

*Martin Heidegger*

# SEGNAVIA

*A cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann  
Edizione italiana a cura di Franco Volpi*



ADELPHI EDIZIONI

me il tratto fondamentale dell'ente stesso.<sup>a</sup> Il richiamo all'essenza iniziale della verità deve tuttavia pensare questa essenza in modo più iniziale. Esso perciò non può mai assumere la svelatezza solo nel senso di Platone, cioè nel soggiogamento all'*idéa*. Concepita in senso platonico la svelatezza resta vincolata al riferimento al vedere, all'apprensione, al pensare e all'asserire. Seguire questo riferimento significa abbandonare l'essenza della svelatezza. Nessun tentativo di fondare l'essenza della svelatezza nella « ragione », nello « spirito », nel « pensiero », nel « logos » o in una qualche specie di « soggettività » potrà mai salvare l'essenza della svelatezza. Qui, infatti, quel che si tratta di fondare, l'essenza stessa della svelatezza, non è ancora stato nemmeno sufficientemente domandato. Viene sempre « spiegata » soltanto una conseguenza essenziale dell'essenza incompresa della svelatezza.

Prima di tutto occorre apprezzare quanto vi è di « positivo » nell'essenza « privativa » dell'*ἀλήθεια*. Prima di tutto occorre che questo positivo sia esperito come il tratto fondamentale dell'essere. Prima occorre che sopravvenga la necessità (*Not*) in cui diventi degno di domanda non solo, come sempre, l'ente nel suo essere, ma una volta tanto l'essere stesso (cioè la differenza). Ma poiché questa condizione di necessità<sup>b</sup> deve ancora venire, l'essenza iniziale della verità riposa ancora nel suo inizio velato.

a. 1ª edizione 1947: cioè in quanto essere (*Seyn*).

b. 1ª edizione 1947: la necessità dell'assenza di necessità (*die Not der Notlosigkeit*): il fatto che non siamo più toccati dall'essere stesso, il fatto che l'essere è dimenticato. In questa condizione di necessità la dimenticanza dell'essere non ci lascia.

SULL'ESSENZA E SUL CONCETTO DELLA ΦΥΣΙΣ  
ARISTOTELE, *FISICA*, B, 1

I Romani tradussero φύσις con *natura*; *natura* viene da *nasci*, nascere, scaturire, in greco γεν-; *natura* è dunque ciò che fa scaturire da sé.

Da allora, il nome « natura » è la parola fondamentale che nomina riferimenti essenziali dell'uomo storico occidentale all'ente che egli non è, e all'ente che egli stesso è. Per mostrarlo basta l'approssimativa enumerazione di alcune antitesi divenute dominanti: natura e grazia (sopra-natura), natura e arte, natura e storia, natura e spirito. Ma nello stesso tempo si parla anche della « natura » dello spirito, della « natura » della storia e della « natura » dell'uomo, intendendo con ciò non solo il corpo o addirittura il sesso, ma la sua intera « essenza ». E così si parla in generale anche della « natura delle cose », cioè di *ciò che esse sono nella loro « possibilità »* e di *come lo sono*, senza considerare se siano « reali » e in che misura lo siano.

Per il pensiero cristiano, il « naturale » dell'uomo significa ciò che nella creazione gli è stato dato e che è stato rimesso alla sua libertà. Ma, lasciata a se stessa, *questa « natura »*, attraverso le passioni, produce la rovina dell'uomo; perciò la natura deve essere *sottomessa*: in un certo senso essa è ciò che non deve essere.

Secondo un'altra interpretazione occorre invece lasciar libere le pulsioni e le passioni come ciò che è naturale nell'uomo; *homo natura* è per Nietzsche quell'uomo che fa del « corpo » il filo conduttore per interpretare il mondo, e che perciò conquista un nuovo rapporto di accordo col « sensibile » in generale, con gli « elementi » (fuoco, acqua, terra, luce), con le passioni e le pulsioni e con ciò che essi condizionano. In forza di questo accordo, egli riduce contemporaneamente in suo potere « l'elementare », e con questo potere si fa capace di padroneggiare il mondo, nel senso di una dominazione mondiale pianificata.

E infine « natura » diviene la parola per designare quello che è non solo al di sopra di tutto ciò che è « elementare » e di tutto ciò che è umano, ma addirittura al di sopra degli dèi. Così dice Hölderlin nell'inno *Wie wenn am Feiertage...* [Come al giorno di festa...], terza strofa:

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen.  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.  
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten  
Und über die Götter des Abends und Oriens ist,  
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht.  
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder,  
Nach festem Gesetze wie einst aus heiligem Chaos  
[gezeugt,*

*Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende wieder.\**

(« Natura » diventa qui la denominazione di ciò che è *al di sopra* degli dèi, ed è « più antico delle età » in cui l'ente diventa ente. « Natura » diviene allora la parola che sta per « essere »; questo, infatti, è prima di ogni ente che da lui riceve in feudo ciò che è; e *sotto* l'« essere »

\* « Ma ora è il giorno! L'attesi, l'ho veduto venire. / Quello che vidi, il Sacro, sia la mia parola. / La natura più antica delle età, / sopra gli dèi d'Oriente e d'Occidente, / si è ora destata con un suono d'armi, / e dall'Etere alto ai fondi abissi / secondo leggi ferme, come un tempo / quando la generò il sacro Caos, / sente in sé nuova / quella che tutto crea, l'estasi ardente ». (Traduzione di E. Mandruzzato: F. Hölderlin, *Le liriche*, Milano, 1977, vol. II, pp. 165-167).

stanno anche tutti gli dèi in quanto *sono*, e comunque essi siano).

Qui, l'ente nella sua totalità non è né frainteso « naturalisticamente » e quindi ridotto alla « natura » nel senso della materia dotata di forza, né è « misticamente » offuscato e stiracchiato fino all'indeterminabile.

Qualunque sia la portata che viene pretesa dalla parola « natura » nelle diverse epoche della storia occidentale, ogni volta questa parola contiene un'interpretazione dell'ente nella sua totalità, e ciò anche là dove essa è apparentemente intesa soltanto come concetto antitetico. In tutte queste distinzioni, la natura non è solo una controparte, ma è ciò che ha essenzialmente la precedenza, in quanto è sempre e innanzitutto rispetto ad *essa* che qualcosa viene distinto, ed è *a partire da essa* che ciò che è distinto riceve la sua determinazione. (Quando, per esempio, in modo unilaterale ed estrinseco, si considera la « natura » come « materiale », come « materia », come elemento, come ciò che è informe, allora lo « spirito » è, in corrispondenza, l'« im-materiale », lo « spirituale », il « creatore », ciò che dà forma).

/ Ma il riguardo della distinzione stessa: « essere » /.\*

Così pure la distinzione di natura e storia deve pensare a un ambito che stia a fondamento e regga l'opposizione stessa, e in cui natura e storia abbiano luogo. Anche quando si tralascia o si lascia indeterminato se e come la « storia » poggi sulla « natura », anche quando si concepisce la storia a partire dalla « soggettività » umana, interpretandola quindi come « spirito » e determinando in tal modo la natura a partire dallo spirito, anche in questo caso ciò che è *ancora* pensato e ciò che è *già* pensato è essenzialmente il *subiectum*, l'ὑποκειμενον, cioè la φύσις. Questa impossibilità di aggirare la φύσις viene alla luce *nel* nome con cui designiamo il modo tradizionale del sapere occidentale che riguarda l'ente nella sua totalità. L'insieme delle rispettive verità « sull' » ente nella

\* I brani compresi nel testo tra barre oblique /.../ contengono riflessioni destinate a non essere lette nel seminario (1940) per il quale il testo fu scritto.

sua totalità si chiama « meta-fisica ». Se questa venga espressa in proposizioni o meno, e se ciò che è espresso prenda o meno forma di sistema, fa lo stesso. Metafisica è quel sapere in cui l'umanità occidentale storica conserva la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità e la verità su di esso. Meta-fisica è, in un senso assolutamente essenziale, « fisica » – cioè un sapere sulla φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Il nostro interrogarci sull'essenza e sul concetto della φύσις sembra a prima vista un'indagine soltanto curiosa sull'origine dell'interpretazione antica e odierna della « natura ». Se però pensiamo che questa parola fondamentale della metafisica occidentale nasconde in sé decisioni sulla verità dell'ente, se consideriamo che oggi la verità sull'ente nella sua totalità è divenuta in tutto e per tutto problematica, se per di più intuiamo che l'essenza della verità resta completamente indecisa, e oltre a ciò sappiamo che tutto ciò si fonda tra l'altro nella storia dell'interpretazione dell'essenza della φύσις, ecco che stiamo allora al di fuori degli interessi storico-filosofici per una « storia dei concetti »; esperiamo allora, sia pure da lontano, la prossimità di decisioni future.

/ Poiché l'orbe terrestre si va sfasciando, se mai fu ben compaginato; e sorge la domanda se la pianificazione dell'uomo moderno, per quanto sia planetaria, sarà mai in grado di creare una compagine del mondo /.

La prima discussione tramandataci pensata e coerente – per il suo modo di domandare – sull'essenza della φύσις è del periodo del compimento della filosofia greca. Essa risale ad Aristotele ed è stesa nella sua φυσική ἀκρόασις (lezione, o meglio, audizione sulla φύσις).

La Fisica aristotelica è il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo.

Presumibilmente, esso non fu progettato nei suoi otto libri come unità e non fu scritto nello stesso tempo; ma queste questioni sono qui irrilevanti; anzi, in genere ha poco senso dire che la Fisica preceda la Metafisica, perché la metafisica è tanto « fisica » quanto la fisica è « metafisica ». Per ragioni storiche e per ragioni di contenuto

si può presumere che verso il 347 (morte di Platone) il secondo libro fosse già stato composto (cfr. anche W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp. 311 sg.; un libro, questo, che con tutta la sua erudizione ha l'unico difetto di pensare la filosofia di Aristotele in modo assolutamente non greco, scolastico-moderno e neokantiano; molto più corretto, perché meno toccato dai « contenuti », è invece l'*Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* [Storia della genesi della metafisica di Aristotele], Berlin, 1912).

Certo, anche questa comprensione della φύσις, la prima pensata in modo conchiuso, non è che l'ultima eco di un progetto di pensiero iniziale, e perciò sommo, che pensa l'essenza della φύσις e che ci è ancora conservato nei detti di Anassimandro, Eraclito, Parmenide.

Nel primo capitolo del secondo degli otto libri « di fisica » (*Fisica*, B, 1, 192 b 8 - 193 b 21) Aristotele dà quell'interpretazione della φύσις che reggerà e guiderà tutte le successive interpretazioni dell'essenza della « natura ». Qui ha la sua radice nascosta anche quella determinazione dell'essenza della natura, emersa successivamente, che si basa sulla distinzione rispetto allo spirito e sullo « spirito » stesso. Si ha così un indizio che la distinzione di « natura e spirito » è assolutamente non greca.

Prima di seguire i singoli passi della determinazione aristotelica dell'essenza della φύσις, prendiamo in considerazione due tesi che Aristotele enuncia nel primo libro introduttivo (A):

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἓνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

« Fin da principio dobbiamo aver ben chiaro davanti (come cosa assodata) che l'ente che proviene dalla φύσις, o tutto o una parte, è qualcosa di mosso (cioè di determinato dalla motilità) / ciò che non è in quiete /; ma ciò è manifesto per immediata induzione (che conduce a questo ente, e, al di là di questo ente, al suo "essere") » (A, 2, 185 a 12 sgg.).

Qui Aristotele esplicita ciò che egli scorge di decisivo nel progetto dell'essenza della φύσις: la κίνησις, la motilità

(*Bewegtheit*); e per questo la determinazione dell'essenza del movimento (*Bewegung*) diventa un punto centrale del problema della *Fisica*. Per noi oggi è ormai soltanto un luogo comune dire che i processi naturali sono processi di movimento, un'espressione, oltre tutto, che dice due volte la stessa cosa. Se non sappiamo che ciò che per noi è un luogo comune fu Aristotele per primo e lui solo a elevarlo a visione essenziale e determinante dell'uomo occidentale, non avremo il minimo sentore del peso delle proposizioni aristoteliche citate e della sua interpretazione della φύσις. Certo, già prima di Aristotele i Greci avevano fatto l'esperienza che cielo e mare, piante e animali sono in movimento; certo, già i pensatori prima di Aristotele avevano tentato di dire che cos'è il movimento; e tuttavia è Aristotele che ha raggiunto per primo, anzi, che con ciò ha creato quel livello del domandare in cui (il movimento non è una cosa tra le altre, ma piuttosto) l'esser-mosso (*Bewegtsein*) viene esplicitamente fatto oggetto di domanda e concepito come il modo fondamentale dell'essere. (Ciò significa però che la determinazione dell'essenza dell'essere non è possibile senza la vista essenziale della motilità come tale. Ovviamente ciò non significa affatto che l'essere sia concepito « come movimento » [ovvero come quiete]; questo infatti sarebbe un pensiero *non greco*, anzi, un pensiero semplicemente non filosofico [in quanto la motilità non è « niente », e solo l'essere governa nella sua essenza il niente, l'ente e le sue modalità]).

Che ogni ente proveniente dalla φύσις sia in moto o in quiete, per Aristotele è una cosa manifesta: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Si è soliti tradurre la parola ἐπαγωγή con « induzione » (*Induktion*); quanto alla lettera questa traduzione è pressoché corretta, quanto alla cosa, invece, cioè come interpretazione, è del tutto erronea. Ἐπαγωγή non significa passare in rassegna singoli fatti e serie di fatti per riconoscervi delle proprietà simili da cui inferire qualcosa di comune e di « universale ». Ἐπαγωγή significa condurre (*Hinführung*) a quel che sorge alla nostra vista se innanzitutto volgiamo *via* lo sguardo dal singolo ente per oltrepassarlo – e verso dove? Verso l'essere. Per esempio, solo se abbiamo già in vista l'arboreità, possiamo

constatare i singoli alberi. Ἐπαγωγή significa vedere e render visibile ciò che, come l'arboreità, è già in vista. L'ἐπαγωγή è il « fissare » (*Ausmachen*) nel doppio senso di elevare anzitutto alla vista e poi nello stesso tempo fermare (*festmachen*) ciò che si è così avvistato. L'ἐπαγωγή è ciò che mette subito in sospetto l'uomo legato al pensiero scientifico e che il più delle volte gli resta estraneo; egli vi vede un'inammissibile « *petitio principii* », cioè una violazione del pensiero « empirico ». Eppure il *petere principium*, cioè il tendere verso il fondamento fondante, è l'unico passo della filosofia, quella spinta che apre l'ambito in cui, solamente, una scienza può stabilirsi.

Quando noi esperiamo e intendiamo direttamente l'ente proveniente dalla φύσις, c'è già ognora in vista « qualcosa di mosso » e la « motilità »; ma ciò che è in vista non è ancora fissato come ciò che esso è e nel modo in cui dispiega la sua essenza (*west*).

Per porre la questione della φύσις si deve perciò cominciare col porre la questione della motilità di questo ente, e considerare che cosa sia la φύσις in riferimento a essa. Ma per fissare in modo univoco la direzione di questo domandare occorre delimitare anzitutto, all'interno dell'ente nella sua totalità, quell'ambito del quale diciamo che l'ente che gli appartiene è qualcosa di determinato dalla φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

*Fisica*, B, I incomincia con questa delimitazione. (Diamo di seguito una « traduzione » suddivisa in sezioni *appropriate*; dal momento poi che questa è già l'*interpretazione* vera e propria, ci sarà poi bisogno soltanto di una chiarificazione della « traduzione ». La « traduzione » non è però una traslazione della parola greca nella *forza portante propria della nostra lingua*. Essa non vuole sostituire la parola greca, ma solo trasporre in essa e, in quanto trasposizione, sparirvi. Per questo le manca anche ogni caratteristica e ogni rotondità tipica del proprio idioma, così come non conosce la piacevolezza dello stile e la sua « levigatezza »).

« Dell'ente (nella sua totalità) l'uno è proveniente dalla φύσις, l'altro, invece, da altre "cause"; ma provenienti dalla φύσις sono, come diciamo, tanto gli animali quanto

le loro membra (o parti), così come le piante e gli elementi semplici dei corpi come la terra, il fuoco, l'acqua e l'aria » (192 b 8-11).\*

L'altro ente, che per il momento non è ancora espressamente nominato, è per via di altre « cause »; l'uno, invece, « quello nominato », è per via della φύσις. La φύσις, dunque, è posta subito come « causa originaria » (*Ur-sache*) (αἰτιον-αἰτία). La parola e il concetto « causa » ci fanno pensare spontaneamente alla « causalità », al modo in cui una cosa « agisce » sull'altra. Αἰτιον – una parola per la quale Aristotele introdurrà ben presto una determinazione più rigorosa – significa qui quella cosa per colpa della quale un ente è ciò che esso è. Questo aver colpa non ha il carattere del causare, nel senso del produrre « causalmente » degli effetti; così, per esempio, la spazialità appartiene alla realtà della materia, ma ciò non significa che lo spazio causi la realtà materiale; la parola « causa » (*Ur-sache*) va qui intesa letteralmente come quell'elemento primordiale che costituisce la cosalità (*Sachheit*) di una cosa. La « causalità » (*Kausalität*) è soltanto un modo derivato dell'originario essere causa (*Ur-sachesein*).

Col mero nominare animale, pianta, terra, fuoco, acqua e aria, Aristotele rinvia all'ambito nel quale va posta la questione della φύσις.

« Tutto ciò che abbiamo nominato si mostra come ciò che si distingue rispetto a ciò che non si è composto in uno stato e in un sussistere a partire dalla φύσις » (192 b 12-13).\*\*

Συνεστῶτα è qui usato per ὄντα (cfr. 193 a 36: τοῖς φύσει συνισταμένοις); da ciò desumiamo che cosa significa « essere » per i Greci. Essi parlano dell'ente come di « ciò che è costante » (*das Ständige*); « ciò che è costante » va inteso

\* Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει δὲ φαμεν εἶναι τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ.

\*\* Πάντα δὲ τὰ ἡθέρντα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα.

in due sensi: ciò che ha in sé e da sé il suo stare, ciò che sta « lì », e nello stesso tempo ciò che permane e dura. Se invece assumessimo ciò che è costante come ciò che sta di fronte, ciò che è oggettivo, penseremmo in un modo assolutamente non greco. Ciò che sta di fronte (*Gegenstand*) è la « traduzione » di oggetto (*Objekt*); l'ente può essere esperito come oggetto solo là dove l'uomo è divenuto soggetto, quel soggetto che, nell'oggettivazione di ciò che incontra e nel suo padroneggiamento, esperisce il suo rapporto fondamentale con l'ente. Per i Greci l'uomo non è mai soggetto, e per questo anche l'ente non umano non può mai avere il carattere di oggetto (di ciò che sta di fronte). Φύσις è ciò per colpa di cui ha luogo un modo specifico di stare in sé di ciò che è costante. Nel passo che segue, la φύσις è delineata con maggiore chiarezza.

