

Il confronto di Aristotele con l'eleatismo in *Phys. I, 2-3*

Oggetto del presente lavoro è il confronto che Aristotele istituisce con l'eleatismo in *Phys. I, 2-3*. Al fine di una maggiore linearità espositiva, si rendono qui necessarie alcune considerazioni preliminari sull'articolazione della trattazione: in un primo momento, più propriamente argomentativo, analizzeremo la questione contestualizzandola all'interno della fisica aristotelica: che importanza assume la critica della posizione eleatica nell'economia complessiva di una *fisica*, vale a dire di una "scienza della natura"? Solo a partire da ciò, infatti, sarà possibile lasciar emergere la rilevanza della presa di distanza, da parte di Aristotele, rispetto alla posizione eleatica: la confutazione degli Eleati, come vedremo, non rappresenta un punto marginale all'interno della trattazione aristotelica della scienza della natura quanto, radicalmente, la sua stessa condizione di possibilità. Alla luce di tale assunto, procederemo quindi alla restituzione dell'argomentazione che Aristotele conduce contro i due più noti esponenti dell'eleatismo, Parmenide e Melisso.

In un secondo momento, inoltre, avvicineremo la questione muovendo da un altro punto di vista, che potremmo definire 'storiografico', ovvero inserendola all'interno del più ampio quadro dialettico del continuo confronto che Aristotele, come caratteristica intrinseca al proprio *modus argomentandi*, istituisce con i pensatori che l'hanno preceduto.

La costituzione di una "fisica" come possibilità di una "scienza del divenire"

Per comprendere il ruolo assunto dal confronto con l'eleatismo nella sede in cui Aristotele stesso lo colloca, occorre anzitutto soffermarci sulla nozione stessa di "fisica". Qual è l'oggetto della *fisica*? Possiamo rispondere, con L. Ruggiu, che suo «oggetto [...] è la φύσις e le cose che sono da φύσις»¹. Ora, la φύσις non è altro che la natura, vale a dire l'ambito eterogeneo di quegli oggetti la cui caratteristica intrinseca è quella di essere soggetti a cambiamento; la natura è il complesso degli enti che *divengono*². Pertanto, possiamo a buon diritto affermare che «è il divenire nella sua accezione più ampia del significato e nelle sue condizioni strutturali che costituisce il contenuto della trattazione aristotelica»³. La 'fisica' è la scienza che studia il divenire o, più propriamente, le cose che divengono⁴. Il che significa, dunque, che non

¹ L. Ruggiu, *La fisica come ontologia del divenire. Saggio introduttivo*, in Aristotele, *Fisica*, Mimesis, Milano 2007, p. XVI.

² È questo, in effetti, ciò che distingue un ente naturale da uno artificiale: «È manifesto, infatti, che tutte le cose che sono da natura, hanno il principio del movimento e del riposo in se stesse [...]. Invece un letto o un mantello, e ogni altro oggetto di questo genere [...] - in quanto essi sono prodotti da tecnica - , non possiede in se stesso nessuna tendenza innata al cambiamento. [...] Lo stesso accade a tutte le altre cose che sono prodotte artificialmente. Nessuna di esse, infatti, ha in se stessa il principio della propria produzione [...]. "Natura" è dunque ciò che è stato detto. E hanno "natura" tutte quelle cose che possiedono un tale principio» (*Phys. II, 2, 192 b 8-34*, trad. a cura di L. Ruggiu).

³ L. Ruggiu, *op. cit.*, p. XVI. Corsivo nostro.

⁴ Occorre infatti specificare un punto importante: la fisica non indaga il divenire in sé, ma quello delle *cose*. Per Aristotele il divenire non va inteso come un che di assoluto, di indipendente; viceversa, esso è sempre inerente ad enti, è sempre divenire *di qualcosa*. E questo punto va tenuto fermo: il divenire non è un sostrato, ma un *predicato* che inerisce a enti, i quali enti divengono, ovvero sono affetti da divenire. Scrive a tal proposito Wieland: «Aristotele muove [...] dalla constatazione che parliamo sempre in primo luogo di *cose* che divengono altre *cose*. Il divenire non può essere in alcun modo compreso a partire dall'idea di un sostrato costante nel quale si danno il cambio determinazioni

solamente l'essere immutabile, immobile ed imperituro, ma anche l'essere che diviene, può essere conosciuto. Ecco l'oggetto della fisica. Possiamo in tal senso definire la fisica, in quanto scienza delle cose che sono soggette a cambiamento, un'*ontologia del divenire*⁵. In essa, Aristotele discute del divenire in quanto essere, ovvero del divenire come ciò che di permanente, costitutivo, intrinseco, v'è negli enti che cambiano. Se possiamo conoscere solo ciò che permane immutato, ecco allora che, dimostrando che anche negli enti mutevoli v'è qualcosa che permane inalterato, sarà possibile dimostrarne l'intelligibilità. E negli enti soggetti a divenire ciò che permane inalterato, e che vi permane in quanto costitutivo, è il divenire medesimo. Ecco in che senso la fisica tratta «del divenire in quanto essere e dell'essere nella misura e nel modo in cui diviene»⁶.

La critica all'eleatismo come “antipasto” per la costituzione di una ‘fisica’

Ora, afferma Aristotele che

noi diciamo [...] di conoscere una cosa, solo allorché possediamo la conoscenza delle cause prime e dei principii primi [τὰ αἴτια γνωρισωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας] [...]; è allora evidente che, anche in relazione alla scienza che ha per oggetto la natura, si deve innanzitutto cercare di determinare quanto ha riferimento con i principii.⁷

Conosciamo autenticamente qualcosa solamente nella misura in cui ne conosciamo i principii, solamente in quanto ne determiniamo un fondamento, un che di fermo, di permanente⁸. L'essere nel divenire o, per dire altrimenti, il divenire come essere, come ciò che costituisce gli enti naturali in quanto tali: come ciò che ne è *principio*. Ora, poiché conosciamo una cosa solamente nella misura in cui ne conosciamo i principii, e poiché principio degli oggetti della natura è il divenire, ecco che, per rendere questi ultimi oggetto di una scienza possibile, occorrerà interrogarsi proprio sulla natura del divenire. Ed è proprio nell'ambito di tali considerazioni che si inserisce il confronto con la posizione eleatica, la quale nega, per l'appunto, il divenire; e ciò, potremmo dire, da un duplice punto di vista: (1) anzitutto, *stricto sensu*, il divenire è negato esplicitamente, direttamente: assunto dell'eleatismo è che l'essere sia uno, immobile, eterno, ingenerato, imperituro. Dunque, non soggetto a divenire; (2) ma il divenire è negato anche, *lato sensu*, dalle conseguenze implicite a tale assunto: se l'essere è uno, infatti, allora non potranno esservi principii atti a spiegarlo (giacché, come vedremo, il principio, per sua stessa natura, implica il *due*, la molteplicità). Se neghiamo l'esistenza dei principii, con ciò stesso neghiamo la possibilità che si dia conoscenza *tout court* delle cose, vale a dire, appunto, conoscenza secondo principii. La posizione eleatica, pertanto, rischia di minare alla base non solamente la possibilità di fondare una fisica come scienza del divenire ma,

diverse. Non parliamo di sostrati [...], ma proprio di cose che, quando si trasformano, diventano altre cose. [...] il divenire non viene mai ipostatizzato, ma resta sempre inteso come determinazione di cose. Un divenire “in sé” non esiste per Aristotele» (W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 143).

⁵ Così L. Ruggiu, *op. cit.*, pp. XLII e ss.; G. Giardina, *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele*, Phys. I, CUECM, Catania 2002, p. 138 n. 174.

⁶ G. Giardina, *ibid.*

⁷ *Phys.* I, 1, 184 a 12 e ss.

⁸ È questo, del resto, ciò che contraddistingue la conoscenza rispetto ad altre modalità di rapportarsi agli oggetti (quali, ad esempio, la memoria o la rappresentazione): la conoscenza risale ai principii, alle cause del proprio oggetto, è in grado di determinarlo, di spiegarlo.

radicalmente, la possibilità di fondare scientificamente alcunché. Ecco perché Aristotele, alla critica dell'eleatismo, riserva non solamente un'ampia trattazione, ma anche una collocazione prioritaria, propedeutica rispetto all'indagine sui principii: la sua confutazione assume infatti un ruolo preliminare rispetto all'intero impianto della legittimazione di una 'fisica'; essa, potremmo dire, «c'est une sorte de hors-d'œuvre»⁹, di "antipasto" necessario alla legittimazione dell'esistenza del divenire, dunque dei principii e, solo a partire da qui, alla costituzione di una scienza delle cose che divengono¹⁰.

La critica dell'eleatismo: assunti di partenza

I punti sui quali occorre intervenire, pertanto, sono essenzialmente due:

1. affermazione dell'esistenza del divenire, di contro alla posizione eleatica che, viceversa, lo nega;
2. chiarificazione della natura dei principii e, pertanto, legittimazione del loro statuto fondativo ed epistemologico.

1. Originarietà del divenire

In merito alla legittimazione dell'esistenza del divenire, afferma Aristotele in *Phys.* I, 2, 185 a 12-14:

[...] noi poniamo come assunto di base della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento: questo è attestato dall'esperienza.

