

SCUOLA NORMALE SUPERIORE

Tesi di Perfezionamento
in
Discipline Filosofiche

**Problemi e paradigmi di unità.
Le trattazioni aristoteliche dell'uno
e dei suoi significati**

Laura M. Castelli

Relatore:
Prof. Giuseppe Cambiano

ΣΩ. Φαμέν που ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων
γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων
αἰεὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν, καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε
ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν
λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν
(Plat., *Phil.* 15d4-8)

ΞΕ. Ὅντως, ὦ μακάριε, ἐσμέν ἐν παντάπασι χαλεπῇ
σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ
μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά
ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.
(Plat., *Soph.* 236d9-e3)

Καὶ δὴ καὶ τὸ
πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητοῦμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον,
τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία [...]
(Arist., *Met.* Z1 1028b2-4)

Introduzione

Prospettive di lettura

Quando nel 1884 Frege pubblica le *Grundlagen der Arithmetik*, i ventisei paragrafi (dal §29 al §54) della terza sezione sono dedicati alle “Opinioni su unità e uno”. In questo spazio prende forma un più o meno esplicito confronto con una tradizione che non si esaurisce nei libri e nei manuali di matematica. Prima ancora di arrivare a porre delle questioni di filosofia della matematica (in che rapporto stanno l’uno e le unità che sembrano costituire i numeri? In che senso le unità sono tutte uguali e, tuttavia, molteplici?) il problema è quello di sgombrare il campo da una serie di suggestioni radicate nel linguaggio comune, ma anche oggetto di una determinata tradizione di pensiero. Questa tradizione ha fatto della parola “uno” una parola che esprime un predicato molto generale, di cui è difficile caratterizzare il contenuto semantico: analogamente a termini come “cosa” o “oggetto”, “uno” sembra essere un predicato vuoto di significato. In una nota a pie’ di pagina¹ Frege postilla la propria affermazione, secondo cui la parola “uno” in sé considerata non può considerarsi un predicato, e scrive: “*Si incontrano delle occorrenze che sembrano contraddire questa affermazione; ma, ad una considerazione più precisa, si troverà che si deve integrare una parola di concetto o che ‘uno’ non viene impiegato come termine numerico, e [la parola] deve voler esprimere non l’unicità, ma l’unitarietà*”².

Il chiarimento degli equivoci alla base dell’impiego dei termini “uno” e “unità” passano per Frege attraverso la distinzione di oggetto e concetto: “uno” è il nome proprio di un oggetto (il numero uno), “unità” è una parola di concetto (*Begriffswort*). Le connotazioni di indivisibilità (*Ungetheiltheit / Ungetheilbarkeit*) e separazione (*Abgegrenztheit*), tradizionalmente e intuitivamente connesse con la nozione (confusa) di

¹ FREGE (1884), p.40

² “*Es kommen Wendungen vor, die dem zu widersprechen scheinen; aber bei genauerer Betrachtung wird man finden, dass ein Begriffswort zu ergänzen ist, oder dass «Ein» nicht als Zahlwort gebraucht wird, dass nicht die Einzigkeit, sondern die Einheitlichkeit behaupten werden soll.*”

unità, devono venire chiarite una volta che si sia resa esplicita la relazione che il numero intrattiene con i concetti (p.66).

L'analisi fregeana si basa sulla distinzione tra concetto e oggetto condotta in analogia con quella, di origine matematica, tra funzione e argomento. Questo modo di intendere l'opposizione tra concetto e oggetto fondamentale introduce un nuovo paradigma non solo di analisi della proposizione, ma anche (a prescindere dalla esplicita volontà di Frege stesso³) di analisi ontologica, di ciò che soggetto e predicato in una struttura predicativa significano. Si noti che nell'ontologia contemporanea generalmente per 'categorie ontologiche' non si intendono qualificazioni categoriali di tipo aristotelico (sostanza, quantità, qualità, relazione ecc.), ma ci si riferisce all'opposizione di particolari e universali di vario tipo, rispettivamente significati da termini individuali e predicati.

Anche la tradizione che ha mantenuto viva l'attenzione della filosofia per l'uno ha alla base un paradigma ontologico-categoriale definito e diverso da quello fregeano. La storia delle distinzioni e delle confluenze dell'uno come predicato che si dice di tutte le cose e dell'uno che è principio e misura del numero, il pensiero secondo cui le parole di numero non significano e in generale i numeri non sono delle sostanze, ma delle astrazioni afferenti alla categoria della quantità iniziano non in un libro di matematica in senso stretto, ma in un libro di metafisica: la *Metafisica* di Aristotele.

La riflessione aristotelica sull'uno e i suoi significati, a sua volta, nasce dal confronto con delle posizioni filosofiche che si sono costruite – secondo la critica aristotelica – a partire da intuizioni in parte corrette, ma sviluppate in modo inadeguato, attraverso un impiego fuorviante del linguaggio. Il nucleo dell'equivoco che Aristotele intende contrastare risiede nel passaggio dall'osservazione che ogni cosa in un qualche senso può dirsi “una”, o qualcosa di “uno”, all'idea che l'uno e in generale i principi dei numeri siano principi di tutti gli enti che si manifestano in tutte le cose di cui sono causa attraverso delle vestigia di unità e molteplicità che pervadono l'intero dominio di ciò che è. Il problema non è solo quello di stabilire se e come esistano l'uno e i numeri, ma anche quello di comprendere quale sia la natura dell'estensione ad altri tipi di enti di proprietà e attributi

³ Per Frege dire che i numeri sono oggetti ha più un valore negativo: le parole “uno”, “due” ecc. non sono predicati e non si ottengono per astrazione da altri concetti. Dire che i numeri sono enti “oggettivi” significa dire che non vi è nulla di soggettivo e/o di intuitivo alla base dell'aritmetica.

dei numeri o comunque afferenti al piano categoriale della quantità. Il problema di Aristotele è in un certo senso complementare a quello di Frege: Frege deve liberare il campo da una serie di suggestioni e opinioni diffuse sull'uno, i numeri e il concetto di numero per poter rendere adeguatamente conto dei fondamenti dell'aritmetica; deve mostrare che "uno" non è una parola che significa un predicato generale, ma un termine individuale, il nome proprio di un oggetto determinato che è l'uno numerico. Aristotele deve chiarire le interferenze tra natura, strutture, proprietà dei numeri e articolazioni fondamentali dell'ente in quanto tale, deve mostrare che i numeri e i loro principi (uno e molteplice) non sono sostanze, ma enti appartenenti al piano categoriale della quantità e astratti dagli enti fisici che sono sostanze. In particolare, Aristotele vuole sostenere che "uno" non designa alcuna sostanza, ma è un predicato molto generale, che si dice in molti modi (in primo luogo del principio dei numeri); tutti i modi in cui l'uno si dice designano una certa indivisibilità dell'oggetto descritto come "uno", in quanto unitario rispetto a certi parametri.

Un obiettivo di questa tesi è quello di mettere in luce le coordinate di questo intreccio tra descrizioni di strutture ontologiche generali e caratteristiche o elementi numerico-quantitativi nelle varie riprese dell'indagine aristotelica sull'uno e i suoi significati. L'uno non è un numero, ma è principio del numero; allo stesso tempo «uno» è un predicato generale, che, come l'ente, si dice in molti modi e si determina in base a ciò di cui predica. In certi momenti della tradizione la connessione tra questi due aspetti viene posta al centro dell'attenzione. Ad esempio, Averroè e Tommaso, commentando i primi due capitoli del libro decimo della *Metafisica* (rispettivamente dedicati ai significati dell'uno ed alla relazione tra uno ed ente), rimprovereranno ad Avicenna di aver fatto una grande confusione tra uno come predicato trascendentale e uno come termine quantitativo.

Parlo di "più riprese" dell'indagine aristotelica. Per quanto Aristotele abbia in definitiva una concezione relativamente precisa di cosa sia (o, forse meglio, non sia) l'uno o di cosa la parola "uno" significhi nei vari contesti in cui compare, la distinzione tra i significati di questo complesso $\text{πολλαχῶς λεγόμενον}$ e l'articolazione delle ragioni, dei fondamenti e delle occasioni in cui tali distinzioni prendono forma si sviluppano in una

serie di osservazioni sparse, quasi mai del tutto sovrapponibili le une alle altre (il plurale “trattazioni” nel titolo richiama questa situazione).

Per quanto l’analisi aristotelica cerchi di rendere chiare le differenze tra proprietà e strutture dei numeri (o di altri generi della quantità) da una parte e forme e strutture generali dell’ente in quanto ente (che in primo luogo è sostanza) dall’altra, non è sempre semplice tracciare con nettezza le conclusioni a cui l’indagine conduce. Un conto è dire che le strutture fondamentali e generali dell’ente possono essere descritte quantitativamente nel senso che la quantità è la struttura fondamentale e ineliminabile che pervade l’intero dominio dell’essere; un conto è dire che esistono delle proprietà e delle caratteristiche che pertengono propriamente ai numeri o alla quantità e che tali caratteristiche possono essere estese – in senso metaforico, traslato, analogico – ad altre categorie (sostanza, qualità ecc.). Per quanto di principio la posizione aristotelica sembri più vicina a questa seconda prospettiva (per Aristotele l’errore di coloro che hanno aritmetizzato l’universo consiste nel non aver riconosciuto la priorità della sostanza sulla quantità), di fatto almeno alcuni risvolti delle dottrine esposte sembrano puntare in una direzione diversa.

Ho sottolineato come la trattazione aristotelica possa essere un momento importante nello stabilirsi delle connessioni tra strutture trascendentali e strutture quantitative dell’ente in quanto tale. Naturalmente sono possibili altre prospettive di lettura. Una recente interpretazione della teoria di intero e parti nei testi platonici⁴ ha portato l’attenzione sull’interesse che dei testi antichi possono avere per l’ontologia formale contemporanea, avviato dalla terza ricerca logica husserliana su intero e parte. Anche le distinzioni aristoteliche tra significati dell’uno, specialmente nelle caratterizzazioni più descrittive delle differenze tra i modi di essere uno (come continuo, intero, secondo la sensazione, come parte materiale, come individuo, come universale ecc.) possono essere iscritte in questa prospettiva⁵. Per altri versi, l’indagine su certe nozioni molto generali e, in

⁴ HARTE (2002); v. anche la recensione KOSLICKI (2004)

⁵ E’ questa la prospettiva di POLI, DAPPIANO, LIBARDI (1993), KOSLICKI (2006). I contributi menzionati si concentrano in particolare su problematiche mereologiche (relative al rapporto tra intero e parte); nel primo viene proposta una lettura dei diversi aspetti dell’opposizione intero/parte nei testi aristotelici (in particolare, gli autori si soffermano sulla distinzione tra parti materiali e parti concettuali); nel secondo viene analizzata la mereologia delle sostanze composte, secondo cui la forma è una parte del composto nello stesso senso in cui i

particolare, sull'uno costituisce un momento della riflessione sulle strutture dell'essere che nel corso della storia della filosofia occidentale ha assunto consapevolezza in forme diverse: come filosofia dei trascendentali⁶, come indagine sui concetti di riflessione⁷ o sui concetti formali⁸.

Ho sottolineato alcuni dei possibili elementi di interesse prospettico di questa ricerca. Credo che ve ne siano anche e principalmente alcuni di interesse intrinseco all'esegesi dei testi aristotelici. Entrambe le interpretazioni più ampie e sistematiche dell'indagine aristotelica sull'uno leggono quest'ultima alla luce del problema dell'Uno e i Molti, ma sono di carattere molto diverso. ELDERS (1961) fornisce un commento al libro Iota della *Metafisica*. Nella prima delle tre introduzioni⁹ l'Autore sostiene che il progetto della scienza dell'ente in quanto ente consisterebbe nella riduzione di tutto ciò che è ai principi platonici di Uno e Molteplice. La giovanile adesione da parte di Aristotele alle dottrine platoniche corrisponderebbe ad una concezione dell'ente come qualcosa di unico, organico e unitario e questa fase del pensiero aristotelico verrebbe superata con la divisione dell'ente in categorie. Conformemente a questa ricostruzione, il progetto di una scienza dell'ente in quanto ente presentato nei primi capitoli di *Met.* Γ sarebbe l'elaborazione di un'idea giovanile poi abbandonata nel passaggio dalla concezione univoca a quella categoriale dell'essere. Al di là dei rischi di un'applicazione senza mediazioni del metodo genetico, di cui risente anche il commento, l'interpretazione di Elders fraintende in più punti il testo aristotelico. Mi limito ad un esempio: l'Autore sostiene (p.21) che sarebbe strano se Aristotele avesse concepito il progetto di una scienza dell'ente dopo aver esplicitamente negato che bene, ente ed uno abbiano qualcosa in comune nelle diverse categorie. Ora, se il progetto di una scienza dell'ente in quanto ente fosse il correlato di una concezione dell'ente non diviso in categorie primitive, ma del tutto unitario e riducibile ad un principio, non si comprenderebbe la ragione per cui Aristotele cerchi in tutti i modi di dimostrare che

costituenti materiali lo sono, ma è ontologicamente caratterizzata da una natura diversa rispetto a questi ultimi.

⁶ Si veda, ad esempio, AERTSEN (1966).

⁷ WIELAND (1960), p. 215, (1962) pp. 173-187, 202 ss. si riferisce alla filosofia di Aristotele come ad una filosofia dei concetti di riflessione, determinazioni molto generali e *πολλαχῶς λεγόμενα* che devono essere ulteriormente specificati per la formazione di veri e propri concetti.

⁸ RUNGALDIER (1989)

⁹ ELDERS (1961), pp. 1-24

una scienza dell'ente in quanto ente è possibile come scienza unitaria *nonostante* la primitiva multivocità dell'ente.

L'altra proposta per uno studio sistematico dell'uno nella *Metafisica* è costituita dal progetto di Edward Halper. L'Autore si propone di affrontare la lettura dell'intera *Metafisica* attraverso la problematica dell'uno e dei molti in una trilogia. Il primo volume dei tre, originariamente pubblicato nel 1989, è stato recentemente riedito nel 2005 con una nuova introduzione, che ne chiarisce gli scopi. Il secondo ed il terzo volume venivano annunciati rispettivamente per il 2006 e il 2008, ma il secondo (relativo ai libri A-Δ) è atteso per il maggio 2008. L'unico volume disponibile, quindi, resta quello del 1989. L'opera si propone di analizzare gli argomenti dei libri centrali¹⁰ della *Metafisica* come argomenti nati e sviluppati in relazione ai diversi aspetti del problema dell'uno e dei molti, nei cui termini diviene accessibile la spiegazione della preminenza della sostanza e dell'essenza sugli altri significati dell'ente. Lo spettro di problemi noti sotto l'etichetta generica di 'Uno e Molti' sarebbe, cioè, per la costituzione e la lettura della *Metafisica* una sorta di scala di Wittgenstein (p. xxix) da abbandonare una volta delineato l'assetto conclusivo dell'ontologia della sostanza.

Oltre ai libri di Elders e Halper, un'utile rassegna dei luoghi in cui Aristotele tratta dell'uno si trova in BÄRTHLEIN (1972), pp. 271-370, che si propone di rintracciare le fonti aristoteliche della dottrina dei trascendentali.

Questa tesi non è né un commento a *Met.* I né un'analisi degli argomenti della *Metafisica* in generale, ma si pone l'obiettivo di fornire un'esposizione complessiva dei luoghi in cui Aristotele tratta esplicitamente dell'uno e dei suoi significati. In un contributo a parte¹¹ ho cercato di offrire un prospetto sintetico delle distinzioni di significati dell'uno, delle relazioni tra essi e rispetto alle distinzioni di significati dell'identico, delle relazioni tra uno in senso primo ed ente in senso primo.

Nella presente ricerca ho cercato di collocare i vari elementi dell'indagine aristotelica sull'uno e i suoi significati nei loro contesti originari, in modo da poterne valutare differenze, continuità, ricorrenze. I due momenti principali dell'indagine aristotelica sono

¹⁰ Per Halper i libri centrali comprendono anche il libro E; v. HALPER (2005²), pp. 1-19.

¹¹ CASTELLI (2008)

l'analisi del ruolo dell'unità e dell'identità nella dialettica e l'analisi dello statuto ontologico dell'uno. Un primo gruppo di significati e formulazioni di questioni di unità come questioni di identità vengono presentati nei *Topici*. A proposito di questa trattazione parlo di "dialettica dell'identità", per indicare l'idea di una serie di moduli argomentativi che ricorrono sia nei dialoghi platonici sia, operativamente, in altri scritti aristotelici e che definiscono delle impostazioni *standard* nei dibattiti dialettici per affrontare questioni di unità e identità. Delle altre distinzioni si trovano, invece, in vari luoghi della *Metafisica* e della *Fisica*. Ciascuno dei modi in cui le cose si dicono 'uno' di fatto introduce dei paradigmi di unità, dei modi di essere uno ciascuno connotato da caratterizzazioni ed aspetti specifici¹². Alla duplicità di trattazione dialettica e trattazione ontologica dei significati dell'uno si riferisce il binomio nel titolo "Problemi e paradigmi".

I primi due capitoli della mia ricerca sono rispettivamente dedicati alla presentazione dei contesti in cui si delinea l'indagine sulle nozioni generali (che chiamerò 'dialettiche') di cui l'uno fa parte e all'analisi delle distinzioni tra modi di intendere l'uno ed i suoi significati. I capitoli dal terzo al sesto sono dedicati a singoli significati che rivestono un'importanza costante e ricorrente negli scritti aristotelici (il continuo, l'intero, l'uno in sé rispettivamente nei capp. 3, 4 e 6) o a singole distinzioni (particolare e universale, cap. 5).

I risultati sono stati almeno in parte negativi. Benché si possano riscontrare certe regolarità nell'impiego di paradigmi di unità (intero e continuo) e di certi criteri di distinzione tra i significati dell'uno, non è a mio avviso possibile ricostruire i vari momenti della trattazione aristotelica in una compiuta teoria. Certamente è ravvisabile la presenza di intuizioni di fondo e chiaro è l'intento di inserire la riflessione sulle nozioni dialettiche (e non solo sull'uno) in un piano di indagine relativamente sistematico nella caratterizzazione del dominio di interesse della scienza dell'ente in quanto ente. Ma l'intento di ricondurre tutte le distinzioni ad una, così come quello di individuare in uno e molteplice i principi organizzatori della metafisica aristotelica sono a mio avviso fuorvianti. Il fatto che molti degli argomenti presenti nel testo della *Metafisica* possano essere parafrasati, riformulati, articolati come questioni relative all'opposizione uno-molti è certamente indice della

¹² Non so se Halper si riferisca ad un'idea analoga quando parla di 'schemi' di unità in HALPER (2005²), pp. xxxv-xxxvi.

duttilità dell'opposizione e di un modo generale di pensare certi problemi nella filosofia antica, ma da questo non credo si debba dedurre che uno e molti costituiscano in un senso pregnante l'opposizione centrale della scienza dell'ente in quanto ente. I luoghi in cui le distinzioni tra i significati dell'uno vengono impiegate o proposte rendono conto di questo fatto: si tratta nella maggior parte dei casi di prese di distanza da equivoci insiti in determinate dottrine filosofiche sostenute da altri pensatori. Il carattere 'sparso' delle osservazioni aristoteliche e di certe distinzioni è indirettamente conservato nella tradizione di commenti dal dato di fatto che commentatori diversi si rifanno a luoghi diversi della trattazione aristotelica come fonti dei significati dell'uno¹³.

L'idea che la metafisica aristotelica sia in primo luogo un'ontologia e non una henologia esce rafforzata da questa analisi: la dottrina aristotelica dell'uno è in massima parte una dottrina di opposizione a dottrine professate da altri e non un nucleo di questioni indipendenti. Nonostante il carattere almeno in parte episodico in cui viene presentata non è inopportuno parlare di una concezione unitaria che percorre gli scritti aristotelici senza sostanziali variazioni, nel senso che tutti i momenti della riflessione sull'uno condividono un unico impulso: l'uno non è una sostanza, è un predicato molto generale che si dice in molti modi. Sulla difficoltà di districarne i significati si fondano molti degli equivoci nella gestione del linguaggio, nei dibattiti dialettici e nella formulazione di compiute teorie filosofiche. L'individuazione dei criteri più corretti per la distinzione di questi significati e la critica alle dottrine che hanno fatto dell'uno la nozione filosofica per eccellenza sono compiti organicamente inglobati nel dominio d'interesse della scienza dell'ente in quanto ente. Ma i criteri stessi per distinguere modi, aspetti, significati dell'uno sono derivati dall'articolazione delle strutture dell'ente, della sostanza e dei loro significati.

¹³ Per un esempio si veda il Cap. 2 §7 pp. 120-121.

Capitolo 1

I contesti dell'indagine sull'uno

Considerazioni introduttive

La storia dell'uno nella filosofia inizia molto prima di Aristotele ed è proprio Aristotele a coglierne per primo i diversi momenti nella poliedrica tradizione di pensiero con cui si confronta¹⁴. Alcuni hanno inteso per "uno" ogni singolo elemento, altri la causa unificatrice del cosmo; altri ancora hanno identificato l'uno con l'intero dominio di ciò che è o con il principio primo di tutte le cose. Ancora prima di stabilire cosa sia e cosa si debba intendere per "uno", però, Aristotele sente l'esigenza di stabilire chi e perché si debba occupare del problema. Più in generale, Aristotele si interroga su chi debba condurre l'indagine su una serie di nozioni molto generali, tradizionalmente di pertinenza dei "dialettici". Questi ultimi conducono le proprie indagini a partire da *ἐνδοξα*, ma l'analisi secondo verità delle nozioni in questione spetta alla scienza dell'ente in quanto ente.

Lo scopo di questo primo capitolo è quello di delimitare questo insieme articolato di nozioni che chiamerò 'dialettiche'¹⁵, a cui l'uno appartiene, e di chiarire la natura e i limiti della trattazione dell'uno rispettivamente nella dialettica e nella filosofia prima. Tra coloro che si sono occupati dialetticamente dell'uno e dei suoi significati, infatti, rientra lo stesso Aristotele. In cosa consiste esattamente la presa di distanza dall'indagine dei "dialettici" se la dialettica stessa sembra essere per Aristotele uno strumento di indagine filosofica imprescindibile rispetto a ciò di cui non si dà dimostrazione e se dei principi più universali e delle nozioni più generali non si può ottenere una conoscenza dimostrativa?

Inoltre, l'attenzione alle nozioni dialettiche è propria non solo alla dialettica ed alla

¹⁴ STOKES (1971)

¹⁵ VIANO (2003), p. 39, parla di "concetti trasversali".

filosofia prima aristoteliche, ma è caratteristica della matrice comune ad entrambe: la dialettica platonica. Per questa ragione ho ritenuto opportuno completare il quadro generale dei contesti in cui prende forma l'indagine su aspetti e questioni di unità con una panoramica dei luoghi nei dialoghi in cui viene tematizzato l'interesse per la serie di nozioni molto generali di cui l'uno fa parte.

Il capitolo è diviso in tre sezioni principali. Nella prima viene introdotto il problema della trattazione delle nozioni dialettiche, così come viene presentato in *Met.* B1 e 2 e affrontato in *Met.* Γ1-2, e della presenza nella *Metafisica* di un'effettiva esposizione del progetto di ricerca delineato in *Met.* Γ2. Nel secondo e nel terzo paragrafo, invece, viene proposto un quadro generale del ruolo delle nozioni in questione nella dialettica rispettivamente platonica e aristotelica.

§1. L'integrazione dell'uno e delle nozioni dialettiche nella scienza dell'ente in quanto ente

1.1 Aporie e loro soluzione

In primo luogo cerchiamo, dunque, di capire in che termini lo studio dell'uno e delle nozioni ad esso collegate spetti alla scienza dell'ente in quanto ente. Secondo una certa tradizione esegetica¹⁶ lo studio di identico, diverso, simile, dissimile ecc. pertiene alla scienza dell'ente in quanto ente poiché le nozioni menzionate sarebbero degli attributi per sé dell'ente o della sostanza. Questa idea si trova generalmente congiunta con l'assunzione, più o meno esplicita, che la scienza dell'ente in quanto tale debba essere (in tutto o in parte) una scienza dimostrativa. Le scienze dimostrative, la cui struttura viene esposta negli *Analitici Posteriori*, dimostrano gli accidenti propri del genere che hanno per oggetto. Benché nel testo aristotelico siano presenti alcune osservazioni che potrebbero dare adito ad un'interpretazione del genere, il ruolo che Aristotele attribuisce all'uno ed alle nozioni menzionate nel progetto della scienza ricercata non è così evidente.

Procedendo nella ricerca di una scienza prima che mantenga le caratteristiche

¹⁶ In particolare sostengono questa interpretazione i commenti arabi di Avicenna e Averroè; più recentemente, l'idea della metafisica aristotelica come scienza almeno in parte dimostrativa viene sviluppata in BELL (2004); v. in particolare le osservazioni a pp. 9-10.

tradizionali della sapienza e sia scienza delle cause e dei principi, Aristotele ritiene necessario impostare preliminarmente alcuni problemi che dovranno essere affrontati nel progresso dell'indagine. Tali problemi costituiscono l'oggetto delle aporie del terzo libro della *Metafisica*. Tra esse, alcune concernono questioni teoriche cui la scienza ricercata deve dare una risposta (se esistano ed in che modo esistano certi tipi di enti come i numeri, gli universali ecc.); altre sono relative alla caratterizzazione della scienza stessa ed, in particolare, alla determinazione del suo campo di indagine. Queste ultime sono quattro e, secondo la numerazione di Ross¹⁷ delle aporie presentate in *Met. B1*, sono la prima (B1 995 b4-6), la seconda (995b6-10), la terza (995b10-13) e la quinta (995b18-27). Il fatto che si tratti di un gruppo omogeneo è sottolineato dal fatto che in *Met. B2* ne viene fornita un'esposizione continua (996a18-997a34). Le prime tre aporie riguardano le questioni seguenti:

- (1) dal momento che le cause prime sono di quattro tipi (formale, materiale, efficiente e finale) e la scienza ricercata è scienza delle cause, se spetti alla scienza ricercata l'indagine su tutte e quattro o se le diverse cause debbano essere oggetto di scienze diverse;
- (2) se spetti alla scienza ricercata solo l'indagine sulle cause e i principi delle sostanze o se essa si debba occupare anche dei principi universali della dimostrazione;
- (3) se spetti ad un'unica scienza l'indagine su tutti i tipi di sostanza o se a sostanze diverse corrispondano scienze diverse e, qualora si dia questo secondo caso, quale sia il rapporto tra le varie scienze che si occupano delle sostanze (in particolare: se esse siano tutte dello stesso genere¹⁸) e se tutte siano sapienza oppure no.

Mentre queste tre aporie vengono fondamentalmente riprese in tutti i loro elementi nella discussione di *Met. B2*, la quinta aporia viene articolata in B1 in tre punti, di cui solo il primo verrà propriamente ripreso nell'esposizione estesa di B2 997 a25-34.

"Dunque, bisogna considerare sia queste cose, come appunto diciamo, sia **(1)** se l'indagine riguardi solo le sostanze o anche gli accidenti per sé delle sostanze; **(2a)** e oltre a questo, per quanto concerne l'identico e il diverso e il simile e il dissimile e la contrarietà e, ancora, per quanto concerne l'anteriore e il posteriore e tutte quante le altre <nozioni> di questo tipo, che i dialettici cercano di esaminare, conducendo l'esame solo a partire dalle opinioni notevoli, <bisogna vedere> a chi spetti l'indagine su tutte <queste cose>; **(2b)** inoltre bisogna

¹⁷ Ross (1924), pp. 221-225.

¹⁸ *Met. B1* 995b13: συγγενείς

considerare gli accidenti per sé di queste stesse cose, e non solo che cosa sia ciascuna di esse, ma anche se una sola cosa è contraria ad una sola"¹⁹.

Le questioni sono principalmente due, entrambe relative all'estensione del campo di indagine della scienza ricercata. La prima questione (1) è relativa allo studio degli accidenti per sé delle sostanze; la seconda (2) riguarda l'indagine (2a) sulle nozioni generalmente esaminate dai dialettici e (2b) sugli accidenti per sé di tali nozioni. L'aporia non pone il problema dell'estensione della scienza dell'ente in quanto ente all'uno, ma agli accidenti per sé della sostanza e ad una serie di nozioni (generalmente esaminate dai dialettici) congiuntamente agli accidenti per sé di queste ultime.

Per diversi motivi, che ora vedremo, l'articolazione del problema in questi termini è piuttosto difficoltosa. In primo luogo bisogna cercare di chiarire che cosa si intende qui per "accidenti per sé" delle sostanze; in secondo luogo, si deve vedere se esista e, nel caso esista, quale sia la connessione tra i due nuclei problematici che ho indicato con (1) e (2). Il punto (1) è l'unico tra quelli indicati ad essere esplicitamente ripreso nell'esposizione di *Met. B2*, mentre tutti e tre gli aspetti vengono riconsiderati in *Met. Γ1-2*.

Benché non sia d'aiuto per chiarire il nesso tra (1) e (2), *Met. B2* 997 a24-34 espone un po' più diffusamente l'idea alla base del primo aspetto dell'aporia.

"E ancora: l'indagine verte solo sulle sostanze o anche sui loro accidenti? Intendo dire, ad esempio, se il solido è una certa sostanza e <così anche> le linee e le superfici, <la questione è> se sia compito della stessa scienza conoscere queste cose e per ogni genere gli accidenti a proposito di cui le scienze matematiche conducono le dimostrazioni, o se <sia compito> di un'altra. Infatti, se <è compito> della stessa, anche la scienza della sostanza sarebbe una qualche scienza dimostrativa, ma non sembra che si dia dimostrazione dell'essenza; se, d'altra parte, <è compito> di un'altra, quale sarà la scienza che indaga gli accidenti della sostanza? Infatti è molto difficile dare una risposta a questo"²⁰.

¹⁹ Περὶ τε τούτων οὖν, καθάπερ φαμέν, ἐπισκεπτέον, καὶ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἢ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ'αὐτὰ ταῖς οὐσίαις, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ταύτου καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ ἐναντιότητος, καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν τοιούτων περὶ ὧν οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ πάντων· ἔτι δὲ τούτοις αὐτοῖς ὅσα καθ'αὐτὰ συμβέβηκεν, καὶ μὴ μόνον τί ἐστὶν τούτων ἕκαστον ἀλλὰ καὶ ἄρα ἐν ἐνὶ ἐναντίον.

²⁰ ἔτι δὲ πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον ἢ θεωρία ἐστὶν καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα ταύταις; λέγω δ'οἶον, εἰ τὸ στερεὸν οὐσία τίς ἐστὶ καὶ γραμμὰ καὶ ἐπίπεδα, πότερον τῆς αὐτῆς ταῦτα γνωρίζειν ἐστὶν ἐπιστήμης καὶ τὰ συμβεβηκότα περὶ ἕκαστον γένος περὶ ὧν αἱ μαθηματικαὶ δεικνύουσιν, ἢ ἄλλης. εἰ μὲν γὰρ τῆς αὐτῆς, ἀποδεικτικὴ τις ἂν εἴη καὶ ἡ τῆς οὐσίας, οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστὶν ἀπόδειξις εἶναι· εἰ δ'ἑτέρας, τίς ἔσται ἡ θεωροῦσα περὶ τὴν οὐσίαν τὰ συμβεβηκότα; τοῦτο γὰρ ἀποδοῦναι παγχάλεπον.

In questa seconda esposizione del problema, l'esempio delle scienze matematiche non ha come obiettivo quello di spiegare cosa siano o quali potrebbero essere gli accidenti per sé della sostanza, bensì quello di spiegare in cosa consista l'indagine sugli accidenti per sé. Quest'ultima è caratteristicamente l'oggetto delle scienze dimostrative che, rispetto al genere di enti a cui restringono il proprio campo di ricerca, assumono definizioni e principi per dimostrarne gli accidenti per sé. Ad esempio, la geometria dimostra che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale alla somma di due retti. Porre una questione rispetto alla pertinenza o meno dello studio degli accidenti per sé del genere di enti di cui una determinata scienza si occupa (nel nostro caso: la sostanza) significa porre una questione rispetto alla struttura esplicativa ed alla natura di tale scienza. Le scienze che assumono definizioni e principi dimostrando gli accidenti per sé del genere di enti che hanno per oggetto sono scienze dimostrative come l'aritmetica e la geometria.

Per quanto riguarda il secondo nucleo di problemi, nell'esposizione di *Met.* B1 non viene spiegato che funzione svolgano le nozioni menzionate nell'economia generale della scienza ricercata, qualora essa se ne debba occupare. Il punto è quello di stabilire a chi spetti l'indagine su tali nozioni (2a). (2b) può essere interpretato in due modi: (i) come specificazione di (2a), nel senso che la scienza a cui spetta l'indagine su tali nozioni non solo deve indagarne l'essenza, ma anche gli accidenti per sé; (ii) come ulteriore domanda, per cui si deve vedere non solo a chi spetti indagare le nozioni in questione, ma anche a chi spetti indagarne gli accidenti per sé.

Il fatto che la connessione tra (1) e (2) non sia del tutto evidente ha dato adito ad una certa varietà di interpretazioni. Le posizioni più estreme sono quelle di MADIGAN (1999) e BELL (2004). Madigan²¹ rivede la numerazione delle aporie di Ross e conta (1) e (2) come due aporie distinte, di cui (2) non verrebbe più ripresa nei capitoli successivi di *Beta*. Bell²² (pp. 99 ss.), invece, sostiene che la relazione tra le due sezioni dell'unica aporia quinta può essere compresa solo assumendo che le nozioni menzionate in (2) coincidano con gli attributi per sé della sostanza, di cui Aristotele parla in (1). Ross²³ assume una posizione intermedia: benché l'aporia sia una, non è possibile identificare gli attributi per sé della

²¹ MADIGAN (1999), pp. 27, 50

²² BELL (2004), pp. 99 ss.

²³ Cfr. ROSS (1924), vol. I, p. 224.

sostanza con quelli che più avanti verranno indicati come εἶδη e πάθη dell'ente. Sul problema torneremo più avanti, ma anticipo sin da ora che le nozioni menzionate in (2) verranno dichiarate di pertinenza della scienza dell'ente in quanto ente nella misura in cui sono riconducibili all'uno. A proposito dell'uno Aristotele argomenta che esso può essere in un certo modo identificato con l'ente. La natura della relazione tra uno ed ente diviene, quindi, di grande importanza per comprendere le relazioni tra ente e questi altri predicati 'dialettici'.

Tutte le aporie sopra menzionate trovano una risposta positiva nel libro quarto della *Metafisica*. Ciò che interessa in particolare è la rielaborazione dei vari punti della quinta aporia. Per fare luce su questo aspetto è necessario analizzare nel dettaglio gli argomenti di *Met.* Γ1-2, che forniranno uno sfondo fondamentale per la contestualizzazione dei capitoli seguenti.

Dopo aver stabilito le caratteristiche generali della scienza ricercata (1003a21-32) come indagine sull'ente in quanto tale e sui suoi attributi, universale e relativa alla conoscenza delle cause e dei principi per sé di tale ente (in altre parole: delle cause e dei principi dell'ente in quanto ente e non delle cause e dei principi di qualche aspetto parziale o accidentale dell'ente stesso), Aristotele passa a chiarire il senso in cui tale scienza può considerarsi unitaria. Dire che la scienza dell'ente in quanto tale è una scienza *unitaria* significa che si può parlare di *un'unica* scienza e non di molte scienze distinte. La soluzione delle aporie relative al dominio di interesse di tale scienza si colloca in questo contesto.

Met. Γ2 è un capitolo molto complesso. Il testo può essere preliminarmente diviso in macrosezioni:

- (i) 1003 a33-b19 la scienza dell'ente in quanto ente: unità della scienza di ciò che è uno πρὸς ἓν;
- (ii) 1003 b19-1004 a2 unità per genere della scienza di ciò che è uno per genere; resoconto dell'identità tra τὸ ὄν e τὸ ἓν e ampliamento del dominio d'indagine della scienza dell'ente in quanto ente agli εἶδη dell'uno;
- (iii) 1004 a2-9 corrispondenza tra sostanze e parti della filosofia;
- (iv) 1004 a9-31 unità della scienza degli opposti; estensione del campo di indagine della scienza dell'ente in quanto tale a alle nozioni opposte agli εἶδη dell'uno;

- (v) 1004 a31-b26 chiarimento sui rapporti tra filosofia, dialettica e sofistica;
- (vi) 1004 b27-1005 a11 ulteriore argomento sulla pertinenza dell'indagine sulle nozioni riconducibili all'opposizione di τὸ ἔν καὶ πλῆθος in virtù dell'identificazione tradizionale dei principi degli enti con i contrari;
- 1005 a11-18 conclusione.

[i. Unità della scienza di ciò che è uno πρὸς ἔν]

L'argomento centrale di 1003 a33-b19 è la caratterizzazione dell'unitarietà dell'ente in quanto ente tramite la delucidazione della struttura πρὸς ἔν di ciò che è. Le articolazioni principali del testo possono essere così sintetizzate:

1003 a33-b19 caratterizzazione dell'unitarietà della scienza dell'ente in quanto ente:

a33-b10 τὸ ὄν come nozione πρὸς ἔν: l'ente si dice in molti modi (πολλαχῶς), ma tutti i modi si dicono rispetto ad uno e ad un'unica natura di un certo tipo (πρὸς ἔν καὶ μίαν τιὰ φύσιν) e non per pura omonimia (οὐχ ὁμωνύμως);

b11-16 unità delle scienze il cui oggetto, pur dicendosi in molti modi, si dice πρὸς ἔν: la scienza è una non solo nei casi in cui ciò di cui si occupa costituisce una nozione esattamente univoca (si dice καθ'ἑν, "di una cosa sola"), ma anche qualora essa si riferisca ad una serie di enti ordinati rispetto ad un ente/significato primo e principale. Nel caso dell'ente, questo primo significato è dato dalla sostanza, da cui dipendono tutti gli altri enti appartenenti a tutte le altre categorie;

b16-19 la filosofia come scienza delle cause e dei principi della sostanza: rispetto a ciò che è πρὸς ἔν la scienza si occupa propriamente di ciò che è primo e da cui gli altri termini dipendono; nel caso della filosofia come scienza dell'ente in quanto ente, essa dovrà occuparsi propriamente della sostanza; inoltre, dal momento che la scienza ricercata deve essere scienza delle cause e dei principi, la filosofia dovrà occuparsi delle cause e dei principi delle sostanze.

