretta esegesi della formula d'esordio, però, può essere guadagnata solo in seguito ad un'analisi dell'intero capitolo, per cui conviene preliminarmente lasciare da parte le siffatte questioni e lasciare impregiudicate le corrispondenti variabili interpretative.

Il capitolo, salvo l'introduzione (1031a15-18), può essere diviso in due parti, seppure asimmetriche: la prima (1031a19-1031a28) tratta la questione posta a proposito delle cose dette accidentalmente (τῶν λεγόμενων κατὰ συμβεβηκός), la seconda (1031a28), a sua volta articolata in diverse dimostrazioni, tratta invece “delle cose dette per sé” (τῶν κατὰ φύσιν λεγόμενων). L'esordio, di cui abbiamo già riferito le prime righe, afferma anche che ogni cosa (ἐκάστη) sembra non essere altro (ἀλλ'οὐ) che la propria (ἑκατέστη) οὐσία, e l'essenza (τὸ τί ἐστιν) di ogni cosa si dice (λέγεται) essere la sua οὐσία. In questo frangente, dunque, Aristotele propone una stretta identificazione tra il che cos'era essere, l'essenza da una parte e l' οὐσία dall'altra. L'uso de verbo λέγεται fa pensare addirittura ad un nesso quasi definzionale, che sarebbe legittimo soprattutto se il nostro filosofo vedesse una stretta connessione tra il significato ontologico del termine –ciò che è οὐσία in senso più proprio- e quello logico –cioè la categoria del che cos'è. È chiaro, però, che questa identificazione a sua volta trova una piena giustificazione nell'ambito dell'ontologia essenzialista, sulla base della quale, gli esseri primi sono solo i soggetti caratterizzati *per se*, proprio in virtù del fatto che essi possiedono, ciascuno, un'essenza, in senso pieno. In altre parole, τί ἐστιν designa in primo luogo la categoria di ciò che è caratterizzato *per se*, cioè i sortali, οὐσία il suo statuto ontologico. Tuttavia, τί ἐστιν, come si è già detto, designa non solo l'essenza in senso più proprio, cioè quella delle sostanze, ma, in senso derivato, anche l'essenza dei predicati accidentali. Per questo, dunque, Aristotele si pone il problema messo in questione nel capitolo.

La trattazione dell'identità o meno di essenza e accidenti esordisce con un'asserzione perentoria che produce un singolare contrasto con quanto appena detto da Aristotele. Egli, infatti, afferma che, per quanto riguarda “le cose dette per accidente”, esse sembrano essere diverse dalla propria

<sup>288</sup> M.FREDE, G.PATZIG, *Metaphisik Z*, München 1988.

<sup>289</sup> N.O. DAHL, *Two Kinds of Essence in Aristotle: A Pale Man Is Not the Same as His Essence*, *Phronesis* 106 (1997).

essenza: per esempio l'essenza di uomo bianco sembra essere diversa da uomo bianco. Il fatto che Aristotele ritenga un'evidenza la differenza tra le cose dette per accidente e la loro essenza fa pensare che allorché egli, poco sopra, afferma di considerare evidente l'identità di ogni cosa con la propria essenza abbia in mente principalmente un tipo di enti diverso da quello delle cose dette per accidente. Il che conferma l'impressione che Aristotele in quel contesto pensasse principalmente alle essenze intese in senso primario, cioè alle proprietà *per se*.

In ogni caso, il fatto, per lo Stagirita, non è tanto evidente da rendere superflua una dimostrazione<sup>290</sup>. L'argomentazione è piuttosto complessa e soprattutto di difficile decifrazione poiché sembra proporre due e *solo due* argomenti consapevolmente fallaci a sostegno del *demonstrandum*. Il testo è il seguente:

eij gar to au<sub>1</sub>to<sub>1</sub> kai; to; a<sub>1</sub>hqrwpw/ei<sub>1</sub>hai kai; to;  
leukw/ a<sub>1</sub>hqrwpw/ to; auto; to; gar a<sub>1</sub>hqrwpoc kai; leu<sub>1</sub><  
koç a<sub>1</sub>hqrwpoc, w<sub>1</sub>ç fa<sub>1</sub>in, w<sub>1</sub>ç te kai; to; leukw/ a<sub>1</sub>hqrwpw/ kai;  
to; a<sub>1</sub>hqrwpw/ h] ouk a<sub>1</sub>hagkh o<sub>1</sub>ça kata; çumbekhkoç ei<sub>1</sub>hai  
tau<sub>1</sub>ta<sub>1</sub> ouj gar w<sub>1</sub>ç autw<sub>1</sub>ç ta; a<sub>1</sub>çra gi<sub>1</sub>gneçqai tau<sub>1</sub>ta<sub>1</sub> a<sub>1</sub>ll j  
i<sub>1</sub>çw<sub>1</sub>ç ge ekei<sub>1</sub>ho dowein a<sub>1</sub>h çumbainein, ta; a<sub>1</sub>çra gi<sub>1</sub>gneçqai  
tau<sub>1</sub>ta; ta; kata; çumbekhkoç, oi<sub>1</sub>on to; leukw/ei<sub>1</sub>hai kai; to; mou<  
çikow/ dokei' de; ou[

Le prime due righe affermano che, ammettendo l'identità (eij gar to au<sub>1</sub>to<sub>1</sub>) tra cose dette per accidente e la rispettiva essenza, si andrebbe incontro ad un'assurdità come quella di asserire che anche l'essenza dell'uomo (to; a<sub>1</sub>hqrwpw/ ei<sub>1</sub>hai) e l'essenza dell'uomo bianco (to; leukw/ a<sub>1</sub>hqrwpw/) sono identici (to; auto). Aristotele ha in mente, dunque, una dimostrazione per assurdo.

Proviamo a schematizzare l'Argomento dell'Uomo Bianco nel modo seguente:

AUB

- (i) l'uomo bianco e l'essenza dell'uomo bianco sono la stessa cosa
- (ii) l'uomo e l'uomo bianco sono la stessa cosa
- (iii) allora l'uomo e l'essenza dell'uomo bianco sono la stessa cosa
- (iv) l'uomo e l'essenza dell'uomo sono la stessa cosa
- (v) allora l'essenza dell'uomo e l'essenza dell'uomo bianco sono la stessa cosa

In questo argomento, l'assunzione (i) rappresenta la premessa da ridurre all'assurdo. Essa, come ha ben notato N.O. Dahl, contiene una variabile interpretativa di difficile determinazione: come si deve intendere, infatti, esattamente l'espressione au<sub>1</sub>to<sub>1</sub>? Una risposta a questa domanda può essere fornita solo successivamente ad un'analisi approfondita dell'AUB. Aristotele procede applicando di volta in volta una relazione di identità tra diversi termini per giungere alla conclusione desiderata. In (ii), il nostro filosofo si avvale dell'identità tra uomo e uomo bianco. In (iv), invece, egli si avvale

<sup>290</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031a19-1031a28.

dell'identità tra l'uomo e l'essenza dell'uomo. E in questo modo la catena è completata. Se, infatti, l'essenza dell'uomo è identica all'uomo bianco; l'uomo bianco è identico all'uomo; l'uomo è identico all'essenza dell'uomo bianco; allora l'essenza dell'uomo bianco è identica all'essenza dell'uomo, col che avremo ottenuto un'evidente assurdità.

Che cosa vuole cercare di esprimere questo argomento? A mio parere, esso, presupponendo in (iv) –che non è esplicita nel testo– che l'uomo è identico alla propria essenza, vuole mostrare semplicemente che supponendo che l'uomo bianco goda nei confronti del proprio soggetto, l'uomo, della stessa relazione di cui gode l'uomo, si arriva ad una completa identificazione di uomo e uomo bianco; ciò che è espresso dall'affermazione secondo cui l'essenza dell'uomo è identica all'essenza dell'uomo bianco. Il problema, allora, sarebbe che l'uomo è soggetto tanto “di se stesso”, tanto dei propri predicati accidentali, ma in modo diverso: col primo si identifica, coi secondi no. Questa spiegazione lineare ed addirittura elementare, è stata messa in dubbio da Dahl sulla base di un'ingegnosa interpretazione. Egli, ritiene, infatti, che Aristotele reputi fallace questa riduzione, e che essa oltre alla falsa premessa, contenga almeno una falsa inferenza. In effetti lo Stagirita, terminata l'esposizione dell'argomento afferma: “o non è necessario che ciò che è lo stesso per accidente sia lo stesso? Infatti gli estremi non diventano gli stessi allo stesso modo”. Questo inciso sembra, in effetti, una difesa di (i): poiché non è legittimo asserire che l'uomo e l'uomo bianco sono la stessa cosa nello stesso modo che l'uomo bianco e l'essenza dell'uomo, l'inferenza da (i) e (ii) a (iii) è invalida e (i) è in tal modo salva. Aristotele, dunque, difende (i), accusando AUB di commettere la cosiddetta fallacia dell'accidente. Secondo un brano degli *Elenchi Sofistici*<sup>291</sup>, essa si verifica quando si afferma che un attributo appartiene allo stesso modo ad una cosa e al suo accidente. Dahl suggerisce un paragone con un passaggio successivo<sup>292</sup> in cui si afferma che, per esempio, il fatto che un uomo *x*, che conosce Corsico, incontrando Corsico mascherato, non riconosca Corsico non porta alla contraddizione “*x* conosce Corsico e non conosce Corsico” poiché solo accidentalmente Corsico è l'uomo mascherato. Bisogna notare, però, che difendere AUB sulla base della fallacia dell'accidente significa ammettere che l' *auto*; è usato in due sensi differenti, il che è in realtà il vero obiettivo di Aristotele. Infatti, la fallacia dell'accidente vale a mostrare che un uomo, cui accade di essere bianco, pur essendo descritto come bianco avrà come essenza sempre e comunque la sola umanità e non la bianchezza.

