

7

Giampaolo Abbate

I FONDAMENTI ONTOLOGICI DELLA FISICA DI ARISTOTELE

I FONDAMENTI ONTOLOGICI DELLA FISICA DI ARISTOTELE

di Giampaolo Abbate

In generale si considera che in Aristotele vi siano due tipi di principi: i principi della conoscenza (*principia cognoscendi*) e i principi della realtà (*principia realia*), o, come dice Happ, da una parte le premesse più elevate della conoscenza, dall'altra parte le quattro cause e la privazione.¹ Ma anche quando si afferma che in Aristotele vi sono i principi dell'azione e della produzione, che non possono essere confusi con i principi della conoscenza e della realtà, si comprende pressoché immediatamente che questa classificazione è ellittica, per così dire.

Infatti, la nozione di ἀρχή è plurivoca,² e il suo statuto non può essere colto che in funzione del contesto nel quale essa appare.³ Pertanto, per ciò che concerne il trattato conosciuto come *Fisica* non è sufficiente constatare che il filosofo tratta dei principi per pretendere di applicargli un determinato metodo supposto efficace per ogni analisi dei principi, ma bisogna sempre circoscrivere il suo statuto e i principi che gli sono propri, per meglio cogliere appunto il metodo d'analisi che mette in opera. Conviene sottolineare fortemente che in Aristotele, il più delle volte, se non in tutti i trattati riguardanti argomenti di fisica, si ha sempre a che fare con certi principi, senza per ciò dover correre il rischio di ridurli ogni volta alla analisi svolta nella *Fisica* e al metodo che ivi è applicato.

A questo proposito ci basti ricordare la fondamentale introduzione al *De partibus animalium*, cioè I, 1, 639a 12-15,⁴ dove è in questione la ricerca non solo dei principi concernenti specificamente gli esseri viventi, ma anche dei principi metodologici con i quali trovare il modo migliore per studiare questa categoria di enti a prescindere dalla particolare modalità d'essere e della loro verità. Si tratta, così, per lo Stagirita di scegliere tra, da un lato, studiare ciascuna sostanza separatamente e di definirla isolatamente dalle altre, e, dall'altro lato, partire da una descrizione generale (τὰ κοινῆ) delle caratteristiche comuni a tutte le sostanze (πάντα κατὰ τι κοινόν), nella misura in cui sono - per quanto le sostanze siano differenti tra esse - identiche nelle principali loro funzioni generiche, come, ad esempio, il sonno, la respirazione, la crescita, ecc.⁵ Ancora, qui Aristotele non indica solamente che ciascuno dei metodi comporta degli inconvenienti, suscitando una certa incertezza dal quale avrà poi bisogno di liberarsi,⁶ ma si domanda ugualmente se il fisico, allo stesso modo dei matematici nelle loro dimostrazioni in astronomia, deve dapprima considerare ciò che a prima vista appartiene sicuramente solo agli animali e alle parti proprie a ciascuno di essi, allo scopo

¹ H. Happ, *Hylè. Studien zum aristotelischen Materie - Begriff*, Berlin, N.Y., 1971, pp. 59-60.

² Come ci mostra lo stesso Stagirita in *Metafisica*, V, 1.

³ Per i primi tentativi in questo senso cfr. G. Morel, *De la notion de principe chez Aristote*, «Archives de philosophie», 23, 1960, pp. 487-511 e Idem, 24, 497-516. Cfr. anche Happ, *op. cit.*, n. 254 p. 60; E. Tugendhat, *Rezension von W. Wieland, Die aristotelische Physik*, «Gnomon», 35, 1963, pp. 543-555; J. Moreau, *Archè e Aitia chez Aristote*, in AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova 1970, pp. 133-152; L. Ruggiu, *ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ: l'APXH del filosofare in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1961, pp. 22-66; W. Wieland, *Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik*, «Kant-Studien», 52, 1960-1961; Sullo stato attuale della questione, in verità ancora assai incompleta, si veda soprattutto C. Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles*, Stuttgart, 1992.

⁴ Su questa introduzione si veda J.M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie. Le livre premier du 'Traité sur les parties des animaux'*, Paris 1945 e J. Moreau, *L'éloge de la biologie chez Aristote*, «Revue des études anciennes», 56, 1969, pp. 57-64.

⁵ *Ibid.*, 639a 15-22.

⁶ *Ibid.*, 639a 22 segg.

di discuterne il *perché* (τὸ διὰ τι) e le cause, o piuttosto se deve procedere altrimenti.⁷ Di più: a proposito della ricerca della cause, si tratta anche, continua, di discernere quelle che sono realmente principi e quelle che dai principi conseguono.⁸

Tutte queste difficoltà, *aporie*, sono sufficienti per mostrarci che la questione del metodo a proposito dei principi non è stata definitivamente delineata da Aristotele, allo stesso modo allorché la sua fisica sembra essere ben consolidata. Ciò che è vero per il *De partibus animalium*, considerata tra le opere giovanili, lo è ancor di più per il *De anima*, considerata invece una delle opere più tarde. Lo Stagirita qui sviluppa, nel capitolo introduttivo, degli elementi metodologici che indicano chiaramente che non è stato definitivamente fissato ancora il ruolo esatto del fisico nell'ambito dello studio dei principi.⁹ Inoltre, se queste esitazioni sono ancora coglibili nelle opere che presuppongono stabiliti i principi fondamentali della scienza fisica, come la sequenza materia-forma-privazione e le quattro cause, si comprende facilmente che nessun metodo può essere presupposto quando Aristotele istituisce questi principi primi nella sua *Fisica*. Ma ciò non vuol dire affatto che egli non abbia ottenuto una certa effettiva obiettività, ad un certo livello, un metodo di validità generale nella istituzione dei principi. In più parti del suo *Corpus* vi è testimonianza in favore di tale metodo o, perlomeno, dell'effettività di un quadro assai generale a previo sostegno di un metodo utile alla istituzione dei principi. Se è così, va da sé che la stessa *Fisica* dovrebbe presupporre tale quadro.

Un passaggio ben conosciuto del *Corpus* insiste sul fatto che non si può cercare ad un tempo una scienza e il suo metodo, cioè *Metafisica*, II, 3, 995a 13-14, e un altro insiste sul fatto che non si può pretendere di cercare la verità senza la conoscenza preliminare degli *Analitici*, cioè *Metafisica*, IV, 8, 1005 b 2-5. Oppure, è ben noto che Aristotele nelle prime righe della *Fisica* cerca di costruire una nuova scienza e propone un nuovo metodo, anche se è ugualmente notorio come molti interpreti hanno constatato una chiara discordanza tra la teoria della scienza esposta negli *Analitici secondi* e la pratica scientifica che si trova nell'insieme delle opere a carattere scientifico, e in particolare proprio nella *Fisica*.¹⁰ Mentre il testo di *Metafisica* testé citato, nel quale appare la prima asserzione, pone dei problemi di autenticità - sulla quale non possiamo soffermarci - lasceremo qui la prima questione tra parentesi. Al

⁷ *Ibid.*, 639b 6-10.

⁸ *Ibid.*, 639b 11 segg.

⁹ *De anima*, I, 1, 403b 29 segg.

¹⁰ Cfr. tra gli altri, H. Steinthal, *Geschichte des Sprachwissenschaft bei den Griechen und Roemern*, Berlin 1890, I, p. 192; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlino 1929, pp. 254-293; A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotelicienne*, Louvain-Paris 1946, pp. 206-225; J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris 1939, 1973, pp. 251-267; W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970. tr. it. di C. Gentili, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 274 segg.; L. Couloubaritsis, *Dialectique et Philosophie chez Aristote, «Φιλοσοφία»*, 8-9, 1978-1979, pp. 229-256, pp. 232-236; E. Berti, *Les méthodes d'argumentation et démonstration dans la 'Physique' (Apories, Phénomènes, Principes)*, in AA.VV., *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris 1991, pp. 53-72; Idem, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, pp. 43-73; G.E.L. Owen, *Τιθέσθαι τὰ φαινόμενα*, in AA.VV., *Aristotele et les problèmes de méthode*, Louvain 1961; *Aristotle. Physics, Books I and II*, translated with introduction, commentary, note on recent work, and revised bibliography by W. Charlton, Oxford 1970, 1992, pp. x-xii; M. Guéroult, *Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote*, in AA.VV., *La théorie de l'argumentation*, Louvain-Paris 1963, pp. 431-450; W. Kullmann, *Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles*, in AA.VV., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975, pp. 301 segg.; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 295-302; M. Grene, *A portrait of Aristotle*, Chicago 1963, pp. 97-103 e n. 1 p. 192; F. Dirlmeier, *In Magna Moralia*, Darmstadt 1996, pp. 155-156, 175 segg. Ma su tutto ciò si veda soprattutto J. Barnes, *Aristotle's theory of demonstration*, «Phronesis», 14-15, 1969-1970, pp. 123-152.

contrario, la seconda questione ci sembra cruciale, perché ci conduce al cuore stesso del trattato della *Fisica* e del metodo richiesto.

In uno studio di capitale importanza, Barnes ha mostrato, in un modo che ci sembra decisivo, che Aristotele attraverso la sua teoria della dimostrazione non cerca di mostrare a chi vuole sapere come dovrebbe condurre la sua ricerca, ma piuttosto di assicurare una descrizione formale sul modo in cui un insieme strutturato di conoscenze dovrebbe essere presentato, insegnato e - si può aggiungere - provato.¹¹ Ma ci si può obiettare che per lo Stagirita non ogni scienza è dimostrativa: per esempio la scienza delle premesse immediate (della dimostrazione) è fondata sulla indimostrabilità senza la quale ci sarebbe una regressione all'infinito, ovvero una dimostrazione circolare.¹² Esiste anche una forma di conoscenza che è principio di scienza (ἀρχὴ ἐπιστήμης) e che concerne, all'occorrenza, la conoscenza dei termini primi costituenti le stesse premesse.¹³ Si badi bene che tutto ciò che qui diciamo per questi termini primi e le definizioni che implicano, è valido per tutti i dati preliminari alla dimostrazione, così come per tutti gli altri principi.

In assenza della dimostrazione, vi è un'altra forma di conoscenza, un altro metodo che deve essere messo in atto. Ci riferiamo alla cosiddetta 'induzione' (ἐπαγωγή), a ben vedere una sorta di intuizione.¹⁴ Naturalmente, la questione qui è complessa e - senza soffermarsi troppo per mancanza di spazio - bisogna distinguere tra una conoscenza originaria, nella quale è da comprendersi non solo i procedimenti di tipi induttivo, ma ugualmente quelli derivanti dalla divisione (διάρσεις) che predominano, e una conoscenza più elaborata, nell'ambito della quale oltre l'induzione e la divisione si ha il procedimento aporetico, costituito dalla dialettica e in generale dalla pratica della ricerca filosofica propriamente detta.¹⁵ Il procedimento aporetico è applicato da Aristotele in modo pressoché costante per la fondazione dei differenti principi del suo pensiero. In questo senso, costituisce un metodo di validità generale applicabile nell'istituzione di tutti i principi indipendentemente dalla loro natura e dal contesto nel quale essi appaiono. Ma questo procedimento nel quale si intrecciano l'*aporia*, la *diaporia* e l'*euporia*, ovverosia la meraviglia e la difficoltà, la messa in questione e la confutazione delle soluzioni proposte dai predecessori e/o dai contemporanei, l'analisi

¹¹ Barnes, *art.cit.*, pp. 137 segg. In particolare, si vedano le critiche convincenti che l'autore indirizza all'insieme dei punti di vista tradizionali sulla questione (pp. 126-137).

