

Francesco Verde

Essere, vita e pensiero
Ancora sull'ontoteologia in Aristotele

Di certo non è impresa facile trattare in modo esaustivo della questione della presenza dell'ontoteologia nella filosofia di Aristotele in poche pagine, soprattutto per via delle molteplici competenze che occorrerebbero per esaminare il problema in maniera sufficientemente approfondita. Solo il tener conto della sterminata bibliografia sull'argomento risulta quasi impossibile. A ogni modo, analizzare sommariamente e in estrema sintesi il problema, può certamente risultare utile non solo allo storico della filosofia ma anche a chi si occupi di estetica o filosofia teoretica al fine di avere un quadro concettuale più unitario e coerente. Per questa ragione questo studio si presenta come un'analisi che tenta, anche se superficialmente e non in modo dettagliato, di demarcare con esattezza i diversi livelli che limitano l'estensione della questione, la presenza dell'ontoteologia in Aristotele. Prima di entrare *in medias res*, chi scrive è tenuto a circoscrivere le proprie competenze al campo storico-filosofico; se, per un verso, esse sono utili a delineare, storicamente appunto, il problema, per altro verso, non tengono conto di alcune questioni, che pure risulterebbero di fondamentale importanza per la corretta comprensione del problema. Da un punto di vista strettamente metodologico, dunque, si esaminerà il problema usufruendo di una lente e di un filtro sicuramente privilegiati, quelli della storia e dell'analisi attenta, minuziosa ma mai pedante dei testi. Per quanto concerne i rinvii bibliografici di letteratura secondaria davvero essenziali e che, dunque, non mirano affatto al fine della completezza, si rimanda senz'altro all'apposita sezione al fondo di questo breve contributo.

Per prima cosa è necessario comprendere cosa si intenda per 'ontoteologia'; come è noto, il termine compare per la prima volta nella *Critica della ragione pura* (B 660-A 632) dove Kant si occupa di differenziare alcuni termini relativi all'ambito teologico. La teologia trascendentale intende ricavare l'esistenza dell'essere originario a partire dall'esperienza in generale mentre la teologia naturale giunge all'esistenza di un creatore del mondo dalla disposizione e dall'ordine presente in questo mondo sulla base di due specie di causalità, la natura e la libertà. Queste determinazioni terminologiche verranno approfondite successivamente in maniera più completa ne *La religione entro i limiti della sola ragione*; la teologia trascendentale è detta cosmoteologia quando ricava l'esistenza di un essere originario a partire dall'esperienza in generale (si pensi in tal caso all'analogia concettuale con le cinque vie di Tommaso), mentre ontoteologia è la teologia che ricava l'esistenza di un creatore del mondo da semplici concetti senza far ricorso a nessun tipo di esperienza (si noti la vicinanza della nozione kantiana di ontoteologia con la prova ontologica di Anselmo). In breve, se la cosmologia, proprio come le cinque vie di Tommaso, prende le mosse dall'esperienza per arrivare ad attestare l'esistenza di Dio, l'ontoteologia ne determina l'esistenza sulla base di semplici concetti puri.

Chi come Heidegger intende rintracciare la presenza dell'ontoteologia in Aristotele non usa *in toto* la definizione kantiana ma tenta di identificare la nozione di Dio con quella di essere, riducendo questo all'ente, seppure sommo, ovvero Dio; ciononostante, va pure chiarito sin da subito che sarebbe senz'altro riduttivo e per certi aspetti errato attribuire ad Heidegger una nozione di ontoteologia del genere in quanto va tenuto bene a mente che nella riflessione heideggeriana questa nozione si sposa con quella di 'fondamento' che, tuttavia, non è oggetto di questo studio. La seconda parte di *Identität und Differenz* (1957) è il testo cruciale e di riferimento dove Heidegger accosta la storia della metafisica alla questione dell'ontoteologia; sebbene ci sia il rischio di semplificare troppo, si può ben dire che la metafisica e la sua storia si sono costituite *ontoteologicamente* a partire, ovviamente, da Aristotele. Ma che cosa è l'ontoteologia nell'ottica di *Identität und Differenz*? Non è di certo così facile dare una risposta sintetica ed efficace, tuttavia, sulla scorta dei diversi studi che Enrico Berti vi