Il concetto stesso di “fallacia dell'accidente”, dunque, è una stretta conseguenza dell'essenzialismo, e, dandole credito, Aristotele non fa che mettere in evidenza le ragioni profonde del suo dissenso rispetto ad (i). È chiaro, infatti, che ritenere che, mentre descrivere un *x* come uomo manifesti l'essenza di *x*, mentre descrivere *x* come bianco non manifesti l'essenza di *x*, è

---

<sup>291</sup> *El. Soph.* 166b29-30; 179b1-4.

<sup>292</sup> *El. Soph.* 179b1-4.

manifestamente essenzialista. L'essenzialismo, anzi, sta nel fatto che la descrizione  $f$  di un  $x$  sia ritenuta essenziale ad  $x$ . Si potrebbe sostenere, infatti, che un  $x$  come tale non sia vincolato al possesso di alcune proprietà, se non attraverso il possesso fattuale di altre proprietà; ovvero che un  $x$  sia necessariamente  $f$ , non in senso assoluto, ma solo in quanto –poniamo– è già  $y$  e l'essere  $f$  implica l'essere  $y$ . Questo modello è chiamato essenzialismo *de dicto*:

(ED) *proprietà essenziale di un a descritto come  $f$ , è ogni proprietà  $y$  che necessariamente, in quanto è  $f$ , a possiede*

In base a questa teoria, se un  $x$ , che chiamiamo “uomo”, può essere descritto correttamente come “bianco”, la sua essenza non sarà “uomo” più che non “bianco”, poiché in quanto bianco godrà di tutte le proprietà di cui deve godere ogni cosa bianca, finché è bianco, né più né meno come godrà di ogni proprietà di cui deve godere un uomo, finché è un uomo. Quindi l'essenza non consiste in una presunta identità del soggetto –che di per sé è anzi del tutto indeterminato–, quanto nei nessi d'implicazione ed esclusione tra tutti i predicati e il predicato con cui in un dato contesto *noi* determiniamo il soggetto. Secondo Aritotele, invece, un particolare  $x$  gode di proprietà essenziali, indipendentemente dal modo in cui lo descriviamo. In altre parole, quel soggetto che è un certo uomo può essere descritto con molti nomi. Ma l'essenza del soggetto che stiamo descrivendo non è relativa di volta in volta alla descrizione che gli abbiamo applicato; esso ha invece *come soggetto* una *propria* essenza, che viene manifestata da uno solo dei predicati con cui lo possiamo descrivere, e che esso mantiene egualmente anche se lo descriviamo altrimenti. Questo modello è chiamato essenzialismo *de re*:

(ER) *proprietà essenziale di un a, è ogni proprietà  $f$  tale che a è necessariamente  $f$ , ovvero ogni proprietà  $f$  tale che se non vale  $f$ , a cessa di esistere*

Ciò equivale precisamente a quanto abbiamo detto (§ 6.1-6.2.) a proposito della teoria aristotelica delle essenze. Essa consiste, in estrema sintesi, del fatto che tra tutte le proprietà di un soggetto ve n'è una che s'identifica col soggetto, mentre le altre si situano –per così dire– ad un livello più superficiale rispetto ad esso.

Ritornando al paragone di Corsico, possiamo arrivare ad una conclusione ancora più interessante. Dahl osserva come la nozione di accidentalità, nel caso dell'esempio di Corsico mascherato, viene piegata sino a rappresentare il nostro concetto di opacità referenziale. Ovvero, il paradosso di Corsico consisterebbe nel fatto che anche se l'uomo mascherato è Corsico, non in tutti i contesti è possibile salvaguardare il valore di verità sostituendo la descrizione “uomo mascherato” con Corsico, poiché solo sotto un certo rispetto “uomo mascherato” descriverebbe Corsico. La spiegazione di Dahl è a mio avviso corretta, ma incompleta. L'esempio di Corsico rivela infatti, a mio parere, addirittura delle analogie con la nostra distinzione tra modalità *de dicto* e modalità *de*

*re*. “Corsico”, infatti, è un designatore rigido, che individua sempre Corsico, mentre “uomo mascherato” è una descrizione definita che può cessare in qualunque momento di identificare Corsico, senza che per questo Corsico cessi di esistere. “Corsico”, dunque, è una denominazione che si riferisce all’essenza di Corsico, “uomo mascherato” no. Riportato al caso esaminato, questo significa che la descrizione “uomo” identifica sempre l’essenza di ogni uomo singolarmente preso (*de re*), mentre bianco, anche rispetto al solo insieme degli uomini bianchi, pur non identifica l’essenza di ciascuno di questi uomini (*de dicto*).

Queste considerazioni mi portano a respingere due delle conclusioni fondamentali di Dahl. Intanto egli sostiene che l’opacità referenziale sarebbe dovuta al fatto che in gioco è solo un’identità specifica, non un’identità numerica, e che l’opacità referenziale è dovuta, in ultima analisi, al fatto che *auto* è ambiguo. Secondo Dahl, infatti, obiettivo ultimo dell’argomento sarebbe dimostrare che l’uomo bianco è diverso quanto alla specie dall’uomo in generale. La conclusione raggiunta dalla nostra interpretazione mi pare però più pregnante, poiché rivela in tutta la sua portata uno dei concetti fondamentali dell’ontologia Aristotelica, mentre la conclusione di Dahl conduce ad una nozione che mi pare piuttosto oscura: cosa significa, infatti, che la specie è numericamente distinta dalle proprie istanze? Aristotele non afferma con forza e insistenza (§3.3.) proprio il contrario? In secondo luogo mi sembra discutibile l’ulteriore conclusione che Dahl ricava dalla propria spiegazione, cioè la distinzione dell’essenza del singolo uomo e l’essenza dell’uomo. Egli, infatti, afferma che tra l’essenza dell’universale e l’essenza dell’individuo vi è identità solo allorché l’essenza dell’universale esprime un predicato *per se* del particolare. A riprova di ciò Dahl richiama l’affermazione di Aristotele<sup>293</sup> secondo cui l’essenza dell’uomo bianco non è identica all’essenza dell’uomo, ma è identica all’essenza del bianco. L’esempio, però, mi sembra dimostrare che, al contrario, ciò che veramente interessa Aristotele in questa sede non è la distinzione tra l’essenza di un certo uomo e l’essenza dell’uomo, ma tra l’essenza dell’uomo e l’essenza del bianco. D’altronde di questo tema non solo si occupavano già i paragrafi precedenti, ma di esso, in un certo senso, tratta anche lo stesso *Metaph. Z.6*, visto che esso intende mostrare una significativa differenza tra l’essenza delle cose dette *pre accidente* e l’essenza delle cose dette *per sé*. Inoltre, a ben riflettere, l’interpretazione di Dahl sembra collassare sulla mia. Infatti, distinguere l’essenza di un certo uomo dall’essenza di uomo in generale può significare o (a) che ogni essenza, come l’essenza dell’uomo e l’essenza del bianco, si rapporti analogamente, rispettivamente, nei confronti della differente essenza di un uomo particolare e della differente essenza di un bianco particolare; oppure (b) che le essenze come uomo e bianchezza si rapportano in modo diverso all’uomo particolare. (a) è però insostenibile, poiché insufficiente, visto che non approda ad una contrapposizione tra *ta*; *kata*;

---

<sup>293</sup> *Metaph. Z.6*. 1031b22-28.

çumbhbekoç legomena a ta; kaq jauto; legomena; il che dovrebbe essere invece l'obiettivo del passo. Dahl stesso, in effetti, avvalsa chiaramente (b) affermando che in ultima analisi ciò che preme ad Aristotele è distinguere le essenze universali che si predicano *per se* delle essenze particolari, dalle essenze universali che se ne predicano solo accidentalmente. Anche Dahl, dunque, è un fautore di (b). Ma (b) concerne *il diverso modo di rapportarsi di uno stesso soggetto alle proprietà per se e alle proprietà accidentali*. La stessa contrapposizione tra ta kata; çumbhbekoç legomena e ta kaq jauto; legomena fa pensare più che a due classi di enti, a due diversi modi di *descrivere* gli enti: l'uomo detto accidentalmente, cioè descritto come "bianco" se gli accade di essere bianco, e l'uomo detto *per se*, cioè descritto come "uomo".

