Aristotle and the Aristotelian Tradition

Innovative Contexts for Cultural Tourism

Proceedings of the International Conference
Lecce - June 12, 13, 14, 2008

Aristotele e la Tradizione Aristotelica

Nuove tematiche per il turismo culturale

Atti del Convegno Internazionale di Studi
Lecce - 12, 13, 14 giugno 2008

a cura di

Ennio De Bellis

Rubbettino

CENTRO INTERUNIVERSITARIO
PER LA STORIA DELLA TRADIZIONE ARISTOTELICA

Direttore: Enrico Berti (Università degli Studi di Padova)

Consiglio Direttivo: Guido Avezzù (Università degli Studi di Verona)
Enrico Berti (Università degli Studi di Padova)
Franco Biasutti (Università degli Studi di Padova)
Roberto Bondì (Università della Calabria)
Pio Colonnello (Università della Calabria)
Ennio De Bellis (Università del Salento)
Domenico Fazio (Università del Salento)
Patrizia Laspia (Università degli Studi di Palermo)
Franco Lo Piparo (Università degli Studi di Palermo)
Luigi Olivieri (Università degli Studi di Padova)
Luca Parisoli (Università della Calabria)
Enrico Peruzzi (Università degli Studi di Verona)
Riccardo Pozzo (Università degli Studi di Verona)
Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo)
William Shea (Università degli Studi di Padova)
Loris Sturlese (Università del Salento)

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

Aristotle and the Aristotelian Tradition

Innovative Contexts for Cultural Tourism

Proceedings of the International Conference
Lecce - June 12, 13, 14, 2008

Aristotele e la Tradizione Aristotelica

Nuove tematiche per il turismo culturale

Atti del Convegno Internazionale di Studi
Lecce - 12, 13, 14 giugno 2008

a cura di
Ennio De Bellis

Rubbettino
2008

€ 25,00

ISBN 978-88-498-2250-2

tere insieme raffigurazioni del bene più complesse e la scelta viene definita come insieme di desiderio e di cognizione.

Giambattista Vico non diversamente da Aristotele concepisce la prassi dei bestioni, da cui metaforicamente l'umanità ha origine, come mossa da raffigurazioni che vengono create attraverso l'uso della capacità immaginativa, una capacità definita pertanto da Vico sensibile e insieme mentale. Facendo riferimento in maniera esplicita ad Aristotele, Vico descrive la capacità di giudicare con i sensi dei bestioni delle origini come una capacità di discriminare che utilizza non criteri astratti ma criteri concreti, raffigurazioni, immagini composte attraverso una facoltà, la "memoria-fantasia-ingegno", che assolve contemporaneamente a tre funzioni. È il significato paradigmatico che le creazioni ingegnose acquistano nei confronti di ciò che semplicemente accade ad essere il criterio delle scelte pratiche, la causa dell'agire. Anche per Vico sono, dunque, immagini complesse, che si costituiscono collegando fra loro in maniera ingegnosa immagini più semplici, le raffigurazioni che motivano l'agire a partire dal quale sorge l'umano.

Sappiamo come l'interesse di Vico fosse quello di dimostrare non solo la funzione genetica del sapere poetico ma anche la sua funzione costitutiva. L'oblio della creatività poetica è stato a suo avviso la causa di gravi danni per l'umanità. Che il compito filosofico di Vico fosse proprio quello di riparare a tali danni, riportando alla memoria ciò che era stato dimenticato, il filosofo lo dice esplicitamente. Ma quale insegnamento filosofico ci ha voluto trasmettere Vico nel farsi difensore in pieno Settecento della esigenza, enfaticamente affermata, di riportare alla memoria la creatività delle origini? Io non credo che Vico intendesse consigliare agli orgogliosi possessori del sapere riposto di tornare ad essere i bestioni da cui l'umanità metaforicamente si è originata. Credo piuttosto che Vico, contro il mentalismo di Cartesio, intendesse riarticolare la complessa dottrina aristotelica per dimostrare il suo valore. In tale dottrina l'uomo non è pensato né come una pietra, né come un animale e non è pertanto né insensibile come una pietra, né solo sensibile come gli animali. Poiché non è un Dio, l'uomo non si muove inoltre in uno spazio in cui tutto accade per necessità, ma in uno spazio in cui per natura le cose accadono perlopiù e pertanto il suo compito è quello di deliberare bene e di scegliere. La capacità di deliberare bene e di scegliere non è una attività "segregata" dalla sensibilità; è, piuttosto, strettamente connessa a questa. Il compito di riportare alla memoria la creatività originaria affinché essa divenga costitutiva per il pensiero equivale a riabilitare la capacità di sillogizzare attraverso immagini la cui conclusione non è una semplice verità ma un'azione.

Patrizia Laspia*

Metaphysica Z 17, 1041 b 11-33. Perché la sillaba non è gli elementi?