Il movimento, afferma qui Aristotele, non necessita di essere reso oggetto di dimostrazione, dal momento che è un dato di per sé evidente, «attestato dall'esperienza». Che le cose in natura mutino, cambino, ovvero siano soggette a divenire non è qualcosa che vada dimostrato, in quanto presupposto stesso di ogni dimostrazione. Il divenire è un che di *originario*, di costitutivo e, di conseguenza, di innegabile, tale da rendere inapplicabile qualsivoglia processo argomentativo atto a metterlo in discussione: lo stesso atto di negazione, infatti, presuppone il principio del divenire. «Per negare il divenire», afferma Ruggiu, «si deve [...] operare mediante un atto di negazione, che è possibile solo in quanto a sua volta presuppone il divenire»¹¹. Lo stesso articolarsi linguistico-discorsivo del pensiero, dunque, attesta l'esistenza del

⁹ S. Mansion, *Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote*, in AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, pp. 41-42.

¹⁰ Occorre qui sottolineare un aspetto importante: il fatto che la dottrina eleatica, nella sua conseguenza implicita, elimini radicalmente i presupposti stessi di una 'fisica' implica che Aristotele, nella sua opera di confutazione, non possa riabilitare tali presupposti in qualità di fisico. Egli stesso afferma infatti che non è mai compito di una determinata scienza rendersi oggetto i propri principii (cfr. *Phys.* I, 2, 184 b 25 e ss.), indagare "dall'interno" la natura dei fondamenti su cui poggia: non sarà il geometra, ad esempio, ad argomentare contro coloro che non riconoscono i principii della geometria; allo stesso modo, non potrà essere il fisico a difendere i principii della fisica da coloro che li negassero (cfr. *Phys.* I, 2, 185 a). La fisica non può salvarsi da sé, "tirarsi per i capelli" come il barone di Münchhausen per liberarsi dalle sabbie mobili; tale compito spetta piuttosto ad una «scienza che è comune a tutte» (*Phys.* I, 2, 185 a 2-3), ovvero che, sul piano formale, si colloca al di sopra di tutte. Tale scienza viene identificata da taluni con la dialettica formale (cfr. Wieland, *op. cit.*, p. 134; Ruggiu, *op. cit.*, p. XXXI), da altri con la metafisica (cfr. Giardina, *op. cit.*, p. 62). Ciò che qui ci premeva sottolineare, ad ogni modo, è proprio la natura 'trascendentale' dell'indagine condotta e il suo rapporto con la fisica, che non ne è strumento o metodo, bensì risultato.

¹¹ L. Ruggiu, *op. cit.*, p. XXVIII.

divenire. Pertanto, ogni tentativo di negare tale principio si risolve inevitabilmente nella sua riaffermazione.

La negazione del divenire da parte della posizione eleatica, viceversa, trova le sue basi su un fraintendimento di fondo: secondo l'eleatismo, infatti, l'essere non può divenire perché, in caso contrario, esso non-sarebbe o, per dire altrimenti, sarebbe non-essere, passerebbe al non-essere¹². Ora, tale fraintendimento deriva dal fatto che l'eleatismo parte dall'assunto, erroneo, che l'essere sia in un solo modo, in modo assoluto (ἀπλῶς); se l'essere 'è' in modo assoluto, allora esso non potrà divenire altro da ciò che è, giacché ciò comporterebbe il suo 'non-essere-più'. Viceversa, afferma Aristotele in un celebre passaggio,

ciò che è si dice in molti modi [πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν]¹³

vale a dire non in modo assoluto, ma molteplice, relativo, *determinato*. In tal senso l'essere potrà, sì, divenire, ovvero passare dal non-essere all'essere e viceversa; *rectius*: potrà passare dal non-essere *qualcosa* all'essere *qualcos'altro* e viceversa¹⁴. Nel divenire, potremmo altrimenti dire, abbiamo a che fare non con l'essere, ma con un determinato aspetto dell'essere, con uno dei molteplici modi in cui l'essere si dice¹⁵.

2. Relazionalità dei principii

Ora, poiché l'esigenza di Aristotele è quella non soltanto di affermare l'esistenza del divenire (che, come detto, è autoevidente), ma anche e soprattutto di costruire una scienza, fondata su determinati principii, che lo renda intelligibile, da ciò deriva che il confronto con la posizione eleatica debba tener conto non solamente di quanto da tale dottrina esplicitamente affermato, ma anche delle conseguenze in essa implicite¹⁶. Nella fattispecie, l'assunto di base che l'essere sia uno e la sua diretta conseguenza, vale a dire la negazione del divenire, rifiutano con ciò stesso la possibilità che vi siano principii atti a spiegarlo. La posizione eleatica, infatti, non solamente adotta una concezione errata della natura dei principii, ma ne fraintende radicalmente il concetto, negandone non solamente l'esistenza, ma la stessa possibilità. Chiarire la natura del principio, allora, risulta operazione metodologica imprescindibile non solamente nella fondazione di una scienza della natura, ma nella legittimazione stessa dell'atto fondativo in quanto tale.

Ora, secondo gli Eleati,

¹² Cfr. in proposito G. Calogero, *Storia della logica antica I. L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967, in particolare i capp. III e IV.

¹³ *Phys.* I, 2, 185 a 21.

¹⁴ Tale argomentazione, che verrà ripresa e maggiormente svolta nel corso dell'esposizione, ritorna del resto in *Phys.* I, 8, laddove Aristotele, dopo aver chiarito quanti e quali sono i principii del divenire, si confronta nuovamente con la posizione eleatica, mostrando come il vero errore di tale dottrina consista nel non distinguere fra ciò che è in modo determinato e ciò che è in modo assoluto.

¹⁵ Tale questione, del resto, rimanda alla distinzione tra i due fondamentali modi d'essere dell'essere, quello della sostanza e quello degli accidenti, sulla quale ci soffermeremo nel corso dell'esposizione della critica a Parmenide.

¹⁶ La dottrina eleatica non è, infatti, esplicitamente una dottrina sui principii. Se Aristotele sceglie di confrontarsi con essa nella sede di un'indagine sui principii è proprio perché, nelle sue conseguenze, tale dottrina mina alla radice la possibilità stessa di parlare di principii.

il principio è necessariamente o uno, o più di uno; se è uno, è necessario che sia o immobile, come dicono tanto Parmenide quanto Melisso, oppure in movimento, come sostengono i «fisici»¹⁷.

O, per dire altrimenti: per gli Eleati il principio è *uno* ed *immobile*. Per Aristotele tale argomentazione è fallace da un duplice punto di vista, i cui corni corrispondono ad ognuno degli attributi mediante i quali viene definita la natura del principio ed il cui assunto di partenza è sempre il medesimo, ovvero che 'l'essere è uno'; ora, tale fallace premessa implica anzitutto che l'essere sia immobile, in quanto chiuso in se stesso¹⁸. Ma, come visto, il divenire non può essere ragionevolmente negato senza cadere in contraddizione; ma (ed è ciò che qui ci interessa) tale premessa ha anche una conseguenza implicita, vale a dire la negazione dell'esistenza di principii: affermare, infatti, che 'ciò che è è uno' ed è in modo assoluto, viola il concetto stesso di "principio": un principio è tale, infatti, solamente nella misura in cui è principio *di* qualcosa¹⁹; avremo un principio, solamente se avremo ciò di cui quel principio è principio o, per dire altrimenti: il principio presuppone costitutivamente la duplicità, il molteplice. È quanto Wieland ribadisce diffusamente, parlando di «carattere correlativo»²⁰ del principio, e che viene ripreso anche dalla Giardina, laddove parla di «immanenza dei principii negli enti»²¹, vale a dire della loro intrinsecità agli enti. Un principio, per realizzare il proprio carattere fondativo, presuppone costitutivamente, per sua stessa natura, un altro da sé rispetto a cui essere principio. La causalità, la fondazione, implica in sé la duplicità²²; pertanto porre un essere *unico*, che non abbia altro al di fuori di sé e che, quindi, sia principio di sé, è un assurdo, una contraddizione, una postulazione che si confuta da sola.

Ora, in entrambi gli ordini di considerazioni suddette (carattere originario del divenire e statuto correlativo dei principii), emerge, in seno all'argomentazione aristotelica, un unico e medesimo assunto di partenza: il *due*; il *molteplice*; sia sul piano ontologico (il molteplice, inteso come divenire, è performativamente autoevidente), sia su quello logico-linguistico (il molteplice, inteso nei termini del rapporto logico tra principio e principiato, costituisce la natura dell'atto fondativo stesso).

L'essere o, meglio, ciò che è, *si dice in molti modi* (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν), i quali modi corrispondono (e questo Aristotele lo dà per assunto, dal che possiamo presumere che i suoi uditori già conoscessero tale dottrina) alle varie categorie. Ecco ciò che gli Eleati non considerano: essi concepiscono l'essere in un unico modo, in un senso assoluto, senza tener conto della molteplicità di sensi in cui esso può essere inteso²³. Dal che, possiamo allora chiederci: se l'eleatismo afferma che l'essere vada

¹⁷ Aristotele, *Phys.* I, 2, 184 b 15-17.

¹⁸ Si noti qui, *en passant*, che la stessa identificazione dell'essere immobile con l'essere chiuso in se stesso è, per Aristotele, errata. Ciò emerge chiaramente nell'argomentazione contro Melisso, laddove egli utilizza l'esempio dell'acqua ad indicare che anche ciò che è chiuso in sé, non per questo è immobile (cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 16 e ss.).

¹⁹ «Giacché non v'è principio, se questo è solo 'uno' e per giunta un 'uno' di questo tipo. Il principio infatti è sempre 'principio di' una o di più cose», *Phys.* I, 2, 185 a 3 e ss.

²⁰ W. Wieland, *op. cit.*, p. 79.

²¹ G. Giardina, *op. cit.*, p. 43.

²² «Una fondazione presuppone un fondante ed un fondato, dunque una molteplicità», W. Wieland, *op. cit.*, p. 133.