¹² *Analitici secondi*, I, 3, 72b 18 segg.

¹³ *Ibid.*, 72b 22-26.

¹⁴ Tesi generalmente ammessa in virtù di *Analitici secondi*, II, 19 e *Etica a Nicomaco*, VI, 6.

¹⁵ Cfr. L. Couloubaritsis, *Y-a-t-il une intuition des Principes chez Aristote?*, «Revue Internationale de Philosophie», 133-134, 1980, pp. 440-471; Idem, *Dialectique et Philosophie chez Aristote*, in AA.VV. *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles 1987, pp. 13-30; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain 1946, 1976, pp. 139-144; Idem, «Plus connu en soi», «plus connu pour nous». *Une distinction épistémologique importante chez Aristote*, «Pensamiento», 35, 1979, pp. 161-170; E. Berti, *Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele*, in AA.VV., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, pp. 101-125; Idem, *Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele*, in a/c A. Santucci, *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Bologna 1979, pp. 48-67; Idem, *Aristotele et la méthode dialectique du Parménide de Platon*, «Revue Internationale de Philosophie», 34, 1980, pp. 341-358; Idem, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, pp. 156-174; Idem, *Physique et métaphysique selon Aristote*, in AA.VV., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Goeteborg, August 1966, Heidelberg 1969, pp. 18-31; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, «Il Pensiero», 4, 1959, pp. 48-69; Idem, *Aristotele e l'idea di filosofia*, Firenze 1961, l'intero settimo capitolo; L. Sichirillo, *Giustificazioni della dialettica in Aristotele*, Urbino 1963, pp. 20 segg.; P. Aubenque, *La dialectique chez Aristote*, in AA.VV. *L'attualità, op. cit.*, pp. 9-32; J. Moreau, *Aristotele et la dialectique platonicienne*, in AA.VV., *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1968, pp. 80-90; G. Frappier, *L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote*, «Laval théologique et philosophique», 33, 1977, pp. 115-134; C. Rossitto, *La dimostrazione dialettica in Aristotele*, «La nottola», 3, 1984, pp. 5-40; Idem, *La dialettica e il suo ruolo nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 2-4 (85), 1993, pp. 455-512; J.D.G. Evans, *Aristotle's concept of dialectic*, Cambridge 1977.

filosofica e la soluzione non funziona in modo del tutto acotestualizzato. Non solamente perché il quadro logico che lo regge, in gran parte stabilito nei *Topici*, richiedono le precondizioni *heno-ontologiche* del pensiero aristotelico - sulle quali dovremo soffermarci sufficientemente a lungo subito sotto -, ma anche perché questo quadro formale di carattere ultimativo si rapporta alla nota fondamentale opposizione tra ciò che è più conosciuto *per noi* e ciò che è più vicino e ciò che è più conosciuto *per sé* e ciò che è più lontano.

Questa opposizione che esprime in qualche modo la maniera con la quale l'uomo conosce la realtà forma, forse, il leit-motiv di tutta la metafisica aristotelica dei principi. Un certo numero di passaggi dell'intero *Corpus* confermano tale importanza: *Fisica*, I, 1, 184a 16- 25; *Metafisica*, VII, 3, 1029b 3 -12; *Analitici secondi*, I, 2, 71b 33 - 72a 5 e 3, 72b 8 segg.; *De anima*, II, 2, 413a 11 segg.¹⁶ Ciò che la caratterizza principalmente è l'assenza di una sua definizione propria in quanto il suo uso non è univoco e prestabilito, si conforma sempre all'oggetto in questione. Designando formalmente una condizione imprescindibile, assai generale, questa opposizione prescrive il quadro nel quale si sviluppano tutti i procedimenti utilizzabili per la fondazione dei principi, cioè a dire: l'induzione, la divisione, l'*aporetica*, la classificazione e la *topica*, ecc.

Anche l'uso che lo Stagirita fa della τέχνη in quanto forma di procedimento metodologico per la spiegazione di una nozione o di una precisa problematica, rientra nel quadro formale anzidetto. Infatti, la τέχνη, in quanto modo di conoscere tributario né più né meno che della costituzione dello stesso essere umano, è la forma di conoscenza che gli è più familiare (γνώριμον). Del resto, concernendo per sua natura il divenire, o, più esattamente, ciò che viene all'essere, quindi la generazione e la esemplificazione del genere e della specie nel singolo oggetto individuale (ἡ γένεσις),¹⁷ la τέχνη aiuta Aristotele a rendere più familiare ogni processo che, in un modo o nell'altro, è in rapporto al divenire, come per esempio per tutto ciò che riguarda la φύσις o la πρόξις (di qui, conseguentemente, il suo ruolo fondamentale dal p.v. metodologico tanto nella ricerca fisica che quanto in quella etica e politica). Ma ciò non significa affatto, contrariamente a quanto si sostiene spesso, che identifica, o rende complementare, la tecnica alla natura, o l'attività tecnica all'azione.¹⁸ Infatti, allorché egli utilizza gli *schemi* fornitigli dalla varie tecniche per chiarire una nozione o le motivazioni di un'azione, dobbiamo sempre considerare che si tratta di un primo momento della sua argomentazione, di un punto di partenza a tutti più familiare e più generale, in virtù del quale è possibile giungere alla conoscenza di ciò che è in questione. Ecco che questo genere di analisi può essere applicato pressoché in ogni caso in cui Aristotele fa esplicito uso dell'esempio metodologico fornitogli dalla tecnica.

Si può altresì constatare che questo si accorda in via generale all'opposizione formale tra ciò che è più manifesto *per noi* e ciò che è più manifesto *per sé*, ciò che ci porta a credere che questa opposizione è di validità pressoché universale e d'applicazione estremamente flessibile. Infatti, si può notare come lo Stagirita applichi questa originaria opposizione a casi complessivamente diversi, se non contrari, come ad esempio nell'argomentazione della induzione - ciò che è più vicino a noi è il particolare, mentre ciò che ci è più lontano è l'universale¹⁹ -, oppure nelle affermazioni preliminari di *Fisica*, I, 1, - ciò che *per noi* è più

¹⁶ In verità, questi passaggi sono solo i più importanti, ma altri fanno chiaramente allusione a tale questione: *Fisica*, I, 5, 188b 30 - 33, 189a 3 segg. e II, 1, 193a 5 segg.; *Metafisica*, 1018b 30 - 37; VII, 10, 1035b 10 segg.; XI, 3, 1054a 26 -29; XIII, 2, 1076b 38 segg.; *Topici*, I, 12, 105a 16 segg.; VIII, 1, 156a 5- 7; *Etica a Eudemo*, I, 6, 1216b 32 segg. e II, 1, 1220a 15 segg.

¹⁷ *Analitici secondi*, II, 19, 100a 8; *De partibus animalium*, I, 1, 639b 30 segg.

¹⁸ Cfr. tra gli altri, O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Parigi 1920, pp. 254 - 258; J.M. Le Blond, *Logique*, op. cit., pp. 328 segg.; D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987, pp. 327 segg.

¹⁹ *Analitici primi*, II, 23, 68b 15 - 37; *Analitici secondi*, I, 3, 72b 18 -30; *Topici*, I, 12, 105a 13. Cfr. Hamelin, op. cit., pp. 254 - 258.

manifesto è il generale e l'universale. Il carattere di ampia applicabilità di questa regola indica anche che non bisogna cercare²⁰ in questa dualità tra ciò che è *per sé* e ciò che è *per noi* un rapporto di ordine ontologico, come se tutto fosse già implicitamente implicato o contenuto dalla conoscenza a noi più familiare. Certamente, una tale implicazione talvolta può e deve perfino trovarsi in un processo induttivo nel quale l'universale è contemporaneamente un universale *κατὰ παντός* e un universale *καθ'αυτό*.²¹ Ma ciò non è affatto richiesto nel caso, ad esempio, dell'uso metodologico della *τέχνη*, o ancora nell'uso di questa dualità conoscitiva nella *Fisica*. Effettivamente, in questo caso l'istituzione dei principi si realizza attraverso l'uso di un procedimento aporetico - derivante dalla articolazione della dialettica con un'analisi propriamente filosofica del caso in questione -, che permette la fondazione dei principi della fisica presupponendo all'occorrenza i dati *heno-ontologici* del pensiero aristotelico.

Detto ciò, ecco che è tempo di descrivere sufficientemente in dettaglio il quadro *heno-ontologico* entro il quale si inserisce in modo deciso l'analisi e la fondazione dei principi nella ricerca fisica di Aristotele.

A scanso di ogni possibile fraintendimento va immediatamente precisato che l'*henologia* in via generale non è riducibile, come si pensa spesso, all'*henologia* plotiniana e alle sue varianti neoplatoniche, ma concerne delle molteplici procedure, anche molto differenti tra loro, che la filosofia greca all'indomani delle sue origini non ha mai cessato di utilizzare, spesso al di là di ogni riferimento teologico. Tra queste procedure quella aristotelica, incardinata nella riflessione sull'uno e sui molti, è senza dubbio tra le più originali e proficue.²²

Come ci rappresenta la stessa *Fisica* (I, 2, 185a 20-32), il pensiero metafisico di Aristotele è fondato su due premesse ontologiche essenziali: 1) la molteplicità dei significati dell'essere e 2) la sostanza quale soggetto ultimo di ogni possibile predicazione. Ma queste due premesse nella pratica di ogni ricerca propriamente filosofica sono immediate integrate dalla fondamentale premessa *henologica* secondo cui l'uno è misura di tutte le cose (*πάντων μέτρον τὸ ἓν*), e non l'uomo, come aveva precedentemente affermato Protagora, né Dio, come sosteneva Platone. Di qui fa immediatamente seguito l'affermazione della plurivocità dell'uno (*Fisica*, I, 2, 185b 5-16), che si ritrova esplicitata nel libro X della *Metafisica*, dove viene istituito il quadro generale dell'*henologia*.

In particolare, la prospettiva *henologica* è sottostante alla fondazione dei principi, se è vero che l'induzione - che stabilisce l'universale a partire dai casi individuali - e la divisione - che stabilisce dei casi individuali a partire dall'universale -, non possono che presupporre la questione dell'uno e dei molti. In breve, l'analisi di concetti come 'universale', 'particolare', 'principio', 'principiati', ecc. - ma anche 'tutto', 'parte' e altri che vedremo in seguito - permette di constatare che non solamente la plurivocità dell'essere implica fondativamente

²⁰ Come sembra credere Wieland, *op. cit.*, pp. 69 segg., 86 segg.

²¹ Diremo meglio nelle pagine che seguono su questa differenza.