Il mio intervento avrà per tema l'esempio conclusivo di *Metaph.* Z 17. Come è noto, il libro Z fa parte della sezione centrale della *Metafisica,* che comprende i libri dedicati alla sostanza (οὐσία)[1]. Ribaltando, in modo a prima vista paradossale, la gerarchia fra sostanza prima (l'individuo, τόδε τι) e seconda (la specie, εἶδος)[2] delineata nelle *Categorie*, Aristotele nel libro Z individua come prima la sostanza non sensibile, ossia l'εἶδος, e la specifica ulteriormente come principio della definizione (τὸ τί ἦν εἶναι)[3]. Oltre all'apparente virata di prospettive rispetto alle *Categorie*[4], il libro Z della *Metafisica* contiene non pochi elementi che potrebbero apparire criptici al lettore di oggi; non ultimo fra questi, forse, l'esempio conclusivo. Al termine di una trattazione in apparenza

* Università degli Studi di Palermo

1 La traduzione di οὐσία con "sostanza" non appare perfettamente adeguata, perché oscura il legame fra οὐσία ed εἶναι; cfr. C. KAHN, *The Verb 'Be' and its Synonyms,* Dordrecht/Boston 1973, pp. 451-462. Qui la manteniamo in ossequio a una tradizione ormai consolidata, ma sottolineando che l'οὐσία, per Aristotele, è precisamente ciò che fa essere una determinata cosa ciò che è.

2 Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 1-3; in particolare, Z 3, 1029 a 30-33.

3 Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4-6; in particolare, Z 4, 1030 a 2-7.

4 Per spiegare questa apparente discrepanza, alcuni interpreti hanno cercato di negare l'autenticità delle *Categorie*, mentre altri hanno invocato una *Geistesentwicklung* di jaegeriana memoria, se non addirittura la compresenza di due sistemi incompatibili di pensiero (come fa, ad esempio, D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems,* Oxford 1987); un'ampia disamina del problema in D. FONFARA, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik,* Berlin/New York 2003. Nei loro numerosi contributi sul tema, supportati da evidenze testuali difficilmente confutabili, L.M. DE RIJK e R. BODÉÜS hanno invece ripetutamente insistito sull'autenticità delle *Categorie,* sottolineando come il mutamento di prospettive, nella *Metafisica*, sia soltanto apparente. In realtà, *Metaph.* Z non contraddice, ma presuppone, le *Categorie*, perché spiega ciò che nelle *Categorie* resta un dato di fatto. Cfr. ARISTOT., *Catégories,* texte établi et traduit par R. BODÉÜS, Paris 2002, pp. XC-CX, in particolare p. CII.

assai poco lineare[5], che alterna temi apparentemente metafisici, come quello della sostanza, a temi apparentemente logici, come quello della definizione, il libro Z si conclude, a sorpresa, con un esempio che riguarda la sillaba e gli elementi. Si tratta di uno stratagemma teorico non nuovo ad Aristotele, soprattutto nella *Metafisica*. Molte delle aporie del libro Beta sono infatti introdotte da esempi fonetici; che vengono poi tematizzati soprattutto nei libri Zeta, Eta e Lambda.

A conclusione di una serrata indagine su un'eventuale accezione di sostanza diversa dall'individuo, qui accantonato in quanto «posteriore ed evidente» (*ivi*, 1029 a 30-2), l'esistenza stessa, e lo statuto, del nuovo tipo di sostanza è, in Z 17, esemplificato dal caso della sillaba:

> *Metaph.* Z 17, 1041 b 11-33: ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, [ἀν] μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή – ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῷ βα ταὐτὸ τὸ β καὶ α, οὐδ' ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ)· ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι [...] – ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή –· στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ α καὶ τὸ β.

La sillaba funge qui da rappresentante per ogni tipo di composto i cui elementi stiano insieme non come un mucchio (ὡς σωρός), ma come un tutto organico (ὡς ἡ συλλαβή)[6]. Per Aristotele, la sillaba non è gli elementi, e BA non si riduce a B più A; così come la carne non è solo fuoco e terra, ma è "anche qualche altra cosa". Questo *quid*, per cui la sillaba è qualcosa in più della somma dei suoi elementi fonici, proprio come la viva carne è qualcosa in più che una somma di elementi fisici, è da Aristotele invocato come rappresentante del suo nuovo concetto di sostanza non sensibile. Si tratta dunque di un esempio, a dir poco, cruciale. Vale quindi la pena di domandarsi: che cosa, nella sillaba, gioca il ruolo di principio organizzatore, ossia di sostanza non sensibile? O, più semplicemente: perché la sillaba, secondo Aristotele, non si riduce agli elementi?