Dal momento che quella di "ente" non è una nozione univoca, ma assume diversi significati a seconda di ciò a cui si applica, un primo problema è quello di chiarire come possa essere unitaria una scienza il cui oggetto non è di per sé un'unica cosa o un unico tipo di cose. Il problema, cioè, è quello di stabilire se e come si possa dare una scienza il cui oggetto non sia un genere determinato di enti. In *An. Post.* A28 l'unità della scienza viene fatta dipendere dall'unità dell'oggetto della scienza stessa²⁴. Lo scopo principale della sezione in *Met.* Γ2 è quello di mettere a punto l'unitarietà dell'ente in quanto ente come unità πρὸς ἔν. Tale struttura rende conto di come possa essere inteso un dominio relativamente unitario che abbracci non solo le categorie (che costituiscono una distinzione primitiva di

²⁴ Per un'analisi del passo in particolare in relazione con le restrizioni poste alla struttura delle scienze dimostrative negli *Analitici Posteriori*, v. BELL (2004), pp. 34-63.

sensi dell'ente), ma che tenga anche conto del senso in cui si dicono in un certo senso "enti" anche il movimento, la generazione, la corruzione e persino il non-ente:

"Alcune cose si dicono enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni (πάθη) delle sostanze, altre perché sono una via (ὁδός) verso la sostanza o corruzioni o privazioni o qualità o cose produttrici o generatrici della sostanza o <sono> tra le cose che si dicono relativamente alla sostanza oppure <sono> negazioni di qualcuna di queste cose o della sostanza: perciò diciamo anche che il non ente è non ente (τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν)".

Tutto ciò a cui ci si può riferire come a qualcosa che in qualche senso è si dice "ente" in ultima analisi in riferimento ad un significato primo, che è dato dal senso in cui è "ente" la sostanza. A 1003b19 inizia una nuova sezione, piuttosto problematica per diverse ragioni. L'argomento da 1003b19 a 1004a2 è continuo e si ricongiunge concettualmente con quello sviluppato in 1004a9-31. La sezione intermedia a 1004a2-9 inserisce un genere di considerazioni distinte dall'andamento principale del discorso di cui 1003b19-1004a2 e 1004a9-31 espongono una prima ed una seconda parte con finalità e strumenti analoghi. Nell'esposizione seguirò l'ordine del testo. Data l'importanza del passo, ne fornisco traduzione e breve commento per sezioni prima di passare a considerazioni di carattere più generale.

[ii. Unità per genere della scienza di ciò che è uno per genere e identità di uno e ente]

[1003b19-22] “Di un intero genere, che sia uno, sia la sensazione è una sia la scienza; ad esempio, la grammatica, che è una, esamina tutte quante {=l'intero genere del}le articolazioni vocali. Perciò è proprio di una scienza che sia una per genere indagare tutte quante le specie dell'ente in quanto ente ed è proprio delle specie (*scil.*: di questa scienza che è unica per genere) indagare le specie.

[1003b22-33] Se invero l'ente e l'uno sono la stessa cosa (ταὐτόν) ed un'unica natura (μία φύσις) in virtù del fatto che l'uno consegue all'altro come principio e causa <conseguono l'uno all'altro> e non nel senso che sono mostrati da un'unica formula (ἐνὶ λόγῳ) (ma non farebbe nessuna differenza neanche se lo assumessimo, sarebbe, anzi, più utile): infatti un uomo e uomo sono lo stesso e anche ente uomo e uomo e un-uomo e un-ente-uomo”, raddoppiando l'espressione linguistica, non mostrano qualcosa di diverso (è chiaro che non si separano né nella generazione né nella corruzione), e similmente per l'uno, è di conseguenza evidente che l'aggiunta in queste <espressioni> mostra la stessa cosa, e l'uno non è nulla di diverso oltre all'ente (παρὰ τὸ ὄν); inoltre, la sostanza di ogni cosa è uno non per accidente e similmente <è> anche precisamente ciò che è essere un certo ente (ὅπερ ὄν τι)²⁵.

[1003b33-36] Cosciché proprio quante sono le specie dell'uno (ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἶδη) tante <saranno> anche dell'ente; l'indagine su cosa siano queste cose spetta ad una scienza medesima per genere – intendo, ad esempio, per quanto concerne identico e simile e le altre

²⁵ Per un'analisi dell'espressione ὅπερ... e del suo significato v. CHARLTON (1970), p. 60.

cose di questo tipo (περὶ ὧν τὸ τί ἐστὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρησαί, λέγω δ'οἶον περὶ ταύτου καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων)".

[1003b36-1004a2] "E quasi tutti i contrari si riconducono a questo principio (εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην), ma assumiamo che queste cose siano per noi già indagate nella selezione dei contrari".

Consideriamo i diversi passaggi dell'argomento:

1003b19-22: l'unità della scienza che si occupa di un intero genere è unità generica, mentre sta alle specie della scienza che è una per genere occuparsi delle specie del genere oggetto di indagine. In altre parole: il tipo di unitarietà della scienza dipende dal tipo di unitarietà dell'oggetto su cui verte; generalità e specificità di una certa scienza dipendono da generalità e specificità dell'oggetto di cui essa si occupa o dell'aspetto rispetto al quale essa conduce la propria indagine. La terminologia impiegata è piuttosto problematica, dal momento che l'ente non è un genere e non si vede come la scienza dell'ente in quanto tale potrebbe essere considerata una per genere proprio in virtù dell'unità generica del proprio oggetto. Si noti che Aristotele insiste a più riprese e in vari scritti del *corpus* nel negare che l'ente è un genere.

1003b22-33: uno ed ente si identificano. In particolare, lo scopo della sezione sembra essere quello di chiarire come l'uno non sia nulla "oltre l'ente" (παρὰ τὸ ὄν), ma sia con esso convertibile: tutto ciò che è uno è ente e viceversa; né l'uno né l'altro aggiungono nulla all'oggetto di cui vengono predicati. E' ragionevole pensare che l'argomentazione sia diretta contro degli interlocutori che sostengano la distinzione di uno ed ente (e che potrebbero essere identificati con i fautori di una concezione di uno ed ente come sostanze e come sostanze distinte l'una dall'altra²⁶).

1003b33-36: in virtù dell'identificazione di uno ed ente, le specie dell'uno saranno altrettante specie dell'ente. Quest'ultimo punto necessita di qualche chiarimento. Aristotele dice che "quanti sono gli εἶδη dell'uno tanti <sono quelli> dell'ente". Questo potrebbe significare due cose: 1) si dà una corrispondenza o un parallelismo tra εἶδη dell'uno e εἶδη dell'ente, senza che tale parallelismo implichi identità; 2) dal momento che uno ed ente possono essere considerati identici, gli εἶδη dell'uno possono essere considerati εἶδη

²⁶ Le relazioni tra uno ed ente sono, ad esempio, al centro della seconda parte del *Parmenide*; sull'identificazione o meno di εἶν e ὄν cfr. in particolare *Parm.* 142b5 ss.; *Soph.* 244b6 ss. Aristotele affronta esplicitamente la connessione tra concezione eleatica dell'uno e dell'ente in *Phys.* A3 186a32-187a11.

dell'ente e, in quanto tali, divenire propriamente oggetto della scienza dell'essere in quanto essere. A mia conoscenza, non è mai stata tematizzata la distinzione tra queste due possibilità. Rispetto alla prima possibilità, non è chiaro quali dovrebbero essere gli εἶδη dell'ente corrispondenti a quelli dell'uno. Benché Aristotele sottolinei a più riprese la corrispondenza tra uno ed ente, le trattazioni esplicite dei sensi dell'uno e dell'ente non corrispondono, salvo per la distinzione tra significati per accidente e significati per sé. La mia impressione è che porre la questione in termini di parallelismo può essere fuorviante. Ciò che ad Aristotele preme qui è argomentare la pertinenza alla scienza dell'ente in quanto ente dell'indagine su certe nozioni (gli εἶδη dell'uno). Se ente ed uno sono, in un certo senso, la stessa cosa, gli εἶδη dell'uno saranno anche εἶδη dell'altro. In questo senso la seconda possibilità interpretativa mi sembra nel complesso più economica per due motivi: è circostanziata alla struttura dell'argomento e non implica l'assunzione di specie dell'ente in senso stretto (gli εἶδη dell'uno potrebbero essere considerati εἶδη dell'ente *sub specie unius*, per così dire). A ben vedere, Aristotele ha per il momento solo introdotto la natura πρὸς ἓν dell'ente e non ha ancora detto nulla a proposito della natura dell'uno.

1003b36-1004a2: l'osservazione non è strettamente necessaria per questa parte di argomentazione²⁷, ma la riconduzione dei contrari all'opposizione di uno e molteplice gioca un ruolo importante nel prosieguo del capitolo.

Il passo appena presentato si apre apparentemente con l'introduzione di un nuovo modello di unità per la scienza ricercata: l'unità generica della scienza che indaga l'intero genere rispetto alla molteplicità degli εἶδη della medesima scienza che si occuperanno degli εἶδη del genere in questione. Il riferimento all'articolazione in generi e specie della scienza ricercata e del suo oggetto di ricerca, ovvero l'ente in quanto ente, costituisce un problema. Per Aristotele, infatti, né uno né ente possono essere considerati veri e propri generi: l'ente è primitivamente ed irriducibilmente suddiviso in categorie e non esiste un genere sovraordinato alle categorie stesse. Come argomentato nella sezione immediatamente precedente, l'ente si dice in molti modi tra loro ordinati πρὸς ἓν. In virtù della discrepanza tra la dottrina standard dell'ente come πρὸς ἓν e la dottrina adombrata nel passo in esame,

²⁷ Le linee immediatamente successive (1004a2-9) sono considerate interpolate da tutti gli editori.

alcuni interpreti hanno attribuito il passo stesso ad una fase precedente del pensiero aristotelico, di ispirazione platonica²⁸. Altri²⁹ optano per una traduzione considerata meno interpretativa di τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν alla linea 1003b22 e rendono “le forme delle forme”; il senso complessivo della frase sarebbe che spetta ad una scienza una per genere occuparsi delle forme dell’ente in quanto ente e delle forme delle forme, intendendo con queste ultime gli attributi per sé (simile, dissimile, uguale, ecc.). Premesso che ogni interpretazione deve fare i conti con un passo quanto mai oscuro, quest’ultima lettura non sembra tenere in conto di quello che a mio avviso è l’elemento principale del testo: Aristotele sta ponendo un parallelismo tra forme di unità della conoscenza e forme di unità dell’oggetto della conoscenza, tra dipartimenti del sapere e oggetti dell’indagine. La relazione tra i primi rispecchia quella tra i secondi. Inoltre la spiegazione secondo cui “forme delle forme” sarebbero quegli attributi definiti attraverso altri attributi/forme (ad esempio: la contrarietà attraverso la diversità) è piuttosto macchinosa e non così poco interpretativa come i fautori di questa posizione vorrebbero che fosse.

Il testo in questione costituisce un problema irrisolto alla cui soluzione non ritengo di essere in grado di dare un contributo significativo. Tuttavia, la sezione non implica necessariamente l’assunzione di un punto di vista incompatibile con la porzione di testo immediatamente precedente né con la concezione aristotelica usuale dell’ente come predicato transcategoriale. Innanzi tutto, in Γ2 Aristotele non ha ancora elaborato tematicamente una dottrina positiva sullo statuto ontologico dell’uno - e, in ogni caso, già nei *Topici*³⁰ è esplicitamente formulata l’idea che ente ed uno non possono essere generi. Anche in *An. Post.* A9, 76a16-25 viene negata la possibilità di una scienza universale proprio in base all’idea che non esiste un genere che comprenda tutti gli enti. Più avanti³¹ in *Met.* Γ2 si trovano esplicite osservazioni cautelative a questo proposito. E’ certo che Aristotele si sta muovendo avendo di mira degli interlocutori fautori di determinate concezioni ontologiche sull’ente e sull’uno, ma l’obiettivo principale nel testo che stiamo considerando non è risolvere una questione di statuto ontologico. Lo scopo principale nella

²⁸ Si veda ad es. BÄRTHLEIN (1972), pp. 174-181 e 272.

²⁹ OWENS (1978³), p. 275; KIRWAN (1993²), p. 2; BELL (2004), p.101.

³⁰ V. Cap. 2 pp. 106-110

³¹ V. sez. [vi] p. 26

sezione in questione è quello di mostrare come l'indagine di quelli che sono considerati εἶδη dell'uno sia di pertinenza della scienza dell'ente in quanto tale e l'impiego del lessico di genere e specie mi pare di secondaria importanza rispetto al conseguimento di questo obiettivo. In un certo senso, l'argomento fornito è da considerarsi valido sia che ente ed uno siano generi in senso stretto sia che non lo siano e la nozione di "unità generica" debba essere sostituita da una più precisa, che tenga conto della reale conformazione unitaria di uno ed ente come nozioni πρὸς ἓν. Se uno ed ente sono nozioni in qualche senso unitarie e si identificano, le nozioni riconducibili all'uno possono essere ricondotte all'ente senza che questo faccia venir meno l'unità della scienza dell'ente in quanto ente.

[iii. Ordinamento delle sostanze e delle 'parti' della filosofia]

1004a2-9 "E tante sono le parti della filosofia proprio quante sono le sostanze; cosicché è necessario che tra esse qualcuna sia prima (πρώτη) e <qualcuna> venga dopo (ἐχομένην). Infatti l'ente ha immediatamente dei generi; perciò anche le scienze vengono dietro a questi. Infatti il filosofo è detto come il matematico: questa [*scil.* la matematica] ha delle parti (μέρη) e nelle matematiche una certa scienza è prima e <un'altra è> seconda e le altre <vengono> di seguito (ἐφεξῆς)".

La sezione costituisce forse un'inserzione successiva in un argomento continuo (sez. [ii] e [iv]). Dopo l'analisi della natura πρὸς ἓν dell'ente e la menzione dell'articolazione in generi e specie, essa introduce il riferimento ad una terza struttura ontologica che a sua volta trova riscontro nell'organizzazione delle scienze: l'idea è quella di parti ordinate consecutivamente secondo anteriorità e posteriorità. Secondo questo nuovo modello, la filosofia dovrebbe avere una struttura composita, le cui parti corrispondono ai diversi tipi di sostanze ordinate secondo anteriorità e posteriorità. Tenendo conto dell'ontologia aristotelica si potrebbe pensare a sostanza eterna immobile, sostanza eterna mobile, sostanza corruttibile. Rispetto a quest'idea, il riferimento alla distinzione immediata dell'ente in diversi generi (plausibilmente: le categorie) non sembra del tutto pertinente. L'accostamento tra la distinzione in diverse sostanze e la distinzione in diversi generi può essere motivata dal fatto che questa seconda costituisce in un certo senso la revisione aristotelica di un modello ontologico accademico (probabilmente speusippeo), che postulava una serie di livelli ontologici in successione: sostanza, quantità, qualità. Anche le

categorie si dicono secondo un diverso grado di priorità. In *An.Post.* A27 Aristotele fa riferimento ad un ordinamento delle scienze matematiche secondo anteriorità e posteriorità a seconda della semplicità dei principi cui esse rispettivamente si rifanno; ad esempio, l'aritmetica è anteriore alla geometria perché l'uno che è principio dei numeri è assolutamente semplice e indivisibile, senza posizione; il punto, invece, è ottenuto “aggiungendo” (ἐκ προσθέσεως) all'indivisibilità la posizione.

Allo stesso tempo, il passo allude ad una questione propriamente aristotelica, più ampiamente tematizzata in *Met.* E1, in cui viene esposta la distinzione tra teologia, matematica e fisica. La tripartizione ripercorre una distinzione di matrice platonica (Idee, numeri, enti sensibili), ma per Aristotele i numeri non sono sostanze. Le parti della filosofia corrispondenti a vere e proprie sostanze sono solo due: teologia, come scienza delle sostanze separate, e fisica. Queste due costituiscono in effetti una serie ordinata secondo anteriorità e posteriorità, essendo rispettivamente filosofia prima e filosofia seconda³².

[iv. Unità della scienza degli opposti]

[1004a9-22] “Poiché spetta ad un'unica <scienza> l'indagine degli opposti (τάντικείμενα) e all'uno è opposto il molteplice (πλήθος), è compito di un'unica scienza indagare negazione (ἀπόφασιν) e privazione (στέρησιν) per il fatto che in entrambi i modi è esaminato l'uno di cui <si danno> la negazione o la privazione (infatti, diciamo che quello non sussiste o in senso assoluto (ἀπλῶς) o in riferimento ad un certo genere (ἢ τι γένει); in questo caso, dunque, all'uno si aggiunge una differenza oltre a ciò che è nella negazione; la negazione, infatti, è l'assenza di quello, mentre nella privazione si viene a trovare anche una certa natura che funge da sostrato (ὑποκειμένη τις φύσις) secondo la quale si dice la privazione). Cosicché sarà proprio della suddetta scienza conoscere anche gli opposti alle cose dette: diverso, dissimile, disuguale e quante altre cose si dicono secondo queste o secondo molteplice e uno (ἢ κατὰ ταῦτα ἢ κατὰ πλῆθος καὶ τὸ ἕν); tra queste vi è anche la contrarietà: infatti la contrarietà è una certa differenza e la differenza <è una certa> diversità.

[1004a22-31] Cosicché, dal momento che l'uno si dice in molti modi, anche queste cose si diranno in molti modi, ma ugualmente è compito di un'unica scienza esaminarle tutte quante: infatti è compito di un'altra scienza non se le formule (οἱ λόγοι) si dicono in molti modi (πολλαχῶς), ma se non <si dicono> di un'unica cosa (καθ'ἕν =in modo univoco) né si riconducono ad un'unica cosa (πρὸς ἕν). Ma dal momento che tutte si riconducono al primo <significato> (τὸ πρῶτον), come le cose che si dicono uno rispetto al primo uno (πρὸς τὸ πρῶτον ἕν) allo stesso modo bisogna dire che stiano le cose anche per quanto riguarda identico, diverso ed i contrari; di modo che, una volta diviso ciascuno <di essi> in quanti modi si dice, così bisogna rendere conto, rispetto al primo in ciascuna categoria (ἕν ἑκάστη

³² Si noti che per Aristotele esiste una scienza matematica più vicina alla filosofia delle altre (cfr. p. 36), che si occupa dei corpi celesti (sostanze mobili incorruttibili): cfr. *Met.* A8 1073b1-8. Su questo aspetto v. anche Plat., *Theaet.* 174a4-b1; *Phaedr.* 259d3-7; *Tim.* 47a.

κατηγορία), di come si dica rispetto a quello. Alcune cose, infatti, si diranno <così> per il fatto di averlo, altre per il fatto di produrlo, altre in altri modi di questo tipo”.

Dopo aver mostrato che è compito della scienza dell'ente in quanto ente esaminare le nozioni riconducibili all'uno (le “specie” dell'uno), in base all'assunto che una è la scienza degli opposti, Aristotele legittima l'ulteriore estensione della scienza dell'ente in quanto ente alle nozioni opposte alle specie dell'uno: diverso, dissimile, disuguale. Τὰ ἀντικείμενα comprendono i relativi e le opposizioni che si danno per negazione assoluta, privazione, contrarietà. Le nozioni opposte alle specie dell'uno sono tutte privazioni. Ciò che importa qui è l'ulteriore ampliamento³³ del campo d'interesse della scienza ricercata a coprire coppie di nozioni opposte: identico-diverso, simile-dissimile, uguale-disuguale, riconducibili all'opposizione fondamentale di τὸ ἕν e τὸ πλῆθος. Ognuna di esse è un πολλαχῶς λεγόμενον, si dice in molti modi; come per i significati dell'ente, è la relazione dei diversi significati πρὸς ἕν a consentirne uno studio unitario.

In questo modo si comincia a delineare un progetto di indagine piuttosto articolato: una volta individuato un certo gruppo di coppie di nozioni molto generali, per ognuna si dovranno distinguere i diversi significati; questi ultimi dovranno, quindi, essere ricondotti al primo e fondamentale significato che costituisce l'apice di ogni serie di significati πρὸς ἕν. Il riferimento al primo significato “in ogni categoria” non viene inteso dalla maggior parte degli interpreti come richiamo alle categorie in senso stretto, bensì nel senso generico di “in ciascuna predicazione”³⁴. A mio parere, non è da escludere un riferimento tecnico alla distinzione in categorie: ognuno dei πολλαχῶς λεγόμενα menzionati è un predicato di cui è possibile fare un uso transcategoriale, ma per ognuno è possibile individuare un senso stretto di applicazione in un contesto categoriale ben definito, da cui derivano i significati che assume nelle altre categorie. Rispetto a questo significato ristretto, gli altri hanno connotazioni più ampie e danno luogo ad usi più o meno traslati. Ad esempio, la coppia di simile e dissimile designa propriamente una comparazione tra i diversi gradi di

³³ Per un'analogia interpretazione della finalità principale dell'argomento cfr. LESZL (1975), pp. 236-252.

³⁴ TOMMASO (Marietti, p. 191. 568): “*in unoquoque praedicato, idest in unoquoque istorum nominum de pluribus paedicatorum ad quod primum dicatur*”; similmente BONITZ (1949) ad 1004a29; ROSS (1924), p. 260; KIRWAN (1993²), p. 4.

una qualità³⁵ (più o meno bianco), ma passa a significare anche comparazioni di tipo più generico. Analogamente, uguale e disuguale stanno originariamente ad indicare rapporti tra quantità³⁶, ma (anche in italiano) non è difficile pensare ad impieghi più laschi (ad esempio, potremmo dire che due pietre sono uguali, intendendo dire che si somigliano molto)³⁷.

Inoltre, in più di un passo Aristotele sembra riferirsi al fatto che per alcuni dei termini menzionati esistono una serie di occorrenze secondarie o derivate dal senso primo e principale in cui certi enti godono delle proprietà in questione. Queste occorrenze derivate sono espresse in termini di “produrre”, “subire”, “avere”, “stare in relazione con” ed espressioni simili. Tutti questi modi di essere rientrano nella lista completa delle dieci categorie. Si vedano a questo proposito, oltre allo stesso Γ2 1004 a30-31, anche *Met.* Δ6 1016b6-11; Δ10 1018a31-35.

[v. Filosofia, dialettica e sofistica]

1004a31-b26 “E’ dunque evidente che è compito di un’unica <scienza> rendere conto di queste cose e della sostanza (e questa era una <delle questioni poste> negli aporemi³⁸), ed è proprio del filosofo l’essere in grado di indagare su tutte <queste cose>. Se, infatti, non è compito del filosofo, chi sarà colui che dovrà esaminare se Socrate e Socrate seduto sono lo stesso o se una sola cosa è contraria ad una sola o che cosa è il contrario o in quanti modi si dice? E similmente anche sulle altre cose di questo tipo. Dal momento che queste <cose> sono affezioni per sé (καθ’αὐτὰ πάθη) dell’uno in quanto uno e dell’ente in quanto ente, ma non in quanto numeri o linee o fuoco, è chiaro che sarà compito di quella scienza conoscere sia cosa sono sia i loro accidenti (*scil.* accidenti per sé).

E non in questo sbagliano coloro che esaminano queste <cose>, nel senso che non si occupano di questioni filosofiche (ὥς οὐ φιλοσοφούντες), ma perché è anteriore (πρότερον) la sostanza, della quale non intendono nulla, dal momento che come esistono delle affezioni proprie (ἴδια πάθη) anche del numero in quanto numero (ad esempio disparità, parità, commensurabilità, uguaglianza, eccesso, difetto) e questi appartengono ai numeri sia per sé (καθ’αὐτούς) sia nei loro rapporti reciproci (e similmente il corpo immobile e mosso e privo di peso e pesante ha altre <affezioni> proprie), così anche l’ente in quanto ente ha alcune <affezioni> proprie (τινὰ ἴδια) e queste sono quelle a proposito delle quali è compito del filosofo esaminare il vero (τὸ ἀληθές). E <di questo fatto si può dare> un indizio: i dialettici e i sofisti, cioè, si vestono delle stesse sembianze del filosofo. La sofistica, infatti, è sapienza solo apparente e i dialettici discutono su tutte le cose (περὶ πάντων) e comune (κοινόν) a tutte le cose è l’ente, ed è chiaro che discutono su queste cose per il fatto che esse sono proprie

³⁵ Cfr. *Cat.* 8, 11a15-19.

³⁶ *Cat.* 6, 6a26-35

³⁷ Di fatto ciascuna delle nozioni dialettiche viene discussa come πολλαχῶς λεγόμενον in *Met.* I3. Un’interpretazione analoga a quella qui proposta si trova in BERTI (1979), p. 193 ss.; per una lettura generale di *Met.* I3 v. FAIT (2005); per un esempio di impiego lasco del predicato “uguale” cfr. *Plat., Phaed.* 74a9 ss.

³⁸ Si noti che il lessico dialettico impiegato nel passo è piuttosto tecnico: per ἀπόρημα cfr. *Top.* Θ11, 162a17; sulla πειραστική cfr. *Soph.El.* 2, 165b4-5; 8, 169b25; 11, 171 b4 e spec. 172a21-b1; 34, 183a37-b1.

(οἰκεία) alla filosofia. La sofistica e la dialettica, cioè, si rivolgono allo stesso genere (περὶ τὸ αὐτὸ γένος) <cui si rivolge>la filosofia, ma <quest'ultima> differisce dall'una per la modalità dell'esercizio (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως), dall'altra per la scelta di vita: la dialettica è peirastica delle cose di cui la filosofia è conoscitiva, mentre la sofistica sembra, ma non è”.

Il passo si connette esplicitamente alla formulazione della quinta aporia, sia per quanto riguarda le questioni di determinazione dell'ambito di pertinenza della filosofia sia per quanto concerne il riferimento all'attività dei dialettici. Questi ultimi sono stati identificati con gli Accademici e Platone³⁹.

Le prime linee del passo citato rispondono ai tre punti sollevati nell'aporia di B2 997 a25-34: 1) la scienza che deve occuparsi della sostanza è la stessa che deve occuparsi delle affezioni per sé dell'ente in quanto ente e dell'uno in quanto uno; 2.a) la medesima scienza deve occuparsi delle nozioni di cui si occupano i dialettici e i sofisti proprio in quanto si tratta di nozioni 'filosofiche'; 2.b) la stessa scienza deve anche occuparsi degli accidenti per sé di tali nozioni.

Nell'identificazione di questi tre aspetti di interesse della scienza dell'ente in quanto ente sono da sottolineare alcune peculiarità. In primo luogo, rispetto alla formulazione originaria della questione 1), in cui si chiedeva se spettava alla stessa scienza l'indagine sulla sostanza e sulle affezioni per sé *della sostanza*, qui Aristotele sostiene che è compito della medesima scienza occuparsi della sostanza e delle affezioni per sé *dell'uno in quanto uno e dell'ente in quanto ente*. Lo slittamento contribuisce a rendere problematica una precisa collocazione dell'indagine sulle nozioni dialettiche nel quadro complessivo della dottrina aristotelica sull'ente in quanto ente come teoria della sostanza.

In secondo luogo, Aristotele non esplicita la relazione tra uno e ente, ma si limita a dire che è compito della filosofia – che si occupa della sostanza – occuparsi anche delle affezioni proprie dell'uno in quanto uno e dell'ente in quanto ente. Le affezioni proprie di questi ultimi sono identificate con le nozioni dialettiche: identico, diverso, simile, dissimile, uguale, disuguale, contrario e nozioni analoghe. In una sezione precedente, Aristotele sembrava parlare delle stesse nozioni (identico, simile, ...) come di “specie” dell'uno. L'oscillazione tra queste diverse possibilità nel concepire la struttura e le articolazioni di uno ed ente possono essere interpretate come una spia del fatto che l'intento principale del

³⁹ ROSSITTO (1977), DESTRYCKER (1979), BELL (2004), p.99.

passo non è quello di fornire una risposta conclusiva all'articolazione dei significati dell'ente e –tanto meno- dell'uno, ma di fornire una serie di argomenti che rendano plausibile l'idea di una scienza unitaria che si occupi di una serie di nozioni in un qualche senso di pertinenza della filosofia in quanto generali: ente, uno, identico, diverso, contrario, simile, dissimile,

[vi. Un ultimo argomento per attribuire lo studio di τὸ ἓν e τὸ πλῆθος alla scienza dell'ente in quanto ente]

1004b27-1005a18 “Inoltre una delle due sistoichie è privazione, e tutte le cose si riconducono all'ente e al non ente (εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν) e all'uno e al molteplice (καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος): ad esempio, la quiete è dell'uno, il movimento del molteplice. Quasi tutti sono concordi sul fatto che gli enti e la sostanza siano costituiti a partire dai contrari. Tutti, almeno, dicono che i principi sono contrari: gli uni infatti <parlano di> dispari e pari, altri di caldo e freddo, altri di limite ed illimitato, altri di amicizia e contesa. Ma anche tutti gli altri <contrari> sembrano riconducibili ad uno e molteplice (sia assunta la nostra riconduzione), e i principi e in generale quelli assunti da altri ricadono in questi come se fossero generi (ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν).

E' dunque evidente anche da questi argomenti che l'indagine sull'ente in quanto ente spetta ad un'unica scienza. Tutte le cose, infatti, sono o contrarie o da contrari e principi dei contrari sono l'uno ed il molteplice. E questi ultimi sono oggetto di un'unica scienza, sia che si dicano di un'unica cosa sia che non <si dicano univocamente>, come forse stanno le cose in verità. Ma ugualmente, se anche l'uno si dice in molti modi, le altre cose si diranno rispetto al primo, e similmente per i contrari; anche l'ente e l'uno non sono in universale e <non sono> lo stesso per tutte le cose né <qualcosa di> separabile, come forse in effetti non sono, ma alcune cose <sono> rispetto ad uno (πρὸς ἓν), altre per successione (τῷ ἐφεξῆς).

E per questo non è compito del geometra indagare cosa siano il contrario o il compiuto o l'uno o l'ente o l'identico o il diverso, se non per ipotesi.

E' dunque chiaro che è compito di un'unica scienza indagare l'ente in quanto ente e ciò che appartiene ad esso in quanto ente, e che la medesima scienza indaga non solo le sostanze ma anche le cose che appartengono <ad esse>, quelle suddette e anche per quanto riguarda anteriore e posteriore, genere e specie, intero e parte e le altre cose di questo tipo”.

L'argomento sfrutta due assunti principali sulla natura della scienza: (1) la scienza dell'ente in quanto ente è scienza dei principi e delle cause ultime; (2) è compito di un'unica scienza l'indagine sui contrari. A queste due idee di fondo si aggiungono un'opinione condivisa (potremmo dire, un ἔνδοξον) ed un'assunzione tecnica aristotelica; rispettivamente: (3) tutti sono concordi nell'individuare i principi degli enti e della sostanza nei contrari; (4) tutti i contrari sono riconducibili all'opposizione fondamentale di uno e molteplice. Questi ultimi, quindi, devono essere oggetto della scienza dell'ente in quanto ente in quanto principi dei

contrari, e i contrari sono a loro volta generalmente considerati principi degli enti.

La riconduzione dei contrari doveva essere l'oggetto di uno scritto perduto, in cui Aristotele argomentava la riducibilità di coppie di contrari all'opposizione fondamentale di uno e molteplice secondo il modello delle *systoichiai* pitagoriche⁴⁰. I contrari ricadono rispettivamente nella colonna dell'uno o in quella del molteplice "come se" ricadessero in due generi fondamentali e opposti (per privazione). Si noti che la questione del tipo di unitarietà da ascrivere all'uno ed all'ente, conformemente alla precisazione del loro statuto ontologico, è posta ancora in termini problematici.

Sia il riferimento ad una struttura dell'ente τῶ ἐφεξῆς sia la connessione dell'indagine sulla sostanza e sull'essere con la tradizionale indagine sui contrari rendono il testo piuttosto vicino ai primi capitoli di *Met. A*, che sembra costituire insieme a *Met. I* uno dei testi di più esplicita elaborazione delle idee proposte in *Met. Γ* 1 e 2.

La conclusione del capitolo riprende ancora una volta i problemi di ambito della scienza dell'ente in quanto ente. Rispetto alle sezioni precedenti, si possono notare due divergenze. In primo luogo, in questa sezione Aristotele torna a parlare non solo di affezioni per sé dell'ente in quanto tale, ma anche di ciò che appartiene alla *sostanza*, aggiungendo alla lista di nozioni già menzionate quelle di anteriore e posteriore, genere e specie, intero e parte. Inoltre, mentre i riferimenti alle scienze matematiche nel resto del capitolo hanno generalmente la funzione di illustrare una certa struttura nell'organizzazione interna di una scienza dimostrativa o nella relazione tra scienze congeneri, nella sezione conclusiva del capitolo Aristotele marca una distanza di sapore platonico⁴¹ tra discipline matematiche e scienza dell'ente in quanto ente: la geometria si occupa di nozioni generali ἐξ ὑποθέσεως, mentre la scienza delineata se ne occupa in quanto pertinenti all'ente in quanto tale.

Gli aspetti generali da tenere presenti e su cui ci soffermeremo maggiormente sono due: (i) l'effettiva attuazione del programma di indagine su una serie di nozioni più o meno strutturate che devono essere oggetto di un'unica scienza, ovvero della scienza dell'ente in quanto ente (§1.2); (ii) l'esplicitazione del rapporto con la dialettica accennato da *Met. B* 1

⁴⁰ GUARIGLIA (1978), ROSSITTO (1977)

⁴¹ *Resp.* VI 510b2-511d5

(§2 e §3).

Prima di procedere oltre, sintetizziamo gli elementi salienti finora emersi.

a) Aristotele formula una serie di argomenti per sostenere il progressivo ampliamento della scienza dell'ente in quanto ente ad un insieme di nozioni generali, tradizionalmente di pertinenza dell'indagine dialettica; tale ampliamento non inficia l'unitarietà della scienza ricercata.

b) Le nozioni menzionate vengono propriamente considerate afferenti all'uno; è in virtù dell'identificazione di uno ed ente in (ii) che esse entrano a loro volta in relazione con l'ente stesso. Nonostante una certa oscillazione nella terminologia, le nozioni di simile, identico, uguale, e rispettivi opposti, anteriore, posteriore, intero, parte, genere, specie ecc. vengono descritti alla fine di $\Gamma 2$ come proprietà della sostanza.

c) L'identità tra uno ed ente è argomentata dialetticamente senza addentrarsi nei dettagli della 'natura' di entrambi. In ogni caso, l'uno non è mai posto sullo stesso piano degli altri concetti dialettici né viene mai annoverato come affezione, accidente per sé o εἶδος dell'ente.

d) L'argomento per sostenere l'interesse di ἕν e πλῆθος per la scienza dell'ente in quanto ente non si basa su una particolare relazione tra i predicati 'uno' e 'ente', ma sulla riconduzione ad uno e molteplice di tutti i contrari, considerati unanimamente cause e principi degli enti.

e) Il fatto che l'uno intrattenga con l'ente un qualche rapporto privilegiato, tale da poter costituire il fondamento dell'estensione della scienza dell'ente in quanto ente ad alcune nozioni riconducibili propriamente all'uno, non è mai messo in discussione, come non è mai messo in discussione il fatto che la scienza ricercata debba in qualche modo occuparsi anche dell'uno.

f) Tutti i predicati menzionati (compreso l'ente) devono essere esaminati tenendo conto della primitiva divisione in categorie e, soprattutto, della priorità della sostanza (contrariamente a quanto fanno 'i dialettici').

1.2 Nozioni dialettiche e scienza dell'ente in quanto ente: delineazione di un ambito e attuazione di un programma

In *Met.* $\Gamma 2$ confluiscono una serie di spunti e di argomenti che mirano a stabilire l'unità della scienza dell'ente in quanto tale a fronte della primitiva molteplicità dei modi in cui l'ente stesso si dice e delle progressive estensioni del dominio d'interesse della scienza ricercata. Al conseguimento di questo obiettivo principale concorre l'elaborazione di due elementi complementari: l'accertamento della legittimità dei vari ampliamenti e la preservazione dell'unità della scienza dell'ente in quanto ente.

La questione dell'unicità della scienza deputata allo studio di un certo oggetto è allo stesso tempo una questione di unitarietà: l'unitarietà della scienza si fonda sull'unitarietà del dominio di enti di cui è scienza. La disomogeneità nel (presunto) oggetto, la totale alterità ed indipendenza delle diverse "parti" di cui tale oggetto dovrebbe constare, implica una corrispondente distinzione a livello del sapere: se l'oggetto non è in qualche modo unitario non può essere oggetto di un'unica ($\mu\acute{\iota}\alpha$) scienza, ma se ne dovrebbero occupare più scienze diverse a seconda della partizione individuata nell'oggetto stesso.

L'obiettivo di caratterizzare la scienza dell'ente in quanto tale come scienza unitaria nonostante l'originaria molteplicità dell'essere e nonostante i progressivi ampliamenti è perseguito in $\Gamma 2$ facendo riferimento all'organizzazione dei domini considerati in strutture unitarie o unificanti di vario tipo.

Tali strutture sono: 1) il modo di unitarietà $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, come modo di dirsi (e di darsi) dell'ente e di tutte le altre nozioni menzionate; 2) la convertibilità e, più in generale, l'identificazione di $\tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$ e $\tau\acute{o} \ \acute{\epsilon}\nu$; 3) l'ordinamento in opposizioni. Sono fondamentalmente questi tre aspetti a costituire come unitario l'oggetto della scienza dell'ente in quanto tale.

