

Annalisa Arci

L'ORIZZONTE DEL VIVENTE

Individui, parti e sostanze in Aristotele

Collana "Orizzonti"

09



TANGRAM
EDIZIONI SCIENTIFICHE
TRENTO

Annalisa Arci, *L'orizzonte del vivente*

Copyright © 2011 Tangram Edizioni Scientifiche

Gruppo Editoriale Tangram Srl – Via Verdi, 9/A – 38122 Trento


www.edizioni-tangram.it – info@edizioni-tangram.it

Collana “Orizzonti” – NIC 09

Prima edizione: agosto 2011, *Printed in Italy*

ISBN 978-88-6458-030-2

In copertina: *fire, air, water and earth* © Marek

Progetto grafico di copertina: 

SOMMARIO

	Abbreviazioni	9
	Presentazione	15
17	INTRODUZIONE	
	1. La sostanza	23
	1.1 Verso una metafisica per le <i>strutture anomeomere</i>	25
	2. Il problema delle forme	27
	3. Il metodo: correlazioni tra filosofia prima e filosofie seconde	38
	4. Schema sinottico	44
47	CAPITOLO I	
	LOGICA DELLE STRUTTURE	
	Individui e classi	47
	1. Il soggetto categoriale	48
	1.1 Contrari e proprietà	55
	1.1.1 L'uso <i>liberale</i> del termine sostanza	60
	1.2 Il rifiuto degli <i>oggetti arbitrari</i> : gli universali strutturati	64
	2. Due tipi di individualità	68
	2.1 Lo schema di M. V. Wedin	69
	2.2 Individui <i>ricorrenti</i>	74
	3. Corpo e quantità	78
	3.1 I <i>limiti</i> dell'ontologia categoriale	83
89	CAPITOLO II	
	FISICA DELLE STRUTTURE	
	Parti e percipienti	89
	1. Le parti del percipiente	90
	1.1 Identità e composizione: dal punto di vista di R. Sorabji	92
	1.2 <i>De anima</i> II,5 di M. F. Burnyeat	98
	1.2.1 Le percezioni per quanto esse hanno di comune	103
	1.2.2 Il genere e la materia adatte alle percezioni	107

1.2.3	La potenza passiva e i diversi modi dell'atto	118
1.2.4	Percezione e tipi di alterazione	129
1.3	Strutture anomeomere	131
2.	Le parti del mobile	139
2.1	Un problema sollevato da M. F. Burnyeat: la materia vivente	139
2.2	La ricezione della forma	143
2.3	Il modello cinetico	150
2.3.1	Sostrato, privazione e contrari	151
2.3.2	Natura e forma	161
2.3.3	I mutamenti percettivi come <i>mutamenti intermedi</i>	163
2.3.4	Il soggetto totale e i sensibili per sé e per accidente	168
2.3.5	Il soggetto totale e i sensibili comuni	172
2.4	Le affezioni e la <i>supervenienza</i>	177
2.4.1	La supervenienza mereologica: <i>logoi</i> e <i>aisthemata</i>	182
3.	Le parti dell'atto	189
193	CAPITOLO III	
	ONTOLOGIA FORMALE DELLE STRUTTURE	
	Parti e soggetti	193
1.	L'ontologia categoriale in chiave ileomorfica e modale	196
1.2	Il soggetto sostanziale	204
1.2.1	L'ontologia ileomorfica in chiave mereologica	210
1.2.2	Principi lessicali: i significati di parte e tutto	219
1.3	Disinnescare il soggetto dalla sostanza: il concetto di struttura	226
1.4	Per un'idea semplificata di corpo: <i>un intero dotato di capacità tattile</i>	238
1.4.1	Per un'idea articolata di corpo: l'aporia sul sesto senso	246
1.4.2	I processi di mutilazione	253
2.	Corpo percipiente e sostanza	258
261	CAPITOLO IV	
	METAFISICA DELLE STRUTTURE	
	Sostanze e individui	261
1.	Il criterio di definibilità proprio dei composti sostanziali	262
1.2	Le parti secondo la quantità e le parti secondo la sostanza	267
1.3	Le relazioni tra le parti	278
1.4	Al limite della mereologia della sostanza percipiente	285
1.5	La mereologia della definizione	288
1.6	L'unità della definizione	299
1.7	Un nesso modalmente qualificato	313
1.8	Forma ed essenza	326

2. Universale e sostanza	332
2.1 L'universale come essenza	336
2.2 La condizione di peculiarità	340
2.3 L'argomento tratto dalle parti	346
2.4 Il principio di composizione non mereologica	350
3. L'individuale (semplice) e il particolare (composto)	361
3.1 La storia delle forme: la posizione di M. Frede	365
3.2 L'individuale come soggetto consapevole: l'anima	369
3.3 La parte centrale come soggetto e principio di non contraddizione	373
3.4 La storia dei <i>continuants</i>	378

385 NOTA CONCLUSIVA. L'ORIZZONTE DEL VIVENTE

389 RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Traduzioni e Commenti	389
Saggi e studi	391

Abbreviazioni

<i>Cat.</i>	<i>Categorie</i>
<i>De Int.</i>	<i>De Interpretatione</i>
<i>An. Pr.</i>	<i>Analitici Primi</i>
<i>An. Post.</i>	<i>Analitici Secondi</i>
<i>Top.</i>	<i>Topici</i>
<i>SE</i>	<i>Elenchi Sofistici</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>De cael.</i>	<i>De caelo</i>
<i>GC</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>
<i>DA</i>	<i>De anima</i>
<i>DS</i>	<i>De sensu</i>
<i>DM</i>	<i>De memoria</i>
<i>De som.</i>	<i>De somno</i>
<i>De ins.</i>	<i>De insomniis</i>
<i>De long. vitae</i>	<i>De longitudinae vitae</i>
<i>De juv.</i>	<i>De juventute</i>
<i>De resp.</i>	<i>De respiratione</i>
<i>De vita</i>	<i>De vita et morte</i>
<i>HA</i>	<i>Historia animalium</i>
<i>PA</i>	<i>De partibus animalium</i>
<i>MA</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>IA</i>	<i>De incessu animalium</i>
<i>GA</i>	<i>De generatione animalium</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>EN</i>	<i>Etica Nicomachea</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Reth.</i>	<i>Retorica</i>

L'ORIZZONTE DEL VIVENTE

Individui, parti e sostanze in Aristotele

δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος·
ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ
ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν,
ἢ τοιοῦτον

*bisogna estendere all'intero corpo vivente ciò che vale
per una parte. Infatti, come una parte sta all'altra così c'è
un rapporto analogo tra l'intera facoltà sensitiva e
l'intero corpo percipiente in quanto tale.*

(Aristotele, *De anima*, II.1, 412b 23-25).

Presentazione

Questo libro rappresenta una tappa di un progetto di ricerca più ampio. I capitoli II, §2.3.1; §2.3.2 sono tratti dalla mia Tesi di Laurea. Dato che la mia Tesi di Dottorato non è ancora stata pubblicata, vi compaiono qui i capitoli che nella revisione sono stati posti sullo sfondo: II, §1-§1.3; §2.1; §2.4; III, §1.4; IV, §4. Ringrazio tutti coloro che mi sono accanto. In particolare, ringrazio il Prof. Ferruccio Franco Repellini per la cura e l'impegno con cui segue le mie ricerche.

Tutte le traduzioni sono state condotte tenendo conto, per ciascuna opera, di una traduzione italiana di riferimento verso la quale è evidente il mio debito. Nella Bibliografia sono anche indicati i testi greci usati; i casi in cui si sono adottate lezioni alternative sono stati segnalati in nota. Per consentire anche al lettore che non conosce il greco antico la massima fruibilità, si sono ridotte al minimo le discussioni sulle dispute filologiche.

Dedico questo lavoro ai miei genitori, a mio fratello Stefano e a Manuela, e alla piccola Beatrice. Grazie, semplicemente.

INTRODUZIONE

*Ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze.
Sicché è necessario che tra le parti della filosofia
ce ne sia una che viene prima e un'altra che viene dopo.
Ci sono generi che appartengono direttamente
all'essere e all'uno, e perciò anche le
scienze si dividono in modo corrispondente.
Il filosofo è come quello che di solito si chiama matematico,
e la matematica ha parti,
perché in essa c'è una scienza prima,
una seconda e altre successive.*

(Aristotele, *Metaph.* Γ.2,1004a2-9).

Sembrerebbe agevole produrre una descrizione preteorica di statue, betulle, gatti, ecc. Ognuno di questi è un intero *concreto*, occupa uno spazio circoscritto e non condiviso con altri interi, ha una durata temporale. È scomponibile in insiemi di proprietà e di parti (può eventualmente perdere e/o acquisire una o più parti senza che questo ne comprometta l'identità), ed è portatore di un'identità vincolata a una appartenenza *sortale*¹. Per quanto queste intuizioni basate sul senso comune possano

¹ In Aristotele si rintracciano affermazioni in linea con la tesi secondo cui la natura degli enti esperibili è efficacemente espressa dai termini *sortali*. Riporto a titolo esemplificativo il seguente passo: «i molti si dicono, in un certo senso, allo stesso modo del molto, ma conservando una differenza: ad esempio si dice “molta acqua”, non “molte acque”. Ma vengono annoverate tra queste cose tutte quelle che siano divisibili, in un primo modo se costituiscono una moltitudine che sia in eccesso o in assoluto o rispetto a qualcosa (e allo stesso modo il poco è una moltitudine in difetto), in un altro modo quelle intese come numero – ciò che si oppone all'uno soltanto. In questo modo diciamo uno o molti, come se qualcuno dicesse uno o uni, o bianco e bianchi e le cose misurate rispetto alla misura» (*Metaph.* I.6,1056b15-22). Qui si sostiene chiaramente che

sembrare robuste, non sono sufficienti per fornire quella caratterizzazione *metafisica* – volta a definirne il ruolo all’interno di un’ontologia determinata – necessaria all’elaborazione di una *teoria delle statue e delle betulle*. Poniamo che questa ontologia sia a paradigma *tridimensionalista*, la più affine ad Aristotele tra le proposte contemporanee²: in questo quadro concettuale possiamo sostenere che statue e betulle sono *tipi* ontologici – comunemente chiamati enti *continuanti* (*continuants*) – di per sé rilevanti e dotati di capacità causali proprie.