Cominciamo con alcune precisazioni sullo statuto degli esempi fonetici nella filosofia greca. Sia in Platone che in Aristotele, gli esempi fonetici giocano un ruolo teorico di primissimo piano. In Platone, *Resp.* III, 402 a-b, gli στοιχεῖα stanno ai γράμματα come le Idee agli enti sensibili; in *Phil.* 18 b-d il rapporto fra la voce, che è una, e i suoni della lingua effettivamente

5 Anche in questo caso, l'apparenza non corrisponde affatto alla realtà. Purché si prescinda dai moderni criteri di divisione del sapere, la trattazione di *Metaph.* Z appare, al contrario, molto unitaria, e si rivela perfettamente al suo posto nel contesto generale della *Metafisica*. Lo sottolinea in maniera particolarmente efficace M. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics* Z, Pittsburgh 2001.

6 Cfr. oltre, a proposito del significato fondamentale e degli usi di συλλαμβάνω.

scritti o pronunciati, che sono infiniti, esemplifica il rapporto fra limite e illimitato; in *Pol.* 277 e – 278 c, il rapporto fra sillabe ed elementi introduce, infine, la cruciale nozione di "modello" (παράδειγμα). Per valutare l'esempio conclusivo di *Metaph.* Z 17, il confronto con Platone risulta inoltre particolarmente illuminante. Il medesimo interrogativo che trova soluzione nelle battute finali del libro Z è, infatti, alla base della famosa aporia che conclude il *Teeteto*. Nella sezione finale del dialogo (*ivi*, 201 d sgg.), Socrate espone a Teeteto un "sogno", che è, in realtà, un'aporia concernente lo statuto reciproco di elementi e sillabe. Se gli elementi primi sono indefinibili e inconoscibili, mentre i composti non lo sono, perché definibili come somma dei propri elementi, qualcosa di definibile e conoscibile risulterà da una somma di indefinibili e inconoscibili (*ivi*, 201 d – 203 d). Se invece la sillaba è intesa come un'unica forma semplice, derivata dalla sintesi degli elementi, essa sarà indefinibile e inconoscibile al pari degli elementi (*ivi*, 203 d – 206 e). Ora, è evidente che *Metaph.* Z 17, in cui Aristotele afferma così recisamente che la sillaba non si riduce agli elementi, rappresenta una diretta soluzione dell'aporia finale del *Teeteto*[7]. Ma qual è la soluzione proposta da Aristotele?

Del rapporto fra *Metaph.* Z 17 e la sezione finale del *Teeteto* mi sono occupata già altrove[8]; e in quella sede ho fatto riferimento alla preistoria degli usi di στοιχεῖον, γράμμα e συλλαβή. Per evidenti ragioni di spazio, non posso fare qui altrettanto[9]. Mi limito solo a ricordare che συλλαβή è *nomen actionis* da συλλαμβάνω, che non significa "mettere insieme", nel senso di "ammucchiare", o "comporre artificialmente"; ma "prendere insieme", "comprendere" o, in senso fisico, "concepire". Quest'ultima accezione è frequente nelle opere biologiche di Aristotele[10]. Che la sillaba non sia un'accozzaglia di elementi, dunque, lo dice già il nome. Ma c'è di più: in *Metaph.* Z 17 la sillaba funge da mo-

7 Cfr. B. CENTRONE, *Il concetto di holon nella confutazione della dottrina del sogno (Theaet. 201 d 8 – 206 e 12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione,* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche,* Napoli 2002, pp. 139-155. Cfr. anche ID., *L'eidos come holon in Platone e i suoi riflessi in Aristotele,* in F. FRONTEROTTA e W. LESZL (a cura di), *Eidos–Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica,* Sankt Augustin 2005, pp. 109-114.

8 Ho affrontato questo tema nel convegno "La teoria del sogno e la terza sezione del *Teeteto.* Prospettive di lettura", tenutosi a Palermo l'11 e 12 aprile 2008. La relazione, dal titolo *L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?*, verrà prossimamente pubblicata negli Atti.

9 Per maggiori particolari, cfr. P. LASPIA, *Principi di classificazione del suono nella Grecia antica. Le origini della riflessione fonetica fra oralità e scrittura,* in C. CONSANI e L. MUCCIANTE (a cura di), *Norma e variazione nel diasistema greco,* Atti del Quarto Incontro Internazionale di Linguistica greca (Chieti-Pescara, 30 settembre-2 ottobre 1999), Alessandria 2001, pp. 189-211.

10 Cfr., ad esempio, ARISTOT. *Hist. An.* 582 a 19, 20; 582 b 15, 17, 18, *passim*; *Gen. An.* 727 b 8, 17-8, 25, *passim.*

dello dei principi di organizzazione del vivente. Il paragone con la carne, da questo punto di vista, non appare scelto a caso. Urge ora dar risposta ai seguenti interrogativi: in che senso la sillaba esemplifica i principi di organizzazione del vivente? È davvero possibile, per essa, parlare di οὐσία, εἶδος o τὸ τί ἦν εἶναι? E, se sì, di che si tratta?