Dal punto di vista della caratterizzazione della scienza, la presenza di tali strutture può essere impiegata in virtù di alcuni assunti fondamentali: 1) una è la scienza non solo di ciò che si dice in modo univoco, ma anche di ciò che si dice $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ e, in generale, l'unitarietà della scienza riflette l'unità dell'oggetto conosciuto; 2) se due generi si identificano, la scienza dell'uno dovrà essere scienza anche dell'altro; 3) una è la scienza

degli opposti. A questi⁴², si aggiunge (nell'argomento vi.) l'assunzione che (4) la scienza ricercata è scienza delle cause e dei principi degli enti e della sostanza. Quest'ultimo punto si distingue dai precedenti per il fatto di non fare solo riferimento a delle strutture formali. Esso menziona esplicitamente la funzione di cause e principi che gli oggetti o determinati aspetti degli oggetti indagati devono svolgere. In virtù di questa differenza, analizziamo prima il riferimento agli aspetti formali delle strutture individuate e solo in un secondo momento il richiamo alla natura della scienza come conoscenza dei principi e delle cause.

Consideriamo, innanzitutto, le nozioni effettivamente menzionate nel capitolo. Oltre a τὸ ὄν troviamo:

1003b33-36: ταῦτόν, τὸ ὅμοιον “e altre nozioni di questo tipo”

1004a9-20: τὸ ἔν e τὸ πλῆθος (ripresi in 1004b27 ss.); τὸ ἕτερον, τὸ διάφορον, τὸ ἐναντίον, τὸ ἀνόμοιον, τὸ ἄνισον (da cui si può integrare l'elenco di 1003b33-36 con τὸ ἴσον);

1005a11-12: τὸ ἐναντίον, τὸ τέλειον, τὸ ἔν, τὸ ὄν, τὸ ταῦτόν, τὸ ἕτερον

1005a16-18: πρότερον καὶ ὕστερον, γένος καὶ εἶδος, ὅλον καὶ μέρος, τὸ τέλειον

Le nozioni possono essere ordinate nel modo seguente:

- . τὸ ἔν - τὸ πλῆθος // τὸ ὄν - τὸ μὴ ὄν (le due coppie sono presentate sullo stesso piano in [v] e [vi])
- . τὸ ταῦτόν - τὸ ἕτερον - τὸ διάφορον - τὸ ἐναντίον (differente e contrario sono specificazioni del diverso)
- . τὸ ὅμοιον - τὸ ἀνόμοιον
- . τὸ ἴσον - τὸ ἄνισον.

A questi si aggiungono γένος ed εἶδος, afferenti alla trattazione su identità e diversità, dal momento che le specie del genere sono identificate dalle differenze specifiche, che sono a loro volta contrari o intermedi tra contrari. Restano, quindi, esclusi⁴³

⁴² In realtà solo 1) e 3) sono realmente assunti sulla scienza; 2) è una conseguenza dell'identità. Sulla struttura dialettica di questo argomento cfr. cap. 2 p. 87.

⁴³ L'esclusione non è da intendersi nel senso che tali nozioni non abbiano nulla a che fare con quelle precedentemente menzionate. Ad esempio, l'intero corrisponde ad un senso dell'uno, l'opposizione tra intero e parte fornisce due paradigmi alternativi di lettura del rapporto tra genere e specie (a seconda della prospettiva assunta, il genere può essere considerato come parte della specie o la specie come parte del genere); l'ordinamento secondo anteriorità e posteriorità è in parte connesso con l'ordinamento πρὸς ἔν. Il

dal quadro complessivo le coppie di intero e parte (ὅλον e μέρος) e di anteriore e posteriore (πρότερον καὶ ὕστερον), la nozioni di perfezione. Ciascuna di queste nozioni dà luogo ad una serie di significati ordinati πρὸς ἓν.

Un esame dei diversi significati di ciascuno dei termini menzionati si trova nel dizionario filosofico costituito dal quinto libro della *Metafisica*: i sensi dell'uno sono analizzati in *Met.* Δ6, quelli dell'ente in *Met.* Δ7, identico e diverso, differente, contrario in *Met.* Δ9 1017b27-1018a11, 1018a12-15 (cui va aggiunto Δ10 sulle diverse opposizioni), simile e dissimile in Δ9 1018a15-19, anteriore e posteriore in Δ11, compiuto in Δ16, genere in Δ28, intero e parte rispettivamente in Δ25 e 26. Ma data la natura stessa del libro Δ, tutto lo sforzo di Γ2 di rendere in qualche maniera organica la trattazione sfuma nell'accostamento di una serie di capitoli spesso tematicamente connessi, ma in ogni caso non strutturati in un'esposizione sistematica.

Alcune delle nozioni menzionate sono analizzate negli ultimi capitoli delle *Categorie*: *Cat.* 10 per gli opposti, *Cat.* 11 per i contrari, *Cat.* 12 per anteriore e posteriore. Certamente interessante è il fatto che la tradizione abbia inglobato l'idea che tali nozioni abbiano un ambito di applicazione più ampio delle singole categorie: gli ultimi capitoli del trattato, infatti, noti come *postpraedicamenta*, sono appunto dedicati ai differenti significati di nozioni più generali, applicabili in diversi ambiti categoriali. Inoltre, per ogni categoria Aristotele si pone il problema di stabilire se la categoria accolga o meno la contrarietà (per la sostanza, che accoglie i contrari come sostrato, ma non ha contrari: 4a10 ss., 3b24; per la quantità: 3b29, 5b11-30; in particolare, per il luogo: 6a12; per la relazione: 6b15; per la qualità: 10b12; per azione e affezione: 11b1). Tuttavia, anche per i capitoli delle *Categorie* si può fare un discorso analogo a quello fatto per *Met.* Δ: la trattazione è piuttosto lontana dallo sforzo di sistematizzazione delle varie estensioni di *Met.* Γ2.

Un fatto più interessante è che il quadro concettuale elaborato in Γ2, il progetto di un esame delle nozioni generali sopra menzionate nei loro diversi significati e nelle loro connessioni, viene interamente ripreso in *Met.* I, con l'eccezione delle nozioni menzionate nelle linee finali di Γ2 (anteriore e posteriore, intero e parte, compiuto/perfetto) - che

punto è che tali nozioni non vengono inglobate in un progetto unitario e sistematico come le altre, ma vengono considerate in virtù della generalità che le caratterizza.

Come si può notare, la struttura del libro riprende da vicino il progetto d'indagine delineato in Γ : vengono esposti i diversi significati dell'uno (cap. 1), che (come l'ente) si dice in modi molti; viene chiarita la natura di uno ed ente come predicati trascendentali e tra loro convertibili (cap. 2); all'uno si oppone il $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ e a questa opposizione possono essere ricondotte tutte le altre nozioni di identico e diverso, simile e dissimile, uguale e disuguale nei loro diversi significati (cap. 3); in particolare, al diverso si connettono il differente ed il contrario, che danno luogo all'articolazione in generi e specie (ai cui diversi aspetti sono dedicati i capp. 7,8,9,10), mentre alla riconduzione delle opposizioni di contrarietà a possesso e privazione ed alla determinazione di rapporti di opposizione particolari rispetto alla definizione della contrarietà sono dedicati i capp. 4,5,6. Non è questa la sede per un'analisi più dettagliata di *Met. I*, ma è importante tenere presente il quadro generale che si sta delineando per contestualizzare adeguatamente le analisi dei prossimi capitoli. Per quanto il libro decimo riprenda e sviluppi il programma di indagine sulle nozioni dialettiche delineato in *Met. Γ 2*, la trattazione non comprende un chiarimento sulla funzione delle nozioni analizzate nel quadro complessivo della filosofia aristotelica. Solo il capitolo secondo, dedicato alla spiegazione della natura dell'uno come predicato trascendentale convertibile con l'ente risponde ad un'aporia del libro Beta. L'impressione generale è che Aristotele non metta mai veramente in dubbio il fatto che la filosofia debba occuparsi dell'uno e delle nozioni ad esso collegate in *Met. Γ 2* e *I*. Si tratta di una serie di argomenti che Aristotele in un certo senso deve trattare perché al centro di una tradizione di pensiero che vede nelle opposizioni di uno, molteplice, identico, diverso, uguale, disuguale, simile, dissimile, intermedio altrettanti argomenti delle dottrine a vario titolo sostenute nell'Accademia. Gli ultimi due libri della *Metafisica* e i capitoli di *Met. A* dedicati all'esposizione critica delle dottrine platoniche e più genericamente accademiche forniscono elementi sufficienti per ravvisare in queste ultime dei precisi obiettivi polemici dello sviluppo delle dottrine aristoteliche⁴⁶.

Se non è semplice collocare l'analisi delle nozioni dialettiche nell'economia generale della filosofia aristotelica dell'ente in quanto ente, più consuete sono le osservazioni sulla

⁴⁶ Per alcuni elementi dell'opposizione Aristotelica alle dottrine accademiche cfr. CASTELLI (2005), CATTANEI (2005), FAIT (2005), FRONTEROTTA (2005).

necessità di studiare cause e principi. A questa idea si ricollega l'ultimo argomento di *Met.* Γ2. La determinazione del progetto d'indagine sulle nozioni connesse ad uno ed ente è presentata in *Met.* Γ2 come tema principale e la maggior parte delle argomentazioni sviluppa quest'idea. Accanto a questa tendenza principale del discorso, però, abbiamo visto come sia presente una serie di considerazioni afferenti a questioni di natura in parte diversa. E' questo il caso della sez. 1004a2-9 e di alcuni spunti contenuti nell'argomento conclusivo di 1004b27 ss. In 1004a2-9 si accenna ad una distinzione interna alla filosofia e corrispondente alle diverse sostanze e ad un ordinamento in filosofia prima, seconda ecc. in conformità ad un'analogia successione delle sostanze oggetto d'indagine. In 1004b27 ss. viene ripresa la menzione di un ordinamento τῶ ἐφεξῆς (dell'ente e dell'uno) e la pertinenza dell'indagine su ἓν e πλῆθος viene basata non più su considerazioni e argomenti formali: il discorso sull'uno e sul molteplice viene reimpostato sulla base della concezione della scienza ricercata come scienza delle cause dei principi.

In particolare, se si assume (come tutti coloro che hanno indagato l'essere hanno fatto) che, nella spiegazione causale di ciò che è, un ruolo fondamentale sia attribuito ai contrari, uno e molteplice dovranno essere oggetto di esame in quanto principi dei contrari stessi: tutti i contrari sono ad essi riconducibili. In particolare il contrario "negativo" (τὸ μὴ ὄν contrapposto a τὸ ὄν e τὸ πλῆθος contrapposto a τὸ ἓν) è considerato privazione (στέρησις) dell'altro.

Tutti questi aspetti trovano un riscontro preciso in *Met.* Λ. In particolare è possibile rintracciare indicazioni più precise sull'ordinamento per successione, sulla distinzione tra le sostanze (e le corrispondenti parti della filosofia), sui contrari (ricondotti a possesso e privazione) come principi e, in quanto tali, oggetto d'indagine della filosofia come scienza dell'ente. Consideriamo l'esordio del libro (*Met.* Λ1 1069 a18-21):

“La ricerca concerne la sostanza: si ricercano, cioè, i principi e le cause delle sostanze. Infatti, sia qualora l'universo sia come un certo intero, la sostanza ne sarebbe la prima parte, sia qualora fosse composto in successione, anche in questo caso la sostanza sarebbe al primo posto, quindi verrebbe la qualità e poi la quantità”⁴⁷.

⁴⁷ περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος, καὶ εἰ τῶ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

Come in Γ2, troviamo il riferimento alla priorità della sostanza sulle altre categorie, sia qualora “il tutto” sia un intero organico sia qualora debba essere concepito come una serie di livelli ontologici in successione. Si noti che, da un certo punto di vista, l’alternativa tra queste due concezioni concerne una questione di unità dell’ente: bisogna stabilire il tipo di struttura e di unità del tutto per stabilire quale delle due alternative sia da adottare. La questione dell’unità del tutto è allo stesso tempo una questione di unità dell’ente: “il tutto” esaurisce per definizione il dominio di ciò che è.

Più avanti, in Met. Α10 (1075 a11-13, 17-19), discutendo sulla presenza del bene nel cosmo, viene ripreso il tema dell’ordinamento delle parti del cosmo stesso e tale ordinamento è concepito come un ordinamento πρὸς ἓν:

“Bisogna vedere anche in che modo la natura dell’intero possieda il bene ed il meglio, se come qualcosa di separato e di per sé oppure come ordinamento. Oppure in entrambi i modi, come l’esercito? [...] E non è tale che nessuna parte abbia nulla a che fare rispetto ad un’altra, ma esiste una qualche relazione. Tutte quante, infatti, sono coordinate rispetto ad uno (πρὸς ἓν)”⁴⁸.

In questo caso il problema della struttura e dell’unitarietà è connesso con la modalità di presenza del bene nell’intero cosmo; l’alternativa principale è quella tra presenza del bene come ordinamento delle parti o come entità esterna e trascendente. I due aspetti non si escludono e la loro congiunzione prende la forma di un ordinamento delle parti πρὸς ἓν (cioè rispetto ad un principio ordinatore che determina la struttura del cosmo come causa finale e motrice).

Nello stesso capitolo, a 1075 b37-1076 a4, ritroviamo l’idea speusippea di un cosmo concepito come una serie di livelli ontologici in successione, ognuno governato dai propri principi. A questa concezione di un cosmo “episodico”, Aristotele contrappone un cosmo realmente unificato e l’unificazione è intesa come unificazione causale. Gli aspetti di tale unificazione sono diversi nel senso che diversi sono i modi in cui si può intendere l’unità o l’identità dei principi di tutte le cose. Su questi temi torneremo più avanti, ma è importante notare come un aspetto dell’unificazione stia nell’individuazione dei principi del

⁴⁸ ἐπισκεπτόν δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον καὶ αὐτὸ καθ’αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα;”... καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ’ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται.

mutamento: il sostrato, i due contrari (intesi come forma e privazione) e causa efficiente prossima sono identici per analogia in tutti i mutamenti. Nell'analisi di ogni singolo mutamento è possibile individuare dei fattori che svolgono funzioni analoghe, rispettivamente di materia, forma, privazione, motore, pur essendo cose diverse in casi diversi (ad esempio: la materia per una casa è diversa dalla materia che costituisce l'individuo Socrate che è a sua volta diversa dalla materia che costituisce l'individuo Callia). Solo in questo quadro i contrari, intesi come forma e privazione, sono principi delle cose, in quanto principi che cooperano con altre cause ed altri elementi. Questa concezione del ruolo ontologico ed esplicativo dei contrari si oppone a quelle che vedono in essi le cause ultime ed uniche di tutti gli enti (cfr. *Met.* Λ10 1075 a26 ss.). In particolare, l'assunzione di τὸ ἔν e τὸ πλῆθος come principi è solo una versione (accademica) di questo luogo comune nella spiegazione di ciò che è.

Si è visto come la sezione di Γ2 1004a2-9 menzioni un ordinamento delle diverse parti della filosofia corrispondente all'ordinamento delle diverse sostanze. Generalmente il passo è accostato a *Met.* E1 1025b18-1026a32, in cui si trova la distinzione tra le tre scienze teoretiche: teologia, fisica e matematica. La teologia è filosofia prima, la fisica filosofia seconda. In che senso la matematica potrebbe essere considerata una parte della filosofia? Per Aristotele i numeri non sono sostanze. La matematica, cioè, si occupa di oggetti astratti, che non possono esistere in sé come sostanze separate. In più luoghi Aristotele si sofferma a puntualizzare la distinzione tra scienze fisiche e scienze matematiche⁴⁹. L'idea che trova espressione nel passo di Γ2 può forse essere meglio compresa in connessione con due passi di *Met.* Λ. In primo luogo, in Λ1 1069 a30-b2 viene proposta una vera e propria diairesi dei tipi di sostanza:

“Le sostanze sono tre: una è sensibile – e si divide a sua volta in eterna e corruttibile; sull'esistenza di quest'ultima tutti concordano, ad esempio piante e animali – e di questa è necessario assumere gli elementi, sia che sia uno sia che siano molti; l'altra è immobile, e alcuni sostengono che questa sia separabile, gli uni dividendola in due, gli altri ponendo le forme e gli enti matematici in un'unica natura, altri ancora ponendo tra queste cose solo gli enti matematici. Quelle sostanze, dunque, sono di pertinenza della fisica (sono, infatti, dotate di movimento), quest'ultima spetta ad un'altra scienza, se non esiste nessun principio comune ad esse”⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. *Phys.* B2 193b22-194a12; *Met.* K4 1061b17-32; *De An.* A1 403b7-16.

⁵⁰ οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή - ἧς ἡ μὲν αἰδῖος ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν,

La divisione principale è quella tra sostanza sensibile e sostanza immobile; la sostanza sensibile a sua volta si divide in sostanza sensibile corruttibile e sostanza sensibile eterna; non è chiaro se la sostanza immobile presenti ulteriori articolazioni in enti matematici ed εἶδη. Secondo la bipartizione più ampia, si ha una distinzione tra fisica e un'altra scienza che si occupi della sostanza immobile; secondo le partizioni infime, le distinzioni possono essere ulteriormente specificate. A seconda che si ammetta o meno una ulteriore suddivisione nel dominio della sostanza immobile deve venire elaborata la connessione tra matematica e filosofia prima; ma anche nel dominio della fisica è possibile istituire una partizione. In particolare, la scienza che tradizionalmente si occupa dei corpi celesti (ovvero della sostanza sensibile eterna) è l'astrologia. Si veda, a questo proposito, *Met.* Λ8 1073 b1-8, in cui la scienza degli astri viene descritta come “la più prossima alla filosofia tra le scienze matematiche (τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστεμῶν)”; rispetto alle discipline che si occupano della sostanza fisica corruttibile, l'astronomia si occupa della sostanza sensibile eterna; rispetto alle scienze matematiche, che non si occupano di sostanze, ma di numeri e grandezze, essa si occupa di un tipo di sostanza.

Sia rispetto alla sostanza immobile sia rispetto alla sostanza mobile è possibile tracciare delle linee di interferenza con le scienze matematiche. La commistione tra analisi delle strutture generali di ciò che è e degli enti matematici o, più generalmente, quantitativi è un carattere costante della trattazione dei significati dell'uno sviluppata nella *Metafisica*. I passi che in Γ2 deviano dall'argomentazione principale appartengono al nucleo di idee che trovano più ampio sviluppo in *Met.* Α. L'indagine sulla struttura causale dell'ente e del cosmo è indagine sull'unità di tutto ciò che è. Una ricerca di tipo causale è distinta da quella sulle nozioni dialettiche, anche se entrambe rendono conto delle strutture più generali dell'essere.

La distinzione si basa su due diverse prospettive: l'esame delle strutture trascendentali che pone la scienza dell'ente in quanto ente in continuità con la dialettica è

οἶον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα - ἥς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων. ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἑτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή.

fondamentalmente un'analisi concettuale. Si tratta nondimeno di strutture reali, che corrispondono effettivamente a delle articolazioni di ciò che è, e proprio per questo devono essere oggetto della scienza dell'ente in quanto ente. Quest'ultima, inoltre, deve chiarire a che tipo di strutture ontologiche corrispondano le nozioni indagate. L'analisi della struttura causale dell'ente è di pertinenza della filosofia prima in quanto scienza delle cause e dei principi ultimi.

Un fatto interessante, a cui dedicheremo spazio nei capitoli seguenti, è che, accanto alla trattazione "formale" di *Met.* I ed allo sforzo di chiarificazione concettuale, una delle tendenze principali della filosofia aristotelica è quella di spostare l'attenzione da questo tipo di analisi al piano del resoconto causale. Come vedremo, ad esempio, per i significati dell'uno, l'indagine si muove su due livelli: da una parte vengono individuati i diversi modi in cui l'uno si dice, dall'altra si pone la questione della causa dell'unità. Cosa fa sì che un determinato ente sia uno (in qualcuno dei sensi in cui si dice "uno")? Nei prossimi capitoli cercheremo anche di chiarire come si pongano filosofia e dialettica rispetto a questi due tipi di indagine. Un fatto da registrare sin da ora consiste in ogni caso in una certa discrepanza tra l'intento sistematico manifestato in *Met.* Γ2 e nel libro decimo da una parte e il carattere episodico delle distinzioni sui significati dell'uno dall'altra.

Per quanto concerne Aristotele, dunque, si sono individuate due prospettive principali nella formulazione del progetto della scienza dell'ente in quanto ente: analisi delle nozioni dialettiche, che corrispondono a strutture generali dell'ente in quanto tale; ricerca delle cause e dei principi primi. Da entrambe le prospettive la scienza dell'ente in quanto tale deve occuparsi dell'uno: in quanto nozione generale e in quanto all'opposizione di uno e $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ si riconducono i contrari di cui tutti fanno dei principi dell'ente. Per Platone, come vedremo immediatamente, i due momenti vengono fondamentalmente a coincidere.

§2. Nozioni dialettiche e dialettica platonica

*(Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται,
τὸ τοῦ Ὁμέρου, αἰδοῖός τε μοι εἶναι ἅμα δεινός τε.
συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη,
καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γειναῖον. φοβοῦμαι
οὐκ μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε
πολὺ πλεόν λειπώμεθα [...]
Theaet. 183e5-184a3)*

Nella sezione precedente abbiamo considerato i diversi aspetti dell'elaborazione aristotelica di un piano d'indagine relativamente unitario, che comprende l'esame delle strutture più generali dell'ente in quanto tale. In questa sezione ci occuperemo più propriamente di un altro aspetto emerso dalla lettura di *Met.* Γ2 e già accennato in *Met.* B1, ovvero l'esplicazione del rapporto tra filosofia e dialettica in riferimento alle nozioni che abbiamo chiamato, appunto, "dialettiche". Aristotele sottolinea la coincidenza degli ambiti di interesse di filosofia, dialettica e sofistica, facendo dell'estensione all'intero dominio dell'ente una caratteristica propria della filosofia, ripresa a vario titolo dalle altre due. Come si è visto, è possibile specificare meglio tale dominio di interesse facendo riferimento ad una serie di nozioni che ne costituiscono le articolazioni più generali. In virtù di questa specificazione, è possibile anche chiarire la natura dei rapporti tra dialettica e filosofia, concentrandosi sull'impiego e sull'eventuale analisi che in esse troviamo delle nozioni suddette. Dal momento che sia la trattazione filosofica sia quella dialettica da parte di Aristotele derivano da elementi della dialettica platonica, in questo paragrafo cercherò di enucleare a grandi linee alcuni degli elementi di quest'ultima ripresi a vario titolo da Aristotele nell'indagine sui concetti dialettici.

In primo luogo ci concentreremo sull'idea che la filosofia aristotelica eredita l'onere dell'indagine sulle strutture più generali dell'essere dalla filosofia platonica il cui esercizio, almeno nella parte pervenutaci, si identifica con un esercizio autentico della dialettica stessa. Il punto è proprio quello di chiarire quest'idea generale sulla base dell'evidenza dei Dialoghi. Questi ultimi costituiscono, infatti, una testimonianza importante per la

demarcazione sia di nuclei concettuali sia di schemi argomentativi ripresi a vario titolo negli sviluppi della filosofia e della dialettica aristoteliche. La trattazione più esplicita delle nozioni dialettiche si trova in alcuni dei dialoghi metodologici, ovvero in quei Dialoghi che, secondo Jaeger⁵¹, riflettono la tendenza astratta e matematizzante del pensiero platonico al momento dell'arrivo del giovane Aristotele presso l'Accademia. Principalmente: *Parmenide*, *Teeteto* e *Sofista* (con l'aggiunta di alcune sezioni significative di *Politico* e *Filebo*). L'idea che alcuni Dialoghi (specialmente il *Sofista* ed il *Parmenide*) costituiscano delle fonti importanti per diversi aspetti della metafisica aristotelica non è nuova⁵². In questa prospettiva, i “dialettici” menzionati in *Met.* B1 e Γ2 sono stati identificati con Platone e gli Accademici⁵³.

Il *Parmenide* costituisce notoriamente uno dei maggiori crucci per gli interpreti del pensiero platonico. Il nesso tra gli argomenti nella prima parte del dialogo e la conduzione dei λόγοι di Parmenide nella seconda parte non è evidente e la finalità di questi ultimi è quantomeno problematica. Tanto è oscura la natura di questa seconda parte per gli interpreti odierni, tanto fondamentale è stata la fortuna delle diverse sezioni argomentative per la formazione della metafisica e della teologia neoplatoniche. Proprio sulla base dell'interpretazione neoplatonica del Dialogo, intesa a sostenere la natura di principio e di sostanza separata dell'Uno, lo ps. Alessandro, nell'esordio al suo commento a *Met.* I, inquadra così il trattato aristotelico:

“Poiché coloro che posero le idee ritennero che ci fosse anche l'uno in sé (αὐτοέν), dicendo che questo stesso fosse la sua natura e che in questo fosse sostanza, nell'essere uno (non dicevano, cioè, che, come Socrate di per sé è un sostrato, uno ed ente, e di esso si predica l'uno, così all'uno in sé fa da sostrato una qualche natura e l'uno in sé si predica di essa; né intendevano nel modo dei filosofi della natura che, dicendo che il principio fosse uno, posero come sostrato per esso il fuoco o l'acqua o l'aria; ma ritennero che esso fosse sostanza nell'essere uno e che l'uno fosse la sua natura, sostenendo che esso non sia neppure ente, ma solo uno. E chi fosse interessato ad apprendere il modo in cui dicono queste cose faccia la conoscenza del dialogo di Platone intitolato “Parmenide” o “Sulle idee”) – Poiché, dunque, avevano questa concezione dell'uno, [Aristotele] si propone in questo libro di vedere se esista qualcosa che sia uno in questo modo o no”⁵⁴.

⁵¹ JAEGER (1923), pp. 9-22, spec. p. 13 ss.; alla ricostruzione di questa fase del pensiero platonico e della rispettiva discussione da parte di Aristotele è interamente dedicato STENZEL (1924).

⁵² In particolare si vedano ALLAN (1969), DE STRYCKER (1972), ROSSITTO (1978)

⁵³ ROSSITTO (1978), p.366

⁵⁴ Hayduck, 602. 1-12: ἐπεὶ οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι καὶ αὐτοὲν ἐδόξαζον, τοῦτο αὐτὸ λέγοντες εἶναι τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τούτῳ οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ἓν εἶναι (οὐδὲ γὰρ ὡσπερ ὁ Σωκράτης ἔν

Che Aristotele nello scrivere il decimo libro della *Metafisica* avesse presente una serie di questioni platoniche è certamente vero, come è vero che il capitolo tradizionalmente tenuto in maggior conto dell'intero libro, il secondo, risolve l'aporia undicesima, sullo statuto ontologico di uno ed ente. Che Platone stesso ed altri membri dell'Accademia intendessero l'uno come sostanza e principio primo, al di sopra delle Idee stesse, è lo stesso Aristotele a dirlo. Se ed in che misura la testimonianza sia attendibile è una questione su cui si può discutere, ma che la testimonianza ci sia è un fatto di cui non si può non tenere conto. Ma se e come di tutto questo debba recare una fondamentale testimonianza il *Parmenide* è una questione ulteriore e complessa. Quale sia l'impiego che Aristotele abbia fatto del dialogo è un problema destinato, almeno in parte, a restare irrisolto. Certamente è grande l'influenza del dialogo o di considerazioni in esso espresse relativamente alla caratterizzazione dell'esercizio dialettico⁵⁵, ma è difficile stabilire quale fosse il peso dottrinale ad esso attribuito. Iniziamo, quindi, col vedere quali aspetti dei λόγοι dialettici di Zenone e Parmenide vengono evidenziati nel dialogo platonico.

Dopo aver ascoltato la lettura del testo di Zenone e dopo essersi assicurato di averne compreso "la prima ipotesi del primo λόγος" (127d6 ss.), Socrate sottolinea come i problemi e le contraddizioni che Zenone ha individuato siano questioni del tutto banali se poste in riferimento agli enti sensibili. Non sarebbe nulla di straordinario mostrare che Socrate è allo stesso tempo uno e molti (129c4 ss.): Socrate è un unico individuo, un uomo, e consta di molte parti; né vi sarebbe nulla di strano nel dire che le cose sensibili sono allo stesso tempo simili e dissimili. Il problema dell'uno e dei molti costituisce un falso problema nel caso degli individui concreti, ma assume i contorni di una vera e propria mostruosità (129b2: τέρας) se spostato, senza soluzione, al livello delle cose in sé. Riprendendo le nozioni impiegate nei λόγοι di Zenone, Socrate sposta il problema dall'analisi delle cose che sono simili (ὅμοια) e dissimili (ἀνόμοια) al livello dei

ὄν ὑπόκειται αὐτός, κατηγορεῖται δὲ αὐτοῦ τὸ ἓν, οὕτως ἔλεγον καὶ ὡς αὐτοεὶ ὑποκεῖσθαι τι φῦσιν, λέγεσθαι δὲ κατ'αὐτῆς τὸ αὐτοῦ, οὔτε ὡς οἱ φυσικοὶ μίαν λέγοντες τὴν ἀρχὴν ὑπετίθουν αὐτῇ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ ἀέρα, ἀλλ'οὐσιώσθαι αὐτὸ ἐν τῷ ἓν εἶναι, καὶ εἶναι αὐτοῦ φῦσιν τὸ ἓν, μηδὲ ὄν αὐτὸ λέγοντες ἀλλὰ μόνον ἓν· καὶ ὅτῳ φίλον πῶς ταῦτα λέγουσι μαθεῖν, ἐντυγχάνετω τὸν ἐπιγραφόμενον Παρμενίδην ἢ Περὶ ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος διάλογον) - ἐπειδὴ οὖν ταύτην εἶχον περὶ τοῦ ἑνὸς τὴν ἔννοιαν, ζητῆσαι ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ προτίθεται εἰ ἔστι τι τοιοῦτον ἓν ἢ μή.

⁵⁵ Cfr. BERTI (1980); SLOMKOWSKI (1997), p. 13

corrispondenti εἶδη: ἡ ὁμοιότης e τὸ ἀνόμοιον, tra loro contrari (129 a1-b4), e dalle cose che sono uno (ἓν) e molte (πολλά) tra gli enti concreti all'uno (τὸ ἓν) e al molteplice (τὸ πλῆθος) di cui i primi partecipano (129b5). Il vero problema starebbe nel sostenere che questi εἶδη partecipino dei rispettivi contrari. A queste nozioni (simile, dissimile, uno, molteplice) vengono aggiunte, nella sintesi di 129d-e1, quiete (στάσις) e movimento (κίνησις): [...] αὐτὰ καθ'αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Plausibilmente tutte le nozioni fin qui menzionate sono quelle su cui Socrate ha ascoltato Zenone nella lettura dei suoi discorsi (cfr. 130 b3-5: καί τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῆ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ καὶ πολλά καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες;). A partire da questo nucleo di concetti, Parmenide interroga Socrate sulle Idee corrispondenti ad enti di vario tipo, spingendo il giovane interlocutore a determinare man mano l'estensione del dominio delle Idee stesse. Dalle nozione suddette (somiglianza, dissomiglianza, quiete ecc.) le domande di Parmenide si spostano alle nozioni etiche, fulcro della riflessione socratica (130b7-9: δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν) alle sostanze naturali (130 c1-2: ἄνθρωπος, πῦρ), fino alla formulazione dell'aporia sulla determinazione degli enti di cui si dia o meno un'Idea corrispondente (130 c3 ss.): si darà un'Idea anche delle cose più infime, come la sporcizia o il capello? Gli argomenti della seconda parte del *Parmenide* non si rifanno mai a nozioni particolari del tipo di quelle menzionate a 130b7 ss., ma si limitano alle nozioni già oggetto dei discorsi di Zenone e fulcro della riflessione di Parmenide stesso. Per avere un'idea della mappa argomentativa della seconda parte del dialogo può essere utile la **Tabella** riportata nella pagina seguente. Ai dati riportati si può aggiungere che πρότερον / ὕστερον vengono menzionati in 153a-b e l'opposizione di εἶς / ἀριθμός a 142 b5-c7, 164d6-e2, 165 e2-8.

Il dato evidente è che la seconda parte del *Parm.* è interamente costruita sulle nozioni effettivamente analizzate da Aristotele in *Met.* Γ e I, con l'aggiunta di nozioni relative al movimento ed alla quiete: il "dove" (που) ed il tempo (χρόνος). G. E. L. Owen⁵⁶ ha mostrato come la struttura degli argomenti afferenti a questo secondo gruppo di nozioni abbia esercitato una certa influenza sull'elaborazione aristotelica di categorie e dottrine

⁵⁶ OWEN (1961)

relative al movimento, al continuo ed al luogo. Il fatto che l'analisi di tali nozioni e la rielaborazione degli argomenti del *Parmenide* si trovi nella *Fisica* non deve stupire: la *Fisica* aristotelica non è concepita come un trattato di fisica "speciale", dedicato alla ricerca su un certo ambito ristretto del mondo naturale, bensì come esposizione di quella parte della filosofia relativa agli enti naturali in quanto caratterizzati di per sé dal movimento e dalla quiete. Per quanto la filosofia prima non se ne occupi, le nozioni di quiete e movimento sono tradizionalmente oggetto della dialettica, a partire proprio dalla dialettica zenoniana: si pensi alle aporie di Zenone sul movimento e sul continuo⁵⁷. La κίνησις, con la famiglia di nozioni ad essa connesse (στάσις, συνεχές, ἄπειρον, χρόνος) fornisce tradizionalmente una fonte di nozioni dialettiche tanto quanto le nozioni "formali" di uno, ente, identico, diverso ecc. Si tratta di due famiglie di concetti che in Aristotele trovano spazio per una trattazione filosofica e secondo verità in due sezioni distinte della filosofia stessa: fisica e metafisica. Il chiarimento concettuale della natura del movimento e del continuo è un problema di pertinenza della filosofia della natura; il chiarimento della natura dell'uno e dei contrari appartiene ad un'indagine per certi versi più ampia, che comprende l'analisi di nozioni che si estendono a tutto ciò che è, sia esso o non sia caratterizzato dal movimento.

I due nuclei di questioni non sono connessi solo tradizionalmente e dossograficamente nell'indagine di Parmenide e Zenone (per cui la negazione del movimento coincide con all'affermazione dell'unità dell'ente). Anche in Platone essi sono tenuti insieme non solo nel *Parmenide* ma anche nel *Sofista*: i cinque generi sommi sono τὸ ὄν, τὸ ταῦτόν, τὸ ἕτερον, κίνησις, στάσις. Oltre agli elementi analizzati da Owen nella relazione argomentativa tra *Parmenide* e sezioni della *Fisica*, non è chiaro se e come Aristotele si rifaccia alla seconda parte del dialogo nella trattazione di questioni relative all'uno ed alle nozioni dialettiche⁵⁸. I richiami aristotelici al dialogo sembrano in primo luogo rifarsi alla caratterizzazione dell'esercizio dialettico: la descrizione dell'esercizio dialettico come γυμνασία di *Parm.* 135c8-d6 si ritrova in *Top.* A2 101a27-30, Θ14 163a29; il metodo

⁵⁷ *Phys.* Δ1 209a23-25; Δ3 210 b21-31; Z2 233a21-23; Z9 239b5-240b7; H5 250a19-28.

⁵⁸ Per alcune distinzioni tra natura dell'uno e natura dell'identico nel *Parmenide* di cui (secondo l'autore del contributo) Aristotele non terrebbe conto v. SCHOFIELD (1974)

esposto in *Parm.* 135d7-136a2 viene ripreso in *Top.* Θ14 163a36-b12⁵⁹. Possiamo però rilevare tre elementi, per quanto sia difficile stabilire se e quanto abbiano realmente influenzato la trattazione aristotelica dell'uno: (i) nella seconda parte del dialogo l'uno è considerato il soggetto degli attributi espressi dalle altre nozioni dialettiche e Aristotele riconduce all'uno le medesime nozioni; (ii) nel dialogo si trovano alcune distinzioni tra quelli che diventeranno significati dell'uno: l'uno in senso assoluto (137c5-d3), l'uno come intero e come parte (157d7-158b1); (iii) in *Phys.* A2 185b11-16 Aristotele formula una difficoltà relativa alle relazioni tra intero e parti, che vengono affrontate a più riprese nel *Parmenide*.

Nel paragrafo precedente abbiamo descritto un piano di indagine su un insieme articolato di nozioni che si estendono all'intero dominio dell'ente. Per quanto in Platone non sia possibile individuare un vero e proprio piano organico ed esplicito, è comunque possibile riscontrare una certa regolarità in alcune connessioni. In particolare ci soffermeremo sulla delimitazione di una serie di nozioni generali di cui solo il dialettico autentico può avere conoscenza; sul nesso di ἕν-ὅν-τι; sulla rilevanza delle opposizioni ἕν-πλήθος e ταῦτόν-ἕτερον nella descrizione della dialettica e delle strutture reali cui la dialettica si conforma.

I primi passi che considereremo sono tratti dal *Teeteto*. Il dialogo che uno schiavo legge ad Euclide e Terpsione è il risultato di un'operazione di trascrizione, da parte di Euclide stesso, di alcuni λόγοι tenutisi tra Socrate ed il giovane Teeteto. Quest'ultimo, brillante matematico allievo di Teodoro, è notato da Socrate come giovane promettente, particolarmente predisposto alla filosofia, ed il tema proposto per la discussione è la determinazione di cosa sia la conoscenza (ἐπιστήμη). Dopo aver confutato la posizione di Protagora ed aver lasciato da parte la discussione della filosofia di Parmenide, Socrate torna ad interrogare Teeteto (184b4 ss.) riprendendone l'originaria risposta, secondo cui la

⁵⁹ Un'ulteriore ripresa si può forse trovare nella caratterizzazione del metodo di ἀντιστρέφειν il discorso, qualora conduca ad una conclusione inaccettabile: si confronti il metodo seguito da Parmenide nel passaggio dalla prima alla seconda esposizione della prima ipotesi (142a ss.). Si assume la negazione della conclusione inaccettabile e si combina con la negazione di qualcuna delle premesse che hanno portato alla conclusione inaccettabile (nel caso del *Parmenide*: è inaccettabile che l'uno non sia; partecipando dell'ente l'uno-ente avrà parti e sarà intero, non assolutamente semplice come assumeva la prima argomentazione).

conoscenza si identificherebbe con la sensazione (αἴσθησις).