« Ognuno di questi enti / che dalla φύσις derivano ciò che sono e come sono / ha in esso stesso la disposizione che avvia (ἀρχή) la motilità e lo stato di riposo (quiete), dove motilità e quiete sono intesi ora rispetto al luogo, ora rispetto all'accrescimento e alla diminuzione, ora rispetto al mutamento (cambiamento) » (192 b 13-15).\*

Per αἰτιον e αἰτία è qui espressamente impiegata la parola ἀρχή. Per i Greci questa parola per lo più ha due sensi: ἀρχή significa innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio; ma ἀρχή significa inoltre ciò che contemporaneamente, in quanto è questo avvio e questo inizio, si protende oltre ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. Ἀρχή significa insieme inizio e dominio. In un'estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*). Per esprimere l'unità dei due significati nel loro oscillare, possiamo tradurre ἀρχή con disposizione che avvia e con avvio che dispone. L'unità di questo duplice momento è essenziale. Questo concetto di ἀρχή dà all'αἰτιον, alla causa, nell'accezione inizialmente impiegata,

\* Τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὐξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

un contenuto più determinato. (Probabilmente il concetto di ἀεχθή non è un concetto « arcaico », ma è un'interpretazione successiva proiettata sull'inizio della filosofia greca solo a partire da Aristotele e poi dalla « dossografia »).

La φύσις è ἀεχθή, è avvio e disposizione della motilità e della quiete, e precisamente di qualcosa di mosso che ha in esso stesso questa ἀεχθή. Diciamo « in esso » e non « in se stesso » per indicare che l'ente di questa specie non ha l'ἀεχθή sapendola espressamente *per sé*, perché in generale non « ha » « sé » stesso come un sé. Piante e animali sono *nella* motilità, e ciò anche quando sono fermi e riposano. La quiete è una modalità del movimento; solo ciò che è mobile può essere in quiete; parlare di un numero « 3 » « in quiete » non ha senso. Poiché dunque piante ed animali – sia in quiete che mossi – sono *nel* movimento, essi non sono solo in *movimento*, ma *sono* nella motilità. Ciò significa che essi non sono dapprima un ente per sé tra gli altri, a cui talvolta capita anche di essere in movimento, bensì *sono* enti solo in quanto hanno nella motilità la loro dimora essenziale e il sostegno del loro essere. Ma il loro esser-mossi è *tale* che l'avvio a, l'ἀεχθή, la disposizione della motilità domina in loro stessi.

Qui, dove determina la φύσις come ἀεχθή κινήσεως, Aristotele non manca di accennare a diverse specie di moto: accrescimento e diminuzione, mutamento e spostamento (trasporto). Queste specie sono soltanto enumerate, cioè non sono distinte secondo un criterio esplicitamente indicato e non sono fondate in questa loro differenza (cfr. *Fisica*, E, I, 224 b 35 - 225 b 9). Anzi, questa semplice enumerazione *non* è neppure completa. E la specie di motilità *non* nominata è proprio quella che diventerà decisiva per la determinazione dell'essenza della φύσις. Tuttavia, il fatto che Aristotele nomini in questo luogo le specie di movimento ha il suo significato. Vuol dire che Aristotele assume la κίνησις, la motilità, in un senso molto lato, dove « lato » non significa però « dilatato », « approssimativo » e piatto, ma « lato » nel senso di qualcosa di essenziale e che ha una sua pienezza di fondo.

Noi oggi, invece, dominati come siamo dal pensiero meccanicistico delle scienze naturali moderne, tendiamo ad assumere la motilità nel senso dello spostamento da

un luogo dello spazio a un altro come la forma fondamentale del movimento, e a « spiegare » in base ad essa tutto ciò che è mosso. Questa specie di motilità – κίνησις κατὰ τόπον, motilità rispetto al luogo e al posto – è per Aristotele solo *una* tra le altre, e non è affatto contraddistinta *come il movimento per eccellenza*.

C'è poi da considerare che il « cambiamento di luogo » è in un certo senso qualcosa di diverso da ciò che il pensiero moderno intende con il mutamento di posizione di un punto della massa nello spazio. Τόπος è il ποῦ, il dove e l'ivi che indicano la collocazione a cui appartiene un corpo determinato; così l'igneo appartiene all'alto, il terrestre al basso. Gli stessi luoghi su e giù (cielo e terra) sono luoghi contraddistinti l'uno dall'altro; attraverso di essi si determinano distanze e relazioni, vale a dire ciò che noi chiamiamo « spazio », per il quale i Greci non dispongono né di una parola né di un concetto. Per noi oggi lo spazio non è determinato dai luoghi, ma tutti i luoghi sono determinati come punti dallo spazio infinito, ovunque uguale e in nessun luogo da altro contraddistinto. La quiete, che corrisponde alla motilità, nel senso del cambiamento di luogo, è il rimanere nello stesso luogo. Senonché, ciò che in questo modo *non* si muove, perché continua a occupare lo stesso luogo, può tuttavia essere nella motilità, come, ad esempio, una pianta che, radicata nel « luogo dove sta », cresce (aumenta) o deperisce (diminuisce) / αὔξεισις – φθίσις /. E viceversa: ciò che si muove nel senso del cambiamento di luogo può, ciò nonostante, « essere in quiete », nel senso che rimane così com'è costituito. Una volpe in corsa è in quiete in quanto mantiene lo stesso colore, è cioè nella quiete dell'inalterazione, senza ἀλλοίωσις. Oppure qualcosa può esser mosso nel senso di deperire e nello stesso tempo può muoversi anche in altro modo, per esempio alterandosi: così, nell'albero inaridito appassiscono le foglie, il verde diventa giallo. Ciò che è mosso in questi due modi (φθίσις – ἀλλοίωσις) nello stesso tempo è *in quiete* in quanto è quell'albero che *se ne sta là*.

Considerare come specie della motilità tutti questi « fenomeni » che si incrociano fra loro tradisce una visione del loro tratto fondamentale che Aristotele fissa nella parola e nel concetto di μεταβολή. Ogni motilità è cambia-

mento (*Umschlag*) da qualcosa (ἐκ τινος) a qualcosa (εἰς τι). Anche noi parliamo di un cambiamento del tempo e dell'umore e pensiamo a un'« alterazione »; parliamo anche di luoghi di scambio quando, nella circolazione dei beni, abbiamo a che fare con un mutamento di luogo. Il nocciolo essenziale della μεταβολή, pensata *in modo greco*, lo cogliamo però solo se notiamo che nel mutamento viene fuori qualcosa che fino allora era nascosto e assente (« e-ruzione » [*Aus-schlag*] e « irruzione » [*Durchschlag*]).

(Noi, oggi, dobbiamo riuscire a fare due cose:

1. liberarci dall'opinione che movimento sia *in prima linea* mutamento di luogo;

2. imparare a vedere come, per i Greci, il movimento, in quanto modalità dell'essere, ha il carattere dell'arrivare a presentarsi).

Φύσις ἐ ἀρχὴ κινήσεως – disposizione che avvia il cambiamento, nel senso che ogni cosa che cambia ha in essa stessa questa disposizione. Già all'inizio del capitolo, l'ente proveniente dalla φύσις è stato distinto rispetto all'altro ente, senza che quest'ultimo venisse nominato e caratterizzato. Ora segue una distinzione esplicita e determinata, ma anche singolarmente delimitata:

« Un giaciglio (una lettiera) e un mantello, e se c'è inoltre qualche altra specie (di simili cose), (codesta), in quanto è riguardata e tenuta ferma secondo la rispettiva chiamata in causa (per esempio come mantello), e nella misura in cui proviene dall'intendersene produttivo, *non ha assolutamente alcun* avvio di mutamento proveniente da essa stessa; *ma in quanto* (di volta in volta) a queste cose si è aggiunto che sono di pietra o di terra o di entrambe le cose mescolate, allora esse *hanno* un avvio di mutamento in esse stesse, e ovviamente non ce l'hanno se non in questa misura » (192 b 16-20).\*

Agli enti della specie delle « piante », degli animali, della terra, dell'aria sono contrapposti gli enti della spe-

\* Κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ἣ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ' ἕνα ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἑμφυτον, ἣ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνους ἢ γηίνους ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον.

cie della lettiera, del mantello, dello scudo, del carro, della nave, della casa. Quelli sono enti « naturali, cioè cresciuti da sé » (*Gewächse*), nel senso in cui si dice « naturale » un campo « cresciuto da sé »; questi sono artefatti (*Gemächte*) (ποιούμενα), con l'avvertenza di non assumere la parola in senso peggiorativo. Questa contrapposizione opera solo ciò che deve, cioè mette in evidenza in modo ancor più netto l'essenza propria dei φύσει ὄντα e della φύσις quando la si considera nella prospettiva determinante, ossia in relazione alla questione di ciò che è mosso, della sua motilità e della sua ἀρχή.

Ma lettiera e veste, scudo e casa sono qualcosa di mosso? Certamente, solo che il più delle volte ci appaiono in quella specie di movimento che è difficilmente percepibile, perché è quella di ciò che è in quiete; e la loro « quiete » ha il carattere dell'essere finito, dell'essere stato prodotto e dello stare « lì » ed essere presente in *quel modo* determinato. Noi oggi non badiamo facilmente a questa quiete caratteristica e alla rispettiva motilità; o per lo meno non la assumiamo in modo abbastanza essenziale come la connotazione vera e propria dell'essere di questo ente. Perché? Perché, in balia dell'umanità moderna, noi siamo schiavi dell'abitudine di pensare l'ente come *oggetto* e di lasciare che l'essere dell'ente si esaurisca nell'oggettività dell'oggetto. Ma per Aristotele si tratta qui di mostrare che è nella motilità della produzione, e perciò nella quiete dell'essere prodotti, che gli artefatti *sono ciò che sono e come sono*, e soprattutto che questa motilità ha un'altra ἀρχή, e che gli enti così mossi hanno un rapporto diverso con la loro ἀρχή. (Non c'è alcun motivo di leggere, con Simplicio, ἀρχή invece di ὁρμή, dal momento che ὁρμή – avvio (*Aufbruch*) – illustra bene l'essenza dell'ἀρχή).

L'ἀρχή degli artefatti è la τέχνη; questa parola non significa « tecnica » nel senso della produzione e del modo di produzione, e neppure « arte » nel senso lato del saper produrre. Τέχνη è un concetto conoscitivo e significa il sapersi orientare, l'intendersi di ciò su cui si fonda ogni fabbricazione e produzione, intendersi delle cose che determinano la riuscita di una produzione, per esempio di una lettiera, fino a giungere alla sua fine e al suo compimento. Questa fine, in greco, si chiama τέλος. Ciò presso

cui una produzione « finisce » è il tavolo come finito, ma finito appunto *come* tavolo, come ciò che un tavolo è, e secondo l'aspetto che ha. L'*εἶδος* deve essere in vista fin dall'inizio, e questo aspetto pre-visto – *εἶδος προαιρετόν* – è quella fine, *τέλος*, di cui la *τέχνη* si intende; soltanto *per questo* essa diviene a un tempo la determinazione del modo di procedere di quella che noi chiamiamo « tecnica ». Ma, daccapo, l'essenza della *τέχνη* non risiede nel movimento del maneggiare come attività, ma nell'intendersi del procedimento; e il *τέλος* non è il fine o lo scopo, ma la fine nel senso della compiutezza che ne determina l'essenza; *solo per questo* il *τέλος* può essere assunto come fine e posto come scopo. Ma il *τέλος*, l'aspetto pre-visto della lettiera, è ciò di cui ha conoscenza chi se ne intende e che sta in *lui*; e solo come tale esso è l'avvio del rappresentare e la disposizione dell'esecuzione. *Ἀρχή* non è l'*εἶδος* in sé, ma l'*εἶδος προαιρετόν*, cioè la *προαίρεσις*, cioè la *τέχνη* è *ἀρχή*.

Negli artefatti, dunque, l'*ἀρχή* della loro motilità, e quindi della loro quiete, che raggiungono quando sono finiti e completati, *non* è in loro stessi, ma in un altro, nell'*ἀρχιτέκτων*, in colui che dispone della *τέχνη* come *ἀρχή*. Sarebbe così compiuta la distinzione rispetto ai φύσει ὄντα che si chiamano appunto così perché hanno l'*ἀρχή* della loro motilità *non* in un altro ente, ma in quell'ente che essi stessi sono (e in quanto essi lo sono). Solo che nell'esposizione di Aristotele la delimitazione degli artefatti rispetto agli enti naturali non è assolutamente così semplice. Già la costruzione della frase precedente dà un'indicazione – *ἢ μὲν – ἢ δέ* –, in quanto gli artefatti sono visti così – in quanto sono visti altrimenti. I *ποιούμενα* possono essere considerati sotto un duplice aspetto; anzitutto in quanto il prodotto è riguardato secondo una rispettiva chiamata in causa (*Ansprechung*), *κατηγορία*.

Qui incontriamo un uso di questa parola che risale a *prima* della sua fissazione « terminologica » compiuta proprio da Aristotele sul fondamento dell'uso abituale che qui troviamo impiegato. Anche traducendo *κατηγορία* con « chiamata in causa » non cogliamo certamente ancora il pieno senso greco: *κατὰ-ἀγορεύειν*, dire a qualcuno in faccia, sull'*ἀγορά*, nel pubblico dibattito giudiziario, che è « quello » che...; da cui deriva il signifi-

cato più ampio di chiamare qualcosa come questo e quello, in modo che nel chiamare, e attraverso di esso, ciò che è chiamato venga messo in pubblico e all'aperto, reso palese e manifesto. *Κατηγορία* è nominare ciò che qualcosa è: casa, albero, cielo, mare, duro, rosso, sano. Il « termine tecnico » « categoria », invece, significa una chiamata *per eccellenza*. Quando chiamiamo qualcosa che ci sta dinanzi casa, albero, lo possiamo fare solo in quanto abbiamo già chiamato in causa prima, anche senza parlare, ciò che ci viene incontro come qualcosa in-sé-stante, come cosa, e cioè in quanto l'abbiamo portato nell'apertura del nostro campo « visivo »; allo stesso modo un vestito può essere chiamato rosso, solo se già prima l'abbiamo chiamato in causa, anche senza parlare, in ordine alla qualità. In-sé-stante (« sostanza »), proprietà (« qualità ») e simili costituiscono l'essere (l'entità) dell'ente. Le categorie, nel senso forte di *κατηγορίαι*, sono quindi quelle chiamate per eccellenza che sono alla base e perciò sostengono tutte le chiamate abituali e quotidiane. Le « categorie » sono alla base delle chiamate quotidiane che prendono la forma di asserzioni e « giudizi »; ed è unicamente per questo che è possibile, *all'inverso*, trovare le « categorie » seguendo il filo conduttore dell'asserzione, del λόγος. Questa è la ragione per cui Kant non può che « dedurre » la tavola delle categorie dalla tavola dei *giudizi*; questo è anche il motivo per cui il sapere che riguarda le categorie, in quanto determinazioni dell'essere dell'ente, cioè la cosiddetta metafisica, è, in un senso essenziale, sapere del λόγος, cioè « logica ». Questo nome la metafisica lo riceve là dove perviene (per quanto le è possibile) alla *piena coscienza di se stessa*, e cioè con *Hegel*. / « Scienza della logica » = sapere assoluto dello scibile in quanto saputo, rappresentato (nell'epoca moderna, essere rappresentato = entità – essere) /.

Nel nostro passo, *κατηγορία* è usata in senso *preterminologico*; in quanto un prodotto, per esempio una lettiera, è assunto nella prospettiva dischiusa dalla chiamata e dalla denominazione quotidiana, prendiamo questo ente, in relazione al suo aspetto, come utensile; in quanto tale esso *non* ha in sé l'*ἀρχή κινήσεως*. Ma questo stesso ente, cioè la lettiera, lo possiamo considerare, in relazione al suo esser di legno, come un pezzo di legno. Come legno,

è un tronco d'albero cresciuto; questo ha in esso stesso l'ἀρχή κινήσεως. La lettiera invece non è legno, ma è solo lignea, è *di* legno; e solo ciò che è altro dal legno può essere ligneo; per questo non diciamo mai che un tronco d'albero è ligneo, mentre diciamo che una mela è « legnosa », o che è « legnoso » il comportamento di un uomo. Quello che la lettiera è secondo la κατηγορία, cioè l'utensile che ha questo o quell'aspetto, non ha un riferimento assolutamente necessario al legno, infatti potrebbe benissimo essere di pietra o di acciaio; l'elemento ligneo è συμβεβηκός, si è solo *insediato aggiungendosi a* ciò che la lettiera « propriamente » ed espressamente è; in questo senso, ma *solo* in questo senso, come mero legno, la lettiera ha certo in essa stessa l'ἀρχή κινήσεως: il legno è l'elemento naturale di un ente cresciuto naturalmente (*das Gewachsene eines Gewächses*).

Sul fondamento di questa distinzione tra artefatti (*Gemächte*) ed enti cresciuti naturalmente (*Gewächse*), Aristotele può fissare, riassumendo quanto fin qui è stato detto, il primo contorno dell'essenza della φύσις:

« Quindi la φύσις è allora un certo avvio e una certa disposizione, e perciò è dunque l'elemento originario del e per il muoversi e l'essere in quiete di ciò in cui la φύσις, preventivamente (ὑπό), come avvio, dispone (ἄρχει), primariamente in sé e da sé *e andando verso di esso*, e perciò *mai* come se l'ἀρχή si insediassero (nell'ente) solo accidentalmente » (192 b 20-23).\*

Con semplicità, e quasi con durezza, è qui dato il contorno essenziale della φύσις. Essa non è solo in generale la disposizione che avvia la motilità di qualcosa che è mosso, ma gli appartiene, sì che questo dispone della sua motilità in esso stesso, da esso e per esso. L'ἀρχή non è dunque assimilabile al punto iniziale di un urto che spinge via l'urtato lasciandolo poi a se stesso. Viceversa, ciò che è così determinato dalla φύσις non solo nella sua motilità resta in esso stesso, ma, dispiegandosi secondo la sua

\* Ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός και αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι και ἡρμεῖν ἐν τῷ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτό και μή κατά συμβεβηκός.

motilità (il suo cambiare), ritorna proprio in esso stesso.