Per rispondere a questi interrogativi, seguirò due vie, una lunga e una breve. Nella "via lunga" cercherò di vedere se, nel passo, Aristotele si limiti a liquidarci con un esempio, o fornisca, fra le righe, qualche ulteriore indicazione, che è finora sfuggita agli interpreti. Nella "via breve" affronterò direttamente l'identità del τὸ τί ἦν εἶναι della sillaba; e sosterrò che esso, se sfugge, forse, ai lettori moderni, era invece immediatamente chiaro agli uditori di Aristotele.

Vediamo, anzitutto, se il passo non contenga qualche ulteriore indicazione. *Metaph.* Z 17 si conclude nel modo seguente (*ivi*, 1041 b 28-33): «perché alcune, fra le cose, non sono sostanze, ma quelle che lo sono si costituiscono secondo natura e per natura, sembra che (per queste cose) sostanza sia la natura stessa, che è non elemento ma principio. "Elemento" è, invece, ciò in cui si divide (il composto) ed è insito in esso come materia, come nella sillaba A o B».

Per spiegare la nozione di "sostanza" (οὐσία), e, indirettamente, di τὸ τί ἦν εἶναι, qui Aristotele evoca tre capisaldi del suo lessico teorico: i termini "natura" (φύσις), "elemento" (στοιχεῖον) e "principio" (ἀρχή). Non è dunque superfluo interrogarci su di essi; e lo faremo soprattutto affidandoci al grande lessico teorico di *Metaph.* Δ.

Dall'*incipit* di *Metaph.* Δ 3 apprendiamo che στοιχεῖον è qualunque costituente materiale di un composto che risulti da un processo di divisione, ma non sia, a sua volta, ulteriormente scomponibile in parti differenziate[11]. Non è altro, a ben vedere, che una formulazione più precisa di quanto detto a conclusione di *Metaph.* Z. Una simile definizione doveva essere corrente, ed è quella presupposta, ad esempio, nel finale del *Teeteto*. In base ad essa, gli στοιχεῖα sono necessariamente molti e diversi, e stanno tutti sullo stesso piano[12]. Della serie degli στοιχεῖα, insomma, non ci sarebbe un capostipite, proprio come nell'alfabeto non c'è una lettera prima o fondamentale. L'alfabeto, però, è un costrutto artificiale, un'imitazione della viva voce; e non è detto che ne sia una rappresentazione fedele. La conclusione di *Metaph.* Δ 3 ci dice intanto che, in

[11] ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014 a 26-31: Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν, ἀλλὰ κἂν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μόριον ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς.

[12] Così, ad esempio, H. DIELS, *Elementum,* Leipzig 1899; W. SCHWABE, *Mischung und Element im Griechischen bis Platon,* Bonn 1980; M. VEGETTI, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone,* in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia,* Roma-Bari 1989, pp. 201-227.

generale, lo στοιχεῖον è «il primo costituente insito in ciascuna cosa»[13]. Questa definizione equivale in tutto e per tutto alla precedente? O non prelude, piuttosto, a una sostanziale innovazione di Aristotele?

Lo scopriremo, forse, occupandoci di ἀρχή. In *Metaph.* Δ 1, 1013 a 17-20, Aristotele conclude la sua trattazione osservando che «comune a tutti i principi è di essere il primo da cui la cosa è, si genera o si conosce; di questi poi alcuni sono interni, altri esterni»[14]. A noi, però, i principi esterni non interessano; ci interessano i principi insiti nella cosa stessa, quali sono, appunto, l'elemento (στοιχεῖον) e, come vedremo, la natura (φύσις)[15]. Delle sei accezioni di "principio" menzionate in *Metaph.* Δ 1, una sola, la terza, rispetta questa clausola (*ivi*, 1013 a 4-7): «Principio si dice [...] il primo costituente, insito nella cosa, da cui la cosa stessa si genera, come nella nave la chiglia, nella casa le fondamenta, e negli animali, alcuni ritengono sia il cuore, altri il cervello, altri qualunque altro organo del genere»[16].

Anche lo στοιχεῖον è, d'altra parte, definito come un «primo costituente insito in ciascuna cosa». Esso si trasforma in un principio, purché aggiungiamo: «primo costituente insito da cui la cosa stessa si genera». Un principio interno, o insito nella cosa, non è dunque altro che un elemento che sta all'origine di un processo di generazione o fabbricazione. C'è, però, una bella differenza fra il costituente primo di una nave, o di un'abitazione, e il costituente primo di un organismo vivente, come un animale. Per rendercene meglio conto, esaminiamo ora i significati di φύσις.

Dalla celebre definizione di φύσις formulata in *Phys.* B 1, 192 b 8-33, e riassunta in *Metaph.* Δ 4, 1015 a 17-19, sappiamo che "natura" è «il principio del movimento insito, in potenza o in atto, negli enti naturali»[17]. Come più chiaramente specificato in *Phys.* B 1, la natura è un principio di movimento insito in ciascuno degli enti naturali, cioè viventi, proprio in quanto

[13] ARISTOT. *Metaph.* Δ 3, 1014 b 14-15: ἁπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἑκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ.