Una prima complicazione per chi tenta di definire i caratteri dell’ontologia popolata da statue, betulle e gatti è data dal fatto che Aristotele non elabora una teoria *esplicita* per gli artefatti, per quanto sia le scienze speciali, soprattutto la *Physica*, sia la filosofia prima offrano suggerimenti sul loro statuto ontologico. Non viene coniato un termine che sia traducibile con *artefatto* – in assenza di esempi specifici si parla di enti conformi a una tecnica (κατὰ τέχνην) o che ne sono l’esito (τὸ τεχνικόν) – ma si utilizzano esemplificazioni individuali (il letto, la casa) in contesti in cui si tratta di spiegare il venire a essere dei composti. Prendere atto dell’esistenza di un tavolo e utilizzarla quale modello di esemplificazione e comprensione delle realtà naturali non significa affatto formulare

la misura corrisponde a un predicato-concetto sortale che si pone come condizione della molteplicità e numerabilità di un insieme di enti di una certa sorta. In una interpretazione minimale con *sortale* si intende un termine generico che accoglie modificatori di quantità poiché può *dividere il proprio riferimento*: cfr., GRANDY (2007). Poniamo di avere a che fare con cani, gatti, alberi, tavoli, mele: in tutti questi casi possiamo *contare* – ci sono uno, due, tre, *n* cani – e possiamo chiederci quanti cani ci sono qui e ora. Ai sortali si oppongono i termini di massa come *neve*, dal momento che possiamo al massimo dire che c’è della neve e determinare quanta neve c’è. A differenza di quanto espresso dagli aggettivi, dai verbi e dai termini di massa, i sortali offrono un criterio di enumerazione degli oggetti di una certa sorta o classe, e sono strettamente connessi con l’identità numerica (e per certi aspetti con la sostanzialità: cfr., WIGGINS (2001) che pone come criterio di sostanzialità per *x* “*essere lo stesso F*”). Per quanto concerne l’identità numerica, non ci possono essere due sortali diversi che occupano la medesima regione di spazio e, ancora, non vi possono essere sortali che siano negazioni di altri sortali, dato che l’operazione di complementazione annulla il criterio di *contabilità* (con *non-cane* si può intendere qualunque cosa, dal gatto al tavolo).

² La letteratura su questi temi è assai vasta. Mi limito a rinviare a VARZI (2008).

un'ontologia degli artefatti. Significa dotare di una pregnanza teoretica non certo trascurabile l'assenza di una formulazione teorica *esplicita*, se è vero che il problema dei *criteri* in grado di individuare le *differenze* rilevanti tra viventi e non viventi si intreccia con la questione dei *criteri* di sostanzialità, essendo la sostanzialità riservata primariamente ai viventi. Se Aristotele non si chiede mai cos'è un artefatto³ si chiede certamente cos'è una sostanza, e cosa fa di una sostanza una sostanza. In questi ultimi due casi si tratta di identificare la *grammatica* concettuale in grado di rispondere a domande del tipo *cos'è un gatto* e *cosa fa di un gatto un gatto* senza che questo riduca l'indagine ontologica all'estensione dei concetti in gioco. Come sarebbe se ci stessi chiedendo quali sostanze esistono e stessimo compilando un *catalogo universale* di ciò che c'è. La *grammatica* concettuale di cui parliamo è in prima battuta introdotta nei termini della griglia categoriale. In questo modo è possibile compiere una ricognizione e differenziazione dei portatori – distinguendo l'ambito del sostanziale dall'ambito di ciò che non lo è – intendendo come rilevante la valenza intensionale della procedura. Tenendo fermo questo principio metodologico, una seconda complicazione è data dal fatto che non tutti gli *individui* sono sostanze. Una tazza e un gatto sono indivi-

³Va rilevato che KATAYAMA (1999: p. 10) individua quattro luoghi contro la sostanzialità degli artefatti (*Metaph.* B.4. K.2, H.3 e Λ.3) con il seguente obiettivo: «from these passages, I establish that in the *Metaphysics*, Aristotle offers only one argument against the substantial status of artifacts, which is: the form of an artifact does not exist apart from the composite; hence, it is possible that an artifact is not a substance». Sono innegabili le oscillazioni di Aristotele in merito al problema dello statuto ontologico degli artefatti (sulla questione ritorneremo più volte). Per ora basti inquadrare il problema. In *Metaph.* Δ.8,1017b10-14 e in Z.2,1028b8-13 Aristotele sembra astenersi dal prendere posizione in merito all'inclusione o esclusione degli artefatti dal novero delle sostanze. Diversamente, in *Metaph.* Λ.3,1070a5-10 vi è un accenno all'inclusione di altre realtà nella popolazione delle sostanze. Questo passo – in particolare la linea 1070a5: τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ ἄλλα – è oggetto da parte di FREDE-PATZIG (2001: p. 471) di una interpretazione forte; i due studiosi vi vedono, infatti, un caso di inclusione *esplicita* degli artefatti nel novero delle sostanze. Mentre *Metaph.* Z.17,1041b28-29, H.2,1043a4-5 e H.3,1043b21-22 (benché in questo passo ad apertura del ragionamento si trovi l'avverbio ἵσως) sostengono la tesi dell'esclusione *esplicita* di tali realtà dal dominio delle sostanze.

dui complessi: hanno parti, forme, colori, dimensioni. Perché una zampa dovrebbe essere sostanza e il rosso invece no? O, meglio: *quali individui sono sostanze e perché?*

Cercheremo di rispondere a queste domande limitando l'argomentazione al dominio sublunare, a esclusione, dunque, della complicazione data dal Motore Immobile e dal cielo come *individui viventi*. L'idea centrale consiste non solo nella difesa di una metafisica in cui la *struttura* ilemorfica delle sostanze trova nella coppia parte-tutto un potente strumento di comprensione. In grado, in quanto tale, di giustificare l'opzione *endurantista* nell'analisi dei soggetti *continuanti* (opzione secondo cui i soggetti non hanno parti temporali ma solo parti spazialmente estese). Ma anche come questa metafisica sia un potente strumento per chiarire alcune questioni fondazionali nella filosofia delle scienze speciali: più in dettaglio, lo statuto ontologico del *vivente* in generale, e il ruolo esplicativo delle capacità causali o *affezioni*.

Per consentire al lettore di valutare la plausibilità e la coerenza delle tesi proposte è opportuna una premessa metodologica, sia sull'utilizzo dei testi di Aristotele che sullo spazio concesso alla bibliografia secondaria. Per quanto concerne la prima questione, mi accosterò ai testi da un punto di vista analitico. Ciò significa che rinverò in nota, se necessario, agli studi di ordine storico sulla forma in cui i testi ci sono pervenuti. Poiché ritengo che l'unità testuale sia secondaria all'unità teorica, le diverse opzioni desunte dai testi greci saranno intese come *teorie* alternative; il nostro compito sarà stabilire quali siano quelle percorribili. In questa prospettiva, non solo saranno analizzati famiglie (apparentemente) eterogenee di testi, ma si segnaleranno quelle occasioni in cui il dettato aristotelico si pone come limite o barriera per la nostra dottrina. L'atteggiamento *costruttivo* che intendo proporre non si evince solo nel tentativo di superare queste barriere, per lo più rendendo esplicite alcune suggestioni comunque rintracciabili e compatibili con l'inquadramento metafisico di Aristotele. Si evince già nell'ordine con cui i testi verranno citati e problematizzati. Siamo così introdotti alla seconda questione. Come è noto, soprattutto il libro *Z* della *Metaphysica* è oggetto di vivaci discussioni che, negli ultimi decenni, hanno generato un ventaglio di interpretazioni estremamente ampio. Lo stesso vale per quei luoghi

del *DA* che sono apparsi come spunti fecondi per le *Theories of Mind*. Offrirò un'analisi critica di alcuni momenti di entrambi questi dibattiti, valorizzando quelle posizioni che hanno significative ricadute teoretiche sul concetto di *sostanza*. Per questa ragione il lettore non troverà un riassunto esaustivo dei dibattiti; troverà un'analisi selettiva e ragionata, orientata alla matrice teoretica di cui ciascuna interpretazione è depositaria.

Cominciamo da alcune considerazioni generali. Nella letteratura specialistica degli ultimi decenni si è manifestata la tendenza a ritenere l'analisi aristotelica del *vivente* il centro di gravità dei rapporti tra metafisica e scienze speciali.

Di qui trarrebbero ispirazione sia la nozione di *natura*, sia la distinzione tra il naturale e l'artificiale nella *Physica*, sia l'elaborazione della matura nozione di *sostanza* nei libri centrali della *Metaphysica* (nei quali appare evidente l'interscambio concettuale con le indagini presenti nelle opere in senso stretto biologiche e psicologiche). Come mostra lo studio del 2006 di Galluzzo-Mariani, è innegabile che l'interpretazione del libro *Z* della *Metaphysica* sia, in certa misura, parallela alla riscoperta di Aristotele nella metafisica analitica. I punti di contatto tra la nozione di *essenza* e le moderne indagini sulla necessità e la modalità sono un esempio del modo in cui a oggi viene riproposto l'essenzialismo classico.

Aggiungo che lo stesso discorso vale per la filosofia della mente, come dimostrano i tentativi dei *funzionalisti* di leggere sotto l'etichetta della *contingenza* il nesso materia-forma. Si terrà costantemente aperto il dialogo con le problematiche a noi contemporanee, senza per questo subordinare la pratica filosofica effettiva di Aristotele alle suggestioni epistemologiche dell'interprete moderno.

