

NARCY, Michel, et ALONSO TORDESILLAS (eds.), *La “Métaphysique” d’Aristote. Perspectives contemporaines*, Paris, Librairie Philosophique Vrin-Éditions Ousia, 2005, 249 págs.

Le prospettive cui allude il titolo di questa raccolta sono quelle emerse nel corso del “Première rencontre aristotélicienne”, svoltosi —tra il 21 e il 24 ottobre 1999— presso l’università di Provence, ad Aix-en-Provence; simposio aristotelico che ha registrato gli interventi di alcuni dei maggiori specialisti di area neolatina.

Uno degli elementi di interesse dell’opera è proprio la possibilità di mettere a confronto letture del testo aristotelico da ritenersi, se non alternative, almeno orientate da sensibilità diverse da quelle proposte da studiosi di area anglosassone (Owen, Lloyd, Burnyeat, Lear, Lewis, Bostock), costantemente tenuti presente e richiamati nelle analisi. È in questo senso significativo che la raccolta si apra e si chiuda con gli interventi di due dei massimi aristotelisti, Aubenque e Berti, nel primo caso per focalizzare un aspetto metodologico fondamentale (la funzione della *aporia*) —intorno al quale ampio è stato il dibattito tra le due sponde dell’Atlantico a partire dagli anni Sessanta—, nel secondo per ribadire l’attualità della *Metafisica* e del suo approccio rispettoso della varietà, molteplicità e problematicità del reale.

Nel suo saggio (*La fonction de l’aporie dans la Métaphysique*) —rinviando al proprio contributo del 1962 (*Le problème de l’être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*)— Auben-

---

PALABRAS CLAVE: Aristote, Métaphysique.

RECEPCIÓN: 11 de octubre de 2007.

ACEPTACIÓN: 31 de octubre de 2007.

que introduce un tema, quello del nesso tra scienza dell'essere e dialettica, che percorre, per la sua oggettiva rilevanza, i contributi centrali della raccolta. La teoria generale dell'essere non si potrebbe ridurre alla epistemologia esaminata nei *Secondi Analitici*, ma manifesterebbe "affinità" o "omologie" con la dialettica affrontata nei *Topici*: essa, infatti, si presenterebbe come un metodo di ricerca universale, che non può fondare le proprie proposizioni se non circolarmente. Due caratteristiche che Aubenque mette in relazione con la problematica equivocità dell'oggetto e l'impossibilità di una fondazione ultima proprie della ontologia aristotelica.

Approfondendo tale prospettiva, egli individua nella *aporia* il modello argomentativo con cui il filosofo greco avrebbe condotto la sua ricerca metafisica, in questo recuperando, attraverso la lezione platonica, una autentica esigenza socratica. Secondo lo studioso francese è la equivocità dell'espressione "essere" a determinare oggettivamente la perplessità che legittima un approccio "aporematico" (come lo definisce Alan Code in *The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1984), una strategia —in altre parole— adeguata a fronteggiare problemi (tipicamente dilemmi morali) per i quali si prospettano soluzioni in apparenza equivalenti. Rispetto alla possibilità di ricavare letture relativiste da questa impostazione, Aubenque è tuttavia esplicito nel fissare due limiti, rappresentati dalla insistenza logico-ontologica aristotelica sulla ricostruzione dei nessi causali e dalla concezione del *logos* come ragione-discorso condivisa e partecipata tra gli uomini.

Di questa stimolante —soprattutto per i risvolti "drammatici" rilevati nella costruzione aporematica— lezione metodologica si può forse, valorizzando in particolare la famosa apertura di *Metafisica Beta*, tentare una forzatura che consenta una determinazione più positiva della ricerca aristotelica: in fondo in 995a 24 ss. è lo stesso filosofo a marcare come la *aporia* implichi la sospensione di fronte all'alternativa tra due soluzioni opposte, apparentemente equipollenti, ma anche come lo svolgimento adeguato delle aporie (*diaporesai*) possa condurre alla *euporia*, a individuare, in altre parole, la via corretta per superare l'*impasse* iniziale. L'articolazione coincide con un processo di liberazione dalle difficoltà che, reso nel contesto in termini allusivi al mito della caverna platonico,

trova il proprio passaggio decisivo nello sviluppo delle implicazioni delle difficoltà stesse.