La situazione essenziale qui intesa può essere chiarita sull'esempio degli « enti cresciuti naturalmente da sé » in senso stretto (come le « piante »): la « pianta », infatti, mentre spunta, si schiude e si distende nell'aperto, nello stesso tempo ritorna nella sua radice, fissandola nel chiuso e ottenendo così la sua stabilità. Lo schiudersi che si dispiega è, in sé, un ritornare in sé. Questo modo di dispiegare la propria essenza (*Wesung*) è φύσις; essa però non deve essere pensata come un « motore » che, applicato da qualche parte, mette in moto qualcosa, né come un « organizzatore » che, presente da qualche parte, organizza qualcosa. Eppure si tenderebbe a cadere nell'opinione che l'ente determinato dalla φύσις sia ciò che *si fa da sé*. Questa opinione si impone così facilmente e inavvertitamente che ha finito col diventar determinante persino per l'interpretazione della natura vivente; ne è espressione il fatto che, sotto il dominio del pensiero moderno, il vivente è concepito come « organismo ». Forse ci vorrà ancora molto tempo per renderci conto che l'idea di « organismo » e di « organico » è un concetto puramente moderno, meccanico-tecnico, per cui anche ciò che cresce naturalmente da sé è interpretato come un artefatto che fa se stesso. Già la parola e il concetto « pianta » prende questi enti che crescono naturalmente come « qualcosa da piantare », ossia come qualcosa di posto e di coltivato; ed è proprio dell'essenziale illogicità della lingua parlare di « *Gewächshäuser* », ossia di serre per vegetali (enti che crescono naturalmente), anziché di « *Pflanzenhäuser* », ossia di serre per piante.

In ogni artefatto, l'avvio del fare è « al di fuori » dell'artefatto; considerata a partire dall'artefatto, l'ἀρχή si insedia sempre soltanto aggiungendosi come qualcosa di accidentale. Per evitare che si intenda la φύσις come un'autoproduzione e i φύσει ὄντα come un genere di artefatti, Aristotele chiarisce il καθ'αὐτό con l'aggiunta και μή κατά συμβεβηκός. Il και ha qui il significato di « e ciò vuol dire ». Il significato di questa precisazione è chiarito da Aristotele con un esempio:

« Aggiungo però " questo non nel modo di ciò che è sopraggiunto accidentalmente ", perché uno potrebbe

ben divenire da sé e per sé l'elemento originario (l'avvio e la disposizione) della "salute", pur essendo nello stesso tempo anche medico; tuttavia egli ha la competenza medica *presso di sé* (bei sich) non in quanto risana, piuttosto, in questo caso, si dovrà dire che in uno stesso e identico uomo si trovano insieme l'essere medico e il risanare; per questo ambedue le cose sussistono talvolta anche prese per sé e separate » (192 b 23-27).\*

Figlio di un medico, Aristotele usa volentieri, anche in altri contesti, esempi tratti dalla « *περᾶξις* » medica. Qui prende il caso di un medico che cura se stesso e risana. Due specie di motilità sono qui interconnesse in modo singolare: la *ιάτρευσις*, cioè la medicina come *τέχνη*, e la *ύγίαισις*, cioè il risanamento come « *φύσις* ». Nel caso del medico che cura se stesso, ambedue i movimenti sono in un unico e identico ente, e precisamente in questo determinato uomo. Ciò vale persino per la rispettiva *ἀρχή* dei due « movimenti ». Il « medico » ha l'*ἀρχή* del risanamento *ἐν ἑαυτῷ*, *in sé*, ma non *καθ'αυτόν*, non per se stesso, non in quanto è *medico*. Non è l'essere medico la disposizione che avvia il risanamento, bensì l'essere uomo, e anche questo solo in quanto l'uomo è uno *ζῶον*, un vivente che vive (*lebt*) solo in quanto « è un *corpo vivente* » (*leibt*). Così, appunto, diciamo anche che è la « natura » sana e resistente l'autentico avvio e la disposizione del risanamento; senza questa *ἀρχή* ogni medicina è vana. Il medico invece ha in sé l'*ἀρχή* della medicina; l'essere medico è l'avvio e la disposizione del trattamento. Ma questa *ἀρχή*, questo intendersene ed *avere occhio* (*τέχνη*) per ciò che la salute è, e per ciò che ci vuole per conservarla e ristabilirla (l'*εἶδος τῆς υγείας*), non è nell'uomo in quanto uomo, ma è qualcosa che si è aggiunto, in quanto egli se ne è appropriato con l'apprendimento e l'acquisizione di conoscenze. Di conseguenza, rispetto al

\* Λέγω δὲ τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἰτίος υγείας ὡν ἰατρός· ἀλλ' ὅμως οὐ καθὸ ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεται ποτ' ἀπ' ἀλλήλων.

risanamento, anche la *τέχνη* stessa è solo qualcosa che tutt'al più può concorrervi incidentalmente. Medici e medicine non crescono come alberi; è vero che si parla di un medico « nato », intendendo con questo che un uomo è dotato della disposizione a riconoscere malattie e a trattare malati. Ma queste disposizioni non sono mai, nel modo in cui lo è la *φύσις*, l'*ἀρχή* dell'essere medico, in quanto non si dispiegano *da sé* in un essere medico.

Qui si potrebbe però sollevare la seguente obiezione: ammesso che due medici soffrano della stessa malattia nelle stesse condizioni e che ambedue curino se stessi, ma che tra i due casi ci sia un intervallo di cinquecento anni in cui ha avuto luogo il « progresso » della medicina moderna, in questo caso il medico di oggi dispone di una tecnica « migliore » e risana, mentre quello di cinquecento anni prima muore di quella malattia. L'*ἀρχή* del risanamento del medico odierno è dunque *dovuta* alla *τέχνη*. Sennonché, resta qui da osservare che il fatto di non morire, nel senso di un prolungamento della vita, non è necessariamente un risanamento; il fatto che oggi gli uomini vivano più a lungo non prova che siano più sani; si potrebbe piuttosto desumere il contrario. Ma anche posto che il medico di oggi non ritardi solo di qualche tempo la morte, ma diventi sano, allora anche qui l'arte medica non ha fatto che sostenere e guidare meglio la *φύσις*. La *τέχνη* può soltanto venire incontro alla *φύσις*, può favorire più o meno il risanamento, ma, come *τέχνη*, non potrà mai sostituirsi alla *φύσις* e diventare, al suo posto, l'*ἀρχή* della *salute* come tale. Ciò potrebbe avvenire solo se la vita come tale divenisse un artefatto producibile « tecnicamente »; ma se ciò avvenisse, in quello stesso momento non ci sarebbe più salute, né nascita e morte. Talvolta sembra che l'umanità corra all'impazzata verso questa meta: *che l'uomo produca tecnicamente se stesso*. Se ciò riuscirà, l'uomo avrà fatto saltare in aria se stesso, cioè la *sua essenza come soggettività*, e l'avrà fatta saltare in quell'aria dove l'assoluta assenza di senso vale come unico « senso », e dove il mantenimento di questo valore appare come il « dominio » umano sul globo terrestre. In questo modo la « soggettività » non è superata, ma soltanto « sopita » nel « progresso eterno » di una

« *costanza* » da cinesi. Questa è l'opposizione essenziale estrema alla φύσις - οὐσία.

Dall'esempio delle due diverse motilità interconnesse tra loro, Aristotele coglie in pari tempo l'occasione per una più precisa determinazione del modo in cui i ποιούμενα (gli artefatti) sono in relazione con la loro ἀρχή.

« Le cose stanno allo stesso modo anche per ogni altro ente che appartenga all'ordine delle cose artefatte; infatti nessuno di essi ha in esso stesso l'avvio e la disposizione della propria fabbricazione; piuttosto gli uni hanno la loro ἀρχή in un altro ente, e quindi dall'esterno, come per esempio la casa e ogni altro manufatto; gli altri hanno invece l'ἀρχή in essi stessi, ma non in quanto sono se stessi. A quest'ordine appartiene tutto ciò che può essere "causa" di se stesso in modo accidentale » (192 b 27-32).\*

La casa ha l'avvio e la disposizione del suo essere casa, cioè una costruzione, nell'intenzione costruttiva del costruttore che si determina nel progetto dell'architetto. Questo progetto – che per il pensiero greco è l'aspetto della casa *pre-visto*, letteralmente l'ιδέα – dispone di ogni passaggio della costruzione, della scelta e della lavorazione dei materiali da costruzione. Anche quando la casa « sta in piedi », ci sta sul fondamento *postole* sotto, e non *di per sé*, ma sempre e solo come *costruzione*. Mentre la casa sta, venendo a stare – per pensare in greco – nell'aperto e nello svelato, *essa* non può mai, stando così, rimettersi nella sua ἀρχή; la casa, infatti, non mette mai radici, ma resta sempre solo messa lì, come appoggiata sulla terra.

Se invece uno, con un movimento maldestro, « si mette un dito nell'occhio », come siamo soliti dire, e lo ferisce, ferimento e movimento della mano sono sì ἐν ταῦτῳ, « nello » stesso ente, ma non fanno tutt'uno; semplice-

\* Ὅμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμητῶν ἕκαστον, τὰ δ' ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γένοιντ' ἂν αὐτοῖς.

mente l'uno è capitato insieme – συμβεβηκὸς – all'altro e gli è finito accanto. Perciò per la determinazione dell'essenza dei φύσει ὄντα non basta limitarsi a dire che hanno in loro stessi l'ἀρχή della loro motilità, ma occorre questa determinazione distintiva: in loro stessi, e precisamente in quanto sono loro stessi e presso loro stessi.

/ Questo « e precisamente » non è una restrizione, ma l'esigenza di guardare nell'ampiezza dell'essenza abissale di un essere che si rifiuta a ogni τέχνη, perché quest'ultima rinuncia a sapere e a fondare la *verità* come tale /.

Aristotele chiude la caratterizzazione dell'essenza della φύσις fin qui compiuta con un chiarimento apparentemente solo esteriore del significato dei concetti e dei modi di dire che si raccolgono intorno all'essenza, al concetto e alla parola φύσις.

« Φύσις è dunque ciò che abbiamo detto. "Ha" però φύσις tutto ciò che contiene una tale disposizione d'avvio. E tutto ciò è (ha l'essere) del genere dell'entità. Essendo infatti ciò che giace-davanti, la φύσις è di volta in volta in un qualcosa che così giace-davanti (costituendo il giacer-davanti [*das Vorliegen*]). Ma conforme alla φύσις è tanto questo, quanto tutto ciò che a questo appartiene in esso stesso e per esso stesso, come ad esempio appartiene al fuoco l'essere portato verso l'alto; questo (essere portato verso l'alto), infatti, non è in verità φύσις, e neppure contiene la φύσις, ma viene dalla φύσις ed è in conformità alla φύσις. Abbiamo così stabilito che cosa sia la φύσις e altresì che cosa significa ciò che viene "dalla φύσις" e ciò che è "secondo la φύσις" » (192 b 32 - 193 a 2).\*

Può far specie che lasciamo ancora senza traduzione la

\* Φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἠηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν· καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκειμένον γὰρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεὶ. κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ' αὐτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν. τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φύσις, εἰρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν.

parola fondamentale φύσις. Non la traduciamo con *natura* perché questo nome è troppo equivoco e gravato da significati, e riceve la sua forza nominativa soltanto in seguito a un'interpretazione del tutto particolare della φύσις. E in effetti non disponiamo nemmeno di una parola appropriata per pensare e nominare l'essenza della φύσις nei termini in cui finora l'abbiamo chiarita. (Possiamo provare a dire « sorgere, schiudersi » [*Aufgang*], ma non siamo in grado di conferire immediatamente a questa parola quella pienezza e quella determinatezza che qui sarebbero necessarie). Ma il motivo principale per cui continuiamo a usare la parola intradotta e forse intraducibile φύσις sta nel fatto che quanto finora s'è detto per chiarirne l'essenza non è che il preludio. Anzi, finora non sappiamo neppure che tipo di considerazione e di interrogazione è già in corso quando domandiamo in questo modo della φύσις. Aristotele ce lo dice solo nel passo che abbiamo appena letto, un passo che fissa con estrema concisione l'orizzonte in cui si muove la discussione fin qui condotta e soprattutto quella seguente.

La frase decisiva dice: *καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία*, e tutto ciò – cioè l'ente che proviene dalla φύσις – ha l'essere nel modo dell'entità (*Seiendheit*). Quest'espressione, non molto bella per l'orecchio comune, è l'unica traduzione adeguata di οὐσία. È vero che anche l'espressione « entità » non dice molto, anzi non dice quasi nulla. Eppure proprio questo è il suo pregio, perché ci consente di evitare le « traduzioni » altrimenti correnti, e cioè le interpretazioni dell'οὐσία come « sostanza » o come « essenza ». Φύσις è οὐσία, cioè entità, ciò che contraddistingue l'ente come tale, vale a dire l'essere. Originariamente la parola οὐσία non è un'« espressione » filosofica, come neppure la parola *κατηγορία* sopra illustrata; la parola οὐσία è stata coniata come « termine tecnico » solo con Aristotele. Nel coniarla, Aristotele astrae dal contenuto della parola un aspetto decisivo che poi tiene fermo in modo univoco. Al tempo di Aristotele, e anche in seguito, la parola conserva contemporaneamente anche il significato usuale. In forza di questo significato, la parola vuol dire la casa e il podere, gli averi, i beni; noi parliamo anche di « beni stabili », di « beni immobili », di

cose che *giacciono già davanti*. È nella direzione di questo significato che dobbiamo pensare se vogliamo assicurarci la forza nominativa della parola οὐσία quale parola filosofica fondamentale. E allora ci risulta immediatamente evidente anche la spiegazione che Aristotele fa seguire alla parola οὐσία nel passo in questione: *ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις ἀεί-* giacché la φύσις è ognora qualcosa come un giacere già davanti ed è « in » un giacere già davanti. Qui qualcuno potrebbe osservare che la nostra traduzione è « sbagliata »; la frase di Aristotele non suona *ὑποκείσθαι γάρ τι*, non un giacere già davanti, ma un che di giacente già davanti; qui però bisogna stare attenti che si tratta di chiarire in che misura la φύσις è οὐσία, in che misura ha cioè il carattere dell'entità (dell'essere); ne deriva soltanto l'esigenza, spesso sollevata nell'uso che del linguaggio fa la filosofia greca, e troppo poco considerata dai posteri, di comprendere adeguatamente il participio *ὑποκείμενον*, in modo analogo a τὸ ὄν. Quest'ultimo può significare *l'ente*, cioè proprio questo ente determinato; ma può significare anche ciò che è, ossia che ha l'essere; analogamente *ὑποκείμενον* può significare ciò che giace già davanti, ma anche ciò che si contraddistingue per il giacere già davanti e dunque il giacere già davanti stesso. (Le forme participiali straordinariamente ricche e varie della lingua greca – che è lingua autenticamente filosofica – non sono casuali, anche se nel loro significato non sono ancora conosciute).

Conformemente alla spiegazione dell'οὐσία mediante l'*ὑποκείμενον*, entità dell'ente significa per i Greci qualcosa come giacere « davanti » e giacere « già ». A questo proposito ricordiamo che Aristotele, all'inizio del capitolo 192 b 13 (e successivamente in 193 a 36), invece di τὰ ὄντα dice *συνεστῶτα* – il costante che è venuto a stare (*das zum Stand gekommene Ständige*); dunque essere equivale a « stare-in-sé » (*In-sich-stehen*); ma « stare » è proprio il contrario di « giacere » –; certo, se noi li consideriamo entrambi a partire soltanto o dall'uno o dall'altro; se invece consideriamo « stare » e « giacere » rispetto a ciò in cui convengono, allora questo diverrà visibile proprio attraverso il contrario. Solo ciò che sta può cadere e poi giacere, e solo ciò che giace può essere solle-

vato e poi stare. Se i Greci intendono l'essere ora come lo stare-in-sé, *ὑπόστασις*, *substantia*, ora come il giacere già davanti, *ὑποκείμενον*, *subiectum*, i due sensi si equivalgono, perché entrambi tengono d'occhio un'unica cosa: l'essere presente da sé, il venire alla presenza (*Anwesenung*). La tesi di fondo di Aristotele, decisiva per l'esplicazione della φύσις, suona: la φύσις deve essere concepita come οὐσία, come un modo del venire alla presenza.

Ora, però, è già stabilito per ἐπαγωγή che i φύσει ὄντα sono κινούμενα – che l'ente che proviene dalla φύσις è un ente in motilità; si tratta allora di concepire la motilità come un modo dell'essere, cioè del venire alla presenza. Soltanto se ciò riesce, la φύσις diventa comprensibile nella sua essenza come *disposizione che avvia alla motilità* di ciò che si muove a partire da esso e verso di esso. Con ciò è fondamentalmente chiaro che la questione circa la φύσις dei φύσει ὄντα non cerca le proprietà che sono reperibili presso l'ente di questa specie, ma si pone il problema dell'essere di questo ente, e, a partire da tale essere, si determina in anticipo in che modo l'ente che ha un tale essere può avere in generale delle proprietà.

Il passo successivo, che costituisce il passaggio alla nuova, incipiente determinazione dell'essenza della φύσις, mostra con quanta decisione la discussione aristotelica fin qui condotta sulla φύσις è nel frattempo sfociata esplicitamente nella meditazione fondamentale, e quanto questa meditazione diventi necessaria per il prossimo compito:

« Che la φύσις è, volerlo dimostrare è ridicolo; infatti questo (l'essere come φύσις) si mostra da sé, poiché / non "che" / l'ente di tal genere è presente in molti modi tra gli enti. Ma il fornire delle prove di ciò che si mostra da sé, (e addirittura) il volerlo dimostrare attraverso qualcosa che ricusa l'apparire, questo è l'atteggiamento di un uomo incapace di distinguere tra ciò che è per sé familiare a ogni conoscenza e ciò che non lo è. Che questo (cioè una simile incapacità di fare quella distinzione) possa capitare, non è una cosa che sia fuori dal "mondo". Con una serie di ragionamenti, infatti, un cieco nato potrebbe tentare di arrivare a conoscere i colori. In tal caso questa gente finisce necessariamente per fare asserzioni sul significato dei nomi dei colori, ma non per questo

percepisce mai la benché minima cosa dei colori stessi » (193 a 3-9).\*

« Che la φύσις è, volerlo dimostrare è ridicolo ». E perché mai? Forse che non si deve prendere sul serio questo modo di procedere? Senza una dimostrazione preliminare che qualcosa come la φύσις « è », tutte le discussioni sulla φύσις rimarrebbero anzi senza oggetto. Dunque mettiamoci a fare questo tentativo di dimostrazione. Dobbiamo allora supporre che la φύσις non è, per lo meno che non è ancora dimostrata nel suo essere e in quanto essere; pertanto nel corso della dimostrazione non ci è consentito richiamarci a essa. Ma se si prende sul serio questa rinuncia, come si potrà mai trovare qualcosa come i φύσει ὄντα – gli enti naturali, come ad esempio gli animali – ed esibirli come ciò attraverso cui l'essere della φύσις dovrà essere attestato? Un simile procedimento è impossibile, perché già da principio esso deve richiamarsi all'essere della φύσις, e proprio per questo una dimostrazione di tal genere resta sempre superflua. Già col primo passo testimonia che il suo intento è inutile. L'intera impresa è di fatto ridicola. L'essere della φύσις e la φύσις come essere restano indimostrabili, perché la φύσις non ha bisogno di prove. Non ne ha bisogno perché ovunque l'ente che proviene dalla φύσις sta nell'aperto, la φύσις stessa si è già mostrata ed è in vista.