(b), però, lungi dall'essere una vuota formula, delinea una precisa visione ontologica. Se, infatti, l'essenza dell'uomo e l'essenza del bianco si rapportano al medesimo soggetto, ciò significa che il bianco particolare, per Aristotele, non è tanto un oggetto distinto dall'uomo, ancorché inseparabile da esso, ma è piuttosto l'uomo stesso descritto come "bianco". Il bianco particolare, in altre parole, è lo stesso individuo che chiamo "uomo", lo stesso che l'uomo particolare. Solo che "uomo" è l'essenza di questo uomo e, come abbiamo già lungamente sostenuto e come ora verificheremo definitivamente, "uomo" coincide con questo uomo; invece "bianco" non rappresenta affatto l'essenza di questo uomo. Vi è, dunque, solo la bianchezza in generale come essenza di tutti i soggetti *per se* cui si applica la descrizione "bianco", ma non vi può essere un'essenza di questo particolare bianco: e per questo il particolare bianco non può coincidere con la propria essenza. Su un piano più strettamente ontologico, questo è quanto su un piano squisitamente logico, affermava *Metaph. Z.4.* (§ 6.2.). Dunque, in pieno accordo con l'essenzialismo, Aristotele ritiene che alcune proprietà s'identifichino col soggetto, o alternativamente che alcune descrizioni identifichino l'essenza del soggetto; altre proprietà, invece, non s'identifichino con esso, o alternativamente che altre descrizioni non ne identifichino l'essenza. Ma l'essenzialismo di Aristotele è definito con ancora maggior precisione, rigore e coerenza. Egli, infatti, ammette che anche per le proprietà non accidentali vi siano essenze, ma non le considera alla stessa stregua delle proprietà *per se*, le quali – come abbiamo visto – coincidono col soggetto determinato (tote ti) e separato (cwriçmoç); piuttosto esistono solo come essenze in generale, cioè come essenze di predicati universali, del bianco in generale, del grande in generale, etc... Ma a proposito delle *Categorie* (§ 3.3.) avevamo suggerito sulla base di diversi indizi che per Aristotele i predicati universali, adifferenza dell'*infima specie*, non siano autonome entità reali, ma denominazioni di classi di enti; se fosse così, Aristotele sosterebbe l'esistenza di *essenze reali* per le proprietà *per se* e di essenze – diciamo – "*nominali*" per le proprietà non *per se*; poiché, inoltre, le proprietà che un *x* bianco, in quanto bianco, possiede non derivano dall'essenza propria di *x*, ma da quella del bianco, lo Stagirita dovrebbe considerare le



essenze dei predicati accidentali essenze *de dicto*, a differenza delle essenze dei predicati essenziali che sono invece essenze *de re*. Ad ogni modo egli riconosce indubbiamente alle essenze dei predicati essenziali e a quelle dei predicati accidentali due diversi *status* ontologici.

Chiarito tutto ciò, possiamo passare all'Argomento del Bianco Musicista. Per comprendere il ruolo di questa dimostrazione nell'economia della trattazione condotta nel capitolo, dobbiamo tenere presente che tutte le considerazioni che abbiamo svolto circa le tesi essenzialiste in cui si trova suo malgrado implicato l'ipotetico assertore dell'identità tra le cose dette per accidente e le rispettive essenze, non appena cerchi di ricorrere alla fallacia dell'accidente, sono a questo stadio ancora implicite. Aristotele, infatti, sembra ritenere che in prima battuta accusare l'Argomento dell'Uomo Bianco di commettere la fallacia dell'accidente rappresenti un'efficace difesa della tesi che egli vuole ridurre all'assurdo. L'Argomento del Bianco Musicista, allora, si propone l'obiettivo apparente di operare la medesima riduzione all'assurdo, ma senza commettere la fallacia dell'accidente. Questo proposito è meno strano di quanto non possa sembrare, poiché, a dire il vero, la fallacia dell'accidente rappresenta una reale confutazione dell'Argomento dell'Uomo Bianco: essa si ritorce contro l'ipotetico avversario di Aristotele solo come obiezione *ad hominem*. L'Argomento del Bianco Musicista può essere così schematizzato:

#### ABM

- (i) l'uomo bianco è la stessa cosa che l'essenza dell'uomo bianco
- (ii) l'uomo musicista è la stessa cosa che l'essenza dell'uomo musicista
- (iii) l'uomo bianco è "accidentalmente la stessa cosa che l'uomo"
- (iv) l'uomo musicista è "accidentalmente la stessa cosa che l'uomo"
- (v) allora l'uomo bianco è la stessa cosa che l'uomo musicista
- (vi) allora l'essenza dell'uomo bianco è la stessa cosa che l'essenza dell'uomo musicista

L'ABM cerca di aggirare la fallacia dell'accidente costringendo il predicato accidentale di uomo "bianco" ad identità non con "uomo", ma con un altro predicato accidentale di uomo "musicista". Ciò dà una parvenza di legittimità al passaggio decisivo dell'argomento da (iii) e (iv) a (v), poiché sia (iii) sia (iv) affermano dell'uomo bianco e dell'uomo musicista un identico termine "accidentalmente la stessa cosa che l'uomo". In realtà si tratta solo di un sofisma. Sul piano logico ciò può facilmente essere appurato riformulando (iii) come (iiia): l'uomo è accidentalmente la stessa cosa che l'uomo musicista; e (iv) come: (iva) l'uomo è accidentalmente la stessa cosa che l'uomo musicista. (iiia) equivale a (iii) e (iva) a (iv), ma non sussiste più alcuna ragione di dedurre l'identità tra uomo bianco e uomo musicista, poiché in (iii) e (iv) non si fa che attribuire due predicati diversi – "accidentalmente la stessa cosa che uomo bianco" e "accidentalmente la stessa cosa che uomo musicista" – ad un unico soggetto "uomo". A dire il vero anche il passaggio da (iii) e (iv) a (v) è

immediatamente ed evidentemente fallace. Infatti “uomo bianco” e “uomo musicale” sono entrambi “accidentalmente la stessa cosa che l’uomo”, ma non sono identici a “accidentalmente la stessa cosa che l’uomo”; sicchè si rapportano a “accidentalmente la stessa cosa che l’uomo” come Socrate e Platone a “uomo”. La dimostrazione di ciò è che (iii) e (iv) non sono simmetriche, nel senso che non vale affatto: “accidentalmente la stessa cosa che l’uomo” è l’uomo bianco; né “accidentalmente la stessa cosa che l’uomo” è l’uomo musicale. Insomma, l’Argomento del Bianco Musicista cerca di spacciare l’inconsequente

- (a)  $f_a$
- (b)  $f_b$
- (c) allora  $a=b$

per il teorema (valido):

- (a)  $c=a$
- (b)  $c=b$
- (c) allora  $a=b$

Su un piano più strettamente ontologico, si può osservare che, se nella formula  $\langle x=y \rangle$ , l’inserimento di “accidentalmente” porta ad una formula  $\langle \text{accidentalmente } (x=y) \rangle$  che non gode più delle stesse proprietà della prima, risultano interessanti conseguenze sul modo d’intendere l’inerenza. Dahl, in effetti, sostiene che l’identità per accidente sia una relazione non transitiva, nel senso che, indicandola con “ $\approx$ ”, da  $a \approx b$  e  $a \approx c$  non segue  $b \approx c$ . A mio avviso, invece, è più corretto affermare che tale relazione non costituisce più una vera e propria identità, poiché mi è difficile pensare un’ “identità non transitiva”. D’altra parte il bianco è musicista allo stesso modo che è uomo, o allo stesso modo che l’uomo è musicista. Sicchè il problema non nasce dalla transitività o meno della relazione, che anzi è pienamente rispettata, visto che il bianco è accidentalmente musicista. Esso nasce invece dalla natura intrinseca di essa. Inoltre, l’esser bianco dell’uomo deve essere qualcosa di distinguibile dall’esser uomo dell’uomo, altrimenti non vi sarebbe possibilità di denominare l’uomo come “bianco” anziché come “uomo”. Né Aristotele è così ingenuo da pensare che il problema possa essere risolto per via nominalistica, e pertanto non può considerare la bianchezza dell’uomo come totalmente indistinguibile dall’uomo sul piano ontologico, ma deve riconoscere agli accidenti un essere distinto, seppure non separato, rispetto a quello delle sostanze. Se Socrate come uomo fosse del tutto indistinguibile da Socrate come “bianco”, chiamare Socrate “uomo” sarebbe lo stesso che chiamarlo “bianco”, e con ciò l’essenzialismo sarebbe soppresso.