Non inizieremo, dunque, elaborando astrattamente una *mereologia* fondata su principi o assiomi, né cercando di edificare una teoria a partire dagli *usi* linguistici di Aristotele. Affiancare testi diversi solo sulla base della presenza della trama concettuale tutto-parti significa dare per scontato che la stessa mereologia sia valida, ad esempio, nell'analisi delle parti del genere e della sostanza, delle parti del movimento e del mobile in generale. Dato che la presenza di una mereologia che possa dirsi coe-

rente deve essere il risultato e non il presupposto della ricerca, e dato che a nessuna scienza speciale è esplicitamente affidato il compito di costruire una *teoria* mereologica, in sede introduttiva inizieremo riflettendo su un problema classico dell'esegesi aristotelica: lo statuto ontologico delle forme.

Anche per questi motivi non imposteremo la ricerca, come ha fatto Harte (2002), ponendoci direttamente nel quadro problematico della logica delle classi e degli insiemi in senso lésniewskiano. Ai problemi su cui la tradizione storiografica si è maggiormente soffermata – l'unità della definizione, l'individualità o universalità delle forme, i criteri di sostanzialità – si darà una soluzione nei termini di una *mereologia strutturale* di derivazione *Scolastica*⁴. Mostrando, in questo modo, l'incompatibilità tra la mereologia aristotelica e gli approcci logici contemporanei di matrice *estensionale*⁵, come l'importanza di alcuni principi *topologici* a completamento dello studio delle sostanze.

Ciò posto, il primo aspetto che intendo recuperare è il concetto di *struttura* degli oggetti concreti – dove con *oggetto* si intende un composto di materia e forma – al fine di esaminare il ruolo che l'essenza gioca nella spiegazione dell'identità (ed individuazione) di ciascuno, sia da una prospettiva sincronica che diacronica. Solo la concezione metafisica degli oggetti concreti ci offre l'insieme degli strumenti di autocomprensione epistemologica necessari per tracciare le linee di confine tra le scienze speciali che prenderemo in esame, definendone e circostanzandone i caratteri peculiari. Una simile operazione richiede però di compiere un passo indietro. Impone di interrogarsi sulle origini di questo percorso in Aristotele, cercando di capire fino a che punto (o in quale misura) sia sensato attribuirgli una *metafisica delle strutture viventi a paradigma mereologico*.

⁴Un testo fondamentale su questo argomento è il brillante volume di HENRY (1991).

⁵A WHITEHEAD (1919) si deve la prima formulazione di una mereologia limitatamente al caso degli *eventi*. La variante più nota, che assume la forma della *Classical Extensional Mereology*, è il calcolo degli individui di LESNIEWSKI (1916) poi sviluppato in LEONARD (1930) e LEONARD-GOODMAN (1940). Per una rassegna completa delle varianti rinvio a SIMONS (1987) e a KOSLICKI (2008).

1. La sostanza

Come si è accennato, la tesi secondo cui i viventi sono esempi paradigmatici di sostanze è il fulcro della metafisica di Aristotele. Nel dominio dei corpi sensibili e corruttibili, gli animali, le piante e le loro parti, inclusi i quattro elementi che li compongono, sono tutti annoverati nel catalogo delle sostanze (*Metaph. Z.2*). In questa prospettiva il mio gatto Robespierre è una sostanza, ed è per questo *un soggetto rilevante* nella nostra ontologia.

Ma prima di proporre una *giustificazione* per questa dottrina, e di vagliare la coerenza delle argomentazioni che la sostengono, è *necessario comprendere che cosa sono e quali determinazioni* (essenziali e accidentali) possiedono i candidati al ruolo di sostanza. Iniziamo dai contenuti che ci consegna la percezione. Robespierre è rosso, pesa 7Kg, ha quattro zampe e una lunga coda: percepire *questo gatto* significa afferrarne le qualità, le dimensioni, le parti. Significa registrare una molteplicità apparentemente disordinata di determinazioni che, sul piano intuitivo, si possono tenere insieme in quanto sono *i molti di un uno*, i molti di *questo gatto*. Abbiamo dunque un primo modo di *spiegare che cos'è questo gatto*: dobbiamo cercare quali sono i *criteri* utili a produrre un ordinamento regolato tra le parti e le qualità che lo individuano come un individuo di una certa *sorta* (un questo *F*). Un primo criterio è offerto in modo esplicito da Aristotele. *Definire* l'animale come un ente dotato di percezione e, dunque, vincolare l'essenza dell'animale al possesso della percezione, significa impostare la risoluzione della domanda "che cos'è *questo gatto*" sulla disambiguazione del concetto di *parte*. La percezione è, infatti, una capacità che fa capo a una parte dell'anima ed è localizzata in alcune parti del *sinolo* (i cinque sensi). Ora, lo studio delle parti delle sostanze è affidato ad ambiti scientifici differenti ma complementari. Sul piano della filosofia prima, questo studio è condotto a partire dai rapporti tra le parti della definizione delle sostanze. Sul piano delle ricerche sull'anima, tenendo conto delle indagini biologiche di matrice comparativa e differenziale, alcune parti sono connotate in termini di *potenzialità*, e sono più necessarie di altre in vista della sopravvivenza. Mentre le parti della forma *sono* potenze, le parti del composto *hanno* potenze. La correlazione tra questi due ordini di parti non è alla base

della teoria della percezione soltanto. Si pone altresì come viatico nello studio del nesso sussistente tra la concettualità della scienza del *DA* e quella propria di un frammento di teoria, che concerne il tutto e le parti, presente nel segmento *ousiologico* della filosofia prima. Nel *DA* troviamo una mappatura in unità discrete di ciò che esiste; questa mappatura è governata dagli strumenti tematizzati nella *Metaphysica* (materia-forma, parte-tutto, potenza-atto), nella *Physica* e nel *GC* (natura, movimento, alterazione, agire-subire). Se c'è la possibilità di tracciare il quadro delle convergenze tematiche tra questi due ambiti della scienza (e della filosofia) di Aristotele, come di scorgerne la sinergia reciproca, allora ci sono indizi sufficienti per mostrare che siamo di fronte a due focalizzazioni differenti del medesimo oggetto: *ogni questo F dotato di vita*.

L'identità di ogni individuo *come* unità numerica (e numerabile) è una componente irrinunciabile nelle nostre descrizioni del mondo. In questo modo abbiamo la *certezza* che ciò che esperiamo è uno: ogni unità numerica è grezzamente un intero e, come tale, riveste un'efficacia causale sulle determinazioni delle sue parti (ad esempio, potremmo dire con Aristotele che *il gatto possiede le zampe perché è un quadrupede terrestre*). Tuttavia ogni soggetto ha condizioni di identità e di permanenza che sono *relative* ai contesti linguistici (e teorici) di volta in volta adottati. Ad esempio possiamo far notare che le parti di un intero non sono, di per sé, le parti di una sostanza. Se intervengono *criteri* di unità (e di identità) adatti a connotare *metafisicamente* le parti dell'intero così inteso, alle intuizioni preteoriche mediante le quali *assumiamo* che il concetto di *unità numerica* sia una *parafrasi opportuna* del mio gatto Robespierre dobbiamo sostituire le conoscenze dell'ontologia ilemorfica. Connotando lo studio delle parti e del tutto in termini di identità e dipendenza possiamo decidere su quale *orizzonte* scientifico proiettare il nostro soggetto: biologico, psicologico, metafisico, ecc. E siamo autorizzati a farlo perché abbiamo diverse teorie che non sono in competizione tra loro ma che concorrono a spiegare la natura e la struttura del soggetto. Come diremo meglio a seguire, questi ambiti scientifici faranno riferimento alla stessa totalità rispetto alla quale, una volta posta come *oggetto*, ciascuno di essi ritaglierà le determinazioni che riterrà ontologicamente rilevanti. In questo modo possiamo chiederci a quali condizioni l'intero è sostan-

za, e integrare la spiegazione aitiologica all'interno della più ampia analisi *strutturale* del vivente, analisi che condurrà a qualificare il soggetto di partenza come un composto *particolare* dotato essenzialmente della capacità sensitiva.

1.1 Verso una metafisica per le *strutture anomeomere*

Si è detto che il gatto Robespierre è rosso, pesa 7Kg, ha quattro zampe e una lunga coda. Può essere in movimento e in quiete, sdraiato e in piedi, sano e malato; resta sempre lo stesso individuo concreto *ma* partecipa di proprietà, in linea di principio, opposte⁶. Robespierre è *F* e è *non-F*: per evitare il paradosso di attribuire in modo inconsistente proprietà opposte allo stesso soggetto, non basta articolarlo internamente in una molteplicità di determinazioni indipendenti le une dalle altre. Si devono tenere distinte quelle proprietà che dipendono dal soggetto ma ne esprimono la natura da quelle che, pur dipendendo da esso, ne esprimono solo delle caratteristiche o configurazioni. Dato che ci sono delle proprietà che il soggetto non può mai perdere, pena la perdita della sua stessa identità, è sensato dire che Robespierre *ieri era F*, mentre *oggi è non-F*; ciò significa che si può salvare il rapporto tra uno e molti pensando che l'uno abbia in momenti diversi alcune proprietà opposte. Postulare questo principio significa anche ritenere Robespierre un *soggetto reale* nella nostra ontologia, un ente in certa misura *stabile*, che *soggiace* rimanendo se stesso ai mutamenti, come la perdita e acquisizione di proprietà, sul quale ritagliare gruppi di determinazioni sulla base dei *modi* in cui ciascuna lo qualifica come un *questo*.