Al massimo si potrebbe far osservare a coloro che esigono e tentano simili dimostrazioni che essi non vedono ciò che già vedono, che non hanno occhio per ciò che è loro già in vista. Certamente quest'occhio, non solo per ciò che si vede, ma anche per ciò che è già in vista quando si vede quel che si vede, non è di tutti. Per quest'occhio ci vuole la capacità di distinguere tra ciò che si mostra da sé e, secondo la sua essenza, viene nell'aperto, e ciò che da sé non si mostra. Ciò che fin dall'inizio si mostra, co-

\* Ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερόν γάρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἔστιν πολλά. τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἔστι τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γινώσκον (ἔτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἄδηλον· συλλογίσαιτο γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὢν τυφλὸς περὶ χρωμάτων), ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν.

me la φύσις nei φύσει ὄντα, come la storia in tutti i processi storici, l'arte in tutte le opere d'arte, la « vita » in tutti i viventi, questo qualcosa che è già in vista, è la cosa più difficile da vedere, e che più raramente viene capita, e che quasi sempre è falsamente intesa come qualcosa di accessorio, e che proprio per questo viene ignorata. Non è d'altra parte necessario che chiunque veda ciò che è già scorto in ogni esperienza, ma solo quelli che hanno l'esigenza di stabilire o anche di domandare qualcosa circa la natura, la storia, l'arte, l'uomo, l'ente nella sua totalità. Certo non occorre che ciascuno di coloro che si trattengono, agendo e conoscendo, in questi ambiti dell'ente, rifletta espressamente su ciò che è già scorto, ma non per questo gli è lecito ignorarlo o addirittura gettarlo come « astratto » tra le cose indifferenti, se è vero che egli vuole stare realmente là dove sta.

Quel che fin dall'inizio si mostra – il rispettivo *essere* dell'ente – non è né qualcosa di successivamente astratto dall'ente, qualcosa di vuoto, di rarefatto e infine di fumoso, né qualcosa che diventa accessibile a chi pensa solo attraverso una « riflessione » su se stesso. Al contrario, la via che conduce a ciò che è già scorto, eppure non è ancora inteso né tanto meno concepito, è quell'in-duzione (*Hinführung*) di cui abbiamo già parlato, è l'ἐπαγωγή. Essa realizza quel vedere prima e oltre ciò che noi proprio non siamo e soprattutto non possiamo essere, in qualcosa di lontanissimo che nondimeno è qualcosa di vicinissimo, più vicino di tutto ciò che tocchiamo con mano, che ci viene all'orecchio e che ci sta sotto gli occhi. Per *non* lasciarci sfuggire questo qualcosa di vicinissimo, eppure lontanissimo, occorre riflettere su ciò che è a portata di mano, sui « dati di fatto ». La differenza tra ciò che fin dall'inizio si mostra da sé e ciò che non si mostra così è un κένειν nel senso propriamente greco della parola, un mettere in rilievo ciò che è *più alto* di rango rispetto a ciò che è più basso. Grazie a questa capacità « critica » di distinzione, che è sempre decisione, l'uomo è sottratto al mero stordimento di ciò che lo angustia e lo occupa, ed è esposto nel riferimento all'essere; allora egli diventa veramente e-sistente (*ex-sistent*), cioè e-siste invece di limitarsi a « vivere » e cercare di accaparrarsi la « realtà » nell'« attaccamento alla vita », che non è

altro che il rifugio di una fuga dall'essere che dura già da tempo. Chi non è in grado di compiere quella distinzione, vive, secondo Aristotele, come un cieco nato che si affanna per rendersi familiari i colori, riflettendo sui nomi che ha sentito. Egli sceglie una via che non porta mai allo scopo, perché uno solo è il sentiero che vi conduce, e questo al cieco è appunto negato: il « vedere ». Come ci sono ciechi ai colori, così ci sono anche *ciechi* alla φύσις. Se poi consideriamo che la φύσις è stata determinata come un modo dell'ούσία (dell'entità), i ciechi alla φύσις sono una specie di ciechi all'essere. Presumibilmente questi ciechi all'essere non sono solo molto più numerosi dei ciechi ai colori, ma il loro potere è anche più forte e pertinace, tanto più che essi restano più nascosti e per lo più incogniti. La conseguenza è che i ciechi all'essere passano addirittura per gli unici che ci vedono veramente. D'altra parte è evidente che questo riferimento dell'uomo a ciò che fin dall'inizio si mostra da sé, sottraendosi così ad ogni proposito di dimostrazione, è difficile da mantenere nella sua originarietà e verità. In caso diverso, infatti, Aristotele non avrebbe bisogno di ricordarlo esplicitamente e di procedere contro la cecità all'essere. Questo riferimento all'essere è difficile da mantenere, perché in apparenza il nostro abituale rapporto con l'ente ce lo agevola a tal punto che si ha l'impressione che ne veniamo sgravati già *mediante* questo rapporto e che esso non consista in nient'altro che in *questo* rapporto.

Quale particolare ruolo giochi l'osservazione di Aristotele sul voler dimostrare la presenza della φύσις nell'insieme della sua esposizione, lo vediamo subito da quanto segue:

« Per alcuni (pensatori), però, la φύσις, e perciò anche l'entità degli enti che dalla φύσις provengono, si mostra come se essa fosse ciò che, in ogni cosa, per primo già giace davanti, ed è in esso stesso privo di ogni costituzione, sicché la φύσις della lettiera sarebbe il legno e della statua il bronzo. Ciò si vede dall'esposizione di Antifonte: se uno sotterra una lettiera e la putrefazione del legno giunge a tal punto che spunta un germoglio, (da questo) non nasce una lettiera, ma legno; ne segue che ciò che è stato imposto secondo uno statuto e un intendersi-

ne / al legno l'esser lettiera / è sì qualcosa che c'è, ma che c'è soltanto in quanto si è aggiunto; l'entità, invece, giace in ciò (la φύσις) che permane senza dissolversi in tutto ciò che le tocca "passare". Ma se anche tra questi / legno, bronzo / a ciascuno in rapporto a qualcos'altro è toccato passare questa stessa cosa / cioè l'essere messo in una certa costituzione /, come per esempio il bronzo o l'oro in rapporto all'acqua, le ossa e il legno in rapporto alla terra, e ugualmente per qualsiasi altra cosa tra tutti gli altri enti, allora *sono* proprio quelli (acqua-terra) la φύσις, e dunque anche l'entità di quelli (in quanto enti) » (193 a 9-21).\*

A una considerazione esteriore sembra che Aristotele passi ora dal chiarimento del giusto atteggiamento nella determinazione dell'essenza della φύσις come modo dell'essere alla caratterizzazione dell'opinione di altri pensatori intorno alla φύσις. Con ciò Aristotele non vuole però riferire *anche* le opinioni altrui per amore di completezza erudita, né vuole semplicemente respingerle per dare uno sfondo di maggior risalto alla propria interpretazione. L'intenzione di Aristotele è di chiarire la summenzionata interpretazione della φύσις alla luce del proprio modo di porre la questione, per condurla così su *quella* via che rende possibile una determinazione sufficiente dell'essenza della φύσις che egli ha presente. Finora noi sappiamo soltanto che la φύσις è οὐσία – l'essere di un ente; e precisamente di un ente rispetto a cui s'è già visto fin dall'inizio che ha il carattere dei κινούμενα – dell'ente in movimento. Ancora più chiaramente, la φύσις è la disposizione che avvia (ἀρχή) la motilità di ciò che è in esso stesso mobile.

\* Δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστω, ἀρρῦθμιστον (ὄν) καθ' ἑαυτὸ, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδρείαντος δ' ὁ χαλκός. σημείον δὲ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξει κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδῶν ὥστε ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἢ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς. εἰ δὲ καὶ τούτων ἕκαστον πρὸς ἕτερόν τι ταῦτὸ τοῦτο πέπονθεν (οἷον ὁ μὲν χαλκός καὶ ὁ χρυσὸς πρὸς ὕδωρ, τὰ δ' ὅστ' αὖ καὶ ξύλα πρὸς γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὀτιούων), ἐκεῖνο τὴν φύσιν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῶν.

Se la φύσις è οὐσία, un modo dell'essere, la determinazione essenzialmente adeguata della φύσις dipenderà da due cose: da una comprensione sufficientemente originaria dell'essenza dell'οὐσία e dalla corrispondente interpretazione di ciò che, alla luce del rispettivo concetto d'essere, si incontra come ente proveniente dalla φύσις. Ora i Greci intendono l'οὐσία nel senso del venire a una presenza stabile. Questa interpretazione dell'essere non è fondata, né il fondamento della sua verità è fatto oggetto di domanda. Questo perché, al primo inizio del pensiero, più essenziale di ciò rimane cogliere in generale l'essere dell'ente.

Ma il sofista Antifonte, che viene dalla scuola degli Eleati, come interpreta la φύσις alla luce dell'essere inteso come presentarsi costante? Egli dice: conforme alla φύσις *sono* propriamente *solo* la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Ma con ciò è presa una decisione della massima portata: tutto ciò che di volta in volta appare come *di più* della mera (e pura) terra, per esempio il legno « che si forma » a partire da essa, o anzi la lettiera fatta di legno, tutto questo di più è *meno* ente; infatti questo di più ha il carattere della struttura, della forma, della compagine e della costituzione – in breve, ha il carattere del ἐνθιμός. Ma ciò che ha tale carattere è mutevole, instabile e inconsistente; col legno, infatti, può essere costruito anche un tavolo, uno scudo e una nave, e lo stesso legno, a sua volta, non è che qualcosa che si è formato dalla terra. Alla terra, come a ciò che propriamente perdura, quel mutevole costituito dal ἐνθιμός si aggiunge solo di tanto in tanto. Ente in senso proprio è τὸ ἀρρῦθμιστον πρῶτον – ciò che per primo e per sé è senza costituzione, e che rimane stabilmente presente nell'avvicinarsi delle disposizioni e delle costituzioni che subisce. Dalle tesi di Antifonte risulta chiaro che la lettiera, la statua, il mantello, il vestito sono enti solo in quanto sono di legno, di bronzo e simili, cioè solo in quanto constano di qualcosa che è più stabile. Ma più stabili di ogni altra cosa sono terra, acqua, aria e fuoco, ossia gli « elementi ». Ora, però, se l'« elementare » è ciò che più di tutto è ente, ne viene che con questa interpretazione della φύσις nel senso di ciò che per primo è senza costituzione e che regge tutto ciò che è costituito, si decide in pari tempo

dell'interpretazione di ogni « ente », e si equipara la φύσις così intesa all'essere *puro e semplice*. Ma ciò comporta che l'essenza dell'οὐσία – del presentarsi costante – sia fissata in una direzione ben determinata. In conformità a questa essenza, tutte le cose – siano esse cresciute naturalmente o artefatte – non sono mai veramente enti, e, pur non essendo dei niente, dunque non-enti, non soddisfano appieno l'entità. Rispetto a questo non-ente solo l'« elementare » realizza l'essenza dell'essere.

Il passo successivo ci dà una prospettiva della portata dell'interpretazione or ora discussa della φύσις nel senso del πρώτον ἀρρῶθιμστον καθ' ἑαυτό (di ciò che è per primo e in esso stesso senza costituzione).

« Perciò dicono gli uni il fuoco, gli altri la terra, gli uni l'aria, gli altri l'acqua, gli uni qualcuno di questi ("elementi"), gli altri che tutti questi sono *la φύσις*, e perciò l'essere dell'ente nella sua totalità. Infatti, ciò che uno di costoro ha assunto preventivamente (ὑπό) come così giacente già davanti, semplice o molteplice che sia, lo dà rispettivamente come l'entità in senso assoluto, tutto il resto invece lo dà come stati (*Zustände*) dell'ente vero e proprio, come disposizione (*Verhalt*) e come ciò in cui l'ente è dispiegato (e così dissolto in relazioni). E perciò ognuna di queste cose (che di volta in volta costituiscono la φύσις) rimarrebbe in sé la stessa (perché ad esse *non* apparterebbe un cambiamento attraverso il quale esse uscirebbero da sé), mentre tutto il resto nascerebbe e perirebbe "senza limite" » (193 a 21-28).\*

La differenza tra la φύσις come l'« elementare », nel senso dell'unico ente vero e proprio (il πρώτον ἀρρῶθιμστον καθ' αὐτό), e il non-ente (πάνθη, ἔξεις, διαδέσεις, ἑνθμός) è qui di nuovo sinteticamente esposta con riferimento a diverse dottrine e con un richiamo preciso a Democrito. / Qui

\* Διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ὄντων. ὁ γὰρ τις αὐτῶν ὑπέλαβε τοιοῦτον, εἴτε ἐν εἴτε πλείω, τοῦτο καὶ τοσαῦτά φησιν εἶναι τὴν ἅπασαν οὐσίαν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα πάθη τούτων καὶ ἔξεις καὶ διαδέσεις, καὶ τούτων μὲν ὁτιοῦν ἀίδιον (οὐ γὰρ εἶναι μεταβολὴν αὐτοῖς ἐξ αὐτῶν), τὰ δ' ἄλλα γίγνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι ἀπειράκις.

diventa visibile, dal punto di vista della storia dell'essere, il carattere metafisico della posizione di fondo del « materialismo » /.

Ma più importante è la conclusione del passo che, ancor più esplicitamente, eleva questa distinzione nell'ambito della determinazione propria del pensiero, portandola fino alla formulazione dell'opposizione tra αἰδίων e γινόμενον ἀπειράκις. Abitualmente si pensa che questa opposizione corrisponda a quella tra l'« eterno » e il « temporale ». Ciò che per primo giace già davanti senza costituzione è l'« eterno », ogni ἑνθμός, invece, in quanto mutamento, è « temporale ». Nulla è più chiaro di questa distinzione. Ma, nel farla, non si pensa che con la distinzione tra eternità e temporalità, nei termini in cui qui è intesa, si proiettano rappresentazioni « ellenistiche », « cristiane » e in generale « moderne » sull'interpretazione greca dell'« ente ». L'« eterno » vale come ciò che dura illimitatamente senza inizio e senza fine, mentre il « temporale » è la durata limitata. La prospettiva che è alla base di questa distinzione guarda al durare. Certo, *anche* i Greci conoscono questa distinzione in riferimento all'ente, ma tuttavia pensano la differenza sempre sul fondamento della loro concezione dell'essere. E questa concezione viene appunto occultata dalla distinzione « cristiana ». Già dalle parole greche che esprimo questi concetti risulta chiaro che l'opposizione tra αἰδίων e γινόμενον ἀπειράκις non può riferirsi a ciò che dura illimitatamente e al limitato; infatti il cosiddetto temporale è definito come ciò che nasce e perisce *senza limite*. Dunque ciò che si contrappone all'αἰδίων, all'« eterno » che qui si pretende « illimitato », è *a sua volta* un che di *illimitato* – ἄπειρον (πέρας). Come è possibile allora che si sia qui colta un'opposizione, anzi, *l'opposizione decisiva* a partire dalla quale viene determinato l'« essere » vero e proprio? Ma il cosiddetto eterno si dice in greco αἰδίων – ἀειδίων; e ἀει non significa solo « per sempre » e « senza interruzione », ma innanzitutto ciò che è di volta in volta (*das Jeweilige*) – ὁ ἀει βασιλεύων = colui che *di volta in volta* regna, e *non* ad esempio l'« eterno » regnante. Nell'ἀει è inteso un sostare, e precisamente nel senso dell'essere presente. L'αἰδίων è ciò che è presente per sé, senza altra intromissione, e forse *per questo* è ciò

che è presente in modo costante; la prospettiva secondo la quale ciò è pensato non è la « durata », ma l'essere presente; viene così data un'indicazione per intendere correttamente il concetto opposto di γινόμενον ἀπειράκις. Pensato in modo greco, ciò che è generato e si corrompe è quell'ente che, senza limite, ora si presenta e ora si assenta; ma, pensato nell'accezione filosofica greca, πέρας non è il limite nel senso del bordo esteriore dove qualcosa cessa. Limite è ciò che delimita e determina, ciò che dà sostegno e consistenza, ciò con cui e in cui qualcosa ha principio ed è. Ciò che senza limite si presenta e si assenta, non ha di per sé l'essere presente e cade nell'inconsistenza. La differenza tra l'ente vero e proprio e il non-ente non consiste nel fatto che quello dura illimitatamente e questo subisce un'interruzione della propria durata; rispetto alla durata, possono essere entrambi illimitati o limitati. Il punto decisivo sta piuttosto nel fatto che l'ente vero e proprio è presente da sé, e per questo lo si incontra come ciò che ognora giace già davanti – ὑποκείμενον πρότον –; mentre il non-ente ora si presenta e ora si assenta, perché si presenta solo sul fondamento di ciò che già giace davanti, cioè perché si trova o non si trova presso questo. L'ente (nel senso dell'« elementare ») è ciò che è « sempre « lì » », il non-ente è ciò che è « sempre-via », dove il « lì » e il « via » sono intesi in base all'essere presente e non in riferimento alla mera « durata ». All'opposizione greca appena chiarita s'avvicina di più la successiva distinzione tra *aeternitas* e *sempiternitas*. Quella è il *nunc stans*, questa è il *nunc fluens*. Ma anche qui è già andata perduta l'essenza originaria dell'essere esperito in modo greco. La differenza riguarda, se non il modo della mera durata, per lo meno quello del mutamento. Ciò che « sta » è *immutabile*; ciò che fluisce è il « fugace », il mutevole; entrambi sono intesi tuttavia contemporaneamente come ciò che perdura ininterrottamente.