Vi è dunque un certo attrito speculativo tra il tentativo di pensare l’inerenza come una relazione puramente logica tra una descrizione ed un’entità –per così dire- compatta, tentativo che richiederebbe che il bianco non sia nient’altro che un uomo detto “bianco”; e l’esigenza intuitiva di

fornire alla pluri-denominabilità del soggetto una base ontologica, quale l'esistenza di qualcosa come una bianchezza dell'uomo, distinguibile dall'uomo. La radice della difficoltà risiede senz'altro nell'essenzialismo stesso, visto che tale teoria, dopo aver respinto il nominalismo e anzi contrapponendosi ad esso, pretende di suddividere le proprietà in due grandi "categorie", le essenze e gli accidenti, trattando i primi come enti reali, i secondi, per quanto possibile, come nomi. Ma considerare un predicato accidentale un puro nome della sostanza individuale significa identificare completamente sul piano ontologico il soggetto come possessore di quella proprietà accidentale (l'uomo-bianco) col soggetto come possessore della proprietà essenziale (l'uomo)<sup>294</sup>, sopprimendo così l'essenzialismo. Porre un'entità distinta per ogni predicato accidentale, invece, incrina l'unità della sostanza individuale che è l'obiettivo primario dell'essenzialismo, e dà luogo ad un indesiderata proliferazione di soggetti secondari, la quale, a sua volta, conduce alla soppressione dell'essenzialismo<sup>295</sup>. Il problema, ovviamente, non si pone per chi non ipotizza alcuna proprietà *per se*, giacché per lui tutte le proprietà godono di un medesimo statuto ontologico. Ma nell'ambito dell'essenzialismo la difficoltà mi sembra difficilmente risolvibile.

In definitiva, possiamo dire che l'Argomento dell'Uomo Bianco e l'Argomento del Bianco Musico tendono a mostrare il modo in cui, sulla base dell'essenzialismo di Aristotele, dovrebbero essere pensati i predicati accidentali. Essi sono descrizioni dei particolari *per se* che non colgono l'essenza dei medesimi e, conseguentemente, non colgono alcuna essenza reale, e in questo senso vanno contrapposte alla categoria del *tiv eṣtin*. Non è invece chiaro che cosa effettivamente designino, cioè cosa corrisponda ad essi nella realtà, ovvero cosa siano gli accidenti in se stessi. Ma tale oscurità traduce forse un grave imbarazzo dello Stagirita.

#### § 6.4. Dalle idee ai particolari *per se*.

La trattazione aristotelica della questione dell'identità tra essenza e cosa singola fornisce, a mio avviso, una delle testimonianze più preziose non solo intorno ad uno dei concetti chiave della

<sup>294</sup> Come nel precedente esempio di Socrate, se il predicato accidentale "bianco" identifica un soggetto che è indistinguibile da Socrate, esso designa null'altro che Socrate stesso, così come dovrebbe fare il predicato essenziale. È vero che Socrate può anche non essere bianco, mentre può non essere uomo, ma nel lasso di tempo in cui Socrate è bianco, in base a tale ipotesi, l'umanità di Socrate dovrebbe essere indistinguibile, sul piano ontologico, dalla bianchezza di Socrate. Ma se l'uomo e il bianco sono addirittura identici sul piano ontologico, come si spiega che a un certo punto l'uomo cessi di essere bianco?

<sup>295</sup> Se la bianchezza di Socrate è qualcosa di distinguibile da Socrate il "bianco" più che di Socrate, è predicato della bianchezza-in-Socrate, distinta da Socrate. Ma a questo punto il principio per cui le sostanze sono soggetti di tutti i predicati viene meno, e la bianchezza-in-Socrate, come soggetto di predicati, non è più facilmente qualificabile rispetto allo stesso Socrate.

filosofia dello Stagirita, cioè l'essenzialismo, ma anche intorno alla genesi di esso, in particolar modo in merito alle sue relazioni con la critica alla teoria delle idee. Per apprezzare pienamente la portata delle argomentazioni aristoteliche sarà opportuno ora procedere ad un breve riepilogo di quanto detto sinora.

Innanzitutto, abbiamo osservato come *Metaph. Z.* riceva un'impostazione fortemente problematica, che porta Aristotele a confrontarsi ripetutamente con le filosofie dei contemporanei e con gli *endoxa* più autorevoli. A ciò si combina la nota strategia, già messa in atto nel *peri ideon*, di cercare il più possibile il consenso con Platone sulle premesse. Il risultato è che i primi capitoli tracciano il seguente quadro: tanto Platone quanto Aristotele ritengono che ogni cosa abbia un *ousia* che consiste nella sua essenza; tanto Platone quanto Aristotele ritengono che tali *ousiai* debbano essere separate e determinate; tanto Platone quanto Aristotele, infine, ritengono –secondo quanto falsamente afferma lo Stagirita– che i corpi sensibili siano sostanze. Su quest'ultima tesi, come abbiamo ampiamente detto, si fonda il capitolo *Z.6*. La teoria dei particolari caratterizzati *per se*, infatti, presuppone che vi siano alcune proprietà che s'identifichino col sostrato, altre che invece non si identifichino con esso. In quest'ottica il passaggio dalla questione dell'identità tra cose dette per accidente e la loro essenza alla questione tra cose dette *per se* ed essenza rappresenta per lo Stagirita un passo non solo cruciale, ma addirittura drammatico. Infatti Aristotele ha sin qui sovrapposto la teoria di Platone alla propria. Negando che le cose dette per accidente s'identifichino con la propria essenza, infatti, Aristotele finisce con l'affermare che, per esempio, la bianchezza è altro dall'uomo bianco, e l'esser musico è altro dall'uomo musico. Se ciò valesse per ogni tipo di predicazione, non solo avremmo una soppressione dell'essenzialismo, ma avremmo addirittura *qualcosa di simile alla teoria delle idee*. Avremmo cioè che tutti i *legomena*, anche quelli che esprimono la sostanza delle cose, sarebbero altro dalle cose di cui si dicono, col risultato che, se non si vuole ammettere che tutti i *legomena* siano solo nomi, si dovrebbero ammettere essenze reali separate dai particolari.

L'essenzialismo e la negazione delle idee possono a questo punto essere salvati con un'unica mossa. La supposizione che vi siano *due tipi di essenze*: le une nominali o quantomeno dotate di uno statuto ontologico più debole, che non s'identificano coi particolari; le altre reali che, invece, s'identificano coi particolari e ne costituiscono le determinazioni *per se*. Il fatto che l'identificazione di certe determinazioni con i relativi soggetti grarnatisca l'essenzialismo e ad un tempo escluda la teoria delle idee, dimostra ancora una volta come l'essenzialismo e il rifiuto della teoria delle idee siano strettamente correlati tra loro. Né altrimenti, sarebbe comprensibile come mai, proprio ora, nel testo di Aristotele facciano una nuova comparsa le idee. Ma è evidente che Aristotele qui vuole riproporre quello che potremmo definire il manifesto della sua filosofia: l'unica ontologia consistente con gli *endoxa* platonico-aristotelici (tali sono infatti le assunzioni dello

Stagirita, secondo quanto egli vuole farci credere) è quella aristotelica; le idee, invece, rappresentano semplicemente il risultato di un fraintendimento della natura dell'essenza. Poste queste premesse, possiamo passare ad occuparci direttamente degli argomenti che lo Stagirita propone in favore dell'identità di cosa singola ed essenza.

