



## La forma individuale

### Materia e relazioni in Aristotele\*

Valerio Marconi  
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
valerio.marconi92@gmail.com

#### Abstract

The paper assesses Aristotle's account of *individuation*, recent interpretations are considered and to a certain extent confirmed. There are at least two criteria of individuation, namely *form* and *matter*. These criteria hold as far as they are individual, so the distinction between physical and logical point of view becomes relevant in order to separate matter as genus from matter as concrete constituent. The same holds in the case of universal and individual form. *Proximate matter* itself can be shown to be a relative and matter is generally the principle of all accidents. The strength of Aristotelian insights is a combination of the non-relational side of identity (form) with the relational one (matter), even if there might be a flaw in the story. How far we can take Aristotelian individual form to be such?

---

\* Il presente contributo è una versione estesa e aggiornata della relazione tenuta dall'autore in occasione del workshop *Si può pensare l'identità in termini non relazionali?* (8-9 maggio 2017) svoltosi a Urbino presso il Dipartimento di Studi Umanistici. L'autore è, inoltre, grato al proprio *referee* anonimo e a Riccardo Baratella per i loro utili suggerimenti, nonché a Maria Scarpati per avergli reso disponibile in anteprima Scarpati (2017).

## 1. Verticalità e orizzontalità nella teoria aristotelica dell'identità individuale

Il presente contributo non vuole proporre una nuova interpretazione storiografica di Aristotele, bensì mostrare come da interpretazioni di tale natura sia possibile derivare una teoria dell'identità individuale – al tempo stesso “verticale” e “orizzontale” – che sappia cogliere tanto l'aspetto non-relazionale (*eidetico*) quanto quello relazionale (*iletico*) dell'identità<sup>1</sup>; in sede conclusiva si segnalerà anche un problema che la teoria non può ignorare. Verticalità e orizzontalità dell'identità sono individuate mediante due casi emblematici da Venanzio Raspa: «Aristotle proposes a concept of vertical identity, while Hegel elaborates instead a notion of horizontal identity, in which he tends to dissolve verticality»<sup>2</sup>. A tali nozioni contrapposte di identità corrispondono due diverse “ontologie”: il pluralismo sostanziale aristotelico e l'olismo relazionale hegeliano<sup>3</sup>. Se Hegel «tends to dissolve verticality», Aristotele «seems to be open to horizontality when he looks for a principle that applies to the identity of individuals»<sup>4</sup> e, del resto, verticalità e orizzontalità non sembrano a Raspa inconciliabili<sup>5</sup>. Proprio nella *forma individuale* sembrerebbe realizzarsi non solo l'apertura all'orizzontalità in Aristotele<sup>6</sup>, ma anche l'integrazione di visione verticale e orizzontale auspicata dallo stesso Raspa, o almeno questa è la tesi che si cercherà di sostenere. Un antecedente di tale distinzione tra identità verticale e identità orizzontale, soprattutto per quanto riguarda Aristotele, lo si trova in Gill (1991), che risolve il *paradosso dell'unità* delle sostanze composte o sinoli di materia e forma<sup>7</sup> in termini di *unità*

---

<sup>1</sup> Qui i principali punti di riferimento sono storici della filosofia del calibro di Mario Mignucci ed Enrico Berti, tuttavia entrambi attenti alla dimensione teoretica del problema della forma individuale. Inoltre, la distinzione tra gli aspetti *logico* e *fisico* nella discussione sulla sostanza in *Metafisica Z* operata da Giovanni Reale, che è altrettanto cruciale in questa sede, è di natura testuale ma metodologicamente richiama il *punto di vista filosofico* assunto da Mignucci (1994, 145-146).

<sup>2</sup> Raspa (2016, 357).

<sup>3</sup> Cfr. Raspa (2016, 347).

<sup>4</sup> Raspa (2016, 357).

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>6</sup> Raspa (2016, 353), invece, ravvisa l'apertura in questione nella natura relazionale dell'essenza di casa.

<sup>7</sup> «I will call the requirement for continuity through change a demand for “horizontal unity”, and the requirement for definable unity a demand for “vertical unity”. If matter persists throughout the generation, career, and destruction of a composite, thus providing horizontal unity, then the matter has a nature distinct from that of the form whose temporary presence gives the composite its particular identity. But if so, then the composite

*orizzontale* garantita dalla materia elementare e di *unità verticale* garantita dalla possibilità di definire la forma del sinolo senza menzionare la materia. Quindi, il paradosso dei sinoli è, in realtà, una tensione costitutiva all'interno di essi tra l'azione aggregante della forma e quella disgregante della materia. In questa sede si intenderà per *identità verticale* il percorso che all'interno di ciascuna categoria (ma in particolare in quella della sostanza) porta all'*essenza dell'individuo*<sup>8</sup>, mentre per *identità orizzontale* si intenderà quella resa individuabile dalla *materia concreta in quanto causa degli accidenti* mediante i quali si può indicare un individuo che sia numericamente uno. Tale distinzione risulterà ortogonale a quella tra materia logica e materia fisica, che in Aristotele corrispondono rispettivamente al genere astratto e alla materia concreta. Infatti, il genere è quell'universale che assieme alla differenza specifica è elemento o costituente della specie, a differenza della materia intesa come questo blocco di marmo qui o quest'acqua qua. Insomma, la materia come genere è, nel caso delle sostanze, una sostanza seconda, mentre la materia concreta nella misura in cui non si tratta di materia elementare (terra, acqua, aria o fuoco) è, come si vedrà nel paragrafo 3, un relativo.

Per contestualizzare le distinzioni finora esposte è necessario rifarsi all'ampio dibattito svoltosi negli anni Settanta e Ottanta sulla presenza o meno del tradizionale principio di individuazione in Aristotele, tale dibattito prende le mosse da Łukasiewicz *et al.* (1953) e comprende autori come Lloyd (1970), Charlton (1972), Hartman (1976), Regis (1976), Cohen (1984) e Whiting (1986). Inoltre, in Witt (1988) è ripetibile una ripresa della questione dell'individuazione aristotelica nel quadro delle ricerche sulla sostanza e sull'essenza svolte dai libri centrali della *Metafisica*. Infine, alcuni degli esiti di tale dibattito e l'interpretazione proposta in Witt (1988) sono stati criticati da Loux (1991).

Lloyd (1970) difende la visione tradizionale secondo la quale la materia è il principio aristotelico di individuazione, inoltre distingue il *principio di unità* dal *principio di individuazione*: il primo riguarda ciò che fa delle parti di qualcosa le parti di un tutto unitario e non di una pluralità, mentre il secondo verte su ciò che fa di una cosa quella cosa lì e non quell'altra cosa là dello stesso tipo, ossia su ciò che distingue due cose dello stesso tipo.

---

lacks vertical unity: its nature is determined in two ways, by its form and by its matter, each of which is conceptually prior to it. Yet if composites are primary substances, they must be conceptually primary entities, and so must be vertical unities. Thus, the kind of unity needed to account for change conflicts with the vertical unity required of those entities that are primary substances. This is the problem I call "the paradox of unity"» Gill (1991, 6-7).

<sup>8</sup> Da non confondere, come si vedrà, con l'essenza individuale.