²² Cfr. R. Lefebvre, *L'image onto-théologique de la Métaphysique d'Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 8 (2), 1990, pp. 123-172; Rudolf Brandner, *Aristoteles. Sein und Wissen. Phaenomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverstaendnisses*, Wuerzburg 1977; Idem, *Aristotele e la fondazione henologica dell'ontologia*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 87, aprile-giugno 1996, pp. 184-204; Idem, *Hénologie ou Noologie: à l'intersection de la pensée antique*, «Revue de philosophie ancienne», 15 (1), 1997, pp. 35-64; C. Pietsch, *op. cit.*; L. Couloubaritsis, *L'Être e l'Un chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne» 1983, 1 e 2, pp. 49-98 e pp. 143-195; Idem, *Le statut de l'Un dans la Métaphysique*, «Revue philosophique de Louvain», 90, 1992, pp. 497-522; Idem, *La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?*, in AA.VV., *Herméneutique et ontologie*, Parigi 1991, pp. 295-322; Idem, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles 1994; E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 85, (1993), pp. 117-143.

una molteplicità, mentre il primato della sostanza l'unità, ma che l'organizzazione dei rapporti tra gli ultimativi differenti modi dell'essere (le categorie), il cui ruolo è assicurare il *sensu* - nella misura in cui «l'essere significa» (τὸ εἶναι σημαίνει) -, si deve rapportare ogni volta ad un'unità secondo i differenti modi in cui la stessa unità si articola. Pertanto, senza le strutture *henologiche* che differenziano i diversi modi dell'essere dell'ente e ne realizzano l'organizzazione nell'ordine del sapere, l'ontologia sarebbe un discorso confuso; reciprocamente, senza l'ontologia le strutture *henologiche* sarebbero vuote.

Per meglio discernere questa reciprocità tra ontologia e *henologia*, ci sembra necessario fornire i tre seguenti esempi chiarificatori, due tratti dalla *Metafisica* e uno dalla *Fisica*.

Il primo esempio è tratto dal Libro X della *Metafisica* (I, 1, 1052b 21 segg.), concernente il fuoco, che dal punto di vista ontologico è una sostanza fondamentale. Tuttavia, questo particolare ente non può essere considerato come 'elemento' (στοιχεῖον) che relativamente ad una data struttura *henologica*, cioè quella del 'tutto' e della 'parte', poiché il fuoco è un elemento immanente in quanto fa parte, come gli altri elementi, di un'altra sostanza, ad esempio la carne, che essa stessa è, per Aristotele, un *omeomero*, che forma a sua volta con altri *omeomeri* gli organi, che appunto sono corpi *anomeomeri*. Parlare di 'elemento' di qualche cosa suppone, dunque, che la cosa sia considerata come il costituente primo a partire dal quale possa formarsi una sostanza. D'altra parte, la definizione di στοιχεῖον data in V, 3, 1014a 25-31, metta già in gioco dei concetti che sono in tutto e per tutto pertinenti alla prospettiva *henologica*: «Il componente primo immanente di cui è costituita una cosa e che è indivisibile in altre specie. Per esempio gli elementi della voce sono le parti di cui la voce è composta e in cui da ultimo si risolve: queste, infatti, non possono più risolversi in ulteriori suoni, diversi fra loro per specie. E se anche venissero ulteriormente divise, le loro parti sarebbero sempre della stessa specie, come, per esempio, l'acqua è parte dell'acqua, mentre la sillaba non è parte della sillaba».²³ Non solamente il 'tutto' e la 'parte' sono delle specifiche modalità dell'uno, ma la divisione e l'indivisibile, la composizione e il composto rinviano direttamente al quadro metodologico delimitato dalla questione dell'uno e dei molti, senza il quale non si avrebbe nulla da dire né da pensare in proposito.

Il secondo esempio è tratto dalle righe iniziali del libro XII, cioè 1, 1069a 18-21, leggendole in stretto riferimento al capitolo V, 26, riguardante la differenza tra una totalità organizzata, τὸ ὅλον, e un tutto non organizzato, τὸ πᾶν. Aristotele qui sostiene che nel momento in cui si affronti un 'tutto' (πᾶν) come una sorta di 'totalità', cioè a dire un 'tutto' organizzato (ὡς ὅλον τι), bisogna che nello studio delle cose che si succedono l'una all'altra secondo un certo ordine di consecuzione (τῷ ἐφεξῆς), si collochi in prima posizione la sostanza, in seguito la qualità e, ancora dopo, la quantità. Sembrerebbe, così, che qui i diversi modi dell'essere, la sostanza, la qualità e la quantità, devono essere ordinati secondo una certa sequenza, un ordine consecutivo, come se fossero delle parti di un 'tutto' e nello stesso tempo vengono ad unirsi secondo una certa forma di continuità. Ora, concetti come 'continuo', 'ordine' e 'consecutivo', allo stesso modo di 'tutto' e 'parte', non possono che derivare da una prospettiva *henologica*, rappresentando diverse modalità secondo cui si danno l'uno e i molti. Ciò lo si può vedere meglio in un passo della *Fisica* - e siamo così al terzo esempio -, ovvero V, 3, 226b 34 - 227a 6, ove si può ben comprendere che se si può parlare di questi tre generi dell'essere, la sostanza, la qualità e la quantità nella consecuzione, è perché queste tre categorie dell'essere non possono che accordarsi che a questo tipo di spiegazione: «Il 'consecutivo' è di ciò che è dopo un dato termine iniziale, secondo la posizione, la forma, o rispetto a qualunque altra cosa per la quale è definito tale, senza che fra esso e ciò a cui è consecutivo ci sia altro del medesimo genere, intendo a dire ad esempio, che ad una retta

²³ Traduzione di G. Reale, *Aristotele. Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 voll., Milano 1993, vol. II p. 197.

segue una retta o delle rette, o ad un'unità segue un'unità o delle unità, o ad una casa segue una casa, niente impedisce però, che tra queste vi sia qualcosa appartenente ad altro [genere]. Ciò che è consecutivo è consecutivo ad una cosa ed è posteriore ad essa, giacché l'1 non è consecutivo al 2, né il primo giorno del mese al secondo, ma il contrario²⁴». ²⁵ Questa spiegazione, che ugualmente mette in gioco altri concetti di tipo *henologico*, come l' 'anteriore' (πρότερον), il posteriore (ὕστερον), l' 'intermedio' (μεταξύ), e perfino il genere e la forma, mostra come si possono ordinare questi modi dell'essere, la sostanza, la qualità e la quantità, secondo un ordine e un'unità di tipo consecutivo, giacché sono *genericamente* differenti.

Questi tre esempi, ai quali se ne potrebbero aggiungere molti altri, rivelano l'importanza del modo di procedere della ricerca filosofica in Aristotele sullo sfondo di una prospettiva schiettamente *henologica*. Come vedremo subito sotto, riprendendo il discorso interrotto, la gran parte dei concetti *henologici* trovano applicazione proprio nella *Fisica* a proposito dei principi, la cui ricerca invece di porsi esclusivamente all'interno della problematica dell'essere, appartiene più propriamente alla problematica dell'uno e dei molti.

Riprendendo il discorso interrotto, vediamo subito come la problematica dell'uno e dei molti si inserisce prepotentemente fin dall'inizio del trattato della *Fisica* a proposito delle stesse condizioni per l'edificazione della scienza fisica, connesse alla distinzione tra ciò che è *per noi* e ciò che è *per sé*, come vediamo fin dalle righe iniziali (184a 10 segg.): «Poiché nell'ambito di tutte le ricerche, con propri principi, o cause o elementi, la conoscenza e la scienza derivano dall'aver cognizione di questi - infatti, pensiamo di avere cognizione di ciascuna cosa, proprio quando abbiamo cognizione delle prime cause, o dei primi principi, o fintantoché si ha cognizione degli elementi -, è evidente che innanzitutto si deve tentare di determinare i principi e ciò che li riguarda, della scienza della natura. È naturale che si vada da ciò che è più conosciuto e manifesto per noi, a ciò che è più conosciuto e manifesto per natura, perché ciò che è noto a noi, non è la stessa cosa di ciò che è noto in senso assoluto. Perciò, in questo modo, è necessario partire da ciò che è meno conosciuto per natura, ma più conosciuto per noi, [per giungere] a ciò che è più conosciuto e manifesto per natura. Le cose che in un primo momento ci si mostrano in modo manifesto sono prevalentemente confuse; è in seguito che quelle cose diventano conoscibili col distinguere i principi e gli elementi dai quali derivano».²⁶

Senza occuparci per il momento della differenza tra 'principio', 'causa' e 'elemento,' ci occupiamo del modo in cui Aristotele inizia la sua analisi: essa inizialmente attesta che la conoscenza dei principi è in qualche modo il punto a partire dal quale si ha conoscenza per tutti gli ambiti della ricerca. A questo titolo, il problema della ricerca dei principi diventa la condizione *sine qua non* per l'instaurarsi della scienza fisica. O più precisamente, è questo il punto in cui viene introdotta la differenza tra ciò che è più conosciuto *per sé* e ciò che è conosciuto *per noi*, che ha chiaramente la funzione di istituire quei principi a partire dai quali si realizzerà la conoscenza scientifica (τὸ ἐπίστασθαι). Proprio nel passo citato lo Stagirita ci dà il quadro più generale per una ricerca dei principi, nella misura in cui viene detto con sicurezza che ciò dal quale ha inizio la ricerca e ciò nel quale questa finisce non coincidono, come lo sarebbe, ad esempio, nel caso dell'induzione dove tutto sembra già implicitamente contenuto nella conoscenza di ciò che ci è più familiare.²⁷ Benché questo testo introduttivo non ci dice come dovrebbe effettivamente realizzarsi questa ricerca, questo passaggio da ciò

²⁴ Si veda anche *Metafisica* XI, 12, 1068b 31 segg.

²⁵ Traduzione nostra.

²⁶ Traduzione nostra.

²⁷ D'altronde, Aristotele più avanti prenderà in considerazione l'induzione in tutt'altro contesto (5, 189a 2 segg.). Si consideri anche *De partibus animalium*, I, 4, 645a 23-646a 4.

che è più conosciuto *per noi* a ciò che è più conosciuto *per sé* viene chiamato in causa nondimeno nel momento in cui l'induzione è esclusa, per cui lo Stagirita necessariamente, o quasi, ricorre ad un altro metodo, la divisione, utilizzata qui come un momento dell'*aporetica*.