[14] ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013 a 17-20: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός.

[15] ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013 a 20: διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον [...].

[16] ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1012 a 34 – 1013 a 4-7: Ἀρχὴ λέγεται [...] ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζῴων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅ τι ἂν τύχωσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν. Il medesimo riferimento a un costituente primo dell'organismo in *Metaph.* Z 10, 1035 b 25-27. Inserito nel contesto di Z 10, il passo è, ai nostri fini, molto indicativo. Anche qui occorre infatti il medesimo riferimento alla sillaba e alle sue parti di Z 17; e risulta che il costituente primo dell'organismo, a differenza delle sue parti materiali ottenute per divisione, è anteriore all'individuo perché insito nella sua definizione. Cfr. *ivi*, 1034 b 25-28; *ivi*, 1035 a 10-17; e, soprattutto, 1035 b 4-27, con il riferimento alle parti prime, come il cuore o il cervello.

[17] ARISTOT. *Metaph.* Δ 4, 1015 a 14-5: καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν, ἐνυπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.

viventi[18]. Un simile principio è poi analizzato in tutte le sue componenti in *Metaph.* Δ 4, 1014 b 16-20. «Natura si dice, in un senso la generazione di ciò che nasce [...], in un altro il primo, insito in ciò che nasce, da cui ciò che nasce si origina, e poi ancora ciò da cui proviene il movimento primo insito, di per sé, in ciascuno degli enti naturali»[19].

Ricapitoliamo. L'elemento è il «primo costituente insito in ciascuna cosa» (*ivi*, 1014 b 14-5); il principio, se interno, è un «primo costituente, insito nella cosa, da cui la cosa stessa si genera» (*ivi*, 1013 a 4-7); la natura infine, in una delle sue fondamentali accezioni, è «il primo, insito in ciò che nasce, da cui ciò che nasce si origina» (*ivi*, 1014 b 17-18). Le tre definizioni sono dunque strettamente intrecciate; è possibile passare dall'una all'altra con la semplice aggiunta di un tratto. L'elemento si trasforma in principio immanente se è all'origine di un processo di movimento; se il movimento è, a sua volta, insito nella cosa, esso è natura, e il principio immanente è un principio naturale.

La distinzione fra φύσις, ἀρχή e στοιχεῖον, nella sua accezione banale e manualistica, rischia dunque di rivelarsi fuorviante. L'elemento – siamo abituati a pensare – è materia inerte; il principio è un'origine, quasi sempre l'origine di un movimento; la natura, infine, è un principio di movimento insito nella cosa stessa. Ma Aristotele, forse, non ragiona come i manuali. Soprattutto, non quando parla di "natura". Se la natura, infatti, è un principio di movimento insito negli organismi naturali, il movimento naturale procede, per definizione, da un «primo insito nella cosa stessa». La natura è quindi un principio di movimento necessariamente incarnato in una materia[20]. "Natura" è da una parte la materia viva, dall'altra la vita incarnata nella materia. Come il concavo e il convesso, o il "recto" e il "verso" di un foglio, materia e vita, elemento e principio, esistono solo insieme; sono funzioni differenti di un'unica identità.

La vita, o in termini aristotelici la natura, si definisce dunque come sinergia, anzi come necessaria intrinsecità, fra principio motore ed elemento. Questo dato essenziale trova, forse, la sua espressione più forte nella teoria aristotelica del cuore. Il cuore è, per Aristotele, una parte del corpo; ma è, al contempo, il principio stesso della vita[21]. Come primo costituente insito nel corpo, il cuore

[18] Cfr. ARISTOT. *Phys.* B 1, 192 b 8-15: Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστί φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας [...] τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

[19] ARISTOT. *Metaph.* Δ 4, 1014 b 16-20: Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις [...] ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει.

[20] Cfr. ARISTOT. *Phys.* B 1, 192 b 32-33. φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί. Utile risulta anche il confronto con *Part. An.* A 1, 640 b 33 – 641 a 5.

[21] Su questa duplice natura del cuore, Aristotele, nel *De partibus animalium*, si sofferma con quasi ossessiva insistenza. Il cuore è, insieme, parte (μόριον) e principio (ἀρχή) delle vene

obbedisce alla definizione di στοιχεῖον; ma come origine del movimento, esso è soprattutto ἀρχή, anzi ἀρχὴ τῆς φύσεως. Il cuore infatti, è *primum vivens, ultimum moriens*, origine della vita e sede di tutte le funzioni vitali[22]. Insomma, il cuore «è come un principio della natura per gli esseri dotati di sangue»[23]. «Il cuore è come un vivente negli organismi che lo posseggono»[24].