Charlton (1972), oltre a distinguere l'aspetto epistemologico da quello metafisico dell'individuazione, critica l'interpretazione tradizionale e la sua difesa svolta da Llyod e sostiene che, se c'è un principio d'individuazione in Aristotele, questo è la forma e non la materia<sup>9</sup>. Hartman (1976), dal canto suo, da una parte difende la tesi secondo la quale Aristotele ammette forme individuali e parla anche di *essenze individuali* che presuppongono una determinata forma realizzata in una determinata materia, dall'altra trae due conclusioni su Aristotele: «First, he has said with only imperfect clarity just how an object can have matter but be identical to its essence and different from its matter [...]. Second, he has left unanswered some questions about the conditions for identity of a substance across time»<sup>10</sup>. Che Aristotele ammetta forme individuali è una delle tesi cruciali per mettere in crisi la convinzione che la materia sia il principio aristotelico di individuazione. Tuttavia, Regis (1976), senza impegnarsi sulle forme individuali, nega che vi sia un problema e, conseguentemente, un principio dell'individuazione in Aristotele. Infatti, per lo studioso è sufficiente notare che in una filosofia che considera gli individui come entità primarie tale problema non ha ragion d'essere. Successivamente, Cohen (1984) ha proposto una ripresa moderata della concezione tradizionale scrivendo che, «although subject to certain qualifications, it still gives the right idea about Aristotle's thoughts»<sup>11</sup>, mentre Whiting (1986) argomenta a favore della forma individuale come principio aristotelico di individuazione. Witt (1988, 176-177), infine, sostiene che la materia spiega le differenze tra gli individui ma non li individua: il ruolo di individuazione è svolto dalla forma individuale, che anche Witt non disdegna di chiamare *essenza individuale*<sup>12</sup>. Eppure, Loux (1991) sembrerebbe riuscire ad avere ragione delle posizioni di Hartman e Witt proprio grazie alla problematicità intrinseca all'attribuire ad Aristotele qualcosa come le *essenze individuali*, nonché alla possibilità di attenuare il teorema aristotelico secondo il quale nessun universale è sostanza.

In calce a tale dibattito storiografico va sottolineato che la distinzione tra problematica epistemologica e problematica metafisica può essere ritrovata nel testo aristotelico in termini di prospettiva logica e di prospettiva fisica, che saranno oggetto del prossimo paragrafo.

Nell'impostare la presente trattazione della questione dell'identità individuale in Aristotele si prenderanno come punti di partenza le

<sup>9</sup> In Charlton (1994, 53) si giungerà a sostenere che «Aristotle conceives substances as having underived identity».

<sup>10</sup> Hartman (1976, 560).

<sup>11</sup> Cohen (1984, 65).

<sup>12</sup> Come si è visto, tale denominazione ricorre anche in Hartman (1976).

conclusioni raggiunte da Gill (1994), tenute presenti anche da Raspa (2016): a) sia la forma che la materia falliscono nell'essere *principio di individuazione*, b) i criteri di individuazione variano in base alle circostanze<sup>13</sup>. Conseguentemente, si sosterrà che forma e materia assieme (e non ciascuna presa singolarmente) costituiscono il *principio aristotelico di individuazione* e che la forma in quanto non-relazionale presiede ai verticali criteri non-relazionali, mentre la materia in quanto relativo è principio delle orizzontali relazioni individuanti.

## 2. Prospettiva logica e prospettiva fisica

Come sostiene Gill (1994, 60), i principali passi della *Metafisica* discussi in relazione al problema dell'individuazione sono Z 8, 1034a 5-8<sup>14</sup> e Δ 6, 1016b 31-35<sup>15</sup>. Se ne riporta la recentissima traduzione di Enrico Berti:

Il tutto, cioè la forma di un certo tipo [ $\tau\acute{o}$  τοιόνδε εἶδος] in questa carne ed ossa qui, è già Callia e Socrate; e <questo tutto> è diverso a causa della materia (poiché essi sono diversi) ma è lo stesso per la specie [ $\tau\acute{\omega}$  εἶδει] (poiché la specie [ $\tau\acute{o}$  εἶδος] è indivisibile).<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Questo, ovviamente, vuol dire che quanto sostenuto da Tommaso (1998, 26) – «il principio d'individuazione è la materia, [...] non la materia comunque intesa [...] ma soltanto la materia segnata [materia di determinate dimensioni]» – non vale per Aristotele. Ciò è stato sostenuto anche da Frede & Patzig (2001, 299-301), che riprende Charlton (1972). Per una lettura del principio tomistico di individuazione svolta alla luce della tradizione aristotelica si veda Pinchard (1991, 37-45).

<sup>14</sup> Da qui in poi quando si farà riferimento a un libro (indicato con la numerazione greca, anziché romana) senza specificare l'opera si intenderà la *Metafisica*. L'appena citato Z 8 e Z 9, dal quale si trarrà un passo notevole nel paragrafo 3 del presente articolo, fanno parte assieme a Z 7 di una sezione che Tricot in Aristotele (1953, 378-399) intitola *Analyse du Devenir*, che sarebbe un trattato a sé stante successivamente riadattato e inserito in Z – cfr. Burnyeat (2001). Tuttavia, Gill (1991, 10-11) sostiene che i testi aristotelici che ci sono giunti presentano dei testi più antichi solo quanto è stato reintegrato nella stesura definitiva e che, sebbene diffusa in più trattazioni parallele, la teoria aristotelica della sostanza sia un tutto unitario.

<sup>15</sup> Δ 6 espone i significati di “uno”, che secondo Δ 9 ricomprendono quelli di “identico”: «è chiaro che l'identità è una sorta di unità dell'essere o di più cose, o <di una cosa> qualora sia trattata come più di una, per esempio qualora si dica che quella cosa è identica a sé stessa, poiché <in tal caso> la si tratta come due cose» Aristotele (2017, 207). Inoltre, Δ 6 risulta più completo di *Topici* A 7 nell'elencare i significati di “identico” presentando anche l'identità di rapporto (a:b=c:d), mentre quest'ultimo svolge l'analisi dei tre sensi dell'identità numerica. Per quanto riguarda tale analisi si rimanda a Mignucci (2002).

<sup>16</sup> Aristotele (2017, 295).

Inoltre alcune cose sono una per numero, altre per specie, altre per genere, altre per analogia [proporzione]: per numero quelle di cui è una la materia, per specie quelle di cui è una la definizione, per genere quelle di cui è lo stesso il tipo di predicazione, per analogia quelle che stanno come altro sta in relazione ad altro [a:b=c:d].<sup>17</sup>

Callia e Socrate non sono identici numericamente perché ciò di cui sono fatti non è lo stesso, ossia non hanno lo stesso corpo ma due corpi distinti. In effetti, essi differiscono quanto alla loro causa materiale<sup>18</sup>, cioè non sono fatti della stessa carne e delle stesse ossa.

Dopo aver notato la stranezza dello slittamento semantico da “forma” a “specie” del termine *εἶδος* da una frase all'altra<sup>19</sup>, Mignucci interpreta il primo passo nel seguente modo:

Callia e Socrate sono gli stessi in ragione della loro forma, nel senso che le loro rispettive forme sono principio di tutto ciò che essi hanno in comune. Supponiamo infatti che la forma di Callia sia una copia esatta della forma di Socrate. Non è dunque per le loro forme, in sé considerate, che Callia e Socrate sono diversi. Non c'è una proprietà intrinseca dell'*εἶδος* di Callia che lo distingua dall'*εἶδος* di Socrate. La differenza fra i due *εἶδη* e fra i due individui dipende, dice Aristotele, dalla materia, nel senso che è da ricondurre all'originaria distinzione fra i due individui, al semplice fatto che uno non è l'altro. Generalizzando, non possiamo che ripetere quello che abbiamo già detto. Due individui dello stesso tipo *a* e *b* possiedono le loro forme  $\Phi^a$  e  $\Phi^b$  che appartengono in proprio ad essi.  $\Phi^a$  è diversa da  $\Phi^b$  tanto quanto *a* è diverso da *b*. Ma la loro diversità non dipende dalla, per così dire,  $\Phi$ -ità di  $\Phi^a$  e di  $\Phi^b$ . Anzi, se consideriamo questa per se stessa, non abbiamo più modo di distinguere  $\Phi^a$  da

<sup>17</sup> Aristotele (2017, 203).