²³ La medesima critica, del resto, viene da Aristotele mossa contro Platone, che pure si proponeva di rompere l'unità dell'essere parmenideo "recuperando" il non-essere, per poter in tal modo salvare la molteplicità fenomenica del reale. È ben nota l'operazione compiuta in tal senso da Platone nel *Sofista* (il cosiddetto "parricidio"), ove il non-essere non viene negato ma, potremmo dire,

inteso in un solo modo, con quale dei molteplici sensi attribuitigli da Aristotele dovremo allora identificarlo? Spiega Aristotele:

Il punto di partenza più appropriato, dal momento che «ciò che è» si dice in molti modi, è di domandare in che modo essi intendono la loro affermazione: «tutte le cose sono uno». Quest'uno, infatti, al quale tutte le cose si riducono, è sostanza, o quantità oppure qualità? E ancora: tutte le cose sono una sostanza unica?, come ad esempio «un uomo», o «un cavallo» oppure «un'anima»? Oppure, «l'uno» del quale parlano, è da intendere nel senso di «una sola qualità», e questa vale, ad esempio, come «bianco» o «caldo» o un'altra cosa di questo genere? Tutte queste affermazioni, infatti, sono tra loro molto differenti e non è possibile sostenerle tutte simultaneamente.²⁴

Proviamo a sciogliere quanto qui affermato da Aristotele: poiché ciò che è si dice in molti modi, occorre allora chiederci a quale di essi corrisponda l'essere eleatico. Abbiamo tre possibilità:

1. l'essere che è uno è sostanza, quantità e qualità. Ma allora (confutazione) gli enti sono molti;
2. abbiamo solo quantità o qualità. Ma ciò non è possibile, dal momento che la sostanza funge loro da sostrato, rispetto alla quale esse non sono che determinazioni ed indipendentemente dalla quale, pertanto, non possono sussistere;
3. tutte le cose sono un'unica sostanza.

Quest'ultima opzione sarebbe, dal punto di vista aristotelico, l'unica via per salvare il monismo ma, come vedremo nel confronto con Melisso e, più ancora, con Parmenide, essa risulta comunque insostenibile.

La critica dell'eleatismo: le posizioni di Melisso e Parmenide

Prima di addentrarci nelle singole confutazioni aristoteliche, proviamo a ricapitolare brevemente quanto sinora esposto, ai fini di una maggiore chiarezza argomentativa: in questo primo momento della nostra esposizione ci siamo concentrati sulla critica che Aristotele muove nei confronti di due conseguenze della dottrina monista, l'una esplicita e l'altra implicita. Tali conseguenze sono (1) la negazione del divenire e (2) la negazione dell'esistenza di principi di alcunché. Alla prima posizione, Aristotele oppone l'assunto dell'*originarietà* ed *innegabilità* del

“relativizzato”, ovvero determinato a partire dall'essere, definito come ciò che è *diverso-da* esso (cfr. *Soph.*, 258 d-e); mediante la categoria del *diverso* Platone può infatti affermare che anche il non-essere, sotto un certo rispetto, è. Ed è proprio su tale assunzione che si innesta la critica aristotelica, la quale afferma che concepire il non-essere come un essere-diverso dall'essere non consenta, in realtà, di relazionare autenticamente l'essere al non-essere, in quanto lascerebbe sussistere il non-essere come un che di dicotomicamente opposto, di “esterno” all'essere il quale, per contro, continuerebbe a permanere internamente indifferenziato, indeterminato, *univoco*. In sostanza «Platone, ritenendo necessario un non essere *accanto* all'essere, sia pure nella forma di un diverso dall'essere, non riconosceva la molteplicità e la diversità come *interne* all'essere stesso, cioè concepiva l'essere come indifferenziato, come univoco» (E. Berti, *L'essere e l'uno in Metaph. B*, in Id., *Nuovi studi aristotelici I-II*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 376, corsivo nostro). L'errore di Platone, dunque, pur muovendo da un'esplicita presa di distanza dalla tesi monista, sarebbe analogo a quello degli Eleati: in entrambi i casi, l'essere viene pensato come un che di univoco ed escludente il non-essere. Viceversa, afferma Aristotele, è proprio mediante il non-essere che l'essere può differenziarsi al proprio interno: l'essere è (e si dice) in molti sensi, ovvero contiene una molteplicità di determinazioni (corrispondenti alle varie categorie atte a determinarlo), e contiene tale molteplicità *intrinsecamente*. «La molteplicità, la diversità, le differenze, insomma, sono interne all'essere, non gli provengono dall'esterno» (*ivi*, pp. 376-377).

²⁴ *Phys.* I, 2, 185 a 21 e ss.

movimento, il carattere di performatività del divenire; alla seconda, la natura costitutivamente correlativa dei principii. Entrambe le argomentazioni, abbiamo visto, muovono dal medesimo punto di partenza: la molteplicità dell'essere.

In questo secondo momento della nostra esposizione, viceversa, seguiremo Aristotele nella sua puntuale argomentazione contro i ragionamenti «eristici» dei due più noti esponenti dell'eleatismo: Melisso e Parmenide²⁵.

La critica alla posizione di Melisso

La confutazione della dottrina di Melisso si articola in due momenti: il primo, in *Phys.* I, 2, 185 a 32 e ss., analizza nello specifico la tesi principale di tale dottrina, ovvero l'infinità dell'essere; il secondo, che troviamo in *Phys.* I, 3, 186 a 10 e ss., è un vero e proprio elenco delle assurdità cui i vari aspetti della teoria di Melisso vanno incontro. Nella presente esposizione ci manteniamo fedeli a tale articolazione, distinguendone, anche visivamente, i rispettivi momenti.

Anzitutto, afferma Aristotele, «Melisso sostiene [...] che l'essere è infinito»²⁶. Alla tesi dell'unicità dell'essere, egli affianca dunque quella della sua infinità. È evidente come la confutazione di una tesi simile sia momento necessario ed imprescindibile, per Aristotele: se l'essere è infinito, infatti, esso non ammetterebbe principio alcuno, giacché un principio si porrebbe anche come origine, dunque limite dell'essere. Ma possiamo concepire l'essere come infinito e uno? Queste due tesi, afferma Aristotele, sono reciprocamente incompatibili. Occorre dunque interrogarsi sull'accezione che Melisso dà ai termini «infinito» e «uno». Muovendo dall'assunto comune che «ciò che è si dice in molti modi», il ragionamento di Aristotele si articola in una duplice direzione, andando ad analizzare in che modo i due predicati che Melisso attribuisce all'essere, infinità ed unicità, si dicano essi stessi in molti modi.

I. Anzitutto, tenendo fermo il lato dell'infinità dell'essere, occorre chiederci cosa intenda Melisso, quando parla di 'essere infinito'. Se l'essere è infinito, infatti,

l'essere sarà allora quantità, dal momento che l'infinito fa parte della quantità. Non è invece possibile che la sostanza, o la qualità o l'affezione siano infinite, se non in un modo del tutto accidentale, e cioè nel caso che tutte queste siano contemporaneamente da considerare come quantità. L'infinito, infatti, fa parte della quantità, mentre non è possibile che esso abbia a che fare né con la sostanza, né con la qualità. Nel caso invece che ciò che è infinito sia ad un tempo o sostanza e quantità, allora «ciò che è» sarà duplice, e non uno; se invece esiste soltanto la sostanza, allora «ciò che è» non sarà infinito, né avrà alcuna grandezza: giacché, in tal caso, esso avrà una quantità.²⁷

Se l'essere è infinito, afferma qui Aristotele, allora esso è una certa quantità, dal momento che l'essere infinito è un modo di pensare e dire l'essere secondo la quantità.

²⁵ Si rimanda, in proposito, ai frammenti dei due pensatori, presenti in: H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano 2006; altrimenti consultabile online su: <http://www.scribd.com/doc/31170545/I-presocratici-edizione-Diels-Kranz-con-traduzione-parallela-di-G-Giannantoni>. Su Melisso cfr. in particolare: 30B1, 30B2, 30B5, 30B6, 30B7.1-3; su Parmenide cfr. in particolare: 28B2, 28B6, 28B8.1-9, 19-22, 25-28, 42-45.

²⁶ *Phys.* I, 2, 185 a 32.

²⁷ *Phys.* I, 2 185 a 33 e ss.

Ora, poiché non può darsi quantità senza sostanza, dal momento che la quantità è una determinazione della sostanza, allora l'essere infinito sarà quantità e sostanza, vale a dire molteplicità, ma ciò viola l'assunto monista eleatico.

L'unico modo per salvare il monismo sarebbe quello di intendere l'essere come infinito secondo la sostanza. Il che equivale a tornare al terzo modo di intendere l'unicità dell'essere cui accennavamo prima, vale a dire pensare tutte le cose come un'unica, sola sostanza. Tale posizione salverebbe, per un verso, la tesi del monismo ma, per altro, escluderebbe quella dell'infinità, perché ciò che è solo sostanza non ha una grandezza, dunque neppure una grandezza infinita. Le due tesi di Melisso, pertanto, si contraddicono reciprocamente.

II. In secondo luogo, bisogna porci i medesimi interrogativi anche tenendo fermo il lato dell'unicità dell'essere, ovvero: in che modo Melisso parla di un essere che è uno?

Inoltre [...] dobbiamo fare oggetto di esame il modo in cui essi [i.e. gli Eleati, nella fattispecie Melisso] affermano che «tutto è uno». «Uno» infatti si dice o ciò che è continuo, o ciò che è indivisibile, o ciò che ha lo stesso concetto e la stessa essenza, come ad esempio quando diciamo «bevanda inebriante» e «vino».²⁸

A tale distinzione, Aristotele fa rigorosamente seguire una dettagliata confutazione di ogni alternativa:

1) se l'essere è uno nel senso che è continuo, con ciò stesso l'uno sarà molti, perché il continuo è potenzialmente²⁹ divisibile all'infinito;

2) se, viceversa, l'essere è uno nel senso che è indivisibile, allora non potremo dire né che sia infinito, come sostiene Melisso, né tantomeno che sia finito, come invece sostiene Parmenide, dal momento che, ad essere indivisibile, è il limite, non il limitato.