ha dedicato, si può affermare con un certo grado di certezza e plausibilità che l'ontoteologia sia quella scienza che "riduce" l'essere a un ente, un ente sommo, ossia Dio; come è assai noto la *Überwindung der Metaphysik*, il superamento della metafisica è un'impresa necessaria se ci si intende liberare dall'oblio dell'essere dovuto a una sorta di "schiacciamento" dell'essere su di un ente, seppure sommo, come Dio. A questo punto, benché Heidegger nello scritto sopra citato non faccia menzione di Aristotele, il filosofo di Stagira è una presenza costante nelle esegesi heideggeriane, a partire dal celebre corso del 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica* in cui Heidegger legge il libro Γ della *Metafisica* come trattazione dell'essere dell'ente. Considerati i precedenti e la costante presenza di Aristotele nel pensiero heideggeriano, pur mantenendo la debita cautela, non sembra plausibile escludere che la nozione di ontoteologia debba parecchio all'interpretazione di alcuni dei libri centrali della *Metafisica*.

A questo punto sorge quasi spontanea la domanda sul significato storico della *Metafisica* di Aristotele. Insomma, per essere più chiari e per richiamare le chiarissime parole di Berti in merito, si tratta di ontoteologia o di filosofia prima? Aristotele e i suoi commentatori come Alessandro di Afrodisia (*in metaph.* 171 5-7) sottolineano chiaramente come la metafisica non sia teologia ma scienza teologica. La teologia, infatti, insieme alla matematica e alla fisica, è una delle scienze teoretiche che costituiscono il sapere più alto cui l'attività contemplativa deve tendere. Ora, è assai utile rimarcare che si tratta di *scienza* teologica e non di teologia per un motivo centrale nel pensiero aristotelico: il fatto che la metafisica si occupi della scienza teologica non significa che il suo oggetto *esclusivo* sia Dio o l'essere sommo ma che la metafisica intesa come scienze delle cause prime (protologia) e dei principi (archeologia) approda necessariamente anche al divino. Per quale motivo? La metafisica così come viene compresa da Aristotele è la scienza dell'ente in quanto in ente, è la scienza del 'reale' di cui si sforza di individuarne le cause prime. Questo punto, come si vede, è di fondamentale importanza per comprendere correttamente il progetto aristotelico; molti dei maggiori studiosi moderni, davvero fra i più eminenti interpreti del testo aristotelico, quali Natorp (e il neokantismo), Jaeger, Aubenque e, per certi aspetti, Leszl, hanno escluso *apertis verbis* l'identità fra la metafisica come scienza delle cause prime e la scienza teologica, contravvenendo in questo modo alla preziosa testimonianza in merito di Alessandro di Afrodisia oltre che alle righe aristoteliche.

Da questa prospettiva, il passo verso l'identificazione della metafisica con l'ontoteologia sembrerebbe davvero breve e, infatti, lo è stato. P. Merlan, ad esempio, è del parere che l'ente in quanto ente di cui la metafisica ricerca le cause prime si identifichi sostanzialmente con Dio; se questo è vero, come si intuisce facilmente, la metafisica sarebbe 'ontoteologia' in quanto i suoi oggetti si identificano perfettamente, l'ente in quanto ente e Dio. Insomma, esaminare la "portata" ontoteologica della metafisica significa fondamentalmente interrogarsi sui limiti concettuali della stessa metafisica; siamo abituati, in riferimento alla metafisica aristotelica, a sostenere che la metafisica sia la scienza dell'essere, definizione, questa, che difficilmente si adegua alle pagine aristoteliche. Affermare che la metafisica sia scienza dell'essere non vuol dire che essa sia scienza dell'ente in quanto ente; quando Aristotele sostiene che la metafisica è scienza dell'ente in quanto ente intende dire che la metafisica è la scienza della totalità del reale di cui, per l'appunto, ricerca le cause prime che equivalgono alle quattro cause che Aristotele descrive dettagliatamente nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Se questo è vero la metafisica aristotelica rimane intrinsecamente filosofia prima.