Gli elementi che entrano in gioco nella sensazione da parte del soggetto senziente possono essere distinti, precisa Socrate: da una parte si ha ciò per mezzo di cui (δι' οὗ) si ha sensazione, ovvero gli organi di senso che hanno una funzione strumentale, sono ciò tramite cui la sensazione può avere luogo; dall'altra parte, ciò con cui (ὧ) si ha sensazione rispetto a tutte le sensazioni e a tutti i sensibili, qualcosa di unico e semplice che permetta la ricongiunzione unitaria delle varie sensazioni di un unico soggetto senziente. Ogni senso, ogni organo di senso percepisce propriamente solo ed esclusivamente un certo tipo di sensibili (ad esempio, mediante gli occhi e la vista si ha sensazione del colore, mediante l'udito del suono): il problema è quello di stabilire quale sia la fonte della conoscenza unitaria di aspetti comuni ad enti che siano oggetto di sensazioni differenti. E' chiaro, infatti, che la vista non potrà avere per oggetto dei suoni né potrà concepire nulla su di essi o su qualcosa di comune a suoni e colori.

Il fine dell'argomentazione è quello di mostrare a Teeteto come vi siano degli aspetti κοινά a tutte le cose, che non possono essere oggetto di sensazione e la cui apprensione costituisce un elemento imprescindibile della conoscenza. Conseguentemente sensazione e conoscenza non possono essere identificate, contrariamente alla convinzione originaria del giovane interlocutore. Ciò che interessa qui è vedere quali siano questi aspetti comuni che non possono essere oggetto di sensazione, ma che l'anima sola, senza servirsi di un particolare organo corporeo, può conoscere. Se confrontata con due tipi di enti sensibili, di natura diversa, gli aspetti comuni che l'anima da sola comprende sono l'essere delle cose, il fatto che esse *siano* (ὅτι ἀμφοτέρω ἔστών)⁶⁰; che ciascuna cosa è diversa dall'altra e identica a sé (ἐκάτερον ἐκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταῦτόν)⁶¹; che ciascuna delle due è uno, mentre entrambe considerate insieme sono due (ἀμφοτέρω δύο, ἐκάτερον δὲ ἓν)⁶²; se siano simili o dissimili l'una dall'altra (εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν)⁶³. Di particolare interesse sono i termini della sintesi delle caratteristiche generali che l'anima da sola può indagare:

⁶⁰ *Theaet.* 185a9

⁶¹ *Ibid.* 185a11-12

⁶² *Ibid.* 185b2

⁶³ *Ibid.* 185b4-5

“Parli dell’essere e del non essere, della somiglianza e della dissomiglianza, dell’identico e del diverso, dell’uno e degli altri numeri a proposito di quelle cose; è chiaro che stai chiedendo anche del pari e del dispari e di quante altre cose vengono dietro a queste, per mezzo di che cosa mai tra le parti del corpo li percepiamo con l’anima (οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταῦτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ εἶν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττόν ἐρωτᾷς, καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα)”⁶⁴.

Si noti che il discorso non è confinato al confronto tra diversi enti sensibili, ma si estende anche al caso in cui ad essere considerate siano delle Idee. Poco più avanti, infatti, le medesime considerazioni vengono ulteriormente rielaborate a coprire il caso del confronto tra due Idee di proprietà sensibili: durezza (σκληρότης) e mollezza (μαλακότης).

S. E in quale dei due tipi di cose poni l’essere? Questo, infatti, segue soprattutto a tutte le cose (ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται).

T. Io la metto tra le cose che l’anima stessa di per sé persegue.

S. E anche il simile e il dissimile e l’identico e il diverso? (τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν τε καὶ ἕτερον)

T. Sì.

S. E dunque? Anche il bello e il turpe e il buono e il cattivo? (καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν)

T. Mi pare che anche di queste cose nella maggior parte dei casi l’essere si indaga mettendoli a confronto gli uni con gli altri, e l’anima rapporta in sé le cose passate e presenti rispetto a quelle future.

S. Bene; forse attraverso il tatto si ha percezione di qualcos’altro nel duro che non la durezza e analogamente nel molle della mollezza?

T. E’ così.

S. E l’anima di per sé ripercorrendo e confrontandole l’una rispetto all’altra cerca di discernerne per noi l’essere e il fatto che sono e la contrarietà che hanno l’una rispetto all’altra e, d’altra parte, l’essenza della contrarietà (τὴν δὲ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῆ ἢ ψυχῆ ἐπανιούσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνεται πειράται ἡμῖν)⁶⁵.

Non si deve pensare che questo tipo di indagine dell’anima si limiti a κοινά di origine sensibile: un’indagine esattamente dello stesso tipo viene condotta, ad esempio, nella trattazione dei generi sommi nel *Sofista*. Tutti *sono*, ciascuno è identico a sé e diverso dagli altri, ciascuno è uno e nel complesso il loro numero è cinque e così via. Ad esempio⁶⁶, il movimento è uno dei generi, è (in virtù della partecipazione all’essere) è assolutamente distinto dalla quiete (di cui è contrario) e diverso da ciascuno degli altri generi e, quindi,

⁶⁴ *Ibid.* 185 c9-d4

⁶⁵ *Ibid.* 186a2-b9

⁶⁶ *Soph.* 255e11-256b5

anche dall'identico, ma partecipa dell'identico nella misura in cui è identico a sé.

Nei passi citati le nozioni menzionate, che non possono essere oggetto di sensazione in quanto aspetti comuni, sono l'essere (cui ci si riferisce sia mediante il sostantivo femminile astratto οὐσία sia mediante varie forme del verbo εἶναι) e il non essere (τὸ μὴ εἶναι), somiglianza e dissomiglianza, identità e diversità, contrarietà e sua essenza, uno e molteplicità, bello e turpe, buono e malvagio. Per quanto queste ultime rivestano una straordinaria importanza sia come nozioni etico-ontologiche sia in quanto nozioni trascendentali non solo in Platone, ma anche in Aristotele⁶⁷, esse non costituiscono l'oggetto primario di questa ricerca, anche se si avrà modo di tornare su alcuni aspetti di questi temi.

Non è difficile vedere come le nozioni menzionate nel passo del *Teeteto* coincidano in buona parte con le nozioni dialettiche individuate da Aristotele nei primi libri della *Metafisica*. Nel caso del *Teeteto* è difficile stabilire se i κοινά siano idee o meno: Socrate ne parla come di proprietà comuni ai sensibili. Si potrebbe ritenere che il passo vada più propriamente collegato non a *Met.* Γ2, ma con *DeAn.* Γ1 425a14-b11 e 2 426b8 ss., in cui Aristotele discute del modo in cui vengono percepiti i sensibili comuni: movimento, quiete, forma, uno, numero. Su questo punto si può osservare che, anche in Aristotele, il modo in cui questi elementi vengono appresi, il fatto che siano sensibili comuni, non implica che la filosofia non se ne debba occupare in generale. Sensibile comune è il particolare movimento di un oggetto, non la nozione generale del movimento. In ogni caso almeno alcune delle nozioni menzionate nel *Teeteto* sono comprese tra i generi sommi che Platone discute dialetticamente nella sezione centrale del *Sofista*. Non tutte le nozioni comuni menzionate nel *Teeteto*, comunque, si ritrovano tra i generi sommi del *Sofista*. In particolare, tra i generi sommi discussi non rientrano né simile né dissimile né contrarietà e (forse più sorprendentemente per le ragioni che ora vedremo) né uno né molteplice. La questione assume rilevanza se si considera che probabilmente i generi analizzati nel *Sofista* non sono tutti, ma solo alcuni dei μέγιστα γένη su cui il filosofo dialettico esercita la propria capacità di discernimento e che tali strutture non costituiscono semplicemente degli oggetti di riflessione puramente formale, ma la regione più chiara e stabile della realtà

⁶⁷ Nella tradizione scolastica *bonum* è un trascendentale. Cfr. *EN* 1096a17-29

stessa. Per quanto riguarda simile, dissimile e contrarietà, il fatto che Platone non ne parli esplicitamente potrebbe non costituire un reale problema: di fatto, la contrarietà è una relazione presente nell'articolazione dei rapporti tra i generi sommi e, sia nella trattazione aristotelica sia negli argomenti platonici del *Parmenide*, simile e dissimile sono nozioni derivate rispetto a identità e diversità. La stessa contrarietà, inoltre, è presentata da Aristotele come nozione afferente al diverso (che è uno dei cinque generi). L'assenza di queste nozioni tra i generi sommi, quindi, potrebbe spiegarsi in quanto si tratterebbe di nozioni derivate e l'attenzione nel dialogo potrebbe essere focalizzata sui generi più primitivi.

Più complessa è la questione per quanto riguarda uno e molteplice. Secondo il piano di riduzione di Aristotele uno e molteplice costituiscono l'opposizione più primitiva e, sempre secondo Aristotele, ἓν e πλῆθος costituirebbero i principi ultimi della filosofia platonica⁶⁸. A tali principi dovrebbero essere ricondotte le stesse Idee. Non è questo il luogo per dare una valutazione complessiva dell'importanza della dottrina dei Principi per la filosofia platonica, valutazione che in gran parte dovrebbe fondarsi sull'esame della testimonianza aristotelica. Ciò che qui più importa è l'effettiva presenza di passi nei Dialoghi in cui venga evidenziato il nesso tra ente, uno e molteplice. A questo proposito, è importante una prima precisazione. Se nel *Parmenide* si parla propriamente di uno e πλῆθος, nel *Teeteto* si parla di uno e numero (ἀριθμός). Non si tratta di una differenza di poco conto: il termine πλῆθος può indicare sia il "molteplice", inteso come pluralità di termini ciascuno dei quali è uno, sia un principio di molteplicità. Tale principio è inteso come totale privazione dell'unità, mentre nella costituzione del molteplice ogni costituente del molteplice stesso è già di per sé uno. Ad esempio, il numero inteso come molteplice opposto all'unità è comunque costituito da una molteplicità di unità. Non è affatto detto che del πλῆθος come principio di molteplicità si possa dare una vera e propria trattazione, dal momento che esso è totalmente indeterminato. Il numero, invece, è una molteplicità determinata e, in quanto tale, conoscibile. Nel considerare il testo del *Sofista* rispetto alla presenza o assenza di una trattazione di uno e molteplice è opportuno precisare i due aspetti del problema. Se si parla di numero, in effetti il riferimento è sempre presente nella

⁶⁸ Per le varie versioni della dottrina dei principi assunte nell'Accademia cfr. *Met.* N1 1087b4-33

trattazione dei generi sommi, in cui è evidente l'insistenza sulla determinazione di un terzo, un quarto e un quinto genere⁶⁹. Se, invece, si richiede un resoconto della nozione di πλῆθος inteso come principio di molteplicità, non è affatto chiaro se e come l'indagine debba essere condotta. E' ragionevole pensare che il gruppo di idee con cui si ha a che fare sia quello afferente a τὸ μὴ ὄν (cfr. ad es. 256 e7, 257a3-6), ma non intendo condurre oltre la ricerca su questo punto.

Ciò che, invece, vorrei sottolineare è la stretta connessione tra εἶν e ὄν evidenziata in alcuni passi. Riporto il testo di *Soph.* 237c7-e6, ma considerazioni analoghe potrebbero essere svolte in riferimento a *Theaet.* 188e5-189b2⁷⁰, *Euthyd.* 284a-c.

Ξ. ἀλλ' οὖν τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ <τι> τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον.
 Θ. πῶς γὰρ ἄν;
 Ξ. οὐκοῦν ἐπεὶπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ' ἐπὶ τὸ τί φέρων ὀρθῶς ἄν τις φέροι.
 Θ. πῶς δῆ;
 Ξ. καὶ τοῦτο ἡμῖν φανερόν, ὡς καὶ τὸ τί τοῦτο ῥῆμα ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὡςπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον· ἢ γάρ;
 Θ. ἀδύνατον.
 Ξ. ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα εἶν γέ τι λέγειν;
 Θ. οὕτως.
 Ξ. ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε τί φήσεις σημείον εἶναι, τὸ δὲ τινὲ δυοῖν, τὸ δὲ τινὲς πολλῶν.
 Θ. πῶς γὰρ οὔ;
 Ξ. τὸν δὲ δὴ μὴ τί λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν.
 Θ. ἀναγκαιότατον μὲν οὖν.
 Ξ. ἄρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μὲν, λέγειν μέντοι μηδέν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἄν ἐπιχειρή μὴ ὄν φθέγγεσθαι;

Per certi aspetti l'argomento si basa su alcune peculiarità della lingua greca (μηδεῖς, μηδεμία, μηδέν = nessuno, nessuna, niente, lett.: non-uno) e su caratteristiche morfosintattiche del linguaggio: non è possibile esprimersi per mezzo di sostantivi o verbi che non abbiano una caratterizzazione numerica (singolare, duale o plurale). Di fatto, però, le considerazioni sull'aspetto linguistico vengono riportate a ciò cui il linguaggio si riferisce in quanto linguaggio significante. L'espressione τὸ μὴ ὄν non può essere riferita a nessuno degli enti in virtù del suo stesso senso ("ciò che non è"); essa non può neanche riferirsi a qualcosa (τι) senza che allo stesso tempo ci si riferisca all'ente. "Qualcosa" può essere detto solo di qualcosa che è, di qualche ente, e ha significato se preso isolatamente dal contesto

⁶⁹ Cfr. *Soph.* 254d12, e2-255a2, 255c5, d9.

⁷⁰ Cfr. anche *Theaet* 152 d2 ss.

degli enti; inoltre, dicendo "qualcosa" ci si riferisce inevitabilmente a qualcosa che è uno, un qualcosa (ἐν τι). L'aspetto da registrare è proprio la stretta connessione tra ὄν, ἔν, τι e, in particolare, tra ὄν τι e ἐν τι. Tale connessione anticipa l'idea aristotelica della convertibilità di uno ed ente. (Si noti che per Aristotele, affinché si dia convertibilità, non è necessario stabilire la totale identità tra due concetti.) Una differenza rispetto all'analisi aristotelica è suggerita dall'impiego (in *Soph.* 238 a5, b3) di espressioni che indicano l'aggiunta (προσφέρειν, προσγίγνεσθαι), ad esempio, dell'uno e del numero a ciò cui vengono riferite, mentre per Aristotele l'uno e l'ente come trascendentali sono predicati di per sé "vuoti", che nulla aggiungono alla natura degli enti particolari di cui si predicano.

Finora si è visto come vengano individuate alcune nozioni molto generali, di cui l'anima sola può avere conoscenza; l'indagine sulla natura e sulle connessioni tra ciò che tali nozioni designano è di pertinenza del dialettico/filosofo. Esplicitamente annoverati tra i generi sommi sono τὸ ὄν, τὸ ταῦτόν, τὸ ἕτερον; di essi partecipano tutte le cose nella misura in cui ogni ente è, è identico a sé e diverso da altro. La congiunzione di questi aspetti rende conto sul piano ontologico di quello che diverrà un fondamentale principio logico, ovvero il principio di (identità e) non contraddizione⁷¹. Un altro gruppo di caratterizzazioni convertibili è dato da ὄν, ἔν, τι. Tutto ciò che è qualcosa è ente ed è uno e viceversa. Si noti che nei passi menzionati in cui tale connessione è resa evidente il discorso non è relativo alle Idee corrispondenti a "ente", "uno", "qualcosa". Tuttavia la questione è per lo meno problematizzata anche a proposito delle forme, in particolare nelle prime due argomentazioni della seconda parte del *Parmenide*. Se 'ente' e 'uno' significano due cose diverse (due sostanze diverse, potrebbe dire Aristotele) l'uno per essere realmente tale non potrà essere o partecipare dell'ente, altrimenti sarà già due (uno+ente). Ritenendo paradossale questa situazione, la seconda esposizione della prima ipotesi a 142c7 ss. presenta l'uno come un intero, costituito da uno ed ente. Questioni analoghe vengono discusse in *Soph.* 244b9 ss., in cui viene presentata la concezione monista dell'essere.

⁷¹ Cfr. *Resp.* IV 436 b5-c2, 436e8-437a2, 439b4-7. Si noti che *Tim.* 35a1-37c5 in un certo senso espone la presenza concreta e costitutiva degli stessi elementi nel mondo sensibile. Il cerchio dell'identico, il cerchio del diverso e la sostanza costituita da entrambi sono dei costituenti fisici di tutto ciò che è. Da questo punto di vista il *Timeo* fornisce la controparte estensionale del discorso del *Sofista* sui generi sommi: quest'ultimo parla di generi di cui tutti gli enti partecipano, il *Timeo* rappresenta la costituzione di strutture concrete che abbracciano tutto il cosmo.

Lo spettro proposto va ulteriormente integrato tenendo conto dei nessi tra unità e identità da una parte, molteplicità e diversità dall'altra. Per quanto tale aspetto non venga esplicitamente teorizzato, esso sembra derivare direttamente da quelli già analizzati. Ma, soprattutto, diviene evidente in alcune descrizioni del procedimento dialettico, in cui le articolazioni che la dialettica mette in luce e percorre sono presentate ora in termini di unità e molteplicità ora in termini di identità e diversità. Paradigmatico, a questo proposito, è *Soph.* 253d1-e2. Il passo è molto complesso e ne sono state proposte diverse interpretazioni; tuttavia le difficoltà non riguardano l'aspetto che ora stiamo considerando, cioè la corrispondenza delle descrizioni della dialettica rispettivamente in termini di identità e diversità e di unità e molteplicità.

Il dividere secondo i generi e il non ritenere diversa la medesima specie né diversa quella che è identica non diremo dunque che è proprio della scienza dialettica (τὸ κατὰ γένη διαιρέσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἠγγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μὴ οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι) – Sì, lo diremo. – Dunque, colui che è capace di fare questo, di individuare adeguatamente un'unica idea del tutto dispersa in molti, ciascuno dei quali è un uno che giace separatamente, e molte idee, diverse le une dalle altre, comprese dall'esterno da un'unica idea, e ancora un'unica idea che, attraverso molti interi, si ricongiunge in uno, e molte idee determinate del tutto separate: questo, dunque, è saper discernere secondo il genere, nel modo in cui ciascuna cosa può avere comunanza e il senso in cui non può (οὐκοῦν ὁ γὰρ τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μίας ἔξοθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι).

La presentazione della dialettica intertermini di unità e molteplicità è ripresa in *Phil.* 16c-d, *Theaet.* 147d1-e1, 148d4-7. In termini di (mancata) identificazione di identico e diverso è, invece, generalmente descritta l'opinione scorretta, la possibilità di dire il falso⁷², che si contrappone alla vera conoscenza.

Se questi sono gli elementi dell'esercizio della dialettica, anche l'esercizio condotto su oggetti particolari avverrà essenzialmente secondo queste articolazioni e strutture fondamentali: in ogni caso si dovranno individuare unità e molteplicità, identità e diversità, che svolgono la funzione sia di oggetto dell'indagine sia di principi guida che determinano la forma dell'indagine stessa.

Resta da considerare un ultimo punto rilevante per questo quadro complessivo. Sia

⁷² *Theaet.* 207d3-e6

il *Sofista* sia il *Politico* offrono esempi molto noti di applicazione del metodo diairetico e, in generale, la dialettica platonica ha a che fare con l'individuazione e la corretta divisione di unità più o meno articolate. La distinzione tecnica tra generi e specie non risale ai dialoghi, dove γένος ed εἶδος sono impiegati in modo interscambiabile e spesso si ricorre alla terminologia della divisione in parti di un intero. Questi temi sono stati ampiamente studiati, sia per quanto riguarda Platone sia per quanto riguarda le critiche e le miglirie aristoteliche al metodo platonico⁷³ e nei capitoli seguenti mi limiterò a riprendere solo alcuni punti. Ciò che importa rilevare è che, anche in questo caso, si ha a che fare con strutture onnipersive, non limitate ad una certa porzione di realtà.

In sintesi, dunque, si può dire che gli aspetti alla base di strutture che diverranno tecnicamente articolate in Aristotele sono concretamente già presenti in Platone: alcune coppie di opposti fondamentali, l'estensione all'intero dominio di ciò che è di alcuni predicati (ente, identico, diverso, uno), i rapporti tra uno ed ente. Certamente manca una trattazione metateorica di tali strutture: anche la descrizione di procedimenti dialettici è immediatamente descrizione di alcune fondamentali strutture della realtà. Quando si viene a parlare di uno e molti, ente e non ente, identico e diverso, non si tratta mai di considerazioni meramente metodologiche. Si può identificare una stringa di nozioni che forniscono sistematicamente un fondamento minimo ed essenziale allo svolgimento della dialettica stessa: essere (ovvero: essere un ente) - essere qualcosa - essere qualcosa di uno - essere identico a sé e diverso da altro. Non è possibile separare un metodo da una teoria dell'oggetto della dialettica platonica: la prescrizione metodologica, che esorta il dialettico ad articolare identità e differenze, unità e molteplicità dell'oggetto che indaga, contiene allo stesso tempo la descrizione della struttura dell'oggetto medesimo. Infine, l'esercizio autentico della dialettica si indirizza ad un dominio di enti che l'anima sola può comprendere e le cui articolazioni fondamentali sono date dalla connessione tra generi sommi: ente, identico, diverso, uno, molteplice, movimento, quiete.

⁷³ Per quanto riguarda le critiche e le miglirie aristoteliche al metodo della divisione si vedano in particolare BALME (1962), DESLAURIERS (1990), HARTE (1996), PELLEGRIN (1991).

§3. Nozioni dialettiche e dialettica aristotelica

Rispetto alla dialettica platonica è quasi un luogo comune della letteratura sulla dialettica aristotelica l'idea che quest'ultima non abbia per oggetto ciò che è vero e reale, ma delle opinioni sostenute da qualcuno, degli ἐνδοξά⁷⁴. Negli scritti platonici esercizio della dialettica ed esercizio della filosofia vengono significativamente a coincidere e l'indagine dialettica stessa prende la forma dell'indagine su certe fondamentali articolazioni della realtà. In Aristotele pratica dialettica ed indagine filosofica sono distinte, anche se non si può parlare di una vera e propria separazione⁷⁵.

Per quanto riguarda l'indagine δι'ἀκριβείας ed il grado di verità degli argomenti dialettici, è certamente vero che gli scritti aristotelici sulla dialettica assumono il rinvio ad una trattazione più approfondita dei concetti di identità, essenza, definizione ecc, e, più in generale, degli argomenti su cui vertono le προτάσεις dialettiche (Cfr. *Top.* A14 105b19-37; H3 153 a11 ss.). *Topici* ed *Elenchi sofistici* sono trattazioni di regole pratiche, di tecniche e moduli argomentativi finalizzati alla conduzione di discussioni con interlocutori animati da diversi intenti⁷⁶.

E' stato, inoltre, sostenuto⁷⁷ che, mentre la dialettica platonica ha per oggetto le nozioni generali di cui ci stiamo occupando, come è testimoniato da dialoghi quali, ad esempio, il *Parmenide*, poco o nulla si ritrova di esse nella dialettica dei *Topici*, fatta eccezione per i luoghi sull'identità e alcuni sui contrari. A mio parere entrambe le questioni, del valore di verità delle dispute dialettiche e dell'attenzione della dialettica alle nozioni

⁷⁴ Sul significato di questo termine v. PRIMAVESI (1996), pp. 38 ss., che presenta anche una discussione della relativa bibliografia.

⁷⁵ Il problema del metodo della filosofia aristotelica e, in particolare, della *Metafisica* è stato e continuerà ad essere al centro del lavoro degli interpreti. In particolare, molti studi, più o meno ampi, sono stati dedicati all'impiego di metodologie messe a punto nei *Topici* in altre opere del *corpus*. A sostegno della dialettica come metodo generale della filosofia aristotelica si sono espressi BERTI (1963), (1970), (1972), IRWIN (1988), che distingue due tipi di dialettica, con forza e scopi differenti. Questa impostazione viene discussa in BELL (2004), che invece propone per la metafisica aristotelica un metodo misto, dimostrativo in senso stretto almeno per quanto riguarda gli accidenti per sé della sostanza e dell'ente. Di carattere più ristretto sono gli studi di BERTELLI (1977), MANSION (1961) sul metodo aporetico impiegato per il vaglio delle opinioni.

⁷⁶ Sulla restrizione della dialettica aristotelica a tecnica della disputa dialogica insiste particolarmente PRIMAVESI (1996). Per quanto riguarda l'aspetto delle intenzioni e degli intenti degli interlocutori – che non tratterò oltre – si consideri che la caratterizzazione dell'atteggiamento dell'interlocutore è parte integrante della natura del λόγος stesso: proprio su questo si fonda la distinzione tra discorsi dialettici, sofistici, eristici.

⁷⁷ ROSSITTO (1978)

generali del *Parmenide*, sono più complesse e meritano una riflessione più approfondita. Innanzi tutto bisogna distinguere tra gli oggetti o gli argomenti cui la dialettica si rivolge e le nozioni o le strutture concettuali che tipicamente costituiscono l'ossatura dei moduli argomentativi che il dialettico impiega.

Per quanto riguarda l'oggetto su cui vertono le προτάσεις dialettiche, l'oggetto del discorso, si possono distinguere due aspetti che potremmo chiamare rispettivamente temi e tipi di enti su cui la discussione dialettica verte.

Per quanto concerne i temi, Aristotele propone una tripartizione a grandi linee (ὡς τύπω)⁷⁸: le premesse possono essere etiche, fisiche o λογικά. Si tratta di una distinzione di massima e Aristotele fornisce per ciascun tipo un esempio, senza dare una definizione precisa di premessa fisica, etica o λογική. Il dialettico dovrà essere in grado di distinguere il tipo di argomento con cui ha a che fare, sfruttando la consuetudine e la frequentazione di questioni analoghe, riportando per induzione ciascuna questione al proprio tipo servendosi degli esempi forniti. Gli esempi riportati sono per le premesse etiche: “se si debba ubbidire ai genitori piuttosto che alle leggi, qualora non siano in accordo”; per le premesse fisiche: “se il cosmo sia eterno oppure no”; per quelle λογικά: “se la scienza dei contrari sia la medesima oppure no”. L'analisi approfondita e veritiera su tutte queste questioni non spetta alla dialettica stessa, ma ad una trattazione più approfondita; la dialettica deve limitarsi ad un'indagine διαλεκτικῶς, “rispetto all'opinione” (πρός δόξαν)⁷⁹.

Dal punto di vista dei temi trattati il tipo di argomenti che più ci interessano sono quelli del terzo tipo. Secondo Düring⁸⁰, le questioni λογικά sono da identificare con le questioni “dialettiche” *tout court*. L'osservazione contiene un nucleo di verità, ma può essere fuorviante. Tutti i tipi di questioni elencate sono tipi di questioni *dialettiche*. Tuttavia è vero che spesso in Aristotele le locuzioni “λογικῶς”, “ἐν τοῖς λόγοις” sono impiegate con lo stesso significato di “διαλεκτικῶς”⁸¹. In particolare, però, la caratteristica delle questioni λογικά sembra essere quella di concernere argomenti di interesse puramente formale, per così dire, che non hanno a che vedere né con l'indagine sulla natura e sulla

⁷⁸ *Top.* A14 105b19-29

⁷⁹ *Ibid.* 105b30-31

⁸⁰ DÜRING (1968), p. 222

⁸¹ Cfr. BONITZ s.v. λογικός; BURNYEAT (2001), pp. 19-24, 88-89

costituzione del mondo né con l'indagine etica. Si noti che, anche in questi due casi, il dialettico non conduce una vera e propria ricerca considerando la vera natura di ciò che indaga; in tutti i casi l'indagine del dialettico è un'indagine ἐν τοῖς λόγοις, un vaglio di opinioni che possono essere meglio o peggio sostenute.

Secondo la tripartizione proposta, è plausibile che gli argomenti di cui ci stiamo occupando, ovvero i problemi di cui generalmente si sono occupati “i dialettici”, ricadano tra le questioni λογικά. In particolare, si possono facilmente individuare delle nozioni o degli aspetti particolarmente complessi la cui non-univocità è fonte di difficoltà oggettive per il corretto svolgimento del discorso e base delle fallacie argomentative. A questo proposito si vedano, ad esempio, i ragguagli in *Soph.El.* 7, 169 a22-25 sulle difficoltà di distinguere i sensi di uno, ente, identico; *ibid.* 33, 182 b22-27 sull'identità di significato dell'uno e dell'ente, con particolare riferimento alle difficoltà di risolvere i discorsi di Zenone e Parmenide; sugli stessi problemi insiste anche *ibid.* 10, 170 b26.

La tripartizione proposta in *Top.* A14, per quanto non dettagliata, è da considerarsi come esaustiva. In linea di principio non si danno argomenti su cui non sia possibile condurre una discussione sondando la costituzione delle argomentazioni e la solidità delle opinioni sostenute. Da questo punto di vista, la dialettica aristotelica ha un'estensione pari alla dialettica platonica; entrambe possono in linea di principio essere esercitate in riferimento a qualsiasi argomento (più o meno nobile che sia). La differenza importante, invece, sta nel secondo punto relativo alla caratterizzazione dell'oggetto della dialettica, cioè alla specificazione (o meno) di un certo tipo di enti cui più propriamente la dialettica può rivolgersi. Mentre per Platone le Idee costituiscono l'ambito privilegiato dello sforzo dialettico di discernimento del filosofo, Aristotele non fornisce nessun tipo di specificazione sullo statuto ontologico di un dominio particolare di oggetti rispetto a cui la dialettica debba essere impiegata. La dialettica aristotelica è del tutto indifferente al tipo di oggetti su cui le discussioni vengono condotte. Ciò che ha veramente importanza è l'aspetto sotto cui qualsiasi tipo di cosa può essere considerata sulla base di una competenza così poco specializzata come quella dialettica: la dialettica può vertere su tutto, ma solo *da un punto di vista generale*, solo perché vi sono degli aspetti universali a partire dai quali è possibile condurre una riflessione su qualsiasi cosa e su qualsiasi argomento venga

proposto⁸².

Ci si potrebbe spingere oltre. Benché Aristotele stesso nell'esordio dei *Topici* restringa il campo di applicazione del sillogismo dialettico a ciò che è oggetto di opinione e, in particolare, di opinioni sostenute da soggetti per qualche ragione notevoli (in contrapposizione alle verità universali oggetto del sillogismo dimostrativo), di fatto quella che Aristotele compie non è affatto una "restrizione". L'analisi dialettica può essere portata avanti su qualsiasi opinione, sia anche paradossale⁸³. Il punto sembra essere che per Aristotele il contenuto di verità delle proposizioni vagliate dialetticamente non riguardi la dialettica stessa, se per contenuto di verità si intende la corrispondenza alla realtà delle cose, al modo in cui le cose stanno realmente nel mondo. Semmai lo scandaglio dialettico delle opinioni può arrivare a stabilire la coerenza o l'incoerenza delle proposizioni analizzate, ma la decisione ultima sul λόγος che effettivamente corrisponde alla realtà non può essere condotta solo in virtù della dialettica. Il filosofo non può essere solo un abile padroneggiatore della tecnica dei discorsi, ma deve essere εὐφύης, naturalmente predisposto a cogliere la verità⁸⁴. Se un discorso è vero nel senso che corrisponde alla realtà delle cose, per Platone e Aristotele esso è necessariamente anche coerente. Ma nella dialettica platonica l'esercizio più autentico della dialettica è in grado di assicurare che un discorso coerente sulle idee sia di per sé già corrispondente al modo in cui le idee sono. Per Aristotele è necessario qualcosa in più della dialettica per avere una presa reale sul modo in cui le cose sono.

L'ultimo aspetto che considereremo in questa sezione introduttiva, la caratterizzazione generale della forma delle argomentazioni dialettiche, costituisce un punto decisivo per la valutazione della presenza e del ruolo delle nozioni dialettiche nella dialettica aristotelica. Con 'forma delle argomentazioni' non intendo riferirmi alla forma espositiva per domanda e risposta (che riveste, in ogni caso, un'importanza centrale per la caratterizzazione della dialettica aristotelica come tecnica della discussione, in senso stretto,

⁸² Cfr. *El. Soph.* 172a21-b1

⁸³ Cfr. *Top.* 104b19-28

⁸⁴ Cfr. Arist., *Top.* Θ14 163b9-16; Plat., *Parm.* 134e8-135b2, 133b4-c1; *Phaed.* 96b8-c2; *Resp.* 365a4-b1; 409e4-410a4; 455b4, 491e1-6; 535c1-4; 546c6-d3; *Phaedr.* 270a1-8; *Gorg.* 484c4-d2; *Epist.* VII 338d6-7; *Epist.* II 314a1-5.

tra due interlocutori). Ciò su cui intendo soffermarmi è la caratterizzazione di alcuni elementi ricorrenti nella formulazione dei moduli argomentativi più generali che la dialettica mette a disposizione del dialettico e del filosofo. Tale generalità è data dal tipo di strutture che costituiscono l'ossatura dei moduli argomentativi cui si può fare ricorso nell'analisi dei temi più diversi. E' su questo piano che le strutture della dialettica aristotelica almeno in parte ricalcano le articolazioni fondamentali della dialettica platonica. Gli aspetti da considerare sono diversi, e in particolare: (i) la caratterizzazione degli strumenti (*ὄργανα*) della dialettica; (ii) la funzione dell'identità e la relazione tra significati dell'identità e predicabili; (iii) alcune relazioni particolarmente significative per la costituzione di alcuni gruppi di *τόποι*.

(i) Gli strumenti di cui la dialettica si può avvalere sono quattro⁸⁵: la scelta delle premesse, la capacità di distinguere in quanti modi si dicano certe espressioni, l'individuazione delle differenze (*τὸ τὰς διαφορὰς εὑρεῖν*) e l'esame delle somiglianze (*ἢ τοῦ ὁμοίου σκέψις*). Non è difficile vedere come l'indagine sulle differenze e sulle somiglianze costituiscano di fatto l'eredità dei due momenti, rispettivamente, di diairesi e sintesi della dialettica platonica come individuazione di molteplicità/diversità e unità/identità.

Un aspetto centrale per la comprensione del trattato aristotelico, più volte sottolineato nel corso dell'opera, è che la dialettica, così come viene presentata nei *Topici*, ha come fulcro la ricerca della definizione⁸⁶. Anche l'impiego dei due strumenti su differenze e somiglianze è utile rispetto a tale ricerca. L'indagine sulle somiglianze, infatti, permette naturalmente di individuare gli aspetti comuni a più soggetti. Questa operazione è fondamentale per l'individuazione degli elementi più generali che devono comparire nella definizione, in particolare del genere; per questo lo strumento della ricerca delle somiglianze è utile nel rendere la definizione (*πρὸς τὴν τῶν ὀρισμῶν ἀπόδοσιν*). Il rinvenimento delle differenze, d'altra parte, ha una duplice connessione con il resoconto della definizione. Esso è utile direttamente per la conoscenza dell'essenza di ciascuna cosa

⁸⁵ *Top.* A13 105a21-25

⁸⁶ Su questo aspetto hanno particolarmente insistito DE PATER (1965), GOBBO (2000); secondo SLOMKOWSKI (1997) l'attenzione per la preminenza della definizione ha finito per offuscare altri elementi importanti dei *topici*, tra cui in particolare i luoghi generali del secondo libro e la struttura del sillogismo dialettico.

(πρὸς τὸ γνωρίζειν τί ἕκαστόν ἐστιν)⁸⁷, dal momento che l'individuazione della definizione è abitualmente compiuta attraverso l'individuazione delle differenze proprie di una certo tipo di ente rispetto ad altri. In un senso più indiretto, l'utilità per la definizione passa attraverso l'utilità rispetto agli argomenti su identico e diverso (πρὸς τοὺς συλλογισμοὺς περὶ ταύτου καὶ ἑτέρου)⁸⁸. Isolando una differenza tra due termini si stabilisce automaticamente la diversità o la non identità tra gli stessi. Ma la capacità di stabilire o confutare il sussistere di un rapporto di identità tra due termini è di fondamentale importanza per la formulazione di una definizione corretta: per quanto l'identità tra *definiendum* e *definiens* non sia una condizione sufficiente per la completa correttezza della definizione, essa ne è in ogni caso una condizione necessaria⁸⁹. La capacità di individuare le differenze permette di evitare di porre come identici due membri che in realtà identici non sono.

(ii) La persistenza del ruolo dell'identità per lo svolgimento della dialettica non si esaurisce nel riferimento allo strumento del rilevamento delle somiglianze. Si è visto come per Platone le nozioni di identità e differenza assumano un'importanza centrale per la caratterizzazione dell'esercizio di discernimento delle strutture fondamentali della realtà. Per Aristotele l'identità continua a rivestire un ruolo significativo, ma, contrariamente a quanto avviene (per lo meno esplicitamente) in Platone, l'identico (τὸ ταυτόν) viene a designare non una, ma una serie di relazioni⁹⁰. Stando alla trattazione del *Sofista* ed all'impiego dell'identità come nozione nei termini di cui è formulato (quello che diventerà) il principio, appunto, di identità e non contraddizione, si può arguire che Platone si riferisca sostanzialmente alla nozione di identità di una cosa con se stessa. E' questo il senso in cui ogni genere partecipa del genere sommo dell'identico e una proprietà fondamentale delle Idee è proprio quella di essere sempre identiche a se stesse.

Nei *Topici* all'identità viene chiaramente attribuita una certa importanza, dal momento che Aristotele avverte l'urgenza di introdurre una prima trattazione dell'identico e dei suoi significati in A7, subito dopo la presentazione dei predicabili. Ma subito si

⁸⁷ *Top.* A18 108a39-b1

⁸⁸ *Ibid.* 108a33-34

⁸⁹ *Ibid.* H2 152b36-153a5

⁹⁰ Cap. 2 pp. 66 ss.

specifica il fatto che ταῦτόν si dice in molti modi.