Ma per i Greci « l'essere » significa il *venire alla presenza nello svelato* (Anwesenung in das Unverborgene). Decisiva non è la durata e la misura del presentarsi, ma se esso si dà nello svelato del semplice e si riprende nel velato dell'inesauribile, oppure se il presentarsi si distorce (ψεῦδος) nel mero « aver l'aspetto di », quindi nell'*apparen-*

za, invece di mantenersi nella *non-distorsione* (ἀ-τρέκεια). Solo se ci riferiamo alla contrapposizione tra svelatezza e apparenza possiamo conoscere sufficientemente l'essenza greca dell'οὐσία. Da questo sapere dipende *in generale* la comprensione della concezione aristotelica della φύσις, e in particolare la possibilità di seguire il successivo avvio della determinazione definitiva dell'essenza della φύσις nella sua progressione.

Ma prima di compiere questo tentativo, dobbiamo tenere presente quanto finora percorso nella sua semplice connessione.

Secondo l'ἐπαγωγή l'ente che proviene dalla φύσις è nella motilità. Ma la φύσις stessa è l'ἀρχή – avvio e disposizione della motilità. Da ciò si desume facilmente che il carattere di avvio e di disposizione della φύσις raggiunge una sufficiente determinatezza soltanto se si realizza uno sguardo essenziale su ciò di cui la φύσις è avvio e disposizione: sulla κίνησις.

All'inizio del terzo libro della *Fisica*, nei primi tre capitoli del quale Aristotele dà l'interpretazione decisiva dell'essenza della κίνησις, egli ci mette davanti agli occhi, con compiuta chiarezza, questo nesso: Ἐπει δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεως ἐστὶ, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνωστομένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν (200 b 12-15).

« Poiché ora la φύσις è la disposizione che avvia la motilità, e cioè il cambiamento erompente, e poiché il nostro procedere segue la φύσις (μέθοδος, il seguire procedendo, e non il nostro successivo « metodo », nel senso della modalità del μέθοδος), non deve assolutamente restare velato che cos'è la κίνησις (nell'essenza); dove infatti essa (la κίνησις) rimanesse sconosciuta, sconosciuta rimarrebbe anche la φύσις » / Cfr. sopra B, 1, 193 a 6, dove, scorrendo della cecità all'essere e alla sua essenza, si usa l'espressione γινώμιον /.

Ma nel contesto che abbiamo davanti si tratta solo di disegnare il tratto fondamentale dell'essenza della φύσις, e per questo anche in seguito (193 b 7) l'essenza della κίνησις propria della φύσις, anche se è compresa fino in fondo, non viene propriamente sviluppata, ma semplice-

mente distinta da quell'altro ambito dell'ente costituito dalla motilità e dalla quiete degli « artefatti ».

La φύσις è la disposizione che avvia la motilità (κίνησις) di un mosso (κινούμενον), e precisamente è il καθ'αυτό και μή κατά συμβεβηχός. L'ente che proviene dalla φύσις è in esso stesso, da esso stesso e per esso stesso un tale avvio che dispone della motilità di ciò che è mosso, e che è da sé e mai accidentalmente. All'ente che proviene dalla φύσις va perciò attribuito in un modo accentuato il carattere di ciò che è costante per sé. L'ente che proviene dalla φύσις è οὐσία, enticità nel senso dei « beni stabili », ossia di ciò che da sé giace già davanti. Ecco perché alcuni pensatori cadono nell'ingannevole apparenza (δοκεῖ) che l'essenza della φύσις consista in generale soltanto nell'essere ciò che è privo di costituzione e che per primo giace già davanti, πρῶτον ἀρρύθμιστον, e nel dominare in modo determinante (ὑπάρχον), come tale, sull'essere di tutto ciò che altrimenti è ancora « ente ». Aristotele non respinge formalmente questo modo di concepire la φύσις, ma la presenza del δοκεῖ vi accenna. Quanto a noi, è bene che già fin d'ora riflettiamo sul perché l'interpretazione citata della φύσις deve necessariamente restare insufficiente.

1. Essa non considera che l'ente proveniente dalla φύσις è *nella* motilità, ciò vuol dire che la motilità è costitutiva dell'essere di questo ente. Per la suddetta concezione della φύσις, invece, tutto ciò che ha carattere di movimento, ogni alterazione e ogni stato variabile (ἑυθιμός), va a finire tra ciò che capita all'ente solo accidentalmente; essendo qualcosa di instabile, il movimento è non-ente.

2. L'enticità è, sì, intesa come costanza (Ständigkeit), ma in modo unilaterale, e cioè nel senso di ciò che da prima e da sempre giace a fondamento. Di conseguenza:

3. resta fuori l'altro momento essenziale dell'οὐσία: il *venire alla presenza* (Anwesenung). Ma esso è l'elemento decisivo per il concetto greco dell'essere: tentiamo di chiarire il suo carattere più proprio dicendo venire alla presenza (Anwesenung) invece di presenza (Anwesenheit). Non si intende il mero essere presente sottomano (Vor-

handenheit), né ciò che si esaurisce nella sola stabilità (Beständigkeit), ma il « venire alla presenza » (Anwesenung) nel senso del venir fuori nello svelato e mettersi nell'aperto. Col riferimento alla mera durata non si coglie il venire alla presenza.

4. Ma l'interpretazione della φύσις di Antifonte e degli altri concepisce l'essere dei φύσει ὄντα mettendo in campo gli « enti » (l'« elementare »). Questa procedura, che spiega l'essere attraverso un ente, invece di « comprendere » l'ente a partire dall'essere, comporta come conseguenza il menzionato misconoscimento del carattere della κίνησις e l'interpretazione unilaterale dell'οὐσία. Poiché dunque la dottrina di Antifonte non raggiunge affatto l'ambito vero e proprio di un pensiero dell'essere, è evidente che Aristotele, prima di passare alla sua propria interpretazione della φύσις, deve respingere la concezione di Antifonte. Leggiamo quindi:

« Nell'un modo, dunque, la φύσις è chiamata così: essa è il primo disponibile, che sta fin dall'inizio a fondamento di ogni singola cosa, per gli enti che hanno in essi stessi la disposizione che avvia la motilità e cioè il cambiamento; nell'altro modo / la φύσις è chiamata / l'installarsi nella forma, e cioè l'aspetto (quell'aspetto) che si mostra alla chiamata » (193 a 28-31).\*

Leggiamo, e siamo presi da stupore; la frase incomincia infatti con un οὖν « dunque ». Il passaggio non esprime un rifiuto della dottrina precedente, anzi è chiaro che Aristotele la fa sua, anche se con la riserva che essa rappresenta soltanto εἰς τρόπον, *un* modo di intendere l'essenza della φύσις, e cioè come ὕλη (« materia »). Ἐτερος τρόπος, l'altro modo, che Aristotele spiega subito dopo, intende la φύσις come μορφή (« forma »). In questa distinzione ὕλη-μορφή (materia-forma) riconosciamo facilmente la distinzione precedente tra il πρῶτον ἀρρύθμιστον, ciò che è per primo senza costituzione, e il ἑυθιμός, la costituzione (Ver-

\* Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.

fassung). Ma Aristotele non si limita a sostituire semplicemente questa distinzione con quella di ὕλη e μορφή. Mentre per Antifonte il ἑσθμὸς (la costituzione) poteva essere soltanto ciò che, incostante, viene ad aggiungersi accidentalmente a ciò che, solo, è costante, e precisamente a ciò che è senza costituzione (materia), per Aristotele, invece, secondo il passo citato, anche la μορφή è elevata alla dignità di determinazione essenziale della φύσις. Le due interpretazioni della φύσις sono messe sullo stesso piano, e ciò dà la possibilità di prospettare un concetto duplice di φύσις. Ma in questo modo si impone ora anche il compito di mostrare che la μορφή è propriamente un carattere essenziale della φύσις.

Se a prima vista sembra effettivamente così, in realtà le cose vanno in modo del tutto diverso. La distinzione ὕλη-μορφή non è semplicemente solo una formula diversa per ἀρεσθμιστον-ἑσθμὸς, ma sposta il problema della φύσις su un piano assolutamente nuovo, dove la questione non posta del carattere di κίνησις della φύσις trova risposta, e dove soltanto la φύσις viene concepita in maniera sufficiente come οὐσία, cioè come modo del venire alla presenza. Ciò implica a un tempo che la dottrina menzionata di Antifonte, nonostante l'apparenza contraria, venga rifiutata nel modo più risoluto. Ma per essere in grado di vedere tutte queste cose con sufficiente chiarezza, occorre comprendere in senso aristotelico, e cioè greco, la distinzione che ora emerge tra ὕλη e μορφή, badando di non cader subito fuori da questa comprensione. A ciò noi tendiamo continuamente, perché la distinzione di « materia » e « forma » è quella strada battuta da tutti, sulla quale il pensiero occidentale si muove da tempo. La distinzione di contenuto e forma passa per la più ovvia delle cose ovvie; allora perché anche i Greci non devono avere pensato già secondo questo « schema »? I Romani tradussero ὕλη e μορφή con *materia* e *forma*. Nell'interpretazione implicita in questa traduzione, la distinzione passò nel Medioevo e nell'età moderna. Kant la concepisce come differenza di « materia e forma » spiegandola come differenza tra « ciò che è determinabile » e la sua « determinazione » (cfr. *Critica della ragione pura*, « Dell'anfibolia dei concetti di riflessione », A, p. 266. B, p. 322). È così

raggiunta l'estrema lontananza dalla distinzione greca di Aristotele.

Nell'accezione abituale ὕλη significa « selva », « bosca-glia », il « bosco » dove il cacciatore caccia; ma anche il « bosco » che fornisce legno come materiale da costruzione; per questo ὕλη diventa la materia per ogni specie di costruzione e « produzione » in genere. In questo modo, col risalire, tanto volentieri praticato, al senso « originario » delle parole, si sarebbe appunto dimostrato che ὕλη vuol dire lo stesso che « materia ». Certamente, ma a guardar bene non s'è fatto che rendere impellente la questione decisiva. Se ὕλη significa la « materia » per il « produrre », allora la determinazione dell'essenza della cosiddetta materia dipende dalla determinazione dell'essenza della « produzione ». Ma μορφή non significa « produzione », ma al massimo « configurazione » (*Gestalt*), e la configurazione è appunto la « forma » (*Form*) che viene data alla « materia » modellandola e plasmandola, cioè « formandola ».

Senonché, come Aristotele pensi la μορφή, è per fortuna lui stesso a dirlo nella medesima frase che introduce questo concetto decisivo per la sua interpretazione della φύσις: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: « la μορφή, e ciò vuol dire τὸ εἶδος, quello secondo il λόγος ». La μορφή deve essere intesa a partire dall'εἶδος e questo in relazione al λόγος. Ma con εἶδος, che Platone chiama anche ἰδέα, e con λόγος nominiamo concetti che, con i nomi di « idee » e « ratio » (ragione), designano posizioni fondamentali dell'uomo occidentale, e che tuttavia non sono meno equivoci e lontani dall'inizio greco di quanto non lo siano i concetti di « materia » e « forma ». Dobbiamo tuttavia tentare di raggiungere ciò che è iniziale. Εἶδος significa l'aspetto di una cosa e di un ente in generale, ma l'aspetto nel senso della veduta, della visione, della vista, ἰδέα, che esso offre e che può offrire solo perché l'ente è stato esposto in questo aspetto, e, standovi, si presenta da sé, cioè è. Ἰδέα è ciò che è avvistato, non nel senso di ciò che diventa tale grazie al vedere, ma nel senso di ciò che offre alla vista qualcosa di visibile, ciò che si dà a vedere, il visivo (das Sichtsame). Solo che Platone, quasi sopraffatto dalla sua essenza, intese l'εἶδος come qualcosa che, a sua volta, si presenta di per sé, e quindi come qualcosa

di comune (κοινόν) agli «enti» individuali «che stanno in questo aspetto». In questo modo l'individuale, come ciò che è successivo rispetto all'ἰδέα, che è l'ente vero e proprio, è abbassato al ruolo di non-ente.

Contro questa concezione Aristotele esige il riconoscimento che il singolo ente individuale, questa casa qui, quel monte là, non è non-ente, ma proprio l'ente, in quanto essi si immettono nell'aspetto di casa o di monte e così lo espongono nel venire alla presenza. In altre parole, l'εἶδος è compreso in modo essenziale come εἶδος, solo quando si mostra nell'orizzonte dell'immediata chiamata in causa dell'ente, cioè come εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. La chiamata in causa chiama ognora immediatamente un questo o un quello come tale o tal altro, cioè muovendo da questo o quell'aspetto. Il filo conduttore, seguendo il quale è possibile cogliere l'εἶδος e quindi anche la μορφή, è il λόγος. E per questo, nell'interpretazione della successiva determinazione dell'essenza della μορφή come εἶδος, dobbiamo considerare se e in che misura lo stesso Aristotele segue questo filo conduttore. Anticipando, possiamo dire che la μορφή è l'«aspetto», e, più precisamente, lo stare in esso e il mettersi, in generale l'installarsi (*Gestellung*) nell'aspetto. Perciò, se in seguito parleremo semplicemente di «aspetto», ciò che penseremo sarà sempre l'aspetto nel suo darsi e in quanto si dà in ciò che di volta in volta è (l'«aspetto» «tavolo» in questo tavolo qui). Ciò che di volta in volta è si chiama così, perché in quanto individuale sosta nell'aspetto, ne custodisce la sosta (il presentarsi) e, a partire da tale custodia dell'aspetto, sta in esso e fuori di esso, ossia, in senso greco, «è».

Con questa traduzione di μορφή, come installarsi nell'aspetto, si intendono esprimere due momenti che, in senso greco, sono parimenti essenziali, e che mancano del tutto nella parola «forma»: anzitutto l'installarsi nell'aspetto come modo del venire alla presenza, οὐσία; dunque μορφή non come una proprietà che è semplicemente presente nella materia, ma come un modo dell'essere; poi l'«installarsi nell'aspetto» come motilità, κίνησις, «momento» che manca ancora di più nel concetto di forma.

Tuttavia, questo rimando al significato di μορφή, da intendersi in modo greco, non è assolutamente già la di-

mostrazione di ciò che Aristotele si è proposto di mostrare, e cioè che la φύσις stessa, secondo un altro modo della chiamata, è μορφή. Questa dimostrazione, che occupa la restante parte del capitolo, passa per diversi stadi, ognuno dei quali porta ad un grado più alto il compito dimostrativo. La dimostrazione comincia così:

«Infatti, come (direttamente) si chiama τέχνη ciò che è prodotto secondo un tale intendersene, e perciò anche ciò che appartiene a questo genere di ente, così si chiama (direttamente) φύσις ciò che è secondo la φύσις e perciò appartiene all'ente di questo genere. Non diremmo invece mai che qualcosa stia (e si presenti) secondo la τέχνη, oppure che ci sia τέχνη, là dove qualcosa è una lettiera solo secondo l'attitudine (δυνάμει), senza però avere assolutamente l'aspetto di una lettiera, né procederemmo così nel chiamare ciò che si compone in uno stato provenendo dalla φύσις; giacché ciò che ha solo l'attitudine a esser carne e ossa non solo non ha mai la φύσις che gli appartiene, prima d'aver raggiunto l'aspetto, quell'aspetto inteso secondo la chiamata che noi definiamo quando diciamo *che cosa* è carne o ossa, ma (ciò che è solo adatto) non è neppure un ente proveniente dalla φύσις» (193 a 31-b 3).\*

Ma come è possibile che queste frasi comprovino che la μορφή è un momento costitutivo dell'essenza della φύσις, dal momento che della μορφή non si fa parola? All'opposto, Aristotele incomincia la dimostrazione in un modo del tutto estrinseco, facendo riferimento a un modo di dire tuttora comune anche tra noi. Di un quadro di Van Gogh noi diciamo, ad esempio, «questa è arte»; oppure, alla vista di un uccello rapace che volteggia sul bosco diciamo «questa è natura». In tale «uso linguisti-

\* «Ὡσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν [λέγεται] καὶ τὸ φυσικόν, οὔτε δὲ ἐκεῖ πω φαῖμεν ἂν ἔχειν κατὰ τὴν τέχνην οὐδέν, εἰ δυνάμει μόνον ἐστὶ κλίνη, μὴ πω δ' ἔχει τὸ εἶδος τῆς κλίνης, οὐδ' εἶναι τέχνην, οὐτ' ἐν τοῖς φύσει συνισταμένοις· τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὄστον οὐτ' ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ὧ δριζόμενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὄστον, οὔτε φύσει ἐστίν.

co » nominiamo qualcosa che, a pensarci bene, è un ente in forza e sul fondamento dell'arte, anzi è esso stesso e direttamente « arte ». Eppure il quadro non è di per sé l'arte, ma un'opera d'arte; e l'uccello rapace non è la natura, ma un ente naturale. Ora, questo modo di dire tradisce qualcosa di essenziale. *Quand'è* che diciamo, in modo così accentuato, questa è arte? Non quando abbiamo davanti un pezzo di tela imbrattata di colori, né quando abbiamo sotto gli occhi soltanto un « quadro » qualunque, ma solo quando l'ente in questione viene fuori emergendo nell'aspetto di un'opera d'arte, quando, solo mettendosi in quell'aspetto, l'ente è. Lo stesso vale quando diciamo « questa è natura » – φύσις. Questo modo di dire attesta dunque che noi troviamo ciò che è conforme alla φύσις solo là dove incontriamo un *installarsi nell'aspetto*, cioè dove vi è μορφή. Dunque la μορφή costituisce l'essenza della φύσις o per lo meno *concorre* a costituirlo.

Questa dimostrazione, però, poggia esclusivamente sul nostro modo di parlare. E Aristotele ci ha lasciato in questo passo un esempio tanto splendido quanto problematico di una filosofia che muove dal puro « uso del linguaggio ». Così potrebbe dire un uomo d'oggi che non sa che cosa significa per i Greci λόγος e λέγειν. Ma è sufficiente ricordare la determinazione greca dell'essenza dell'uomo: ζῶον λόγον ἔχον, per individuare la direzione in cui dobbiamo pensare per cogliere l'essenza del λόγος. Noi possiamo, anzi, addirittura dobbiamo tradurre ἄνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχον con « l'uomo è quel vivente a cui è propria la parola ». Invece di « la parola » possiamo dire addirittura « il linguaggio », posto che siamo in grado di pensare in maniera sufficiente e originaria l'essenza del linguaggio, e cioè a partire dall'essenza del λόγος correttamente inteso. Quella determinazione dell'essenza dell'uomo, poi divenuta corrente nelle « definizioni » homo: animal rationale, l'uomo: animale razionale, non significa che l'uomo « ha » la « facoltà di parlare » come una proprietà fra le altre, ma che avere il λόγος e mantenersi in esso è la distinzione dell'essenza dell'uomo.