<sup>18</sup> Cfr. «[...] le cause e gli elementi delle sostanze <sono cause di tutto>, ma <cause> diverse di cose diverse, come è stato detto, cioè di quelle che non sono nello stesso genere – come colori, suoni, sostanze, quantità – salvo che <identiche> per analogia; ma sono <cause> diverse anche di cose dello stesso genere, non <diverse> per specie, bensì perché degli individui <è causa> qualcosa di diverso, la tua materia, la <tua> forma e la <tua> causa motrice, e la mia <sono diverse>, mentre per la definizione universale sono identiche» Aristotele (2017, 511). Materia, forma e causa motrice sono le stesse per analogia in tutti i generi (le categorie), nello stesso genere (categoria) ciascun individuo ha le stesse cause per specie (ad esempio dell'uomo sono causa materiale la carne e le ossa, ossia tutti gli uomini sono “in carne ed ossa”) ma non numericamente: ciascuno ha la sua carne e le sue ossa, il suo padre (che condivide con gli eventuali fratelli) e la sua anima (intesa come forma del proprio corpo). Si noti come nel passo appena citato (proveniente da  $\Delta$  5) siano adoperati tutti i sensi di “identico” distinti in  $\Delta$  6.

<sup>19</sup> Cfr. Mignucci (1994, 168).

$\Phi^b$ . Se  $\Phi^a$  e  $\Phi^b$  sono distinte, ciò dipende dalla radicale e originaria diversità di  $a$  e  $b$ .<sup>20</sup>

Mignucci, quindi, rende la distinzione tra forma e specie scrivendo  $\Phi^x$  per la forma e  $\Phi$ -ità per la specie. Con riferimento a un passo anch'esso relativo al problema dell'identità (I 3, 1054b 2-5), Mariani (2005, 104) dimostra la necessità di distinguere le due accezioni di  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  in questione:

Quindi due figure geometriche della stessa specie aventi dimensioni diverse sono identiche *κατὰ τὸ εἶδος* e non identiche *εἶδει*: se dunque *εἶδει* avesse in questo contesto lo stesso significato di *κατὰ τὸ εἶδος*, le suddette figure sarebbero identiche e non identiche sotto lo stesso rispetto. In effetti Aristotele gioca qui, come altrove, sul doppio significato di *τὸ εἶδος*, che può essere inteso come sostanza prima (o forma) [evidentemente individuale], oppure come specie.

Il senso dell'interpretazione avanzata da Mignucci diventa chiaro, inoltre, se si considera quanto sostenne Giovanni Reale<sup>21</sup>: «in quanto struttura ontologica [immanente alla singola cosa] e principio metafisico, l'*eidōs* non è un universale; ma in quanto viene pensato e astratto *diventa* (in un certo senso, ossia nel senso del realismo moderato) *universale*»<sup>22</sup>. Proprio perché  $\Phi^a$  e  $\Phi^b$  sono una la copia dell'altra,  $a$  e  $b$  sono identici per la specie  $\Phi$ . Difatti, la specie  $\Phi$  altro non è che la  $\Phi$  astratta da  $\Phi^a$  e  $\Phi^b$ . Che la forma di  $a$  e  $b$  sia la stessa pur trattandosi di due forme, quella di  $a$  e quella di  $b$ , fu espresso con grande chiarezza da Domenico Pesce: «*Socrate* è il luogo in cui si incontrano e si unificano le due serie, da una parte quella, diciamo così verticale: uomo - animale - vivente, dall'altra quella orizzontale: camuso, alto tanti cubiti, padre etc. quando questi termini siano presi a designare caratteristiche singolari»<sup>23</sup>. Ne consegue che Socrate è identico all'uomo pur essendo egli e non l'uomo in generale ad avere quel naso camuso e ad essere padre di quel figlio, ecc. Sono proprio il caso dei viventi e quello più generale degli enti naturali quelli che presentano come criteri d'individuazione tanto la forma quanto la materia. Nel caso dei viventi le forme sono le anime, il che rende molto più concreto il rapporto tra  $\Phi$  e le forme individuali  $\Phi^a$  e  $\Phi^b$ :

[...] si pensi aristotelicamente all'anima come 'atto primo di un corpo organico dotato della vita in potenza' cioè struttura realmente esistente, organizzazione dinamica interna, di un corpo vivente, ossia capacità effettiva di vivere. È chiaro

<sup>20</sup> Mignucci (1994, 169).

<sup>21</sup> Mignucci tenne presente l'interpretazione di Reale, cfr. Mignucci (1994, 160).

<sup>22</sup> Reale (1993a, 133), in maniera simile si esprime Berti (2004, 536).

<sup>23</sup> Aristotele (1966, 9).

infatti che questa non può che essere individuale, dato che la vita, ad esempio, di Socrate è numericamente distinta da quella di qualsiasi altro uomo, e data l'innegabile unità psico-somatica confermata anche dalla moderna neurologia, ma al tempo stesso è specificamente identica in tutti gli individui.<sup>24</sup>

La forma è, comunque, condizione dell'identità numerica nel senso che «tutte le cose che sono una per numero sono anche una per specie»<sup>25</sup>, come si legge in  $\Delta$  6<sup>26</sup>. Proprio nell'ambito dei viventi è giustificata un'ulteriore estensione del ruolo della forma individuale nel rendere una cosa quella che è: la materia a cui sarebbe relativa la forma, «il corpo organico dotato della vita in potenza», è tale solo in virtù della forma in quanto non ci sarebbe quel corpo dotato di quegli organi là senza quell'anima lì. Ciò sarà mostrato nel paragrafo seguente, ma è bene tenerlo presente sin da subito. Il ruolo della materia può, infatti, sembrare ambiguo:

It might seem that Aristotle maintains here [*De partibus animalium*, A 4 ma ciò vale anche per Z 8] a concept of matter opposed to that of genus-matter presented above. How can matter be both the genus common to several individuals and the distinguishing factor among individuals? In fact, the differences in “the more and the less” are quantitative differences, which presuppose that individuals belong to the same genus.<sup>27</sup>

Il problema può essere posto anche riguardo alla forma: essa è indivisibile, e perciò *rende a e b identici per specie*, mentre l'identità numerica di ciascuno (e quindi la diversità di *a* e *b*) presuppone l'identità specifica che *a* e *b* si trovano a condividere, e poiché la materia di *a* (su cui si fonda “*a=a*”) è relativa a  $\Phi^a$ , che è «una copia esatta» di  $\Phi^b$ , allora la forma ( $\Phi^x$ ) è anche ciò che rende *a* e *b* numericamente diversi. Ne deriva che la forma in quanto specifica ( $\Phi$ ) unifica e in quanto individuale ( $\Phi^x$ ) divide?

Per chiarire Z 8 e comprendere il fondamentale contributo di *De partibus animalium* A 4 all'individuazione tanto di generi e specie quanto degli individui viventi è necessario rifarsi alla distinzione tra trattare *λογικῶς* e *φυσικῶς* le forme e la materia, il che vuol dire rispettivamente dalla prospettiva della loro definizione e da quella del divenire<sup>28</sup>. Nel primo caso Aristotele tiene conto della teoria della definizione degli *Analitici Secondi*, nel secondo della *Fisica* e delle opere biologiche (come il *De*

<sup>24</sup> Berti (2004, 549).

<sup>25</sup> Aristotele (2017, 203).

<sup>26</sup> Cfr. Raspa (2016, 351).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cfr. Reale (1993b, 333-334, 363-364, 377).