Mentre per i colori, le figure e, in generale, le qualità che si dicono di un soggetto si può parlare di *modi* diversi in cui se ne produce una *descrizione definita*, per le parti – quali zampe e coda – non vale lo stesso discorso. Il loro statuto ontologico non è per nulla ovvio. A maggior ragione se si considera che lo studio delle qualità è già implicito nel modo

⁶ Il *puzzle* risale al *Parmenide* di PLATONE (125c5-d2). Rinvio a SCALTSAS (1994) per l'analisi del ruolo che ha avuto nella nascita del problema del *soggetto* in Aristotele.

in cui Aristotele *stipula* il soggetto e *pone* una griglia categoriale di riferimento; lo studio delle parti è invece connesso a uno dei modi in cui è possibile declinare le relazioni tra i livelli ilemorfici interni alla sostanza. Se le qualità rientrano in un ritaglio *parziale* dell'individuo, *come* determinazioni incorporate in *una* descrizione diacronica del soggetto (si è visto che Robespierre *ieri era F*, mentre *oggi è non-F*), alle parti si fa riferimento nell'individuazione sincronica dell'individuo, non solo nelle procedure descrittive che lo coinvolgono ma in quelle che ne *spiegano* la natura. Già da queste considerazioni preliminari risulta evidente che la costruzione di una metafisica per le *strutture* anomeomere, esemplificate dal mio gatto Robespierre, accanto alla tematizzazione stessa del concetto metafisico di *struttura*, è un percorso abbastanza tortuoso, il cui punto di partenza non può che essere la sede in cui Aristotele introduce per la prima volta il *soggetto* come *oggetto* ontologico rilevante (*Cat.5*). Affrontare il nesso soggetto categoriale – soggetto sostanziale comporta una presa di posizione su alcune questioni intimamente connesse:

- i) il primato del *soggetto* nell'ontologia categoriale;
- ii) il primato della *sostanza* nella scienza dell'essere *in quanto* essere e, dunque, il primato della *forma sostanziale* nell'ontologia ilemorfica;
- iii) il primato del *vivente* nell'ontologia scientifica.

Abbiamo tre piattaforme ontologiche – categoriale, ilemorfica e scientifica – intimamente relate, in cui ogni *questo F* viene studiato sotto differenti rispetti e in cui il suo primato deve essere di volta in volta giustificato. Per stabilire ciò che è primo si può procedere in due modi: (a) declinando il rapporto tra generalità e priorità nei termini del rapporto tra *universalità* e *individualità* (distinguendo l'ordine degli individui dall'ordine dei *particolari*). Questa procedura consente di formulare la questione in questi termini: a quali condizioni il soggetto è sostanza prima? E a quali condizioni la forma è sostanza? Al modo dell'universale o al modo dell'individuale? (b) Oppure declinando il rapporto tra *semplicità* e *composizione*, in modo da ottenere una gerarchia di strutture (dai generi alle *infimae species*), la cui base è occupata da *ogni questo di una certa sorta*. La proiezione del composto *in universale* – o, altrimenti, sul

piano logico della specie – ci autorizza a compiere una procedura *astrattiva* mediante la quale potremmo isolare strutture logiche semplici (ad esempio, *la specie verzellino è parte del genere uccello*). Da questo punto di vista si tratta di capire in che modo il soggetto (al contrario della forma) può essere sia qualcosa di semplice che di composto. E sostenere che la forma è qualcosa di semplice significa necessariamente farne qualcosa di universale per allontanarla il più possibile dalla *composizione*, tipica del particolare, oppure no?

2. Il problema delle forme

Lo statuto ontologico delle forme si pone come chiave di volta nella comprensione dei quesiti sollevati nel paragrafo precedente [e connessi soprattutto al punto (a)]. È dunque opportuno, in sede introduttiva, delineare uno schema dei principali problemi emersi dalle discussioni storiografiche. In linea di massima entrambe le tesi, tanto quella particolarista che quella universalista, sembrano incoerenti con il dettato categoriale e solo la seconda genera una triade incoerente: (i) la forma è sostanza; (ii) nessun universale è sostanza; (iii) la forma è universale. Se le forme sono universali, alcuni universali sono posti in *Metaph. Z* come sostanze prime; nelle *Categorie* invece, gli universali sono notoriamente relegati al ruolo di sostanze seconde, la cui esistenza dipende da quella degli individui di cui si predicano. Invece, se le forme sono particolari, la particolarità diviene un marcatore della sostanzialità. Ma la particolarità non è più l'individualità del soggetto categoriale: nella metafisica è alla particolarità della forma che *sarebbe* affidato il ruolo di sostanza prima.

I concetti di *particolarità* e di *individualità* richiamati, come l'estensione che Aristotele attribuisce alla nozione di *universale*, devono essere fissati univocamente. Iniziamo chiedendoci cosa si intende per particolarità della forma. Le forme sono *particolari* se soddisfano due condizioni: *la non ripetibilità e la non divisibilità*. Il maggior grado di revisionismo e le maggiori difficoltà di riconciliare l'ontologia categoriale con quella scientifica della metafisica vanno indubbiamente accordate alle letture particolariste. In *Metaph. Z.13*, ad esempio, alcuni hanno visto

un'implicazione diretta della particolarità della forma sulla base di una considerazione solo a prima vista banale: posto che nessun universale può essere sostanza, se la forma è sostanza, allora la forma deve essere particolare⁷. La *particolarità* delle forme sostanziali è sovente connessa con la teoria dell'identità tra forma e composto. In altri termini, se materia e forma non sono intesi come componenti reali della sostanza ma come *aspetti concettuali* che denotano differenti modi in cui può essere analizzata, per alcuni diventa agevole concludere che la forma non è nulla al di là del composto particolare *considerato sotto un certo rispetto*. In questo senso parlare di particolarità delle forme significa asserire che a particularizzare il composto è la materia intesa come *principium individuationis*: in ciascuna sostanza sensibile la forma è in ogni momento associata a una determinata quantità di materia (*bit of matter* nel lessico di Hartman 1977). Sempre su istanze anti-realiste in merito al nesso ilemorfico si è mosso chi, come Sellars (1967), ha sostenuto la materialità delle forme: forme e composti occuperebbero la stessa regione spaziale in una successione di istanti temporali. Emerge in questa interpretazione un dato significativo concernente la primitività della particolarità così intesa: «there is nothing accounting for form being particular apart from its being particular. [...] and the particularity of individual substance stands in no need of explanation»⁸. Una variante interpretativa consiste nello svincolare il nesso forma-sostanza riportando la particolarità a una *modalità* in cui la forma contiene un *tipo* di materia. La plausibilità di questa posizione si gioca all'interno della distinzione tra due tipi di materia, prossima e remota, e sulla spiegazione del modo in cui la materia prossima soltanto è incorporata nella forma. È possibile qui

⁷ Invece, il *minor* grado di revisionismo insito nelle posizioni universaliste mi sembra reso con efficacia da GALLUZZO-MARIANI (2006: p. 168): «supporters of universal forms, by contrast, can point to the difference in ontological status between forms and sensible substances (forms are universal, sensible substances are individual composites) to suggest that forms are not substances in exactly the same way as sensible substances. And if forms and sensible substances are substances in different ways, they can be primary according to two different criteria of primacy and hence not be in competition with each other for the title of primary substance».

⁸ GALLUZZO-MARIANI (2006: p. 175).

mantenere una distinzione reale tra la forma del composto concreto e la materia remota, e una distinzione logica tra forma e materia prossima; con questa strategia non si ricade nell'identità tra forma e composto in quanto la forma non è qualcosa di immateriale che si aggiunga al composto.

Da questo punto di vista, uno dei momenti più significativi di questo dibattito è rappresentato dalla pubblicazione nel 1988 del commentario di Frede-Patzig (citeremo a seguire il commentario nell'edizione e traduzione italiana del 2001). I due studiosi rigettano l'interpretazione tradizionale secondo cui nella definizione del composto rientrano elementi materiali, tesi che implica l'identificazione tra la forma del gatto e l'essenza del gatto. L'esito nominalistico diviene inevitabile: il piano logico della specie collassa su quello strutturale della forma e ne giustifica la particolarità⁹. Invero, l'unico modo per difendere la particolarità della forma, e mantenere la sua definibilità, è porre anche l'oggetto della definizione, ovvero l'essenza, come particolare. Inoltre, per risolvere il problema dell'apparente indefinibilità e inconoscibilità di ciò che è particolare Frede-Patzig si richiamano alla definizione di anima contenuta in *DA* II.1-2: l'anima in un certo senso richiede che si dia una *certa* materia senza per questo necessitare della sua presenza nella definizione. Di conseguenza, la particolarità della forma non dipende dal nesso con la materia; la specie, infatti, è particolare poiché veicola una classe di attributi logici che non sono rilevanti sul piano definizionale. Da cosa derivano le forme la propria particolarità? Da nulla. Secondo Frede-Patzig le forme sono primitivamente particolari, lo sono in se stesse e di per se stesse:

the general idea underlying this view is that the individuality of forms is a primitive fact: in other words, it is a bedrock, unanalysable fact about the world that there come to be particular forms and that they are particular independently of the different pieces of matter they are joined to (Galluzzo-Mariani 2006: p. 81).

⁹WITT (1989) sostiene una tesi quasi del tutto affine a quella di FREDE-PATZIG (2001) accentuando la relazione di *dipendenza* che, in merito alla particolarità, la forma intrattiene con il composto. Anche BERTI (1989) e SPELLMAN (1995).

La particolarità della forma viene fatta dipendere dal ruolo di soggetto che essa assume e dal fatto che nessun universale può essere un autentico soggetto di predicazione. Più in dettaglio, Frede-Patzig accentuano il ruolo di Z.13 all'interno dell'*ousiologia* in quanto vi si respingerebbe non solo l'ontologia delle *Cat.*, in cui generi e specie sono considerate sostanze seconde, ma soprattutto vi si demolirebbero le teorie platoniche che, nelle griglie concettuali di Aristotele, *sostanzializzano* gli universali. In questo senso, il ruolo positivo di Z.13 sarebbe proprio la dimostrazione che le forme sono particolari.