Che cosa significa λόγος? Nel linguaggio dei matematici greci la parola « λόγος » significa qualcosa come « relazione » e « rapporto ». Noi diciamo « analogia » e tra-

duciamo con « corrispondenza », intendendo anche un determinato e particolare rapporto, ossia un rapporto di rapporti; con « corrispondenza » non pensiamo affatto al linguaggio e al discorso. L'uso linguistico matematico, e in parte anche quello filosofico, conservano qualcosa del significato originario di λόγος; λόγος infatti viene da λέγειν, che vuol dire, anzi è la stessa parola, « legere » nel senso di raccogliere, per cui diciamo collegio, collega. Ma non abbiamo ancora guadagnato gran che se ci limitiamo ad assicurare che λέγειν significa « legere »; infatti, nonostante il giusto rinvio al significato della radice, è sempre possibile misconoscere il contenuto *essenziale* della parola greca e fraintendere il concetto di λόγος nel senso invalso finora.

« Legere », raccogliere, significa: portare a unità più cose disseminate, e nello stesso tempo addurre (beibringen) e assegnare (zustellen, παρά) questa unità. – Dove? Nello svelato del venire alla presenza (παρουσία = οὐσία [ἀπουσία]). Λέγειν – mettere insieme in uno e addurre quest'uno raccolto nella presenza – significa render manifesto ciò che prima era velato, lasciare che esso si mostri nel suo presentarsi. Per questo, per Aristotele, l'essenza dell'asserzione è l'ἀπόφανσις, il lasciar vedere a partire dall'ente stesso che cosa e come esso è; Aristotele lo chiama anche τὸ δηλοῦν, il rendere manifesto. Con ciò Aristotele non dà una particolare « teoria » del λόγος, ma salvaguarda soltanto ciò che i Greci, fin dai tempi più remoti, riconobbero come essenza del λέγειν. C'è un frammento di Eraclito (fr. 93) che lo fa vedere in modo splendido: ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. I filologi (per esempio Diels, Snell) traducono:

« Il Signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice niente, non parla e non vela, ma dà un segno ». Questa traduzione fa perdere al detto il suo contenuto essenziale e quella tensione e serratezza che è tipica di Eraclito. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει: λέγειν è qui la parola opposta a κρύπτειν, velare, perciò dobbiamo tradurre λέγειν con svelare, cioè render manifesto. L'oracolo non s-vela (ent-birgt) direttamente così come non vela semplicemente, ma indica, cioè svela mentre vela e vela mentre svela. / Per sapere come questo λέγειν si riferisca al λόγος, e che cosa significhi per Eraclito λόγος, cfr. i frammenti 1 e 2 e altri /.

Nella determinazione greca dell'essenza dell'uomo, λέγειν e λόγος significano quel rapporto sul cui fondamento solamente avviene che qualcosa di presente si raccolga come tale intorno all'uomo e per l'uomo. E solo perché l'uomo è in quanto si comporta in rapporto all'ente come tale, svelandolo e velandolo, l'uomo può e deve avere la « parola », cioè dire dell'essere dell'ente. Ma i vocaboli, di cui si serve il linguaggio, sono solo i rifiuti decaduti della parola, seguendo i quali l'uomo non troverà mai la via per ritornare all'ente, se non sul fondamento del λέγειν. In sé il λέγειν non ha nulla a che fare col dire e col linguaggio; se però i Greci concepiscono il dire come λέγειν, ciò implica allora un'interpretazione dell'essenza della parola e del dire che è così unica nel suo genere che nessuna successiva « filosofia del linguaggio » poté mai più presentirne gli abissi tuttora inviolati. Solo là, e cioè da noi, dove il linguaggio è stato degradato a mezzo di comunicazione e di organizzazione, il pensare che nasce dal linguaggio dà l'impressione di una mera « filosofia verbalistica » ormai incapace di arrivare alla « realtà vicina alla vita ». Ma questo giudizio non è che l'ammissione che non si ha più la forza di fidarsi della parola come capace di un, anzi, del fondamento essenziale di tutti i riferimenti all'ente come tale.

Se il problema è di determinare l'essenza della φύσις, perché ci perdiamo in questa lunga digressione volta a chiarire l'essenza del λόγος? Solo per mettere in chiaro che Aristotele, quando si appella al λέγεσθαι, non va a cercare consiglio in modo esteriore in un qualche « uso del linguaggio », ma pensa a partire dal rapporto fondamentale e originario con l'ente. In questo modo quell'avvio della dimostrazione fatto apparentemente così alla leggera acquista il suo vero peso. Se è seguendo il filo conduttore del λέγειν che facciamo esperienza di quell'ente che ha in esso stesso la disposizione che avvia la sua motilità, allora si scopre che il carattere di φύσις di questo ente è proprio la μορφή e non solo la ὕλη, o addirittura ἄρρημιστον. A dire il vero, Aristotele non lo mostra direttamente, ma in un modo che chiarisce proprio il concetto opposto alla μορφή e finora non spiegato, cioè la ὕλη. In effetti, non diciamo « questa è φύσις » quando ci troviamo davanti solo della carne e delle ossa; ciò infatti

è solo « materia » per un vivente, così come il legno lo è per il letto. Dunque ὕλη significa « materia »? Ma domandiamo di nuovo: che cosa significa « materia »? Con questa parola è inteso solo ciò che è « materiale »? No, dal momento che Aristotele caratterizza la ὕλη come τὸ δυνάμει. Δυνάμει significa la capacità, meglio: l'attitudine a; il legno presente nell'officina è adatto a un « tavolo »; ma non il legno in generale ha il carattere di essere adatto a un tavolo, bensì solo questo, scelto e tagliato in assi; ma scelta e taglio, cioè i caratteri che lo rendono adatto, sono determinati dalla « produzione » di « ciò che si deve produrre ». Ma, pensato in senso greco e secondo l'originaria forza nominativa della parola tedesca *Her-*, produrre (*Herstellen*) significa porre qui davanti, nell'essere presente, in quanto avente questo o quell'aspetto, in quanto finito. La ὕλη è ciò che è disponibile e che è adatto, ciò che, come carne e ossa, appartiene a un ente che ha in sé la disposizione che avvia la sua motilità. Ma solo essendo installato nel suo aspetto, un ente è ciò che ignora e è come è. Aristotele può così arguire:

« Sicché in un altro modo, la φύσις sarebbe l'installarsi nell'aspetto per *quegli* enti che hanno in essi stessi la disposizione che avvia la motilità. Certo, sia l'installarsi, sia l'aspetto non sono niente di per sé sussistente; essi piuttosto possono essere mostrati di volta in volta soltanto nella chiamata del rispettivo ente. Ma *ciò che* possiede la sua sussistenza a partire da questi (dal disponibile e dall'installarsi), non è la φύσις stessa, ma l'ente proveniente dalla φύσις, come per esempio un uomo » (193 b 3-6).\*

Queste frasi non si limitano a riassumere l'affermazione ormai dimostrata che la φύσις è da chiamare in *due* modi. Molto più importante è il rilievo dato all'idea decisiva che la φύσις, chiamata in causa nella sua duplice accezione, è un modo dell'essere e non un ente. Questa è la ragione per cui Aristotele insiste nel ripetere che

\* "Ὡστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὅν ἄλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον. (τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος).

l'aspetto e l'installarsi nell'aspetto non vanno presi, in modo platonico, come qualcosa di per sé separato, ma come l'essere in cui ognora ogni singolo ente, per esempio quest'uomo qui, sta. Questo ente individuale è, sì, *proveniente* dalla ὕλη e dalla μορφή, ma proprio per questo *non* è esso stesso, come la ὕλη e la μορφή nella loro essenziale coappartenenza, *un modo di essere*, cioè φύσις, ma un ente. In altre parole, ora è chiaro che la distinzione aristotelica di ὕλη e μορφή non è semplicemente una formula diversa che sostituisce quella di Antifonte tra ἀσφύθηστον e ἐνθιμός, perché questi ultimi termini, nell'intento di nominare la φύσις, nominano sempre e solo un ente, e precisamente ciò che è costante a differenza di ciò che è incostante; ma essi non colgono, e tanto meno concipiscono, la φύσις come essere, ossia come ciò in cui consiste la costanza, lo stare-in-sé dei φύσει ὄντα. Questo essere lo si può cogliere solo seguendo il filo conduttore del λόγος. Ma la chiamata mostra per primo l'aspetto e l'essere installato in esso, e poi, a partire da qui, ciò che è chiamato ὕλη si determina come il disponibile. Ma così si decide a un tempo qualcosa d'altro, da cui segue per forza di cose il prossimo passo della dimostrazione che la φύσις è μορφή. Anche se ὕλη e μορφή costituiscono entrambe l'essenza della φύσις, il loro peso non è tuttavia identico, ma il *primato* spetta alla μορφή. Ciò significa che l'*andamento* della dimostrazione fin qui effettuata eleva il *compito* dimostrativo a uno stadio più alto. E Aristotele non esita a dirlo subito:

« Questa (cioè la μορφή come installarsi nell'aspetto) è persino *più* φύσις di ciò che è disponibile. Infatti, ogni singolo ente è chiamato / come ente vero e proprio / quando "è" nel modo dell'avarsi-nella-fine, più di quando è (soltanto) nel modo dell'essere-adatto-a... » (193 b 6-8).\*

Perché dunque la μορφή non è φύσις così come la ὕλη, bensì « *di più* »? Poiché diciamo che qualcosa è ente vero e proprio solo *quando* lo è nel modo dell'έντελέχεια.

\* Καὶ μᾶλλον αὐτῆ φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν έντελέχεια ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.

Ma allora la μορφή, in un modo o nell'altro, deve portare in sé il carattere dell'έντελέχεια. In che misura ciò accade, Aristotele qui non lo discute, né spiega che cosa significhi έντελέχεια. Questo nome, coniato dallo stesso Aristotele, è la parola fondamentale del suo pensiero e contiene quel sapere dell'essere in cui la filosofia greca trova il suo compimento. L'« έντελέχεια » racchiude quel concetto fondamentale della metafisica occidentale dal cui mutamento di significato si può misurare, anzi si deve riconoscere nel modo più netto, la lontananza della metafisica successiva dall'iniziale pensiero greco. Innanzitutto non è chiaro perché qui si introduca l'έντελέχεια per fondare il fatto che la μορφή è μᾶλλον φύσις, e in che misura lo è. Solo una cosa è chiara, e precisamente che Aristotele ricorre di nuovo al λέγειν, al modo della chiamata, per far vedere in che cosa va scorto l'essere vero e proprio di un ente. Questa *fondazione*, in un primo momento oscura, si chiarisce se prima si mette in luce *che cosa è da fondare*. Che cosa significa questa nuova affermazione che, oltrepassando l'equiparazione fatta finora tra ὕλη e μορφή, dice che la μορφή è più φύσις? Prima ci siamo imbattuti nella tesi di fondo decisiva secondo la quale la φύσις è οὐσία, cioè un modo dell'entità e quindi del venire alla presenza. La tesi che ora è da fondare afferma che la μορφή soddisfa meglio della ὕλη l'essenza dell'entità. E ancor prima è stato stabilito che i φύσει ὄντα sono κινούμενα e il loro essere è la motilità.

Si tratta ora di concepire la motilità come οὐσία, e cioè di dire che cosa sia mai la motilità. Solo così, infatti, l'essenza della φύσις si chiarisce come ἀρχὴ κινήσεως, e solo a partire dall'essenza della φύσις *così* chiarita, si capisce perché la μορφή realizzi meglio l'essenza dell'οὐσία, e perciò sia più φύσις.

Che cos'è la motilità, e precisamente in quanto essere, cioè come presentarsi di ciò che è mosso? Aristotele dà la risposta in *Fisica*, Γ, 1-3. Sarebbe presuntuoso pretendere di far vedere in maniera essenziale in poche frasi l'interpretazione aristotelica della motilità, che è la cosa in assoluto più difficile che dovette essere pensata nella storia della metafisica occidentale. Tuttavia è ora di saggiare se siamo in grado di ripercorrere la dimostrazione del carattere di μορφή della φύσις. Il fondamento della diffi-

coltà a comprendere la determinazione aristotelica dell'essenza della motilità sta nella semplicità sorprendente della vista essenziale, che noi raramente raggiungiamo, giacché non abbiamo quasi più la minima idea del concetto greco dell'essere e contemporaneamente, nel ripensare l'esperienza greca della motilità, dimentichiamo la cosa decisiva. Questa consiste nel fatto che i Greci concepiscono la motilità a partire dalla quiete. In ciò occorre distinguere tra motilità (*Bewegtheit*) e movimento (*Bewegung*), così come tra quietezza (*Ruhigkeit*) e quiete (*Ruhe*). La motilità vuol dire l'essenza da cui si determinano movimento e quiete. Per quiete si deve intendere il « cessare » (*παύεσθαι*, *Metafisica*, Θ, 6, 1048 b 26) del movimento. La mancanza di movimento è da considerare come caso limite di quest'ultimo (= 0). Ma proprio la quiete, così concepita come sottospecie del movimento, ha nondimeno come sua essenza la motilità. Il dispiegarsi più puro della sua essenza è da cercare non là dove la quiete significa cessazione o interruzione del movimento, ma là dove la motilità si raccoglie nello *stare fermo* (*Stillhalten*), e questo stare in sé non esclude, ma include la motilità, anzi non solo la include, ma la schiude. Per esempio: ὁρᾷ ἅμα καὶ ἐώρακε (*Metafisica*, Θ, 6, 1048 b 23) « uno vede e, vedendo, ha (appunto) in pari tempo anche già visto ». Il movimento del guardarsi intorno e dell'andare a vedere è veramente la *suprema* motilità nella *quietezza* del (semplice) vedere in sé raccolto. Tale vedere è il τέλος, la fine, in cui solamente si *riprende* il movimento del guardare intorno, e che è essenzialmente motilità. (« Fine » non come conseguenza della cessazione del movimento, ma come inizio della motilità, come mantenimento riprendente il movimento). La motilità di un movimento consiste allora eminentemente nel fatto che il movimento di ciò che è mosso si riprende nella sua fine, nel suo τέλος, e, in quanto così ripreso nella fine, si « ha »: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, l'avarsi-nella-fine (*das Sich-im-Ende-Haben*). Aristotele, invece della parola ἐντελέχεια da lui stesso coniata, usa anche la parola ἐνέργεια. In questo caso, al posto di τέλος sta ἔργον, l'opera, nel senso di ciò che è da prodursi e del prodotto (*des Her-gestellten*). Pensata in modo greco, ἐνέργεια significa stare-in-opera (*Im-Werk-Stehen*); l'opera è qui intesa come ciò

che sta compiutamente nella « fine ». Ma qui, daccapo, il « compiuto » (*das Vollendete*) non è da pensare come il « concluso » (*das Abgeschlossene*), così come τέλος non significa conclusione, ma, pensati in modo greco, τέλος e ἔργον sono determinati dall'εἶδος e indicano il modo in cui qualcosa sta « finalmente » nell'aspetto.

Partendo dall'ἐντελέχεια intesa come *motilità*, dobbiamo ora tentare di capire il movimento di qualcosa che è mosso come un modo dell'essere, cioè il modo d'essere del κινούμενον. Con l'ausilio di un esempio possiamo rendere più sicura la direzione dello sguardo sull'essenza. Alla maniera di Aristotele, scegliamo il nostro esempio nell'ambito della « produzione » degli artefatti, quindi nell'ambito del « fare », come il caso del nascere di un tavolo. Non c'è dubbio che qui troviamo dei movimenti. Ma Aristotele non pensa ai « movimenti » che il falegname compie nella successione dei momenti del suo maneggiare, ma, nel caso della nascita del tavolo, pensa proprio al movimento di questa cosa stessa che sta per nascere come tale. Κίνησις è μεταβολή, il cambiare da qualcosa in qualcosa, ma in modo tale che, nel cambiare, il cambiare stesso, unitamente a ciò che cambia, erompe, cioè esce nell'apparire. Il legno disponibile nell'officina cambia in tavolo. In ordine all'essere, che carattere ha questo cambiamento? Ciò che cambia è il legno che è lì davanti a disposizione, non un legno qualsiasi, ma questo legno adatto. Ma « adatto a » significa già essere tagliato per assumere l'aspetto di tavolo, quell'aspetto, dunque, nel quale il nascere del tavolo, il movimento, giunge alla sua fine. Il mutarsi del legno adatto in un tavolo consiste nel fatto che l'attitudine di ciò che è adatto viene visibilmente fuori con maggior pienezza fino a compiersi nell'aspetto di tavolo, venendo così a stare nel tavolo prodotto, cioè posto qui davanti nello svelato. Nella quiete di questo stato (di ciò che è venuto a stare) si raccoglie e si « ha » (ἔχει), in quanto nella sua fine (τέλος), l'attitudine (δύναμις) emergente di ciò che è adatto (δυνάμει). Perciò Aristotele dice (*Fisica*, Γ, 1, 201 b 4 sg.): ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερόν ἐστι κίνησις ἐστίν: « È chiaro che (l'essenza della) motilità è l'avarsi-nella-fine di ciò che è adatto in quanto adatto (cioè nella sua attitudine) ».

Ma il nascere è un tale nascere, cioè κίνησις, nel senso

più ristretto di ciò che differisce dalla quiete, solo in quanto l'adatto *non* ha ancora condotto la sua attitudine alla fine, in quanto è ἀ-τελής; lo stare-in-opera non è ancora nella sua fine; perciò Aristotele dice (*Fisica*, Γ, 2, 201 b 31 sg.): ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ: « il movimento si mostra sì come un certo stare-in-opera, ma come uno stare-in-opera non ancora giunto nella sua fine ».