Dei significati e dei luoghi sull'identico ci occuperemo nel dettaglio nel prossimo capitolo, ma alcune considerazioni possono essere esposte già ora. Gli snodi del pensiero platonico finora considerati in cui l'identità svolge un certo ruolo sono espressione di uno sforzo di indagine sulle strutture più profonde e reali dell'essere. Uno degli obiettivi principali della trattazione aristotelica sulla dialettica, invece, è proprio quello di fornire i mezzi per tenere sotto controllo e, quindi, smascherare o impiegare consapevolmente forme espressive più o meno fuorvianti ed equivocabili. In particolare, considerando che la forma base delle premesse o dei problemi dialettici è la predicazione di qualcosa di qualcos'altro, (una volta chiariti i significati dei termini che compaiono) le distinzioni principali per l'analisi del nesso istituito tra i due termini di una proposizione elementare sono:

- 1) il chiarimento della funzione che il termine predicato ha rispetto al soggetto, ovvero il chiarimento del tipo di caratteristiche che ne esprime;
- 2) la distinzione tra i vari tipi di identità che possono eventualmente sussistere tra i due termini.

Le due cose non sono equivalenti, ma presentano delle connessioni interessanti. Prima di cercare di comprendere i nessi tra queste distinzioni e le ragioni per cui entrambe sono di fondamentale importanza per l'esposizione e l'efficacia della dialettica, cerchiamo di caratterizzarne meglio la natura.

(1) Il chiarimento del primo punto presenta diverse difficoltà, nel senso che non è sempre possibile cogliere con chiarezza i limiti tra un tipo di predicabile e l'altro; ad esempio, una difficoltà generale dell'impostazione aristotelica è la distinzione tra proprietà (solo) necessarie e proprietà essenziali. Non ci occuperemo di questo problema. Ciò che importa è la tematizzazione della distinzione tra tipi di predicabili, che tiene conto delle diverse connessioni (intensionali ed estensionali) tra soggetto e predicato, dei diversi aspetti che di un certo soggetto possono essere espressi. I possibili nessi tra soggetto e predicato possono essere così schematizzati (*Top.* A8 103 b6-19): tutto ciò che si predica di qualcos'altro

a. si converte con ciò di cui si predica

a1. ne significa l'essenza => definizione;

- a2. non ne significa l'essenza => proprio;
- b. non si converte
 - b1. è una delle cose che rientrano nella definizione del soggetto => genere o differenza;
 - b2. non rientra nella definizione => accidente⁹¹.

(2) La distinzione dei sensi dell'identico si articola in due momenti. In primo luogo si ha una tripartizione principale tra identico per numero, per specie e per genere. L'identico per numero (che costituisce il caso più proprio e autentico di identità) può essere espresso in diversi modi: per mezzo di un nome o di una definizione, per mezzo del proprio, per mezzo di un accidente. Per il momento non interessano i dettagli dei diversi significati.

Consideriamo ora le due distinzioni nel complesso e cerchiamo di comprenderne il significato. In primo luogo, entrambe (e, più in generale, l'intero trattato aristotelico) assumono, a vario titolo, l'articolazione in generi e specie. Genere, differenze e definizione sono dei predicabili e la definizione è costituita da genere e differenze; tra i sensi dell'identità, due si riferiscono esplicitamente alle relazioni sussistenti tra enti che appartengono allo stesso genere o alla stessa specie. Uno degli aspetti meno evidenti è costituito dalle ragioni dell'urgente inserimento di un'esposizione dei sensi dell'identico nel contesto di capitoli (A4-8) relativi ai predicabili. Le distinzioni tra predicabili e sensi dell'identico fanno entrambe riferimento a situazioni (dialogiche) ben precise, in cui si sta trattando di due espressioni linguistiche di cui bisogna saggiare i nessi. Cerchiamo di chiarire questo punto.

In linea molto generale, in una discussione relativa ad un certo soggetto (che indicherò con S) le argomentazioni hanno come fine quello di sostenere o confutare la sussistenza di un certo nesso tra S ed un altro termine, T. I casi tipicamente sono due ed entrambi possono essere espressi da una formulazione linguistica del tipo "S è T". Si può dare il caso in cui tale espressione significhi un'autentica predicazione, in cui S è il soggetto, T il predicato che esprime rispetto ad S uno dei predicabili. Oppure, si può dare il

⁹¹ Nei luoghi in *Top.* Β συμβεβηκός indica l'appartenenza generica di un qualsiasi predicato ad un soggetto, l'ὑπάρχειν a prescindere da qualsiasi ulteriore specificazione in diversi predicabili. Per questo è più opportuno parlare di luoghi sull' "attributo" in senso generale, e non di luoghi sull'accidente. Cfr. SŁOMKOWSKI (1997), pp. 69 ss.

caso in cui "S è T" sia un modo per dire che S è identico a T e il nesso tra i due termini è un nesso di identità e non di predicazione. La differenza tra i due costrutti è importante: un rapporto di predicazione presuppone una certa asimmetria, una distinzione di funzioni tra soggetto e predicato; una relazione di identità è per sua natura simmetrica e può sussistere tra termini che abbiano una funzione analoga, che siano, per così dire, alla pari. Le distinzioni proposte possono sembrare astratte, ma divengono più concrete se si pensa che i rapporti di predicazione e di identità esauriscono la casistica delle proposizioni a due termini tipicamente discusse nei dibattiti dialettici. Nel prossimo capitolo vedremo da vicino alcuni esempi di argomentazioni che mettono in luce questi aspetti, ma è importante sin da ora sottolineare alcuni punti più generali.

Si è già accennato in precedenza a come la dialettica aristotelica sia idealmente (nel senso che questo aspetto viene sottolineato più volte, ma non sembra giocare un ruolo preponderante nella trattazione dei luoghi sugli altri predicabili) orientata alla definizione, ereditando in questo una tendenza importante della dialettica socratica e platonica. Come vedremo meglio in seguito, le questioni di definizione e di identità sono strettamente connesse: il *definiens* è un predicabile e tra *definiendum* e *definiens* sussiste identità numerica. Per questo alla domanda "Cos'è A?"⁹² si può rispondere "A è B", in cui "B" è un'espressione che significa la stessa cosa di "A". La soluzione aristotelica alla confusione tra rapporti di predicazione e rapporti di identità si svolge attraverso diversi passaggi che tengono conto sia della distinzione dei diversi predicabili sia dei diversi sensi dell'identità. Si noti che alla predicazione di definizione, proprio e accidente fanno da controparte altrettanti tipi di identità numerica. Una volta fatte le dovute distinzioni, non è più fuorviante sostenere che i rapporti di predicazione implicano, almeno in alcuni casi, relazioni di identità.

Questo potrebbe sembrare una mostruosità agli occhi dei logici contemporanei, per cui la distinzione dei diversi usi (di copula, identità ed esistenziale) del verbo "essere" è uno dei fondamentali passi di liberazione dalle strutture fuorvianti del linguaggio. Tuttavia, se

⁹² Per Aristotele questa non sarebbe una domanda dialettica formulata in modo appropriato; le questioni dialettiche sono quelle a cui l'interlocutore può rispondere "sì" o "no". La domanda potrebbe essere riformulata "A è x?", ma la distinzione non è di grande importanza per le considerazioni che si stanno svolgendo.

consideriamo cosa stia realmente ad indicare per Aristotele la connessione tra predicazione ed identità, tra essere ed essere identico a, ci si può rendere conto di due cose:

1) tale connessione è molto meno pericolosa di quanto sembri, se si considera che la nozione di identità per Aristotele non è univoca e dire "l'uomo è bianco" non significa dire che "uomo" e "bianco" designano lo stesso concetto o sono identici semplicemente, ma che possono essere accidentalmente congiunti in uno stesso soggetto (ad esempio, Socrate può essere sia uomo sia bianco - naturalmente le due predicazioni, in questo caso, indicano diversi tipi di proprietà del soggetto di cui si predicano);

2) la connessione di predicazione ed identità si appoggia su una concezione della predicazione fondamentalmente diversa da quella della logica attuale, in cui la distinzione tra soggetto e predicato è ricalcata su quella tra argomento e funzione. La logica aristotelica è una logica dei termini e, più precisamente, dei termini universali in cui il termine predicato può diventare termine soggetto senza che questo implichi di per sé il passaggio ad un ordine superiore.

(iii) Per quanto la connessione tra essere ed identità operante nella dialettica platonica trovi una via attraverso cui mantenersi nella dialettica aristotelica, si può avere l'impressione che essa esca da questo proliferare di distinzioni profondamente trasfigurata. La teorizzazione di elementi e forme del discorso è una novità della trattazione aristotelica ed è Aristotele stesso ad ascrivere l'originalità dell'impresa⁹³. Al di là della legittimità o meno dell'appropriazione, è certamente vero che l'impeto sistematizzante e formalizzante è proprio dell'Organon aristotelico più che degli scritti platonici. Tuttavia, è possibile riscontrare alcuni elementi di continuità. L'attenzione a nozioni ed a strutture universali e onnipervasive resta un tratto comune: ente, identico e diverso, l'articolazione in generi e specie continuano a costituire gli elementi essenziali della dialettica dei *Topici*. Un discorso analogo si può fare per quanto concerne altre strutture molto generali, a loro volta inglobate nella trattazione della metafisica aristotelica, che raccolgono dei gruppi significativi di τόποι: le opposizioni, la relazione di paronimia (che, per certi versi, costituisce l'aspetto linguistico della relazione πρὸς ἕν), le comparazioni secondo il più ed il meno costituiscono altrettante strutture su cui possono essere edificati i luoghi dialettici

⁹³ *El. Soph.* 34, 184b1-8

(rispettivamente ἐκ τῶν ἀντικειμένων, ἐκ τῶν πτώσεων, ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ ἥττον).

Ho cercato di dare un'idea della misura in cui la dialettica aristotelica riprenda il riferimento a nozioni particolarmente rilevanti per la dialettica platonica (identico, diverso, uno, molti, ente, non ente). Rispetto a quest'ultima cambia, almeno in parte, il ruolo che tali nozioni svolgono nella caratterizzazione della dialettica stessa. Non si tratta più di oggetti su cui condurre tematicamente l'esercizio della dialettica; quest'ultima, per sua propria natura, potrà esercitarsi su tutto, e quindi anche rispetto a questioni concernenti tali nozioni (le questioni λογικά). Identità, differenza, essere, contrarietà, distinzione in generi e specie ecc. continuano ad essere la base su cui si edifica la dialettica stessa: si tratta di strutture e aspetti del tutto generali che, in un certo senso, essa assume senza poterne di per sé chiarire la natura. Non è compito della dialettica, in quanto tecnica dell'argomentazione dialogica, giungere a delle prese di posizione definitive sui problemi relativi ai significati ed al valore euristico di tali nozioni nell'indagine sulle strutture generali e più profonde di ciò che è.

Il fine di questo primo capitolo era quello di fornire un quadro generale dei contesti in cui, a vario titolo, prende forma l'analisi di un gruppo di nozioni generali di cui l'uno fa parte. Per Platone esse costituiscono l'intelaiatura essenziale di tutto ciò che è e realizzano il dominio in cui più chiaramente l'indagine eminentemente dialettica del filosofo può esercitarsi. Per Aristotele continuano a costituire l'ossatura delle proposizioni e degli strumenti di pertinenza della dialettica intesa come tecnica dell'argomentazione dialogica. Ma la tecnica dialettica in sé non è più sufficiente per valutare a fondo e rendere conto delle strutture reali dell'ente che eventualmente corrispondono e fondano la possibilità dell'impiego di nozioni tanto generali.

Rispetto a questo quadro complessivo, risulterà chiaro il senso in cui l'indagine sulla trattazione aristotelica dell'uno e dei suoi significati sia un contributo solo parziale. L'indagine sulle altre nozioni dialettiche ne costituirebbe un complemento naturale, ma troppo ampio per i tempi e gli spazi a disposizione.

Capitolo 2

I significati dell'uno

(Σ. [...] οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο
ἢς ἐγὼ ἐραστῆς μὲν εἶμι αἰεί, πολλάκις δέ με
ἤδη διαφυγούσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν.
Π. τίς αὕτη; λεγέσθω μόνον.
Σ. ἦν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν, χρῆσθαι δέ
παγκάλεπον· πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα
ἀνηυρέθη πώποτε διὰ ταύτης φανερά γέγονε.
Phil. 16b5-c3)

Tecnica dialettica, identità e unità

Nei Dialoghi le articolazioni che la dialettica deve individuare sono alternativamente descritte attraverso le opposizioni di uno e molti, identico e diverso. D'altra parte, in alcuni luoghi Aristotele sottolinea che l'uno (τὸ ἓν) si dice in molti modi e costituisce un termine i cui significati sono molto difficili da articolare. I due aspetti in un certo senso confluiscono nei capitoli dei *Topici* in cui vengono distinti i significati dell'identico (τὸ ταῦτόν). La tripartizione di significati dell'identico di *Top.* A7, infatti, viene ripresa in *Met.* Δ6 come distinzione dei significati dell'uno. In quest'ultimo capitolo, inoltre, viene proposta una ulteriore suddivisione dei significati per sé dell'uno, a cui vengono fatti corrispondere in *Met.* Δ9 altrettanti significati dell'identico. Ogni distinzione dei significati dell'uno, cioè, costituisce una parallela distinzione di significati dell'identico. La stretta relazione tra ἓν e ταῦτόν è confermata anche dall'uso linguistico aristotelico: locuzioni del tipo “A è identico a B” e “A è uno con B” o “A e B sono uno” possono trovarsi impiegate in modo equivalente⁹⁴ e frequente è l'endiadi ἓν καὶ ταῦτόν⁹⁵.

Proprio il fatto che Aristotele distingua più significati e diverse caratterizzazioni di quello che sembra essere il significato principale dell'espressione ταῦτόν ha indotto alcuni

⁹⁴ In riferimento a questo uso del predicato “essere uno” si parla di uso diadico o poliargomentale, in contrapposizione ad un uso monadico o monoargomentale, in cui il predicato è attribuito ad un solo soggetto (in enunciati del tipo “A è uno”). Su questa distinzione si vedano WHITE (1971), MAKIN (1988), CASTELLI (2008).

⁹⁵ Per alcuni esempi cfr. *Cat.* 4a10-11; *Met.* B1 995b9; B4 999a28; Z6 1031b19, 1032a7; Z14 1039a28; *Top.* E2 130b3.

studiosi a contrapporre la nozione univoca di identità (che risponde alle leggi di Leibniz e al principio di sostituzione *salva veritate*) ad una più lasca relazione di “stessità” (ingl.: *sameness*) e a tradurre il greco ταῦτόν con “lo stesso” (ingl.: *the same*)⁹⁶. Per ragioni stilistiche impiegherò “identico” e “lo stesso” in modo equivalente, purché sia chiaro che τὸ ταῦτόν si dice in molti modi e che “identico” e “identità” sono impiegati in conformità all’originale greco.

Prima di procedere oltre, può essere utile una precisazione. La distinzione tra “indagine su” e “impiego di” una certa nozione è parallela a quella tra menzione ed uso di un termine e può far pensare che i due momenti si trovino nettamente distinti per lo meno nella trattazione teorica aristotelica. La questione, però, è piuttosto complessa. E’ certamente vero che, anche tra i testi che considereremo, alcuni pongono a tema l’identità e ne sottolineano i diversi aspetti e significati, sviluppando una certa caratterizzazione (se non una compiuta teoria) dell’identico, mentre altri si limitano ad impiegare le stesse nozioni senza soffermarsi su un’analisi dei concetti impiegati. Tuttavia nei capitoli dei *Topici* dedicati ai sensi ed ai luoghi sull’identico non troviamo vere e proprie definizioni di predicati (ad esempio, del predicato “identico a”) e di loro proprietà (ad esempio, simmetria, transitività ecc.). Più che altro, la trattazione ha luogo per via di delucidazioni attraverso il riferimento costante a particolari contesti d’uso, presupponendo una qualche precomprensione delle nozioni considerate da parte del lettore o dell’interlocutore⁹⁷. Questo è del tutto in linea con l’idea che la dialettica si serve tecnicamente e coscientemente di elementi e strumenti che tutti gli uomini impiegano non consapevolmente nella discussione⁹⁸.

E’ stato sottolineato come le origini di alcune nozioni centrali negli sviluppi della logica e dell’ontologia aristoteliche possano essere rintracciate proprio nella forma argomentativa dialogica come forma privilegiata di argomentazione filosofica: le distinzioni di categorie e predicabili⁹⁹, aspetti logici e terminologici del sillogismo

⁹⁶ Sulla cautela nel rendere la nozione aristotelica in termini di identità insiste particolarmente WHITE (1971); osservazioni in senso contrario sono state esposte da MILLER (1973).

⁹⁷ Cfr. SMITH (1997), p. xii

⁹⁸ Cfr. *El. Soph.* 11, 172 a34-36.

⁹⁹ GILLESPIE (1925)

trapassati nell'analitica¹⁰⁰ mantengono i contrassegni della loro originaria natura e funzione nella discussione dialettica. Considerazioni analoghe possono essere svolte per quanto concerne temi importanti per la metafisica aristotelica e, in particolare, per quanto concerne l'origine di certe impostazioni argomentative e della terminologia ad esse connessa nella trattazione di definizione ed identità. Gli elementi principali che la trattazione dialettica lascia in eredità alla trattazione di questioni ontologiche particolari negli altri scritti aristotelici sono due: la distinzione di alcuni significati fondamentali dell'identico e l'impostazione delle questioni di identità e unità secondo moduli argomentativi codificati e ricorrenti. L'idea generale è che la costituzione consapevole di argomentazioni su problemi e questioni di natura logica e ontologica abbiano trovato una prima esposizione nella forma dello scambio dialettico e che un riflesso di tale origine si sia mantenuto anche in teorizzazioni che avessero ormai abbandonato la forma originaria del dialogo. Come si vedrà, ad esempio, nella trattazione dell'identità, diversi aspetti delle distinzioni tecniche fornite nei *Topici* possono essere comprese meglio solo alla luce del processo di scambio tra due interlocutori che fanno un certo uso del linguaggio. Proprio nella districazione delle forme linguistiche di predicazione e di identità vengono articolate le prime distinzioni dei significati dell'ente e dell'identico/uno, che verranno riprese nella trattazione metafisica senza ormai più riferimento alla pratica dialogica. In particolare, l'elaborazione di distinzioni e trattazioni più o meno ampie dei significati dell'identico, delle categorie e dei predicabili ruotano idealmente intorno all'indagine sulla definizione; in questo modo l'elaborazione di elementi tecnici per la dialettica dà luogo all'impostazione di alcune questioni cruciali anche per l'indagine propriamente ontologica.

Il capitolo è diviso in due parti. I paragrafi della prima parte sono dedicati al chiarimento della natura della trattazione dialettica dei significati dell'identico in relazione alla predicazione ed all'indagine sulla definizione (§1), ai luoghi sull'identità di *Top.* H1 (§2), all'analisi di alcuni esempi concreti di argomenti che illustrano l'impiego "in pratica" della tecnica codificata nei luoghi stessi (§3). Il §4, infine, introduce alcuni aspetti della costituzione della definizione come composizione di un'espressione linguistica complessa che deve esprimere la natura del composto di cui è definizione. Questi temi, già presenti nei

¹⁰⁰ KAPP (1931), WEIL (1951)

Topici, vengono più ampiamente sviluppati nella successiva indagine aristotelica sull'unità della definizione. La seconda parte concerne le distinzioni dei significati dell'uno che si trovano nella *Metafisica*. In primo luogo viene illustrata la distinzione tra la concezione dell'uno come sostanza e dell'uno come predicato e vengono analizzati gli argomenti che Aristotele propone per sostenere la seconda (§5); quindi vengono illustrate le peculiarità dell'uno inteso come universale (§6). Infine (§7) viene fornito un prospetto delle distinzioni dei significati dell'uno ed una possibile ricostruzione dei criteri seguiti nelle singole distinzioni.

Parte I

Dialettica dell'identico e dell'uno

§1. Trattazione ed utilità dell'identità

La tecnica dialettica può essere concepita come una tecnica basata sull'elaborazione di metodi per un impiego consapevole del linguaggio nelle discussioni. Tale consapevolezza ha per oggetto tre aspetti: l'impiego delle parole (*ὀνόματα*¹⁰¹), l'istituzione di nessi tra parole nella costituzione della proposizione, la connessione deduttiva di proposizioni in base a schemi argomentativi più o meno codificati. In un certo senso le questioni di identità si collocano tra la determinazione del corretto impiego dei nomi, l'istituzione di connessioni tra più termini e la derivazione di nuove proposizioni mediante la sostituzione di termini che stanno tra loro in una relazione di identità. In questo paragrafo cercheremo di chiarire questa affermazione, delineando il contesto generale in cui prende concretamente forma la trattazione tecnica della dialettica dell'identità.

Nell'esplorare tecnicamente gli aspetti del linguaggio di cui tutti si servono non tecnicamente, il dialettico deve in primo luogo affrontare la naturale mancanza di una

¹⁰¹ Il termine greco *ὄνομα* (quando non è contrapposto in modo tecnico a *ῥῆμα* nell'opposizione di sostantivo e verbo) ha un significato più generico dell'italiano 'nome', più vicino a 'parola'. Nella sezione centrale del *Cratilo*, in cui viene discusso il significato degli *ὀνόματα* in base a delle presunte etimologie, vengono analizzati sostantivi, verbi, aggettivi, nomi propri. In generale per *ὄνομα* si intende un termine categorematico. Su questi temi si vedano in particolare ROBINSON (1955) e G. FINE (1977).

corrispondenza biunivoca tra nomi e cose: non tutte le cose hanno un nome e, tra quelle che hanno un nome, alcune hanno lo stesso pur essendo diverse¹⁰².

L'idea che il dialettico debba servirsi del linguaggio come di uno strumento e che per questo debba valutarne un impiego più o meno appropriato è già presente nel *Cratilo* platonico. Il "dare nomi", l'ὀνομάζειν è una parte del λέγειν¹⁰³ e colui che può decidere della bontà dello strumento che gli viene fornito (in questo caso: degli ὀνόματα) è colui che si serve dello strumento stesso nel modo più proprio. In particolare, colui che si serve del linguaggio nel modo più appropriato per svelare la struttura della realtà che soggiace all'impiego del linguaggio stesso è il dialettico. Analogamente per Aristotele è il bravo dialettico che deve non solo esaminare le espressioni linguistiche già in uso, ma deve anche valutare l'opportunità di coniarne di nuove, qualora sia necessario discostarsi dall'uso comune. Si pensi, ad esempio, all'attenzione dedicata all'impiego dei nomi ed agli errori di coloro che impiegano i nomi in modo scorretto in *Top.*B1 109 a30-33; B2 110 a14-22 (cfr. Z11 148 b16-22); B3 111 a8-13; B6 112 a32-38; Z2 140 a3-5; Z11 148 b33-149 a28.

Accanto alle mancanze connaturate al linguaggio naturale, capita spesso di riferirsi per mezzo di più nomi o di più espressioni linguistiche a qualcosa che si presume essere un'unica e medesima cosa. Questo secondo aspetto è all'origine delle varie versioni del problema dell'uno e dei molti: come è possibile riferire ad un'unica cosa molti nomi diversi, che si riferiscono a parti o aspetti diversi della cosa stessa? Quest'ultima non finirà per essere allo stesso tempo uno e molti (cioè: uno e non uno), andando contro un principio fondamentale per cui non è possibile che ad una medesima cosa appartengano contemporaneamente attributi contraddittori? Concettualmente l'analisi della questione si articola in una serie di passi concatenati: bisogna vedere cosa significhi ciascuna delle due espressioni in esame, se in qualche senso entrambe si riferiscano effettivamente ad una medesima cosa e, qualora si dia il caso, bisogna caratterizzare il modo di tale riferimento comune. L'idea generale è che si debba rendere conto dei nessi sussistenti tra i significati dei termini impiegati per comprendere e qualificare la sussistenza o meno di un certo nesso (di identità o predicazione) tra essi.

¹⁰² *El. Soph.* 1, 165a5 ss.

¹⁰³ *Crat.* 387c6.

Cerchiamo ora di vedere come si configuri concretamente questa problematica secondo la metodologia rappresentata nei Dialoghi ed esposta negli scritti aristotelici. Per condurre più chiaramente l'indagine ci concentreremo principalmente su tre aspetti: 1) la caratterizzazione dei termini e delle forme in cui vengono poste le questioni di identità; 2) la determinazione del tipo di cose tra cui sussiste la relazione di identità; 3) la funzione degli enunciati di identità.

1) Nei Dialoghi i problemi di identità e differenza vengono impostati come versioni del problema dell'uno e dei molti e, in generale, come questioni che mettono in luce la discrepanza tra (numero di) nomi e cose designate. Si può dare il caso che molti nomi vengano impiegati per riferirsi ad un unico referente, ma si può anche dare il caso che un solo nome venga impiegato per cose almeno in parte distinte.

Per il momento impiego i vocaboli "cose" e "riferirsi" in senso molto generico, senza entrare nel merito della natura di tali "cose" e della relazione di "riferimento". Per quanto riguarda l'impiego di una molteplicità di nomi per riferirsi ad un'unica cosa¹⁰⁴, bisogna distinguere due livelli fondamentalmente differenti del problema uno-molti. Qualora si abbia a che fare con individui concreti e sensibili, è possibile riferirsi a diversi aspetti (ad esempio in termini di "uomo", "bianco", "musicista"...) o a diverse parti materiali (gambe, braccia ...) di un medesimo ente (ad esempio, Socrate), che in questo modo risulta essere caratterizzato come uno e molti, in modo apparentemente contraddittorio. Ma il fatto che enti sensibili e corruttibili siano così caratterizzati non costituisce un reale problema: si tratta di difficoltà apparenti che solo i vecchi stolti ed i giovani inesperti possono considerare fonte di meraviglia e sapienza¹⁰⁵. Non c'è nulla di strano nel sostenere che un medesimo individuo è caratterizzato da aspetti opposti (unità e molteplicità, somiglianza e dissomiglianza ecc.), trattandosi di aspetti diversi di un tipo di ente che può partecipare dell'uno, del simile, del molteplice e del dissimile in sé. In virtù di un particolare tipo di relazione che l'individuo concreto intrattiene con questi enti in sé acquisisce una serie di caratterizzazioni distinte¹⁰⁶. Il vero problema è quello di capire se e come sia possibile che gli enti in sé, le Idee siano allo stesso tempo uno e molti e siano caratterizzate da aspetti

¹⁰⁴ *Soph.* 244 b9 ss., 251 a5-c6, 255 a1-2,c9-11; *Phil.* 14 c7 ss.; *Parm.* 128e-130a, 129c4-d6; *Resp.* IV 436

¹⁰⁵ *Soph.* 251b5-6.

¹⁰⁶ *Parm.* 128e5 ss.

distinti e, almeno apparentemente, contrastanti. Cosa implica il fatto di riferirsi ad un'unica Idea con più "nomi"? Il problema prende la forma della caratterizzazione dei nessi tra le Idee, ovvero della caratterizzazione della συμπλοκή tra le Idee stesse¹⁰⁷.

Anche il secondo tipo di problema, cioè l'impiego di un solo nome per cose distinte, è un problema di unità e identità. Si può dare il caso che ad una stessa parola corrispondano più significati indipendenti tra loro; la presenza di termini omonimi¹⁰⁸ va contrastata con la distinzione dei diversi significati associati ad uno stesso termine¹⁰⁹. Tuttavia l'impiego di un solo nome può anche rispecchiare una reale comunanza tra le cose designate, per quanto la misura di tale comunanza debba essere meglio specificata. In altre parole, si può dare il caso che l'impiego di un solo nome sia fuorviante nel senso che tale impiego sembra implicare l'esistenza di un'unica e determinata cosa cui il nome si riferisce, mentre in realtà ci si sta riferendo ad una molteplicità di cose che non costituiscono nulla di realmente unitario e medesimo nel modo inteso, benché abbiano realmente qualcosa in comune. Il fatto di avere qualcosa in comune almeno in parte legittima l'impiego di un'unica espressione linguistica per riferirsi a più cose. Per comprendere meglio questo punto può essere utile un esempio. In *Phil.* 12c4-13a5 Socrate rimprovera a Protarco l'impiego indistinto del nome "piacere" (ἡδονή) come se esso si riferisse in senso assoluto a qualcosa di unitario (ἐν τι), mentre con esso vengono designate forme varie e dissimili l'una dall'altra (μορφὰς παντοίας ἀνομοίους ἀλλήλαις); Protarco, da parte sua, insiste nel considerare i piaceri un gruppo omogeneo di cose massimamente simili l'una all'altra, proprio in quanto piaceri. Dall'intervento chiarificatore di Socrate a 12e3ss. si può desumere quale sia l'errore di Protarco: quest'ultimo sbaglia nella misura in cui attribuisce all'ἡδονή un'unità/identità più stretta (in termini aristotelici si potrebbe forse parlare di unità κατ'εἶδος) di quella che effettivamente la caratterizza (unità per genere). Il discorso di Protarco riduce tutte le cose ad uno (ἐν), annulla differenze ineliminabili. Come vedremo tra breve, l'individuazione di un senso dell'identità più appropriato di quello posto dall'interlocutore è uno dei luoghi sull'identico di *Top.* H1 (cfr. luogo [15]).

¹⁰⁷ Cfr. *Soph.* 251d5 ss.

¹⁰⁸ *Cat.* 1, 1a1-6: "Si dicono 'omonime' le cose che hanno in comune solo il nome, mentre la formula della sostanza corrispondente al nome è diversa".

¹⁰⁹ cfr. *Top.* A18, 108a18-37

In Aristotele entrambi i problemi (molti nomi-una cosa; un nome-molte cose) vengono di fatto ripresi e danno luogo ad alcune distinzioni di cui il dialettico e, in generale, chi vuole impiegare propriamente e utilmente lo strumento linguistico deve avvalersi. Il problema di una molteplicità di nomi che si riferiscono ad un'unica cosa si articola in una serie di questioni relative ai diversi sensi dell'identità numerica: si può avere il caso di due nomi con lo stesso significato, di nome e definizione, nome e proprio, nome ed accidente. Al di là dei casi di vera e propria omonimia, in cui è necessario distinguere i diversi significati di un'espressione, si può dare il caso in cui uno stesso nome si riferisce contemporaneamente a più individui o gruppi di individui di varia ampiezza (specie, generi). Tutte queste distinzioni vengono raccolte in *Top. A7*, in cui vengono esposti i diversi significati dell'identico:

(103 a6-23)

(103 a6-9) "Prima di tutto bisogna distinguere a proposito dell'identico in quanti modi si dica. E sembrerebbe che l'identico si divida, a grandi linee, in tre. Infatti siamo soliti dire l'identico o per numero o per specie o per genere.

(a9-10) <Diciamo identiche> per numero <le cose> i cui nomi sono più <di uno>, mentre la cosa è una sola, ad esempio mantello e soprabito;

(a10-13) per specie le cose che, pur essendo più <d'una>, sono indifferenziate secondo la specie, proprio come l'uomo è <identico per specie> all'uomo e il cavallo al cavallo; tali cose, infatti, si dicono identiche per specie, quante sono sotto un'identica specie;

(a13-14) inoltre allo stesso modo <si dicono> identiche per genere le cose che stanno sotto un identico genere, come il cavallo <è identico per genere> all'uomo.

(a14-23) Potrebbe sembrare che l'acqua che sgorga da un'identica fonte e che si dice identica presenti una qualche differenza rispetto ai modi suddetti. Tuttavia si ordini tale caso nello stesso <modo> delle cose che si dicono in un certo senso <identiche> secondo un'unica specie. Infatti tutte le cose di questo tipo sembrano essere affini e molto vicine le une alle altre. Tutta l'acqua, infatti, si dice identica per specie a tutta per il fatto di avere una certa somiglianza; l'acqua che sgorga da una medesima fonte non differisce per nient'altro se non per il fatto che la somiglianza è più forte; perciò non la separiamo dalle cose che si dicono in qualunque modo secondo un'unica specie.

(a23-39)

(a23-25) Sembra comunque che sia detto identico nel modo più condiviso da tutti ciò che è uno per numero. Ma si è soliti rendere anche questo in più modi:

(a25-27) nel modo più proprio e primo qualora si renda l'identico con un nome o una definizione, proprio come mantello <è identico> a soprabito e animale terrestre bipede a uomo;

(a27-29) in secondo luogo qualora <lo si renda> con il proprio, come "che è recettivo di scienza" <è identico a> uomo e "mosso per natura verso l'alto" a fuoco;

(a29-31) in terzo luogo quando <si renda l'identico> a partire dall'accidente, come "seduto" o "musico" <è identico a> Socrate; infatti l'uno per numero vuole significare tutte queste cose.

(a32-39) Uno potrebbe rendersi conto che ciò che si è appena detto è vero soprattutto considerando i casi in cui si cambia il modo di rivolgersi a qualcosa: spesso, infatti, ordinando di chiamare per nome uno di quelli che stanno seduti, lo cambiamo, se per caso colui a cui abbiamo imposto l'ordine non capisce, come se quello capisse meglio a partire dall'accidente, e

ordiniamo di chiamare a noi quello che sta seduto o che sta parlando, chiaramente assumendo di significare un'identica cosa con il nome e con l'accidente”.

Rispetto alla distinzione tra i diversi piani del problema dell'uno e dei molti e alla distinzione tra problemi relativi ai particolari e problemi relativi alle Idee, in Aristotele il quadro diviene più complesso rispetto al testo platonico. Ad esempio, la divisione in categorie, la distinzione di diversi tipi di predicabili e di identità, la distinzione di parti materiali e accidenti¹¹⁰ negli individui assume importanza nella definizione del modo in cui affrontare questioni di identità. Si può dire che il lato “facile” del problema dell'uno e dei molti, relativo agli individui particolari, trapassa in gran parte nella discussione dell'identità numerica per accidente. L'osservazione è valida per quanto concerne la relazione tra l'individuo e i propri accidenti o parti non materiali; la spiegazione dell'unità di più parti materiali in un individuo unitario verrà ripresa più avanti¹¹¹. Tuttavia, in un certo senso analogamente a quanto accade per Platone, l'oggetto principale dell'indagine dialettica non sono individui, ma universali¹¹²; anche nel secondo libro dei *Topici*, dedicato ai luoghi sul συμβεβηκός, il discorso concerne in primo luogo termini generali e la sussistenza o meno di un qualche rapporto di predicazione tra universali. A questo proposito, si vedano anche le osservazioni in *Met.* Δ6 1015 b28-34 e Δ9 1017 b27-1018 a4, in cui vengono esposti i modi e le limitazioni con cui devono essere intese unità e identità accidentale espresse in termini di universali (“uomo”, “musicista”, “bianco” ecc., in contrapposizione al singolo uomo, ad esempio: Socrate).

2) Con il riferimento alla distinzione tra problemi relativi ai particolari sensibili e problemi relativi alle Idee si sono di fatto già approcciate le questioni della caratterizzazione dei termini tra cui viene posta l'identità e della natura stessa delle relazioni di identità.

Gli interpreti hanno a più riprese cercato di stabilire se e in che senso Aristotele avesse una definizione di identità e se e come sia possibile caratterizzare un senso dell'identico come più fondamentale degli altri. Il problema si è posto soprattutto in riferimento ai modi in cui può essere espressa l'identità numerica (per mezzo di un nome,

¹¹⁰ Cfr. *Cat.* 2, 1a24-25; 5, 3a29-32.

¹¹¹ V. cap. 4 pp. 165 ss.

¹¹² v. SŁOMKOWSKI (1997), pp. 23-24, sottolinea come la distinzione tra enunciati καθ'ἑκαστον e καθόλου in *Top.* Θ8, 160a39-b1 si riferisca alla contrapposizione tra enunciati relativi a termini speciali e enunciati relativi a termini più generali.

una definizione, un proprio, un accidente). La questione sembra essere più urgente per il fatto che è lo stesso Aristotele¹¹³ ad attribuire priorità a questo significato dell'identico rispetto agli altri (per specie e per genere). Secondo alcuni¹¹⁴, vi sono più relazioni di identità numerica (secondo definizione, proprio e accidente); secondo altri¹¹⁵ l'identità numerica è una relazione unica, esprimibile in modi diversi. In ogni caso, il senso principale dell'identità sarebbe regolato dalla rispondenza ad una sorta di principio di indiscernibilità degli identici che Aristotele sembra formulare in *Top.* H1 e riprendere con alcune restrizioni in altri due passi¹¹⁶. A loro volta queste riprese secondo alcuni¹¹⁷ segnerebbero un progresso verso, secondo altri¹¹⁸ un allontanamento da una concezione dell'identità standard come è oggi intesa. Inoltre, pur sostenendo che la relazione di identità numerica nei *Topici* sia una, è possibile sostenere che Aristotele oscilli tra una concezione dell'identità più debole, come coreferenzialità, e una più forte di identità come sinonimia (nel senso attuale del termine)¹¹⁹. A fronte di questo quadro piuttosto ricco di possibilità interpretative, è stato giustamente fatto notare¹²⁰ come una eventuale definizione dell'identità per lo meno non sia da ricercare in *Top.* A7. Il capitolo elenca una tripartizione di massima dei significati che il predicato "identico" assume in diversi contesti d'uso. Questo non costituisce né una definizione né una descrizione precisa della proprietà dei diversi sensi dell'identico o dell'identità (ammesso che sia lecito parlare di *una* nozione di identità).

Il chiarimento della natura dell'identità numerica nei *Topici* sembra sfuggire ad un resoconto rigoroso a causa di un problema serio, in parte dovuto ad una lacuna nella dottrina aristotelica, ma in parte anche dovuto ad una difficoltà reale. Tutti i significati dell'identità numerica espongono relazioni tra predicati. In Aristotele manca una teoria del

¹¹³ *Top.* A7 103 a23-25; H1 151b28-30.