Alcuni punti di questa interpretazione generano perplessità. Se si nega che la forma di una sostanza possa costituirsi come base per l'estrapolazione dell'universale non si può arginare un'obiezione macroscopica: intendere la forma sostanziale sulla scala di generalità (dei termini generici e specifici) significa innestare la particolarità logica propria del composto *direttamente* nelle forme. Possiamo chiederci se il tentativo di risolvere l'apparente inconoscibilità dei particolari sulla base dell'analogia con l'anima sia riuscito; e se sia coerente relegare sullo sfondo il riconoscimento della priorità del livello metafisico in cui si situa la forma *in quanto* anima dei viventi rispetto a quel livello logico che *Metaph. Z* comunque condivide con le *Categorie* e che aveva guidato Aristotele all'individuazione dei particolari come sostanze prime. Frede-Patzig (2001) obietterebbero che il concetto di forma di organizzazione è, a certe condizioni, abbastanza complesso da permettere di distinguere fra loro in modo più immediato forme della stessa specie. Se è vero che l'anima non è soggetta generazione e corruzione e nemmeno al divenire, ma è piuttosto essa stessa principio del divenire, ciò non significa che essa rimanga assolutamente identica. Certamente è l'uomo (il sinolo) che si modifica quando impara a parlare, ma è la sua capacità costitutiva di parlare che assume un'altra *condizione* nel momento in cui egli ha appreso a parlare. La forma di organizzazione è strutturata in modo tale da assumere forme sempre più concrete, ed è questa la causa del differenziarsi fra individui di una stessa specie (si rimanda al cap. IV per alcuni sviluppi di questa idea). In questa esegesi non esiste lo spazio logico per distinguere ciò che è particolare da ciò che è individuale. Né è possibile pensare che esista una gerarchia tra i processi che interessano il composto vivente. Ritengo

che solo sul piano della struttura mereologica della sostanza è possibile svincolare la forma sostanziale dalla scala logica di generalità e riportarla sul piano metafisico della composizione; così facendo non sarà necessario considerare la forma come immediatamente particolare. La forma è primariamente individuale e *mediatamente* particolare – è particolare solo se proiettata sul piano dell'essenza e della specie del composto. Con particolare indichiamo il gatto Robespierre *in quanto* sinolo, invece con individuale indichiamo il gatto Robespierre *in quanto* indivisibile e numericamente uno. Mi limito per ora a enunciare soltanto questa tesi. Intendo sottolineare come gli illustri predecessori della posizione *individualista* di Frede-Patzig – Sellars (1957 e 1959), Hartman (1976 e 1977), Heinaman (1981), Irwin (1988) – non abbiano considerato rilevante questa distinzione (ad eccezione di Whiting (1991).

A questo punto, cosa resta del concetto di *individualità*? Sulla base del quadro teorico desumibile dalle versioni più sofisticate della tesi dell'individualità delle forme – quelle di Whiting (1986, 1991 e 1992), e di Irwin (1988) – è possibile rendere meno opaca la distinzione tra la particolarità in senso logico del composto, ovvero la particolarità del gatto Robespierre rispetto alla specie felina e al genere animale in cui ricade, e l'individualità della forma, intesa come forma (indivisibile e una in numero) *di quel* gatto chiamato Robespierre. Secondo Whiting l'individualità della forma non deve essere ridotta all'indivisibilità logica della specie. La studiosa avanza la tesi secondo cui ogni composto può essere un tipo particolare di individuo solo perché è dotato di materia. Dato che la presenza di una certa *quantità* di materia nella forma non è un dato sufficiente per dimostrare la particolarità della forma sostanziale (se intesa come una nozione molto forte di individualità) dire che il legame tra forma e materia è necessario in ogni composto particolare non significa affatto *dimostrare* che quella determinata materia del composto è *essenziale* alla forma. Significa soltanto asserire che la particolarità del composto è derivata dalla sua appartenenza a una specie e a un genere e, dunque, *dipende* da una analisi del composto: il composto inteso sotto il profilo per cui è il termine ultimo, *dotato di forma*, di una scala logica di generalità. Per questi motivi la forma non deve essere qualificata immediatamente in termini di particolarità. Whiting ritiene che l'unico modo

per dimostrare che *quella* determinata materia che si dà in un composto particolare è *essenziale* alla forma è l'inserzione delle parti materiali del composto nella sua definizione d'essenza, parti che avrebbero un ruolo particola rizzante, sebbene indiretto. Entra qui in gioco la distinzione tra materia compositiva (o remota) e materia funzionale (o prossima): in un saggio del 1992 dal titolo programmatico, *Living Bodies*, la studiosa tratta diffusamente questo punto. La materia funzionale di un organismo è quella implicata nelle funzioni vitali – la digestione, la respirazione, la vista, il tatto, ecc. – e, di fatto, viene identificata con gli organi e apparati necessari a suddette funzioni, soggette al principio di omonimia. Queste parti, organi e apparati sono tali fintanto che svolgono le funzioni loro preposte; il che significa che la loro identità ed esistenza è necessariamente vincolata a quella del composto di appartenenza. Al contrario, la materia remota non è altro che l'assetto compositiva – *variabile* nel corso dell'esistenza dell'individuo – proprio di queste parti, organi e apparati, e dell'intero organismo inteso come un complesso assetto funzionale e dinamico. In senso stretto sono le parti funzionali a rientrare nell'essenza dei corpi viventi, per quanto rimanga oscuro il modo in cui non l'implicazione ma più blandamente la menzione della materia nella definizione d'essenza possa reggersi solo sulla base di una considerazione funzionale del composto e delle sue parti. Detto altrimenti, se la materia prossima rientra nella definizione d'essenza del composto perché è materia delle parti funzionalmente definite allora diventa quasi impossibile comprendere in che modo distinguerle dalle parti della forma.

La posizione di Irwin (1988) può essere letta a integrazione di quella di Whiting. Lo studioso distingue tre tipi di entità: (a) forme immateriali (la forma del cerchio matematico); (b) composti formali (forme *materiali*) come i viventi; (c) composti materiali (il cerchio di bronzo). Le forme aristoteliche sarebbero entità del tipo (b). Gli enti del tipo (a) sono del tutto scevri di materia e possono realizzarsi in differenti supporti materiali e, per questo motivo, la loro esistenza non è per nulla vincolata alla presenza di un tipo particolare di materia. Del tipo (c) fanno parte quei composti che, pur conservando una *relativa* plasticità compositiva – ciò significa che la forma può darsi in un numero *limitato* di materie – dipendono da determinati tipi di materia per la loro esistenza:

un cerchio può essere fatto di bronzo, legno, metallo ma mai di acqua. Ci si può chiedere che tipo di teoria sia quella che intende le forme sostanziali al modo di composti formali la cui definizione d'essenza contiene la materia prossima. A questo proposito sembrano essere due le questioni rilevanti: (1) le forme particolari così intese conservano l'identità con il sinolo al modo in cui è intesa da Sellars? (2) Che cosa rende *particolare* ciascuna forma particolare? La risposta al punto (1) è negativa: nel corso della sua durata temporale ciascuna sostanza vivente contiene o, meglio, è composta da una certa quantità di materia remota che muta continuamente, essendo sottoposta a un flusso incessante che comporta perdita e acquisizione di nuova materia – si pensi ai processi nutritivi. Posto che la materia remota non è parte dell'essenza della sostanza, e posto che l'essenza è primariamente la forma e *include*¹⁰ soltanto la materia prossima o funzionale, allora la forma non può coincidere con il sinolo nella sua interezza ma solo con il sinolo *meno* la materia remota. Il punto (2) può essere meglio esplicitato in questi termini: secondo Irwin le forme particolari sono materiali in quanto includono la materia prossima. Sono dunque particolari proprio perché sono materiali? Che lo studioso non esca dall'evidente circolarità dell'affermazione è evidente:

probably, Irwin's idea is that the functioning organs and parts of a person have a unique spatiotemporal location quite independently of the particular portions of remote matter they happen to be made of. [...] ...even if we grant it a stands, it seems that the particularity of forms mostly depends on that of the functional parts which are constitutive parts of these forms themselves (Galluzzo-Mariani 2006: p. 177-178).

Resta da chiarire il concerto di *universale*. Si tratta di un argomento in prevalenza presente nelle discussioni che fanno capo al ruolo del capitolo 13 nell'economia del libro Z. Infatti, chi abbraccia una qualunque forma di *universalismo* deve proporre una lettura *debole* di Z.13-a meno

¹⁰ Vale la pena di segnalare come si passi dalla *menzione* di una certa materia nell'essenza del composto di materia e forma [di cui parla WHITING (1991 e 1992)] a un rapporto più forte, quello di *inclusione* nel lessico di IRWIN (1988) che, forse, si pone come intermedio rispetto al tentativo di fondare una *implicazione* diretta della materia nella forma.

che non ricorra a una ulteriore nozione di universale in modo da riconciliare le due prospettive – e rendere conto delle obiezioni contenute nell'argomento della proliferazione degli enti implicata dal terzo uomo, per quanto qui sia solo accennato (*Metaph.* Z.13,1039a2-3). I modi in cui si declinano le posizioni universaliste dipendono dal significato di volta in volta attribuito a *καθόλου*:

- i) alcuni studiosi hanno identificato la forma sostanziale con l'ἔϊδος in senso logico, ossia la specie¹¹, mostrando a volte che le argomentazioni di Z.13 non riguardano affatto la forma aristotelica ma altre tipologie di universali, negando al motivo dominante del capitolo quella portata generale che a una prima lettura sembrerebbe avere¹².
- ii) Altri, prendendo le mosse da una disgiunzione tra piano logico della specie e piano ontologico della forma intendono l'universalità della forma nei termini di qualcosa di comune (*κοινόν*)¹³ e, per questo, di differente dall'universalità dei generi e delle specie.
- iii) Altri ancora, pur non giudicando il dettato del capitolo incompatibile con la nozione di universalità, ravvisano un'intrinseca incoerenza nelle posizioni aristoteliche nell'economia dell'intero libro Zeta¹⁴.