È ora venuto il momento di sottolineare una singolare, e assai significativa, coincidenza. Il medesimo riferimento alla natura, che è il fulcro attorno a cui si organizza l'esempio conclusivo di *Metaph.* Z, è anche alla base della definizione di στοιχεῖον del ventesimo capitolo della *Poetica*.

> *Poet.* 20, 1456 b 22-24: στοιχεῖον μὲν οὖν ἐστιν φωνὴ ἀδιαίρετος, οὐ πᾶσα δὲ, ἀλλ' ἐξ ἧς πέφυκε συνθετὴ γίγνεσθαι φωνή· καὶ γὰρ τῶν θηρίων εἰσὶν ἀδιαίρετοι φωναί, ὧν οὐδεμίαν λέγω στοιχεῖον. «Elemento è, dunque, voce indivisibile: non una qualunque, ma quella da cui per natura si genera voce composta[25]. Voci indivisibili sono infatti anche quelle degli animali, ma nessuna di queste io la chiamo "elemento"».

Il ventesimo capitolo della *Poetica* è il luogo dove Aristotele più esplicitamente definisce lo στοιχεῖον come costituente fonico, ossia come elemento materiale dell'enunciazione (λέξις). Dopo quanto abbiamo finora osservato, è difficile sopravvalutare l'importanza di questo passo. Lo στοιχεῖον della λέξις non è infatti il risultato di un arbitrario processo di scomposizione fonica, come in Δ 3, 1014 a 26-31. Esso è invece definito come origine prima di un processo naturale, il cui compimento è la λέξις, cioé la produzione di un discorso significativo (λόγος). Lo στοιχεῖον della λέξις è, con ciò, definito come un primo costituente materiale che è, insieme, un principio motore. Esso è dunque, in tutto e per tutto, un principio organico, come il "principio della natura" insito negli organismi viventi. Occorre ora domandarsi: che rapporto c'è fra lo στοιχεῖον della λέξις, definito come principio generativo dell'enunciazione, e gli στοιχεῖα che non sono ἀρχή di *Metaph.* Z 17? Uno στοιχεῖον fonico, che sia anche ἀρχή, non è forse un controsenso?

(*ivi*, 665 b 33); è insieme principio o fonte e ricettacolo primo del sangue (*ivi*, 666 a 7-8). Il cuore, infine, è insieme parte omeomera e anomeomera (*ivi*, 647 a – 647 b 9); e in ciò, soprattutto, si rivela la sua natura di στοιχεῖον che è anche ἀρχή.

[22] Cfr., ad esempio, ARISTOT. *Part. An.* 665 b 10 – 667 a 10; ed inoltre *Iuv. et Sen.* 1-6, 467 b 15 – 470 b 5; 22-27, 478 a 26 – 480 b 12; *Motu* 703 a 9 sgg; *Gen. An.* 741 b 15-24; *et passim*.

[23] ARISTOT. *Part. An.* Γ 4, 666 a 22-23: ὡς ἀρχὴ τῆς φύσεως τοῖς ἐναίμοις οὖσα.

[24] ARISTOT. *Part. An.* Γ 4, 666 b 16-17: Ἡ δὲ καρδία, καθάπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, οἷον ζῷόν τι πέφυκεν ἐν τοῖς ἔχουσιν.

[25] La lezione συνθετή, preferita da molti editori fra cui Kassel, da cui citiamo, è in una traduzione araba; l'intera tradizione bizantina, e in particolare i codd. Parisinus 1741 e Ricciardianus 46, hanno al suo posto συνετή, ossia "comprensibile". Quest'ultima è, probabilmente, la lezione da preferire; ma non è il caso di discuterne in questa sede. Il senso comunque, ai nostri fini, non cambia: la voce linguistica è infatti significativa (συνετή) proprio in quanto composta (συνθετή).

La risposta a una tale domanda non può che venire da Aristotele stesso; in particolare, dall'uso che egli fa del termine στοιχεῖον. Se, infatti, la dizione στοιχεῖα occorresse solo al plurale, questo dato smentirebbe la nostra ipotesi. Ma se, invece, Aristotele riconosce un πρῶτον στοιχεῖον, o ἓν στοιχεῖον, sia in riferimento al mondo naturale, sia in riferimento ai suoni della lingua, saremmo di fronte a uno στοιχεῖον che è anche, anzi in primo luogo, ἀρχή. Ora, che Aristotele usi πρῶτον στοιχεῖον a proposito del corpo immortale degli astri, che i latini impropriamente denominavano *quinta essentia*, ogni lettore del *De Caelo* lo sa[26]. Meno noto è che esista un'analoga dizione a proposito dei suoni della lingua.

In *Metaph.* I 2 si tratta dell'uno, in particolare nella sua accezione di unità di misura. In tutte le cose che si riducono a un numero determinato di elementi – argomenta Aristotele – esiste un elemento primo, che genera la serie degli elementi, proprio come dall'unità si generano i numeri. Le cose stanno così, ad esempio, per le note musicali; e stanno così anche per i suoni del linguaggio.