Aristotele si chiede<sup>296</sup> se è necessario che siano identiche alla propria essenza certe οὐσιᾶι rispetto alle quali non vi siano altre οὐσιᾶι diverse (εἰς ἑαυτὰς) e anteriori (πρὸ τούτων), cioè sostanze quali alcuni dicono essere le idee. È evidente che il carattere di essere primo qui riconosciuto alle idee è il medesimo che lo Stagirita accorda alle proprie sostanze prime (§ 6.1.). D'altra parte il testo non pone la questione in gioco propriamente a proposito delle idee, ma a proposito degli “esseri primi”. E probabilmente il filosofo vuole dimostrare –come nel *peri; i;dewn-* che gli esseri primi possono essere intese solo come sostanze in senso aristotelico, e non come idee platoniche. In prima battuta, Aristotele si limita ad affermare che se per ogni predicato *f*, fossero diversi il *f* e l'essenza del *f*, *f*1, ci sarebbero altre οὐσιᾶι ancora più originarie, se è vero che l'essenza (το; τινὸς εἶναι) è οὐσιᾶι. Questo argomento è stato chiamato Argomento del Secondo Uomo. È evidente che il ragionamento presuppone l'assunzione enunciata in apertura di capitolo, e cioè che per ogni cosa *x*, l'essenza *y* di *x* è l'οὐσιᾶ di *x*, e pertanto *y* è οὐσιᾶ a maggior ragione di *x*. L'intuizione fondamentale dunque, è che, poiché per ogni cosa ha un'essenza che, come tale, è ad essa anteriore, i soggetti ontologici primi devono essere identici alla propria essenza, altrimenti vi sarebbe qualcosa di anteriore ad essi, ed essi non sarebbero più primi. Ancora una volta, quindi, Aristotele muove la sua argomentazione a partire da una prospettiva indubbiamente essenzialista. L'aspetto più interessante è la somiglianza di questo ragionamento con l'Argomento del Terzo Uomo. L'Argomento del Terzo Uomo, secondo la nostra spiegazione, intende mostrare che se l'essenza viene separata, essa si riduce ad un soggetto che possiede un'essenza senza identificarsi con essa, e in tal modo decade al rango d'istanza. In effetti, anche l'Argomento del Secondo Uomo afferma che l'ente che era stato assunto come sostanza prima, se non s'identifica con la propria essenza, non è più sostanza prima, ma il titolo di sostanza prima deve spettare alla sua essenza. La differenza tra l'Argomento del Secondo Uomo e l'Argomento del Terzo Uomo sembra essere esclusivamente la mancanza di un regresso all'infinito nel primo. In realtà, tale differenza è puramente accidentale. Nell'Argomento del Terzo Uomo, infatti, la differenziazione tra soggetto ed essenza si ripeteva all'infinito per il fatto che non *solo* l'assunzione di non identità era generalizzata, ma lo era anche l'autopredicazione. Ed era proprio l'autopredicazione a rendere necessaria la reiterazione della separazione tra essenza e cosa singola nei confronti dell'essenza separata<sup>297</sup>. Qui, invece, anche se per ogni singolo essere primo s'ipotizza che esso sia diverso dalla propria essenza, l'operazione non

<sup>296</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031a28-b2.

<sup>297</sup> Per una più estesa spiegazione di questo meccanismo, si veda questo stesso paragrafo, *infra*.

viene applicata nuovamente all'essenza separata. Ma è chiaro che se la non identità venisse applicata nuovamente anche all'essenza –e ciò viene reso inevitabile dall'autopredcazione–, anche essa andrebbe incontro ad un'analoga scissione. E tante volte l'essenza possiedereà il nome di ciò di cui è essenza, tante volte essa si scinderà da se stessa generando una nuova essenza dell'essenza. Così, se l'autopredcazione viene generalizzata andremo incontro ad un regresso.

In ultima analisi, quindi, l'Argomento del Secondo Uomo non fa che mettere in campo la non identità, come rileva giustamente Scaltsas. *Mentre l'Argomento del Terzo Uomo evidenzia come le essenze non possano essere separate dai propri soggetti senza divenire a loro volta soggetti dotati di essenza, l'Argomento del Secondo Uomo mette in luce come i soggetti primi non possano essere separati dalle proprie essenze, senza che queste sostituiscano quelli nel ruolo di sostanze prime.* I due argomenti son dunque speculari: quello del peri; *ijlewh* illustra l'assurdità della non identità dal punto di vista dell'essenza, quello di *Metaph. Z.6.* dal punto di vista del soggetto. Scaltsas, però, rifiuta l'idea di un nesso stretto tra essenzialismo e non identità. A suo avviso, infatti, Aristotele non diverge da Platone solo per la non identità tra soggetto ed essenza, ma anche per il fatto che Platone non ammette neppure l'identità tra ogni proprietà e la sua essenza. In realtà è proprio il rifiuto dell'essenzialismo a condurre alla negazione dell'identità di ogni proprietà con la propria essenza. Infatti, come abbiamo dimostrato (§ 2.2.), sulla base del principio di causa, se le proprietà non sono possedute *per sé* dai propri soggetti, esse *devono* rimandare ad un ulteriore soggetto *per se*, cui ne possa essere imputata l'origine. Ed è chiaro che, anche se Aristotele non lo dice esplicitamente, un'idea che sia perfettamente identica a ciò di cui è idea, in ultima analisi non è più un'idea, ma semplicemente una sostanza prima in senso aristotelico. Sicchè si può affermare senza ombra di dubbio che l'Argomento del Secondo Uomo, così come l'Argomento del Terzo Uomo, mira *simultaneamente a rifiutare la teoria platonica delle idee e ad avvalorare l'essenzialismo aristotelico, tramite il rifiuto della non identità, cioè con l'asserzione dell'identità di sostanza ed essenza.*

La trattazione prosegue con un argomento piuttosto complesso<sup>298</sup>, che si articola in almeno due parti, una epistemologica, una ontologica. La premessa, comune ad entrambe le dimostrazioni, è che le *ouçiai* e le essenze siano separate (*apoteleumhai*) le une dalle altre, dove con essere separati – secondo quanto lo stesso Aristotele glossa– bisogna intendere che –per esempio– “l'essenza del bene (*tw/agaqw/einai*) non appartenga al bene stesso (*agaqw/autw*), né al bene stesso appartenga l'essenza del bene. Così definita, l'assunzione di reciproca separazione sembra davvero estremamente impegnativa. Generalmente il termine “appartenenza” allude in Aristotele (§ 3.2.) ad una relazione predicativa. Negare che il bene stesso si predichi dell'essenza del bene e viceversa

---

<sup>298</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031a28-b2.

sembra però inverosimile. Altra questione è come si debba intendere l'espressione "il bene stesso". Generalmente la formula  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \bar{f}$ , sulla scia dell'uso che ne faceva Platone (§ 2.2.), designa l'idea. Abbiamo visto, però (§ 4.3., soprattutto, ma anche Cap. 5), che Aristotele se ne serve per designare il predicato stesso in contrapposizione alle istanze, alle quale può essere in ultima analisi identico (Aristotele) oppure no (Platone). Visto il contesto quest'ultimo uso sembra indubbiamente particolarmente appropriato.

Aristotele sostiene che se si separano le  $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha\iota$  dalle rispettive essenze, le  $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha\iota$  non saranno più conoscibili, infatti si conosce ogni cosa quando se ne conosce l'essenza. Lo Stagirita, insomma, è convinto non solo che ogni cosa conoscibile sia conoscibile solo se se ne conosce l'essenza, ma anche che se  $x$  è conoscibile,  $x$  è un'essenza, come giustamente rileva D. Bostock. Il ragionamento, infatti, vuole mostrare che ogni  $x$  che è conoscibile, è conoscibile in quanto conosciamo la sua essenza  $y$ . Tuttavia, si potrebbe supporre che  $x$  sia diverso da  $y$  e che nonostante ciò  $x$  sia conoscibile nella misura in cui conosciamo  $y$ , cioè attraverso  $y$ . Questa scappatoia, che evita allargamento di concludere l'assurdo, può essere evitata in due modi. Il primo è quello di intendere "appartenere" come se significasse in senso stretto una relazione predicativa: in questo modo  $y$  non ci direbbe nulla su  $x$ . Si tratta però di una soluzione molto drastica, anche perché Aristotele mette in questione se l'essenza sia identica a ciò di cui è essenza, non se l'essenza sia predicabile di ciò di cui è essenza. L'altra possibilità è, invece, di intendere che, sebbene la separazione tra  $x$  e  $y$  significhi semplicemente non identità, l'argomento resti valido per il fatto che Aristotele restringe il *range* degli oggetti conoscibili alle essenze. In altre parole, Aristotele direbbe che se  $x$  è diverso dalla propria essenza,  $y$ , solo  $y$  è conoscibile, e non anche  $x$ . Dunque, affinché vi siano oggetti conoscibili, bisogna che vi siano oggetti identici alla propria essenza. Questa soluzione ha il vantaggio di rendere questo argomento molto simile all'Argomento del Secondo Uomo, nella misura in cui, in base ad essa Aristotele vorrebbe mettere in evidenza come la separazione tra essenza e  $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha$  ponga fine all' $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha$  stessa, intesa come soggetto primo (di conoscenza, in questo caso). Se il significato della dimostrazione di Aristotele fosse davvero questo, avremmo una conferma della nostra interpretazione circa il rapporto tra  $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha$ , forma, e individuazione. Infatti, lo stagirita riterrebbe tra loro identiche tutte le  $\omicron\upsilon\breve{\nu}\iota\alpha\iota$  della stessa specie, per il fatto che esse s'identificano tutte con la stessa essenza universale; ed esse sarebbero conoscibili in quanto, essendo gli accidenti principi d'individuazione, spogliarli della loro particolarità significherebbe al contempo spogliarli di tutte quelle determinazioni accidentali con cui essi in realtà non s'identificano.