Ci sembra interessante, per non dire essenziale, sottolineare che questa stessa procedura della divisione è in qualche modo inquadrata, all'occorrenza, da un uso assai particolare della differenza tra ciò che è *per noi* e ciò che è *per sé*. Infatti, contrariamente all'applicazione di questa differenza in altri luoghi del *Corpus*, Aristotele qui sostiene che «bisogna procedere da ciò che è universale a ciascuna singola cosa (ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ'ἑκάστα): ciò che percepiamo come tutto è ciò che è più conosciuto, ma ciò che è universale è per certi versi un tutto, giacché molte cose sono da comprendersi (περιλαμβάνει) come parti dell'universale» (184a 21-26).²⁸

Prendendo, per così dire, in contropiede il procedimento dell'induzione, che consiste nell'ottenere un universale a partire dai casi particolari,²⁹ in questo luogo Aristotele ci mostra una specie di universale che non è contemporaneamente *κατὰ παντός* e *καθ'αυτό*, cioè a dire un universale che si caratterizza per il suo carattere di immediata intelligibilità (*νοητόν*), ma un universale che ingloba un insieme di cose manifestantesi come se fossero delle sue parti, senza esserlo comunque in senso assoluto. Giacché questo rapporto tra l'universale e le cose che si comportano *come se* fossero le sue parti non è che un rapporto di ordine metodologico, debitore di un metodo diverso da quello dell'induzione, che altro non è che la divisione. Come indica chiaramente il testo: «ciò che è universale è per certi versi un tutto, giacché molte cose sono da comprendersi come parti dell'universale». Non si può trascurare qui la stretta parentela tra questo procedimento e il metodo della divisione come è stata esplicitata e fondata da Platone nel *Fedro* e sviluppata in seguito nei dialoghi della vecchiaia, ove la divisione fa seguito ad una sintesi unitaria dei dati fenomenologici.³⁰ In un linguaggio più propriamente aristotelico si dovrebbe parlare qui di un rapporto di *omonimia*, giacché anche in questa vi è, tra le altre, una forma di divisione nelle parole, come quella propria della plurivocità (*πολλαχῶς λεγόμενον*), entro la quale si iscrive sia la questione della plurivocità dell'essere che quella della plurivocità dell'uno.

Gli esempi che egli ci fornisce illustrano immediatamente bene questo punto di vista: «in questo modo capita la stessa cosa che ai diversi nomi (τὰ ὀνόματα) [di una cosa] in ragione della [sua] nozione (πρὸς τὸν λόγον), infatti, in generale essi indicano (σημαίνει) in modo indeterminato qualcosa, ad esempio, il cerchio, la cui definizione (ὀρισμός) si distribuisce ai singoli [cerchi]. Anche i fanciulli dapprima chiamano 'padre' tutti gli uomini e 'madre' tutte le donne, ma poi distinguono ciascuno di loro» (184a 26-b 14).³¹ Quest'ultimo esempio è significativo giacché giungendo a toccare l'origine della conoscenza, non può che sconfinare esplicitamente nel territorio proprio della induzione. Oppure nel caso dell'induzione, benché l'universale sia prodotto a partire da casi particolari simili, ciò non impedisce che l'universale per quanto in sé (*καθ'αυτό*) non sia già implicato nei casi particolari (*κατὰ παντός*). Questo universale è quello stesso che rende possibile la conoscenza del singolo oggetto individuale, nella misura in cui costituisce l'intelligibilità di questo oggetto (*νοητόν*). Nel caso del bambino che con un medesimo nome chiama un insieme di individui, noi siamo già in un processo ulteriore, cioè non più esattamente quello della istituzione delle nozioni universali per induzione, ma quello della istituzione del linguaggio. Allo stesso modo, se è vero che ad un certo livello i due processi si ricongiungono, nella misura in cui l'istituzione del linguaggio

²⁸ Traduzione nostra.

²⁹ Si consideri *Topici*, I, 12, 105a 13-14.

³⁰ Quanto alla critica che Aristotele indirizza al metodo della divisione platonica, va ricordato che egli rimprovera al suo maestro non solamente di non riuscire ad instaurare un metodo sillogistico e dimostrativo, ma più fondamentalmente di far di essa non più che una serie ordinata di dicotomie.

³¹ Traduzione nostra.

non sembra avere senso se non perché il bambino ha già acquisito delle nozioni universali che gli consentono di comprendere il particolare, nei fatti sono nondimeno pressoché l'uno inverso dell'altro. Effettivamente, nell'induzione ciò che è primo nell'ordine cronologico è il particolare, mentre l'universale è primo nell'ordine ontologico, allorché nel processo in questione è il nome, cioè l'universale, che è primo nell'ordine cronologico, visto che il particolare non si manifesta che ulteriormente attraverso un processo di divisione, che non presume affatto anticipatamente l'esistenza di un rapporto con l'essere della cosa e la sua definizione. La sfumatura ci sembra importante, in quanto nel primo caso tutto è già presupposto in anticipo, mentre nel secondo caso ciò che deve essere specificato non appare tale che al termine di un lungo processo, ove differenti cose comprese in partenza come analoghe o simili vengono *distinte* attraverso la ricerca.

Questi due processi, dunque, entrambi valevoli per l'istituzione dei principi, appaiono come profondamente diversi, il solo elemento che li accomuna davvero è che tutti e due sono sottoposti alla differenza di validità metodologica tra ciò che è *per sé* e ciò che è *per noi*. Ma ancora più approfonditamente, questi due modi di ottenere l'universale ci rinviano ad una modalità fondamentale dell'uno, quello dell' 'universale' appunto, e a seconda delle circostanze questa modalità racchiude ora un universale *più vicino* all'uno ora uno *più vicino* ai molti.

Questo ricorso ad una nozione generale per circoscrivere una cosa particolare può sorprendere, se non quando non ci si rende conto che è impossibile studiare senza petizione di principio i principi di una cosa particolare a partire dalla cosa stessa. L'interesse per il percorso metodologico di Aristotele sta proprio nel voler rompere il circolo vizioso di questa petizione di principio, stabilendo i principi di una cosa a partire da un'altra cosa di cui quella è parte, non tuttavia in quanto *reale* parte di questa, né inversamente in quanto ne è parte *fittizia*, perfino in senso mitico,³² ma in quanto parti secondo propriamente l'*omonimia*. Inserita così metodologicamente in un insieme, nel quale la cosa si comporta come se ne facesse parte integrante, la cosa si rende maggiormente manifesta nella sua natura, dapprima per il rapporto che la lega alle altre parti del medesimo insieme, in seguito per ciò che la differenzia. Ecco che si comprende che se la scienza fisica studia la sostanza nel suo rapporto al divenire, la sostanza deve essere presa in considerazione proprio in quanto è parte della totalità del divenire. I principi del divenire, pertanto, sono valevoli per la sostanza fisica, tenendo specificamente conto però, della differenza tra gli enti che sono per natura e quelli che sono per altre cause,³³ se è vero che questa specificazione ci pone gli enti naturali come quegli enti che sembrano possedere in sé stessi un principio di movimento e di quiete.³⁴ Ciò che poi condurrà in un secondo tempo, necessariamente, allo studio propriamente detto del movimento³⁵ e delle condizioni che in un modo o nell'altro gli vengono attribuite (continuo, infinito, luogo,³⁶ vuoto, tempo).³⁷ Ma, nuovamente, per meglio precisare la natura del movimento degli esseri di natura si dovrà fare un ulteriore passo verso un'analisi generale del movimento e del cambiamento, le cui specificazioni permetteranno allo Stagirita di cogliere i processi pertinenti al mondo sublunare e i processi pertinenti al mondo sovralunare, i quali a loro volta non potranno che farci giungere alla nozione del Primo motore immobile.

³² Come fanno per esempio Parmenide e Platone con un mito che stante alla origine e alla genesi del sapere ne anticipa per via non razionale i dati relativi al divenire e alla realtà.

³³ Si consideri *Fisica*, II, 1, 192b 8-9.

³⁴ *Ibid.*, 192b 13-14.

³⁵ *Ibid.*, III, 1, 200b 12-13.

³⁶ Per un approfondimento della nozione di 'luogo' e, in parte, anche di 'vuoto' come condizioni del movimento, mi permetto di rimandare al mio *Il luogo in Aristotele. Traduzione e commento di Fisica Δ 1-5*, prefazione di F. Adorno e introduzione di M. Migliori, Macerata 2007.

³⁷ *Ibid.*, 200b 15 segg.

Ma questo itinerario che conferisce unità tematica al trattato della *Fisica* non può che trovare il proprio luogo di avvio che nell'analisi degli stessi principi del divenire. La questione di capire come Aristotele può passare dall'analisi generale dei principi all'analisi del divenire sarà l'oggetto della sezione seguente. Ma conviene fin d'ora precisare che il procedimento attraverso il quale cerca di istituire i principi cerca di unire condizioni logiche - per mezzo del carattere formale della differenza tra ciò che è *per sé* e ciò che è *per noi* e per mezzo della procedura aporetica - e condizioni empiriche - visto che quella differenza formale è, come ammesso dallo stesso Stagirita, è maggiormente conosciuta nell'esperienza sensibile - . Però, paradossalmente, questa forma di *empirismo* non concerne affatto l'osservazione dei fatti rapportantisi alla cosa studiata, ma dei dati di carattere generale che dovranno condurre attraverso un procedimento propriamente filosofico alla fondazione di questa stessa cosa.

Abbiamo appena visto, dalla analisi delle condizioni metodologiche dello studio dei principi, che la ricerca dei principi è per Aristotele la condizione *sine qua non* per l'edificazione della scienza fisica, nella misura in cui lo è per tutte le discipline che si preoccupano di conoscere i principi, le cause e gli elementi che si ha conoscenza propriamente scientifica.³⁸ Il fatto è che la conoscenza dei, principi, delle cause e degli elementi è per così dire il luogo da dove (ἐκ) procede ogni conoscenza,³⁹ il luogo anche dove si gioca la scientificità di ogni forma di sapere. Ciò che è vero che per ogni disciplina che pretenda di essere scienza, lo è ancora di più per la fisica che è, dopo la metafisica, la filosofia per eccellenza e che potrebbe essere la filosofia prima se non ci fosse una sostanza immobile, oggetto di un'altra scienza.

Come nota A. Mansion,⁴⁰ che avvicina l'espressione ἡ περὶ τῆς φύσεως ἐπιστήμη all'interno del passaggio iniziale della *Fisica*⁴¹ all'espressione οἱ περὶ φύσεως poco più lontano,⁴² ove Aristotele si presenta come il continuatore dei fisiologi, ma in grado di rimpiazzarli in quanto capace di edificare una scienza fisica, è più corretto dire che lo Stagirita non cerca solamente di rimpiazzare il *discorso* sulla natura, bensì di istituire una *scienza* della natura, tenendo conto delle condizioni *heno-ontologiche* in grado di supplire alle mancanze dei suoi predecessori. Le nozioni *heno-ontologiche* di 'causa', 'principio' e 'elemento', utilizzati nel passaggio in questione, le implicano per definizione. Il loro significato e la loro differenza appaiono qui presupposti, senza dimenticare come questi concetti siano esaminati dallo stesso Stagirita nei primi tre capitoli del Libro V della *Metafisica*. Qui ci si limita ad esaminare la nozione di 'elemento', la più elementare e originaria delle tre nozioni in questione, che racchiude una certa *neutralità* cognitiva e ontologica, che l'autorizza ad assumere un'accezione *fisica* ben nota, a livello dei quattro elementi tradizionali (terra, acqua, aria e fuoco), ma anche come vedremo un uso metodologico assai importante per l'istituzione dei principi del divenire. Abbiamo visto sopra come già nella stessa definizione di elemento nella sua accezione fondamentale Aristotele ne assuma in pieno la portata *henologica*.