In realtà c'è un altro motivo importante per cui la metafisica non si identifica *stricto sensu* con la scienza dell'essere, come in effetti intendono alcuni interpreti moderni. Se la metafisica fosse scienza dell'essere è chiaro che l'essere dovrebbe essere considerato un genere, il che viene escluso da Aristotele a chiare lettere. Considerare l'essere un genere significa in ultima analisi che esso è un genere della totalità del reale; questa sembrerebbe un' passaggio concettuale molto intuitivo e, per certi aspetti, immediato, eppure non è così, almeno

per Aristotele. Se prendiamo in considerazione un celebre passo tratto dal libro B della *Metafisica*, in particolare la pagina 998b, Aristotele tramite un ragionamento piuttosto complesso afferma che l'essere non è un genere. Come è noto, Aristotele è del parere che l'essere sia coestensivo all'uno per questo motivo l'essere e l'uno sono i predicati generalissimi del reale, ossia ciò che più di ogni altra cosa si predica di tutte le cose. Ma il fatto che l'essere e l'uno siano predicati generalissimi di tutte le cose non indica affatto che essi siano generi primi. Seguiamo l'argomentazione di Aristotele. Risulta evidente che le differenze fanno sì che un genere sia distinto e distinguibile da un altro: tra il genere animale e quello vegetale sussistono alcune differenze ben precise che rendono assolutamente perspicua la distinzione fra i due generi. Ora, perché le differenze *siano* è chiaro che esse devono appartenere all'essere e all'uno: per affermare che il genere animale differisce da quello vegetale è necessario che ogni differenza *sia* (essere) e *sia una* (uno). Ma è pur vero che se l'essere e l'uno sono dei generi risulta del tutto impossibile che essi si predichino delle differenze generiche: sarebbe assurdo che ciò che si predica delle differenze fra i generi sia esso stesso un genere. Il genere, pertanto, non può predicarsi delle proprie differenze: ciò che differenzia due generi diversi non può essere un genere, di conseguenza, se l'essere e l'uno fossero generi, di nessuna differenza si potrà sostenere che essa è e che è *una*. Tutto questo ragionamento esclude che la metafisica sia scienza dell'essere, esattamente perché l'essere non è un genere della totalità del reale: se lo fosse le differenze fra i generi non sussisterebbero e si cadrebbe nella concezione di un reale del tutto omogeneo e indifferenziato che, in fin dei conti, è l'accusa che Aristotele muove ad Anassagora.

Ritornando ad Heidegger, l'interpretazione ontoteologica della metafisica trova i suoi degni prodromi, dopo gli scritti di Brentano su Aristotele, nel trattato di un teologo, Carl Braig, che nel 1896 pubblicò un'opera dal titolo *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Lo stesso Heidegger dichiara di essere stato profondamente influenzato da quest'opera, anche perché Braig fu il suo professore di teologia a Friburgo in Brisgovia. Si pensi che già Braig aveva, per così dire, individuato uno dei futuri cardini del pensiero heideggeriano, ossia la differenza ontologica fra l'essere e l'ente; questi giunge concettualmente a tale differenza *via theologica*. Nel suo trattato *Vom Sein* Braig, condensando gran parte della tradizione teologica occidentale, in particolare medievale, arriva a sostenere che Dio è l'"essere proprio", ciò che conferisce all'essere la sua unità, al di là di tutti i significati dell'essere; questo punto richiama alla memoria l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura, opera non a caso dettagliatamente commentata da Braig, dove il francescano differenzia l'essere di Dio (*esse ipsum*) dai singoli enti. Da ciò è chiaro che il passo verso l'interpretazione ontoteologica della metafisica aristotelica risulta ancora una volta molto breve, soprattutto perché in questo caso si tratta di "integrare" le pagine aristoteliche con le molte esegesi fornite dalla Scolastica medievale e moderna che non esitano a identificare l'oggetto della metafisica con l'*Esse ipsum* ovvero Dio. E qui è inevitabile che sorga un altro problema di natura "anacronistica". Ammettere che l'oggetto della metafisica aristotelica sia l'essere stesso ossia Dio non solo significa fare della metafisica un'ontologia (il che è già di per se stesso rischioso, almeno "nominalmente", considerando che il termine "ontologia" compare, come è noto, per la prima volta nel grande *Lexicon Philosophicum* di Goclenius del 1613) ma soprattutto attribuire ad Aristotele la distinzione propria della Scolastica moderna (Suarez, Wolff, Baumgarten) fra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* proprio come fa, in ultima analisi, *Le problème de l'être chez Aristote* di P. Aubenque (1962¹; 1966²). Mentre la *metaphysica generalis* si occupa dell'essere (ontologia) la *metaphysica specialis*, distinta in *cosmologia generalis*, *psychologia rationalis* e *theologia naturalis*, si dedica all'analisi razionale del mondo, dell'anima e, infine, di Dio. Ma è chiaro che una visione del genere non solo non è riscontrabile in Aristotele – che per l'appunto fa della metafisica una scienza completamente unitaria che ricerca le cause prime dell'ente in quanto ente ossia della totalità del reale dove è incluso anche Dio (scienza teologica), non contrapponendo, dunque, ontologia a teologia – ma presuppone una relazione di anteriorità/posteriorità. Lo statuto della *metaphysica*

specialis viene necessariamente garantito dalla *metaphysica generalis* che, infatti, le è, per così dire, propedeutica: ma anche di questo non rimane traccia in Aristotele.