¹¹⁴ WHITE (1971), pp. 182-3; MATTHEWS (1982), pp. 225-6

¹¹⁵ PELLETIER (1979), 285-7; GOBBO (2000), p. 8

¹¹⁶ Sulla diversa funzione di *El. Soph.* 179a26-b7 e *Phys.* 212b14-16 v. MARIANI (2005).

¹¹⁷ MATTHEWS (1982)

¹¹⁸ WHITE (1971)

¹¹⁹ GOBBO (2000), p. 93. L'identità come coreferenzialità sarebbe alla base della trattazione di A7, mentre in A5 e H1-2 Aristotele intenderebbe l'identità come relazione di sinonimia.

¹²⁰ MIGNUCCI (2002), pp. 217-219

significato¹²¹ che renda conto delle relazioni di identità tra i predicati che Aristotele stesso distingue. Riportare la questione alla distinzione tra coreferenzialità e sinonimia sposta, ma non elimina la difficoltà: la relazione di sinonimia è notoriamente una relazione molto problematica da caratterizzare in modo preciso e non circolare senza fare riferimento a nozioni modali a loro volta problematiche¹²².

In generale, manca in Platone come in Aristotele un'analisi degli asserti di identità à la Frege, in cui vengano tematicamente esaminati i vari componenti che contribuiscono alla determinazione del significato e della funzione degli asserti di identità stessi. In altre parole, non troviamo non un'analisi dell'identità come relazione tra due termini e della natura di tali termini come nomi, denotazioni o sensi.

Per quanto riguarda l'identità per specie e per genere, l'idea è che una molteplicità di individui o gruppi determinati di individui (specie, generi) possano essere accomunati secondo un unico parametro. Mentre in *Top. A7* la molteplicità dei soggetti che sono uno per specie o per genere sembra un requisito necessario per l'attribuzione di questi tipi di identità, in *Met. Δ6 1016b36* anche il singolo individuo che è uno per numero può dirsi uno per specie e uno per genere.

3) La corretta individuazione o il corretto impiego di un nesso di identità costituisce un progresso conoscitivo. Anche l'identità numerica accidentale può essere sfruttata pragmaticamente al fine di rendere più chiara un'asserzione od un'ingiunzione, sostituendo un termine di cui non è chiara la denotazione con uno la cui denotazione risulti più evidente. Ad esempio, ingiungendo a qualcuno di chiamare Socrate, qualora la richiesta non venga compresa si può modificare la formulazione "Chiamami Socrate!" in "Chiamami quello che sta seduto", in cui si assume che Socrate e il seduto siano la stessa cosa.

L'utilità dell'identità non accidentale si può evincere tenendo conto del contesto più generale in cui ne viene chiarito l'impiego. Benché *Top. A7* abbia ricevuto in sé¹²³ una certa attenzione, una delle questioni interpretative fondamentale irrisolte consiste nell'esistenza stessa e nella sollecita collocazione del capitolo nel luogo in cui attualmente

¹²¹ Sui vari aspetti di cui tenere conto nell'eventuale attribuzione ad Aristotele di una teoria del significato v. IRWIN (1982)

¹²² QUINE (1951)

¹²³ GOBBO (2000), CRIVELLI (2002), MIGNUCCI (2002), MARIANI (2005)

si trova. Nel primo libro dei *Topici* Aristotele introduce gli elementi essenziali e più generali per la costituzione della tecnica dialettica. A7 si colloca nel gruppo di capitoli relativi ai predicabili. La ragione di questa posizione si può comprendere considerando le relazioni tra predicabili ed identità¹²⁴. Accanto alle argomentazioni su accidente, genere, differenza, proprio e definizione ci sono elementi per sostenere che le argomentazioni su identico e differente costituissero un tipo di argomentazioni a sé¹²⁵, benché utili anche nelle argomentazioni relative ai predicabili. In questa prospettiva, dire che ad ogni predicabile corrisponde un senso dell'identico non significa dire che predicazione ed identità (nel senso tecnico odierno del termine) siano la stessa cosa. Tale identificazione è un errore ed è alla base di buona parte degli argomenti fallaci dei sofisti, mentre un'opportuna distinzione dei sensi dell'identico corrispondenti ai diversi tipi di predicazione è una distinzione fondamentale di cui il dialettico deve avvalersi. Dal momento che ogni premessa ed ogni problema dialettico vertono su uno dei predicabili, ogni questione dialettica potrà vertere su un tipo di identità. Come anche i luoghi sugli altri predicabili sono indirettamente utili per la discussione sulla definizione, così la distinzione dei diversi tipi di identità sarà utile per discernere il tipo di identità che è condizione necessaria per la correttezza della definizione.

Nella misura in cui la dialettica si incentra sulla ricerca della definizione, l'indagine sull'identità costituisce uno strumento imprescindibile della dialettica stessa: questioni definizionali e questioni di identità numerica sono strettamente connesse, dal momento che *definiendum* e *definiens* devono stare tra loro in un rapporto di identità numerica. Non a caso i luoghi sull'identità di *Top. H1* sono inseriti nel gruppo di capitoli relativi alla definizione (Z1-H4), fulcro concettuale dell'intero trattato. *Top. H2* esplica il nesso tra indagine sulla definizione ed indagine sull'identità, rendendo esplicita l'utilità dei luoghi sull'identico rispetto alla definizione stessa:

“Tanti si dicono, dunque, i luoghi relativi all'identico. E' chiaro da ciò che si è detto che tutti i luoghi atti alla demolizione rispetto all'identico sono utili anche rispetto alla definizione, proprio come si è detto precedentemente: se, infatti, il nome e la formula non mostrano l'identico, è chiaro che la formula resa non potrebbe essere la definizione. Dei luoghi atti al consolidamento, invece, nessuno è utile per la definizione: infatti, non è sufficiente mostrare

¹²⁴ Cfr. anche GILLESPIE (1925), p. 78 sulla predicazione come riferimento di più nomi ad uno stesso pragma.

¹²⁵ Cfr. *Top.* A18 108 a38-39; v. GOBBO (2000), p. 83; SLOMKOWSKI (1997) pp. 107, 156-160 considera i sillogismi sull'identico un tipo particolare di sillogismi ipotetici.

che ciò che ricade sotto la formula e ciò che ricade sotto il nome sono la stessa cosa per consolidare la definizione, ma bisogna che la definizione sia conforme anche a tutte le altre prescrizioni”.

L'identità numerica tra *definiendum* e *definiens* è condizione necessaria, ma non sufficiente affinché la definizione sia posta correttamente. Tale identità, nel caso della definizione, implica la convertibilità di soggetto e predicato¹²⁶. La convertibilità a sua volta non è un requisito sufficiente: anche il proprio come predicabile si converte con ciò di cui si predica. Si vedano, inoltre, le osservazioni espresse in *An.Post.* B4 91b1-7: il fatto che un termine segua l'altro non implica che essi siano uno o un'unica cosa (έν), come deve essere per *definiendum* e *definiens*. Come ho già accennato precedentemente, è difficile formulare dei criteri precisi per l'unità numerica dei *Topici*: nel caso dell'unità per accidente essa sembra coincidere con la coreferenzialità, mentre, nel caso di termini sinonimi, definizione e proprio, equiestensionalità e convertibilità non sono sufficienti per rendere conto delle distinzioni tra i diversi casi.

La dialettica dell'identità è utile per la definizione e la formulazione di definizioni, a sua volta, ha come fine un avanzamento nella conoscenza; si vedano, ad esempio, le osservazioni di *Top.* Z1 139 b13-15; Z4 141 a27-28; Z11 149 a26-27. Nel processo di ricerca della definizione il passaggio da un nome ad un altro nome (che si suppone esprima qualcosa di numericamente identico rispetto al primo) può costituire un passo intermedio. Come vedremo meglio nell'analisi di alcuni esempi concreti, la ricerca sulla definizione di qualcosa può essere condotta in questi termini: (i) si chiede cosa sia A; (ii) si stabilisce che A è B, ovvero che “A” e “B” sono nomi per la medesima cosa; (iii) si cerca di definire B. Il passaggio (ii) è da ritenersi insoddisfacente come risposta ad una richiesta di definizione, dal momento che la resa di un nome per un altro nome non costituisce in generale un resoconto definitorio¹²⁷. Tuttavia le operazioni di definizione possono avere luogo tramite la proposta di una formula al posto di un nome (λόγον αντί τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι) e tramite la sostituzione di nomi semplici con nomi semplici (μετάληψις τῶν ὀνομάτων)¹²⁸ nel caso in cui non sia appropriato tramutare un nome in una formula più articolata.

¹²⁶ Cfr. *Top.* A8 103b6 ss. (v. cap. 1 p. 59)

¹²⁷ *Top.* A5 102a2-5; *Met.* Z15 1040a10

¹²⁸ Su μετάληψις e μεταλλαγή τῶν ὀνομάτων v. *Top.* Z11 149 a1-4; a5-13; cfr. *Protag.* 355e4

Vedremo meglio in seguito come idealmente i passi della ricerca dialettica di una definizione possano essere marcati da un progressiva sostituzione di espressioni linguistiche che stiano l'una con l'altra in un rapporto di identità numerica (cfr. *Top.* Z11 148 b33 ss.). La capacità di sostenere o confutare la sussistenza di tale rapporto di identità tra nome e nome o tra nome e formula garantisce la correttezza della sostituzione, anche se l'effettivo successo del passaggio e del progresso può essere valutato appieno solo tenendo conto di una serie di ulteriori parametri. Ad esempio, dal momento che la definizione, per essere data correttamente, deve essere fornita in termini di ciò che è più conoscibile, diviene necessario il ricorso alla sostituzione di espressioni linguistiche meno note con altre più perspicue, che permettano una comprensione migliore. La sostituzione può avvenire appunto perché i termini interessati stanno per uno stesso designato. Si dà in generale il caso di dover sostituire un'espressione con un'altra anche all'interno di una medesima definizione, sostituendo una o più parole che compaiono in essa al fine di migliorarla: in questo caso non si ha una questione di identità tra *definiendum* e *definiens*, ma tra parti che compaiono in essi. Si tratta in tutti i casi di problemi di identità numerica tra le espressioni sostituite.

§2. I luoghi sull'identità in *Top.* H1

Per quanto le questioni di identità possano essere inglobate nelle questioni relative ai diversi tipi di predicabili e, in particolare, debbano essere connesse con l'indagine sull'adeguatezza delle definizioni proposte dagli interlocutori, il fatto di vertere su identico e diverso doveva essere sentito come fattore caratterizzante di un certo tipo di sillogismi dialettici – a prescindere dalle relazioni che questi potessero avere con la discussione sui vari predicabili. Come si è già accennato, in *Top.* A18 108a38-39 si menzionano τὸς συλλογισμοὺς τοὺς περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου e *Top.* H1 presenta una serie di luoghi sull'identico che, benché esplicitamente dichiarati utili per le discussioni sulla definizione, costituiscono un gruppo di luoghi a sé. E' possibile che, nonostante i nessi più volte sottolineati dell'indagine sui diversi tipi di identità con l'indagine sui predicabili, con “sillogismi su identico e diverso” si debbano intendere quelli la cui formulazione linguistica

è esplicitamente in termini di identità e differenza; ad esempio un problema del tipo “la conoscenza è identica alla sensazione o no?” è un problema sull’identico, mentre una formulazione del tipo “la conoscenza è sensazione o no?” può essere inteso come un problema relativo alla definizione. Il nesso concettuale tra i due aspetti è piuttosto evidente, ma le formulazioni sono diverse. Tuttavia, mancano elementi sufficienti per tracciare una netta distinzione. Prima di considerare più dettagliatamente le effettive risposdenze tra luoghi sull’identico ed indagine sulla definizione prendiamo in esame *Top.* H1.

[1], [2], [3]

(151 b28-31) “Bisogna vedere se <sia> identico o diverso secondo il più proprio dei modi detti dell’identico (e si diceva più propriamente identico l’uno per numero) dai casi, dai coordinati e dagli opposti.

[1] ἔκ τῶν πτώσεων καὶ [2] τῶν συστοίχων

(b31-33) Se, infatti, la giustizia è identica a [= lo stesso che] il coraggio, anche il giusto <sarà identico> al coraggioso e il giustamente al coraggiosamente.

[3] ἔκ τῶν ἀντικειμένων

(b33-36) Allo stesso modo anche nel caso degli opposti: se, infatti, queste cose sono identiche, anche gli opposti ad esse saranno identici, secondo una qualsiasi delle cosiddette contrapposizioni; infatti, non fa nessuna differenza prendere l’opposto a questo piuttosto che a questo, dal momento che sono lo stesso.

[4] ἔκ τῶν ποιητικῶν καὶ φθαρτικῶν καὶ γενέσεων καὶ φθορῶν ...

(b36-152 a4) E ancora <si può indagare> dalle cose atte alla produzione e alla corruzione e dalle generazioni e dalle corruzioni e in generale dalle cose che stanno allo stesso modo rispetto all’uno e all’altro <termine>: infatti, con riguardo alle cose identiche in senso assoluto, anche le loro generazioni e corruzioni e le cose atte alla produzione e alla corruzione saranno identiche.

[5] luogo del massimo

(152 a5-30) <Bisogna> anche vedere delle cose di cui l’uno si dice qualcosa in massimo grado, se anche l’altro nell’ambito delle stesse cose si dica della stessa cosa in massimo grado, proprio come Senocrate mostra che la vita saggia e la vita dignitosa sono lo stesso, dal momento che di tutte le vite quella dignitosa e quella felice sono quella in massimo grado preferibile: uno, infatti, è il preferibile in massimo grado e il grande in massimo grado. Allo stesso modo anche negli altri casi di questo tipo.

Bisogna, però, che sia l’uno sia l’altro <termine che è> detto grande o preferibile in massimo grado sia uno per numero: altrimenti, non si sarà mostrato che sono lo stesso. Infatti, se Peloponnesiaci e Spartani sono i più coraggiosi dei Greci, non è necessario che i Peloponnesiaci siano identici agli Spartani, dal momento che Peloponnesiaco e Spartano non sono uno per numero, ma necessariamente l’uno è compreso sotto l’altro, proprio come gli Spartani sono compresi sotto i Peloponnesiaci; altrimenti accadrà che saranno reciprocamente gli uni migliori degli altri, qualora gli uni non siano compresi sotto gli altri. Necessariamente, infatti, i Peloponnesiaci saranno migliori degli Spartani, se appunto gli uni non sono compresi sotto gli altri: infatti sono migliori di tutti i restanti. Ma allo stesso modo gli Spartani saranno necessariamente migliori dei Peloponnesiaci: anch’essi, infatti, sono migliori di tutti i restanti. Così divengono gli uni migliori degli altri <e viceversa>. E’ dunque chiaro che ciò che è detto migliore e più grande deve essere uno per numero, se si vorrà dimostrare che è identico. Perciò anche Senocrate non dimostra <>nulla>: infatti la vita felice e la vita dignitosa non sono uno per

numero, per cui non è necessario che siano un'identica cosa [= lo stesso] per il fatto di essere entrambe in massimo grado preferibili, ma l'una è compresa sotto l'altra.

[6] triangolarità

(a31-32) E ancora <bisogna> vedere se anche l'altro <termine> <è identico> a ciò a cui il primo <termine> è identico: se, infatti, non sono entrambi identici ad una medesima cosa, è chiaro che non <saranno identici> nemmeno l'uno all'altro.

[7] ἐκ τῶν τούτοις συμβεβηκότων καὶ οἷς ταῦτα συμβέβηκεν

(a33-37) Inoltre <bisogna> indagare a partire dagli accidenti di essi [*scil.* dei termini che si stanno considerando] e dalle cose di cui essi stessi sono accidenti: le cose che sono accidenti per l'uno, infatti, devono essere accidenti anche per l'altro e delle cose di cui l'uno è accidente anche l'altro deve esserlo. Qualora ci fosse una qualche dissonanza in qualcuno di questi aspetti, è chiaro che non sarebbero identici.

[8] unità/identità della categoria

(a38-39) <Bisogna> anche vedere se non siano entrambi in un unico genere di categoria, ma l'uno mostri un quale, l'altro un quanto o un relativo.

[9] identità del genere

(a39-b2) E di nuovo, qualora il genere non sia il medesimo, ma l'uno sia bene, l'altro male, o l'uno virtù, l'altro scienza.

[10] identità delle differenze

(b2-5) O se il genere è identico, ma non si predicano le stesse differenze dell'uno e dell'altro, ma dell'uno <si predica> che è scienza teoretica, dell'altro che è <scienza> pratica. E allo stesso modo anche negli altri casi.

[11] ἐκ τοῦ μᾶλλον

(b6-9) Inoltre <bisogna indagare> a partire dal più <e vedere> se l'uno accoglie il più e l'altro no, o se lo accolgano entrambi, ma non contemporaneamente: proprio come colui che ama di più non desidera di più la congiunzione, cosicché non sono identici amore e desiderio della congiunzione.

[12] ἐκ τῆς προσθέσεως καὶ τῆς ἀφαιρέσεως

(b10-16) Inoltre dall'aggiunta: se l'uno e l'altro aggiunti rispettivamente alla stessa cosa non diano luogo ad un intero identico. Oppure se, sottratto lo stesso dall'uno e dall'altro, ciò che resta è altro, ad esempio se si dicesse che il doppio della metà e il multiplo della metà sono lo stesso. Infatti, una volta sottratta la metà dall'uno e dall'altro, le cose che restano avrebbero dovuto mostrare un'identica cosa, ma non la mostrano: infatti il doppio e il multiplo non significano la stessa cosa.

[13] ἐξ ὑποθέσεως

(b17-24) E <bisogna> considerare non solo se per via della tesi accada già qualcosa di impossibile, ma anche se per ipotesi è possibile che si dia il caso, proprio come per coloro che sostengono che il vuoto e il pieno d'aria siano lo stesso: è chiaro, infatti, che, qualora l'aria esca, sarà non meno, bensì più vuoto, mentre non sarà ormai più pieno d'aria. Perciò, supponendo qualcosa sia vero sia falso (non fa, infatti, nessuna differenza), uno dei due <termini> è levato, l'altro no. Per cui non sono lo stesso.

[14] ἐκ τῶν ὅπως οὖν ἐκατέρου κατηγορουμένων καὶ ὧν ταῦτα κατηγορεῖται

(b25-29) Per parlare in generale, <bisogna> indagare a partire dalle cose che in qualsiasi modo si predichino dell'uno e dell'altro e di cui essi stessi si predichino se vi sia in qualche luogo

dissonanza: le cose che si predicano dell'uno, infatti, bisogna che si predicino anche dell'altro, e delle cose di cui l'uno si predica, bisogna che anche l'altro si predichi.

[15] se si dia un altro tipo di identità

(b30-33) Inoltre, dal momento che l'identico si dice in molti modi, <bisogna> considerare se <le cose che si considerano> siano identiche secondo un qualche altro modo: infatti, le cose che sono identiche per specie o per genere o non è necessario o non è possibile che siano identiche per numero: e indaghiamo se siano identiche in questo modo o no.

[16] se l'uno possa darsi senza l'altro

(b34-35) Inoltre <bisogna vedere> se è possibile che l'un <termine> sia senza l'altro: infatti <se fosse possibile> non sarebbero lo stesso”.

Come si può notare già da una lettura superficiale del testo, si tratta di un elenco di indicazioni di varia natura il cui fine è precisamente quello di vagliare la solidità della presunta identità tra due termini dati. Si noti che non vengono fornite restrizioni relative al tipo di espressioni linguistiche (semplici nomi o formule composite) su cui verte l'indagine: in linea di principio le due espressioni rispetto a cui si valuta l'identità possono essere due nomi, un nome ed una formula, due formule.

Dal momento che tra *definiendum* e *definiens* deve sussistere identità numerica, benché quest'ultima non sia sufficiente a stabilire definitivamente la correttezza della definizione stessa, nel confutare una definizione bisogna sempre cercare di avvalersi anche dei luoghi dell'identità¹²⁹. Per la consolidazione rigorosa della definizione, invece, è necessario basarsi su un'analisi più approfondita che esula dall'interesse della tecnica dialettica in sé; nella conduzione di una discussione dialettica senza particolare pretese ontologico-metafisiche, invece, sono utili gli stessi luoghi impiegati per la confutazione¹³⁰.

Alcuni dei luoghi sull'identità si possono ritrovare più o meno riformulati nella serie di luoghi del libro sesto, propriamente dedicato all'indagine sulla definizione¹³¹: si confrontino [1] con Z10 148 a10-13, H3 153 b25 ss.; [5] con Z7 146 a13-20, (in cui il genitivo assoluto δύο τιῶν προτεθέντων, “proposte due certe cose”, introduce il gruppo di enti -in questo caso limitato a due- cui si applicano *definiendum* e *definiens*: se questi ultimi devono stare in un rapporto di identità dovranno predicarsi con intensità maggiore o minore dello stesso dei due termini proposti, mentre una discrepanza nel modo di

¹²⁹ Cfr. *Top.* H3 153 a6-7

¹³⁰ Cfr. *ibid.* 153 a24-26

¹³¹ Per un elenco delle riprese dei luoghi sull'identico nei libri sui predicabili si veda GOBBO (2000), p. 96, n. 3.

predicazione determina la confutazione della presunta identità e della validità della definizione proposta); [11] con Z7 146 a3-12; [11] con Z11 148 b23-32, 149 a8-13; l'idea alla base di [14] trova un'esemplificazione in Z12 149 a38-b3 e, in generale, per quanto concerne l'identità di estensione dei termini tra cui sussiste identità, nella specificazione del medesimo criterio rispetto a *definiendum* e *definiens* di *Top. Z3*; [16] si applica, ad esempio, nel caso in cui un intero venga definito mediante le proprie parti; si veda Z13 150 a15-21: la definizione per mezzo dell'elenco delle parti non è adeguata, dal momento che nulla impedisce che, pur dandosi le parti, l'intero non si dia.

Come in A7, in H1 non viene fornita alcuna definizione dell'identità, ma vengono proposti degli aspetti da valutare nell'affermazione o nella confutazione della sussistenza di un rapporto di identità numerica. La natura dei luoghi non è omogenea: l'analisi a partire dai casi, dai coordinati e dagli opposti (1, 2, 3) è afferente a tre gruppi fondamentali di luoghi tipici per la valutazione dei rapporti tra i due termini (soggetto e predicato o *relata* dell'identità) che figurano nella proposizione che si sta discutendo¹³². Osservazioni analoghe valgono per i luoghi relativi alla generazione ed alla corruzione (4), categoria che si ritrova anche nella discussione di luoghi relativi ai predicabili¹³³. (5) e (11) si basano sul confronto del comportamento dei due *relata* rispetto alla comparazione¹³⁴; (6) esprime una proprietà della relazione di identità, ovvero sulla triangularità dell'identità stessa (versione "antica" della transitività): se A è identico a B e A è identico a C, allora anche B dovrà essere identico a C (in caso contrario, sarà falsa l'asserzione di identità tra A e B).

L'idea che tra due predicati identici debba darsi corrispondenza di rapporti di predicazione attivi e passivi è raccolta dai luoghi [7], [8], [9], [10] e [14]. Quest'ultimo luogo è stato oggetto di una certa attenzione in virtù della somiglianza con una (l'indiscernibilità degli identici) delle leggi di Leibniz che, congiunte, danno la definizione

¹³² Cfr. *Top.* 106b29, 114a33, 118a34, 124a10, b36, 125a5, 133b36, 136b15, 148a11, 151b30, 153b25, 173b27, 182a27; 114a27, 124a10, 153b25; 105b33, 135b7, 142a24, 146a27.

¹³³ Cfr. *Ibid.* B9 114b16-24; Δ4 124a24-34; H3 153b30-33.

¹³⁴ Un'analisi della struttura degli argomenti condotti secondo questo luogo si trova in SŁOMKOWSKI (1997), pp. 157-160. Secondo l'Autore questo e molti altri argomenti nei *Topici* condividono la forma del sillogismo ipotetico, che costituirebbe la forma principale del sillogismo dialettico, in cui i luoghi hanno la funzione di premessa e di ipotesi.

dell'identità nella logica del secondo ordine¹³⁵. Altrove (*El. Soph.* 179a26-b7, *Phys.* 212b14-16) Aristotele pone delle restrizioni sull'identità incondizionata di predicati e di termini di cui essere predicati tra i *relata* di un'identità numerica¹³⁶. Un aspetto importante da tenere presente è in ogni caso dato dal fatto che [14] per Aristotele non è una definizione dell'identità, ma la generalizzazione delle prescrizioni su aspetti particolari da considerare nello scambio dialettico su questioni di identità.

[13] costituisce un luogo piuttosto generale e si basa su un'intuizione non confinata al caso dell'assunzione di un'identità o di una differenza: assumendo una certa ipotesi (nel nostro caso: assumendo per ipotesi l'identità tra due termini), bisogna vedere se, a prescindere dalla contenuto scientifico di verità dell'ipotesi stessa, ne derivi qualcosa di impossibile o la negazione dell'ipotesi stessa. [12] si basa sull'assioma che aggiungendo o sottraendo identici ad identici ciò che si ottiene sarà dato a sua volta da termini identici. Sulla natura dell'aggiunta e della sottrazione torneremo più dettagliatamente nei prossimi paragrafi, dal momento che proprio in termini di aggiunta e sottrazione è dato anche un requisito tecnico della definizione aristotelica. [16] si riferisce al fatto che se A e B sono identici, non è possibile che l'uno si dia senza l'altro. [15], infine, sfrutta la stessa distinzione tra i significati dell'identico, sottolineando come sia necessario avvalersi della distinzione stessa qualora i termini considerati siano sì identici, ma in un senso dell'identità diverso dall'identità per numero.

I luoghi sull'identità non definiscono una relazione particolare né elencano delle proprietà logiche dell'identità stessa, ma formulano delle prescrizioni a partire da una comprensione intuitiva di ciò che può significare l'attribuzione di una certa relazione a due termini. Per capire il modo in cui le indicazioni fin qui fornite possano essere sfruttate per l'analisi di una discussione dialettica e per la valutazione del modo in cui gli strumenti messi a punto nei *Topici* possano essere effettivamente impiegati nella costruzione di argomentazioni, passiamo ora a considerare alcuni esempi concreti di argomentazione su definizione, identità e differenza. I passi sono tratti sia dai Dialoghi platonici sia da altri

¹³⁵ BARNES (1977), MARIANI (2005), MATTHEWS (1982), MIGNUCCI (1985), MILLER (1973), WHITE (1971)

¹³⁶ Per una sintesi delle interpretazioni del passaggio dall'una all'altra formulazione v. p. 73.

scritti aristotelici. Tale analisi dovrebbe permettere di comprendere meglio la natura e la pervasività del ricorso ad una certa pratica argomentativa.

§3. *La dialettica in pratica: alcuni esempi*

Es. 1: *Theaet.* 145 d7-e9 (e ss.)

S. E dimmi: l'apprendere (τὸ μαθάνειν) non è forse il divenire più sapienti (τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι) a proposito di ciò che si apprende?

T. Come no?

S. E, credo, i sapienti sono sapienti in virtù della sapienza (σοφία δὲ γ'οῖμαι σοφοί οἱ σοφοί).

T. Sì.

S. E questo differisce forse in qualcosa dalla conoscenza? (τοῦτο δὲ μὴν διαφέρει τι ἐπιστήμης;)

T. Che cosa?

S. La sapienza. O non siamo conoscenti precisamente di quelle cose di cui siamo anche sapienti? (ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί;)

T. Certamente.

S. Dunque conoscenza e sapienza sono la stessa cosa? (ταῦτόν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία;)

T. Sì.

S. E proprio questo è ciò su cui sono in difficoltà e non riesco a raggiungere una comprensione adeguata da solo, che cosa si trovi mai ad essere la conoscenza (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν).

Si osservi l'introduzione del tema da trattare (cosa sia l'*episteme*) attraverso passi intermedi: Teeteto dice naturalmente di "imparare" o "apprendere" la geometria e le altre discipline. L'apprendere si identifica con il divenire più sapienti in ciò che si apprende. I sapienti sono tali in virtù della sapienza e si è conoscenti delle stesse cose di cui si è sapienti. Attraverso un argomento ἐκ τῶν πτώσεων si istituisce l'identità di σοφία e ἐπιστήμη.

A questo punto il problema diventa quello di definire cosa sia quest'ultima. Dopo un primo tentativo inappropriato di risolvere la questione, Teeteto viene nuovamente sollecitato da Socrate a dire cosa sia ἐπιστήμη. La risposta alle linee 151 a1-3 segue gli stessi procedimenti sottolineati nel passo precedente: attraverso un argomento ἐκ τῶν πτώσεων Teeteto arriva a sostenere che conoscenza è percezione:

Mi sembra dunque che colui che conosce qualcosa ha percezione di quello che conosce e, a quanto pare, conoscenza non è nient'altro che percezione ([...] δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις).

Si noti, in questo passaggio, che Teeteto non risponde alla domanda di Socrate fornendo un λόγος al posto di un nome (ἐπιστήμη), ma risponde fornendo un altro nome (αἴσθησις).

Con mezzi analoghi (cioè un argomento ἐκ τῶν πτώσεων) si svolge il passaggio alle linee 152 b11-c3:

S. Ma il 'sembra' è essere percepito? (τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἐστίν;)

T. In effetti lo è.

S. Dunque apparenza e percezione sono la stessa cosa nelle cose calde e in tutte le cose di questo tipo. C'è il rischio, dunque, che le cose siano per ciascuno come egli le percepisce (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῷ καὶ κινδυνεύει εἶναι).

Dopo aver mostrato l'erroneità della risposta fornita da Teeteto, la confutazione di Socrate si conclude (186 d2-e12) con la negazione dell'identificazione fornita originariamente dall'interlocutore in risposta alla richiesta di una definizione (da cui si può dedurre che la risposta di Teeteto fosse da interpretare come asserzione di un'identità tra conoscenza e sensazione):

S. Di conseguenza nelle affezioni non è presente la conoscenza, ma è presente nel ragionamento su di esse: in questo, infatti, è possibile toccare l'essere e la verità, mentre, a quanto sembra, in quelle è impossibile.

T. Così pare.

S. E dunque chiami quello e questo la stessa cosa, pur avendo differenze tanto grandi? (ἢ οὖν ταῦτόν ἐκεῖνό τε καὶ τοῦτο καλεῖς, τοσαύτας διαφορὰς ἔχοντε;)

T. Non è certo giusto.

S. E che nome attribuisi a quello, al vedere, ascoltare, sentire gli odori, avere freddo e avere caldo? (τί οὖν δὴ ἐκείνῳ ἀποδίδως ὄνομα, τῷ ὄραν ἀκούειν ὀσφραίνεσθαι ψύχεσθαι θερμαίνεσθαι;)

T. Io lo chiamo percepire; che altro? (αἰσθάνεσθαι ἔγωγε· τί γὰρ ἄλλο;)

S. Nel complesso, quindi, lo chiami percezione? (σύμπαν ἄρ' αὐτὸ καλεῖς αἴσθησιν;)

T. Per forza.

S. A cui, diciamo, non è consentito toccare la verità; infatti non attinge all'essere.

T. Infatti no.

S. Quindi non attinge neppure alla conoscenza.

T. No.

S. Quindi percezione e conoscenza, o Teeteto, non potrebbero mai essere la stessa cosa (οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησις τε καὶ ἐπιστήμη ταῦτόν.)

T. Pare di no, o Socrate. E soprattutto ora è divenuto quanto mai palese che la conoscenza è altro dalla percezione (οὐ φαίνεται, ὦ Σώκратες, καὶ μάλιστα γὰρ νῦν καταφανέστατον γέγονεν ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη).

In primo luogo vengono individuate delle differenze nelle affezioni sensibili rispetto alla conoscenza, che ha a che fare con l'essere e la verità. Con un argomento ἐκ τῶν πτώσεων

si passa dal percepire (*αἰσθάνεσθαι*) alla percezione (*αἴσθησις*). L'argomento si conclude, quindi, con la negazione dell'identità di percezione sensibile e conoscenza.

Es. 2: *Theaet.* 204a1 ss.

Il sogno di Socrate prospetta una dottrina secondo cui la conoscenza deve essere espressa da un *λόγος*, che è la congiunzione di più parole (*συμπλοκή ὀνομάτων*)¹³⁷. A questa concezione fa da controparte l'idea che gli elementi semplici delle cose siano inconoscibili e indicibili, proprio in quanto semplici, e solo gli enti in qualche modo complessi possano essere oggetto di un *λόγος*, requisito necessario per la conoscenza. Socrate mostra che, secondo questa dottrina, l'intero di cui si avrebbe conoscenza non può essere costituito di parti¹³⁸. La contraddizione nell'identità tra parti e intero viene resa esplicita solo alla fine dell'argomento (205a11 ss.): se intero e parti sono una stessa identica cosa, non è possibile che l'intero goda della proprietà di essere conoscibile e le parti siano inconoscibili. L'intuizione è quella alla base di [14]: se due termini sono identici, devono concordare su tutte le proprietà. L'argomento è costruito secondo il luogo [6] della triangolarità dell'identità. Per mantenere la dottrina del sogno, che incontra il favore di Teeteto, è necessario che l'intero sia diverso dalle proprie parti.

Socrate chiede inizialmente a Teeteto in modo diretto se il tutto (*τὸ πᾶν*) e l'intero (*τὸ ὅλον*) siano la stessa cosa (204a11-b1: *τὸ δὲ δὴ πᾶν καὶ τὸ ὅλον πότερον ταῦτόν καλεῖς ἢ ἕτερον ἐκότερον;*). Teeteto prova, con una certa esitazione, a rispondere che sono due cose diverse. A questo punto Socrate ottiene prima (204b10-d11) il consenso di Teeteto sull'identità di *τὸ πᾶν* e *τὰ πάντα*; quindi fa ammettere a Teeteto che ciò che ha parti è composto di parti (204e3) e che *τὰ πάντα* con cui si identifica *τὸ πᾶν* sono di fatto *τὰ πάντα μέρη*. Teeteto, cioè, concede l'identità *τὰ πάντα μέρη = τὸ πᾶν*.

Quindi (205a1ss.) Socrate ritorna sulla relazione tra *τὸ πᾶν* e *τὸ ὅλον*. In particolare, Socrate sostiene che entrambi siano ciò a cui non manca nulla e Teeteto, pur

¹³⁷ *Theaet.* 202b2-5

¹³⁸ L'argomento di per sé è stato discusso in quanto si basa sulla mancata distinzione tra tutto e intero. Si vedano a questo proposito BRANCACCI (1993), CENTRONE (2002), HARTE (2002), pp. 32-47. Non intendo entrare nel merito della validità o meno dell'argomento stesso, ma mi limito a sottolinearne la struttura in quanto argomento di identità.

volendo mantenere la sua originaria negazione dell'identità tra i due termini, non riesce a proporre alcuna differenza che permetta di negare l'identità posta da Socrate. Socrate ottiene, cioè, l'ammissione dell'identità τὸ πᾶν = τὸ ὅλον. Da questa e dall'identità precedentemente concessa tra il tutto e tutte le parti deriva (per triangolarità) l'identità dell'intero con la totalità delle parti. Questa identificazione è contraddittoria, poiché i due termini presunti identici avrebbero proprietà contraddittorie: l'uno (l'intero) è conoscibile, l'altro (le parti) no. Ne deriva la conferma della posizione originariamente sostenuta da Socrate, secondo cui, accogliendo la dottrina del sogno, bisogna ammettere che l'intero non sia composto dalle parti, in virtù dell'identificazione di ciò che ha parti con ciò che è costituito dalle parti e della totalità delle parti con il tutto.

Es. 3: *Soph.* 244 b6-c2

Il problema è quello di chiedere ai monisti di fornire una caratterizzazione di ciò che è; del momento che essi impiegano la parola “ente” come significante, la questione è quella di capire se si servano di “uno” ed “ente” come di due nomi per designare in realtà una medesima cosa oppure no.

S. E dunque? Non bisogna forse chiedere per quanto è possibile a coloro che sostengono che il tutto sia uno (παρὰ τῶν ἓν τὸ πᾶν λέγοντων) che cosa mai dicono l'ente? (τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν;)

T. E come no?

S. Rispondano dunque a questo. Dite forse che uno solo è? – Lo diciamo, diranno (ἓν πού φατε μόνον εἶναι; φαμέν γάρ, φήσουσιν.) O no?

T. Sì.

S. E quindi? Chiamate qualcosa ente? (ὄν καλεῖτε τι;)

T. Sì.

S. Forse proprio ciò che chiamate uno, servendovi di due nomi per la stessa cosa o in che modo? (πότερον ὅπερ ἓν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;)

Es. 4: *Men.* 75e1-6

„S.: E dimmi: chiami qualcosa fine? (τελευτήν καλεῖς τι). Intendo una cosa di questo tipo, come limite (πέρας) ed estremo (ἔσχατον) – dico tutte queste cose qualcosa di medesimo (πάντα ταῦτα ταυτόν τι λέγω). Forse Prodicò sarebbe di un'opinione diversa dalla nostra, ma tu comunque dici che qualcosa è limitato e finito (πεπεράνθαι τι καὶ τετελευτηκέναι) – voglio dire questo, niente di strano.

M.: Ma uso queste espressioni (καλῶ) e credo di comprendere ciò che dici”.

Socrate esamina l'uso linguistico e la rispettiva comprensione di Menone di una nozione cui riferisce più ὀνόματα (“fine”, “limite”, “estremo”). Tutti questi termini si riferiscono ad una medesima cosa e la conferma nell'identità tra essi viene cercata nel rapporto di identità tra le corrispondenti πτώσεις (in questo caso: forme verbali con la stessa radice dei sostantivi menzionati).

Es. 5: Protag. 329c2 ss.