Il confronto paradigmatico con le lettere dell'alfabeto componenti una sillaba, già sfruttato da Democrito, poi da Platone nel *Politico* e nel *Filebo*, è molto importante qui per l'analisi di Aristotele, dal momento che le lettere sono contemporaneamente ciò a partire dal quale si compone la parola e ciò nel quale da ultimo si divide - allorché la sillaba in quanto a sua volta divisibile in lettere non può costituire un elemento, e nemmeno un'entità specifica e significativa -, le lettere d'una parola appaiono come delle entità distinte secondo la forma

³⁸ *Ibid.*, 184a 12-14.

³⁹ *Ibid.*, 184a 10-12.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 56 e 77.

⁴¹ I, 1, 184a 14-15.

⁴² *Ibid.*, 2, 184b 26 e 4, 187a 35.

(εἶδει) quali parti ultime di un ‘tutto’, cioè la parola. Come messo già in risalto nel *Filebo*, alla pagine 14D -16C, questa struttura è di ordine *henologico*, in quanto propriamente appartenente alla problematica dell’uno e dei molti, trattata in modo conveniente per il contesto, integrandovi delle strutture intermedie, per evitare le confusioni che possono prodursi nel passaggio dall’uno agli altri senza transizione. Ecco che, così, le cose sono dette essere a partire dall’uno e dai molti possedendo in se stesse uniti, secondo natura, il Limite e l’Illimitato, e che l’Illimitato può essere convertito in un Limitato per l’intermediazione della ‘misura’.⁴³ Necessariamente, per le parole la ‘misura’ è costituita dalle lettere in quanto στοιχεῖα dell’alfabeto.

Mentre in Platone le lettere sono la ‘misura’ a partire dalla quale l’infinito della gamma sonora è delimitata, grazie alle parole in Aristotele la delimitazione viene realizzata secondo una nuova angolazione: essa è fondata sull’assunto che l’uno è misura di tutte le cose, e l’uno, in quanto questa ‘misura’, lo si ritrova in ogni molteplice dotato di una pur minima organizzazione di un ‘tutto’ che lo differenzia rispetto al resto, ora *più vicino* all’uno ora *più vicino* ai molti, secondo quattro modalità fondamentali di essere un’unità. Queste modalità (τρόποι) sono 1) il ‘continuo’ (τὸ συνεχές), da ricordare in particolar modo il moto locale (φορά), soprattutto quello circolare (il primo dei moti locali, proprio del primo cielo); 2) il ‘tutto’ (τὸ ὅλον) in relazione alle ‘parti’ (τὰ μέρη); 3) il particolare (τὸ καθ’ἑκάστον) in quanto riferentesi ad un oggetto individuale indivisibile (e per questo inconoscibile in quanto tale);⁴⁴ e 4) l’universale (τὸ καθόλου), in quanto oggetto proprio della conoscenza e pertanto, rappresentativo dell’unità più stretta, costituita dall’apprensione noetica e dalla definizione.⁴⁵

Contrapposte a ciascuna di queste modalità dell’unità, si hanno le modalità proprie ai molti, come ad esempio la ‘consecuzione’, o ancora i diversi casi dell’opposizione sia come contrarietà che come contraddizione (rispetto all’uno in quanto ‘continuo’), l’*omonimia* (rispetto all’uno come ‘tutto’), il particolare in quanto costituito da elementi a formare un individuo composto (a formare una sostanza *solo* numericamente una (ἀριθμῶ ἓν)), l’universale confuso ovvero il mucchio, il σωρός (rispetto all’universale come definizione e *noema*).

Aristotele sottolinea i casi limiti concernenti le quattro modalità dell’uno nelle formule assai coincise di *Metafisica* X, 1, 1052a 19 segg., secondo cui in un senso l’uno è il ‘continuo’ e il ‘tutto’, in un altro senso la cosa indivisibile (ἀδιάκρητος) la cui definizione sia una e sia una la sua intellesione (ἢ μία νόησις); indivisibile sia secondo il numero (ἀριθμῶ) sia secondo la forma (εἶδει): numericamente una è concretamente la cosa particolare indivisibile, e numericamente una sul piano formale è la cosa in quanto conoscibile scientificamente. Ciò per cui riguardo alle sostanze sarà prima la causa dell’unità (τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός).

A ben vedere il ‘continuo’ è propriamente da considerarsi la prima modalità dell’uno. Lo precisa lo stesso Aristotele sia nel senso assoluto (ἄπλῶς) del termine sia nel senso di ciò che in natura esiste al più alto grado (μάλιστα τὸ φύσει), cioè il moto locale circolare con il quale ha luogo il moto delle sfere celesti, in opposizione ai modi dell’unità implicanti un legame esteriore o un contatto. Questi modi sono analizzati in *Fisica*, V, 3: il ‘simultaneo’ (τὸ ἅμα), l’‘essere in contatto’ (τὸ ἄπτεσθαι), l’‘intermedio’ (τὸ μεταξύ), il ‘consecutivo’ (τὸ ἐφεξῆς), e il contiguo (τὸ ἐχόμενον); questi modi ovviamente implicano dei corrispettivi modi della molteplicità. Questi sono modi dell’unità subalterni al ‘continuo’, giacché la loro vera ‘misura’ è formata dalla continuità, attraverso la quale *si avvicinano* alla forma di unità

⁴³ Per il *Filebo* non possiamo che rimandare a M. Migliori, *L’uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al ‘Filebo’ di Platone*, Milano 1993.

⁴⁴ Si consideri, tra gli altri testi, *Metafisica*, VII, 15, 1039b 27 segg.

⁴⁵ Si consideri, tra gli altri testi, *Metafisica*, I, 1-2.

più alta in natura, ovverosia il Primo motore immobile. Da qui comprendiamo come i concetti della scienza fisica trovino il loro fondamento nella metafisica, dovendo rimandare necessariamente a ciò che è al di là della natura, al di là di ciò che è fisico.

Come sappiamo, lo stesso concetto di ‘elemento’ rivela una chiara struttura *henologica* che appartiene al rapporto tra il ‘tutto’ e le ‘parti’, da connettersi alla plurivocità del termine, che è ben opportuno ricordare visto che lo Stagirita attribuisce la medesima plurivocità ugualmente alle lettere dell’alfabeto che agli elementi delle proporzioni matematiche e agli elementi delle dimostrazioni geometriche, e soprattutto ai quattro elementi empedoclei acqua, aria, fuoco e terra. Proprio l’esempio datoci da questa nozione di ‘elemento’ si mostra essere il più interessante, perché serve ad Aristotele da modello per chiarire la differenza tra struttura *henologica* e struttura ontologica: dal punto di vista ontologico questi elementi sono degli enti a sé stanti, cioè sostanze separate e come tali nettamente differenziate da ogni altra sostanza (*χωριστά*),⁴⁶ mentre quando sono visti come elementi di un’altra sostanza, ad esempio della carne o dell’osso, sono parti di un ‘tutto’, manifestando così una struttura *henologica*. Pertanto, ne segue che quando si parla di ‘elemento’ dapprima abbiamo un approccio ontologico nell’esaminare le cose, per integrarvi poi una prospettiva *henologica* il cui orizzonte ultimo viene chiarito dall’originaria opposizione tra l’uno e i molti. Fedele al *Filebo*, Aristotele rifiuta un passaggio dal molteplice all’unità senza intermediazioni, perché un tale passaggio diretto non potrebbe che generare confusione. Questa intermediazione è data dalla quattro modalità fondamentali dell’uno e dei molti, che regolano l’analisi non solamente nella *Fisica*, ma nell’insieme della sua riflessione.

Come vedremo, è questo doppio approccio, ove l’aspetto ontologico acquisisce pienamente il suo significato attraverso le strutture *henologiche*, che permette di circoscrivere i principi. Per ora riteniamo importante evidenziare che la nozione di *στοιχείον* serve a tradurre una nozione, quella di *χρήσιμον*,⁴⁷ esprime in ogni caso il primo costituente immanente, indivisibile, sul piano della forma, della cosa. Questo carattere è l’unico in comune (*κοινόν*) ad un insieme di usi dovuti alla sua plurivocità e, dunque, il significato più flessibile del termine. Ma in quanto esprime qualche cosa di specificamente indivisibile (*ἀδιάρητος εἶδει*), lo *στοιχείον* circoscrive un *εἶδος*, cioè una specificità irriducibile, nondimeno però, delimitandosi come parte di un’altra cosa.⁴⁸ Ne consegue, che è facile comprendere che essendo parte ultima di una cosa, cioè di un ‘tutto’, l’elemento non ne costituisce l’essere. Si può diversamente dire che in quanto sempre primo componente immanente di ciascuna cosa, l’elemento presenta una condizione *neutra* dal punto di vista ontologico, in rapporto alla cosa stessa alla quale appartiene come suo elemento, come una delle sue parti. Ecco che l’elemento pur non essendo *ciò che è* (*τί ἐστι*) la cosa, tuttavia perde per certi versi la sua stessa identità specifica, essenziale (*εἶδει*), di ‘elemento’ in quanto all’interno costitutivamente di *altro*. Questo suo statuto ambiguo, per cui l’elemento non è ontologicamente nulla della cosa di cui è elemento, né è pienamente in possesso della sua forma - per così dire, rinuncia alla sua specificità autonoma di *χωριστόν* -, permette a questo concetto di giocare un ruolo determinante sul piano metodologico per l’istituzione dei principi.

Questa osservazione ci permette di ben comprendere ancora una volta che le premesse ontologiche utilizzate da Aristotele per sviluppare le sue argomentazioni sono insufficienti a manifestare un tale sviluppo metodologico e richiedono ulteriormente delle premesse più propriamente *heno-ontologiche*. Più concretamente, questa necessità è espressa nel testo nel

⁴⁶ Per un approfondimento di questa importantissima nozione mi permetto di rimandare al mio *La problematica della separazione nella Metafisica di Aristotele*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata», XXXII, 1999, pp. 9-38.

⁴⁷ *Metafisica*, V, 3, 1014b 4-5.

⁴⁸ *Ibid.*, 1014a 25 - b15.

modo in cui all'inizio dell'argomentazione vengono poste le premesse ontologiche - plurivocità dell'essere e preminenza della sostanza -⁴⁹ seguite immediatamente dalle premesse *henologiche* - plurivocità dell'uno e la sua ripartizione nelle sue proprie quattro modalità -.⁵⁰ Ciò perché se così l'elemento si rivela metodologicamente preliminare alla costituzione dei principi e delle cause, come una sorta di termine *mediatore*, questi stessi appaiono come qualcosa di posto ulteriormente, sempre nell'ambito di un approccio *heno-ontologico*. Ed è proprio in virtù della differenza capitale tra ciò che è *per sé* e ciò che è *per noi* che la nozione di 'causa', visto che esprime la scientificità di una cosa,⁵¹ non può manifestarsi, dal punto vista metodologico, che in ultimo luogo. È per questo motivo che nella progressione dell'argomentazione sui principi, la problematica della causalità nella *Fisica* non compare prima del capitolo II, 3, dopo l'instaurazione dei principi del divenire in generale e della natura. Di più: contrariamente all'elemento il cui uso è piuttosto ampio, la nozione di 'causa' circoscrive una cosa secondo quattro modi (τρόποι) dell'essere, cioè le note quattro cause,⁵² che assai spesso vengono implicate tutte assieme. Ma, dall'altro lato, la nozione di 'elemento' quando è preso in un significato più ristretto, è molto più delimitata della nozione di 'causa', nella misura in cui non appartiene che solo ad una delle quattro cause, ovvero alla causa materiale.⁵³

Questa precisazione ci pare interessante perché essa traccia in qualche modo la distanza che c'è tra la nozione di 'elemento' utilizzata come 'causa' e quella è utilizzata metodologicamente come 'parte', componente immanente di una cosa: la prima si caratterizza per la sua delimitazione, la seconda, al contrario, per la sua flessibilità. Questa distanza è anche quella che separa un uso generale e prescientifico della nozione di 'elemento' e un suo uso particolare e più scientifico, distanza nella quale si gioca l'istituzione stessa della scientificità degli elementi e, dunque, dei principi del divenire.