La seconda parte dell'argomento, più propriamente ontologica, si articola a sua volta forse in due parti, entrambe di facile decifrazione. Aristotele afferma che se l'essenza del bene non è bene, nessuna essenza di  $\bar{f}$  sarà  $\bar{f}$ , sicché neppure l'essenza dell'ente ( $\omicron\theta\iota$ ) sarà ente né l'essenza dell'uno

sarà uno. A questo punto segue un “e analogamente” (ὁμοίως de) cui può essere attribuito sia un valore più marcatamente congiuntivo, sia un valore meramente esplicativo. Nel primo caso, Aristotele starebbe dicendo “inoltre, analogamente...”, sicchè, che l’essenza del bene non sia bene, sarebbe già di per sé un argomento. Nel secondo caso, invece, che l’essenza del bene non sia bene e che l’essenza dell’ente non sia ente sarebbe solo una premessa della generalizzazione “se l’essenza dell’ente non è ente, nessuna essenza è un ente”. In ogni caso, quindi, anche se la prima parte dell’argomento avesse vita a se stante, essa viene conglobata nel secondo argomento. Direi, dunque, che possiamo esaminare inizialmente la conclusione dell’intera dimostrazione per poi passare alla prima parte di essa.

Aristotele sostiene che siccome, sulla base del fatto che nessuna essenza di  $f$  è  $f$ , l’essenza dell’ $\phi$  non è  $\phi$ , allora nessuna delle altre essenze sarà  $\phi$ , poiché non si può ammettere che diverse essenze siano in modi diversi. La prima osservazione da farsi è che perché nessuna essenza di  $f$  sia  $f$  non è sufficiente la non identità, ma sembra necessario ammettere anche la non predicabilità di  $f$  in relazione alla propria essenza. Il ragionamento, insomma, più che la semplice non identità, sembra assumere un rifiuto dell’autopredicazione. Il ragionamento condotto da Aristotele conferma questa intuizione. Se, infatti, lo Stagirita muovesse semplicemente dalla premessa che l’essenza dell’ente non è identica all’ente, non sarebbe lecito perciò affermare che l’essenza dell’ente non è ente. Si potrebbe al massimo dire che l’essenza non è ente *in un certo senso*, ma questo senso non autorizzerebbe la generalizzazione: infatti l’essenza dell’ente potrebbe, in quanto essenza dell’ente non coincidere con l’ente –sulla base dell’assunzione–, ma al contempo essere di fatto un ente. Aristotele, invece, assume che di nessuna essenza si possa predicare in assoluto il predicato di cui essa è essenza. Dire che l’essenza dell’ente è ente, è sotto ogni rispetto falso. Su questa base può sembrare veramente assurdo affermare che qualcuna delle altre essenze sia, soprattutto se si assume, come fa Aristotele, che tutte le essenze abbiano lo stesso grado di esistenza. Di certo, quindi, la prima parte dell’argomento, anche se non concepita a sua volta come argomento a se stante, conduce già ad un assurdo che è, anzi, la ragione dell’assurdo cui incorre l’argomento nella sua interezza. La parte ontologica dell’argomento è dunque un argomento *contro il rifiuto dell’autopredicazione*.

Si potrebbe ipotizzare, a questo punto, che anche la parte epistemologica dell’argomento faccia leva su un’affermazione della non identità più ristretta di quella che abbiamo supposto. In realtà, l’ambiguità del termine  $\psi\alpha\nu\tau\epsilon\iota\nu$  e le conclusioni ben più radicali cui giunge questo secondo ragionamento, autorizzano a pensare che Aristotele abbia compiuto volutamente uno slittamento, che peraltro contribuisce a chiarire la sua posizione. In questo modo, infatti, egli direbbe che non se è necessario supporre l’identità di ogni cosa con la propria essenza, *a fortiori* non si può rifiutare



l'autopredicazione. E, anzi, il rifiuto della seconda, addirittura, conduce inevitabilmente all'inammissibile soppressione della prima. Nell'ipotesi di un uso omogeneo di  $\upsilon\phi\alpha\nu\kappa\epsilon\iota\nu$ , invece, dovremmo ammettere che Aristotele fornisca qui due argomenti entrambi inconseguenti. Conviene quindi ammettere uno slittamento nel significato di  $\upsilon\phi\alpha\nu\kappa\epsilon\iota\nu$ : il che, inoltre, ci riporta alla conclusione già ipotizzata (§ 5.3.) che per Aristotele il rifiuto della non identità implichi l'autopredicazione.

A questo punto, segue una sorta di appendice, che muove una critica diretta alla teoria delle idee<sup>299</sup>. Aristotele afferma che “inoltre, ciò ( $\omega\psi$ ) cui non appartiene l'essenza del bene non è bene”. Lo Stagirita sembra voler dire che, data l'assunzione accolta dalla precedente neppure delle istanze di ogni essenza si potrebbe predicare quel predicato che non si può predicare dell'essenza. Egli parla infatti di esseri primi ( $\pi\rho\omega\tau\alpha$ ) che non si predicano di altro ( $\kappa\alpha\tau\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ ), e che si dicono *per se*. Appare piuttosto strano che proprio in questa sede gli esempi cui Aristotele ricorre siano il bene e il bello. La ragione di questa anomalia è senz'altro lo stretto confronto con le idee platoniche che il nostro filosofo intende evidentemente portare avanti, pur senza dimenticare che questo brano ha nel contesto dell'opera anche una funzione propositiva oltre che confutatoria. Il discorso di Aristotele, pealtro, se pare riferirsi in particolar modo alle istanze, potrebbe concernere in ultima analisi altrettanto l'idea o il predicato, giacché vale il principio dell'autopredicazione. In questo caso, dunque, l'ambiguità del greco non va sciolta, a mio parere, ma va accolta nella sua filosoficamente pregnante polisemicità: per Aristotele, insomma, tanto il bene –inteso come questo particolare bene– tanto il bene –inteso come il predicato del bene, o il bene in generale– sono ciò che è essere il bene, cioè l'essenza del bene. Come avevamo spiegato parlando delle diverse posizioni della critica sull'Argomento del Terzo Uomo (§ 2.4.), siccome il soggetto possiede il predicato in quanto possiede l'essenza del predicato, non è possibile che a il soggetto possieda il predicato senza possederne l'essenza. Per esempio, se qualcosa è uomo, esso sarà anche “l'uomo in sé; e se non fosse l'uomo in sé non potrebbe essere neppure uomo.

Da ciò, però, Aristotele trae alcune considerazioni sulle idee. In primo luogo, egli afferma che la sopra citata identità di predicato ed essenza del predicato sarebbe valida anche se non ci fossero le idee ( $\kappa\alpha\tau\ \mu\eta\ \hbar\epsilon\iota\lambda\delta\eta$ ), e anzi a maggior ragione ( $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ ) valido se non ci fossero le idee. Questo passaggio, che potrebbe sembrare oscuro, risulta chiarissimo alla luce dell'interpretazione che abbiamo dato dell'Argomento del Terzo Uomo (Cap. 5.). Abbiamo sostenuto, infatti, che esso, ponendo un predicato come separato, finisce per scinderlo dalla sua essenza, rendendo il predicato stesso semplicemente una nuova istanza, un nuovo soggetto particolare, del tutto inutile dal punto di vista ontologico ed epistemologico. Aristotele, dunque, intende rimarcare come l'identità di ogni

<sup>299</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031b11-18.

predicato con la propria essenza, che, per regioni già spiegate (§ 2.4.), è un'esigenza anche platonica, viene messa in pericolo dalla teoria delle idee. Questa interpretazione permette, per giunta, di illustrare con chiarezza la contiguità di questo argomento con l'Argomento del Secondo Uomo. Come nel caso dell'Argomento del Secondo Uomo, infatti, qui si vuole mettere in evidenza come una qualunque "sostanza", sia una sostanza prima in senso aristotelico, sia un'idea, perda le proprie funzioni epistemologiche ed ontologiche non appena venga distinta dalla propria essenza. E, come abbiamo già accennato, Aristotele vuole ricordare che la teoria delle idee rischia di mettere a repentaglio questo principio e che esso, conseguentemente, può essere salvaguardato solo nell'ambito della filosofia dello Stagirita.