> *Metaph.* I 2, 1054 a 1-2: [...] ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φθόγγων στοιχείων ἂν ἦν τὰ ὄντα ἀριθμός, καὶ τὸ ἓν στοιχεῖον φωνῆεν. «[...] Lo stesso vale anche per suoni: gli enti si ridurrebbero a un numero determinato di elementi; e l'elemento uno sarebbe una vocale».

Esiste, dunque, un perfetto parallelo fra usi cosmologici e fonetici di στοιχεῖον. In entrambi i casi c'è un πρῶτον στοιχεῖον, o ἓν στοιχεῖον, che funge da principio generatore di una serie di elementi, perché rappresenta la loro unità di misura. Quali implicazioni abbia tutto ciò in sede cosmologica, non può essere qui approfondito. Limitiamoci a trarre le importanti conclusioni che ne derivano per i suoni della lingua. Come abbiamo visto, il τὸ τί ἦν εἶναι della sillaba è una φύσις che, in quanto tale, non è elemento (στοιχεῖον) ma principio (ἀρχή). Non si tratta, dunque, di una semplice qualità fonica, come A o B, ma di un principio di movimento incarnato nel primo e più fondamentale degli elementi: la vocale. Altrimenti, perché mai una vocale, che nella scrittura non si differenzia affatto dagli altri grafemi, sarebbe definita da Aristotele ἓν στοιχεῖον?

Se ora ci domandiamo, fuor di metafora, cosa sia questo principio che funge da unità di misura del suono, e insieme da principio organizzativo della sillaba, dobbiamo passare alla "via breve" della nostra esposizione; e domandarci se l'esempio finale di *Metaph.* Z 17 non risultasse, forse, più chiaro agli uditori di Aristotele. Agli uditori, e non ai lettori, era infatti originariamente destinato il contenuto della *Metafisica*. Lo dimostra, fra l'altro, il numero di esempi in seconda persona singolare, più numerosi qui che in qualunque altra opera aristotelica. Riflettiamo: la sillaba non è uguale alla somma dei suoi elementi rappresentati per iscritto, perché la sillaba è foneticamente una, e solo graficamente rappresentabile come una somma di elementi irrelati. Prima che una pluralità di suoni, la sillaba greca è infatti un'unità metrica e prosodica, realizzabile nelle varianti "breve" e "lunga". Gli uditori di Aristotele potevano percepire l'unità prosodica della sillaba, per così dire, con le loro orecchie; o, fuor di metafora, con il loro senso del ritmo.

[26] Cfr. ARISTOT. *De Caelo* Γ 1, 298 b 6-7: Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου τῶν στοιχείων εἴρηται, καὶ ποῖόν τι τὴν φύσιν, καὶ ὅτι ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον. Altrove il medesimo principio è detto πρῶτον σῶμα (270 b 21 – 284 a 30 – 291 b 32, *passim*); o τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων (270 b 3 – 271 b 26).

Non a caso è proprio Aristotele, in *Rhet.* Γ 8 (1408 b 33) a parlare per primo di una λεκτικὴ ἁρμονία, ossia di una struttura prosodica del parlato, modulata dagli accenti e dall'alterna quantità delle sillabe; e nelle *Categorie* il discorso fonico è definito una quantità discontinua in base ad una cruciale argomentazione, che conviene qui riportare.

> *Cat.* 6, 4 b 32-37: ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐστίν· ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐστιν ὁ λόγος φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ μακρᾷ καὶ βραχείᾳ· λέγω δὲ αὐτὸν τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γιγνόμενον· πρὸς οὐδένα γὰρ κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει· οὐ γὰρ ἐστί κοινὸς ὅρος πρὸς ὃν αἱ συλλαβαὶ συνάπτουσιν, ἀλλ' ἑκάστη διώρισται αὐτὴ καθ' αὑτήν. «Allo stesso modo, anche il discorso rientra fra le quantità discontinue. Che il discorso sia una quantità, è evidente: infatti esso è esaustivamente misurato dalla sillaba breve e lunga; dico tale il discorso che si genera insieme con la voce. Non vi è un limite comune rispetto a cui le sue parti si congiungono: non vi è infatti un limite comune rispetto a cui le sillabe si congiungono, ma ciascuna si distingue in sé e per sé».

In base a questo argomento, la sillaba risulta definita come indissolubile unità; i suoi elementi sono infatti connaturati e rifusi nell'unità rappresentata dalla sua quantità metrica[27]. La sillaba si configura così come esempio privilegiato di un organismo naturale; come una natura individua (φύσις τις ἑκάστη)[28], al pari di quelle trattate nei libri aristotelici sulla sostanza.