Nel primo caso, dunque, dell'essere salveremo l'infinità ma non l'unicità e, viceversa, nel secondo caso potremo dire, sì, che l'essere è uno, ma non certamente che è infinito.

3) Ma Aristotele presenta una terza possibilità: potremmo infatti sostenere che l'essere sia uno, nel senso che esiste una sola ed unica definizione per designare l'essere di ciò che è. Ma anche in tal caso andremmo incontro a delle contraddizioni, nella misura in cui ci troveremo nella situazione eraclitea per cui termini opposti, come l'essere buono e l'essere non-buono, sarebbero la stessa cosa e, dunque, sarebbero nulla:

se si dice che tutti gli enti sono «uno» per la definizione, come ad esempio quando diciamo «tunica» e «mantello», allora a costoro accadrà di sostenere lo stesso discorso che fa Eraclito: sarà infatti identico «essere buono» e «essere cattivo», come anche «non essere buono» e «non essere cattivo»; la stessa cosa, pertanto, sarà «buona» e «non-buona», «uomo» e «cavallo». In conclusione, il ragionamento di costoro sarà non che «tutte le cose sono uno», bensì che «tutte le cose sono nulla del tutto», e sarà la stessa cosa l'aver una certa qualità e l'aver una certa quantità.³⁰

In realtà, e lo vedremo meglio nel corso del confronto con Parmenide, ciò che gli Eleati mancano di cogliere è la distinzione tra due specifici modi di essere dell'essere: l'essere buono di qualcosa che è buono *non è* quel qualcosa, ma solo una sua

²⁸ *Phys.* I, 2, 185 b 6 e ss.

²⁹ Giacché un infinito in atto, secondo Aristotele, non può darsi.

³⁰ *Phys.* I, 2, 185 b 19 e ss.

predicazione, una sua proprietà. L'essere, per Aristotele, non ha un significato suo proprio, assoluto, ma prende quello veicolato dalla categoria secondo la quale si predica. O, per dire altrimenti: l'essere non ha un proprio significato, ma è *ciò a partire da cui* qualcosa acquista un certo significato; l'essere non *ha* significato, ma *dà* significato. Esso determina; l'essere consente che delle cose si dica ciò che, di volta in volta, viene di esse predicato. Ecco, in sostanza, quello che gli Eleati non hanno compreso; ecco perché, radicalmente, è impossibile che l'essere sia uno.

A questo punto, Aristotele si addentra in un vero e proprio elenco delle tesi di Melisso, lasciando emergere le assurdità cui ognuna di esse dà luogo:

Egli infatti ritiene di poter concludere che, [a] se «tutto ciò che si genera ha un principio», allora «ciò che non si genera, non ha principio». Inoltre, va incontro anche a quest'altra assurdità, [b] di ritenere che per ogni cosa vi sia un principio, ma non del tempo; e questo non solo in riferimento alla generazione in senso assoluto, ma anche in rapporto all'alterazione, come se il cambiamento non possa effettuarsi in un solo blocco. [c] Inoltre, perché argomentare che, se l'essere è uno, esso è immobile? Infatti, posto che la parte sia una, ad esempio la parte di quest'acqua, essa può tuttavia muoversi in se stessa. Perché questo stesso non potrebbe avvenire per il tutto? [d] Inoltre: perché non potrebbe esistere un movimento di alterazione? [e] Ma l'essere non è «uno» neppure per il concetto, a meno che non si intenda questo uno come «ciò-di-cui» una cosa è fatta. Ad un «uno» inteso in questo modo si riferiscono taluni fisici, ma non all'uno nel primo senso. Infatti l'uomo si differenzia dal cavallo per la specie e i contrari differiscono l'uno dall'altro.³¹

Coerentemente alla scelta stilistico-argomentativa di Aristotele, riportiamo le assurdità di Melisso in sequenza:

- a) di ciò che nasce v'è principio e di ciò che non nasce no. Come sottolinea la Giardina³², la spiegazione del perché questa tesi sia fallace si trova non in questa sede, ma in *Soph. El.*, 167 b 13-20, dove Aristotele afferma che il difetto del ragionamento di Melisso consista in un'inferenza illecita, ovvero nella conversione della proposizione «tutto ciò che si genera ha un principio» nell'inversa «tutto ciò che ha un principio è generato», la quale implicherebbe, a sua volta, che «ciò che non si genera, non ha principio» e, dunque, sarebbe inconoscibile;
- b) vi è principio di ogni cosa *nel* tempo, ma non v'è principio *del* tempo³³. L'assurdità di tale asserzione, per Aristotele, sta nel fatto che, da un lato, Melisso rifiuta che si dia principio del tempo, ma per altro ammette un principio della generazione e della corruzione, che pure avvengono nel tempo: come è possibile, infatti, che delle cose si dia un cambiamento che avviene nel tempo, ma non si dia principio del tempo nel quale avviene tale

³¹ *Phys.* I, 3, 186 a 11 e ss.

³² G. Giardina, *op. cit.*, p. 73.

³³ Va notato che, sotto questo aspetto, la posizione di Melisso si discosta decisamente da quella di Parmenide: se per quest'ultimo, infatti, il tempo riguarda le 'cose che sono', dunque la molteplicità fenomenica determinata all'interno di 'ciò che è', ovvero dell'essere, Melisso, viceversa, identifica il tempo con l'essere stesso. Ne consegue che, per Parmenide, dire che l'essere sia 'eterno' equivale a dire che esso sia 'atemporale', perché il tempo è esso stesso "contenuto" nell'essere o, per dire all'inverso, l'essere è al di fuori del tempo; per Melisso, invece, che l'essere sia 'eterno' equivale a dire che esso sia 'infinito' temporalmente. Ecco perché, per Melisso, non può esservi origine *del* tempo ma, al contempo, tutto si origina *nel* tempo: il tempo è esso stesso l'infinità della realtà all'interno della quale avvengono i processi di generazione e corruzione delle cose che sono.

- cambiamento? L'essere del tempo, afferma al contrario Aristotele, è esso stesso nel divenire³⁴;
- c) anche ammesso che l'essere sia uno, non per questo siamo legittimati ad inferire, da ciò, che sia immobile; basti pensare all'acqua che, pur essendo 'una' (nel senso di 'indivisibile', 'omogenea'), pure si muove in se stessa³⁵;
 - d) perché non potrebbe esistere un movimento di alterazione? Che esistano diversi modi del divenire è proprio quanto Aristotele sosterrà in corso d'opera³⁶;
 - e) assurdo è sostenere che l'essere sia uno secondo il concetto, a meno che non si intenda l'essere uno come specie a partire da cui l'essere si costituisca; in tal caso avremmo, ad esempio, che due uomini siano 'uno' rispetto alla loro specie. E tuttavia, anche così sorgerebbero delle difficoltà, in quanto (e.1) basta prendere non due uomini ma, ad esempio, un uomo e un cavallo, per perdere l'unità e (e.2) la specie permane comunque qualcosa d'altro rispetto all'essere che ad essa appartiene: nel caso dei due uomini, essi saranno un 'uno' rispetto alla specie, ma un due nei confronti della specie stessa.

La critica alla posizione di Parmenide

I. Argomento degli accidenti

Dopo aver esaurito i «grossolani» paralogismi di Melisso, Aristotele prosegue la propria critica confrontandosi con Parmenide, per confutare il quale valgono «le medesime argomentazioni, mentre altre sono peculiari alle sue tesi»³⁷. E tali argomentazioni consistono nel mostrare che «da un lato le premesse sono false e dall'altro che non trae conclusioni corrette»³⁸, vale a dire che, da un lato, Parmenide assume che l'essere si dica in un solo senso, ovvero in modo assoluto (ἄπλῶς) laddove, viceversa, esso si dice in molti modi (πολλαχῶς); dall'altro, e proprio in conseguenza di ciò, da tale fallace presupposto egli non trae la corretta conclusione che le cose siano molteplici. Se infatti assumiamo, spiega Aristotele, che l'essere si dica in un solo modo, ad esempio essere = bianco, dunque esistono solo cose bianche, nondimeno esse saranno molteplici:

infatti «ciò che è bianco» non sarà «uno», né secondo il continuo né secondo la definizione. L'essenza di ciò che è bianco, infatti, sarà diversa dal suo sostrato; e non vi sarà nulla che possa esistere come realtà separata, al di fuori di ciò che è bianco. In effetti «il bianco» differisce non in quanto realtà che ha un'esistenza separata, ma perché la sua essenza è altra dalla «cosa bianca». Ma Parmenide questa differenza non l'aveva ancora intravista.³⁹

Ciò che è bianco non sarà uno né secondo il continuo, per lo stesso motivo per cui l'essere di Melisso non poteva essere uno secondo il continuo: ciò che è continuo è potenzialmente divisibile all'infinito, dunque molteplice; né secondo la definizione, anche qui per lo stesso motivo precedentemente addotto nella critica a Melisso: ciò che è uno per definizione porta alla contraddizione di poter dire tutto e il contrario di

³⁴ Cfr. *Phys.* IV, 10-14.

³⁵ Che è quanto anticipavamo in n. 18.

³⁶ Cfr. *Phys.* V e ss.