*partibus animalium*). La materia come genere unisce ma come costituente concreto divide, la forma come specie unisce ma come forma individuale è quell'entità non-relazionale alla quale la materia si relaziona in qualità di relativo<sup>29</sup>, concorrendo così a distinguere *a* da *b*. *Eἶδος* ha due sensi in Aristotele: “forma” e “specie”<sup>30</sup>. Similmente, la materia intesa come causa materiale o elemento (*στοιχεῖον*) può significare sia “elemento logico” che “elemento fisico” e, nonostante il primo significato si ottenga per estensione del secondo, essi conservano la comune caratterizzazione di elemento:

A partire da ciò [l'estensione del termine “elemento” alle dimostrazioni geometriche e alle dimostrazioni in generale] sono giunti ad essere elementi i <predicati> più universali di tutti, poiché ciascuno di essi, essendo uno e semplice, è presente in molte cose, o in tutte, o nella maggior parte, e anche l'uno e il punto <sono giunti> a sembrare ad alcuni essere principi. Poiché dunque i cosiddetti generi sono universali e indivisibili (di essi infatti non c'è definizione) [riferimento alle categorie aristoteliche e ai generi sommi platonici], alcuni chiamano elementi i generi, e a maggior ragione rispetto alla differenza, perché il genere è più universale; a ciò infatti a cui appartiene la differenza, si accompagna anche il genere, mentre ciò <a cui appartiene> il genere, non in ogni caso <si accompagna> la differenza. Ma comune a tutti è l'essere elemento di ciascuna cosa il primo <componente> interno a ciascuna.<sup>31</sup>

Le differenze ineriscono al genere (determinando ciascuna una specie) come una forma inserisce a una materia (determinando un sinolo, una sostanza individuale), che ne viene ad essere il sostrato; perciò Aristotele in  $\Delta$  28 parla del genere come materia nel senso di sostrato. Tuttavia, il genere o elemento logico è costituente delle specie senza essere diverso in ciascuna, di qui l'identità generica tra le specie e tra individui. D'altra parte, la materia o elemento fisico è costituente di più sinoli solo in quanto specie e non in quanto questa data quantità di materia qui. Per esempio, Socrate è costituito anche dall'elemento acqua, ma non da tutta l'acqua dell'universo o dall'acqua in generale; di qui deriva l'identità numerica di un individuo con se stesso, per cui la materia di *a* è quella di *b* soltanto per specie e non numericamente. È noto che il fisico per Aristotele deve studiare le sostanze sia *λογικῶς* che *φυσικῶς*<sup>32</sup> e non è un caso che le nozioni logiche, per giunta

<sup>29</sup> Ossia in qualità di ente che ricade nella categoria dei relativi a differenza della forma individuale che ricade in quanto sostanza prima, stando alla *Metafisica*, nella categoria delle sostanze.

<sup>30</sup> Cfr. Mignucci (1994, 163).

<sup>31</sup> Aristotele (2017, 191).

<sup>32</sup> Cfr. Aristotele (2017, 309).

provenienti dall'Accademia<sup>33</sup>, abbiano un ruolo imporante nel *De partibus animalium*, come scrive Andrea Carbone in nota al testo: «il rilievo di *De part. an.* I, 3, 643a 23, che accosta la nozione di genere a quella di materia e la nozione di differenza a quella di forma, deve essere interpretato in senso letterale e non metaforico. [...] le parti sono incluse nel novero delle cause materiali intese come sostrati, e in quanto tali, come si vedrà, sono trattate in *De part. an.* II-IV»<sup>34</sup>. Si può, ora, considerare il passo di *De partibus animalium* A 4:

I generi vengono determinati all'incirca per la conformazione delle parti e del corpo intero, se hanno somiglianze; ad esempio, il genere degli uccelli è affetto in relazione a queste <parti>, e così quello dei pesci e i molluschi e anche le *ostriche*. Le loro parti, infatti, differiscono non per la somiglianza, in modo analogo, come nell'uomo e nel pesce l'osso sta in relazione alla spina, ma per affezioni fisiche, come grandezza piccolezza, mollezza durezza, levigatezza ruvidezza e quelle siffatte, e in generale per il più e il meno.<sup>35</sup>

Le parti e “il più e il meno” rimandano al rapporto tra materia e relativi, che sarà sviluppato nel prossimo paragrafo. Se in Δ 6 l'identità generica era ricondotta al «tipo di predicazione [σχῆμα τῆς κατηγορίας]»<sup>36</sup> e, quindi, al cadere sotto la stessa categoria, in sede biologica ciò che conta è la somiglianza tra parti che sono analoghe a quelle di un altro genere. Ciò avviene perché in biologia si studiano i generi animali e non i *generi sommi*. Tuttavia, la trattazione biologica resta in accordo con Δ 6 sul fatto che le cose «<che sono una> per analogia non sono tutte <una> per genere»<sup>37</sup>: tra le cose identiche per analogia solo ciò che è simile nel senso specificato da Δ 9 appartiene allo stesso genere. Per esempio, le ossa sono simili tra loro così come lo sono le spine, ma ossa e spine non sono simili, bensì analoghe. Invece, le specie di generi come “uccello” e “pesce” si individuano per “il più e il meno”, ad es. un falco è più grande di un passero. Ma su questa base è possibile distinguere anche due uomini tra loro, sempre per il più e il meno<sup>38</sup>: alla parte che fa da differenza specifica (ad es. i due piedi dell'uomo come specie definita da “animale bipede”) corrispondono le parti concrete dell'uomo, ossia gli organi del corpo di cui l'anima è forma. Insomma, la differenza specifica è costituente logico della definizione, dato

<sup>33</sup> Cfr. Lennox (1987).

<sup>34</sup> Aristotele (2002, 560).

<sup>35</sup> Aristotele (2002, 215).

<sup>36</sup> Aristotele (2017, 203).

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cfr. Aristotele (2002, 561).

che la specie si definisce per genere e differenza specifica, e ad essa corrispondono i costituenti materiali sul piano fisico. La parte ha natura quantitativa e materiale ed è sulla base di essa che si possono tracciare distinzioni tra individui della stessa specie e tra specie diverse, non solo sul piano fisiologico ma anche su quello psicologico<sup>39</sup>.

### 3. La materia come relativo e causa delle relazioni

Per capire la natura relativa della materia in senso fisico e il suo ruolo di principio dei relativi<sup>40</sup>, nonché degli accidenti in generale, è bene partire dalla lettura parallela di *Fisica B 2*

In effetti, è il nocchiero ad illustrare e disporre la forma del timone, ma è il costruttore che sa con quale legno costruirlo e con quali procedure. Dunque, nel campo della tecnica siamo noi a elaborare la materia in vista dell'opera, invece in ambito naturale la materia è già data. La materia, poi, va annoverata fra i relativi, perché al variare della forma varia anch'essa.<sup>41</sup>

e di un passo di *Z 9* che costituisce un'ulteriore conferma del parallelismo tra logico e fisico:

[...] come nei sillogismi, principio di tutte le cose è l'essenza, i sillogismi infatti derivano dal «che cos'è», e in questo caso le generazioni. Allo stesso modo di questi stanno anche gli enti costituiti per natura. Infatti il seme agisce come gli <strumenti> che appartengono all'arte.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Cfr. Aristotele (2002, 563).

<sup>40</sup> Uno studio che si è distinto per la comprensione della natura relazionale della materia, nonché del parallelismo tra “materia logica” e “materia fisica”, è Morales (1994), quindi i nodi concettuali fondamentali per questo paragrafo provengono sostanzialmente da esso. Va, tuttavia, segnalato che l'autore riprende criticamente delle osservazioni che già Trendelenburg aveva svolto, cfr. Morales (1994, 273). Per una posizione più moderata si veda Gill (1991, 65-66).

<sup>41</sup> Aristotele (2011, 193).