Trattandosi di due ipotesi opposte, l'esercizio richiesto è quello della coerente deduzione delle rispettive conseguenze, per verificare in quale misura possano contribuire alla soluzione. Enrico Berti a più riprese ha messo in relazione questa prassi "diaporetica" direttamente con la riflessione aristotelica sulla dialettica (si veda, per esempio, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989, che raccoglie i testi di lezioni tenute dall'autore presso l'Istituto italiano di studi filosofici di Napoli): nel secondo libro dei *Topici*, infatti, Aristotele, precisandone gli usi, aveva determinato anche un impiego "in rapporto alle scienze filosofiche", che consentiva, tra l'altro, svolgendo fino in fondo e sfruttando la struttura per dilemmi già introdotta nel *Parmenide* platonico, di vedere quale soluzione fosse vera e quale falsa.

Vicino alle conclusioni del saggio di Aubenque —che delineano un duplice scenario di svolgimento della metafisica aristotelica: in direzione onto-teologica, seguendo il filo conduttore della riduzione causale; in direzione dialettico-trascendentale approfondendo le implicazioni logico-linguistiche della universalità del *logos*— appare il contributo di Tomás Martínez Calvo (*Démonstration de l' "ousia" et fondation des sciences chez Aristote*), nel quale l'ontologia aristotelica è interpretata come alternativa o replica al programma dialettico da Platone proposto nei libri centrali della *Repubblica*.

Con un puntuale richiamo a *Gamma* e *Epsilon*, Calvo individua un "parallélisme structural" tra le proposizioni dei due autori: da un lato il compito di giustificazione dei principi delle scienze particolari, che Platone imputava alla dialettica (in questo senso scienza universale), sarebbe stato da Aristotele attribuito alla ontologia, dall'altro la dialettica avrebbe mantenuto anche per lo Stagirita l'universalità che Platone le aveva accordato, con la conseguente perdita di statuto scientifico. Episteme in senso stretto è, infatti, solo il sapere delle discipline particolari (quelle cui Platone, al contrario, rifiutava un riconoscimento pieno), destinate a ricercare ambiti determinati: non ci sarebbe più posto in Aristotele per una scienza "transgenerica".

Alla ontologia il filosofo avrebbe riconosciuto l'onere dell'indagine intorno alla *ousia* nelle "tre grandi regioni della realtà": enti

naturali, enti matematici e enti divini. Ciò allo scopo di dimostrare che la realtà non si riduce a semplici, transeunti agglomerati di determinazioni accidentali, ma consta di sussistenze di base, sostanze essenzialmente determinate. In questo senso sarebbe strutturale al progetto ontologico aristotelico la confutazione di quelle posizioni che pretendono dissolvere la realtà in un divenire incessante, un “mobilismo universale” negatore del principio di non contraddizione. Ma questo compito, a sua volta, nella misura in cui coinvolge una delle applicazioni della dialettica (l'*elenchos*) e si svolge a livello delle opinioni accettate o stabilite (tale anche il principio di cui sopra, da Aristotele indicato in *Gamma 3* come *doxa*), rivelerebbe una tensione di fondo della ricerca metafisica aristotelica: l'argomentazione filosofica pretenderebbe elevare il principio a uno statuto superiore a quello doxastico, ma ciò potrebbe avvenire solo abbandonando il terreno dell'opinione comune. Il tentativo dello Stagirita sarebbe proprio quello di risolvere tale tensione partendo dal fatto universale della comunicazione linguistica, in direzione di quella che, in prospettiva, Calvo riconosce come “argomentazione trascendentale”.

Pur risultando convincente nel mettere in valore una esigenza di fondo dell'impegno aristotelico nei trattati della *Metafisica*, l'autore mi pare trascurare alcune importanti implicazioni.

Intanto, soprattutto in riferimento a *Gamma*, è chiaro che Aristotele, per introdurre la “scienza dell'essere in quanto essere”, ricorre ampiamente alla “analisi semantica” (Berti) — a pieno titolo riconducibile alla pratica dialettica, e che proprio muovendo dalla capacità del linguaggio di manifestare la realtà (su questo aspetto e sulle difficoltà connesse la raccolta di Narcy e Tordesillas propone un bel saggio di Frédérique Ildefonse, *Analyse de langage et analyse de l'être dans la “Métaphysique”*), Aristotele si affida all'esame dei significati del termine *essere* per rivelarne la polivocità. Rispetto alla tradizionale contrapposizione tra dialettica e episteme richiamata da Calvo, mi sembra che le tre operazioni coinvolte — distinzione tra i molti significati di uno stesso termine, individuazione del primo tra questi, determinazione del rapporto intercorrente tra i molti significati e il primo — nella misura in cui collegano esercizio dialettico e ricerca del principio, tendono a proporsi di fatto come una soluzione originale.