³⁷ *Phys.* I, 3, 186 a 22 e ss.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Phys.* I, 3, 186 a 28 e ss.

tutto del medesimo essere (non si può dire, ad esempio, del sale e del pepe, o del latte e del caffè, che siano entrambi bianchi. E, anche in tal caso, presupporremmo comunque molteplici enti cui predicare l'essere bianco). Il bianco è una qualità di sostanze, non una sostanza esso stesso. E differisce dalla sostanza non in quanto 'realtà separata', giacché non può esistere il bianco senza una cosa che sia bianca⁴⁰, ma perché la sua essenza è altra dalla cosa bianca: sono due diversi modi d'essere, l'essere-bianco di una cosa che è bianca, e l'essere di una cosa che è bianca. Parmenide non aveva intravisto questa differenza, vale a dire la differenza tra diversi livelli di essere, l'essere di un accidente (bianco) e l'essere di una sostanza (la cosa bianca, ovvero la cosa di cui il bianco si predica). Pertanto Parmenide

deve necessariamente assumere non solo che «essere» significa una stessa cosa in riferimento a qualunque realtà della quale esso si predica, ma anche che è «propriamente-essere» [ὄνερ ὄν] e «propriamente-uno» [ὄνερ ἓν]⁴¹,

ovvero che (1) 'essere' significa una stessa cosa in riferimento a qualsiasi realtà di cui si predica; (2) che l'essere è «propriamente-essere» e «propriamente-uno», quindi tornare alla tesi monista.

Il nucleo del fraintendimento di Parmenide è, come detto, che egli non distingue tra un essere per accidente e un essere sostanziale. Non comprende, quindi, che l'essere possa intendersi almeno in due sensi, predicativo e ontologico-esistenziale. O, per dire altrimenti, l'essere può riguardare: a) un predicato (ad esempio, l'essere-bianco); b) un soggetto, ovvero ciò di cui "si dice" un essere (ciò di cui si predica l'essere-bianco), vale a dire ciò che è «propriamente-essere».

Ora: in quale dei due modi, occorre chiederci, Parmenide intende l'essere?

1. Poniamo che egli intenda l'essere nel senso predicativo del termine, ovvero: l'essere è un accidente. Poiché l'accidente è sempre accidente-di-qualcosa, ovvero è sempre l'accidente di un soggetto, del quale si predica come accidente, ne consegue che, se l'essere è accidentale, con ciò stesso viene posto un soggetto del quale l'accidente si predica. Dunque un due, un molteplice. Se, infatti, non ponessimo un altro dall'accidente, allora esso si predicherebbe di qualcosa che non c'è, dunque non sarebbe a sua volta.

Potremmo allora supporre che, ad avere il significato di essere, siano altri accidenti rispetto all'essere; ma anche tale ipotesi si rivela assurda, nella misura in cui tali accidenti, in quanto diversi dall'essere, saranno non essere, a meno che non si dia un altro significato all'essere e non si dica che sono, ma in un senso diverso, in un modo diverso. Dunque, a meno che non si ammetta che l'essere si dice in molti modi. Ma tale conclusione è inammissibile, per Parmenide. Di conseguenza, bisogna escludere che l'essere vada inteso nell'accezione predicativa, accidentale del termine.

2. Dovremo allora necessariamente intenderlo in quella ontologico-esistenziale: l'essere che si dice in un modo solo è sostanza, è «ciò che è propriamente-essere», mentre tutto ciò che è diverso dall'essere della sostanza è solo come accidente, mai come soggetto. Tale ipotesi era già valsa, nel corso dell'argomentazione aristotelica, come unica possibilità di salvare il monismo: solo intendendo l'essere quale sostanza, infatti, si potrebbe dire che l'essere è uno. Laddove interviene la predicazione, con ciò

⁴⁰ Ed in ciò Aristotele prende radicalmente le distanze da Platone: se per Platone, infatti, le cose bianche esistono solo in virtù del "Bianco", ovvero di un'idea di bianchezza a partire da cui ciò che è bianco può esistere ed essere conosciuto, per Aristotele, al contrario, è il bianco ad esistere solo nella misura in cui esistono cose bianche o, per dire altrimenti, cose di cui il bianco possa predicarsi.

⁴¹ *Phys.* I, 3, 186 a 32 e ss.

stesso si dà il due⁴². Ma se nel caso di Melisso tale ipotesi era contraddetta dalla tesi dell'infinità dell'essere, nel caso di Parmenide Aristotele afferma che, se della sostanza non viene predicato nulla, allora essa, propriamente, non sarà alcunché, dal momento che ciò equivale a predicarne il non-essere: se, ad esempio, non potremo predicare il bianco, il nero, il giallo a ciò che è, esso sarà non-bianco, non-nero, non-giallo; nulla potrà esserne predicato, dunque la sostanza sarà nulla:

Ma se «ciò che propriamente è essere» non è predicato di qualcosa, ma è di esso che i predicati si dicono, allora perché ciò che è «propriamente essere» significa «essere» piuttosto che «nulla»? Se supponiamo infatti che «ciò che propriamente è essere» e «ciò che è bianco» siano identici [che, dunque, sia impossibile ogni predicazione, ogni “movimento” dall'uno all'altro, dal momento che al di fuori della sostanza non v'è nulla], e che l'essenza di ciò che è bianco e l'essenza dell'«essere che propriamente è» invece non lo siano [in quanto la sostanza è, propriamente, essere, mentre il bianco è non-essere] - «essere» infatti non può venire predicato di ciò che è bianco -, dal momento che non v'è niente che sia differente da «ciò che propriamente è essere», ne consegue che ciò che è bianco non è;

e, aggiunge inoltre Aristotele:

e questo non nel senso che esso è un certo non-essere, ma nel senso che è non-essere in senso assoluto.

Vale a dire che, assunto che l'essere si dica in un solo modo, non potremo poi salvaguardarne alcune determinazioni: se rifiutiamo la predicazione, la rifiutiamo *in toto*. Pertanto,

«ciò che propriamente è essere», è non-essere. Infatti, è vero dire che esso è bianco, e che bianco significa non-essere; sicché, se anche ciò che è bianco significa «ciò che propriamente è essere», allora «essere» ha molti significati.⁴³

Poiché, dunque, l'assunto di partenza (l'essere è uno ed è sostanza; «ciò che propriamente è essere» e «ciò che propriamente è uno» sono identici) porta ad un assurdo, ne concludiamo, ancora una volta, che *πλειὸν ἄρα σημαίνει τὸ ὄν*, «'essere' ha molti significati».

II. Argomento delle definizioni

Ma la tesi di Parmenide può essere confutata anche muovendo da un altro punto di vista: anche ammettendo che non vi sia alcuna differenza tra l'essere nel modo d'essere della sostanza e l'essere nel modo d'essere dell'accidente, e muovendoci interamente all'interno del modo d'essere sostanziale, non possiamo evitare del tutto la predicazione, finendo di conseguenza con l'imbarbarci nel molteplice: vi sono infatti degli attributi che si predicano di una sostanza in modo non accidentale, bensì necessario, essenziale e che, pertanto, non possono essere in alcun modo eliminati da quella sostanza. Se, ad esempio, consideriamo l'essere 'animale' o l'essere 'bipede' in rapporto all'essere 'uomo', sostiene Aristotele, notiamo che tali predicati non si rapportano in modo accidentale dell'essere-uomo, e ciò nella misura in cui è solo in virtù dell'essere-animale e dell'essere-bipede che possiamo definire l'essere-uomo. Di

⁴² Cfr. G. Calogero, *op. cit.*

⁴³ *Phys.*, I, 3, 186 b 4 e ss.

conseguenza, ‘animale’ e ‘bipede’ non possono essere considerati come modi d’essere accidentali, ma essi stessi come modi d’essere delle sostanze:

Che «ciò che propriamente è essere» sia divisibile in qualcosa di altro che propriamente è, questo è evidente dalla natura stessa della definizione; ad esempio, se «uomo» è assunto come «ciò che propriamente è essere», allora ne segue necessariamente che anche «animale» e «bipede» sono qualcosa che «propriamente è».⁴⁴

Vi sono, cioè, due tipi di predicati: quelli accidentali, che possono appartenere o meno ad un certo soggetto:

come ad esempio l’«essere seduto» considerato come attributo separabile,

e quelli essenziali, ovvero intrinsecamente contenuti nel concetto stesso di ciò di cui si predicano:

in ciò che è camuso [...] è presente il concetto di naso, al quale noi attribuiamo l’essere camuso.⁴⁵

Non potremo in nessun caso escludere l’essere-camuso dall’essere del naso, così come l’essere-animale o bipede dall’essere dell’uomo, e ciò proprio perché tali attributi non appartengono al soggetto di cui si predicano in modo estrinseco, contingente ma, al contrario, sono proprio ciò a partire da cui ed in virtù di cui è possibile definire il modo d’essere sostanza del naso, così come il modo d’essere sostanza dell’uomo. L’essere-bipede non è un predicato «separabile» dall’essere-uomo, quale potrebbe essere l’essere-seduto piuttosto che l’essere-in-piedi, a prescindere dal quale l’essere dell’uomo non subisca alterazioni. L’essere-bipede è, piuttosto, il modo d’essere stesso dell’uomo, il “come” l’uomo è, suo modo d’essere *sostanziale*. O, potremmo altrimenti dire, ciò a partire da cui soltanto l’essere-uomo può essere *definito*. Giacché la definizione non è qualcosa che possa essere “giustapposto” ad una sostanza in modo estrinseco, prescindendo dal quale essa permanga immutata. Al contrario, la definizione è proprio ciò in virtù di cui una sostanza è qualcosa⁴⁶. Negando lo statuto della definizione, infatti, torniamo alla

⁴⁴ *Phys.* I, 3 186 b 14 e ss.