È abbastanza agevole evidenziare alcuni tratti comuni a tutte le proposte esegetiche: la forma viene intesa come un carattere ripetibile e condivisibile dai molti purché ciascun genere o specie naturale abbia una forma sostanziale che sia una in numero – la sua presenza nella pluralità degli enti, la sua istanziazione, è spiegata attraverso il meccanismo della predicazione: «this form gets multiplied by being predicated of different parcels of matter»¹⁵. Il primo tentativo nella direzione espressa in

¹¹ OWEN (1965); WOODS (1967); FURTH (1988).

¹² MORAVCSIK (1967); LOUX (1979, 1991); MODRAK (1979); O'MEARA (1981); SCALTSAS (1994); WEDIN (2000).

¹³ DRISCOLL (1981); CODE (1984).

¹⁴ LACEY (1965); LESHER (1971); SYKES (1975).

¹⁵ GALLUZZO-MARIANI (2006: p. 193); questa posizione è fatta propria da LEWIS (1991) che ha visto nella forma aristotelica un universale che si predica della materia

(i) si deve a Woods¹⁶. Ne governa il lavoro l'idea che l'*ousiologia* incorpori totalmente l'εἶδος delle *Cat.*: ciò che era sostanza seconda (predicato di una pluralità di oggetti) diventa sostanza prima (soggetto primo). Correlativamente, in Z.13 verrebbero distinti due tipi di universali. L'universale in senso stretto che coincide con la specie (τὸ καθόλου) e ciò che è predicato universalmente (τὸ καθόλου λεγόμενον)¹⁷ che si identifica con il genere (inteso come predicato di una pluralità data dalle sue specie). Le argomentazioni aristoteliche sarebbero dirette contro l'universale inteso come τὸ καθόλου λεγόμενον – contro il genere, quando è in questione qualcosa che si predica universalmente – ed è significativo che la sostanzializzazione della specie avviene a prescindere dal ruolo che assume nelle teorie della predicazione. Per questa via ciò che Aristotele intende negare è che a essere sostanza sia il genere, ciò che è predicato universalmente: benché anche la specie sia un universale, nel senso che appartiene a tutti gli individui che ricadono in essa – se vogliamo, a molteplici quantità di materia – tuttavia non è, in senso stretto, predicato universalmente di qualcosa. Per essere un'istanza genuina di predicazione, il soggetto deve essere identificabile in modo del tutto indipendente rispetto a ciò di cui si predica, dato che la sua identità non può in alcun modo dipendere dagli *items* di cui si predica (e questo non è certo il caso della specie né della materia)¹⁸.

soltanto. Un altro aspetto comune a queste letture può essere rintracciato: contrariamente all'interpretazione di Frede-Patzig secondo cui se privassimo progressivamente le sostanze sensibili della materia avremmo molte forme per numero, in genere gli universalisti ritengono che se si procedesse così alla fine avremmo una sola forma per ogni genere naturale.

¹⁶ WOODS (1967, 1974 (riassunta in DRISCOLL 1981), 1991 e 1994).

¹⁷ L'opposizione si ha anche nella variante τὸν κοινὸν κατηγορουμένον (ciò che è detto (predicato) in universale) – τὸ καθόλου ὑπάρχοντων (ciò che appartiene universalmente). Va sin d'ora rilevato che in *Metaph. Z.13* non vi è mai una opposizione rigorosa tra i due, in quanto non sembra vi sia una tecnicizzazione dei termini che vieti l'interscambio.

¹⁸ Il nesso specie-materia non sembra una istanza autentica di predicazione. Per la materia essere qualcosa – una parte o un componente di qualcosa in una sostanza sensibile – dipende dalla presenza di una forma – la specie nella prospettiva di Woods – che la renda materia *di* un composto di un certo tipo. In questo senso, ciò che è relato alla

La distinzione propugnata da Woods è stata criticata da Modrak (1979, 1985 e 2001) in primo luogo sulla base di un dato molto evidente: in Z.13 Aristotele usa τὸ καθόλου e τὸ καθόλου λεγόμενον in modo intercambiabile e non c'è alcuna ragione per vedervi un'opposizione, dal momento che in entrambi i casi si riferirebbe al genere, il bersaglio degli argomenti polemici contenuti nel capitolo. Ma esiste un altro tipo di universale, l'universale al modo della specie – il *type* nel lessico della studiosa – che non va inteso come una determinazione di qualcosa che sia identificabile indipendentemente. Un *type* è esemplificato in differenti porzioni di materia, che non sono *oggetti* identificabili in modo indipendente; tanto più che l'esemplificazione di un *type* in molte porzioni di materia rappresenta una pre-condizione per l'esistenza di innumerevoli *tokens* (individui) dello stesso *type* (universale al modo della specie) ed è responsabile dell'identità di ognuno di essi. È significativo notare come le posizioni di Woods e di Modrak siano soggette alla medesima critica che si può muovere a Frede-Patzig: la mancata scissione tra la specie e la forma, oggetto di studio esplicito in *Metaph.* Z.10,1035b27-31 e Z.11,1037a5-7. Detto altrimenti, per gli universalisti si tratta di far fronte alla difficoltà derivante dal mantenere coerente la distinzione tra l'universalità della forma e l'universalità dei termini *logici* quali generi e specie, la cui sostanzialità è negata in Z.13 (difficoltà del tutto speculare a un'altra insita nelle letture particolariste: la distinzione tra livelli di individualità, accidentale e sostanziale). È del tutto plausibile che per alcuni universalisti la difficoltà di tenere distinte forma e specie derivi dal tentativo di assimilarle alle moderne nozioni di sortale o sortale sostanziale.

Non sorprende che chi ha condiviso le letture universaliste abbia anzitutto cercato di far fronte al problema distaccandosi in parte dalle soluzioni del gruppo (i). Driscoll (1981) fa leva sulla relativa omonimia

specie, la materia, non è qualcosa che possa essere identificato in modo indipendente: per questo motivo la relazione materia-specie non è un caso genuino di predicazione. Al contrario, lo è il nesso individuo-genere, anche solo per il fatto che ogni individuo è identificabile in maniera del tutto indipendente dal genere cui appartiene e di cui si predica.

di εἶδος, quindi sull'uso focale del termine (nella valenza di causa formale e di specie) e soprattutto sulla distinzione tra forma e composto implicata nella dottrina del sinolo in universale di Z.10-11 per dimostrare che solo al composto spetta il ruolo della specie delle *Categorie*. L'εἶδος come causa formale viene disconnesso dall'εἶδος come specie attraverso due tipi di argomenti: 1) la radicale differenza tra causa formale e genere; 2) le differenze (forse di ascendenza epistemologica, ma su questo punto Driscoll non è chiaro) tra il composto universale – gli enti dell'*ousiologia* più affini alle specie delle *Categorie*, in quanto contengono come le specie i particolari – e la causa formale. Per quanto attiene il punto 1), in Z.13 il genere non è inteso come sostanza ma ne viene rimarcata la continuità con la specie, sul modello uomo-animale, entrambi proposti come esempi del sinolo in universale. 2) In Zeta non è la specie che compare nei tre passi in cui si fa riferimento esplicito alla sostanza prima, bensì la forma nell'analogia con l'anima. Inoltre, mentre la causa formale non può essere intesa come sopra i particolari, le specie logiche e i composti universali sono un uno di molti proprio in questo senso: le prime sono dette ἐπὶ πᾶσιν mentre i secondi ἐπὶ τῶν καθ'ἕκαστα¹⁹.

Per Driscoll la forma è un universale ma non nel senso tecnico del termine che compare, come vedremo, in Z.13; ciò che è universale in senso tecnico è ciò che è predicato degli individui che popolano il dominio dei percepibili, in grado di sussumere e raggruppare individui dall'esistenza autonoma. La forma non è universale in questo senso ma è una *third entity*²⁰: un κοινόν che è predicato solo della materia entro i particolari. Due tipi di predicazione ontologica fanno capo a questa lettura: quella che ha per soggetto i particolari e quella che ha per soggetto la materia. In questo secondo caso l'universale è inteso come ciò che è opposto ai particolari, l'unità che è condizione necessaria per il darsi delle singole unità numeriche. Il κοινόν non condivide l'unità numerica che ciascuna specie possiede rispetto alle altre in quanto è intesa solo all'interno della relazione con i particolari, e del tutto indipendentemente dai nessi

¹⁹ Il primo caso si trova in *SE* I.22, 179a8-9, il secondo in *Metaph.* Z.10,1035b28.

²⁰ DRISCOLL (1981: p. 130).

di predicazione in cui i particolari intervengono. Rispetto all'universale al modo di specie il *κοινόν* occupa un piano ontologico distinto, a un livello intermedio tra universali e particolari (per quanto considerare questo piano occupato da qualcosa di *individuale* sarebbe una parziale forzatura).

I punti fondamentali che emergono da questa proposta sono due: (a) la forma non è predicata del composto;²¹ (b) la forma non è un universale al modo delle specie e dei generi. All'intersezione tra questi due punti troviamo il nocciolo del problema. Da un lato dobbiamo distinguere tra un tipo di universalità che la forma necessariamente incorpora e l'universalità logica dei generi e delle specie. Dall'altro (come si è detto) dobbiamo distinguere la particolarità dell'individuo dall'individualità dei suoi accidenti. Il concetto di sortale, in grado di fornire un principio per contare i *numerabili* che ricadono nell'estensione di una classe, pur non dicendo nulla in merito a questa stessa estensione, ci aiuta in questo percorso?