Inoltre, se è indiscutibile che la scienza dell'essere in quanto essere riveli un tratto decisamente ontologico, direttamente connesso alla ricerca dei principi costitutivi delle *ousiai*, mi sembra altrettanto vero che, sempre in *Gamma 2* e poi ancora, complessivamente, in *Epsilon*, essa ne proponga uno logico-linguistico, mirato alla chiarificazione di nozioni che possono trovare impiego in una indagine sulla realtà e applicazione generale nei vari ambiti scientifici, senza essere in quelli oggetto di studio: tra l'altro, è anche per questo, in quanto cioè riflette su nozioni fondamentali nella strutturazione della conoscenza, che la scienza in questione si ritrova a essere *prima*, fondante rispetto alle altre. In questo senso Charlotte Witt (in *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London, 1989) parla della scienza dell'essere aristotelica come di una scienza "autoriflessiva", che problematizza anche se stessa.

All'analisi della *ousia* sono dedicati i contributi centrali della raccolta, quelli in cui si fa più trasparente il dialogo con gli interpreti anglosassoni: Marco Zingano su *L' "ousia" dans le livre Z de la "Métaphysique"*, Richard Bodéüs su *La substance première de "Catégories" á "Métaphysique"* e Francis Wolff su *Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité?* Privilegiato è ovviamente il confronto con la complessa tessitura dei capitoli di *Zeta*. Del suo tortuoso percorso, al fine di discutere brevemente i tre saggi, utilizziamo schematicamente alcune delle indicazioni ricavate da Jonathan Lear (*Aristotle: the desire to understand*, Cambridge, 1988). La sostanza —nelle risultanze dell'esame aristotelico— dovrebbe essere: i) assolutamente *prima*; ii) qualcosa di determinato (*tode ti*); iii) ontologicamente indipendente (*choriston*); iv) definibile; v) immanente agli enti sensibili; vi) causa prima dell'essere in quanto principio unitario di ogni ente. Alla luce di tali criteri essa coinciderebbe di fatto con la "forma", in questo senso correggendo apparentemente l'orientamento del testo delle *Categorie*, nel quale l'esigenza di focalizzare il soggetto ultimo della predicazione aveva condotto alla identificazione dell'individuo come *protē ousia*. Come potrebbe, in effetti, una indagine intorno all'essere, concentrata sulla sostanza in quanto suo aspetto primario, concludere che essere è essenzialmente il soggetto individuale, di per sé oggetto di esperienza ma —nella sua irripetibilità e accidentalità— non di scienza?

Il dibattito interpretativo è tradizionalmente ruotato intorno alle implicazioni di quelle proposizioni, come ci ricorda Zingano, impegnato appunto a determinare i rapporti tra *ousia*, *katholou* e *eidōs*, affrontando la annosa questione dello statuto, particolare o universale, della forma aristotelica. Il saggio è molto utile per illustrare la struttura “aporematica” (Lear) dell’analisi di Aristotele e soprattutto per valorizzarne la densità come effetto del sovrapporsi di linee e prospettive di ricerca: quella del metafisico intesa a rilevare la struttura ileomorfa degli enti individuali e quella del naturalista attenta a rintracciare i confini tra classi di individui; quella in apparenza puramente logica, interessata a rilevare l’oggetto della definizione e quella concreta, intenta a evocare casi di processi generativi problematici —come quello degli ibridi: il mulo— all’interno di una considerazione razionale della realtà naturale.

Mi pare, inoltre, che Zingano imposti correttamente una possibile e plausibile soluzione delle difficoltà, una volta registrate e soppesate le diverse esigenze della “ousiologia” aristotelica. In questa direzione leggo lo sforzo di precisare —contro superficiali traduzioni— il significato, nel contesto di *Zeta*, della espressione *tode ti*, che sarebbe fuorviante ridurre semplicemente a quello di “particolare”, e che veicola piuttosto la determinatezza, il principio di determinazione dei particolari. Quanto Aristotele riesce a delineare abbastanza chiaramente, si può —a mio giudizio— così sintetizzare: la forma o essenza non coincide immediatamente con la specie, ma si identifica con la *differenza specifica*; quest’ultima rappresenta quel *tode ti* capace di fissare i caratteri che fanno di un individuo particolare un membro della sua specie; tale iscrizione in classi è resa possibile dalla identità specifica delle forme; le differenze tra gli individui all’interno della specie sono da ascrivere da un lato alla molteplicità numerica delle forme, dall’altro alla diversità delle componenti materiali.