⁴⁵ *Phys.* I, 3, 186 b 21 e ss.

⁴⁶ Potremmo altrimenti esprimere tale concetto facendo riferimento ad un altro esempio, ad avviso di chi scrive estremamente efficace: quello del concetto di triangolo; tale esempio diverrà molto caro all’argomentazione filosofica: basti pensare, due su tutti, a Descartes, nella dimostrazione della realtà delle essenze matematiche (V Meditazione), da cui procedere alla prova dell’esistenza di Dio (cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 113); o allo Hegel delle *Lezioni* berlinesi sulla filosofia della religione (corso del 1824), nell’ambito della riabilitazione della possibilità di dimostrare l’esistenza di Dio (W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, Vol. I, ed. Guida, Napoli 2003, pp. 352 e ss.) - interessante tra l’altro, notiamo qui *per incidens*, che in entrambi i casi tale ragionamento venga adottato in un analogo contesto argomentativo. Afferma il ragionamento: un triangolo è quella figura geometrica la cui somma degli angoli interni è pari a 180°; da ciò, avremo che: da un lato, è solo in virtù della proprietà dell’aver la somma degli angoli interni pari a 180° che un triangolo può essere definito e considerato tale; dall’altro, viceversa, tale proprietà inerisce esclusivamente al concetto di triangolo. Si tratta, pertanto, di un rapporto intrinseco, costitutivo, essenziale. Un triangolo è tale, solamente nel suo rapporto con la proprietà dell’aver la somma degli angoli interni pari a 180°. O, per esprimerci in termini aristotelici: la proprietà dell’aver la somma degli angoli interni pari a 180° non è un modo d’essere accidentale del triangolo, indipendentemente dal quale esso possa comunque essere un triangolo, bensì ne è modo d’essere sostanziale, è ciò che lo rende ‘triangolo’. Analogamente, l’uomo è tale solamente in quanto animale e bipede (tale esempio non combacia invece perfettamente con quello aristotelico del naso,

conclusione paradossale secondo cui l'essere è nulla, giacché non lo si può *dire* in alcun modo.

Siamo perciò necessitati ad ammettere la definizione quale elemento costitutivo di una sostanza. Ma, da ciò stesso, non possiamo che concludere, ancora una volta, che l'essere, per poter 'essere', debba necessariamente «dirsi in molti modi».

Possiamo ricapitolare l'argomentazione aristotelica in questo modo: l'errore di Parmenide deriva dall'aver concepito l'essere in un unico modo, ovvero dall'aver assunto l'identità di essere e uno, di «ciò che propriamente è essere» e «ciò che propriamente è uno», laddove viceversa si danno diversi livelli d'essere:

- I. Anzitutto, egli avrebbe perlomeno dovuto riconoscere l'esistenza di due modi d'essere: quello della sostanza e quello degli accidenti. Da tale manchevolezza deriva la conclusione assurda secondo la quale l'essere di una cosa e l'essere di ciò che di essa si predica (ad esempio l'essere del latte e l'essere bianco del latte) siano identici e, con ciò stesso, siano *nulla*.
- II. In secondo luogo, Parmenide non ha riconosciuto che un predicato può appartenere in due modi diversi a una sostanza o, per dire altrimenti, che v'è una distinzione tra due diversi modi d'essere di un predicato: accidentale ed essenziale. Anche assumendo che, per negare la molteplicità, si possa negare la predicazione, afferma Aristotele, ciò varrebbe comunque solo per il tipo accidentale di predicazione, non certamente per quello essenziale, vale a dire quella predicazione che *definisce* il modo d'essere della sostanza, a prescindere dalla quale, pertanto, la sostanza non sarebbe; sarebbe *nulla*.

Da quanto detto, possiamo trarre due considerazioni: anzitutto emerge come, anche astraendo dalla presenza della molteplicità nel rapporto predicativo tra sostanza e accidenti, essa comunque venga riaffermata all'interno della sostanza stessa, nel rapporto predicativo tra sostanza e modi d'essere della sostanza, vale a dire in quel particolare rapporto predicativo intrinseco alla sostanza stessa: la sua definizione.

In secondo luogo, risulta evidente come entrambi gli aspetti del monismo parmenideo portino alla conclusione, assurda, che la sostanza sia un non-essere, e questo perché, concependo l'essere come uno in senso assoluto, per ciò stesso in senso assoluto viene concepito anche il non-essere: Parmenide e gli Eleati non ammettono né che l'essere sia in molti modi, né che il non-essere sia in molti modi. Il che, dalla prospettiva di Aristotele, è assurdo, proprio perché, per poter 'essere' qualcosa, l'essere non può essere in modo assoluto, ma deve essere qualcosa di *definibile*, di *determinato*:

dire che, se non esiste qualcosa di altro oltre l'essere, allora tutte le cose si ridurrebbero ad una sola, questa è un'assurdità. Chi infatti è in grado di comprendere che l'essere in se stesso è qualcosa, se esso non è propriamente qualcosa di determinato?

Ma se è così, conclude ancora una volta Aristotele,

analogamente nulla impedisce che gli enti siano molti, come si è detto in precedenza. È dunque evidente che è impossibile che l'essere sia «uno» in questo modo.⁴⁷

giacché se è vero, per un verso, che l'essere-camuso può predicarsi esclusivamente di un naso, per altro possiamo tuttavia avere dei nasi cui tale predicato non si applichi).

⁴⁷ *Phys.* I, 3, 187 a 7 e ss.

Alcune considerazioni storiografiche: Aristotele “critico” dei predecessori

Si conclude così, con parole che ribadiscono quello che era da sempre stato l'assunto di partenza dell'intero edificio argomentativo, la serrata confutazione aristotelica del monismo. Ciò su cui, in questo momento dell'esposizione, ci interesserebbe soffermarci è un altro punto di vista a partire da cui guardare alla critica dell'eleatismo, ovvero quello che la inserisce nel più ampio contesto di un costante, ripetuto sguardo, da parte di Aristotele, ai pensatori che l'hanno preceduto. Risulta infatti particolarmente interessante, ad avviso di chi scrive, riconsiderare la critica all'eleatismo di *Phys.* I, 2-3 in seno all'economia complessiva della struttura argomentativa aristotelica, che trova nel richiamo ai pensatori precedenti non un elemento di marginale, superflua utilità, bensì vero e proprio momento costitutivo. In tale contesto, la domanda che possiamo porci è se sia possibile, alla luce delle diffuse trattazioni aristoteliche delle dottrine dei propri predecessori, parlare di “storiografia”⁴⁸.

Una certa linea di pensiero, che parte da Cherniss e prosegue con Mondolfo, Dal Pra, Robin e altri⁴⁹, risponderrebbe senz'altro negativamente a questo interrogativo: tale filone di indagine individua infatti nella ricostruzione aristotelica una vera e propria, consapevole distorsione delle dottrine dei predecessori. Secondo tali autori, Aristotele vi si richiamerebbe esclusivamente a fini strumentali, per dimostrare la cogenza delle proprie tesi *ex negativo*, ovvero muovendo dalla distruzione delle teorie precedenti, sottolineandone le pretese assurdità, *ad hoc* alterando volutamente tali posizioni. L'accusa sarebbe quella, in sostanza, di combattere contro dei mulini a vento, dei fantocci speculativi che egli stesso si sarebbe costruito a proprio uso e consumo per affermare la validità della propria dottrina. E questa, in effetti, sarebbe una possibile lettura del confronto con gli Eleati in *Phys.* I, 2-3, laddove si consideri, ad esempio, il fatto che la dottrina monista venga inserita nel contesto di un'indagine sui principii, pur non essendo essa stessa una dottrina sui principii; oppure che, lungo l'intero sviluppo della confutazione, Aristotele muova da un proprio assunto di partenza («l'essere si dice in molti modi»), che utilizza quale perno argomentativo a partire da cui “torcere” e, verrebbe quasi da dire, “riscrivere” la teoria eleatica.

Oltre a ciò, sottolineano ulteriormente tali interpreti, a questa accusa di profonda disonestà intellettuale si accompagna l'incapacità di restituire le dottrine dei predecessori senza contaminarle con la propria chiave di lettura, rendendo in tal modo impossibile, all'interprete contemporaneo, approcciare le ‘autentiche’ posizioni antiche, scovre dalla lente deformante aristotelica. Per questi autori, di conseguenza, sarebbe impossibile parlare di ‘storiografia filosofica’ in Aristotele.

Ora, indubbiamente vi sono, nella restituzione che lo Stagirita fornisce delle teorie dei predecessori, degli elementi che contribuiscono a suffragare tale interpretazione. Il confronto con i pensatori a lui anteriori può, in effetti, andare incontro a fraintendimenti, interpretazioni erranee; ma ci risulta difficile credere che ciò sia il frutto di una consapevole, voluta scelta argomentativa, e questo in ragione del fatto che tali fraintendimenti rimandano essenzialmente a due fattori:

⁴⁸ Cfr. al riguardo L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, CUECM, Catania 2009; M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2009 (in particolare *Introd.* e cap. I).

⁴⁹ Si veda in proposito (uno su tutti) H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon Books, New York 1983 e, per una considerazione di carattere più generale, L. Sichirrollo, *Dossografia e storiografia in Aristotele*, in Id., *Aristotelica*, Urbino 1961, pp. 13-92.