La scienza che Aristotele ha intenzione di inaugurare (sebbene, nel primo libro della *Metafisica*, il filosofo ne ritrovi alcuni "anticipatori" nei pensatori precedenti) non riduce affatto l'essere all'ente, in quanto sostenere che l'essenza di un ente sia l'essere in termini aristotelici non significa nulla: ritornano ancora, da un lato, l'eliminazione tutta aristotelica della "genericità" dell'essere, dall'altro, la sua interna plurivocità. Si potrà obiettare a questa prospettiva – che, come ripeto, non fa altro che riflettere quanto più possibile storicamente il senso delle righe aristoteliche – ribadendo la centralità della nozione di sostanza nella metafisica aristotelica; ma cosa intende Aristotele per 'sostanza'? La sostanza non è l'essere, non si identifica con l'essere ma, per dirla in breve, è il primo dei significati dell'essere, pertanto, la metafisica intesa come scienza della sostanza è quella scienza che ricerca le cause prime delle sostanze (*metaph.* 1033a-b). Si tratta, come si vede facilmente, di un punto di fondamentale importanza; a tal proposito, Berti, tentando di mettere da parte ogni equivoco, rimarca molto giustamente il significato primario della sostanza. Il carattere proprio della sostanza è la sua "primarietà" rispetto alle altre categorie; la sostanza è il primo ente, l'ente primario, ciò che è semplicemente (*metaph.* 1028a). Come ha messo in luce assai chiaramente il volume sopra citato di Aubenque, se le categorie sono in relazione con la sostanza *pros hen* ciò non significa affatto che esse possano venir dedotte dalla sostanza, proprio perché questa non è un genere e non si "ritrova" in loro. La nozione/definizione di tutto ciò che esiste contiene in sé un riferimento – del tutto necessario – alla sostanza, semplicemente per il fatto che la sostanza ha un significato primario rispetto al resto: un ente è tale perché nella sua definizione deve esserci un indubbio riferimento alla sostanza. Ora, è chiaro che se la sostanza fosse un genere le rimanenti categorie sarebbero deducibili da essa e riducibili a essa, ma le categorie non sono specie della sostanza così come questa non è loro genere: se così fosse l'eliminazione della "genericità" dell'essere da parte di Aristotele sarebbe in contraddizione con la sua dottrina categoriale. Per questo motivo Aubenque ha voluto – a ragione – rimarcare la differenza fra la proposta aristotelica dall'"analogia di attribuzione" della Scolastica che, tuttavia, appartiene già al Neoplatonismo: non esiste una relazione di proporzionalità, omonimia, analogia o partecipazione fra le categorie e la sostanza. Se questo è vero, la metafisica è *anche* studio delle cause prime della sostanza ma non si riduce solo a ciò, per il fatto che essa si occupa degli altri significati dell'essere: la sostanza è il primo e il più semplice – ovvero è privo di attribuzioni – dei significati dell'essere che, per l'appunto, si dice in molti modi. Occorre considerare con molta attenzione questo punto; l'essere, secondo Aristotele, non è una nozione omogenea, unitaria, per questo affermare che l'essenza di un ente sia l'essere non significa nulla (si noti *mutatis mutandis* l'analogia con la logica dell'essere della *Scienza della logica* hegeliana: l'essere preso nella sua indeterminatezza e immediatezza è il nulla): l'essere non può essere essenza di nulla per via della sua intrinseca plurivocità. Quando Aristotele afferma che l'essere si dice in molti modi vuol dire che l'essere si declina *internamente* in più sensi; la maggior parte degli interpreti legge l'assunzione della plurivocità dell'essere solo in funzione anti-eleatica ma, a ben vedere, si tratta di una visione piuttosto riduttiva. Nell'ottica aristotelica, insomma, il Platone del *Sofista*, sebbene si fosse sforzato di realizzare il "parricidio" tramite l'individuazione del genere sommo dell'*eteron*, non era riuscito a "scardinare" la logica del *to eon* di Parmenide: l'essere di Platone continua a essere un "blocco monolitico" che non riesce a declinarsi internamente. Il 'diverso' del *Sofista* è un genere sommo che si "appoggia" solo *esternamente* all'essere, non riuscendo minimamente a "scalfire" la sua granitica identità; questa è la ragione profonda che spinge Aristotele a declinare intrinsecamente l'essere, non avendo, dunque, bisogno di un qualcosa di "esterno" come il 'diverso' platonico: secondo Aristotele, insomma, l'*eteron* non si "accosta" ma è sempre interno all'essere.