Contro l’opinione tradizionale —sottolineata, per esempio, sebbene in modo diverso, nelle letture dai maggiori specialisti, anglosassoni (in ordine di tempo Graham, Lear, Gill, Lewis) e non (Deveraux, Pietsch)— che dalle *Categorie* a *Metafisica Z* si consumi una evoluzione della posizione aristotelica della “sostanza prima” si schiera il saggio di Bodéüs, il quale, con buoni argomenti, insiste sulla continuità dell’analisi dell’individuo nei due contesti. In par-

ticolare sarebbe la fondamentale articolazione espressiva tra "inherence" (essere in un soggetto) e "imputation" (dirsi di un soggetto) a manifestare, anche nella operetta più antica, la concezione ilemorfica approfondita più tardi in *Zeta*: lo stesso soggetto individuale, infatti, è tanto soggetto di inerenza per "bianco" e "grammatico", le quali qualificazioni non possono ovviamente che implicitamente riferirsi rispettivamente a corpo e anima. Non c'è dubbio, secondo l'autore, che Aristotele nelle *Categorie* fosse consapevole che l'individuo sostanziale è risultato di un principio materiale e di un principio formale (come rivelerebbe, in particolare, l'evidenza testuale di *Categorie*, 2, 1a21-28) e se la distinzione, fondamentale sul piano ontologico, è passata sotto silenzio, ciò dipenderebbe dalla specificità del contesto. È solo nella *Metafisica* che il filosofo si propone una indagine scientifica intorno alla sostanza: il compito di *Zeta* comincia dove si esaurisce quello delle *Categorie*, nella ricerca dei principi che illustrino che cosa sia la *ousia*.

La tesi di Bodéüs mi sembra condivisibile. Se è vero che, in *Metafisica* Z 3, Aristotele recupera introduttivamente il criterio distintivo della *ousia* già applicato nelle *Categorie* ("ciò che può fungere sempre e solo da soggetto e mai da predicato") per marcare l'insufficienza come guida nell'indagine usiologica, è perché nel contesto più antico, in cui centrale, anche rispetto al dibattito interno all'Accademia platonica, era la sottolineatura della irriducibile pluralità dei modi di dire l'essere, il ricorso alla traccia logico-linguistica era risultato decisivo rispetto all'approfondimento ontologico-usiologico. La ripresa nel quadro di un sondaggio sistematico della realtà comporta, invece, che l'autore espliciti le strutture ontologiche coinvolte. Così, da un lato Aristotele non mette mai in discussione la sostanzialità degli enti individuali della nostra esperienza, dall'altro l'esigenza scientifica lo spinge a coglierne —con la struttura ilemorfica— anche il vero principio sostanziale.

Il saggio di Wolff —il più lungo della raccolta insieme a quello di Bodéüs— rivela la propria originalità sin dal titolo, che evidenzia la scelta di tradurre il termine greco *ousia* con *réalité*. Non si tratta di un vezzo ma di una decisione mirata a valorizzare i due significati connessi: quello del carattere che fornisce a una cosa la sua consistenza ontologica (la sua "realtà") e quello della cosa stessa (una "realtà"). L'interesse dell'autore non è quello di rispon-

dere alla domanda aristotelica “che cosa è la ousia?”, bensì quello di mettere a fuoco il senso dell’interrogativo, che cosa significhi, in altre parole, porsi quella domanda. Si tratta di fatto di un percorso alternativo per arrivare comunque a trovare una risposta in merito alla sostanza, che Wolff persegue attraverso la collazione dei primi capitoli di *Zeta* e *Delta* 8 —dedicato appunto alla *ousia*.

L’analisi delle prime battute di *Zeta* 3 consente all’autore di determinare “les deux grand sens de l’ousia”: sostrato permanente della realtà in questione, ovvero la sua essenza, che ne garantisce la comprensione. L’indicazione è confermata anche sul piano storico, dalla ricostruzione aristotelica delle origini della filosofia in *Metafisica Alfa*, che rileva due fondamentali tendenze nella ricerca intorno alla realtà: l’approccio dei *fisici* a un sostrato al fondo del mutamento degli enti, e quello di Socrate e dei platonici alla “quiddità”, che non è se non un altro modo di cercare il sostrato in un “nucleo essenziale” irriducibile. In questo senso, secondo la persuasiva lettura di Wolff, sarebbe lo stesso criterio dell’*hypokeimenon* a condurre alla identificazione sostanziale a un tempo del composto materiale e della “forma”. Così il corso della ricerca “usiologica” di *Zeta* sarebbe in pratica deciso sin dall’inizio, con il riferimento al sostrato: semmai, rispetto alle esigenze di un’analisi non meramente “logica” (come quella dei platonici che era approdata alla genericità degli universali) ma anche “fisica”, rimaneva da determinare che cosa fosse da riconoscere come “substrat premier”: materia, forma o sinolo?