Successivamente alla considerazione di cui abbiamo appena parlato, Aristotele svolge un inciso piuttosto oscuro, che, ancora una volta, trova una collocazione nel quadro che abbiamo fornito della critica aristotelica alla teoria delle idee e del suo ruolo nella genesi della filosofia dello Stagirita. Il filosofo afferma che "al contempo (αἷα) è evidente che se le idee fossero tali quali (οἷα) alcuni affermano, il sostrato (υποκειμενον) non sarebbe οὐκῖα". La spiegazione di questo fatto è molto semplice, e Aristotele contribuisce ad illustrarla: le idee, infatti, sono sì sostanze, ma non possono predicarsi di un sostrato (κατῖ υποκειμενον), altrimenti esisterebbero per partecipazione (καταμεμενῖν). In altre parole, le idee non possono esse stesse essere predicati del soggetto, altrimenti s'identificherebbero con le proprietà *in re*; ma ciò è quanto Platone esclude recisamente nel *Timeo*<sup>300</sup>; e d'altra parte se esistessero per partecipazione non sarebbero più enti primi, così come non lo sono le proprietà *in re*, che rappresentano in effetti egli "effetti" (§ 2.1.). Però, sulla base di quanto si è appena detto, se le idee, le quali dovrebbero rappresentare l'essenza dei predicati, non possono essere predicate del soggetto, sembra difficile spiegare in che modo i predicati possono essere predicati del soggetto. Ci troviamo, dunque, ancora nel cuore del problema che Aristotele ha enucleato nelle righe precedenti. L'aspetto più notevole, però, mi pare il fatto che Aristotele presenta la tesi per cui il sostrato non è οὐκῖα come una conseguenza già in se stessa indesiderata. Ciò conferma la nostra intuizione secondo cui quello che abbiamo chiamato "*principio di soggettività*" non viene accantonato in favore di altri criteri di sostanzialità, ma viene mantenuto accanto ad essi. Lo Stagirita, allora, sta dicendo che la teoria delle idee propone οὐκῖα che oltre a non soddisfare criteri di sostanzialità come il principio di determinatezza –infatti le idee non coinciderebbero con la propria essenza e sarebbero perciò in conoscibili-, non soddisfano neppure il criterio di soggettività. In questo modo egli, oltre al criterio di soggettività, ribadirebbe la centralità, nella sua ontologia, dell'identificazione di essenza e sostrato, e simultaneamente l'incompatibilità di

---

<sup>300</sup> *Timaeus* 50d2 ss.

tale identificazione con le idee. Se questa interpretazione fosse corretta, l'oscuro e apparentemente non pretinente inciso di Aristotele riceverebbe una chiarissima giustificazione.

Nelle righe seguenti<sup>301</sup>, Aristotele traccia una sintesi delle conclusioni guadagnate. Egli afferma che dai ragionamenti esposti (εἰς τὴν δὴ τοῦ τῶν λόγων) risulta che, ta ciò che si dice *per se*, sono una (ἐν) e una medesima cosa (ταὐτό) e non per accidente (μη; kata; ὁμολογητικῶς) ogni cosa e la sua essenza, anche perché conoscere ogni cosa (ἐκάστων ἐπιγινώσκειν) è lo stesso (ταὐτό) che conoscere l'essenza (το; τινὸς εἶναι ἐπιγινώσκειν). E ciò vale anche se si parte dal punto di vista delle idee platoniche. La conclusione è enunciata da Aristotele con una forza e una chiarezza che mi sembrano togliere ogni dubbio sul modo in cui va intesa l'identità di ogni cosa con la propria essenza: essa deve essere intesa non solo come una debole identità specifica, ma come un'identità numerica. Tale identità, invece, ribadisce lo Stagirita, non vale per le cose dette per accidente, per via del doppio significato (δια; το; διττὸν ὁμαινέει) di accidente: l'essenza del bianco, infatti, non è identica all'uomo bianco ma alla proprietà (τῷ/παρεῖ), cioè alla bianchezza. Ma su questa teoria non è opportuno soffermarsi ulteriormente, poiché ne abbiamo già spiegato il significato in § 6.3.

Sicuramente più interessante, invece, è esaminare i due argomenti con cui si chiude il capitolo. La loro collocazione testuale può sembrare senza dubbio bizzarra, visto che essi ritornano su una questione che sembrava oramai chiarita. In ogni caso essi contribuiscono a far luce sul modo in cui Aristotele intende l'identità di ogni cosa con la propria essenza. Innanzitutto<sup>302</sup>, Aristotele obietta che la separazione di essenza e cosa singola apparirà (φανείτω) assurda (ἀλόγον) se si pone (ἑῖς) un nome (ὄνομα) a ciascuna essenza: “infatti, per ogni essenza verrebbe ad esserci una nuova essenza”. Aristotele non fa che riprendere l'Argomento del Secondo Uomo. Esso, infatti, dimostrava che l'uomo in sé non può essere separato dall'essenza dell'uomo. Nell'Argomento del Secondo Uomo, a differenza che nell'Argomento del Terzo Uomo, però, come avevamo detto, mancava una generalizzazione dell'assunzione di autopredicazione, cioè dell'assunzione per cui l'essenza di una determinazione *f* è a sua volta *f*. Qui, invece, Aristotele con l'espedito della denominazione di ogni essenza, pone, la premessa mancante per arrivare al regresso. Infatti, il nome di ogni essenza non può essere che il nome di ciò di cui essa è essenza. Per esempio, il nome dell'essenza dell'uomo non può che essere uomo. L'assunzione qui accolta, dunque, non è che una generalizzazione dell'autopredicazione. A dire il vero, l'autopredicazione è già di per sé un'assunzione generale, ma nell'Argomento del Secondo uomo rimaneva sullo sfondo. Qui, invece, essa viene richiamata, e sebbene qui, in prima battuta, lo Stagirita non operi il regresso, le premesse sono tutte sul tavolo. Aristotele in queste righe riflette solo sull'assurdità di avere due uomini: l'uomo in sé, il predicato stesso di uomo, e l'essenza dell'uomo, cioè la proprietà *per se* dell'uomo

<sup>301</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031b18-28.

<sup>302</sup> *Metaph. Z.6.*, 1031b28-1032a1.

in sé. Il che rappresenta senza dubbio una malsana proliferazione ontologica. Ma ci sarebbe anche di peggio. È chiaro, infatti, che l'essenza di uomo, denominata uomo, viene ad essere, come lo era l'uomo in sé, il portatore di una nuova essenza, poiché essa è a sua volta necessariamente "uomo". Quindi, se vale il principio per cui l'essenza di ogni cosa è distinta da ciò di cui è essenza, anche nell'essenza di uomo bisognerebbe distinguere tra l'essenza di uomo e l'essenza dell'essenza di uomo, col risultato di un'inevitabile regresso. Ci troviamo, insomma avanti ad un perfetto Argomento del Terzo Uomo, visto che, assistiamo ad una scissione di una predicato dalla propria essenza, dovuta all'ammisione della non identità e dell'autopredicazione congiuntamente; anche se il regresso verrà sviluppato solo qualche riga dopo. Ma allora, si chiede Aristotele, cosa vieta che alcune cose (εῖς) coincidano direttamente con la propria essenza e anche con la propria nozione (λογος)?

Qualcuno potrebbe rimanere insoddisfatto leggendo la precedente domanda. Infatti, ci si potrebbe chiedere *quali* siano le cose che coincidono con la propria essenza. E all'interno di tale questione può essere collocato il problema se la "cosa singola" (εἰς ἁπλῶν) di cui parla Aristotele si riferisca solo ai particolari o anche ad altri soggetti, per esempio, gli universali. A mio avviso, a questa domanda si può dare facilmente una risposta sulla base di quanto detto in § 6.3. Può senz'altro esservi un senso più generale in cui vi è identità tra ogni cosa e la sua essenza, ma il senso primario è quello dell'identità della sostanza prima con la propria essenza, cioè con la propria specie; ovvero quell'identità che caratterizza i particolari *per se* e su cui si fonda tutta l'ontologia di Aristotele. Se poi vi è identità anche tra l'animale e l'essenza di animale, o tra il bianco e (nel senso che abbiamo visto) l'essenza del bianco, ciò vale o solo derivatamente (nel senso che l'animale è identico all'animale solo per il fatto che ogni singolo animale è *per se anche* animale) o comunque secondariamente (infatti la bianchezza è un ente in senso solo secondario e ha un'essenza solo in senso secondario). In effetti enti in senso proprio sono solo i soggetti primi della categoria del che cos'è. Aristotele lo ribadisce con chiarezza. Prima, egli sviluppa l'argomento precedente portandolo<sup>303</sup> al regresso all'infinito (εἰς ἀπειρον), nella maniera che avevamo preannunciato. Poi, conclude che *per quanto riguarda le cose prime* (ἐπὶ τῶν πρώτων) *e che si dicono per se*, è evidente che l'essenza della cosa singola e la cosa singola sono un'identica (τὸ αὐτὸ) ed unica cosa (εἷς). Non vi è opposizione, dunque, tra "cosa singola" come sostanza prima e "cosa singola" come "ogni cosa"; piuttosto quest'ultimo senso può essere valido solo in analogia col primo e per mezzo di esso.

---

<sup>303</sup> *Metaph. Z.6., 1032a1-a4.*

## § 6.5. Essenzialismo e Argomento del Terzo Uomo.

Terminata l'analisi di *Metaph. Z.6.*, possiamo tornare brevemente sulle domande che ci eravamo posti in Cap. 5., per vedere se le risposte che ci è parso di guadagnare siano soddisfacenti. Innanzitutto abbiamo potuto toccare con mano tutta la forza "propositiva" dell'Argomento del Terzo Uomo. Esso non mira solo a demolire la teoria delle idee, ma intende al contempo mostrare come l'unica via filosoficamente percorribile, l'unico corretto modo di pensare l'*ουσιᾶ* sia quello suggerito dalla filosofia di Aristotele. E quest'unico corretto modo di pensare consiste nel postulare una stretta identità tra *alcuni*, ma ben determinati, soggetti e certe loro proprietà, le loro essenze. Il rifiuto della teoria delle idee, insomma, coincide per Aristotele con la tesi che tra gli "oggetti" che popolano il nostro mondo alcuni e solo essi siano soggetti ontologici reali e primitivi. E ciò equivale a dire che teoria delle idee ed essenzialismo (dei corpi sensibili) sono due alternative che si escludono reciprocamente.