Si tratta ancora una volta di un punto centrale, spesso equivocato dagli interpreti che, riducendo l'oggetto

della metafisica all'essere, hanno drasticamente ridotto o, quanto meno, ridimensionato, la "ricchezza" e la "varietà" della metafisica aristotelica che, infatti, si occupa degli altri significati della sostanza, dall'essere per accidente all'essere come potenza e come atto. Ed è proprio l'atto ovvero la forma a costituire il primo dei significati della sostanza; nel libro Z della *Metafisica* (1028b), Aristotele afferma che la *ousia* si dice in quattro sensi, l'essenza (*to ti en einai*), l'universale (*to katholou*), il genere (*genos*), il sostrato (*to hypokeimenon*). I quattro "candidati" alla sostanza vengono ulteriormente "vagliati" da due criteri che, per l'appunto, "filtrano" i quattro significati per determinare ancora più a fondo l'autentico carattere di sostanzialità. Questi due criteri riguardano, da un lato, la separabilità (*choriston*), dall'altro, l'essere una realtà individuale, un 'questo qui' (*tode ti*); sebbene la questione sia molto delicata e per certi aspetti complessa (per questo è molto utile il rinvio al commentario sul libro di Z di Frede e Patzig), l'essenza ossia la forma rispetta entrambi i criteri, infatti, essa è "separata", ossia esiste in sé e non in altro, e possiede il carattere di essere una realtà individuale. A questo punto, la terminologia aristotelica diviene più chiara: la forma ovvero l'atto rappresenta il carattere centrale e fondamentale della 'sostanzialità' di una realtà: se l'oggetto della metafisica aristotelica è lo studio zetetico delle cause prime dell'ente in quanto ente, la causa formale ossia l'essenza/forma/atto è la causa prima dell'ente in quanto ente, ovvero di ogni realtà. La forma, in effetti, risponde efficacemente all'interrogativo socratico-platonico del "che cosa è" (*ti esti*); la forma, quindi, non è *tutto* l'essere ma solo il *significato primo* della sostanza, ciò che spiega che cosa è la sostanza, non riducendosi completamente a essa. E ciò non significa neppure che l'essere si riduca all'ente in quanto la forma non è affatto l'essenza dell'essere ma solo un carattere "separato" (ovvero che non necessita di essere in altro per esistere) e individuale che è causa prima della sostanza; nel caso dell'essere umano, la forma dell'uomo – come sembra poter arguire con una certa sicurezza dalle pagine aristoteliche – è l'anima, ma questo non significa che l' 'essere' dell'uomo sia l'anima ma solo che l'anima è la causa (formale), il *ti esti* dell'essere umano che assolve a determinate funzioni come, ad esempio, alla "giustificazione" della vita.

Ora, anche l'atto ha molti significati e si può dire in molti modi, dei quali, quello primo e, per così dire, supremo è l'attività (*energeia*). Dio è atto puro, pura forma priva di potenzialità e dunque di materia, atto primo e immobile; Dio è oggetto della metafisica esattamente perché è *una* delle cause prime dell'ente in quanto ente e, pertanto, della totalità del reale. Ma – e questo è il punto cruciale – non esiste una riga di Aristotele che attesti che l' 'essenza' di Dio, primo motore immobile, sia l'essere: ciò contribuisce a negare la riduzione dell'essere all'ente (teologico). Aristotele è molto chiaro in proposito: l'*energeia* di Dio è il pensiero, egli stesso è pensiero di pensiero (*metaph.* 1074b) proprio perché il pensiero è l'attività più alta, la condizione più eccellente che Dio non potrebbe non esercitare. Il pensiero e solo il pensiero è il carattere proprio di Dio e non l'essere: Dio non è – heideggerianamente – "il più essente" (*das Seiendste*), per questo bisognerà attendere Tommaso che nella prospettiva dell'*analogia entis* – ma ancor di più Duns Scoto con l'assunzione dell'univocità dell'essere che lega Dio e le creature – farà di Dio l'*Ipsum esse subsistens*, l'essere stesso autosussistente che in quanto essere può egli stesso "donare" l'essere nell'atto creativo. Già Avicenna, del resto, faceva di Dio ciò che la metafisica ricerca e persegue.