3. Il metodo: correlazioni tra filosofia prima e filosofie seconde

La risposta è affermativa nella misura in cui il passaggio da una caratterizzazione del gatto Robespierre come membro di un genere e di una

²¹ FREDE-PATZIG (2001) e GILL (1989) ritengono che la forma oltre a essere predicata della materia, lo sia anche del composto. Non riporto qui i passi – elencati da Frede-Patzig soprattutto in relazione al dettato di Z.8,1033a28-31-e le implicazioni teoretiche a sostegno di questa tesi. Mi interessa evidenziare che i sostenitori della teoria della predicazione composto/forma devono fare i conti con il fatto che non viene mai enunciata in modo esplicito nelle pagine di Aristotele. È plausibile ritenere che i contesti in cui Aristotele si esprime come se fosse possibile per la forma predicarsi del composto siano connessi a *un modo particolare di intendere il composto*, ovvero come soggetto di determinazioni. Di conseguenza, anche ammettendo questa predicazione del tutto implicita nei passi richiamati da Frede-Patzig la si potrebbe ricondurre senza problemi al caso della predicazione soggetto (individuo) /proprietà.

specie a una che ne evidenzia la peculiare struttura *in quanto* gatto può essere letto come la necessità di far interagire l'ontologia categoriale *con altre ontologie* – *in primis* l'ontologia della fisica e della biologia – per istituire un nesso tra queste scienze speciali e la scienza che si occupa dell'essere in generale (la filosofia prima).

Abbiamo tante ontologie quanti sono gli aspetti o caratteri della sostanza per come questa viene conosciuta nelle singole scienze (psicologica, fisica, biologica, ecc.). Tra queste, esiste un'ontologia che possa essere prioritaria sulla metafisica, ovvero sullo studio dell'essere *in quanto* essere? Proprio come scienza dei principi e delle cause prime, la metafisica *include* i metodi dell'ontologia formale e *precede* le ontologie materiali sopra elencate: si tratta di capire quale di queste sia prioritaria per gli scopi che si prefigge la filosofia prima. Quest'ultima include l'ontologia formale nella misura in cui si propone di individuare le caratteristiche *necessarie* di ciò che esiste, lasciando alle ontologie materiali il compito di chiedersi che cosa esiste (oggetti, proprietà, relazioni, ecc.). Come se ciascuna modalità dell'essere corrispondesse a un carattere (o a una variabile *à la* Quine) le cui proprietà sintattiche rifletterebbero le caratteristiche salienti della modalità ontologica corrispondente: dotato di anima (psicologica), dotato di movimento (fisica), dotato di quattro zampe (biologica). Ognuna di queste modalità ontologiche – come le rispettive scienze – trovano nella metafisica la loro fondazione. Solo la metafisica, infatti, è in grado di articolare argomenti cogenti sulla validità delle premesse che ciascuna scienza assume ma non è in grado di dimostrare. Fondare le condizioni di possibilità di una scienza non significa affatto replicarne la struttura e i linguaggi a un differente livello di generalità. Significa invece garantirne il valore esplicativo contro ogni tentativo di ridurlo a mere ipotesi, rivelazioni o stipulazioni di sorta. Aristotele non assume mai come già date le ontologie per le scienze, né assume come veri i rispettivi corpi di proposizioni. Aristotele inizia dalla *possibilità* di spiegare perché il gatto Robespierre si muove, perché percepisce, perché è composto dai quattro elementi, ecc. Prima di capire se anche la metafisica si pone la questione della *possibilità*, per dare ordine alla nostra ricerca dobbiamo chiederci quale di queste modalità ontologiche sia *prima* rispetto alle altre:

poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e pregevoli, e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto all'esattezza o perché riguarda cose migliori ed eccellenti, per questi due motivi possiamo ragionevolmente porre tra le prime [*scil.* forme di sapere] la ricerca sull'anima. Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca molto alla verità tutta, e specialmente alla ricerca sulla natura, giacché l'anima è come il principio degli animali (*DA I.1*, 402a1-7).

Sebbene con il *DA* si assiste alla nascita, come sapere organico e disciplinarizzato, di un ambito di ricerche che noi moderni indichiamo con psicologia razionale, il termine *psicologhia* non compare mai nella lingua greca²². Le coordinate di riferimento in cui si inserisce lo studio dei fenomeni psichici sono costituite dalla più ampia indagine sull'unità e varietà dei corpi viventi, inteso come parte di un contesto biologico *rather than strictly psychological* (Kahn 1996: p. 51). All'interno della sezione biologica dell'enciclopedia aristotelica, la ricerca sull'anima non si costituisce come scienza autonoma: è parte della *Physica*, intesa come studio delle sostanze mobili in generale, e viene concepita come *scienza biologica di carattere generale*, ovvero come introduzione alla biologia, e assume un ruolo fondativo rispetto alle scienze biologiche speciali (botanica, zoologia, ecc.):

Aristotle's classification of psychology under physics reflects more than the fact that psychological phenomena cannot exist apart from matter. Part of the point is that explanations of psychological activities and processes must mention matter. Consequently, we ought to expect Aristotle to deploy principles and techniques proper to physics in his explanations of the soul's characteristics and capacities (Wedin 1988: p. 24).

Rispetto alla classificazione delle scienze teoretiche (filosofia prima, fisica, matematica) contenuta in *Metaph.* E.1, 1026a18-19 la scienza che ha a oggetto l'anima viene posta tra le prime forme di sapere: si badi, non al vertice della gerarchia, altrimenti la scienza biologica di carattere generale verrebbe a coincidere con una delle tre forme di sapere enunciate. Le ragioni per cui viene accostata alle scienze teoretiche sono le stesse che

²² Il punto è affine a quello espresso in FRANCO REPELLINI (2005b) a proposito dell'ontologia della metafisica.

vengono fatte valere nei primi due libri della *Metaphysica* per la sapienza o scienza *cercata*: per il maggior grado di nobiltà ed eccellenza dell'oggetto e per il maggior grado di esattezza rispetto alle altre scienze. L'esattezza di una scienza è posta in relazione alla semplicità dei principi e degli oggetti cui può giungere; ogni scienza ha il suo fondamento in una serie di definizioni d'essenza. La scienza del *DA* riposa su una definizione di anima in cui rientrano le nozioni basilari dell'*ousiologia*: materia-forma, potenza-atto, parte-tutto. Questi principi, per quanto siano nell'ordine logico i più semplici, sono anche i più lontani dall'esperienza sensibile e, di conseguenza, i più difficili da conoscere. Per questa ragione anche ottenere una qualche credenza riguardo all'anima è tra gli obiettivi più difficili da raggiungere: più sono semplici e in numero limitato i principi di una scienza tanto più questa sarà difficile da comprendere. Posto che la nostra scienza gode dello stesso grado di esattezza delle scienze teoretiche ma non ne occupa lo stesso livello gerarchico, benché contribuisca in larga misura al conseguimento della verità soprattutto nelle ricerche naturalistiche, è opportuno delimitarne l'ambito. In *Metaph.* Γ.2, 1004a3-4 si afferma che esistono tante parti della filosofia quante sono le sostanze, ed è per questo necessario che tra le parti della filosofia ce ne sia una che è prima mentre le altre sono posteriori a questa:

come c'è un'unica percezione per ogni genere che sia unitario, così c'è un'unica scienza per ogni genere: ad esempio, c'è una sola grammatica che considera tutte le specie di suoni. Perciò a una scienza unica quanto al genere, a sua volta, spetterà studiare tutte le specie dell'essere in quanto essere e le specie di queste specie (*Metaph.* Γ.2,1003b19-22).

La scienza del *DA* è logicamente posteriore, avendo un grado minore di universalità rispetto alla filosofia prima e alle discipline teoretiche in generale, pur incorporando i metodi e la grammatica di una di queste: la *Physica*. Se intendiamo comprendere i mutamenti e, in generale, i processi cui sono sottoposti i viventi, dobbiamo accogliere i principi fondamentali di cui la fisica si dota e valutare, a seconda dei casi, quale teoria quadro è più utile (come la teoria delle cause, del mutamento, del luogo, ecc.). Stipuliamo, per ora, che al centro dello studio del *corpo animale* si ponga, come teoria quadro, la teoria del mutamento. Abbiamo così ottenuto un primo piano di invarianza che considera il

corpo animale *in quanto* mobile. A questo se ne aggiungono altri: da un lato abbiamo la filosofia prima, una disciplina che studia la natura degli enti in generale, la struttura che li caratterizza *semplicemente* in quanto enti. Dall'altro la scienza del *DA* che spazia su un piano di invarianza più ampio rispetto a quello della scienza della natura, poiché considera il corpo animale *in quanto* vivente. Articolare questi nessi non significa soltanto immaginare il *corpus* scientifico di Aristotele come se fosse una scatola cinese, in cui continuamente si aprono e chiudono compartimenti, ciascuno dei quali corrisponde a un piano di invarianza più o meno ampio. Nei termini di E. J. Lowe (2009), ciò significa anche mostrare la *possibilità della metafisica* a dispetto delle critiche di ascendenza kantiana: la metafisica è possibile appunto perché la scienza dell'essere in quanto essere non si riduce a scienza di ciò che appare. Essa rappresenta quella *cartografia concettuale* di base che, posta in una continua dialettica con le scienze speciali, costituisce il banco di prova per validarne le conclusioni. L'esistenza di questa *cartografia* è testimoniata in modo esplicito da Aristotele. In *Metaph.* Γ.2,1005a13-18 si afferma che genere, specie, i contrari, anteriore e posteriore, parte e tutto sono attributi dell'essere *in quanto* essere. L'unico modo di parlare *dell'essere in quanto essere* (per sé) è fissare una grammatica concettuale *per* la sostanza che, nei compartimenti scientifici speciali, faccia uso delle coppie concettuali sopra elencate. Con questa *grammatica concettuale* è possibile studiare la concettualità che le singole scienze sfruttano, ponendo le condizioni di possibilità della determinatezza e conoscibilità degli oggetti di cui tutte, sotto differenti rispetti, si occupano.