V. Cap. 5 pp. 195 ss.

Es.6: Phil. 12c4-13a5

V. pp. 71-72

Es. 7: Met. Γ2 1003 b22-32

L'identità tra uno ed ente viene argomentata attraverso il ricorso ai luoghi [12] (per aggiunta e sottrazione, anche se la locuzione di “aggiunta” viene esplicitamente impiegata solo in un secondo momento) e [4] (a partire da generazione e corruzione):

“E se l'ente e l'uno sono la stessa cosa ed un'unica natura per il fatto di conseguire l'uno all'altro, come <conseguono l'uno all'altro> principio e causa, ma non come se fossero mostrati da un'unica formula (non fa nessuna differenza neanche se li intendiamo così ugualmente, ma è anche più utile): infatti sono la stessa cosa *un* uomo e uomo, e ente uomo e uomo, e “uno ente uomo” non mostra qualcos'altro secondo il raddoppiamento dell'espressione (è chiaro che non si separano né nella generazione né nella corruzione), e lo stesso vale per l'uno; cosicché è chiaro che l'aggiunta in queste cose mostra la stessa cosa e l'uno non è nulla oltre l'ente”¹³⁹.

In questo caso l'aggiunta di uno ed ente porta allo stesso risultato: l'espressione continua a mostrare ciò che significa a prescindere dall'uno e dall'altro.

¹³⁹ εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταῦτόν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡς περ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ'οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα (διαφέρει δὲ οὐθέν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον): ταῦτό γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερον τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ὢν ἄνθρωπος (δηλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' ἐπὶ φθορᾶς), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταῦτό δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν [...]

Es. 8: Met. Z5 1030 b28-30:

“Se, infatti, ‘naso camuso’ e ‘naso concavo’ sono lo stesso, il camuso ed il concavo saranno lo stesso”.

Se “naso camuso” e “naso concavo” sono lo stesso e la sottrazione di parti uguali da uguali porta a risultati identici, sottraendo da entrambe le espressioni “naso”, si ottiene l’identità (per Aristotele scorretta) di camuso e concavo. L’argomento sfrutta il luogo per aggiunta e/o sottrazione.

Es. 9 Phys. Γ1 201 a27-b5:

" [...] [L]atto di ciò che è in potenza (τὸ δυνάμει ὄν), quando, essendo in atto, si attualizzi non in quanto se stesso, ma in quanto mobile, è movimento. Dico "in quanto" in questo senso. Il bronzo, cioè, è statua in potenza, e tuttavia non è l'atto del bronzo in quanto bronzo ad essere movimento: infatti l'essenza del bronzo non è identica ad una certa potenza (δύναμις), dal momento che, se fossero identiche in senso assoluto e per definizione, l'atto del bronzo in quanto bronzo sarebbe movimento; ma non sono identiche, come si è detto (e questo è chiaro nel caso dei contrari: il poter essere sano ed il poter essere malato sono diversi - infatti, se così non fosse, anche l'essere sano e l'essere malato sarebbero identici -, ma il sostrato e ciò che è sano e ciò che è malato - che sia l'umore o il sangue - sono una e medesima cosa). Dal momento che non sono identiche, come anche colore e visibile non sono identici, è chiaro che l'atto di ciò che è in potenza (τὸ δυνατόν), in quanto è in potenza, è movimento."

Si vuole mostrare che l'essenza di ciò che è caratterizzato da una certa potenza al movimento non è identica a tale potenza. Per fare questo si mostra l'asimmetria tra l'essenza di due δυνάμεις contrarie, che sono diverse (1), e l'identità del sostrato con la potenza di entrambi i contrari (2):

(1) τὸ δύνασθαι ὑγιαίνειν ≠ τὸ δύνασθαι κάμνειν.

Ciò è mostrato per assurdo ricorrendo al luogo per aggiunta/sottrazione: l'identità delle due potenze ("in sé") implicherebbe l'identità di τὸ ὑγιαίνειν e τὸ κάμνειν;

(2) d'altra parte, τὸ ὑποκείμενον = τὸ ὑγιαίνον = τὸ νοσοῦν.

Es. 10: Phys. A7 190 a13-21

“Definite queste cose, a partire da tutte le cose che divengono è possibile apprendere questo, qualora si consideri ciò che diciamo, che bisogna che ciò che diviene permanga sempre qualcosa, e questo, se anche è uno per numero, tuttavia non è uno secondo l’εἶδος; intendo per identico secondo l’εἶδος ciò che è anche identico secondo la definizione: infatti l’essenza

dell'uomo e dell'immusico non sono la stessa cosa. E l'uno permane, l'altro non permane: ciò che non è opposto permane (l'uomo, infatti, permane), il non musico e l'immusico non permangono né permane ciò che è composto di entrambi, ad esempio l'uomo immusico”.

In questo caso è la sussistenza dell'identità secondo la definizione ad essere argomentata a partire forse dal luogo [16], relativo alla possibilità che uno dei due termini ritenuti identici si dia senza l'altro. La possibilità di questo caso implica che i due termini, posti come identici, in realtà non lo sono.

L'opposizione tra identità per numero e per definizione diviene negli scritti aristotelici preponderante in relazione alla trattazione di questioni di identità rispetto ad un sostrato caratterizzato da diverse proprietà. La differenza rispetto ai *Topici* è che in questi ultimi l'identità numerica è una relazione tra predicati e non viene generalmente stabilita in base alla sussistenza di un sostrato materiale che sia numericamente uno.

Es. 11: *Met.* Z17 1041b11-16

L'argomento per mostrare che, negli enti composti, costituiti da più parti o elementi materiali, questi ultimi non si identificano con il composto sfrutta il luogo [16]: il composto può corrompersi, senza che gli elementi che lo compongono smettano di esistere. Questi ultimi, cioè, possono essere senza che il composto sia. Il composto, quindi, non è identico alle sue parti materiali:

“Una volta dissolti, infatti, gli uni non sono – cioè la carne e la sillaba – ma le lettere e il fuoco e la terra continuano ad essere”.

Es. 12: *Met.* Λ7 1072 a26-b1

La ricostruzione dell'argomento non è ovvia. Tuttavia non sembra implausibile l'idea che Aristotele si stia rifacendo al luogo [5] dell'identico.

“Il desiderabile e l'intelligibile muovono in questo modo: muovono senza essere mossi. I primi di questi [*scil.* il primo desiderabile ed il primo intelligibile]. Oggetto di brama, infatti, è ciò che sembra bello, oggetto primo di volontà ciò che è bello; e proviamo desiderio per il fatto di averne un'opinione piuttosto di averne un'opinione per il fatto di provare desiderio: l'intellezione, infatti, è principio. L'intelletto è mosso dall'intelligibile, e intelligibile è di per sé una delle due sistoichie. E di questa è prima la sostanza e, di questa [*scil.*: della sostanza] è prima quella semplice e in atto (l'uno e il semplice non sono la stessa cosa: l'uno, infatti, significa misura, il semplice un certo modo di essere).

Tuttavia sia il bello sia ciò che è di per sé preferibile sono nella stessa *systoichia*: e ciò che è primo è sempre ottimo o analogo¹⁴⁰.

Il luogo [5] in H1 è costruito sulla base di quattro elementi:

- a) un gruppo di enti che costituiscono il dominio rispetto a cui si conduce il confronto (ad es.: i Greci);
- b,c) i due termini di cui si intende mostrare l'identità (ad es.: Spartani e Peloponnesiaci)
- d) la qualità definita rispetto al gruppo sul cui massimo (numericamente uno) entrambi i termini devono coincidere se davvero sono identici (ad es.: essere coraggioso in massimo grado – ovvero: essere il più coraggioso dei Greci).

Nel passo della *Metafisica* i quattro fattori sono così distribuiti:

- a) il dominio rispetto a cui si conduce il confronto è in generale l'insieme di tutti gli enti; tuttavia tale gruppo può essere ristretto alla sola *systoichia* positiva, su cui è in primo luogo definita l'intelligibilità (la colonna negativa è intelligibile solo in virtù di quella positiva e, in questo senso, parassitaria rispetto alla prima, che sostituisce un ambito sufficiente per la conduzione dell'argomento);
- b) e c) sono τὸ πρῶτον ὀρεκτόν e τὸ πρῶτον νοητόν (si noti che τὸ πρῶτον ὀρεκτόν coincide con τὸ καλόν, cui propriamente si rifà il resto dell'argomentazione)
- d) bisogna far vedere che l'uno e l'altro termine coincidono sul massimo di un certo dominio: ciò che è intelligibile in massimo grado e ciò che è desiderabile in massimo grado sono entrambi collocati nella colonna positiva e coincidono con il primo membro di tale colonna, τὸ ἄριστον, ovvero la sostanza semplice e in atto.

Si noti che il primo oggetto di desiderio e di intelletto è numericamente uno (cioè è conforme alle prescrizioni di [5]), come Aristotele dimostra a partire dal fatto che il primo motore è atto puro, forma priva di materia, mentre la molteplicità numerica di individui di

¹⁴⁰ κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ'αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ'ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἔν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἔν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.

una stessa specie si dà solo nel caso in cui tali individui siano materiali (cfr. 1071 b12-22; 1074 a33-37).

Es. 13: *Phys.* A3 186 a6

Parmenide e Melisso hanno entrambi argomentato ἐριστικῶς, ma Melisso soprattutto ha argomentato in modo grezzo e non problematico da risolvere (A2 185 a10-12); l'argomento di quest'ultimo è sintetizzato in A3 186 a11-13:

“Crede, infatti, di poter assumere che, se tutto ciò che è generato ha principio, anche ciò che non è generato non l’ha (οἶεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει)”.

Nel passo della *Fisica* non viene spiegato l'errore del ragionamento, ma in *Soph. El.* 5, 167 b1-20 Aristotele analizza gli argomenti di questo tipo (fallacia παρὰ τὸ ἐπόμενον). L'origine della fallacia sta nell'erronea assunzione della convertibilità della conseguenza o fallacia del conseguente (167 b1-3: ὁ δὲ παρὰ τὸ ἐπόμενον ἔλεγχος διὰ τὸ οἶεσθαι ἀντιστρέφειν τὴν ἀκολουθήσιν· ὅταν γὰρ τοῦδε ὄντος ἐξ ἀνάγκης τόδε ᾗ, καὶ τοῦδε ὄντος οἴονται καὶ θάτερον εἶναι ἐξ ἀνάγκης).

In diversi luoghi (ad es. *Top.* B4 111 b17-23; B5 112 a16-23; B8 113 b15-26) Aristotele riconosce l'erroneità della forma di argomentazione $((\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha))$ o dell'equivalente $((\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\neg \alpha \rightarrow \neg \beta))$. Vengono anche forniti alcuni esempi di ragionamenti fondati su questo erroneo schema argomentativo:

1) inferenze ingannevoli relative alle opinioni che derivano da dati dei sensi:

es: il miele è giallo => ciò che è giallo è miele

la bile è gialla => si scambia la bile per miele;

2) dimostrazioni κατὰ τὸ σημεῖον nella retorica;

3) ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς; è questo il caso dell'argomento di Melisso. La tesi che Melisso si pone di dimostrare è che il tutto è infinito (Ts). Le ipotesi del ragionamento sono che (Hp.1) il tutto è ingenerato e che (Hp.2) ciò che è generato si genera a partire da un principio. La seconda ipotesi può essere formulata come implicazione tra due proposizioni (o tra l'appartenenza di due predicati ad un medesimo soggetto). Chiamiamo

α := x è generato

$\beta := x$ si genera a partire da un principio.

L'errore di Melisso consiste nel passare dalla seconda ipotesi (se qualcosa è generato, allora si genera a partire da un principio) alla conversa sbagliata *(se qualcosa non è generato, allora non ha un principio). In particolare, il tutto, secondo Melisso, non è generato (Hp.1). Ne deriva che il tutto non ha un principio. Inoltre, ciò che non ha un principio si identifica con ciò che è *ἄπειρον*. Quindi, il tutto è *ἄπειρον*. Schematicamente, l'analisi aristotelica del ragionamento di Melisso può essere così sintetizzata:

Ts.: ὅτι *ἄπειρον* τὸ *ἅπαν*

Hp.1: τὸ *ἅπαν* ἀγέννητον

Hp. 2: τὸ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γίγνεται ($\alpha \rightarrow \beta$)

εἰ μὴ γέγονε, ἀρχὴν οὐκ ἔχει τὸ πᾶν ($\neg\alpha \rightarrow \neg\beta$)	
τὸ <i>ἅπαν</i> μὴ γέγονε	(Hp.1)

τὸ πᾶν ἀρχὴν οὐκ ἔχει	

τὸ ἀρχὴν οὐκ ἔχον = τὸ *ἄπειρον*
=> τὸ πᾶν *ἄπειρον* [q.e.d.]

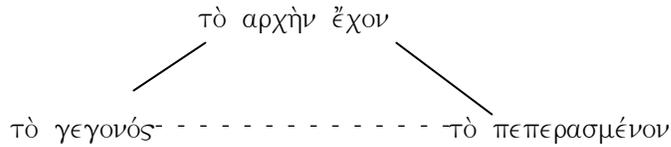
Lo stesso argomento è spiegato in *El. Soph.* 6, 168 b27-169 a5; in questo caso, la fallacia è riportata a quelle per accidente, a loro volta fondate sulla mancata distinzione dei diversi tipi di identità (e, in particolare, sull'assunzione dell'identità per accidente come identità *tout court*); ma –sottolinea Aristotele– mentre l'identità per accidente richiede due termini tra cui sussistere, per la costruzione di fallacie del conseguente sono necessari più termini (tre alla volta). Tali termini risultano connessi della triangolarità (valida solo nei casi in cui si abbia effettivamente identità tra i tre termini):

$b=a$ e $c=a \Rightarrow b=c$



Nell'argomento di Melisso i tre termini sono:

τὸ γεγονός (b), τὸ ἀρχὴν ἔχον (a), τὸ πεπερασμένον (c)



In *Soph. El.* 28, 181a22-30, infine, troviamo un'ulteriore analisi dell'argomento di Melisso: vengono distinti due tipi di fallacia del conseguente, l'uno rispetto alla relazione tra parte e universale più esteso, l'altro "secondo le opposizioni". A questo secondo tipo si riconduce l'argomento di Melisso, che fa conseguire ai due opposti (generato/ingenerato) due opposti (con un principio/senza un principio), secondo uno schema argomentativo non valido. In sintesi, i due tipi di fallacia del conseguente sono:

- 1) ὡς τῷ ἐν μέρει τὸ καθόλου (οἶον ἀνθρώπῳ ζῶν)
- 2) κατὰ τὰς ἀντιθέσεις (εἰ γὰρ τόδε τῷδε ἀκολουθεῖ, τῷ ἀντικειμένῳ τὸ ἀντικείμενον)
 es. il λόγος di Melisso: εἰ γὰρ τὸ γεγονός ἔχει ἀρχὴν τὸ ἀγένητον ἀξιοῖ μὴ ἔχειν.

L'errore scaturisce dall'assunzione di un'analogia ἐκ τῶν ἀντικειμένων.

L'analisi parallela di uno stesso argomento in termini di fallacia secondo l'accidente e secondo il conseguente è interessante in quanto mette in luce un'ulteriore complicazione nella determinazione dei rapporti di identità numerica tra predicati: le relazioni di implicazione reciproca. Negli esempi considerati, i rapporti di doppia implicazione sembrano fondarsi sull'assunzione di identità tra i tre termini connessi, attraverso la proprietà della triangolarità. Per quanto l'identità non sia in generale definita in termini di doppia implicazione, è da sottolineare il fatto che l'identità tra predicati sia connessa con la sussistenza di rapporti di implicazione di varia natura tra i predicati stessi.

Qualche altro caso

Naturalmente la possibilità di rifarsi a schemi argomentativi codificati non preclude la possibilità di fare ricorso a forme di argomentazione più generali, quale, ad esempio, la confutazione di un'ipotesi di identità o diversità tra due termini attraverso la derivazione di conseguenze assurde (cfr. l'introduzione al luogo [13]). Questo sembra il caso delle argomentazioni di *Met.* Z6 e *Met.* Θ3. Z6, infatti, sembra più genericamente costruito

sull'assurdità delle conseguenze derivanti dall'ipotizzare l'identità o la diversità di un certo ente con la propria essenza. La forma dell'impostazione del capitolo è quella di un problema dialettico: πότερον ταυτόν ἐστὶν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον¹⁴¹. Nel caso dei composti accidentali gli argomenti per assurdo si basano sull'identità accidentale riconosciuta tra uomo, uomo bianco e uomo musico. Nel caso degli enti per sé, l'identità con la propria essenza è fatta derivare dall'assurdità delle conclusioni derivanti dall'assunzione della diversità tra i due termini e non direttamente attraverso l'impiego di luoghi sull'identico più particolari. L'impiego di argomenti "indiretti" è significativo, soprattutto per quanto riguarda il conseguimento di una dimostrazione di identità tra un ente e la propria essenza: la dimostrazione diretta dell'effettiva sussistenza di un rapporto di identità sarebbe molto più difficile (nel caso dell'identità tra *definiendum* e *definiens* nessun luogo sull'identico è sufficiente).

Analoga è la strategia argomentativa adottata in *Met.*Θ3: la distinzione di ἐνέργεια e δύναμις viene dimostrata sulla base delle conseguenze assurde (tra cui la negazione di ogni movimento e generazione) che deriverebbero dall'assumerne l'identità. Che questa sia la struttura teorica del capitolo si può evincere da 1047 a17-20: εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκέλευοι δ'οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν)...¹⁴²

La permanenza di un'impostazione dell'indagine sulla definizione in connessione con l'indagine sull'identità e, più in generale, la risonanza di procedimenti argomentativi caratterizzati nei *Topici* si può riscontrare, ad esempio, anche in *Phys.* B4-6. La connessione della domanda sull'identità/diversità di τύχη e αὐτόματον con la domanda sulla loro definizione si può individuare chiaramente nelle linee introduttive al gruppo di capitoli, dedicati alla determinazione della natura di caso e sorte rispetto alle quattro cause individuate nei capitoli precedenti:

¹⁴¹ *Met.* Z6 1031 a15-16.

¹⁴² "Se non è dunque possibile dire queste cose, è chiaro che potenza e atto sono diversi (quei discorsi, invece, rendono potenza e atto la medesima cosa e perciò non cercano di eliminare qualcosa da poco)...".

195 b34-36: τίνα οἶν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτίοις ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἕτερον, καὶ ὅλως τί ἐστὶν ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἐπισκεπτέον¹⁴³

cfr. 196 b7-8: ὥστε σκεπτέον καὶ τί ἐκάτερον καὶ εἰ ταῦτὸν ἢ ἕτερον τὸ τε αὐτόματον καὶ ἢ τύχη...¹⁴⁴

Nel seguito, fino a 196 b29-33 si propone una *diairesi* che permette di individuare le somiglianze tra i due termini: entrambi rientrano nelle cause in vista di un fine (ἐνεκά του) e sono cause per accidente (κατὰ συμβεβηκός); quindi, in B6 si procede all'individuazione di ciò che diversifica un termine dall'altro; in particolare, ciò che accade "per caso" comprende ciò che accade "per sorte, per fortuna", essendo quest'ultima una nozione più ristretta (τὸ αὐτόματον si dice "di più cose", ha un'estensione maggiore; cfr. in gen. *Top.* 152 b25-29)¹⁴⁵.

Negli scritti aristotelici successivi le questioni di identità vengono generalmente affrontate in relazione alla costituzione ed alla natura degli enti, ai fondamenti dei diversi tipi di identità ed alla natura dell'essenza. Si noti che nei testi sin qui considerati manca qualsiasi riferimento alle nozioni di forma e materia, che diverranno il nucleo della corrispondente trattazione ontologica di identità e unità.

§4. Unità e definizione

Negli ultimi capitoli di *Top. Z* vengono sollevate alcune questioni di composizione e unitarietà della definizione. In particolare, in *Top. Z*13 vengono discusse alcune questioni relative alla resa della definizione per mezzo di un'espressione composita o che implichi una qualche complessità nella costituzione del designato. I casi considerati sono tre.

¹⁴³ “Bisogna vedere, dunque, in che modo sorte e caso ricadano in queste cause e se la sorte e il caso siano la stessa cosa o siano diversi, e, in generale, cosa sia la sorte e cosa il caso”.

¹⁴⁴ “Cosicché bisogna indagare anche che cosa sia ciascuno dei due e se il caso e la sorte siano la stessa cosa o siano diversi”.

¹⁴⁵ Un altro esempio di argomento di identità si può leggere in *Phys.* E3 227a27-32. In questo caso l'argomento mostra genericamente che unità e punto non possono essere la stessa cosa perché le relazioni tra unità sono diverse da quelle tra punti. In particolare, le unità sono tra loro successive, i punti possono essere in contatto e avere qualcosa di intermedio.

Dovendo fornire una definizione di α , è possibile fornire un *definiens* composito, articolato dicendo che:

- 1) $\alpha = \tau\acute{\alpha}\delta\epsilon = \beta \text{ καὶ } \gamma$ ($a = \text{queste cose} = b \text{ e } c$)
- 2) $\alpha = \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$ ($a = \text{ciò che è costituito da queste cose}$)
- 3) $\alpha = \tau\acute{o}\delta\epsilon \text{ μετὰ } \tau\acute{o}\upsilon\delta\epsilon$ ($a = \text{questo con questo}$).

(Il terzo caso è in generale riconducibile ad uno degli altri due). In tutti i casi colui che definisce in questo modo sembra supporre che la composizione delle parti rese nel *definiens* sia identica a ciò che è espresso nel *definiendum*. Questa considerazione dà luogo ad alcune osservazioni interessanti relative alla prospettiva mereologica che già soggiace alla concezione della definizione come entità linguistica composita le cui parti devono corrispondere a degli aspetti reali di ciò che viene definito. Le questioni qui introdotte troveranno un'ampia riconsiderazione negli sviluppi del pensiero aristotelico. Consideriamo i passi più significativi:

(Rispetto a 1)) *Top.* Z13 150 a15-21: “In generale tutti i casi in cui è possibile contrattare che le parti e l'intero non sono la stessa cosa (οὐ ταὐτόν ἐστι τὰ μέρη καὶ τὸ ὅλον) sono utili per ciò che si è detto ora: infatti colui che definisce in questo modo sembra dire che le parti sono identiche all'intero. Ma soprattutto diventano appropriati (οἰκεῖλοι) i discorsi rispetto ai casi in cui è evidente la composizione delle parti (ἢ τῶν μερῶν σύνθεσις), proprio come per la casa e le altre cose di questo tipo: infatti è chiaro che, pur dandosi le parti, nulla impedisce che non si dia l'intero, cosicché le parti non saranno identiche all'intero”.

(Rispetto a 2)) *Ibid.* 150 a23-25: “In primo luogo bisogna vedere se naturalmente non si generi un'unica cosa a partire dalle cose dette: infatti alcune cose stanno le une rispetto alle altre in modo tale che da esse non si genera nulla di uno, come, ad esempio, linea e numero” (πρῶτον μὲν ἐπισκοπεῖν εἰ μὴ πέφυκεν ἓν γίνεσθαι ἐκ τῶν εἰρημένων· ἕνα γὰρ οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα ὥστε μηδὲν ἓν ἐξ αὐτῶν γίνεσθαι, οἷον γραμμὴ καὶ ἀριθμὸς).

Ibid. 150 b22-26: “Inoltre <bisogna considerare> se <l'interlocutore> non abbia detto il modo della composizione, dal momento che non è sufficiente per la conoscenza il dire 'a partire da queste cose'. La sostanza di ciascuna delle cose composte, infatti, non è l' 'a partire da queste cose', ma l' 'in questo modo a partire da queste cose', proprio come nel caso della casa: infatti non si ottiene una casa qualora queste cose siano composte in un modo qualunque”.

(ἔτι εἰ μὴ εἴρηκε τὸν τρόπον τῆς συνθέσεως· οὐ γὰρ αὐταρκες πρὸς τὸ γνωρίζειν τὸ εἰπεῖν ἐκ τούτων. οὐ γὰρ τὸ ἐκ τούτων ἀλλὰ τὸ οὕτως ἐκ τούτων ἐκάστου τῶν συνθέτων ἢ οὐσία, καθάπερ ἐπ' οἰκίας· οὐ γὰρ, ἂν ὁπωσοῦν συντεθῆ ταῦτα, οἰκία ἐστίν).

cfr. *Top.* Z14 151 a20-32: “E ancora, se ha detto che l'intero (τὸ ὅλον) è la composizione di queste cose (τῶν τούτων σύνθεσιν), ad esempio che l'animale è composizione dell'anima e del corpo, in primo luogo bisogna vedere se non abbia detto quale (ποία) composizione, proprio come se, definendo la carne o l'osso, dicesse che sono la composizione di fuoco e terra e aria. Infatti non è sufficiente il dire “composizione”, ma bisogna specificare ulteriormente anche quale particolare <composizione>: infatti la carne non si genera componendo queste cose in un

modo qualunque, ma, componendole in questo modo, si genera la carne, in quest'altro modo l'osso.

Ma comunque pare che non sia affatto identica alla composizione nessuna delle due cose dette: infatti ad ogni composizione è contrario un dissolvimento, ma nulla è contrario ad alcuna delle cose dette¹⁴⁶.

Inoltre se bisogna prestar fede allo stesso modo al fatto che o tutto ciò che è composto (σύνθετον) è composizione o nulla <di ciò che è composto lo è>, e <se> ciascuno degli animali, pur essendo un composto, non è composizione, nemmeno alcuno degli altri composti sarà composizione”.

I presupposti a partire dai quali una definizione data come espressione di una composizione di parti può essere attaccata sono principalmente tre:

- i. non ogni cosa congiunta con qualsiasi altra dà luogo a qualcosa di unitario;
- ii. anche qualora si diano cose che effettivamente possono dar luogo, in qualità di parti, ad un intero, non è detto che l'intero si dia; affinché si dia quest'ultimo è necessario che le parti siano composte in modo opportuno;
- iii. non è sufficiente sostenere la composizione, è necessario specificare il modo della composizione stessa.

La possibilità di esplicitare la conoscenza di un oggetto nell'elenco delle parti materiali che lo costituiscono viene considerata da Platone nel *Teeteto*. Nel tentativo di chiarire in cosa consista il λόγον διδόναι, viene considerata l'opzione secondo cui la conoscenza di qualcosa si concretizzerebbe nella congiunzione di retta opinione e rassegna degli elementi o delle parti che costituiscono l'oggetto della conoscenza (v. 206a1 ss.). Il procedimento che attraverso gli elementi condurrebbe alla conoscenza dell'intero (cfr. 208c5-6: διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον) viene infine rigettato come inefficace e contraddittorio¹⁴⁷.

Nei passi appena menzionati Aristotele si limita a sottolineare una questione di principio: la definizione non può ridursi al mero elenco delle parti costitutive dell'oggetto definito. Tuttavia, il modo in cui più parti devono essere composte in maniera da costituire qualcosa che si identifichi con un certo intero, la natura specifica delle parti, della loro composizione e dell'intero non costituisce di per sé l'oggetto della trattazione dialettica. Il tema costituisce, invece, un problema reale per la scienza dell'ente in quanto tale.

¹⁴⁶ Si noti l'impiego di un luogo a partire dagli opposti.

¹⁴⁷ Parte dell'argomento viene analizzato alle pp. 85-86; cfr. Arist., *Met.* B3 998a32-b2.

Per comprendere la continuità ed il mutamento di prospettiva dall'impostazione della problematica mereologica toccata negli ultimi capitoli di *Top. Z*, ad uso del dialettico, all'impostazione del problema di cui la filosofia prima deve occuparsi è utile appoggiarsi ad alcuni testi particolarmente chiari tratti dai libri centrali della *Metafisica*¹⁴⁸. In primo luogo la ricerca sul modo in cui delle parti costituiscono un intero deve configurarsi come ricerca della *causa* per cui una molteplicità di parti dà luogo a qualcosa di unitario. In particolare, nel caso della definizione, il problema è quello di stabilire il senso e la ragione per cui le parti del *definiens* costituiscono realmente il *definiendum*. In *Met. Z17 1041 a26-27*¹⁴⁹ troviamo una formulazione del problema molto simile al caso 1) menzionato sopra: διὰ τί ταδί, οἶον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; (“Perché queste cose, ad esempio mattoni e pietre, sono casa?”).

Alle linee 1041 a14-26 Aristotele spiega che il problema non è quello di stabilire la ragione dell'identità di una cosa con se stessa, bensì quello di stabilire la ragione di un'identità più articolata: la definizione esprime l'essenza o la sostanza in senso primo di qualcosa. La sostanza è causa e principio di ciò di cui è sostanza. La definizione dovrà, perciò, esprimere la ragione e la causa per cui qualcosa appartiene a qualcos'altro e per cui più cose (“queste cose”) costituiscono una certa altra cosa. La soluzione di questo problema, una volta rinvenuta, renderà conto allo stesso tempo del motivo per cui le parti della definizione, che esprimono l'essenza di ciò che definiscono, costituiscano un'unità non accidentale¹⁵⁰.

In *Met. Z17* Aristotele riprende in generale il problema della definizione che espone l'identificazione del *definiendum* con gli elementi materiali di cui è costituito (v. 1041 b10 ss., in cui viene posto il problema di come spiegare l'unità di ciò che è ἐκ τινος σύνθετον)¹⁵¹. Il problema è lo stesso esposto negli ultimi capitoli di *Top. Z*. Si noti, in particolare, la formulazione in termini di identità alle linee 1041 b11-14:

¹⁴⁸ Per una trattazione più approfondita degli argomenti qui considerati solo dal punto di vista della forma argomentativa si veda il cap. 4, pp. 165 ss.

¹⁴⁹ Cfr. *Met. Z17*, 1041 b2; 4-9.

¹⁵⁰ *Ibid. Z12 1037b10-24*

¹⁵¹ Cfr. anche *An.Post. A1 640b23* ss.

“Inoltre ciò che è composto a partire da qualcosa in modo tale che il tutto sia uno, non come un mucchio, ma come la sillaba – la sillaba non è le lettere (ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα) né la B e la A sono lo stesso che BA (οὐδὲ τῶ β̄α ταὐτὸ τὸ β̄ καὶ ᾱ) né la carne è fuoco e terra [...]”

L’attenzione aristotelica si sposta automaticamente sull’analisi della costituzione degli enti oggetto di definizione, sul loro modo di essere qualcosa di uno e sulla causa di tale unitarietà. Il punto è che non tutti gli enti e, soprattutto, non tutti gli enti propriamente oggetto di definizione, ovvero le sostanze, si possono dire “uno” nello stesso modo. E’ proprio questo uno degli aspetti su cui vertono i prossimi capitoli. I diversi sensi dell’uno esposti da Aristotele in *Met.* Δ6 e II corrispondono a diversi paradigmi di unitarietà dei diversi tipi di sostanze. L’analisi *descrittiva* (e non causale) dei modi di essere uno delle sostanze può essere considerata la base ed il fondamento dell’intera concezione aristotelica dei modi di essere uno: all’unità delle sostanze come sostrati unitari viene ricondotta l’unità dei composti accidentali e a tali paradigmi di unitarietà viene riportata la spiegazione dell’unitarietà anche di altri tipi di enti (che non siano già a loro volta sostanze).

Parte II

L’Uno e i significati dell’uno: questioni generali

Se nella trattazione dialettica vengono lasciate in sospeso le determinazioni precise di nozioni quali quelle di “uno”, “ente”, “identico” ecc., nell’indagine della *Metafisica* l’esame di tali nozioni si articola in diverse fasi. In primo luogo viene contestata la tesi secondo cui tali nozioni corrisponderebbero a degli enti a sé stanti, delle sostanze. Fattori di questa impostazione sono i Pitagorici, gli Eleati, e, soprattutto, Platone e gli Accademici. “Uno” ed “ente” per Aristotele sono predicati universali e, proprio in quanto universali, non possono designare delle sostanze in sé. Inoltre, “uno” ed “ente” non sono neanche propriamente dei predicati univoci, ma si dicono in molti modi e assumono significati diversi a seconda di ciò a cui vengono riferiti; è compito della filosofia chiarire quanti e quali siano tali significati.

Rispetto a questo quadro complessivo, non tutti gli aspetti hanno ricevuto la stessa attenzione da parte degli interpreti. Lasciando da parte la distinzione dei sensi dell’ente –

punto di partenza dell'intera filosofia aristotelica – la caratterizzazione di uno ed ente come predicati e non come sostanze e gli argomenti ad essa finalizzati sono stati oggetto di un congruo numero di studi¹⁵². I diversi significati dell'uno e l'analisi della funzione da essi rivestita nella filosofia aristotelica in generale e, in particolare, rispetto all'indagine sull'ente in quanto tale hanno suscitato un interesse relativamente diffuso, ma generalmente episodico e non sistematico.¹⁵³ Farebbe eccezione la trilogia di Halper, sull'uno e i molti nella *Metafisica*, di cui è al momento apparso solo il primo volume sui libri VI-IX¹⁵⁴. Anche in questo caso, quindi, purtroppo non è ancora disponibile l'analisi dei capitoli espressamente dedicati ai significati dell'uno.

Dei significati dell'uno Aristotele fornisce diverse distinzioni, più o meno simili, ma difficilmente sovrapponibili l'una all'altra¹⁵⁵. *Met.* Δ6, conformemente alla funzione dell'intero libro quinto della *Metafisica*, raccoglie il maggior numero di significati e distinzioni, costituendo per certi versi un luogo di sintesi dei diversi aspetti elaborati più dettagliatamente altrove. La prima importante distinzione è quella tra significati per accidente e significati per sé. Tra i significati dell'uno per sé si distinguono i modi in cui si dicono “uno” le cose (che si dicono “uno” per il fatto di essere continue o per l'unitarietà della materia secondo la sensazione o per il fatto di appartenere ad uno stesso genere o per il fatto di avere una medesima definizione o per il fatto di essere un intero), e il senso in cui si dice l'uno in sé. Inoltre si può parlare di unità per numero, per specie, per genere e per analogia. Quest'ultima quadripartizione riprende la distinzione dei *Topici* tra i diversi

¹⁵² All'analisi dell'undicesima aporia del libro B sono dedicati BELL (2000), BERTI (2003), LOWE (1977); più in generale sullo statuto di uno ed ente ed alle relazioni tra i due predicati si vedano BERTI (1979), COLOUBARITSIS (1983), HALPER (1985), LOUX (1973).

¹⁵³ BERTI (2005) è un'analisi dei primi due capitoli del libro Iota della *Metafisica*; DEMOS (1946) conduce un confronto tra concezione dell'uno in Platone e Aristotele, ma l'analisi proposta non risulta particolarmente convincente per il mancato uso di categorie ontologiche fondamentali quali quelle di materia, forma, atto e potenza per la caratterizzazione della posizione aristotelica. Più elaborato è il contributo di MAKIN (1988), che ricorre utilmente alla distinzione tra impiego monadico e diadico del predicato '(essere) uno', come anche già WHITE (1971) e ANNAS (1974). MORRISON (1993) fornisce un'analisi della relazione tra uno ed ente interpretando alla lettera l'indicazione di *Met.* Γ2 secondo cui uno ed ente sarebbero una stessa 'natura'. Le ragioni per cui non condivido questa impostazione diverranno più evidenti nel corso del cap. 6. Sul contributo di Morrison, si vedano anche le osservazioni di commento di PAKALUK (1993). Per una visione d'insieme delle distinzioni tra i significati dell'uno e le relazioni tra i vari testi mi permetto di rinviare a CASTELLI (2008). Nella misura in cui i significati dell'identico sono assimilati come significati dell'uno si vedano anche WHITE (1971), MARIANI (2005).

¹⁵⁴ V. Introd. p. 7

¹⁵⁵ Ho esposto più dettagliatamente questo aspetto in CASTELLI (2008).

significati dell'identico, con alcune differenze significative che considereremo nelle prossime pagine.

In *Met.* II, invece, vengono elencati come significati propriamente pertinenti all'indagine della scienza dell'essere in quanto tale i soli significati per sé dell'uno, con alcune variazioni, però, rispetto ai significati per sé di $\Delta 6$: i significati rilevanti per l'indagine sono l'uno come continuo, l'uno come intero, l'uno come individuo, l'uno come universale, il senso dell'uno in sé come principio del numero. Tra questi significati, le distinzioni di continuo e intero da una parte e individuo e universale dall'altra rispondono a due criteri diversi: l'unità secondo il movimento e l'unità secondo la conoscenza.

Già da questa esposizione sommaria si può intuire come la materia da trattare sia piuttosto complessa. Tale complessità rende necessarie delle scelte espositive. Il criterio guida per la discussione dei prossimi capitoli è determinato dal fine generale di rendere il più possibile evidenti non solo le caratteristiche dei singoli significati, ma anche le relazioni che essi intrattengono tra loro e con i significati dell'ente. Un problema generale della trattazione aristotelica è dato, infatti, dalla discrepanza tra le dichiarazioni esplicite dell'autore – per cui l'uno si dice in tanti modi quanti sono quelli in cui si dice l'ente– e la circostanza concreta per cui la distinzione di significati dell'uno non corrisponde affatto (per lo meno non evidentemente) a quella dei significati dell'ente.

In primo luogo si cercherà, attraverso un'analisi dei significati per sé dell'uno di comprenderne la portata sia in quanto distinzione di modi di essere uno per i diversi tipi di sostanze sia rispetto ad altri tipi di enti; in secondo luogo ci si soffermerà sulla caratterizzazione e l'identificazione dell'uno in sé.

Articolando l'indagine in questo modo, anche la questione dei rapporti tra concezione aristotelica e concezione platonica si dirama in una serie di sottoquestioni e diviene più perspicua: l'opposizione centrale tra le due visioni concerne la natura e la funzione dell'uno in sé rispetto alle cose che si dicono "uno". Per Platone l'uno in sé è un principio ontologico supremo, che lascia tracce di sé sottoforma di strutture di unità in ciò di cui è principio; per Aristotele l'uno in sé costituisce il significato primo di un predicato, ciò a cui in senso primo tale predicato si applica. In entrambi i casi l'uno si esprime in una molteplicità di significati o di manifestazioni ed è proprio sul piano di queste diverse

espressioni dell'unità che è possibile condurre un confronto almeno parziale tra i due autori. Di questo confronto mi limiterò a sviluppare alcuni esempi.