Naturalmente il dibattito sulla teologia aristotelica dovrebbe esaminare il ruolo del primo motore nella cosmologia, ma non è questa la sede adatta per affrontare adeguatamente la questione; qui sia sufficiente sottolineare il fatto che con la caratterizzazione del primo motore come causa efficiente rispetto al moto dei cieli e come causa finale rispetto a se stesso, l'universo aristotelico assume dei contorni davvero distanti da quelli tradizionali. Il fatto che Dio sia causa motrice dei cieli esclude *de iure* e *de facto* che il primo motore sia l'*Ipsum esse subsistens*, l'ente, seppure supremo, cui l'essere si riduce, quasi "impoverendosi". Solo tornando al valore genuino della prospettiva aristotelica, si potrà comprendere – per quanto possibile – autenticamente il senso della

metafisica; le pagine di Aristotele sono state oggetto delle più svariate esegesi, così profondamente diverse fra loro, che, se per certi versi hanno gettato luce sul pensiero aristotelico, per altri hanno deliberatamente oscurato il significato ultimo della metafisica aristotelica. Per questo motivo la "sana" prospettiva storica declinantesi nella lettura detagliata e filologicamente attenta del testo può spesso contribuire a rendere più manifesto quanto Aristotele intende comunicare.

Nel nostro caso la metafisica aristotelica non è né ontologia né ontoteologia: né essa è *solamente* studio dell'essere né esiste una riduzione dell'essere all'ente né l'essenza del Dio del libro Λ è l'essere che, infatti, si dice in molti modi. L'ente in quanto ente e Dio sono gli oggetti di studio della metafisica ma esclusivamente per il fatto che essa si costituisce come una ricerca delle cause prime e dei principi: la metafisica ricerca le cause prime dell'ente in quanto ente e Dio è una delle cause prime che essa ricerca. Questo è il motivo per cui la metafisica è *anche* 'scienza teologica' ma, di certo, non ontoteologia; la metafisica continua a essere filosofia prima mentre l'immobile attività del pensiero rimane, almeno in Aristotele, ciò che caratterizza Dio e, soprattutto, ciò che rende Dio il vivente eterno e migliore che grazie alla sua attività prova piacere: l'atto dell'intelletto non è essere ma è vita (*metaph.* 1072b).

Bibliografia essenziale

N.B. La datazione riportata si riferisce alle edizioni effettivamente consultate

- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.
Beierwaltes W., *Identità e differenza*, Milano 1989.
Berti E., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987.
Berti E., *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.
Berti E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004.
Berti E., *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005 (cfr. anche la mia recensione su "Filosofiaitaliana.it" http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda_rec_fi.php?id=35).
- Berti E., *Introduzione alla metafisica*, Torino 2006.
Berti E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2006.
Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 2008.
Berti E., Centrone B., Fait P., *Aristotele e l'ontologia*, Milano 2007.
Bonitz H., *Sulle categorie di Aristotele*, Milano 2005.
Braig C., *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg i.B. 1896.
Chiaradonna R., *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002.
Donini P., *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 2003.
Düring I., *Aristotele*, Milano 1976.
Frede M., *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford 2000.
Frede M.-Patzig G., *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.
Giacon C., *La causalità del motore immobile*, Padova 1969.
Hanley C., *Being and God in Aristotle and Heidegger. The Role of Method in Thinking the Infinite*, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2000.
Jaeger W., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 2004.
Leszl W., *Aristotle's conceptions of ontology*, Padova 1975.
Merlan P., *Metaphysik: Name und Gegenstand*, "The Journal of Hellenic Studies", 77 (1957), pp. 87-92.
Mignucci M., *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*, Padova 1975.
Movia G. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.
Natorp P., *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, "Philosophische Monatshefte" 24 (1888), pp. 37-65; 540-574.
Pasquale G., *Il principio di non-contraddizione in Aristotele*, Torino 2008 (cfr. anche la mia recensione su "Syzetesis" <http://www.syzetesis.it/Recensioni/noncontraddizioneinaristotele.html>).
- Quarantotto D., *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli 2005.
Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica in Aristotele*, Milano 1961.
Wieland W., *La Fisica di Aristotele*, Bologna 1993.