Rispetto alle letture tradizionali la interpretazione di Wolff si rivela a questo punto coraggiosa, in quanto il primato della forma viene argomentato applicando il criterio del sostrato, che, pur il testo di *Zeta* 3 sembrerebbe riconoscere insufficiente. In pratica —come fanno anche Lear e la Witt— l’autore non pare dare troppo credito al modello della “predicazione ilemorfica”: la forma sostanziale non andrebbe —a dispetto di alcune concessioni aristoteliche— considerata un predicato da riferire a un sostrato materiale. Il fatto che nell’ambito sensibile essa debba sempre essere correlata alla materia non ne mette in discussione la priorità logica e ontologica, dal momento che quella è mera potenzialità, e, rispetto all’ente strutturato, non è nulla di determinato senza la forma. È quindi solo in virtù dell’assetto intrinseco e della organizzazione unitaria garantiti dalla forma, che l’individuo (il composto) potrà



fungere da soggetto. La forma è allora sia sostrato logico —ciò che la materia non può essere per la sua indeterminatezza— sia sostrato fisico, perché l'individuo effettivamente esistente e soggetto di affezioni è tale in forza di una composizione ilemorfica.

Isabelle Koch offre l'unico contributo direttamente ispirato alle controverse pagine della seconda metà di *Metafisica Lambda*, al centro del recente dibattito interpretativo dopo la pubblicazione (*Aristotle's Metaphysics Lambda*, edited by M. Frede and D. Charles, Oxford, 2000) degli atti del X *Symposium Aristotelicum* dell'agosto 1996, dedicato appunto a una analitica lettura dei dieci capitoli del trattato. *Le "Dieu vivant" d'Aristote* affronta un tema forse meno controverso ma comunque significativo della "teologia" aristotelica: il rapporto tra l'impresa scientifica di dimostrare l'esistenza di una sostanza immobile —causa efficiente del moto celeste— e le aspettative della religione popolare nella determinazione delle proprietà essenziali di Dio.

Partendo da una sollecitazione di Richard Bodéüs (1975) —secondo cui la teologia del dodicesimo libro della *Metafisica* sarebbe il prodotto di due linee convergenti d'indagine, una esplicita, "rigorosamente scientifica", concentrata sull'essere, l'altra, per lo più implicita, dipendente da *endoxa* ricavati dalla teologia poetica—, l'autrice rifiuta lo schema dello sviluppo parallelo di due discorsi, dimostrativo e dialettico, che troverebbero nelle nozioni di *energeia* (atto, attività) e *zōē* (vita) il loro punto di incontro. La tesi che viene argomentata è, al contrario, che Aristotele avrebbe condotto un percorso di ricerca unitario e coerente e l'eventuale eco nella sua teologia di caratteri comuni alla religione popolare non implicherebbe una sua dipendenza da essa.

Il problema con cui principalmente si confronta la Koch è quello della presunta tensione nella applicazione metafisica del concetto di vita: l'attribuzione della *zōē* a Dio costituirebbe, infatti, per alcuni interpreti, lo scacco del progetto aristotelico di una *theologhikē epistēmē*, trasformando la sua teologia in una appendice della fisica (Volpi, 1991), ovvero, secondo una prospettiva evolutiva, documenterebbe la presenza di una concezione ancora "spiritualista" della vita —chiaramente espressa nel *Protreptico*— da Aristotele poi trasformata nella biologia del *De anima* (Mansion, 1984). Evitando le difficoltà di una lettura "réductionniste" che riconduca

le differenti accezioni di  $z\bar{o}\bar{e}$  a una sola, interpretando le altre in senso metaforico, e quelle di una lettura “homonymique” che insista, al contrario, sulla diversità semantica, l’autrice è impegnata a individuare una definizione “fonctionnelle” della vita, che ne conservi la plurivocità senza arrendersi alla equivocità: in *Lambda* ciò sarebbe possibile in forza del nesso tra vita e attività.