1. linguistico: Aristotele rielabora il pensiero dei predecessori all'interno della propria griglia linguistico-concettuale, "rivestendolo" di termini e categorie propri; basti pensare, ancora una volta, a *Phys.* I, 2-3, ove la posizione monista viene interamente riformulata in termini aristotelici e "traslata" sul piano logico-linguistico;
2. metodologico: anche laddove Aristotele si richiama al pensiero precedente con intenti confutatori, ciò non equivale mai ad un rifiuto *in toto* di una certa teoria quanto, piuttosto, ad una presa di distanza relativa solo a determinati aspetti di essa e comunque sempre finalizzata alla giustificazione di una personale proposta di pensiero. Anche in questo caso, il confronto con gli Eleati risulta esempio chiarificatore: la critica al monismo non ha significato in sé, non viene effettuata *hic et simpliciter*, bensì è un passaggio argomentativo indispensabile alla costituzione di una scienza della natura, ed è solo in tale contesto che può essere adeguatamente compresa.

Ora, è evidente come riproporre una certa posizione di pensiero estrapolandola dal proprio contesto, per un verso adottando un linguaggio che non le appartiene e che, dunque, non necessariamente è in grado di restituirla e, per altro, utilizzandone solo determinate concezioni, e solo ove finalizzate ad altro, comporti facilmente che tale posizione di pensiero venga male interpretata.

D'altro canto, tuttavia, tale scelta metodologica, da parte di Aristotele, è a sua volta comprensibile solo facendo riferimento a quella che, per Cherniss e gli studiosi a lui solidali, rappresenta un'altra nota di demerito per Aristotele: l'incapacità di operare una fedele ricostruzione storica di una determinata teoria, di analizzarla senza mediazioni personali e, conseguentemente, l'impossibilità, per l'ermeneuta, di poter guardare alla teoria in questione, se non attraverso il filtro aristotelico; filtro che, per giunta, si rivela inadeguato.

A tal proposito, occorre fare alcune considerazioni. Anzitutto, possiamo chiederci se sia realmente possibile guardare al pensiero di un Anassimandro o di un Melisso prescindendo dalla lente aristotelica: «non basterebbe notare che la nostra conoscenza della filosofia presocratica discende direttamente o indirettamente da Aristotele e dalla sua scuola? Dov'è l'altro termine del rapporto (le opere dei presocratici) per poter dedurre un giudizio di valore?»⁵⁰; in secondo luogo ed in conseguenza di ciò, bisogna sottolineare che è proprio nella misura in cui viene reso oggetto di un giudizio di valore, che il fatto che Aristotele non distingue tra piano, per così dire, 'storiografico' e piano ermeneutico acquista una valenza negativa; questa operazione è tuttavia qui inapplicabile, se non anacronisticamente. Tale critica presuppone, infatti, una nozione, quella di obiettività, di imparzialità storiografica, che solo impropriamente può venire cercata in Aristotele; viceversa, possiamo considerare l'operazione metodologica di Aristotele come "storia della filosofia" se la concepiamo in senso 'dialettico'. E «dire che la storiografia filosofica di Aristotele è dialettica significa dire che essa ha carattere teoretico e non semplicemente dossografico»⁵¹, statuto speculativo e non di semplice raccolta di opinioni; dunque, il piano ermeneutico è intrinsecamente, costitutivamente connesso a quello compilativo⁵².

⁵⁰ L. Sichirollo, *op. cit.*, p. 15, corsivo nostro.

⁵¹ G. Giardina, *op. cit.*, p. 54.

⁵² Né, d'altro canto, potremmo obiettare che ampliare l'accezione di "storiografia" sino a ricomprendervi il piano ermeneutico-dialettico equivalga a forzare un concetto che è proprietà dell'età moderna, torcerlo semanticamente all'indietro sino ad Aristotele, lasciando però il problema inalterato, giacché, viceversa, operazione impropria sarebbe proprio quella di estendere retroattivamente il moderno concetto di "storiografia", provare ad applicarlo, invano, ad Aristotele, e con ciò archiviare la

Ora, laddove si parli di una storiografia filosofica ‘dialettica’, sottolinea la Giardina, si sta facendo riferimento all’accezione platonica del termine⁵³, nella fattispecie al procedimento, praticato da Platone nel *Parmenide*⁵⁴, di porre per ciascun argomento delle tesi fra loro opposte, deducendo da ciascuna di esse delle conseguenze, per vagliare quali tra esse possano essere accettate e quali vadano respinte. Di tale struttura è gravida, del resto, la stessa confutazione della tesi monista in *Phys.* 2-3, interamente derivante dai due opposti assunti di partenza sull’essere (l’essere si dice in senso assoluto / l’essere si dice in molti sensi). La posizione di Aristotele, pertanto, non è acritico presupposto a partire dal quale procedere nell’argomentazione quanto, piuttosto, consapevole risultato emergente dalla struttura dialettica del procedimento argomentativo stesso. Aristotele assume, sì, che «l’essere si dice in molti modi», ma legittima di volta in volta tale concezione, il cui contenuto di verità non è di per sé dato, ma è il risultato di un confronto con la posizione opposta, in tutti i suoi aspetti. Evidente, pertanto, come l’aspetto interpretativo non possa essere sciolto da quello dossografico: il primo si costruisce sul secondo, e la concezione che, di volta in volta, Aristotele presenta, non è che la scaturigine del confronto con una concezione, analoga o contrapposta, dalla quale egli ha tratto determinate conclusioni.

Strettamente connessa all’accezione platonica del termine, tuttavia, potremmo qui individuarne un’altra: quella hegeliana. Ora, è evidente che, per un verso, tale lettura torca anacronisticamente la possibilità stessa di parlare di una storiografia aristotelica, e si ponga essa stessa come una scelta storiograficamente scorretta; per altro, tuttavia, non solamente ci fornisce, crediamo, un buon apparato terminologico per inquadrare la questione⁵⁵, ma si pone inoltre come passo speculativo successivo a quanto sinora emerso: il richiamo ai predecessori quale tappa dialettica *necessaria, intrinseca* alla costruzione del pensiero aristotelico.

In che senso tale necessità dialettica costituisca il rapporto tra Aristotele e i suoi predecessori non solamente nell’accezione platonica, ma anche in quella hegeliana dell’espressione, emerge prendendone in considerazione due aspetti: l’uno che potremmo definire ‘giustificazionista’ e l’altro, più audacemente, ‘inverante’.

Per un verso, infatti, il continuo sguardo aristotelico ai pensatori precedenti lascia trapelare un vero e proprio bisogno giustificazionista, l’esigenza di legittimare le proprie tesi ricorrendo a quanti, prima di lui, più o meno esplicitamente avevano sostenuto le medesime posizioni. Aristotele non vuole proporsi come un innovatore, un “filosofo della dinamite” a partire dal quale tutto ciò che precede perde di significato; è vero esattamente il contrario: nelle sue argomentazioni è sempre presente il bisogno di richiamarsi ad una sorta di continuità con il passato, di convalidarsi attraverso un principio di autorità, di coprirsi specularmente le spalle, riallacciandosi a dottrine che, seppur parzialmente e indirettamente, avevano gettato le basi per il suo pensiero:

questione e trovare confermato quanto, in effetti, era già dato come assunto: che Aristotele non faccia “storia della filosofia”.

⁵³ G. Giardina, *op. cit.*, p. 54, n. 64.

⁵⁴ Platone, *Parmenide*, 137c4-166c5.

⁵⁵ E tale scelta, potremmo quasi aggiungere, viene per così dire legittimata da una sorta di coerenza interna con quello che è il medesimo modo di procedere aristotelico, che costantemente restituisce posizioni passate rivestendole delle proprie categorie concettuali.

«Potremmo caratterizzare codesta tendenza della filosofia come tendenza all'evidenza. La filosofia non insegna niente di nuovo, porta soltanto alla luce del sole ciò che l'uomo, in fondo, sa da gran tempo».⁵⁶

Tale tendenza, nel caso di Aristotele, viene anche a porsi in piena coerenza con la propria dottrina della conoscenza: il processo conoscitivo, infatti, non inizia mai *ex nihilo*, *ex novo* quanto, piuttosto, si riallaccia sempre a qualcosa di già noto, già esistente; una sorta di pre-conoscenza, di comprensione informale, complessa, confusa che noi abbiamo delle cose, giacché, per conoscere qualcosa, occorre sempre conoscere qualcos'altro da cui partire. Si parte da ciò che è più noto *per noi*, si arriva a ciò che è più noto *in sé*, *per natura* (*Phys.* I, 1, 184 a 16 e ss). Ma questa, a ben guardare, è proprio la relazione nella quale Aristotele colloca i presocratici e se stesso: termine primo ed ultimo di un processo *conoscitivo*, nella doppia accezione dell'espressione, oggettiva e soggettiva⁵⁷: dal punto di vista dell'*oggetto* della conoscenza, infatti, tale processo comporta un incremento dello spettro di enti intelligibili, il che emerge in modo più che nitido dal confronto con l'eleatismo, laddove Aristotele afferma che anche gli enti naturali possano essere oggetto di scienza; ma, come condizione di ciò, si esige uno sviluppo del *modo* di conoscere tali enti, vale a dire del lato *soggettivo* del conoscere: si conosce autenticamente soltanto quando si conosce secondo principii. Solo in tal senso, del resto, diventa comprensibile affermare che anche le cose che cambiano, gli oggetti della natura, possano essere conosciuti. Si tratta, potremmo quasi dire con un termine forse inadeguato, di una duplice *Erhebung*, 'elevazione' del conoscere. La medesima elevazione tematizzata da Platone nella *Repubblica*, attraverso la celebre 'metafora della linea'⁵⁸; la medesima elevazione che, successivamente, ribadirà anche Hegel, nei termini di una 'fenomenologia dello spirito'.