<sup>42</sup> Aristotele (2017, 297). Il passo ha ricevuto dei commenti notevoli: Tricot evidenziando come l'operazione causale sia l'equivalente concreto dell'operazione sillogistica nota che «l'identité de l'opération causale et de la démonstration syllogistique n'est pleinement réalisée que dans le cas de la cause formelle» Aristotele (1953, 387), mentre Cubeddu (2004, 53) mette in evidenza la possibilità che nella *Metafisica* venga ratificato il nesso, studiato negli *Analitici Secondi*, del «che cos'è (oggetto della definizione) con il perché colto nelle dimostrazioni». Se i due studiosi sembrano convergere sullo stesso punto, Cubeddu (2003, 17) fa un passo avanti di non poco conto: «Possiamo fare, direi, un passo più in là dicendo che definire e dimostrare sono due verbi che riassumono tutto il fare delle

Il seme (o un suo corrispettivo) nei viventi è ciò che trasmette la forma alla materia agendo in maniera analoga alla tecnica, analoga perché negli enti naturali la materia è già predisposta a ricevere proprio quella forma a differenza della materia utilizzata nella tecnica. Infatti, nel caso dell'arte la materia va selezionata in funzione della forma, ossia bisogna cercare o produrre il materiale più adatto (cfr. Z 9). A ciascuna forma corrisponde una materia, che varia al variare della forma: la forma del timone richiede per essere realizzata non solo il legno, ma un determinato tipo di legno. Non a caso, riguardo alla forma individuale nei viventi, Berti ha sostenuto: «possiamo affermare che l'individualità biologica è determinata dalla forma, cioè dall'anima (per Aristotele, come è noto, l'anima non è una sostanza a sé, ma è la forma, cioè la capacità di vivere e di svolgere tutta una serie di funzioni, propria di un organismo vivente), la quale è assolutamente individuale»<sup>43</sup>. Il corpo particolare di cui l'anima individuale è forma è frutto dell'operazione iniziata dal seme sul mestruo, della forma impressa in esso. La carne e le ossa di Socrate, che lo distinguono da Callia, non ci sarebbero senza quella forma impressa dal seme del padre di Socrate nel mestruo di sua madre. Oggi, la stessa situazione è descritta parlando del nuovo genoma, che proviene tanto dal padre quanto dalla madre e che coordina lo sviluppo dell'ovulo fecondato avendo come “materiale da costruzione” il nutrimento fornito dall'organismo materno. La materia finalisticamente predisposta a ricevere la forma umana, per Aristotele, è il mestruo e non altra: essa è relativa a quella forma lì e non ad un'altra. Va notato che la relatività della materia rispetto alla forma va ristretta alla materia prossima<sup>44</sup>, ossia a tutte le materie che non sono i quattro elementi. Essi, infatti, sono la materia di cui è fatta qualsiasi materia prossima, mentre l'etere è un caso a parte. Per quanto riguarda i viventi, la materia è sempre, o almeno per lo più, relativa, come lo è per gli artefatti. Da ciò emerge come forma e materia individuali siano con lo stesso diritto ma sotto rispetti differenti criteri d'identità dell'individuo. In termini prossimi a quelli di Aristotele, quella forma e quella materia che vanno a costituire il sinolo

---

scienze: il *to ti ēneinai* come causa formale raccoglie i predicati per sé (*idia*) che nel discorso definitorio perdono la loro maggiore estensione rispetto alla cosa ricercata (*An. post.* II 13), ma vengono conservati, anche, per essere usati come medi di sillogismi che riguardano il che è (*hoti*), i tanti che è delle specie definite». La causa formale è in quanto universale principio logico del conoscere, in quanto particolare è principio fisico del divenire.

<sup>43</sup> Berti (2010, 440).

<sup>44</sup> Cfr. Aristotele (2011, 767, 774) e Fine (1992).

fisico, concreto sono cause dell'identità individuale<sup>45</sup>: la causa formale e la causa materiale dell'essere uno (identità) individuale<sup>46</sup>. Alla luce di ciò viene riconfermata la lettura data da Tricot nel suo commento a Z 8: la materia prossima è «déjà qualifiée par des attributs, des déterminations positives qui ne peuvent relever que de la forme»<sup>47</sup>, ma al tempo stesso «il est douteux qu'AR.[...] eût consenti à sacrifier le rôle positif de la matière dans l'individuation des substances»<sup>48</sup>. Prescindendo dagli accidenti, ciò che è relativo nell'individuo, nel sinolo in quanto tale è solo la materia: la sua forma e le sue parti concrete sono sostanziali e non relazionali<sup>49</sup>. Le parti, essendo materiali in quanto parti della cosa e non della nozione, si trovano ad avere quelle affezioni che consentono sia l'individuazione delle specie all'interno dello stesso genere sia quella degli individui identici per specie. Il connubio di non-relazionale e relazionale, di *verticale e orizzontale*, nonché *l'incrocio di questi aspetti nelle sostanze individuali*<sup>50</sup>, in Aristotele è stato colto da Fabio Morales nei seguenti termini:

Aristotle could hardly have overlooked the fact that substantial, qualitative and quantitative determinations are intrinsically connected with the possibility of ascertaining the sameness, similarity or equality of things (as well as their differences); he must have also noticed that the way in which some things affect others constitutes an integral part of their natures (i.e. as potentialities) [padre e figlio sono relativi del tipo dell'“attivo rispetto al passivo” in  $\Delta$  15], and that such phenomena can only be apprehended by means of relations [ad es. la grandezza delle parti è relativa come lo è quella della montagna in *Categorie* 7]. These are presumably some of the reasons for including in Books  $\Gamma$  and I of the *Metaphysics* the most general pairs of relatives (such as “the same”, “the other”, etc.) among the concepts which a projected Science of Being *qua* Being would have to study. [...] Relations fulfil another important role besides connecting the universe of individual substances into a coherent whole, a *κόσμος*. They help explain how some entities can be defined by recurring to different, prior things, without thereby losing their ontological autonomy. If definitions are to reveal the real structure of things, the relations involved in their formation must also carry a reality of their own.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ciò non esclude una prospettiva logica sul sinolo, che si può reperire in Z 11 – cfr. Aristotele (2017, 309).

<sup>46</sup> Cfr. Z 16 e  $\Lambda$  5, di quest'ultimo si veda in particolare il passo citato alla nota 18.

<sup>47</sup> Aristotele (1953, 393).

<sup>48</sup> Aristotele (1953, 394).

<sup>49</sup> Cfr. Rini (2010).

<sup>50</sup> Cfr. Aristotele (1966, 9), passo già citato nel paragrafo 2 del presente articolo.

<sup>51</sup> Morales (1994, 271).

Per completare tale quadro è necessario fare riferimento al fatto che in *Categorie* 7 sono presenti due definizioni di ciò che è relativo: la prima lo definisce come ciò che è detto tale in relazione ad altro, invece la seconda consente di distinguere tra relativi che sono entrambi tali (padre e figlio, doppio e mezzo, ecc.) e relativi di cui solo uno è essenzialmente relativo all'altro<sup>52</sup>. La relazione tra quei *relativi che non sono entrambi tali per essenza* si configura in modo da far chiamare uno dei due "relativo" soltanto perché ad esso si relaziona l'altro, che è essenzialmente tale<sup>53</sup>. La forma individuale è "relativa" alla materia proprio perché è la materia che è relativa ad essa, ossia è solo la materia prossima ad essere essenzialmente un relativo. Eppure, la materia non è un relativo di poco conto: essa è, – come dice Aristotele stesso in E 2 – «in quanto può essere diversamente da come è per lo più, la causa dell'accidente»<sup>54</sup>, ossia è il principio degli accidenti che ineriscono ai sinoli. Ne deriva che la materia è principio sia di accidenti che cadono sotto la categoria di relazione sia di accidenti che cadono sotto le altre categorie non sostanziali<sup>55</sup>. Che sia possibile indicare l'identità numerica mediante gli accidenti o una combinazione di essi, che in un dato momento risultano individuare proprio quell'oggetto in quel contesto<sup>56</sup>, è stato sostenuto da Aristotele stesso in *Topici* A 7<sup>57</sup>. Inoltre, in  $\Gamma$  4 si sostiene l'infinità degli accidenti<sup>58</sup>: finché c'è materia è altamente improbabile, se non impossibile, che ci siano due oggetti fisici identici in tutto e per tutto. Ne deriva che le due sfere di Max Black sono una pura

<sup>52</sup> Cfr. I 6 e per certi aspetti  $\Delta$  15.