Ora, però, l'avarsi-nella-fine (ἐντελέχεια) è l'essenza della motilità (cioè l'essere di ciò che è mosso), perché questa quietezza soddisfa nel modo più puro l'essenza dell'οὐσία, ossia del venire alla presenza costante nell'aspetto. Aristotele lo dice a suo modo in una frase che prendiamo dalla trattazione che si occupa espressamente dell'ἐντελέχεια (*Metafisica*, Θ, 8, 1049 b 5): φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν: « È chiaro che lo stare-in-opera è anteriore all'essere-adatto-a... ». Questa frase, in cui il pensiero aristotelico, e perciò anche greco, raggiunge il suo apice, tradotta nel modo abituale suona così: « È chiaro che la realtà è anteriore alla possibilità ». I Romani hanno tradotto ἐνέργεια, lo stare-in-opera nel senso del venire alla presenza nell'aspetto, con *actus*, e così, d'un colpo, il mondo greco fu sepolto; da *actus*, *agere*, agire venne *actualitas*, la « realtà ». Δύναμις divenne *potentia*, il potere e la possibilità che qualcosa ha. L'asserzione « è chiaro che la realtà è anteriore alla possibilità » appare allora visibilmente come un errore, perché è più plausibile il contrario: affinché qualcosa sia « realmente » e debba poter essere « reale », è necessario che prima sia possibile. Dunque è la possibilità che è anteriore alla realtà. Ma pensando così non pensiamo né in modo aristotelico, né in generale in modo greco. Certo, δύναμις significa anche potere, anzi, è impiegata persino nell'accezione di « forza ». Solo che quando Aristotele usa δύναμις in contrapposizione a ἐντελέχεια e a ἐνέργεια, assume la parola (analogamente a κατηγορία e οὐσία) per pensare e denominare quel concetto fondamentale essenziale in cui è pensata l'entità, l'οὐσία. Δύναμις l'abbiamo già tradotta con attitudine, con essere-adatto-a...; solo che *anche così* persiste il pericolo che ancora non si pensi in modo abbastanza greco, e preferiamo evitare la fatica di chiarirci che l'attitudine a... è il modo di quel venir

fuori nell'aspetto che ancora si tiene indietro e in sé, e nel quale si compie l'attitudine. Δύναμις è un modo del venire alla presenza; l'ἐνέργεια (ἐντελέχεια) però, dice Aristotele, è πρότερον, « anteriore » alla δύναμις; « anteriore », cioè, rispetto all'οὐσία (cfr. *Metafisica*, Θ, 8, 1049 b 10, 11). L'ἐνέργεια realizza l'essenza del puro venire alla presenza in modo più originario, perché significa quell'avarsi-in-opera-e-nella-fine che ha lasciato alle sue spalle ogni « non ancora » dell'attitudine a..., anzi meglio, lo ha *con-*dotta e *pro-*dotta nella pienezza dell'aspetto compiutamente « finito » (*voll-« endet »*). La tesi fondamentale di Aristotele circa la gerarchia tra ἐντελέχεια e δύναμις può essere enunciata succintamente anche così: l'ἐντελέχεια è « più » οὐσία della δύναμις, perché realizza l'essenza del venire alla presenza in sé costante in modo più essenziale della δύναμις.

Nel passo della *Fisica*, Β, 1, 193 b 6-8, Aristotele dice: « Questa (cioè la μορφή) è persino più φύσις della ὕλη. Infatti, ogni singolo ente è chiamato / come ente vero e proprio / quando “ è ” nel modo dell'avarsi-nella-fine, più di quando è (soltanto) nel modo dell'essere-adatto-a... ». Era rimasto oscuro come la seconda frase potesse fondare l'affermazione secondo cui la μορφή, come altro τρόπος della φύσις, non solo sia posta sullo stesso piano della ὕλη, ma sia *più* φύσις di questa. La μορφή è l'installarsi nell'aspetto, cioè appunto la κίνησις stessa, il cambiare di ciò che è adatto come venir fuori dell'attitudine. Ma l'essenza della κίνησις è l'ἐντελέχεια, che dal canto suo realizza l'essenza dell'οὐσία in modo più originario, cioè più della δύναμις. La determinazione essenziale della φύσις sta in quella tesi di fondo che dice: la φύσις è un modo dell'οὐσία; ma allora la μορφή, essendo essenzialmente ἐντελέχεια, cioè più οὐσία, è anche in sé μάλλον φύσις; l'installarsi nell'aspetto realizza di più l'essenza della φύσις, cioè dell'essere del κινούμενον καθ'αυτό.

Ora, però, è necessario capire rettamente il tipo di primato che la μορφή possiede nei confronti della ὕλη, soprattutto perché, insieme al primato, si chiarisce ancor più l'essenza propria della μορφή. Ciò significa che nel compito di concepire la φύσις come μορφή diventa inevitabile salire a un nuovo stadio. Nel fare questo passo successivo dobbiamo avere davanti ben chiaro quanto è stato

scorto nello stadio precedente. La μορφή non è « di più » φύσις perché, come « forma », ha sotto di sé una « materia » da plasmare, ma, in quanto si installa nell'aspetto, essa sovrasta il disponibile (la ὕλη), perché essa è il venire alla presenza dell'attitudine di ciò che è adatto e perciò, in relazione al presentarsi, è più originaria. Ma da che punto di vista l'essenza della μορφή viene nello stesso tempo ancora più scopertamente alla luce? La frase che segue stabilisce questo punto di vista:

« Inoltre, infatti, un uomo nasce da un uomo, ma non una lettiera da una lettiera » (193 b 8-9).\*

È possibile che questa frase sia qualcosa di più di un luogo comune? Senz'altro, perché già il tipo di congiunzione ἔτι – « inoltre » – indica un riferimento a quanto precede, ma nello stesso tempo anche « qualcosa di più ». Ἐτι γίγνεται – dovremmo tradurre con una maggior accentuazione: « inoltre, nell'ambito in questione, si tratta della nascita (γένεσις) che è diversa per l'uomo e per la lettiera, cioè per i φύσει ὄντα e per i ποιούμενα, per gli "enti naturali" e per gli "artefatti" ». (Qui, trattandosi di γένεσις, l'uomo è assunto solo come ζῷον, come « essere vivente »). In altri termini, ora soltanto la μορφή, come installarsi nell'aspetto, è concepita *esplicitamente* come γένεσις. Ma la γένεσις è proprio *quella specie* di motilità che nella caratterizzazione introduttiva della κίνησις come μεταβολή, mediante l'enumerazione delle specie di movimento, Aristotele aveva ommesso, proprio perché spetta ad essa caratterizzare l'essenza della φύσις come μορφή.

Qui si vengono a contrapporre due modi di nascere. E da parte nostra abbiamo sufficienti motivi per accentuare la differenza tra i due e per meglio evidenziare l'essenza del nascere, del venire-a-stare (*Ent-stehung*); infatti, quel carattere decisivo della μορφή come motilità, l'ἐντελέχεια, fu presentato in riferimento alla nascita di un tavolo. Tuttavia, inavvertitamente, abbiamo contemporaneamente trasferito quanto è stato detto sulla nascita di un artefatto alla μορφή della φύσις. Ma così non si *fraintende* la φύσις riducendola a un artefatto che si fa da sé?

\* Ἐτι γίγνεται ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ κλίνη ἐκ κλίνης.

O invece questo non è affatto un fraintendimento, ma l'unica possibile interpretazione della φύσις come una specie di τέχνη? Pare quasi così, giacché la metafisica moderna, in Kant ad esempio con un grandioso rilievo, concepisce la « natura » come una « tecnica », al punto che questa « tecnica » che costituisce l'essenza della natura fornisce il *fondamento* metafisico della possibilità, o addirittura della necessità, di conquistare e padroneggiare la natura con la tecnica delle macchine. Comunque sia, quella frase di Aristotele circa il diverso nascere dell'uomo e della lettiera, che pareva fin troppo ovvia, ci obbliga a una riflessione decisiva, in cui ora dovrà venire in chiaro quale ruolo spetta a quella distinzione degli enti naturali dagli artefatti, che viene messa in campo subito all'inizio del capitolo e che ne attraversa tutte le discussioni.

È allora già Aristotele che intende i φύσει ὄντα come artefatti che si fanno da sé, dal momento che non cessa di caratterizzare gli enti naturali a partire dalla loro corrispondenza con gli artefatti? No, però è vero che egli concepisce la φύσις come il produrre-se-stesso. Ma non è la stessa cosa « produrre » e fare? Per noi sì, finché continuiamo spensieratamente a girovagare tra idee logore, senza tener fermo quanto è già accennato. Ma se ritrovassimo la via che ci conduce nell'ambito dell'essere così come è stato inteso dai Greci? Allora ci apparirebbe che il fare, laποίησις, è una specie del produrre, mentre il « crescere » (il ritornare in sé per s-chiudersi da sé [*das In-sich-zurück-, Aus-sich-Aufgehen*]), la φύσις, è un'altra. Qui « produrre » non può voler dire « fare », ma porre nella svelatezza dell'aspetto, fare venire alla presenza, presentarsi. Solo a partire dalla produzione così compresa si determina l'essenza del nascere come venire-a-stare e dei suoi diversi modi. Invece di nascere o venire-a-stare (*Ent-stehung*) dovremmo dire de-formazione (*Ent-stellung*), non nel senso di sfigurare, ma nel senso di assumere da un aspetto l'aspetto in cui un pro-dotto (*Her-gestelltes*) (cioè un rispettivo ente) è posto e così è. Ora, ci sono diversi generi di de-formazione. Ciò che nasce e viene-a-stare (un tavolo) può essere preso da un aspetto (come un tavolo) e in tale aspetto essere pro-dotto, senza che quell'aspetto da cui il prodotto è *de-rivato* assuma

da sé il mettersi nell'aspetto. L'aspetto (*εἶδος*) tavolo rimane solo un *παράδειγμα*, qualcosa che, certo, si mostra, ma si mostra *solamente*, e di conseguenza richiede appunto un qualcos'altro che ponga in un aspetto determinato un che di disponibile (legno) come adatto ad avere tale aspetto. Là dove l'aspetto si appaga nel mostrarsi e, mostrandosi, si limita a orientare e ad accompagnare un intendersene della sua produzione, ma senza eseguirla, là il produrre è un *fare*.

Il mostrarsi è già un modo di presentarsi, ma non l'unico. L'aspetto, anche senza mostrarsi *propriamente* come *παράδειγμα*, cioè in una e per una *τέχνη*, può però *por-si* immediatamente come ciò che assume il porre nell'aspetto stesso; l'aspetto pone se stesso; qui si ha l'installarsi di un aspetto; e così ponendosi, si pone in esso stesso, cioè produce da sé qualcosa che ha questo aspetto — *μορφή* come *φύσις*. E allora vediamo facilmente che uno ζῷον (un animale) non « fa » se stesso e un suo simile, perché il suo aspetto non è e non sarà mai semplice misura e modello *in conformità al quale*, a partire da un che di disponibile, viene prodotto qualcosa, ma il suo aspetto è ciò stesso che viene alla presenza (*das Anwesende*), l'aspetto che si pone, e che prima si ordina ignora il disponibile e lo pone, come adatto, nell'attitudine. Nella *γένεσις* come installarsi, il produrre è in tutto e per tutto il venire alla presenza dell'aspetto stesso senza l'aggiunta di un'istruzione e di un soccorso che caratterizza appunto ogni « fare ». Ciò che produce-se-stesso nel senso dell'installarsi non ha bisogno di aspettare una fattura (*Mache*); se ne avesse bisogno, ciò vorrebbe dire che un animale non sarebbe in grado di riprodursi se non padroneggiasse la sua propria zoologia. In questo modo si annuncia che la *μορφή* non solo è più *φύσις* della ὕλη, ma che lo è addirittura essa sola e a titolo pieno. Ed è appunto questo ciò che quell'apparente luogo comune vuole elevare a sapere. Ma non appena la *φύσις* è in tal modo vista come *γένεσις*, la sua motilità esige una determinazione che non eluda da nessun punto di vista la sua singolarità. Diventa così necessario compiere un passo successivo:

« Ma inoltre la *φύσις*, che è chiamata come de-formazione nello stato in cui è venuta a stare (*Ent-stellung*

*in den Ent-stand*), è (niente di meno che) cammino verso la *φύσις*. (E ciò) non come la medicina che è chiamata cammino, ma non verso l'arte medica, bensì verso la salute; infatti, la medicina parte sì necessariamente dall'arte medica, ma non è diretta verso di essa (quale sua fine); ma neppure così (come la medicina sta alla salute) la *φύσις* si comporta in rapporto alla *φύσις*, bensì ciò che è un ente a partire dalla *φύσις* e nel modo della *φύσις*, questo parte da qualcosa e va verso qualcosa in quanto è determinato dalla *φύσις* (nella motilità di questo cammino). Ma « in che cosa » va dunque schiudendosi secondo la *φύσις*? Non in ciò « a partire da cui » (volta per volta si stacca), ma in ciò in cui di volta in volta nasce e viene-a-stare » (193 b 12-18).\*

La *φύσις*, già indicata come *γένεσις* nella frase precedente, è ora concepita mediante la determinazione *ὁδός*. Noi traduciamo subito *ὁδός* con via e pensiamo al percorso che si estende tra l'avvio e la meta. Ma il carattere specifico della via va cercato anche sotto un altro riguardo: una via *conduce* attraverso un ambito, apre se stessa e apre quell'ambito. Via è allora il cammino che conduce via da qualcosa verso qualcosa, via come l'*essere-in-cammino* (*Unterwegs-sein*).

Se si deve determinare meglio il carattere di *γένεσις* della *φύσις*, allora occorre chiarire la motilità di questa specie di movimento. La motilità del movimento è *ἐνέργεια ἀτελής* — lo stare-in-opera che non è ancora pervenuto alla sua fine. Come già abbiamo detto sopra, *ἔργον*, opera, non significa però artefatto e fattura, ma ciò che è da produrre, da portare-alla-presenza. L'*ἐνέργεια ἀτελής* è già in sé un essere-in-cammino che, in quanto tale, in conformità al cammino, pone fuori, es-pone, ciò che appunto è da produrre. Nella *φύσις*, ciò che è in cammino è la *μορφή* (l'installarsi). Nella frase precedente è già stato accennato pure da dove la *μορφή* come installarsi è in

\* "Ἐτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. οὐ γὰρ ὡσπερ ἡ ἰατρικὴ λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸν ἀλλ' εἰς ὑγίειαν· ἀνάγκη μὲν γὰρ ἀπὸ ἰατρικῆς οὐκ εἰς ἰατρικὴν εἶναι τὴν ἰατρικὴν, οὐχ οὕτω δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ φερόμενον ἐκ τινὸς εἰς τί ἐρχεται ἢ φύεται. εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ.

cammino, in quanto in essa è appunto l'aspetto del φύσει ὄν stesso che si pone. Era rimasto indeterminato verso dove si dirige il cammino, e più precisamente la caratterizzazione dell'ὁδός che risulta dalla determinazione di questa direzione.

La φύσις ἐ δδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν – un essere-in-cammino di ciò che si pone a disposizione di esso stesso come ciò che è da pro-durre, in modo che l'installarsi stesso è tutto della stessa specie di ciò che si pone e che è da pro-durre. Come non essere tentati di credere che la φύσις sia, dopotutto, un modo di fare-se-stessi, e quindi una τέχνη, solo che appunto la fine di questo fare ha il carattere della φύσις? Anzi, una τέχνη siffatta ci è già nota; è la ιατρική, la medicina, che ha per τέλος la υγίεια, cioè uno stato naturale, conforme alla φύσις; la ιατρική ἐ δδός εἰς φύσιν. Senonché, nell'attimo stesso in cui sembra delinarsi una corrispondenza tra φύσις e ιατρική, si palesa l'essenziale eterogeneità tra i due modi di far nascere un φύσει ὄν. Infatti, la ιατρική come δδός εἰς φύσιν rimane appunto un essere-in-cammino verso qualcosa che non è ιατρική, che non è essa stessa, cioè che non è una τέχνη. Per corrispondere alla φύσις, la ιατρική dovrebbe essere δδός εἰς ιατρικήν. Se però lo fosse, non sarebbe più ιατρική, perché appunto la medicina ha la sua fine nell'essere-sano e soltanto in questo. Anche se un medico esercita la medicina con l'intento di arrivare al livello massimo della τέχνη, ciò non avviene, daccapo, se non per raggiungere ancora meglio il τέλος, il risanamento, ammesso, ovviamente, che il medico sia un medico e non un « uomo d'affari » e un « mestierante ».

Il reiterato tentativo di chiarire l'essenza della φύσις mediante la corrispondenza con la τέχνη naufraga proprio ora in ogni direzione pensabile. Ciò significa che dobbiamo concepire l'essenza della φύσις partendo unicamente da essa stessa, e che non ci è consentito violare il carattere sorprendente della φύσις come δδός φύσεως εἰς φύσιν attraverso corrispondenze e spiegazioni precipitose.

Ma anche dopo aver rinunciato a fare ricorso alla corrispondenza con la τέχνη, si fa avanti ora un'ultima « spiegazione » insidiosa. Come φύσεως δδός εἰς φύσιν, la φύσις sarebbe allora un continuo girare in se stessa. Ma proprio questa conclusione non coglie nel segno, perché, in quan-

to in cammino verso la φύσις, la φύσις non è affatto una ricaduta nell'ente da cui di volta in volta proviene. Ciò che nasce e viene a stare non ritorna mai in ciò da cui viene fuori, e questo perché l'essenza del nascere e del venire a stare è proprio l'installarsi nell'aspetto. Nella misura in cui l'installarsi fa venire alla presenza l'aspetto che si pone, e nella misura in cui però l'aspetto viene di volta in volta alla presenza in un « questo qui » individuale che ha un certo aspetto, ne segue che ciò in cui il nascere, il venire-a-stare, pone l'aspetto, deve essere necessariamente un qualcosa di rispettivamente altro da ciò donde viene.

Certo, φύσεως δδός εἰς φύσιν è un modo di venire fuori nella presenza, nel quale rimane identico il da dove, il verso dove e il come del presentarsi. La φύσις è cammino (Gang) in quanto schiudersi nello schiudersi (Aufgang zum Aufgehen) e così, però, è un ri-andare-in-sé (In-sich-zurück-Gehen), a quel sé che rimane uno schiudersi. L'immagine soltanto spaziale del girare è essenzialmente insufficiente, perché questo schiudersi che rientra in sé fa schiudere proprio ciò venendo da cui e andando a cui lo schiudersi è ognora in cammino.