Ciò per cui la vita è veramente quello che è, ciò per cui merita di essere definita una vita sarebbe appunto l’attività. Sottolineare come il fine della vita si realizzi nel vivere pienamente e fondi il carattere “autotélique” dell’attività, consente alla Koch di far leva sulla definizione di vita come “autoréférentialité de l’*energheia*”, che si specifica e compie nei diversi contesti, per giustificare la pertinenza dell’uso di  $z\bar{o}\bar{e}$  nell’ambito della scienza teologica, senza ritenerlo una concessione alle credenze popolari ovvero una surrettizia intrusione della fisica. A sostegno della interpretazione dell’autrice si potrebbero citare le precisazioni in merito al nesso vita-pensiero avanzate da Berti (“*Per i viventi l’essere è il vivere*”, *Il pensiero come forma di vita. A proposito della “intelligenza artificiale*”, 1990, ora in *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2005), secondo cui, dal momento che l’anima è disposizione a vivere che si esplica in molteplici attività, dove ve ne sia una, già è presente la vita. L’essere per i viventi consiste dunque essenzialmente nel vivere e per i pensanti essenzialmente nel pensare, cioè nel tipo di vita loro proprio: in questo senso il pensare è per Aristotele essenzialmente un vivere, un agire e fare autonomi.

Proprio a Berti, come abbiamo introduttivamente segnalato, è toccato il compito di chiudere la rassegna, con il suo *Que reste-t-il aujourd’hui de la métaphysique d’Aristote?*, con un omaggio ad Aubenque (che l’ha aperta) e al comune interesse per la dimensione metodologica della ricerca del filosofo. Sarebbe infatti l’uso riflessivo del linguaggio, la concezione della filosofia come “méta-langage” dallo studioso francese reiteratamente richiamati, il primo lascito della *filosofia prima* aristotelica, cui Berti affianca quella che definisce “une certaine idée de la métaphysique”. La sua originalità consisterebbe, da un lato, nella indicazione dell’oggetto di cui si ricercano le cause prime, dall’altro nella determinazione della natura e delle funzioni delle cause prime.

Il primo aspetto costituisce la vera e propria formulazione dell'interrogativo metafisico per eccellenza, che il filosofo greco risolve con la designazione tematica dell'"essere in quanto essere", un oggetto altamente problematico per la sua irriducibile molteplicità e eterogeneità, manifestata a partire dagli usi del linguaggio comune. Tale multivocità sarebbe peculiare della concezione aristotelica, senza precedenti nella tradizione presocratica e platonica, e senza riprese adeguate nella tradizione successiva. Alla originale enunciazione del problema farebbe seguito, nella persuasiva sinossi di Berti, l'originale percorso risolutivo, scandito in tre passaggi: i) scoperta della dipendenza delle categorie in rapporto alla *ousia*, ii) ricerca delle cause prima della sostanza, iii) compimento della ricerca delle cause prime per mezzo della distinzione tra "potenza" e "atto".

Due gli aspetti che l'autore sottolinea con vigore e che riflettono momenti qualificati del dibattito interpretativo dell'ultimo decennio. In primo luogo, alla luce del metodo logico-linguistico adottato, la irriducibilità della *ousia* alle e la sua indeducibilità dalle sue cause prime, che non sono assimilabili a universali platonici: esse garantiscono intelligibilità senza distruggere la molteplicità delle *ousiai*. In secondo luogo, l'insufficienza di una considerazione unicamente e puramente logico-linguistica e la necessità di integrarla con un approccio *physikos*, che individui una causa esterna alle sostanze, in grado di spiegarne il movimento. Questo momento, culminante nella dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile —di cui Berti, da un decennio a questa parte, difende il ruolo esclusivamente efficiente—, non ne esprime tuttavia, a sua volta, una pretesa anteriorità logica (come vorrebbe Alejandro Vigo nei suoi *Estudios aristotélicos*, Pamplona, 2006), bensì solo causale. La soluzione di Aristotele non elimina la polisemia dell'essere, né la molteplicità dei significati della sostanza: il principio ultimo dell'essere e delle sostanze non è la sola causa, ma semplicemente una delle cause, completamente insufficiente, da sola, a spiegare l'essere nella sua interezza. Esso, inoltre, è del tutto eterogeneo rispetto agli altri enti, cui si rapporta in quanto principio motore. Un segno ulteriore della attenzione del filosofo greco per la varietà, le differenze, la mobilità della realtà e dunque della sua peculiare idea di filosofia, che rappresenta ancora un'ottima ragione per continuare a studiarla.