Più radicalmente: come dare senso all'indagine metafisica? Conoscere e definire gli oggetti delle scienze speciali e, su un piano metateorico e ultimativo, produrre per questi stessi oggetti una mappatura definitiva che ne spieghi l'identità e la permanenza significa dare senso all'indagine metafisica nella misura in cui si pone in una dialettica molto stretta con le scienze particolari. Ad esempio, è proprio la ricerca condotta nel *DA*, soprattutto per gli aspetti che presuppongono la metafisica della sostanza contenuta, nella sua forma più articolata, in *Metaph.* Z, ad offrire delle buone ragioni per sostenere che *sostanze* in senso primo e più proprio siano i viventi. Questa tesi induce ad attribuire, sul piano episte-

mologico, una priorità al *DA* nell'analisi dei tipi di sostanze animate che esistono. La descrizione del mondo condotta su questo paradigma conduce a porre come *essenziali* alcune determinazioni – nutrizione, percezione, *phantasia*, pensiero – rispetto alle quali tutte le altre determinazioni categoriali possibili (temporali, spaziali, qualitative, quantitative, ecc.) risultano subordinate in quanto *maggiormente peculiari* (proprie di ciascun portatore individuale). Le capacità dell'anima non rappresentano dei modi per circoscrivere gli enti; modi più o meno efficaci sulla base della forza che ha la stipulazione ontologica iniziale, ovvero sulla sua capacità di costruire un piano di invarianza sufficientemente diversificato da contenere *ogni* vivente. Rappresentano, piuttosto, quell'insieme di determinazioni essenziali che, entrando a far parte della tematizzazione stessa delle sostanze, rendono piante, animali e uomini *oggetti* propri di *almeno* due scienze. Producendo una teoria delle sostanze animate in grado di spiegare la natura di queste proprietà, è possibile sostenere che soprattutto *all'impegno ontologico* perseguito nel *DA*, decisamente compromesso con l'epistemologia della fisica, è affidato il compito di articolare il quadro meta-teorico proprio dell'ontologia generale. Invero, l'essere vivente è una determinazione che, non essendo vincolata a un solo piano scientifico, non può essere in alcun modo ridotta.

Dato il *corpo animale* come punto privilegiato di comunicazione tra le branche della filosofia aristotelica, si cercherà di evidenziare che l'ontologia formale della metafisica e l'ontologia *fisica* del *DA* rappresentano aspetti complementari della stessa ricerca. Ora, cosa ci assicura che ciascun ambito sia coerente? Ogni scienza si dota dei propri principi in piena autonomia e non mette in discussione la sussistenza dei propri oggetti. Una coerenza di fondo, per come si scorge sul piano fondazionale, si riscontra nelle correlazioni che si istituiscono tra i singoli ambiti di invarianza. Più semplicemente, come luogo di raccordo e di *non-contraddizione* tra i diversi saperi. Posto il corpo animale (la sostanza *sensibile*) come oggetto, alle singole scienze è affidato il compito di articolare, sotto differenti rispetti, la *suchness* del questo (*sensibile, mobile, percipiente, ecc.*). Per evitare l'errore di stabilire aprioristicamente *una* interpretazione definitiva di ciascun ambito e cercare conferme interrogando il dettato metafisico, è sensato assumere la coerenza come stipulazione regolativa

iniziale. Invero, declinare *le varianze e le correlazioni tra oggetti e metodi delle scienze e della filosofia prima* significa dotarsi degli strumenti per cogliere la non-contraddizione tra la filosofia prima che si struttura focalizzandosi sulla realtà del deittico (ossia sul *questo*), prescindendo costantemente dalle varie declinazioni della sua *suchness*, e le altre scienze che, proprio perché non possono prescindere da quest'ultima, godono di un grado minore di universalità e sono logicamente posteriori nell'ordine delle discipline. Punti stridenti ed eventuali contraddizioni saranno intesi come tali solo come estrema *ratio* esegetica. Questa procedura mostrerà come significative questioni metafisiche siano *già* presenti nelle problematiche di confine che, ad esempio, la scienza del *DA* si propone di affrontare. In aggiunta, potrebbe consentire di rilevare quei luoghi in cui il *fare scienza* si scontra con i limiti dell'apparato logico-metafisico di cui Aristotele stesso si dota.

In questo senso si intende adottare il metodo di Wiggins (2001). Si può dire che l'elemento deittico del *questo F* – a seconda della lettura adottata, il *tode* o il *ti*, il *questo qualcosa* o un *certo questo* – ci consegna l'elemento necessario della cosa, a garanzia della sua *natura* invariante, rispetto alla cascata di predicazioni con cui le singole scienze si volgono ad essa. E dell'identità metafisica che essa mantiene in ogni ramo o livello di conoscenza scientifica. Rispetto a questo piano della filosofia prima, alle filosofie o scienze seconde è affidato il compito di articolare questa conoscenza, di sviluppare e studiare a un livello di dettaglio sempre maggiore la cosa stessa, declinandone la *suchness*. Intendendo la metafisica (o filosofia prima) come disciplina *positiva* in grado di dotare le singole scienze di una potente grammatica concettuale che ruolo gioca, sul piano teoretico, il paradigma biologico del *DA* – il corpo mobile percipiente – alla base dell'*ousiologia* aristotelica?

4. Schema sinottico

Il soggetto categoriale è un *questo* di una certa *sorta*, un portatore di *clusters* indifferenziati di determinazioni. È un individuo di una unità-classe (differente da un insieme vuoto) e le classi (generi e specie) sono come

la *somma mereologica* delle rispettive unità-classi. Se il genere animale è la somma delle sue sottoclassi, lo stesso vale per *questo gatto*? Questo gatto è una somma mereologica che include sia elementi universali (testa, zampe) che individuali (rosso, bianco, ecc.)? Questa descrizione della sostanza prima solleva due questioni. (i) Le parti delle sostanze sono a loro volta sostanze? (ii) Come distinguere l'individualità degli accidenti (il rosso) dall'individualità della sostanza prima? Alla (i) è impossibile dare risposta con l'ausilio degli strumenti categoriali soltanto. Lo statuto ontologico delle parti rimane nelle *Categorie* indecidibile. In merito alla (ii) si può avanzare un'ipotesi. Come mantenere il nesso di inerenza che il rosso intrattiene con le classi dei generi, distinguendolo al tempo stesso dal nesso di appartenenza logica della sostanza prima al genere? Una via percorribile consiste nel far passare attraverso l'aspetto quantitativo della sostanza (il *corpo*) l'inerenza degli accidenti. Punto non reso in modo coerente da Aristotele nelle *Cat.* Sostenere che la cascata di attributi accidentali ineriscono a questo gatto attraverso l'inerenza al corpo di questo gatto ci autorizza a far dipendere la loro individualità dalla relazione intrattenuta con le quantità proprie del genere (avere un certo peso, ad esempio)? Probabilmente no a questo livello d'indagine. Ci consente, tuttavia, di stabilire che le quantità godono di uno statuto privilegiato, poiché individuano i caratteri propri ma non necessari del soggetto, connessi con la sua identità (più che con la sua individualità).

Come mettere ordine nell'insieme delle parti e delle proprietà che formano il soggetto? Nelle *Cat.* essi sono *stipulati* senza introdurre dei criteri *costanti* per la loro individuazione. Un primo gruppo di criteri procedurali può essere introdotto su base *psicologica*. Infatti, distinguere ciò che è essenziale da ciò che è accidentale, come le parti dal tutto, significa superare la logica delle classi e collocare il soggetto sul livello metafisico che Aristotele ritiene ultimativo: quello della potenza e dell'atto. E poi *procedere a ritroso* – *sul piano epistemico* – qualificando *secondo la potenza e l'atto il corpo mobile percipiente* nella sua accezione basilare: come *quantità continua secondo la grandezza*. Gli animali hanno un principio interno di mutamento e stasi e sono dotati di percezione (con ciò abbiamo una prima articolazione della *suchness* del *questo F*). Ma questo non è ancora sufficiente: come ottenere un'articolazione interna completa

della *struttura* del composto? Rispondere a questa domanda significa portare a compimento l'argomentazione aperta in *Cat.* 5 e 6, mostrando perché una mereologia non strutturale vada rigettata, essendo incapace di fondare le differenze tra parti e determinazioni della cosa. La teoria della percezione ci aiuterà in questo percorso: lo studio che prende avvio in *DA* II.5 presuppone infatti un'analisi in parti *anomeomere e continue*. Sono tutte parti strutturali?

Per ottenere una risposta occorre volgersi allo studio della sostanza che Aristotele conduce nei libri centrali della *Metaphysica* e all'analisi del problema dell'unità della definizione, intendendo quest'ultimo come un problema posto dalla necessità di garantire un principio di unità e costituzione *non mereologico*. Il soggetto sostanziale assume infatti una configurazione metafisica propria solo disinnescando l'identità tra *sostanza prima* e *soggetto* e riportando le determinazioni quantitative *dentro il soggetto sostanziale* (*Metaph.* Z.3). In questo modo, lo strumento della mereologia riporta all'alveo della sostanzialità quelle determinazioni *quantitative* necessarie per parlare di sostanze estese nello spazio o, in termini moderni, *continuanti*. Questo ordine strutturale interno fa capo a una parte centrale o principale, le cui condizioni di identità e permanenza coincidono con il tutto. L'inserzione di un ordinamento modale e centralizzato nello schema ilemorfico spinge a ritenere che la forma sostanziale non è altro che la forma della parte principale. *Sotto il profilo formale si ha completa sinonimia tra parte principale e sinolo*. Dato che i viventi sono esempi paradigmatici di sostanze, e che i viventi sono tali in quanto hanno un'anima, nella psicologia razionale del *DA* si può individuare quella scienza che realizza al massimo grado i presupposti concettuali *dell'ousiologia*. Posto che il *DA* è la realizzazione di una costruzione teorica elaborata nella metafisica solo in termini *concettuali*, la convalida dei principi metafisici qui operata può essere il terreno per affrontare una questione al cuore della metafisica aristotelica: la distinzione tra individuale e particolare.