Per soddisfare questa essenza della φύσις come κίνησις c'è solo la motilità che è tipica della μορφή. Perciò la tesi decisiva, a cui tendeva l'intera considerazione dell'essenza della φύσις, afferma nella sua concisione:

« Questo dunque, l'installarsi nell'aspetto, è la φύσις » (193 b 18).\*

Nell'installarsi come ἐνέργεια ἀτελής della γένεσις dispiega la sua essenza (west) solo l'εἶδος, l'aspetto in quanto il da dove, il verso dove e il come dell'essere-in-cammino. Dunque la μορφή non è solo « più » φύσις della ὕλη, e ancor meno può esserle solo uguale, perché allora si finirebbe con l'aver due τρόποι di ugual rango per determinare l'essenza della φύσις, e la dottrina di Antifonte potrebbe essere equiparata a quella di Aristotele. Con la tesi che « la μορφή, ed essa sola, realizza l'essenza della φύσις », questa dottrina viene ora rifiutata nel modo più

\* Ἡ ἄρα μορφή φύσις.

deciso. Eppure, nel passare alla sua propria interpretazione (193 a 28: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται) Aristotele riprende la dottrina di Antifonte. Ma questo come si concilia con la tesi or ora ricavata, che ammette solo un *unico* τρόπος? Per capirlo bisogna sapere in che misura quella ripresa contenga nondimeno il rifiuto più deciso. Nella forma più drastica questo rifiuto non è infatti messo in atto là dove ciò che è confutato è rozza-mente respinto o semplicemente messo *da parte*, ma, al contrario, dove esso è ripreso e *introdotto* in un contesto essenziale e fondato, ripreso e *introdotto*, ovviamente, come la non-essenza (*Unwesen*) che necessariamente appartiene all'essenza. Il fatto che in generale siano possibili due τρόποι di interpretazione della φύσις, in riferimento sia alla μορφή, sia alla ὕλη, e che di conseguenza sia possibile un misconoscimento della ὕλη che porta a interpretarla come ciò che è senza costituzione e che è semplicemente e costantemente presente sottomano, ciò deve avere il suo fondamento nell'essenza della φύσις e perciò, ora, nella stessa μορφή. A questo fondamento Aristotele rinvia nella successiva proposizione che conclude l'interpretazione della φύσις.

« Ma l'installarsi nell'aspetto, e perciò dunque anche la φύσις, è chiamato *in due modi*; giacché anche la "privazione" è in certo qual modo aspetto » (193 b 18-20).\*

Il fondamento della possibilità di prendere in considerazione la φύσις in due prospettive e di chiamarla in due modi, sta nel fatto che la μορφή, e perciò anche l'essenza della φύσις stessa, è in sé *duplice*. La tesi della duplice essenza della φύσις è fondata dall'osservazione aggiuntavi: « giacché anche la "privazione" è in certo qual modo aspetto ».

In questo capitolo la στέρησις è introdotta come parola, come concetto e come « cosa » in un modo altrettanto immediato come in precedenza l'έντελέχεια, probabilmente perché nel pensiero di Aristotele la στέρησις ha la stes-

\* Ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἔστιν.

sa importanza decisiva dell'έντελέχεια. (Sulla στέρησις, cfr. *Fisica*, A, 7 e 8, dove però neppure è data alcuna chiarificazione).

Per spiegare l'ultimo capoverso dell'interpretazione della φύσις occorre rispondere a queste quattro domande:

1. Che cosa significa στέρησις?
2. In che rapporto sta la στέρησις con la μορφή, in modo che a partire da essa si possa far vedere la duplice essenza di quest'ultima?
3. In che senso poi l'essenza della φύσις è duplice?
4. Che cosa risulta dalla duplicità della φύσις al fine della determinazione definitiva della sua essenza?

*A proposito della prima domanda.* Tradotta letteralmente, στέρησις significa « privazione »; ma questa traduzione non ci porta molto lontano; al contrario, proprio il significato della parola può sbarrarci il cammino che porta alla comprensione della cosa, se noi – come sempre accade in simili casi – non abbiamo già prima sapere e familiarità con l'ambito di cose in cui la parola, nominando, entra. Aristotele ci fa conoscere quest'ambito quando ci dice che anche la στέρησις è in certo qual modo un εἶδος. Ma noi sappiamo che l'εἶδος, e precisamente l'εἶδος κατὰ τὸν λόγον, caratterizza la μορφή, e che questa realizza l'essenza della φύσις come οὐσία τοῦ κινουμένου καθ'αυτό, cioè la φύσις come κίνησις. L'essenza della κίνησις è l'έντελέχεια. Questo basta per renderci conto che possiamo comprendere sufficientemente l'essenza della στέρησις solo nell'ambito e sul fondamento dell'interpretazione greca dell'essere.

I Romani tradussero στέρησις con *privatio*; questa è considerata come una specie della *negatio*. La negazione può essere intesa come un modo del *dire* di no. La στέρησις appartiene così all'ambito del « dire » e del « chiamare », quindi alla κατηγορία nel senso *pre-terminologico* sopra chiarito.

Sembra, anzi, che perfino Aristotele concepisca la στέρησις come un modo del *dire*. Ce lo può attestare un passo che è adatto nello stesso tempo a chiarire la frase in questione della *Fisica* e, inoltre, ad addurre l'esempio

di una στέρησις. Nel trattato Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A, 3, 318 b 16 sg.), Aristotele dice: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότερος στέρησις: « Il “ caldo ” è una certa quale chiamata, cioè appunto proprio un aspetto, il “ freddo ” invece στέρησις ». Qui « caldo » e « freddo » sono messi l'uno in contrapposizione all'altro come κατηγορία τις e στέρησις; bisogna però stare bene attenti che Aristotele dice κατηγορία τις: « caldo » è solo in un certo qual modo una chiamata, solo, cioè, se caldo è messo tra virgolette; in altri termini: dire « caldo » è un'ad-dizione (*Zu-sage*); corrispondentemente la στέρησις è, in un certo qual modo, una dis-dizione (*Ab-sage*). Ma in che misura « freddo » è una dis-dizione?

Quando diciamo: « l'acqua è fredda » ad-diciamo qualcosa all'ente. Certamente, ma ciò accade in modo che, nell'attribuire qualcosa all'acqua, in ciò che viene ad-detto, viene dis-detto il caldo. In fondo, però, nella differenza tra caldo e freddo, ciò che è in questione non è la distinzione tra ad-dire e ab-dire ma ciò che, conformemente al proprio εἶδος, è ad-dicabile e dis-dicabile. E perciò la proposizione che alla fine del capitolo deve fondare la duplice essenza della μορφή, e della φύσις, col riferimento alla στέρησις, suona così: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἔστιν: « giacché anche la privazione, cioè la dis-dizione, è in certo qual modo aspetto ». Nel freddo si mostra qualcosa, si presenta qualcosa, che noi perciò « sentiamo ». Ma nel sentito che si presenta, si assenta in pari tempo qualcosa, e ciò avviene in modo tale che, proprio in virtù dell'assentarsi, noi sentiamo particolarmente ciò che si presenta. Nella στέρησις, nella « privazione » (*Beraubung*), si tratta di un prender-via (*Weg-nahme*) nel modo del dis-dire; la στέρησις significa certamente un « via », ma in primo luogo e ognora il fatto che qualcosa vada via, venga via, resti via, si assenti. Se riflettiamo che οὐσία, enticità (*Seiendheit*), significa venire alla presenza, presentarsi (*Anwesenung*), non avremo più bisogno di una circostanziata discussione per stabilire dove la στέρησις come andare via dalla presenza, come assentarsi (*Abwesenung*), abbia il suo posto.

Eppure proprio adesso giungiamo a un punto pericoloso del capire; si potrebbero infatti prendere le cose alla leggera e considerare la στέρησις (l'assentarsi) come il me-

ro contrario del presentarsi. Solo che la στέρησις non è semplicemente assenza (*Abwesenheit*), ma, come assentarsi, la στέρησις è proprio la στέρησις del presentarsi. Che cos'è allora la στέρησις? (cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ, 22, 1022 b 22 sgg.). Quando noi oggi diciamo, per esempio, che qualcosa « è via », non vogliamo dire soltanto che non è più qui, ma vogliamo dire che manca. Se qualcosa manca, cioè che manca è sì via, ma proprio questo via, cioè il mancare, ci irrita e ci inquieta, e tutto ciò il « mancare » lo può provocare solo se esso è « presente » (« da »), cioè è, ossia costituisce un essere. In quanto assentarsi, la στέρησις non è semplicemente assenza, ma un presentarsi, e precisamente quel presentarsi in cui si presenta l'assentarsi – e non già l'assente. La στέρησις è εἶδος, ma εἶδος πως, cioè una certa qual specie di aspetto e di presenza. Noi oggi siamo fin troppo inclini a risolvere un fenomeno come il presentarsi dell'assentarsi in un facile gioco dialettico di concetti, invece di tenere fermo ciò che in esso meraviglia; nella στέρησις, infatti, si nasconde l'essenza della φύσις. Per vedere questo, bisogna prima rispondere alla seconda domanda.

*A proposito della seconda domanda.* In che rapporto sta la στέρησις con la μορφή? L'installarsi nell'aspetto è κίνησις, cioè un cambiare di qualcosa in qualcosa, e questo cambiare è in sé un « e-rompere » (*Ausschlagen*). Quando il vino inacidisce e diventa aceto, esso non diventa niente. È vero che diciamo anche che « la cosa s'è inacidita » per dire che non ne è venuto fuori « niente », cioè non quello che ci si attendeva. Nell'« aceto » c'è il venir-meno, l'assentarsi del vino. La μορφή come γένεσις è ὁδός, essere-in-cammino da un « non ancora » a un « non più ». L'installarsi nell'aspetto fa sempre venire alla presenza in modo tale che nel presentarsi viene contemporaneamente alla presenza un assentarsi. Quando il fiore « si schiude » (φύει) cadono le squame della gemma; il frutto fa la sua comparsa con la scomparsa del fiore. L'installarsi nell'aspetto, la μορφή, ha il carattere della στέρησις, e ciò significa ora che la μορφή è διχῶς, in sé duplice, è presentarsi dell'assentarsi. E con ciò si è già risposto anche alla terza domanda.

A proposito della terza domanda. In che senso l'essenza della φύσις è duplice? Come φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν, la φύσις è una specie di ἐνέργεια, cioè di οὐσία, e precisamente il produr-si venendo da sé e tornando a sé. Nell'essenziale « essere-in-cammino », però, un rispettivo prodotto (non già un artefatto) viene messo-via (weg-gestellt), come ad esempio il fiore dal frutto. Ma in questo metter-via, l'installazione nell'aspetto, la φύσις, non viene meno a se stessa; al contrario, come frutto, l'ente naturale ritorna nel suo seme, che, in base alla sua essenza, non è altro che uno schiudersi nell'aspetto, ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Col venire alla vita, ogni vivente incomincia già anche a morire e viceversa: il morire è ancora un vivere, perché solo il vivente può morire; anzi, il morire può essere l'« atto » supremo del vivere. La φύσις è il mettere-via se stessa che produce se stessa, e per questo appartiene ad essa un singolare fornirsi ciò che, solo mediante essa, diventa da un qualcosa di disponibile, come acqua, luce, aria, un qualcosa di adatto solo a essa, come ad esempio il nutrimento e così la linfa e le ossa. Si può prendere questo qualcosa di adatto per sé come qualcosa di disponibile, e poi considerare questo disponibile come materia e la φύσις come un « ricambio di materia », un « metabolismo ». Si può inoltre ricondurre la materia a ciò che in essa ininterrottamente giace già davanti, per poi assumerlo come ciò che vi è di costante o di più costante e quindi, in un certo senso, come ciò che è massimamente ente (*das Seiendste*), e poi chiamarlo φύσις. Vista così, la φύσις offre una doppia possibilità di chiamata, secondo la materia e secondo la forma. Questa doppia chiamata ha il suo fondamento in quell'originaria e duplice essenza della φύσις e, più precisamente, in un fraintendimento del δυνάμει ὄν, di ciò che è adatto, nel senso di ciò che è meramente a disposizione e meramente presente sottomano. La dottrina di Antifonte e del suo seguito, che dura tutt'oggi ininterrotto, coglie appena la non-essenza estrema della φύσις, esibendola come l'unica essenza autentica, mentre tale esibizione rimane di fatto l'essenza di ogni non-essenza.

A proposito della quarta domanda. Che cosa risulta dalla duplicità della φύσις al fine della determinazione

definitiva della sua essenza? Risposta: la semplicità della sua essenza. Se ripensiamo il tutto, abbiamo ora due determinazioni dell'essenza della φύσις di cui abbiamo guadagnato il concetto. L'una intende la φύσις come ἀρχή κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ'αυτό, ossia come la disposizione che avvia la motilità di qualcosa che è mosso da esso stesso. L'altra intende la φύσις come μορφή, cioè come γένεσις, e quindi come κίνησης. Se pensiamo le due determinazioni rispettivamente in una, allora dalla prima risulta che la φύσις non è altro che l'ἀρχή φύσεως, che è proprio ciò che dice anche la seconda, per la quale la φύσις è φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν. La φύσις stessa è l'avvio e la disposizione di se stessa. Considerata a partire dalla seconda determinazione, la φύσις è φύσις μορφή ἀρχῆς, l'installarsi in cui l'avvio pone se stesso nella disposizione e come disposizione dell'installarsi nell'aspetto. La μορφή è l'essenza della φύσις come ἀρχή, e l'ἀρχή è l'essenza della φύσις come μορφή, in quanto appunto quest'ultima ha la sua singolarità nel fatto che in essa l'εἶδος viene alla presenza da sé e come tale, senza aver bisogno, come nella τέχνη, che intervenga unaποίησις, la quale produce qualcosa che è lì presente, per esempio del legno, nell'aspetto di « tavolo », ma in modo tale che questo prodotto non è mai e non potrà mai essere in cammino a partire da sé per diventare un tavolo.

La φύσις, invece, è il presentarsi dell'assentarsi di se stessa, in cammino da se stessa a se stessa. In quanto è un tale assentarsi, essa resta un ri-andare-in-sé, andare che però è soltanto il cammino di uno schiudersi.

Ma qui, nella *Fisica*, Aristotele concepisce la φύσις come l'entità (οὐσία) di un particolare ambito (in sé delimitato) dell'ente, quello degli enti naturali nella loro differenza dagli artefatti. Rispettivamente al suo modo d'essere, questi enti si generano dalla φύσις, a proposito della quale Aristotele dice appunto: ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: un genere dell'essere / tra gli altri / per l'ente (che ha molti generi) è la φύσις. Aristotele dice questo in un trattato che in seguito, in occasione dell'ordinamento definitivo dei suoi scritti compiuto dalla scuola peripatetica, fu classificato tra quelli che, da allora, portano il titolo di μετὰ τὰ φυσικά, scritti che sono, sì, parte dei φυσικά, ma nello stesso tempo non ne fanno parte. Il trat-

tato che ora compare come libro Γ (IV) della *Metafisica* dà nel suo terzo capitolo l'indicazione sulla φύσις che ora abbiamo riportato e che coincide con ciò che nel primo capitolo del libro Β della *Fisica*, qui interpretato, è posto come tesi guida: la φύσις è una specie di ούσια. Sennonché, lo stesso trattato della *Metafisica*, già nel suo primo capitolo, dice esattamente il contrario: l'ούσια (l'essere dell'ente come tale nella sua totalità) è φύσις τις – una certa qual φύσις. Ma Aristotele è ben lungi dal voler dire che l'essenza dell'essere in generale sia propriamente del genere di quella φύσις che subito dopo egli caratterizza esplicitamente solo come un genere dell'essere accanto ad altri. Piuttosto, quella frase quasi non enunciata direttamente, e cioè: l'ούσια è φύσις τις, è un'eco del grande inizio della filosofia greca e del primo avvio della filosofia occidentale. In questo inizio l'essere è pensato come φύσις in modo tale che la φύσις della cui essenza Aristotele determina il concetto non può essere altro che un derivato della φύσις originaria. Un'eco debolissima e quasi irriconoscibile di quella φύσις inizialmente progettata come essere dell'ente è rimasta ancora perfino a noi, se è vero che anche noi parliamo della « natura » delle cose, della « natura » dello Stato, della « natura » degli uomini, e con queste espressioni non intendiamo i « fondamenti » naturali (pensati in senso fisico, chimico e biologico), ma semplicemente l'essere e l'essenza dell'ente.

Ma come dobbiamo pensare la φύσις se vogliamo nel suo senso iniziale? Ci sono ancora tracce del suo progetto nei frammenti dei detti dei pensatori degli inizi? Certamente, e non solo tracce, ma tutto quello che hanno detto e che noi possiamo ancora percepire parla, se abbiamo l'orecchio giusto per intendere, solo della φύσις. La conferma indiretta ce la offre la malaessenza (Unwesen), nel frattempo e da tempo divenuta dominante, dell'interpretazione storica del pensiero greco degli inizi come « filosofia della natura » nel senso di una « chimica primitiva ». Ma lasciamo alla sua decadenza questa malaessenza.

A titolo conclusivo pensiamo invece il detto di un pensatore iniziale che parla direttamente della φύσις e la intende come l'essere dell'ente come tale nella sua totalità (cfr. frammento 1). Il frammento 123 di Eraclito (tratto

da Porfirio) dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ; l'essere ama nascondersi. Che significa ciò? Si è creduto e si crede tuttora che voglia dire che l'essere è di difficile accesso e che occorrono grandi sforzi per trarlo fuori dal suo nascondiglio e per fargli perdere l'inclinazione a nascondersi. Ma la necessità che preme non è questa, bensì il contrario: il velarsi appartiene alla pre-dilezione dell'essere, ossia a ciò in cui esso ha fissato la sua essenza. E l'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato – φύσις. Solo ciò che per essenza si s-vela (ent-birgt) e deve svelarsi può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento. Perciò non si tratta di superare il κρύπτεσθαι della φύσις e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla φύσις, in tutta la purezza della sua essenza, il κρύπτεσθαι come appartenente ad essa.

Essere è lo svelarsi che si vela – φύσις nel senso iniziale. Svelarsi è venir fuori nella svelatezza, e ciò significa, salvare la svelatezza come tale nella sua essenza. Svelatezza significa ἀλήθεια – la verità, come noi traduciamo, non è, nella sua accezione iniziale e quindi essenziale, un carattere del conoscere e dell'asserire umani, e tanto meno è un mero valore o un'« idea » alla cui realizzazione – non si sa bene perché – l'uomo deve aspirare; come svelarsi, la verità appartiene all'essere stesso: φύσις è ἀλήθεια, svelamento, e perciò κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/ Poiché φύσις, nel senso della *Fisica*, è una specie di ούσια e poiché l'ούσια, nell'essenza stessa, scaturisce dalla φύσις nel suo abbozzo iniziale, perciò l'ἀλήθεια appartiene all'essere, perciò si rivela come un carattere dell'ούσια il presentarsi nell'aperto dell'ιδέα (Platone) e dell'εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristotele), perciò per quest'ultimo l'essenza della κίνησις come ἐντελέχεια ed ἐνέργεια diventa visibile /.