Per altro verso, ed in conseguenza di ciò, il richiamo ai predecessori si configura come tappa necessaria in quanto rappresenta una sorta di terreno "preparatorio", un *momento* all'interno di uno sviluppo, termine ultimo del quale si (auto)pone la filosofia dello stesso Aristotele, compimento a partire da cui soltanto ciò che precede può venire autenticamente compreso⁵⁹. La filosofia aristotelica, potremmo azzardare, 'supera conservando' le posizioni dei predecessori, le 'invera'. In tal senso, ci è da un

⁵⁶ O. Gigon, *La storicità della filosofia in Aristotele*, in «Archivio di Filosofia», 1 (1954), p. 152.

⁵⁷ Occorre qui specificare che tale distinzione è adottata su un piano puramente analitico, per rendere con maggiore chiarezza i due nuclei del discorso, vale a dire la relazione tra «ciò che è più noto per noi» e «ciò che è più noto per natura» e quella tra presocratici e Aristotele: la dicotomia tra "lato soggettivo" e "lato oggettivo" non vuole assolutamente ricalcare né quella tra «ciò che è più noto per noi» e «ciò che è più noto per natura» (e sull'inopportunità di tale sovrapposizione è oltremodo chiaro Wieland, cfr. *op. cit.*, pp. 85-106); né quella tra presocratici e Aristotele. Al contrario, se dovessimo avvicinare le due coppie di termini alla nostra, potremmo dire che entrambe "cadano" dal lato soggettivo della questione, ovvero vadano intese come momenti di sviluppo del *modo* di conoscere gli oggetti.

⁵⁸ Platone, *La Repubblica*, VI, XX-XI, 509 d 1-511 e 5.

⁵⁹ «Lo sviluppo della filosofia [...] si presenta [...] in questo modo: gli antichi sarebbero giunti a vedere solo un aspetto parziale della verità, i successori lo avrebbero integrato con altri aspetti, finché alla fine l'intero si sarebbe presentato insieme. La filosofia di Aristotele vuol dunque valere come una sintesi nella quale siano incluse e ricondotte al posto che lor compete le dottrine unilaterali e particolari che l'hanno storicamente preceduta.», O. Gigon, *op. cit.*, p. 155. Così anche in W. Wieland, *op. cit.*, p. 138: «[...] qualcuno dei predecessori avrebbe probabilmente avuto una visione esatta delle cose, ma ha erroneamente attribuito ad essa un'universalità più ampia di quella che le spettava realmente: in questo caso, dunque, qualcosa di particolare è stato preso per universale; solo da ciò nascono delle contraddizioni».

canto possibile investire di significato il procedimento aristotelico del restituire le posizioni anteriori attraverso il proprio linguaggio e attraverso il proprio filtro interpretativo. D'altro canto, inoltre, emerge come sia lecito non solamente parlare di una "storia della filosofia" aristotelica ma, radicalmente, della filosofia aristotelica come momento *costitutivo* di ogni storicità della filosofia, vale a dire della possibilità stessa di pensare la filosofia come sviluppo lineare, come tradizione unitaria; Aristotele, in tal caso, non sarebbe *uno* storico della filosofia, ma il nodo-cardine a partire da cui parlare di "storia della filosofia" avrebbe senso:

Che Aristotele e la sua scuola abbiano creato la storia della filosofia, ciò può significare soltanto che essi estrassero, in funzione di un ben determinato concetto della filosofia, da una massa pressoché amorfa di antichi scritti, quelli che sembravano essere orientati appunto verso quel tale concetto di filosofia. Simili scritti potevano essere pensati come parti di una storica linea di sviluppo. Salta agli occhi però che un altro concetto di filosofia avrebbe portato a un'altra scelta dei testi e a un'altra linea di sviluppo. La linea Talete-Anassimandro-Anassimene divenuta per noi canonica, non è data sin da principio. In ultima analisi essa ha un senso soltanto in quel concetto della filosofia che è di Aristotele e nulla più.⁶⁰

O, ancora:

I predecessori [non rappresentano per Aristotele] semplicemente un diverso punto di partenza, ma rappresentano piuttosto un punto di partenza di grado più alto, a partire dal quale ciò che essi avevano voluto e realizzato entra a far parte di un quadro unitario. Aristotele conquista la sua immagine di filosofo in gran parte grazie al compito, che egli si assume, di portare alla luce e rappresentare le tendenze comuni della tradizione filosofica greca.⁶¹

Che ruolo assume allora, alla luce di quanto detto, il confronto con gli Eleati in *Phys. I, 2-3*? Proviamo a trarre alcune conclusioni.

I. In primo luogo, riassumendo quanto già esposto, la sua rilevanza sta al livello, più circoscritto, del merito della *Fisica*: nel confronto e nella confutazione dell'eleatismo sta la possibilità stessa di legittimare una scienza del divenire. Il che equivale, potremmo dire, ad un processo di ampliamento della conoscenza dal suo lato *oggettivo*, ovvero rendendo dignità epistemologica ad oggetti fino ad allora non considerati passibili di intelligibilità. Quella di Aristotele è una vera e propria riabilitazione del molteplice, del diveniente. Una scientificizzazione del sensibile⁶².

È un'operazione, per così dire, 'trascendentale', vale a dire che si pone come condizione stessa di possibilità per fondare una 'scienza della natura'; di più: per fondare qualsiasi pretesa scientifica *tout court*: se l'essere è uno, allora non vi saranno principii, pertanto nulla potrà essere spiegato, reso intelligibile, dal momento che si conosce qualcosa solo quando se ne conoscono i principii.

II. In secondo luogo, dal punto di vista, più generale, del rapporto della filosofia aristotelica con quella precedente, possiamo dire che tale confronto si venga a collocare come *momento*, come *tappa* di uno sviluppo *soggettivo* della conoscenza, ovvero come processo di superamento (conservante) di una determinata posizione epistemologica. Ampliare lo spettro degli enti intelligibili sino a ricomprendervi il sensibile, il molteplice, il diveniente, presuppone il conoscere tali enti in modo diverso o, potremmo altrimenti dire, presuppone una diversa nozione di 'scienza', di

⁶⁰ O. Gigon, *ibid.*

⁶¹ W. Wieland, *op. cit.*, p. 127.

⁶² E ciò non solo contro gli Eleati, ma anche (e soprattutto) contro la dottrina platonica, che pure negava la possibilità che, di ciò che è soggetto a cambiamento, potesse darsi conoscenza.

‘epistemologia’, ampliata sino a ricomprendervi oggetti fino ad allora esclusi dal suo ambito gnoseologico.

L’essere si dice in molti modi, corrispondenti alle varie categorie atte a determinarlo. L’essere è in molti modi. Anche l’essere sensibile e mutevole è essere, è oggetto di una conoscenza possibile. Ma ciò solo nella misura in cui l’essere *si dice*, ovvero *si pensa, si conosce* in molti modi. Tra di essi, quello eleatico è solo una tappa, un momento. Che, come tale, va considerato. Il che non significa rifiutarlo, perché pure contiene in sé un germe di verità, sebbene parziale e unilaterale. Esso andrà, piuttosto, superato, conservato nel suo superamento, integrato in una prospettiva più ampia che ne supplisca le manchevolezze, riconoscendo al contempo il debito nei confronti di quanto di vero, in essa, è contenuto.

Dal confronto con l’eleatismo pertanto emerge bene, ad avviso di chi scrive, quello che è un elemento portante dell’intento programmatico aristotelico, vale a dire l’estensione della conoscenza; e ciò, come detto, da un duplice punto di vista: quello del suo oggetto, nella misura in cui Aristotele ammette, nel novero degli enti conoscibili, anche il molteplice diveniente (l’essere è in molti modi); quello del soggetto che conosce, nella misura in cui tale operazione è possibile solamente guardando a tali enti da un’altra prospettiva, più alta, più ampia, che ricomprenda in sé le prospettive precedenti sul medesimo argomento (l’essere *si pensa* in molti modi).

E questo è, crediamo, non solamente indice di una decisa capacità, da parte di Aristotele, di fare dei passi in avanti, in ambito epistemologico; ma anche, e soprattutto, di un profondo rispetto per la dignità gnoseologica delle posizioni dei predecessori che, pur nell’errore, giungono a respirare il vero. E questo Aristotele lo riconosce, lo sottolinea e, nel passare oltre questi pensatori, nel superarli, li guarda e li prende con sé.

Bibliografia

Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007.

J. Barnes, *Aristotele*, Einaudi, Torino 2002.

E. Berti, *Fisica e metafisica secondo Aristotele (Phys. I 2, 184b 25-185a 5)*, in E. Berti, *Studi aristotelici*, L. U. Japadre, L’Aquila 1975, pp. 47-59.

E. Berti, *L’essere e l’uno in Metaph. B*, in Id., *Nuovi studi aristotelici I-II*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 365-379.

G. Calogero, *Storia della logica antica I. L’età arcaica*, Laterza, Bari 1967.

L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, CUECM, Catania 2009.

H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon Books, New York 1983.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.

G. Giardina, *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*, CUECM, Catania 2002.

O. Gigon, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles*, «Archivio di Filosofia», 1 (1954), pp. 129-150. Trad. it.: *La storicità della filosofia in Aristotele*, in Id., pp. 151-163.

G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, Vol. I, Guida, Napoli 2003.

S. Mansion, *Aristote, critique des Éléates*, «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 165-186.

S. Mansion, *Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote*, in AAVV, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, pp. 35-56.

Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2001.

Platone, *Parmenide*, a cura di F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari 2003.

Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007.

M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2009.

L. Sichirolo, *Dossografia e storiografia in Aristotele*, in Id., *Aristotelica*, Urbino 1961, pp. 13-92.

F. Verde, *Essere, vita e pensiero. Ancora sull'ontoteologia in Aristotele*, <http://syzetesis.it/Articoli/OntoteologiaInAristotele.html>.

W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.