Quanto a questa nozione di 'principio' ciò che qui ci interessa in primo luogo è che essa presenta un carattere più generale che la nozione di 'causa', nella misura in cui ogni causa è principio, ma non viceversa.⁵⁴ La sua plurivocità ancora meno ristretta di quella di 'elemento' gli assicura un uso assai esteso ed estremamente vario.⁵⁵ Wieland vi vede, e sicuramente con ragione, uno strumento ausiliare (Hilfsmittel) della ricerca che assicura la diversità dei punti di vista (die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte), sotto i quali un oggetto può essere preso in considerazione (unter denen ein Gegenstand betrachtet werden kann).⁵⁶ Non rappresentando alcuna singola entità definita, la nozione di 'principio' può servire a spiegare contemporaneamente la conoscenza, l'essere e il divenire. Il carattere comune di tutti i principi, sostiene lo Stagirita, è di costituire il luogo originario da dove - cioè *a partire dal quale* (ὄθεν) - ciò di cui sono principio è (ἔστιν) o *diviene* (γίγνεται), o ancora, è reso conoscibile (γιγνώσκεται).⁵⁷ Bisogna attentamente sottolineare che questo *luogo* non è una sorta di *sorgente* dalla quale procederebbe quasi per emanazione qualche cosa nell'ordine *heno-ontologico* - come accade nel neoplatonismo -, ma piuttosto ciò senza il quale una cosa non è, ciò al quale si può porre in relazione (ἀνάγειν) per la comprensione della cosa stessa.

Il fatto è che, se è vero che la nozione di 'principio' non ha la precisione che sembra avere la nozione di 'causa', essa richiede tuttavia una certa delimitazione che gli assicuri il suo

⁴⁹ *Fisica*, I, 2, 185a 20-32.

⁵⁰ *Ibid.*, 185b 5-16.

⁵¹ Da *Analitici posteriori*, I, 2.

⁵² Si consideri *Metafisica*, V, 2, 1013b 16-17.

⁵³ Si consideri ad esempio *ibid.*, 1013b 17-22.

⁵⁴ *Ibid.*, I, 1013a 16-17.

⁵⁵ Basti pensare agli usi assai diversificati elencati in *Metafisica*, V, 1.

⁵⁶ Wieland, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁷ *Metafisica*, V, 1, 1013a 17-19.

statuto epistemologico originario ed eccezionale nel pensiero di Aristotele. Essendo cioè *a partire dal quale* una cosa - come *essere, divenire* e conoscenza - si lascia, per così dire, avvicinare, ma anche essendo quel luogo *a partire dal quale* la cosa può essere conosciuta scientificamente, il principio si tiene in qualche modo ai confini di ciò che assolve tutte le condizioni per costituire un oggetto della scienza e di ciò che è effettivamente tale. Quando assume lo statuto di ‘causa’, il principio specifica il suo senso ed esprime allora più positivamente la scientificità di una cosa, mentre quando è pensato come rapportandosi a una cosa in funzione solamente di ciò che rappresenta in quanto principio, non fa che rivelare il luogo *a partire dal quale* questa cosa dovrebbe poter essere considerata scientificamente. Ciò spiega, una volta ancora, perché solamente nel capitolo II, 3, dopo che nel primo libro la questione dei principi del divenire è stata chiarita e specificata quella della φύσις, comincia l’indagine sulle quattro cause. Il passaggio che introduce l’analisi aitiologica conferma questo punto di vista: «Fatte queste distinzioni, si deve indagare intorno alle cause, quali sono e in che numero. Poiché la presente trattazione ha come scopo la conoscenza, e pensiamo di conoscere ciascuna cosa non prima che comprendiamo il perché (τὸ διὰ τί) di ciascuna cosa - ciò significa comprendere la causa prima -, è evidente che in tal senso dobbiamo procedere, riguardo alla generazione, alla corruzione e ad ogni cambiamento di ordine fisico, affinché nel conoscere i principi di questi, verifichiamo che ciascuna cosa tra quelle da indagarsi si riporti (ἀνάγειν) a quei principi» (*Fisica*, II, 3, 194b 16-23).⁵⁸

Pertanto, qui appare chiaramente che, considerato come ‘causa’, il principio esprime la cosa in quanto conoscibile scientificamente, cioè il principio il cui uso rende la cosa capace di essere conosciuta propriamente. In questo senso, la nozione di ‘causa’ si manifesta come quel luogo stabile rispetto al quale la cosa deve essere rapportata per essere conosciuta scientificamente. Ciò ugualmente significa che finché la nozione di ‘principio’ non viene utilizzata in questo senso, essa non esprime ancora pienamente le condizioni di scientificità della cosa, per cui non attesterebbe che la possibilità di una tale specie di conoscenza.

Alla luce di questa analisi si traccia la via verso l’istituzione della causa attraverso l’instaurazione progressiva dei principi stessi. È la stessa flessibilità della nozione di ‘principio’, dovuta al fatto che può esprimere il luogo originario *a partire dal quale* il principio è principio di ciò che è, *diviene*, è conoscibile, che rende possibile questa instaurazione. E questa flessibilità è tanto più interessante proprio perché mostra un significato del termine ἀρχή che rende possibile la stessa analisi. Infatti, il secondo significato del termine che lo Stagirita attesta in *Metafisica* V, 1, è: «principio significa il punto partendo dal quale (ὅθεν) ciascuna cosa può riuscire nel modo migliore; per esempio nell’apprendimento della scienza, talora, non bisogna incominciare da ciò che è oggettivamente primo e principio della cosa (ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς), ma dal punto partendo dal quale più facilmente si può imparare». ⁵⁹ Questa affermazione indica che lo studio dei principi è possibile dal momento che non è necessario prendere come punto di partenza un principio assolutamente oggettivo, ma solamente ciò che può facilitarne l’instaurazione. Il procedimento di Aristotele secondo il quale conviene partire da ciò che è più generale per stabilire solo in seguito, per divisione, le distinzioni necessarie, ben dipende da questa prospettiva.

Così, dunque, posta in qualche modo tra la nozione di ‘elemento’ e quella di ‘causa’, la nozione di ‘principio’ è uno strumento ausiliare per la ricerca che consente di preparare la fondazione della causa di una cosa e, conseguentemente, della sua conoscenza valida dal punto di vista scientifico. Tuttavia, questa nozione non sorge dal nulla, ma, in quanto si mostra come il luogo *a partire dal quale* può essere preso in considerazione, spiegato ciò che

⁵⁸ Traduzione nostra.

⁵⁹ Traduzione di G. Reale, *op. cit.*, vol. II, p. 189.

è, ciò che *diviene* e ciò che viene reso conoscibile, deve rivelare un significato - proprio in quanto quel luogo - grazie ad *altro*. E quest'*altro* non possono che essere che quelle basi *heno-ontologiche* del pensiero aristotelico che si evidenziano, quando occorre, attraverso il metodo della divisione di una *unità* - il principio stesso - che è in grado di manifestarsi in molteplici modi, già a partire dalla concezione che dell'essere hanno avuto i predecessori di Aristotele.

Fedele alla sua dialettica, Aristotele comincia la sua analisi, in *Fisica*, I, 2, con la enumerazione di tutte le possibilità di manifestazione dei principi. La pratica inaugurata da Zenone di Elea e tematizzata da Platone nel *Parmenide* a proposito dell'uno (secondo nove possibilità, o *ipotesi*) è qui utilizzata da Aristotele nell'ambito del chiarimento della questione degli 'elementi' all'interno del *Filebo*, in connessione ai dati prodotti dal suo pensiero, cioè mettere in rapporto le diverse possibilità *logiche* con ciò che è stato già detto da altri, in merito a ciascuna di quelle stesse possibilità, o, ugualmente, con ciò che prima di lui non è stato detto.

Conviene sottolineare fin d'ora che questo procedimento che prende in considerazione diverse possibilità *logiche* relative ad un determinato problema, sia per sceglierne la possibilità o le possibilità più pertinente/i, sia per affrontarne l'unità pur nella sua complessità, ci pone immediatamente all'interno della problematica dell'uno e dei molti, cioè a dire in un quadro non solo ontologico, ma anche *henologico*. Di più: questo procedimento mette in gioco un metodo nella ricerca dei principi imperniato non sull'induzione, ma sulla divisione, due processi, come s'è visto, radicati nell'*henologia*. Rispetto a Platone, questo metodo aggiunge, oltre la messa in chiaro delle diverse possibilità *logiche* e semantiche,⁶⁰ una nuova dimensione, perché ad essa viene associata una classificazione delle opinioni (*δόξα*) corrispondenti a ciascuna di queste possibilità, spesso già enunciate da diversi pensatori. Così, Aristotele indaga sui principi attraverso la confutazione delle opinioni dei suoi predecessori, più esattamente attraverso le considerazioni positive o negative (*ἔνδοξα* o *ἄδοξα*) che gli sembrano più pertinenti, in quanto avanzate da uomini tenuti in gran considerazione (*ἔνδοξοι*).

Da diversi punti di vista si è voluto vedere la confutazione delle tesi eleatiche sull'unità e immobilità dell'essere, data anche la sua estensione, come estranea alla ricerca fisica,⁶¹ al punto che si è potuto sostenere che a dispetto della sua affermazione che le tesi degli Eleati sono propriamente di competenza di colui che indaga sull'essere, Aristotele andrebbe oltre e non avrebbe più imbarazzo «de cettis distribution des compétences entre le physicien et le théoricien des principes communs».⁶² In verità, non pare che lo Stagirita oltrepassi ciò che ha scritto, perché nel trattato della *Fisica* il problema della possibilità del movimento non viene mai affrontato,⁶³ anche perché la questione dell'esistenza del movimento appartiene ad un'istanza superiore, dimodoché che la presa in considerazione della dottrina di questi

⁶⁰ L'illustrazione di queste possibilità non è data solamente dal libro V della *Metafisica*, ma anche da varie opere perdute come *Divisione dei contrari*, citata dallo stesso Aristotele in *Metafisica*, IV, 2, 1033b 33 - 1004a 1 e X, 3, 1054a 29-32, e *Divisioni*, attribuita ad Aristotele da Diogene Laerzio (*Sulle vite, le teorie e gli apotelemi di filosofi famosi*, III, 80-109). Cfr. V. Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Lipsia 1863, pp. 677-695; H. Mutschmann, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, Lipsia 1907; W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford 1955, pp. 101-102, 105-110; H.-J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, pp. 290-296, 345 segg.; P. Moraux, *Témoins méconnus des Divisiones Aristotelae*, «L'Antiquité Classique», 46, 1977, pp. 100-127; O.N. Guariglia, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim-New York 1978; a/c di C. Rossitto, *Aristotele ed Altri, Divisioni*, Padova 1984.