<sup>53</sup> Cfr. Mignucci (1986) e Rossitto (2011), in quest'ultimo studio si parla di *relativi ad implicazione in una sola direzione* nel caso che soltanto uno dei due sia essenzialmente un relativo – ossia non esista altrimenti che come relativo.

<sup>54</sup> Aristotele (2017, 261).

<sup>55</sup> Le uniche sostanze prive di accidenti sono i motori immobili, che sono privi di materia e di parti. Va anche notato che la categoria dei relativi tende a comprendere enti che cadono anche sotto la categoria di *qualità* e le posizioni, che derivano dai modi di *giacere*, che è a sua volta una categoria distinta dalla relazione (cfr. *Categorie* 7). Inoltre, i primi due tipi di relativi individuati in  $\Delta$  15 sono quelli *secondo il numero* e quelli *secondo azione e passione*; tali tipi sono caratterizzati entrambi dal presentare relati che sono essenzialmente relativi e sembrano cogliere aspetti relazionali degli enti che cadono sotto la *quantità*, l'*agire* e il *patire*. Delle altre 8 categorie non-sostanziali, stando alle dichiarazioni esplicite di Aristotele, la relazione coglierebbe aspetti di 5 di esse, lasciando fuori soltanto l'avere, il luogo e il quando. Per uno studio di ampio respiro sulla categoria dei relativi, contenente peraltro un'approfondita discussione di Mignucci (1986) e Morales (1994), si rinvia a Hood (2004).

<sup>56</sup> Cfr. Raspa (2016, 357-359).

<sup>57</sup> Cfr. Mignucci (2002, 226).

<sup>58</sup> Cfr. Aristotele (2017, 143).

astrazione che si trova soltanto nel pensiero e non avrebbe mai luogo nel cosmo aristotelico, perciò esse non costituiscono un problema per Aristotele<sup>59</sup>. Invece, duplicati naturali e artificiali sono casi possibili ma non problematici nel mondo aristotelico. Infatti, essendo infiniti gli accidenti ne esiste sempre almeno uno che può differenziare tanto i getti d'acqua, o persino le gocce, della stessa fonte quanto due statue di Socrate che sono una prodotta col materiale dell'altra e con lo stesso stampo<sup>60</sup>.

#### 4. Esistono davvero le forme individuali?

Finora l'esposizione della teoria aristotelica dell'identità individuale, ormai giunta alla sua conclusione in questa sede, ha mirato ad evidenziare la sua principale virtù: la capacità di cogliere tanto l'aspetto *eidetico* e non-relazionale quanto l'aspetto *iletico* e relazionale, causalità formale e verticale da una parte e causalità materiale e orizzontale dall'altra. Al riguardo, Ladrière (1991, 26) ha sottolineato l'importanza di una concezione ontologica dell'individuo in grado di rilevarne la *singolarità*, che rinvia all'attualità della forma individuale, e al tempo stesso la *relazionalità*, che rinvia al posto dell'individuo nell'ordine del reale. Tuttavia, è necessario almeno indicare dei problemi che la teoria si trova a dover affrontare se vuole restare salda. Si tratta di possibili vizi e delle corrispondenti obiezioni:

- il tratto saliente della prospettiva aristotelica è l'*individualità della forma*, essa potrebbe essere un assunto metafisico tutt'altro che inopinabile nel dibattito contemporaneo;
- i duplicati potrebbero essere casi problematici non tanto dal punto di vista della materia ma da quello della forma, non solo in ambito artificiale ma anche in quello naturale.

Insomma, è proprio la nozione di forma individuale il nodo gordiano della questione: in essa si incrociano verticalità con orizzontalità e materia "logica" con materia "fisica", eppure tale luogo potrebbe non esistere. Se si considerano i duplicati in cui la *teoria ilemorfica* dell'identità dovrebbe reggere a ogni attacco, i viventi, si trovano casi davvero complessi: i gemelli omozigoti condividono lo stesso patrimonio genetico, esattamente *la stessa formula* guida la costituzione di due corpi e di due individui che differiscono soltanto materialmente<sup>61</sup>. Ciò trova un corrispettivo artificiale nel fenomeno della clonazione, che si può caratterizzare come la produzione

---

<sup>59</sup> Cfr. Raspa (2016, 351).

<sup>60</sup> Cfr. Raspa (2016, 352). Il caso dell'acqua compare in *Topici* A 7.

<sup>61</sup> Numericamente la stessa formula e non solo specificamente la stessa.

artificiale di enti naturali. Questi controesempi non esulano dalla concettualizzazione aristotelica se è vero, come sostiene Berti, che il DNA corrisponde alla forma aristotelica sia perché, in qualità di *genotipo*, distingue gli individui di una specie da quelli di altre sia perché, in qualità di *genoma*, rende ciascun individuo della stessa specie diverso dagli altri<sup>62</sup>. Per giunta, l'accostamento dell'anima aristotelica al DNA sarebbe ormai «una specie di luogo comune»<sup>63</sup>. Nel caso dei duplicati la forma individuale non è più tale: essa diviene una forma universale in quanto si predica di più individui, eppure non è una specie. A ciò si aggiunge una considerazione di tipo cronologico: le due copie della statua di Socrate, che condividono stampo e materia (e non solo tipo di materiale), non sono accomunate da una forma individuale che si rivela essere in realtà universale. Infatti, è possibile distinguere forme universali da forme individuali sulla base di sincronia e diacronia. La forma universale è tale perché sincronica: la stessa  $\Phi$  si predica di più individui allo stesso tempo  $t_x$ . La forma individuale non è sincronica, ossia è sottoposta al vincolo della diacronia: è possibile predicarla di  $a$  e  $b$  rispettivamente in  $t_a$  e  $t_b$  dove  $a \neq b$ . La statua di Socrate  $a$  e il suo duplicato  $b$ , fatto con lo stesso materiale di  $a$  dopo essere stato

<sup>62</sup> Cfr. Berti (2010, 441). La posizione dello studioso patavino è metodologicamente esemplare; essa coglie di fatto un'analogia tra forma e DNA. In una scienza moderna ogni nozione ha un posto e un ruolo ben definito, fa parte di un linguaggio tecnico che consiste prevalentemente se non esclusivamente di formule: è impossibile da tradurre in un discorso filosofico, per giunta antico. Si può procedere soltanto per analogia oppure per similitudine (in questo secondo caso si tratta di usare una figura retorica), ma Berti non traccia un'analogia tra una nozione filosofica e un concetto scientifico che sarebbe comunque eccezionale. Egli, infatti, si appella agli *endoxa*, alle opinioni comuni: il DNA umano è uguale per tutti, perché in ciascun individuo umano è diverso da quello di altri animali, tuttavia è possibile fare il test del DNA per accertare l'identità dell'autore di un delitto o la paternità. Le opinioni comuni ai più non si discostano molto da come la nozione di DNA viene rappresentata in un documentario o nella cronaca nera. Insomma, la posizione di Berti si regge sul piano dialettico senza aver bisogno di conferme a livello strettamente biologico e ciò è quanto basta al presente articolo, il quale si pone sul piano che Aristotele chiamerebbe logico – cfr. la distinzione fatta dall'articolo stesso nel paragrafo 2.