Precedentemente, avevamo ipotizzato che questo il termine medio tra rifiuto della teoria delle idee ed essenzialismo fosse costituito dal principio di causa. Se, infatti, tutto ciò che è derivatamente *F* rimanda in ultima analisi a qualcosa che è *F* in virtù di se stesso, solo l'essenzialismo può evitarci di concludere che bisogna postulare dei supporti ontologici non sensibili per le proprietà accidentali. In verità rimane oscura, almeno ai miei occhi l'origine ontologica delle proprietà accidentali secondo Aristotele. Ma la trattazione condotta in *Metaph. Z.6.* conferma l'importanza del ruolo giocato dall'opposizione tra proprietà essenziali e proprietà accidentali. Infatti, l'identità di sostrato ed essenza nei particolari caratterizzati *per se* non rende le sostanze prime perfette *ουσιᾶι* platoniche non solo in senso epistemologico, ma anche in senso ontologico, cioè le rende esseri primitivi (si ricordi che in § 3.5. avevamo ipotizzato che fosse proprio questo l'intento di Aristotele). Per contro gli accidenti hanno un grado di esistenza così debole che a volte paiono concepiti come semplici descrizioni, e la loro essenza, non potendosi identificare con essi, concepita come un semplice universale. È evidente, quindi, che se tutte le proprietà fossero accidentali, non vi potrebbero essere soggetti individuali e identificati, ma tutta la realtà si ridurrebbe ad un unico conglomerato di proprietà accidentali, che, fatte salve certe esigenze ontologiche ed epistemologiche platonico-aristoteliche, dovrebbero necessariamente rimandare a qualcosa d'altro (si ricorderà, infatti, che il principio di causa, nel *Fedone*<sup>304</sup>, veniva utilizzato proprio per creare la necessità di questo rimando ad un possessore *per se* che fungesse da causa, e che perciò esso risultava un mattone fondamentale della teoria delle idee.

---

<sup>304</sup> Cfr. § 2.1.

Aristotele aveva sicuramente presente questa visione così radicale, ma probabilmente coerente, poichè essa era stata espressa da Platone nel *Timeo*. E in *Metaph.* Z.6. egli ci fornisce una brillante alternativa, destinata ad una fortuna senza pari.



## CONCLUSIONE.

Conclusa l'indagine su *Metaph. Z.6.*, possiamo porre termine al lavoro. Molte sarebbero ancora le cose da dire su altri aspetti della critica aristotelica alla teoria delle idee, e sugli sviluppi dell'ontologia di Platone nei dialoghi comunemente ritenuti tardi. Tuttavia, gli intenti che ci eravamo proposti sono stati compiutamente realizzati, sicchè non c'è ragione di procedere. È bene, comunque, richiamare brevemente gli interrogativi che ci eravamo posti, per ricomporre, nella maniera più sintetica possibile, le risposte che siamo riusciti a guadagnare. Il nostro scopo principale era quello di mettere in luce i profondi legami sussistenti nel pensiero di Aristotele tra essenzialismo e critica alla teoria delle idee, e a questo proposito abbiamo ipotizzato che Aristotele abbia sviluppato la propria teoria della sostanza individuale mediante una dialettica continua con la teoria delle idee medesima, tenendone d'occhio tanto i successi (per esempio una corretta connessione del soggetto caratterizzato *per se*), quanto gli insuccessi.

Abbiamo appurato, innanzitutto, come gli attacchi dello Stagirita all'ontologia platonica muovano quasi sempre da posizioni essenzialiste e con intenti essenzialisti. Ma abbiamo verificato soprattutto, che lo stesso essenzialismo di Aristotele vede la propria genesi all'interno delle difficoltà filosofiche contenute nella teoria delle idee, al punto che l'essenzialismo stesso viene fondato esplicitamente dallo Stagirita sull'Argomento del Terzo Uomo. Si è constatata, inoltre, l'insistenza con cui, a volte quasi acriticamente, lo Stagirita riafferma, come base di tutte le sue speculazioni, la tesi per cui i soggetti sensibili sono necessariamente sostanze in senso pieno: un atteggiamento che dimostra pienamente la sua vocazione di filosofo del *common sense*. Si è infine osservato come la divergenza tra Platone e Aristotele circa il modo di concepire le essenze abbia addirittura a che fare con la contrapposizione tra quelli che noi chiameremmo essenzialismo *de re* ed essenzialismo *de dicto*.

Come detto, da questi risultati si potrebbero trarre molti, ulteriori spunti d'indagine. Fino a che punto, per esempio, riesce ad essere coerente la soluzione ontologica iper-accidentalista prospettata da Platone nel *Timeo*? Visto che l'essenzialismo aristotelico è uno stretto parente di quello odierno, le difficoltà incontrate dall'uno e dall'altro hanno una radice comune? E le difficoltà che l'ontologia



aristotelica non riesce a superare, sono risolvibili nell'ambito dell'ontologia platonica? Ma questi interrogativi, per quanto interessanti, non possono che essere oggetto di altre indagini.



## BIBLIOGRAFIA

- A. T. BÄCK, *Aristotle's theory of predication*, Brill, Leiden, 2000
- E. BERTI, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima* Bompiani, Milano, 1977
- , *La filosofia del 'primo' Aristotele* CEDAM, Padova, 1962
  - , *Elementi di ontologia nel Parmenide e nel Sofista*, in *Platone e l'ontologia*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004
- D. BOSTOCK, *Aristotle's Metaphysics' books Z and H*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- R. S. BLUCK, *Forms as Standards*, *Phronesis*, 2 (1957).
- L. BRISSONT, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Klincksieck, Paris, 1974
- H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1944; rist. Russel und Russel, New York, 1962.
- , *The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues in Selected papers*, E.J.Brill, Leiden, 1977
  - , *Timaeus 38a8-b5 in Selected papers*, E.J. Brill, Leiden, 1977
  - , *A much misread passage of the Timaeus (Timaeus 49c7-50b5)*
  - , *Timaeus 52c2-5, in Selected papers*, E.J. Brill, Leiden, 1977
- F. M. CORNFORD, *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*, London : Routledge, 1937
- , *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, Routledge, London, 1935
- N. O. DAHL, *Two Kinds of Essence in Aristotle: A Pale Man Is Not the Same as His Essence*, *Phronesis* 106 (1997)
- , *On substance as being the same as his essence in Metatop. Z.6.: the Pale Man Argument*, *Journal of Philosophy* 37 (1999)
- I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1975.
- G. FINE, *On Ideas*, The Clarendon Press, Oxford, 1933
- M. FERREJOHN, *The origins of aristotelian sciences*, The University Press, New Haven / London

- M. FREDE, G. PATZIG, *Metaphisik Z*, München 1988.
- F. FRONTEROTTA, *Methexis. La teoria delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Supriore, Pisa, 2001
- , *Pensare la differenza – statuto dell'essere e definizione del diverso nel Sofista di Platone*, in *Platone e l'ontologia*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004
- G. GALLUZZO, *Aristotle's Metaphysics Book Z*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2006
- H. HARLFINGER, *Edizione critica del 'De Ideis' di Aristotele*, Olschki, Firenze, 1975
- W. LESZL, *Il 'De Ideis' di Aristotele*, Olschki, Firenze, 1975
- P. E. M. MANASSE, *Platons Sophistes und Politikos*, Sigfried Scholen, Berlin, 1937
- M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*. In *Gigantomachia: convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia, 2002
- , *Non è l'ontologia il vero cuore del Parmenide e del Sofista*, in *Platone e l'ontologia*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004
- G. E. L. OWEN, *The place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, *Classical Quarterly*, N.S. iii = xlvii (1953), pp. 79-95
- G. A. ROGGERONE, *La crisi del platonismo nel Sofista e nel Politico*, Milella, Lecce, 1983
- W. D. ROSS, *Plato's theory of ideas*, The Clarendon Press, Oxford, 1960
- , *Aristotle's Metaphysics*, The Clarendon Press, Oxford, 1924
- G. RYLE, *Plato's progress*, Cambridge at the University Press, 1966
- T. SKALTSAS, *Aristotle's Second Man Argument*, Phronesis 1993.
- A. E. TAYLOR, *A comentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928
- G. VLASTOS, *Postscript to the Third Man: A replay to Mr. Geach*, *Philosophical Review*, 65 (1956).
- , *Reasons and Causes in the Phaedo*, *Philosophical Review*, 78 (1969).
- F. C. WHITE, *Plato's theory of particulars*, New York Press Company, New York, 1981