⁶¹ Cfr. A. Mansion, *op. cit.*, p. 66; W. Wieland, *op. cit.*, p. 106.

⁶² P. Aubenque, *op. cit.*, p. 423.

⁶³ D'altronde, questo problema non è affrontato in nessun luogo del *Corpus*, se non, assai brevemente, in *Metafisica*, IV, 8, 1012b 22-31.

ἀφυσικοί quali sono gli Eleati,⁶⁴ nel momento stesso in cui è in questione l'edificazione della scienza fisica, non è casuale, non solo perché Aristotele introduce, come fondamentale premessa alla sua analisi, l'ipotesi secondo la quale esistono degli esseri naturali in movimento,⁶⁵ escludendo da subito come ipotesi di partenza l'immobilità dell'essere, ma soprattutto perché la confutazione del monismo eleatico rientra nel quadro generale della ricerca su quanti sono i principi, piuttosto che in quello della confutazione della dottrina della immobilità dell'essere.

Infatti, la ricerca sul numero dei principi costituisce l'asse intorno a cui ruota anche il libro I della *Fisica*: ciò è espressamente affermato all'inizio, in 184b 22-23, quando si tratta di esporre la propria dottrina del divenire, mettendo in rilievo come stabilire il numero dei principi sia molto difficile (ἀπορίαν ἔχει πολλήν).⁶⁶ Secondo questa prospettiva la confutazione degli Eleati non deve essere necessariamente più importante di tutte le altre confutazioni dei filosofi presocratici lungo i successivi capitoli dal 4 al 6. È solo che Aristotele si attarda assai più lungamente a questa dottrina che, effettivamente, desta in lui un grande interesse, e ciò perché, essendo la prima dottrina esposta - visto che essa afferma l'esistenza di un solo principio -, essa di fatto coincide con l'introduzione delle premesse fondamentali del suo proprio pensiero, che vanno a formare un punto di riferimento costante per tutta la sua analisi. È a questo titolo che egli può affermare che questa riflessione (ἡ σκέψις) presenta un grande interesse per la filosofia.⁶⁷ Vedremo subito che queste premesse costituiscono, come già detto poc'anzi, l'asse intorno a cui ruota sia l'ontologia che l'*henologia*.

Si può, pertanto, asserire che nel contesto generale di *Fisica*, I, 2-6, la presenza degli Eleati non ha che l'importante compito di avviare l'analisi dei principi, per il solo fatto che l'analisi dialettica deve tenere conto di tutte le possibilità *logiche*, in vista di confutare quelle che non sono pertinenti e scegliere quelle che lo sono, e per il fatto che l'esigenza filosofica stabilita da Platone nel *Filebo* al quale Aristotele risponde fino ad un certo punto, richiede la delimitazione del numero degli elementi (στοιχεῖα) e, dunque, dei principi *a partire dai quali* può essere spiegato il divenire, allo stesso modo come nel linguaggio la delimitazione del numero delle lettere dell'alfabeto rende possibile la spiegazione del linguaggio e delle sue parti. Gli Eleati sostengono una di quelle possibilità, quella di un principio unico e immobile.

D'altra parte, la presa in considerazione degli Eleati è in qualche modo implicata dallo stesso procedimento dialettico avviato dallo Stagirita - riformando quello platonico -, che egli applica qui in modo assai rigoroso. Dobbiamo sempre ricordare che secondo questo procedimento bisogna sempre tener conto, come momento preliminare imprescindibile ad ogni confutazione e ad ogni analisi *aporetica*, di tutte le possibilità *logicamente* plausibili di risoluzione del problema e successivamente le opinioni accreditate dei predecessori e dei contemporanei, così come tutto ciò che in merito al contenuto di una tesi non è stato detto da alcuno. Conseguentemente, si capisce perché Aristotele inizia la sua esposizione, nel capitolo 2, col tracciare una descrizione di tutte le diverse modalità di pensare i principi, rappresentate principalmente dalle posizioni degli altri pensatori. Ed è solo al termine dell'analisi di ciascuna di questa possibilità, che egli arriva a scegliere le tesi che gli sembrano più pertinenti, grazie alle quali egli può prendere sotto esame i principi, ovvero gli elementi, del divenire (cosa che farà a partire dal capitolo 7).

⁶⁴ Cfr. *De philosophia*, fr. 9 Ross.

⁶⁵ *Fisica*, I, 2, 185a 12-14.

⁶⁶ *Ibid.*, 6, 189b 27-29.

⁶⁷ *Ibid.*, 2, 185a 20. Cfr. L. Couloubaritsis, *La problématique sceptique d'un impensé: hē skepsis*, in AA. VV., *Le scepticisme antique*, Losanna 1990, pp. 9-28; Idem, *Le scepticisme et la controverse entre noësis et skepsis*, in AA. VV., *Scepticisme*, Atene 1990, pp. 11-21.

È necessario, sostiene Aristotele, che i principi siano uno o molti; se uno, deve essere immobile (come sostengono gli Eleati) o mobile (come sostengono i *fisiologi*); di contro, se esistono più principi (πολλαχῶς), questi devono essere o di numero limitato (come nel caso di Empedocle) maggiori di uno due (διχῶς) o tre (τριχῶς) o anche quattro, o di numero indeterminato (ἀπείρα), e, quindi, o sono omogenei in quanto in quanto raccolti in un'unità generica (come gli atomi di Democrito), o sono eterogenei in quanto principi contrari (come i *semi* di Anassagora). L'importanza di questa classificazione risiede più nel suo significato filosofico che nei suoi contenuti, giacché Aristotele, come è noto, si serve dell'interpretazione delle dottrine a lui precedenti e contemporanee per fondare la propria dottrina. Infatti, tale recupero *détourné* del pensiero altrui è qui effettuato deliberatamente per questo scopo e, dunque, non vuole costituire affatto una ricerca esaustiva e tanto meno una ricerca storica.⁶⁸

In effetti, una volta che ha enumerato l'insieme delle possibili modalità di approccio alla problematica dei principi, seguendo un procedimento per *dicotomie* di chiara ispirazione platonica, si prodiga nel mostrare come tutti coloro che hanno cercato di determinare il numero delle cose che sono, degli enti (τὰ ὄντα [...] πόσα), procedono in eguale maniera (ὁμοίως ζητοῦσι), perché tutti cercano di discernere se ciò da cui derivano le cose che sono (ἐξ ὧν τὰ ὄντα ἐστι), è uno o molti; e se è molti, si chiedono anche se è dell'ordine del finito o dell'infinito. Così, conclude, essi non fanno altro che cercare di comprendere se l'ἀρχή e lo στοιχεῖον è uno o molti.⁶⁹

Pur non dimenticando che v'è sempre da distinguere tra ciò che alla lettera possono aver detto e scritto i pensatori esaminati da Aristotele, e l'intenzione interpretativa *pro domo sua* più o meno dissimulata di questi, emerge con forza che gli altri filosofi nell'andare in cerca di ciò *a partire dal quale* le cose esistono e possono essere stabilmente e validamente conosciute non hanno fatto altro che conformarsi alla sua stessa nozione di 'principio', quale cardine di tutta la sua analisi. Più precisamente, nella misura in cui egli considera il pensiero dei suoi predecessori sul piano dell'essere, mettendo in rilievo come possono essere interpretati in tutto secondo l'angolazione propria della tematica dei principi, nello stesso tempo evidenzia una lacuna nel loro modo di procedere: essi confondono la problematica dei principi con la questione dell'essere, e quando ve n'è l'occasione, sovrappongono il problema di sapere il numero delle cose che sono con quello del numero degli elementi e dei principi. Ciò che fa emergere, per contrasto, la necessità assoluta di distinguere tra ἀρχή e ὄν. Questa distinzione, peraltro confermata nel libro V della *Metafisica* le cui nozioni vengono trattate separatamente (rispettivamente nel primo e nel sesto capitolo), indica che bisogna sempre distinguere tra ciò che è e ciò *a partire dal quale* si può prendere in esame ciò che è: il principio situa l'essere dell'ente nell'ordine del sapere - come sapere possibile -, per cui con quella distinzione è in gioco l'istituzione delle condizioni che rendono possibile la conoscenza dell'essere dell'ente. Di qui, si vede la grande importanza di questa distinzione che è d'altronde confermata anche dal fatto che la nozione di 'principio' può concernere non solo ciò che è, ma anche ciò che *diviene* e ciò che è conoscibile.

Attraverso questa distinzione la nozione di 'principio' acquista una funzione epistemologica assai notevole, del tutto indipendente da ogni prospettiva schiettamente ontologica, ma che, al contrario, mette in gioco il suo statuto *henologico*. Ciò che sembra essere mancato agli altri filosofi, tranne a Platone, è una dottrina gnoseologica che potesse

⁶⁸ Ci sembra a questo punto inutile soffermarci riguardo alla celebre tesi di H. Cherniss, esposte in *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 e *The Riddle of the Early Academy*, N.Y. 1945, secondo cui l'esposizione degli altri filosofi da parte di Aristotele non è accettabile sul piano dell'oggettività storica, essendo irrimediabilmente inficiata da un certo uso strumentale. Del resto, ci sembrano più che sufficienti le osservazioni del Wieland, *op. cit.*, pp. 48 segg., sul metodo seguito dallo Stagirita.