L'esempio conclusivo di *Metaph.* Z 17 è stato dunque davvero ben scelto da Aristotele. Esso era evidente ai suoi uditori, più che a noi lettori di oggi; perché fa riferimento alle caratteristiche prosodiche e metriche della sillaba greca. Queste caratteristiche rendono la sillaba un'unità, che va al di là della molteplicità degli elementi enfatizzata dalla scrittura. La scrittura alfabetica, infatti, se mette in piena luce i fonemi, nasconde però il ritmo e la prosodia del parlato. Ecco perché la sillaba è un intero, e non un mucchio o un'accozzaglia di elementi. Grazie all'unità del suo principio prosodico, che non è semplice qualità fonica, come A o B, ma misura ritmica. Questo principio fa della sillaba ciò che è (οὐσία), ne rappresenta la forma (εἶδος), ed è alla base della

[27] Su questo procedimento unificatore, che è ciò che rende le parti di un organismo naturale qualcosa di diverso da un mucchio (σωρός), cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 16, 1040 b 5-10.

[28] Cfr. ARISTOT. *Metaph.* H 3, 1044 a 9.

sua definizione (τὸ τί ἦν εἶναι). Esso risulta spontaneamente connaturato al sostrato materiale della voce umana, che diviene in questo modo voce articolata e significativa. La voce inarticolata si trasforma così in vocale, cuore prosodico della sillaba; e la sillaba non è, a sua volta, che un frammento della scansione ritmica del parlato. Ma il primo germe della significazione, il ritmo, è già naturalmente inscritto nella voce umana. Nella sua duplice unità, materiale e sostanziale, fonica e ritmica, lo στοιχεῖον della λέξις si rivela così non solo elemento, ma anche principio dell'enunciazione. Esso permette di generare la sillaba, e l'intera enunciazione, come un organismo vivente[29].

L'esempio di *Metaph.* Z 17 riacquista così, al di là dei secoli, la sua nitida evidenza; e ci consegna, al contempo, il ritratto di un Aristotele inedito. Non inventore del trattato specialistico, e, in qualità di "lettore", individuo compiutamente alfabetizzato; ma abile retore, metricista provetto, insegnante aduso a discutere a voce, e a fare esempi che solo a voce si possono pienamente comprendere. Un Aristotele, insomma figlio della Musa; e, forse, ultimo paladino dell'oralità.

[29] Cfr. P. LASPIA, *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora,* Roma 1997, pp. 79-83.

Fabrizio Lelli*

Cabbalà e aristotelismo in Italia tra XV e XVI secolo: le "radici" nell'*Iggèret ha-'aśiryà* (*Lettera della decade*) di Avraham ben Me'ir de Balmes

Nella sua celebre *Autobiografia*, il filosofo lituano settecentesco Solomon Maimon (1754-1800) racconta che, al momento di iniziare gli studi cabbalistici[1], pensò che le *Sefirot*, cioè le potenze divine che costituiscono l'elemento forse più caratterizzante della dottrina mistica ebraica[2], fossero da interpretare alla stessa stregua delle dieci categorie aristoteliche[3]:

> «Per i dieci cerchi io intesi le dieci categorie di Aristotele che avevo imparate nel *Moré nevukim*[4]: i più generici predicati delle cose, senza i quali nulla può essere pensato, ecc. In senso stretto, le categorie sono le forme logiche che si riferiscono non a un oggetto puramente logico, ma a un oggetto reale in generale e senza le quali esso non può venire pensato. Esse sono quindi fondate nel soggetto stesso, ma diventano un oggetto della coscienza solo per il loro rapporto con un oggetto reale. Esse rappresentano quindi le *Sefirot* che si riferiscono, è vero, all'*En Sof* in sé, ma la cui realtà si manifesta solo nel loro peculiare rapporto con gli oggetti naturali e il cui numero può variare in funzione di specifici aspetti»[5].

* Università del Salento

[1] Nella tradizione religiosa ebraica non è consentito occuparsi della Cabbalà prima di aver raggiunto una certa età, generalmente fissata intorno ai quarant'anni. Si veda M. IDEL, *Sulla storia della proibizione di studiare la Cabbalà prima dei quarant'anni*, «AJS Review», 5, 1980, pp. 1-20 (ebr.).

[2] Sulle interpretazioni delle *Sefirot* nelle principali scuole cabbalistiche si veda M. IDEL, *Cabbalà: nuove prospettive*, trad. it., Firenze 1996, pp. 135-149.

[3] Si vedano le premesse sulla natura di Dio e del mondo all'inizio della seconda parte della *Guida dei perplessi*: *La Guida dei Perplessi di Mosè Maimonide*, a cura di M. Zonta, Torino 2003, pp. 314-319.

[4] La *Guida dei perplessi* di Mošè Maimonide.

[5] La traduzione italiana del passo è tratta da SOLOMON MAIMON, *Storia della mia vita*, a cura di G. Scarpelli, in *Classici del mondo ebraico scomparso*, Roma 1986, p. 148.