<sup>63</sup> Berti (2008 [1992], XX-XXI). Tale luogo comune non toglie l'intrinseca problematicità del rapporto tra Aristotele e la biologia contemporanea. Ad esempio, Caspar (1986), che riconosce ben cinque prospettive aristoteliche sull'individuo (ontologica, fisica, logica, epistemologica e antropologica), considera compromettente l'intreccio aristotelico tra metafisica e biologia in quanto da esso derivano molti degli errori commessi da Aristotele nell'analisi dei viventi, ma è possibile trovare in letteratura una posizione esattamente contraria: «Dans ce cas [quello dell'organismo], la biologie contemporaine, contrainte per les choses mêmes, aura refait à son niveau et avec son moyens le parcours qui conduit d'Empédocle à Aristote, en faisant comme lui son miel de la disposition structurelle des éléments organisés par une forme et un acte» Bastit (2011, 323).



rifuso e nuovamente colato nello stesso stampo utilizzato per *a*, sono diversi, eppure condividono la stessa forma individuale in tempi diversi: ciò risulta intuitivo se si pensa a un cellulare rotto e poi riparato. Una caratteristica propria degli enti artificiali è la loro riparabilità: in natura, per assurdo, gli unici enti che “resuscitano” sono gli artefatti. Del resto, la resurrezione, in natura, prevedrebbe proprio la “riparabilità” degli organismi morti. Non per nulla il clone è artificiale e costituisce un caso intermedio tra il gemello e il duplicato della statua<sup>64</sup>: esso, o egli (ad es. un qualsiasi clone nella famosa saga *Star Wars*), proviene dalla stessa materia dell’originale ma viola il vincolo della diacronia come lo viola il gemello. Gemelli e cloni condividono la stessa forma non-specifica, che per via di tale condivisione non è più individuale. In questo caso la sinergia tra forma e materia individuali come criteri di individuazione fallisce e si osserva una situazione che rientra in quella che Gill (1994, 64-65) ha denominato *individuazione debole*: «things identical in form are numerically one, if their constituent matter displays a natural or artificial continuity. As in Z. 8, matter appears to individuate in the weak sense». Il che vuol dire che due gemelli o due cloni si distinguono in quanto non sono siamesi<sup>65</sup>, ossia per la discontinuità della loro materia: essi non hanno carne e ossa in comune. Sono, però, possibili obiezioni ben più gravi qualora vadano a segno.

Infatti, in Dasgupta (2009) è rinvenibile una critica rivolta sia a chi sostiene l’esistenza degli individui sia a chi tenta di derivarli da entità fondamentali non individuali (vedi *bundle theory*). Inoltre, Dasgupta (2009) nega l’esistenza degli individui ed espone una teoria olistica chiamata *generalism* secondo la quale si danno solo universali. Ciò è un’ulteriore conferma della contrapposizione tra pluralismo e olismo sul tema dell’individualità<sup>66</sup>. Se Shamik Dasgupta argomenta la propria posizione a partire dalla fisica contemporanea e dalla possibilità di fare quanto segue: «Assume for the moment that all possible general facts can be expressed in the language of predicate logic with identity but without constants. Call this language PL (I assume that PL contains no substitute for constants, such as predicates like ‘x Socratizes’). The generalist will claim that the fundamental facts of the world are those expressed by a different language G (for ‘Generalism’)»<sup>67</sup>, è possibile formulare una considerazione meno

---

<sup>64</sup> Il clone è artificiale nella misura in cui nell’ordine naturale delle cose si danno i gemelli e non i cloni, a meno che l’uomo non intervenga con la tecnica per clonare. Difatti, si è detto che il clone è un ente naturale prodotto artificialmente.

<sup>65</sup> Per una discussione del caso dei gemelli siamesi si rinvia a Whiting (1986, 363).

<sup>66</sup> Cfr. il paragrafo 1 del presente articolo.

<sup>67</sup> Dasgupta (2009, 51).

impegnativa a partire da quanto si è appena detto su sincronia e diacronia. Ogni forma individuale è diacronica, ossia non solo è vincolata dalla diacronia ma il caso della statua di Socrate non è un caso limite: ogni forma individuale si applica a più individui in tempi diversi, l'unica differenza tra un individuo *standard* e la statua duplicata è che quest'ultima presenta una discontinuità temporale. Qualsiasi oggetto permane, resta se stesso per tutto il tempo della propria esistenza finché quegli individui identificati a un certo  $t_x$  da certi accidenti condividono la stessa forma individuale, che altro non è che un *universale diacronico*. D'altra parte, specie e generi, i cosiddetti universali, sono *universali sincronici*. Insomma, il punto è che alla luce di quanto detto finora sembrerebbe non darsi una forma individuale in senso assoluto, ossia priva della possibilità di trovarsi in più di un individuo sebbene non allo stesso tempo. Ciò va tenuto assieme con il fatto che la forma individuale aristotelica è, in quanto causa formale, capace di formare la materia ad essa relativa: nel caso dei gemelli il mestruo da cui provengono, nel caso dei cloni il materiale che la tecnica predispone in modo analogo al corpo della madre. Tale potenzialità intrinseca della forma individuale è la stessa sia che si trovi ad operare nello stesso sinolo in diacronia sia che operi in sincronia in gemelli e cloni. Una volta riconosciuta grazie al caso sincronico la natura universale della forma individuale, questa potenzialità della forma individuale può spiegare perché Socrate è tale dal concepimento alla morte per ingestione di cicuta. Infatti, la forma di Socrate si sarebbe potuta predicare con verità di tutti gli individui identificati a un certo  $t_x$  da certi accidenti di volta in volta diversi, quindi a livello logico essa è un universale<sup>68</sup>. Questo non vuol dire pensare un mondo senza individui o, meglio, senza *particolari* (individui non sostanziali): Maria Scarpati (2017) in risposta a Dasgupta (2009) ha sottolineato che eliminare gli individui dall'ontologia non è sufficiente per avere un'ontologia di soli universali, resta la possibilità di proprietà e relazioni individuali o particolari. Ciò vale anche nel caso di Aristotele: Frede (1987), che riconosce che ci sono individui in ogni categoria non sostanziale, è anche riuscito ad argomentare a favore della tesi che per i particolari «being in a number of subjects does not turn them into

---

<sup>68</sup> Come sostenuto da Gill (1991, 212-242), la forma di un organismo è caratterizzata dall'unità verticale in virtù della quale l'organismo può agire su se stesso per mantenersi identico a sé. L'azione della forma è volta a contrastare la materia che, pur esistendo nel sinolo solo come potenziale, conserva le proprietà che aveva prima di essere informata e la tendenza a tornare in atto causando il disgregamento dell'organismo. Tale materia è quella che mantiene l'unità orizzontale nel divenire, definita alla luce del fatto che la stessa materia può diventare cose diverse.

universals»<sup>69</sup>. Infine, Gill (1984) ha mostrato che per Aristotele esistono mutamenti individuali tra gli enti che non sono sostanze<sup>70</sup>.

### **Appendice. Un esempio di caso problematico sull'acqua**

Una quantità d'acqua continua della stessa fonte di cui, però, una parte è ghiacciata potrebbe rappresentare un caso di *a* e *b* che condividono la stessa forma individuale. Tale forma potrebbe essere quella di una pozzanghera o di uno stagno. La parte liquida e la parte ghiacciata di una pozzanghera non sono come la carne e le ossa di un organismo unitario; infatti, oltre a presentare stati fisici diversi, sono caratterizzate da una certa individualità. In effetti, la parte ghiacciata potrebbe essere la superficie e potrebbe essere rimossa e ricollocata allo stesso posto. Prima di questa operazione si aveva *a* e dopo di essa si avrà *b*. Il ghiaccio è una sostanza diversa dall'acqua per Aristotele, ma per noi non è che una condizione fisica di H<sub>2</sub>O e ci si presenta come un accidente. Ne deriva che il passaggio dall'acqua al ghiaccio sarà un'alterazione della prima accompagnata da un accrescimento e non la generazione di una nuova sostanza.

Il presente esempio mostra, come nel caso del DNA, che le scoperte scientifiche della chimica pongono nuovi problemi alle nozioni aristoteliche; esso stimola una revisione e, quindi, un'attualizzazione del pensiero aristotelico. Lavorare su tali problemi può essere un punto di partenza per chi volesse mantenere le virtù della prospettiva aristotelica sull'identità individuale e al tempo stesso ovviare ai vizi messi in evidenza in questa sede.