⁶⁹ *Fisica*, I, 2, 184b 22-25.

stabilire filosoficamente la natura e il numero dei principi. Non possedendo una metodologia ben prestabilita, sempre ad eccezione di Platone, essi avrebbero pensato ancora troppo empiricamente, accontentandosi di spiegare la realtà esclusivamente a partire da ciò che è. Ugualmente Platone, che nondimeno dopo il *Fedone* situa la questione di ciò che è a partire dalla sua ragion d'essere, dal suo λόγος, grazie al quale prende forma per la prima volta la messa in questione delle cause, in seguito si lascia intrappolare in una sorta di identificazione dell'essenza con l'essere nel momento in cui indica nelle Idee, in ciò che è sommamente intelligibile, i principi delle cose che sono.⁷⁰

Al contrario, Aristotele si permette non solamente di pensare la plurivocità dell'essere senza doversi preoccupare in partenza del numero e della natura dei principi che lo riguardano, ma egli tiene conto di preservare la differenza tra ciò che è e il suo principio, distinguendo tra approccio ontologico e approccio *henologico*, per cui nell'indagine sui principi vengono presupposti le modalità proprie dell'uno, senza le quali la novità dell'argomentazione aristotelica non potrebbe evidenziarsi in tutta la sua portata. Nella misura in cui lo Stagirita è il primo ad avere tematizzato questa nozione di 'principio' al di là di ogni riferimento mitico o quasi mitico, si può vedere come i suoi predecessori non avrebbero potuto basare i loro ragionamenti sulla realtà se non sul numero delle entità che la costituiscono, dissimulandone però, il loro statuto proprio. Questa confusione, dovuta all'assenza, prima di Platone, d'una epistemologia e metafisica sufficientemente sviluppate, ai suoi occhi sembra ancora più grave nel momento in cui conduce a delle assurdità. Parlando di Parmenide e Melisso, egli osserva: «ad essi [*scil.*: gli argomenti di Melisso e Parmenide] conseguono delle falsità e sono frutto di un errato ragionamento. Invero, quello di Melisso è più insulso e non presenta [alcuna] difficoltà: data un'assurdità, ne consegue il resto, perciò, non è affatto difficile».⁷¹

La presupposizione metodologica che afferma una differenza tra l'essere dell'ente e il principio si rivela in tutta la sua preminenza, quando egli inizia la sua analisi con l'introduzione di un caso limite: l'affermazione eleatica dell'unità e immobilità dell'essere.⁷² Questo caso nega per questa sua stessa affermazione la possibilità dell'esistenza del principio, come dice lo Stagirita: «infatti, non risulta più esserci un principio, se esiste un solo ente e se è uno in questo modo: il principio è [principio] di una cosa o di un dato numero di cose».⁷³ In questo senso, questa sorta di *heno-ontologia* nel suo significato più ristretto, fondata sull'univocità dell'essere e, dunque, sulla coincidenza di essere e uno, renderebbe impossibile ogni ricerca propriamente detta sul divenire e, pertanto, anche ogni ricerca fisica: la fisica non può non tenerne conto senza mettere in questione anche se stessa. È questa la ragione, in definitiva, per la quale lo studio eventuale di una simile messa in questione deve essere proprio di un'altra scienza, o di un'altra scienza comune a tutte le altre,⁷⁴ in breve l'oggetto della filosofia prima. Ma da quella interdipendenza ne consegue anche che una ricerca fisica non è possibile, se non si suppone inversamente la plurivocità e mobilità dell'essere. Tutto ciò significa che per edificare una scienza fisica non è sufficiente distinguere tra principio e principianti, cioè gli enti, ma bisogna poi assumere pienamente questa distinzione, cioè a dire: istituire questi principi sul presupposto della mobilità e della plurivocità dell'essere, e perfino della plurivocità dell'uno. In altri termini, che vi sia una

⁷⁰ Naturalmente, secondo la lettura di Aristotele. Su questa lettura è stato detto molto e molto ci sarebbe ancora da dire, ma per i nostri scopi ci basti constatarne le ragioni.

⁷¹ *Ibid.*, 185a 8-12 (traduzione nostra); si consideri anche *ibid.*, 3, 186a 6-10. Di questo passo rimane particolarmente chiara l'interpretazione di W.D. Ross, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936, 1979, pp. 462, 470-475.

⁷² *Ibid.*, 184b 25-26 (traduzione nostra).

⁷³ *Ibid.*, 185a 3-5.

⁷⁴ *Ibid.*, 185a 1-3.

preliminare mobilità - e, quindi, eventualmente alterità, opposizione o contrarietà, movimento del 'tutto' e/o delle 'parti', rottura della continuità, ecc. - e plurivocità - di ogni tipo -, indica immediatamente che la questione dell'uno e dei molti appare come la condizione preliminare ad ogni riflessione su ciò che è, *diviene* ed è mosso. In breve, qui vediamo ancora più chiaramente come l'*henologia* è condizione preliminare all'ontologia e alla fisica.

Ecco che ora si può comprendere più facilmente perché, al contrario degli Eleati, Aristotele pone questa ipotesi di partenza alla sua indagine: «Presupponiamo che tutte o alcune delle cose naturali siano in movimento. È evidente per induzione (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς) [...]»,⁷⁵ in connessione alla presupposizione della plurivocità dell'essere,⁷⁶ ciò che fa sorgere da subito la questione di sapere se egli ugualmente si preoccupa o meno all'interno della *Fisica* di dare una certa unità a questa plurivocità. Questa triplice presupposizione - l'esistenza del movimento, la plurivocità dell'essere e dell'uno - apre la via ad una scienza fisica possibile, nella stessa misura in cui fa entrare in gioco come assolutamente pertinente lo studio dell'ente in movimento, a partire da che cosa può essere considerato come tale.

È in questa possibilità che si iscrive anche il possibile punto di avvio, l'ἀρχή, di un'analisi gnoseologica del mondo sensibile e in divenire. La differenza tra le tre presupposizioni da cui far partire questa analisi risiede senza dubbio nel fatto che la prima si dà per induzione, mentre le altre due formano secondo Aristotele le condizioni stesse del pensiero, di cui a questo punto troviamo conferma visto lo stesso modo di procedere secondo i dettami di un'analisi filosofica che voglia dirsi tale.⁷⁷ Del resto, l'induzione stessa, dal fatto che pone un universale a partire dai casi particolari, appartiene all'ordine *henologico*, non solamente perché si tratta di un passaggio da ciò che per natura è molteplice a ciò che è essenzialmente uno, ma anche perché l' 'universale' e il 'particolare', come abbiamo visto sopra, sono due della quattro modalità dell'uno.

Da tutto ciò ne segue che queste presupposizioni indicano con nettezza che la fisica non viene a costituirsi empiricamente: dapprima perché la plurivocità dell'essere e dell'uno non appartengono in alcuno modo all'ambito dell'esperienza sensibile, poi perché l'induzione in Aristotele pare a sua volta presupporre - come ciò che è maggiormente conoscibile *per sé* - nello stesso tempo il fondamento ontologico di ciò che è oggetto della sua analisi e il fondamento *henologico* che guida il suo stesso procedimento. Anche se si supponesse che in Aristotele dal solo fatto che l'appercezione dell'esistenza degli enti naturali, che sono mossi, è fondata sull'induzione, ed allora l'istituzione dei principi della fisica si appoggia sulla esperienza sensibile - nella misura in cui l'esperienza sensibile è volta soprattutto al particolare, e solo dopo convertito nell'universale in quanto ciò che è contemporaneamente *in sé* e conforme a tutte le cose della medesima forma⁷⁸ -, bisognerebbe riconoscere che non sono i principi in quanto tali ad essere così fondati, ma solamente la questione del movimento. Pertanto, il cammino della *Fisica* deve poter essere preso in considerazione a partire o da ciò che da sempre è dato implicitamente nella stessa ipotesi di partenza, o, al contrario, da qualche cosa che può essere reso possibile solamente a seguito di un'analisi filosofica. Quale che sia la lettura da preferirsi (noi, alla luce di quanto abbiamo sostenuto finora, non possiamo che propendere per la seconda), non ci sembra più accettabile la lettura assai nota di Hegel per la quale la fisica aristotelica è caratterizzata da un'«*empiria totale*», anzi crediamo che se anche si scegliesse la seconda lettura, dal solo fatto che in Aristotele l'universale ottenuto per

⁷⁵ *Ibid.*, 185a 12-14 (traduzione nostra); si consideri anche *ibid.*, VIII, 3, 253a 32-b 6.

⁷⁶ *Ibid.*, 185a 21.

⁷⁷ *Ibid.*, 185a 17 segg.

⁷⁸ Questa lettura riguardo all'induzione sembra essere confermata dall'affermazione di Aristotele in *Fisica*, I, 5, 189a 6-7, a dispetto di quanto detto all'inizio secondo cui è piuttosto l'universale che è più vicino all'esperienza sensibile (I, 184a 24-25). Ma lo abbiamo visto sopra, non si tratta che di due diversi significati di 'universale'.

induzione è conoscibile solamente dall'intelletto⁷⁹ e che non è analizzabile se non nella prospettiva metafisica dell'uno come una delle modalità di questi, si dovrebbe riconoscere in definitiva che il cammino della *Fisica* si sviluppa seguendo un ordine razionale, cioè sul sentiero di un'analisi dialettica e filosofica. In questo caso, riscontriamo ancora una volta le condizioni *heno-ontologiche* che una simile ricerca sempre presuppone, e non solamente le sue condizioni empiriche. Ma v'è di più: se fosse sufficiente per esplicitare ciò che era implicito nell'affermazione dell'esistenza degli enti mossi, procedere per induzione, non si vede perché lo Stagirita si preoccuperebbe di fare prima un'analisi del divenire e della natura, invece che analizzare direttamente il movimento. Il punto è che in questa mediazione si gioca lo statuto stesso di una scienza fisica e, dunque, anche la possibilità di uno studio scientifico del problema del movimento. E se questa mediazione ha un senso, è perché si fonda sulle condizioni *heno-ontologiche* del pensiero aristotelico.

Ecco che l'affermazione della plurivocità dell'essere e quella dell'uno sono più che un'ipotesi di partenza, essa costituisce il presupposto fondamentale in virtù del quale va incamminarsi tutta la ricerca (μέθοδος): come *tacite*, ma imprescindibili pre-condizioni per pensare razionalmente la realtà, queste due forme di plurivocità rendono possibile il cammino della ricerca a partire dal miglior punto di vista possibile, cioè quello che facilita al meglio l'analisi, ovvero ciò che ci è più familiare anche se non è il principio più adeguato.⁸⁰ È Aristotele stesso a sottolinearlo quando scrive che «Poiché l'essere si dice in molti modi, il modo più conveniente (οἰκειοτάτη) tra tutti per iniziare, è in che senso dicono, coloro che lo affermano, che tutte le cose sono uno (οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα)».⁸¹ In altri termini, il punto di partenza a noi più familiare, reso possibile da una classificazione generale dei principi, non è da considerarsi il miglior punto di partenza, cioè a dire il più chiaro *per noi* se non perché è stato chiarito, preso in considerazione, a partire da una dottrina *già* prestabilita. Da questo stesso fatto, questa dottrina appare come un principio assoluto *a partire dal quale* ciò che è conoscibile può essere pensato conoscibile, per essere finalmente conosciuto in maniera assoluta, cioè *per sé*. Se l'affermazione della plurivocità dell'essere può così essere posta come principio *a priori*, senza che vi sia petizione di principio, è nella misura in cui Aristotele distingue tra l'essere delle cose che sono e il 'principio', e, dunque, anche tra essere e uno. La sottigliezza della sua analisi risiede qui, giocando sulla plurivocità del termine ἀρχή, nell'introdurre, per così dire, tre punti di partenza, ciascuno con un proprio statuto.

Questo sorta di principio assoluto che *tacitamente* rende possibile l'istituzione dei principi della fisica, è la stessa struttura nella quale la realtà si apre all'uomo e, reciprocamente, l'uomo alla realtà. Però, questa struttura per il solo fatto che attesta non tanto l'essere nella sua univocità determinata o indeterminata (come credevano gli Eleati), ma nella sua plurivocità, suppone immediatamente come costitutivi del suo manifestarsi l'uno e i molti secondo le modalità che gli sono proprie, articolantesi a sua volta nelle regole del linguaggio apofantico, coestensivo a quella struttura.

⁷⁹ *Fisica*, I, 5, 189a 5-6.

⁸⁰ Si consideri *Metafisica*, V, 1, 1013a 1-4.

⁸¹ *Fisica*, I, 2, 185a 20-21 (traduzione nostra).