---

<sup>69</sup> Gill (1984, 13). La studiosa cita la versione in tedesco di Frede (1987), che è del 1978.

<sup>70</sup> Il quadro che emerge dalle considerazioni fin qui svolte è per certi versi simile alla revisione critica del concetto di individuo operata da C. S. Peirce, per la quale si rinvia a Raspa (1999, 292-323). Entrando brevissimamente nel merito, i particolari o individui non sostanziali potrebbero avere un corrispettivo peirceano nell'*originarietà* o *primità*: «Perché mai la parte mediana dello spettro dovrebbe apparire verde piuttosto che viola? Non vi è alcuna ragione concepibile per questo, né alcuna costrizione in ciò» Peirce (2003/2011, 119). In Raspa (2008), invece, si può leggere un confronto tra la revisione peirceana e la fisica di Spinoza.

## Bibliografia

- Aristotele, 1953, *La Métaphysique. Tome I*, trad. fr., introd. et comm. par J. Tricot, Paris, Vrin.
- Aristotele, 1966, *Le categorie*, trad. it. di D. Pesce, Padova, Liviana Editrice.
- Aristotele, 2002, *Le parti degli animali*, trad. it., introd. e note di A. Carbone, Milano, Rizzoli.
- Aristotele, 2011, *Fisica*, a c. di R. Radice, Milano, Bompiani.
- Aristotele, 2017, *Metafisica*, trad. it. di E. Berti, Roma-Bari, Laterza.
- Bastit, M., 2011, «La science aristotélicienne des animaux et la biologie contemporaine», in *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua - December 11, 12, 13, 2006 / Studi su Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Padova - 11, 12, 13 dicembre 2006*, a c. di C. Rossitto, Lecce, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, pp. 339-353.
- Berti, E., 2004, «Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della 'Metafisica'», in Berti, E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano, Bompiani, pp. 529-549.
- Berti, E., 2008 [1992], *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza.
- Berti, E., 2010, «Aristotele e la genetica contemporanea», in Berti, E., *Nuovi studi aristotelici IV-2*, Brescia, Morcelliana, pp. 437-443.
- Burnyeat, M., 2001, *A Map of Metaphysics Z*, Pittsburgh, Mathesis.
- Caspar, P., 1986, «Le problème de l'individu chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, LXXXIV, n. 62, pp. 173-186.
- Charlton, W., 1972, «Aristotle and the Principle of Individuation», in *Phronesis*, XVII, n. 3, pp. 239-249.

- Charlton, W., 1994, «Aristotle on Identity», in *Unity, identity and explanation in Aristotle's metaphysics*, a c. di T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, pp. 41-53.
- Cohen, S. M., 1984, «Aristotle and Individuation», in *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*, X, pp. 41-65.
- Cubeddu, I., 2003, «La *Metafisica* di Aristotele. Sommario ragionato di un libro non scritto», in *Isonomia*. On-line:  
<http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2003%20cubeddu.pdf>
- Cubeddu, I., 2004, «Leggere la *Metafisica*», in Cubeddu, I., *Una certa scienza. Scritti su Aristotele e Kant*, Urbino, Editrice Montefeltro, pp. 25-96.
- Dasgupta, S., 2009, «Individuals: An Essay in Revisionary Metaphysics», in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, CXLV, n. 1, pp. 35-67.
- Fine, K., 1992, «Aristotle on Matter», in *Mind*, CI, n. 401, pp. 35-57.
- Frede, M., 1987, «Individuals in Aristotle», in Frede, M., *Essays on Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 49-71.
- Frede, M. & Patzig, G., 2001, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. di N. Scotti Muth, Milano, Vita e Pensiero.
- Gill, M. L., 1984, «Aristotle on the Individuation of Changes», in *Ancient Philosophy*, IV, n. 1, pp. 9-22.
- Gill, M. L., 1991, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press.
- Gill, M. L., 1994, «Individuals and Individuation in Aristotle», in *Unity, identity and explanation in Aristotle's metaphysics*, a c. di T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, pp. 55-71.
- Hartman, E., 1976, «Aristotle and the Identity of Substance and Essence», in *The Philosophical Review*, LXXXV, n. 4, pp. 545-561.
- Hood, P., 2004, *Aristotle on the Category of Relation*, Lanham, University Press of America.

- Ladrière, J., 1991, «Individu et individuation», in *Le problème de l'individuation*, a c. di P.-N. Mayaud, Paris, Vrin, pp. 9-26.
- Lennox, J. G., 1987, «Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology», in *Philosophical issues in Aristotle's biology*, a c. di A. Gotthelf & J. G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-359.
- Lloyd, A. C., 1970, «Aristotle's Principle of Individuation», in *Mind*, LXXIX, n. 316, pp. 519-529.
- Loux, M. J., 1991, *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Łukasiewicz, J., Anscombe, E. & Popper, K., 1953, «Symposium: The Principle of Individuation», in *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, XXVII, pp. 69-120.
- Mariani, M., 2005, «Identità e indiscernibili in Aristotele», in *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, a c. di B. Centrone, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 97-116.
- Mignucci, M., 1986, «Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7», in *Phronesis*, XXXI, n. 2, pp. 101-127.
- Mignucci, M., 1994, «In margine al concetto di forma nella 'Metafisica' di Aristotele», in *Aristotele. Perché la metafisica*, a c. di A. Bausola & G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, pp. 145-170.
- Mignucci, M., 2002, «On the notion of identity in Aristotle» in *Individuals, Essence and Identity*, a c. di A. Bottani, M. Carrara & P. Giaretta, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 217-238.
- Morales, F., 1994, «Relational Attributes in Aristotle», in *Phronesis*, XXXIX, n. 3, pp. 255-274.
- Peirce, C. S., 2003/2011, «Dalle categorie alla semiotica», in Peirce, C. S., *Opere*, Milano, Bompiani, pp. 117-126.

- Pinchard, B., 1991, «Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne», in *Le problème de l'individuation*, a c. di P.-N. Mayaud, Paris, Vrin, pp. 27-50.
- Raspa, V., 1999, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Trieste, Edizioni Parnaso.
- Raspa, V., 2008, «Individui e continui», in *Rivista di estetica*, XLVIII, n.s. 39, n. 3, pp. 189-214.
- Raspa, V., 2016, «What Makes a Thing What It Is? Aristotle and Hegel on Identity», in *Acta Analytica*, XXXI, n. 4, pp. 345-361.
- Reale, G., 1993a, «La componente usiologica: la polivocità della concezione aristotelica della sostanza», in Reale, G., *Metafisica I. Saggio introduttivo ed indici*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 111-138.
- Reale, G., 1993b, *Metafisica III. Sommari e commentario*, Milano, Vita e Pensiero.
- Regis, E. J., 1976, «Aristotle's 'Principle of Individuation'», in *Phronesis*, XXI, n. 2, pp. 157-166.
- Rini, E., 2010, «L'analisi aristotelica dei relativi», in *Rivista di storia della filosofia*, n. 4, pp. 623-656.
- Rositto, C., 2011, «Contrarietà e relazione nello scritto 'Sugli opposti' di pseudo-Archita», in *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua - December 11, 12, 13, 2006 / Studi su Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Padova - 11, 12, 13 dicembre 2006*, a c. di C. Rositto, Lecce, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, pp. 207-224.
- Scarpati, M., 2017, *Metaphysical Haecceitism and the Individuals Assumption*, manoscritto inedito.
- Tommaso d'Aquino, 1998, «L'ente e l'essenza», in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza; L'unità dell'intelletto*, trad. it. di A. Lobato, Roma, Città Nuova, pp. 21-51.

Whiting, J. E., 1986, «Form and individuation in Aristotle», in *History of Philosophy Quarterly*, III, n. 4, pp. 359-377.

Witt, C., 1988, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca-London, Cornell University Press.