§5. *Uno come sostanza e uno come predicato*

La trattazione aristotelica dell'uno prende concettualmente le mosse dalla critica all'impostazione pitagorica e platonica secondo cui l'uno sarebbe una sostanza. Ancora prima di chiarire quanti e quali siano i modi in cui le cose si dicono uno bisogna stabilire se e in che senso si possa parlare di un qualcosa la cui essenza si esaurisca nel fatto di essere, appunto, uno. Per Aristotele parlare dell'uno come se esistesse una sostanza che sia l'Uno è fuorviante come è fuorviante parlare di una determinata sostanza che sia l'Ente.

Il problema di stabilire la natura dell'uno viene posto in *Met.* B1 996 a4-9 4 e sviluppato in B4 1001 a4-b25. L'alternativa è quella tra l'uno inteso come sostanza, il cui essere si esaurisce nell'essere uno, e l'uno come predicato di un qualche soggetto di per sé determinato da una propria natura diversa dell'essere uno in quanto tale. In sintesi l'alternativa può essere caratterizzata come alternativa tra concezione dell'uno come sostanza e concezione dell'uno come predicato.

La struttura dell'esposizione in B4 può essere così sintetizzata:

1001 a4-19 presentazione dell'aporia

(4-9) bisogna considerare se (a) l'ente e l'uno siano sostanze degli enti e siano senza essere qualcos'altro o (~a) siano qualora una qualche altra natura funga da sostrato rispetto ad essi; esempi:

(9-12) hanno sostenuto la prima tesi i Pitagorici e Platone, sostenendo che la natura dell'uno e dell'ente si esaurisce rispettivamente nell'essere uno e nell'essere ente;

(12-19) hanno sostenuto la seconda tesi i filosofi naturalisti, ritenendo uno ciò che è causa dell'essere uno di tutte le cose ($\phi\iota\lambda\iota\alpha$ di Empedocle) o ciò da cui gli enti sono e si sono generati; coloro che ammettono più principi di questo tipo devono ammettere che ognuno di questi principi sia uno ed ente.

1001 a19-b25 sviluppo dell'aporia

(a19-27) se l'uno e l'ente non sono sostanze (~a)

(21-24) 1. nessuno degli altri universali, tutti meno universali di uno ed ente, lo sarà

(24-27) 2. nemmeno i numeri potranno essere di natura separata, dal momento che i numeri sono costituiti di unità e l'unità è un certo uno;

(a27-b25) se sono qualcosa l'ente in sé e l'uno in sé (a)

(a27-29) necessariamente la loro sostanza (essenza) dovrà essere rispettivamente essere l'ente e essere l'uno, dal momento che nessun altro predicato universale si può predicare di essi.

Se l'ente in sé e l'uno in sé saranno qualcosa in questo senso

(a29-b1) 1. gli enti non potranno essere più di uno, secondo il discorso di Parmenide: ciò che è diverso dall'ente non è, quindi potrà esistere solo l'ente e tutto ciò che è sarà solo uno;

(b1-6) 2. i numeri non potranno essere sostanza: per lo stesso ragionamento relativo all'essere, non potrà darsi un altro uno oltre all'uno in sé, in quanto sarebbe non uno; ma i numeri sono costituiti da più unità;

(b7-16) 3. se l'uno in sé è indivisibile secondo il principio (*ἀξίωμα*) di Zenone non sarà nulla; secondo Zenone, infatti, se qualcosa non rende né più grande (*μείζον*) ciò a cui si aggiunge né più piccolo (*ἔλαττον*) ciò da cui si detrae non è affatto; questo argomento presuppone una concezione puramente corporea dell'ente, ma Zenone (pensatore grossolano) non comprende che un discorso del genere non vale per analogia anche nel caso di qualcosa di indivisibile che non renda ciò a cui si aggiunge più grande, ma più numeroso;

(b17-25) 4. è in generale un problema capire come da uno o più "uni" concepiti in questo modo si possano generare le grandezze; anche qualora si comprendesse la generazione del numero a partire dall'uno e da un altro principio, resterebbe oscuro il modo in cui, a partire da due soli principi, si dovrebbero generare grandezze di volta in volta diverse.

Le questioni sollevate dall'aporia sono più di una: (1) il problema principale è quello di stabilire lo statuo ontologico dell'uno; (2) a questo si connette la questione di stabilire il rapporto tra l'uno e gli enti in generale (e, quindi, il rapporto tra uno ed ente); (3) nel dominio degli enti, un posto particolare è riservato alla relazione tra uno, numeri e altre quantità (in particolare: le grandezze continue). La trattazione o le trattazioni metafisiche aristoteliche sull'uno possono essere ordinate intorno a questo nucleo di questioni. In questa sezione mi occuperò principalmente della prima questione, mentre il chiarimento delle relazione tra uno, ente, enti e, in particolare, enti quantitativi o enti matematici sarà oggetto dei prossimi capitoli.

Un primo elemento da tenere presente nell'affrontare la questione della sostanzialità o meno dell'uno è dato da una certa oscillazione tra un impiego assoluto ed un impiego diadico del predicato "essere sostanza". Il testo dell'aporia, infatti, sembra oscillare senza particolari precisazioni da parte di Aristotele tra l'idea che l'uno sia (di per sé) una sostanza e l'idea che l'uno sia sostanza *di* altri enti. La distinzione può essere applicata non solo a questo testo, ma costituisce un elemento piuttosto importante per l'analisi dell'esposizione aristotelica sulla sostanza nei libri centrali della *Metafisica*.

Ripercorrendo il testo di *Met.* B4, già la presentazione dell'aporia a 1001 a4-8 può essere meglio articolata:

“E la cosa più difficile di tutte da indagare e più necessaria per conoscere il vero è se mai l'ente e l'uno siano sostanze degli enti (πότερόν ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν οὐσίαι τῶν ὄντων εἶσι) e ciascuno di essi sia l'uno e l'ente senza essere qualcos'altro (καὶ ἐκότερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὄν τὸ μὲν ἔν τὸ δὲ ὄν ἐστίν) oppure bisogna vedere cosa siano l'ente e l'uno, considerando che un'altra natura faccia ad essi da sostrato (ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ'έστι τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως)”.

L'alternativa principale, scandita da πότερον...ἢ..., sussiste tra quelle che abbiamo chiamato concezione dell'uno come sostanza e concezione dell'uno come predicato. La prima alternativa, però, è ulteriormente articolata al suo interno: benché l'idea che ente ed uno siano *sostanze degli* enti non sia posta in alternativa alla possibilità che uno ed ente si esauriscano nell'essere, rispettivamente, uno ed ente, le due proposizioni (unite dal καὶ) non sono equivalenti (anche se, come vedremo, in un certo senso possono esserlo). Per agevolare la discussione separiamo le due proposizioni e cerchiamo di comprenderle separatamente:

[1] ente ed uno sono *sostanze degli* enti;

[2] l'uno e l'ente sono essendo, rispettivamente, uno ed ente e non essendo qualcos'altro.

La prima alternativa, di cui [1] e [2] sono parti, costituisce, come si è detto, una tesi prima pitagorica e poi platonica. Si noti che l'aspetto realmente ripreso nell'esposizione dell'aporia non è [1], ma [2].

“Platone, infatti, e i Pitagorici <sostengono> che né l'ente né l'uno sono qualcosa di diverso, ma questo è la loro natura (οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὄν οὐδὲ τὸ ἔν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι), come se la sostanza fosse lo stesso essere uno ed ente (ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐν εἶναι καὶ ὄντι)”¹⁵⁶.

Plausibilmente la medesima tesi a 1001 a20-21 viene formulata come tesi per cui l'uno e l'ente sono delle determinate sostanze: “qualora qualcuno neghi che l'uno e l'ente siano una qualche sostanza, consegue che nemmeno alcuno degli altri universali lo sarà” (συμβαίνει δέ, εἰ μὲν τις μὴ θήσεται εἶναι τινα οὐσίαν τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν, μηδὲ

¹⁵⁶ *Met.* B4 1001 a9-12

τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθέν). Analogamente a 1001 a24 leggiamo: μή ὄντος τοῦ ἐνὸς οὐσίας (“se l’uno non è sostanza”).

L’identificazione di ciò che è essendo solo se stesso o essendo solo la propria essenza, senza essere nulla di diverso, con ciò che è sostanza è un’identificazione che lo stesso Aristotele porta avanti nella propria teoria della sostanza: le forme pure sono identiche alla propria essenza e sono sostanze in senso primo proprio per questa ragione¹⁵⁷. Quindi [2] può essere identificata con le altre formulazioni della medesima tesi di sostanzialità dell’uno riportate nel resto del capitolo. In virtù di questa identificazione, possiamo dire che gli argomenti che sviluppano l’aporia sembrano fondarsi principalmente su un’interpretazione della tesi pitagorico-platonica secondo cui l’uno sarebbe una sostanza in sé.

Questo fatto, tuttavia, non deve indurre a pensare che la formulazione [1] non sia rilevante. Negli argomenti in cui Aristotele nega la sostanzialità dell’uno e dell’ente la possibilità di intendere l’uno come sostanza a sé stante è certamente rigettata, ma secondo la teoria della sostanza che lo stesso Aristotele elabora il fatto di negare un’esistenza separata ad uno ed ente intese come sostanze a sé stanti non equivale di per sé a negare che uno ed ente possano essere *sostanza di* qualcosa. La stessa teoria aristotelica sembra lasciare spazio all’idea che, ad esempio, le essenze delle sostanze composte siano *sostanza degli* enti composti di cui sono sostanza, pur senza essere sostanze separabili di per sé¹⁵⁸. E’ proprio in virtù di questa possibilità che, a mio parere, Aristotele introduce [1] che di fatto discute e nega come tesi per certi versi indipendente da [2].

Una ulteriore prova del fatto che la [1] non costituisca per Aristotele una formulazione in qualche senso neutrale del problema, ma celi una certa consapevolezza del senso in cui si può dire che l’essenza è sostanza *delle* cose e delle sostanze, può essere rintracciata nel fatto che lo stesso Aristotele rintraccia non solo nell’indagine socratica ereditata da Platone, ma anche nei Pitagorici degli anticipatori della ricerca sull’essenza. In *Met.* A5 985 b23 ss. Aristotele attribuisce ai Pitagorici l’individuazione del numero come

¹⁵⁷ Cfr. *An.Post.* A22 83a1-35

¹⁵⁸ Sul fatto che l’essenza di ogni ente per sé non può essere diversa o separata da ciò di cui è essenza, v. *Met.* Z6 1031a28 ss. Per l’oscillazione tra essere sostanza ed essere sostanza di cfr. ad es. *ibid.* 1031a18-19; b31-1032a1; Z13 1038b9-15.

principio ontologico e gnoseologico del cosmo. L'uno è, a sua volta, principio del numero. Una delle principali critiche che Aristotele rivolge alla concezione pitagorica (986 a 15, 986 b4 ss.) consiste nella sostanziale ambiguità nella concezione del numero stesso: da una parte i numeri vengono concepiti come principi immanenti e costitutivi degli enti, ovvero come causa materiale delle cose; dall'altra i numeri vengono intesi come "affezioni e disposizioni" (πάθη τε καὶ ἕξεις) degli enti. Quest'ultima osservazione è di difficile comprensione, ma è probabile che il passo faccia riferimento al fatto che secondo Aristotele proprio i Pitagorici per primi hanno avviato l'indagine sulla causa formale e sul τί ἐστί. Il tentativo è considerato pregevole, ma troppo semplicistico (λίαν ἀπλῶς): in *Met.* Z11 1036 b7 ss. l'errore dei Pitagorici viene individuato nel fatto di estremizzare il processo di astrazione, entro certi limiti necessario per la caratterizzazione dell'essenza degli enti.

In estrema sintesi, possiamo anticipare che l'argomento principale per confutare [2] consiste nella negazione della sostanzialità agli universali e, in particolare, a ente ed uno, che si estendono addirittura oltre l'ambito delle singole categorie; l'argomento attraverso cui viene confutata la [1], invece, si fonda sull'idea che uno ed ente non sono generi e non rientrano nell'espressione dell'essenza di alcuna cosa. Consideriamo ora più dettagliatamente gli argomenti che Aristotele adduce per confutare [1] e [2].

§6. *L'uno come universale*

La soluzione dell'aporia undicesima viene proposta in *Met.* I2. La struttura del capitolo è chiara e condivisa da tutti gli interpreti: dopo un richiamo a B4 ed alla difficoltà relativa allo statuto ontologico dell'uno (1053 b9-16), Aristotele mostra attraverso due argomenti come l'uno non possa essere concepito come sostanza in sé, ma sia piuttosto un predicato universale che necessita sempre di una ulteriore determinazione a seconda della cosa di cui si predica. Non esiste una sostanza che sia l'Uno, ma tutto ciò che è uno è *un qualcosa*.

Il primo argomento (1053 b16-24) si fonda sulla tesi (sviluppata in *Met.* B3 e Z13) per cui gli universali in generale non sono sostanze. Il secondo argomento (1053 b24-1054 a13) si basa, invece, sull'analogia estensione di uno ed ente a tutte le categorie; tale

estensione si fonda sull'assunzione che le categorie siano una distinzione primitiva dell'ente e che non possa darsi un genere comune ad esse. Tutto ciò che si predica di oggetti appartenenti a categorie diverse (come accade, appunto, per gli universali "uno" ed "ente") assume necessariamente un significato diverso in conformità alla natura dell'oggetto di cui si predica di volta in volta. Infine (1054 a13-19) vengono ripresi gli argomenti già sviluppati in *Met.* Γ2 sulla convertibilità di uno ed ente.

In questa sezione mi occuperò prevalentemente della contrapposizione tra concezione predicativa e concezione sostanziale dell'uno e delle distinzioni dei significati o dei modi di manifestarsi dell'uno che (eventualmente) vengono associate all'una ed all'altra prospettiva. Lascero, invece, al capitolo conclusivo la trattazione del senso della convertibilità di uno ed ente.

L'esposizione degli argomenti sullo statuto ontologico dell'uno si ricollega all'alternativa prospettata nell'undicesima aporia tra la concezione per cui l'uno sarebbe una certa sostanza in sé e la concezione dei filosofi della natura, per cui l'uno sarebbe un predicato di qualche sostrato, quest'ultimo di per sé già caratterizzato da una natura determinata e più facilmente accessibile alla nostra conoscenza.

Il primo argomento per mostrare il carattere di predicato e non di sostanza dell'uno è il seguente:

“Certamente, se non è possibile che nessuno degli universali (μηδὲν τῶν καθόλου) sia sostanza (οὐσίαν), proprio come si è detto nei discorsi sulla sostanza e sull'ente, e non è possibile che nemmeno questo (*scil.*: l'ente) sia sostanza come qualcosa di uno oltre i molti (ὡς ἓν τι παρὰ τὰ πολλά) – infatti è comune (κοινόν) –, ma è piuttosto solo un predicato (κατηγορηματόν), è chiaro che nemmeno l'uno <può essere sostanza>: infatti l'ente e l'uno più di tutti si predicano in modo universale (καθόλου κατηγορεῖται). Cosicché né i generi (τὰ γένη) sono nature determinate e sostanze separabili dalle altre cose (φύσεις τινές καὶ οὐσῖαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων) né è possibile che l'uno sia un genere per gli stessi motivi per cui nemmeno l'ente e la sostanza <lo sono>”¹⁵⁹.

Gli aspetti principali presenti nell'argomento sono tre:

- 1) gli universali in generale non sono sostanze;

¹⁵⁹ *Met.* I2 1053 b16-24

2) l'uno e l'ente sono i predicati più universali di tutti e hanno un comportamento analogo;

3) uno ed ente non sono generi.

Tutti e tre i punti sono il risultato di un'elaborazione dottrinale rintracciabile in diversi luoghi degli scritti aristotelici, ma mentre il fatto che gli universali non possono essere sostanze e che uno ed ente siano convertibili costituiscono dei risultati dell'indagine relativa alla scienza dell'essere in quanto tale (per quanto in modi e momenti diversi), il fatto che uno ed ente non possano essere generi e non possano adeguatamente figurare nella definizione di qualcosa costituisce una tesi già sostenuta nei *Topici*.

Per quanto riguarda il primo punto, la tesi per cui gli universali in generale non sono sostanze viene elaborata nei capitoli centrali (in particolare il cap.13) del settimo libro della *Metafisica*, in cui Aristotele discute degli universali come possibili candidati a rivestire il ruolo di sostanze in senso primo. Gli argomenti più generali di *Met. Z13* si rifanno a due aspetti caratterizzanti di ciò che è universale non compatibili con i requisiti di ciò che è sostanza: in primo luogo (1031 b9-15), ciò che è universale è sempre qualcosa di comune (κοινόν) a molte cose, mentre la sostanza di ciascuna cosa è propria (ἴδιος) di ciò di cui è sostanza; in secondo luogo (1031 b15-16) la sostanza non si predica di un soggetto o sostrato (καθ'ὑποκειμένου), mentre ciò che è universale di per sé si predica di molti soggetti.

L'idea che l'argomento a partire dagli universali sia un'estensione a τὸ ὄν e τὸ ἔν dei risultati dell'indagine di *Met. Z 13-15* è confermata da un passo della sintesi di *Met. Z16*. Dopo aver spiegato in che senso le parti delle sostanze e gli elementi siano sostanze in potenza, Aristotele precisa:

“Dal momento, poi, che l'uno si dice come anche l'ente, e la sostanza dell'uno (*scil.*: di ciò che è uno) è una (ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἑνὸς μία), e le cose di cui è una per numero sono uno per numero (καὶ ὡν μία ἀριθμῶ ἔν ἀριθμῶ), è chiaro che né l'uno né l'ente è possibile che siano sostanza delle cose, come neanche l'essere elemento o principio: cerchiamo, dunque, quale sia il principio, per ricondurre <l'indagine> a qualcosa di più conosciuto (εἰς γνωριμώτερον). Tra queste cose ente ed uno sono più sostanza di principio e elemento e causa, tuttavia non sono ancora <sostanze> neanche questi, se appunto non è sostanza neanche nessuna delle altre cose comuni (μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδέν οὐσία): la sostanza, infatti, non appartiene a nulla se non a se stessa e a ciò che la possiede, di cui è sostanza.

Inoltre l'uno non potrebbe essere contemporaneamente in molti luoghi, mentre ciò che è comune sussiste contemporaneamente in molti luoghi; cosicché è chiaro che nessuno degli universali sussiste separatamente, oltre gli individui"¹⁶⁰.

Si noti come l'esclusione di predicati o determinazioni universali (uno, ente, principio, elemento, causa) dalla possibilità di essere sostanze implichi immediatamente uno spostamento verso una prospettiva d'indagine più simile a quella di coloro che si sono dedicati alla filosofia della natura: "ad esempio Empedocle, come riconducendo <l'uno> a qualcosa di più conoscibile (ὥς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων), dice ciò che è l'uno"¹⁶¹. La vicinanza anche lessicale di Met. Z16 e B4 è piuttosto netta. Oltre alla caratterizzazione degli sviluppi della ricerca aristotelica in termini molto simili a quelli in cui è descritta in B4 l'indagine dei filosofi della natura, l'insistenza sull'appartenenza della sostanza "a nulla se non a se stessa e a ciò che la possiede" rende conto non solo delle dottrine elaborate nei capitoli precedenti di Z, ma riprende e, in un certo senso, rende conto della distinzione in B4 di [1] e [2].

Per quanto riguarda 3), nell'ambito dell'esposizione aristotelica le questioni sui generi occupano una posizione duplice: esse vengono riassorbite nelle questioni più generali sugli universali in quanto i generi sono, appunto, universali; d'altra parte, la nozione di "genere" - come predicabile che rientra nella definizione e, in qualche misura, esprime l'essenza - si presta ad una serie di difficoltà e precisazioni ulteriori rispetto alla nozione meno specifica di 'universale'.

Nei *Topici* troviamo alcune indicazioni sul modo in cui trattare uno ed ente nella divisione in generi e specie. In particolare, uno ed ente non possono essere né specie né genere né differenza né proprio di nulla. Mentre le specie partecipano (cioè: accolgono la definizione) del genere, il genere non partecipa della definizione delle specie. Per questa ragione non può esserci un genere di cui ente ed uno siano specie: in questo caso, infatti, le specie si predicherebbero del genere (dal momento che ente ed uno si predicano di tutte le cose)¹⁶². Inoltre, bisogna fare attenzione a non accettare come genere o come differenza un

¹⁶⁰ Met. Z16 1040 b16-27

¹⁶¹ Met. B4 1001 a12-14

¹⁶² Top. Δ1 121 a10-19

predicato che si predichi di tutte le cose¹⁶³. Ad esempio, se si pone l'ente come genere, dal momento che l'ente si predica di tutte le cose e il genere si predica delle specie, si otterrà che l'uno è specie dell'ente; ma anche l'uno si predica di tutte le cose, mentre in generale il genere deve avere un'estensione maggiore della specie. La difficoltà deriva dal fatto che i predicati che si predicano di tutte le cose sono più di uno¹⁶⁴: scegliendone uno come genere sarà possibile individuarne un altro di cui il primo si predica e che a sua volta può predicarsi di tutto. Un problema analogo si ha qualora si scelga un predicato che si dice di tutte le cose come differenza: in questo caso la differenza avrà estensione uguale (nel caso in cui predicato scelto come genere si dica a sua volta di tutto) o maggiore (nel caso in cui il presunto genere sia un predicato più ristretto) del genere, mentre la differenza deve avere estensione minore del genere stesso. Uno ed ente non possono essere scelti neanche come proprio¹⁶⁵, dal momento che, predicandosi di ogni cosa, non sono predicati esclusivamente appartenenti ad alcun soggetto. Il rispetto dei rapporti di estensione tra genere, differenza e specie viene ribadito in *Top. Z6 144 a27-b11* in relazione alla definizione.

§7. *Modi e significati dell'uno: criteri e distinzioni*

Le distinzioni tra i significati dell'identico nei *Topici* non si fondano esplicitamente su alcuna analisi del tipo di enti tra cui sussistono le relazioni di identità individuate. Tutto ciò che si può dire è che i tre modi dell'identità numerica esprimono una relazione tra predicati. Abbiamo già visto i problemi legati al chiarimento della relazione di identità tra predicati ed alla distinzione di una relazione espressa da termini sinonimi, *definiendum* e *definiens*, un soggetto ed un proprio del soggetto, un soggetto e un accidente. Identità per specie e per genere pongono meno problemi: l'identità per specie sussiste tra più individui che appartengono ad un'unica specie, per genere tra più individui o più specie che appartengono ad un unico genere. Anche in questo caso non viene proposta alcuna analisi delle ragioni o dei fondamenti per cui più individui appartengono ad una medesima specie o ad un medesimo genere. A prescindere dalle modificazioni in cui incorre, che

¹⁶³ *Ibid.* 6 127a26-38

¹⁶⁴ *Ibid.* 127a27

¹⁶⁵ *Ibid.* E2 130b11-18

considereremo subito, la classificazione dei *Topici* ripresa in *Met.* Δ6 (uno per numero/specie/genere/analogia) ricorre piuttosto spesso nel *corpus*, integralmente o in modo parziale. Un ripresa integrale si trova in *Phys.* E2 227b4 ss., in cui vengono discussi i modi in cui si dice uno il movimento; in *Met.* Α5 1071a24-29, in cui vengono analizzati i modi in cui si può dire che tutti gli enti hanno o meno gli stessi principi, viene ripresa la distinzione tra identità per analogia, per genere, per specie, per numero; in *An. Post.* B15 98a24-29 si ritrova l'opposizione tra identità per genere e per specie per quanto riguarda i προβλήματα; in *Part. An.* A5 645b5 ss. si trova la distinzione tra unità per genere e unità per analogia, che permette l'unificazione della spiegazione scientifica nello studio delle parti degli animali. Altri esempi verranno presentati e discussi in seguito.

Negli scritti aristotelici in cui ricorre, l'espressione 'uno per numero' non indica una nozione univoca, ma non (per lo meno, non solo) nel senso che vengono mantenute le distinzioni tra i modi dell'identità numerica dei *Topici*. A seconda dei contesti essa non designa sempre una relazione tra predicati, ma una proprietà di un individuo o di un sostrato. Per comprendere ciò che Aristotele intende dire di volta in volta bisogna tenere conto del tipo di unità o di identità cui l'uno per numero viene generalmente associato e contrapposto. In particolare, è possibile individuare alcune opposizioni ricorrenti sulla base delle quali vengono condotte le distinzioni tra uno per numero e un altro tipo di unità. Tra queste opposizioni troviamo per accidente/per sé, secondo la materia/secondo la forma, particolare/universale. Vediamo in che modo esse siano impiegate come criteri per distinguere i significati dell'uno.

Per dare una prima idea del senso in cui Aristotele introduca dei riferimenti alla struttura ontologica degli enti a cui viene attribuito un certo tipo di unità, possiamo vedere come la stessa distinzione tra uno per numero, per specie e per genere venga modificata in *Met.* Δ6 1016b31-35 rispetto ai *Topici*. Alla tripartizione dei *Topici* viene aggiunta l'unità per analogia; uno per genere si dicono le cose il cui schema categoriale è lo stesso. Ma le integrazioni più interessanti riguardano i criteri per stabilire cosa sia uno per numero e uno per specie. Uno per numero sono le cose “di cui la materia (ἡ ὕλη) è una (μία), per specie quelle di cui la definizione è una (ὁ λόγος εἷς)”.

Il nesso tra uno per numero e materia è mantenuto nel significato dell'identico per numero in *Met.* I3 1054 a34-35, in cui l'identità per numero è esplicita come unità secondo la materia¹⁶⁶. Un riferimento all'unità e, corrispondentemente, alla molteplicità per numero della materia si trova nella sintesi dei significati dell'identico e del diverso (rispettivamente in *Met.* Δ9 1018 a6, a10). In tutti i luoghi menzionati l'unità per numero è associata all'unità della materia e contrapposta sempre all'unità secondo la definizione.

Questa dualità di aspetti, il contrasto tra un criterio di unità materiale e un criterio di unità definizionale, è una costante nelle distinzioni tra significati dell'uno, benché assuma connotazioni differenti in contesti differenti. Consideriamo le partizioni di significati che Aristotele propone e i criteri di unità in base ai quali vengono chiariti i singoli significati. In *Met.* Δ6 le cose si dicono uno:

- a.** (1015b36-1016 a1) per il fatto di essere continue = il movimento che le caratterizza per sé è uno, cioè indivisibile secondo il tempo;
- b.** (1016 a17-19) per il fatto che il sostrato è indifferente quanto all' εἶδος = l'εἶδος è indivisibile quanto alla sensazione;
- c.** (1016 a24-26) per il fatto che il genere che differisce per le differenze opposte è uno = il genere che è sostrato per le differenze è uno;
- d.** (1016 a32-b1) per il fatto che la formula che ne esprime l'essenza è indivisibile rispetto ad un'altra formula che indichi la cosa;
- e.** (1016 b1-3) in generale si considera uno ciò la cui intellesione dell'essenza è indivisibile secondo i parametri di luogo, tempo e definizione.

A 1016 b8-9 vengono sintetizzati come modi principali dell'uno l'unità per continuità, per l'εἶδος o per la definizione (λόγῳ). Se si considera che l'unità secondo il genere (**c**) è considerata come caso analogo a **b.**, e che **e.** costituisce una generalizzazione di **d.**, si comprende il senso della sintesi: si ha unità per continuità, per specie della materia secondo la sensazione, per definizione che esprime l'essenza. Il caso **b.** è considerato isolatamente anche in *Top.* A7 103a14-23, in cui si specifica il tipo di unità o di identità propria dei

¹⁶⁶ Cfr. anche *Met.* Δ5 1071 a27-29; si noti che il requisito dell'unità per numero oltre all'unità per εἶδος rende conto del modo di essere uno delle sostanze individuali anche nel caso in cui la sostanza non sia materiale; cfr. ad es. *Met.* Δ8 1074a31-38, in cui viene spiegata l'unità sia per numero sia per definizione (ἀριθμῷ καὶ λόγῳ) del primo motore.

fluidi. In generale si tratta di un tipo di unità *sui generis* per enti che non sono articolati in individui veri e propri.

La contrapposizione restante tra unità per continuità e per definizione si può leggere alla luce della sintesi dei sensi dell'identico di *Met.* Δ9 1018 a6, a10: se l'unità della materia per εἶδος corrisponde a **b.** e l'unità della definizione corrisponde a **d.**, l'identità secondo l'unità per numero della materia dovrebbe corrispondere al significato dell'uno come continuo. L'idea alla base di questa corrispondenza può forse essere chiarita in riferimento a *De. An.* III 425 a14-19, in cui Aristotele osserva a proposito dei sensibili comuni che il numero (cioè la molteplicità di "uni") viene percepito come negazione del continuo (a19). Inoltre, l'unità per numero come unità per continuità nella vita temporale dell'individuo viene contrapposta all'unità della specie, i cui individui si avvicinano ed in questo modo partecipano dell'eternità nella misura in cui è concesso ad essi:

“Dal momento che, dunque, non possono partecipare dell'eternità e del divino per continuità (συνεχεία), per il fatto che nessuna delle cose corruttibili può permanere identica e una per numero (ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῶ), ciascuna ne partecipa nel modo in cui riesce, l'una più l'una meno, e permane non essa stessa (οὐκ αὐτό) ma come essa stessa (ἀλλ' οἶον αὐτό), non uno per numero (ἀριθμῶ μὲν οὐχ ἓν), ma uno per specie (εἶδει δ' ἓν)”¹⁶⁷.

Se le relazioni istituite sono corrette, anche nell'elenco di significati dell'uno per sé della prima parte di Δ6 è possibile individuare l'interazione di due criteri: unità secondo la materia (continuità) e unità secondo la forma o la definizione.

Le distinzioni in *Met.* II (1052 a15-b1) esplicitano i criteri a cui si rifanno: continuo e intero sono due significati dell'uno il cui criterio è costituito dall'indivisibilità del movimento; nel caso dell'intero l'indivisibilità del movimento è sia secondo il tempo sia secondo il luogo. Gli altri due significati dell'uno, come particolare e come universale, sono esplicitati in relazione all'indivisibilità dell'intellezione e del λόγος. Ciò che è indivisibile secondo questo secondo criterio per εἶδος è universale (καθόλου), per numero è individuale (καθ'ἑκαστον)¹⁶⁸.

Altri luoghi in cui troviamo esplicitamente delle distinzioni dei modi in cui l'uno si dice sono sezioni in cui Aristotele discute e confuta delle tesi avversarie. Due tra questi

¹⁶⁷ *De An.* II 4, 415b3-7

¹⁶⁸ Cfr. *Met.* Δ5 1071a28-29.

passaggi sono particolarmente significativi: *Phys.* A2 185a20 ss. e *Met.* M8 1084b2 ss. Nel primo Aristotele mostra gli equivoci e gli errori alla base della concezione eleatica dell'essere come uno¹⁶⁹. Il passo è interessante perché fa un uso congiunto delle differenze tra significati dell'ente e differenze tra significati dell'uno, evidenziandone l'interazione. La tesi da discutere è quella secondo cui l'ente sarebbe uno e immobile (ἀκίνητον) (184b26: εἰ ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν). Per quanto la concezione dell'ente come immobile non sia propriamente pertinente alla filosofia della natura, che assume per induzione l'esistenza del movimento, le difficoltà rinvenute nell'elaborazione della concezione eleatica hanno a che fare con la fisica, sono “aporie fisiche” (185a18: περὶ φύσεως μὲν οὐ, φυσικὰς δὲ ἀπορίας). L'analisi della tesi proposta viene condotta sia in riferimento ai significati secondo cui si dice il soggetto della tesi stessa (l'ente) sia in riferimento ai significati del predicato (uno). In primo luogo, infatti, dal momento che l'ente si dice in molti modi, coloro che sostengono che tutte le cose sono uno dovranno spiegare se intendono l'ente (o la totalità degli enti) come sostanza, quantità o qualità (185a20-26). Qualsiasi sia la risposta degli avversari, la tesi risulta contraddittoria: se ammettono sostanza, quantità e qualità avranno ammesso tre tipi di enti (e non uno); se ammettono solo quantità o solo qualità, ammettono qualcosa di impossibile, dal momento che nulla si dà separatamente dalla sostanza; se ammettono solo la sostanza, non potranno attribuire ad essa la proprietà di essere ἀπειρον, prerogativa della quantità (185a26-b5).

In un secondo momento Aristotele introduce un'ulteriore precisazione: come l'ente si dice in molti modi, così anche l'uno si dice in molti modi; per chiarire la portata della tesi eleatica è necessario precisare il significato del predicato “uno” attribuito a tutto ciò che è (185b5-7). I significati elencati sono tre (185b7-9): il continuo (τὸ συνεχές), l'indivisibile (τὸ ἀδιαίρετον), il modo in cui si dicono uno le cose di cui la definizione è la stessa e una (ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι). Ciascuna soluzione è inadeguata: se l'ente è uno in quanto continuo, sarà allo stesso tempo molti, dal momento che il continuo è divisibile all'infinito (185b9-11). Se l'ente è uno in quanto indivisibile, non potrà essere quantità (che di per sé è sempre divisibile) né qualità né infinito (come sostiene

¹⁶⁹ Un'interpretazione degli argomenti contro la concezione eleatica dell'essere presentati in *Phys.* 184b25-186a32 e 186a32-187a11 viene proposta in GERSHENSON - GREENBERG (1962).

Melisso) né finito o limitato (πεπερασμένον) (come sostiene Parmenide): sia infinito sia finito possono essere divisibili, solo il limite (πέρας) è indivisibile (185b16-19). Infine, l'ente ovvero la totalità degli enti non potrà essere uno secondo la definizione, perché se così fosse nessun ente sarebbe distinto da nessun altro: bene e male, bene e non bene sarebbero ridotti ad un'identica cosa, in quanto condividerebbero la stessa essenza (185b19-25). In conclusione del capitolo (185b32-34) Aristotele ribadisce che le cose possono essere molte o quanto alla definizione (λόγω) o per divisione (διαίρεσει) e che dire di una cosa che è uno e molti allo stesso tempo non significa necessariamente essere in contraddizione: l'uno può essere in potenza e in atto (186a3: ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ)¹⁷⁰.

Gli aspetti da sottolineare sono due: in primo luogo, Aristotele combina i significati dell'ente e dell'uno senza porsi il minimo problema per il fatto che essi non corrispondono. L'uno e l'ente si dicono entrambi in molti modi, ma i modi dell'ente sono le categorie, dell'uno il continuo, l'indivisibile e l'identico secondo la definizione. L'analogia tra i due predicati sembra stare solo nel fatto che entrambi si dicono in molti modi e non nella corrispondenza tra i modi stessi. In secondo luogo, i tre significati corrispondono alle distinzioni principali di Δ6 e I1: oltre al significato generale dell'uno (indivisibile), l'opposizione principale è tra uno per continuità e uno per definizione. Si noti che nell'argomento la nozione di indivisibile viene applicata in senso tecnico e letterale a ciò che non ha parti quantitativamente divisibili, cioè il limite o il punto.

La stessa distinzione viene ripresa in *Phys.A3* 186 a28. Aristotele discute qui la tesi di Parmenide. L'errore di Parmenide è duplice e consiste nell'assunzione che "ente" si dica in modo assoluto, mentre si dice in molti modi, e nella deduzione (erronea) dal fatto che un'espressione linguistica abbia significato, significhi "una cosa" (ἓν σημαίνειν), della conclusione che la cosa significata sia uno nel modo in cui l'essere di Parmenide lo è. L'argomento per provare questo secondo punto è questo: consideriamo il caso in cui esistano solo cose bianche; la parola "bianco" ha un significato determinato. Tuttavia da queste due circostanze non segue che le cose bianche siano una sola e non molte:

¹⁷⁰ Per la distinzione tra indivisibile in atto e in potenza v. anche *De An.* Γ6, 430b6-7.

“Il bianco, infatti, non sarà uno né per continuità né per definizione (οὔτε γὰρ τῆ συνεχείᾳ ἔν ἔσται τὸ λευκὸν οὔτε τῷ λόγῳ). Saranno diverse, infatti, l’essenza del bianco e quella di ciò che lo riceve (ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκὸν καὶ τῷ δεδεγμένῳ). E oltre il bianco non vi sarà nulla di separabile: il bianco e ciò a cui appartiene (τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει) non sono diversi in quanto <il bianco> è separabile (ἢ χωριστόν), ma quanto all’essere (τῷ εἶναι)”.

L’argomento di Aristotele sfrutta il fatto che l’espressione “τὸ λευκόν” significa sia il bianco stesso sia la cosa bianca, cui il bianco appartiene, che accoglie il bianco come sostrato. La cosa bianca, cioè, è composta da due elementi, il bianco e ciò in cui il bianco inerisce; queste due componenti si distinguono quanto all’essenza, pur non esistendo l’una separata dall’altra. In questo senso, quindi, non si può dire che il significato dell’espressione “il bianco” sia uno τῷ λόγῳ, in quanto essa si riferisce a due enti che non hanno un’unica e medesima essenza. Aristotele non sviluppa l’idea per cui l’unità significata da “il bianco” non possa essere una per continuità. Probabilmente l’intuizione alla base dell’argomento è che, pur ammettendo che esistano solo cose bianche che possono ricadere sotto l’universale “bianco”, ciò non implica che venga meno la separazione di una cosa bianca da un’altra. Anche ammettendo che “ente” abbia un solo significato e che (come è il caso) tutto ciò che esiste è ente, non si può concludere da questo che l’ente sia una distesa omogenea e continua, in cui nessun ente è separato da un altro. L’unità di significato della parola non implica che non esista una molteplicità di individui che ricadono sotto il concetto da essa significato. E in ogni caso, per quanto l’unità per continuità sia un modo di essere uno, il continuo è di per sé sempre divisibile e, in questo senso, moleplice.

Un altro elemento da sottolineare è la congiunzione dei significati dell’uno con la partizione categoriale secondo sostanza, quantità e qualità. Sia in Δ6 sia in II Aristotele insiste su una duplicità di aspetti secondo cui l’unità può essere considerata: secondo la quantità e secondo la qualità (*Met.* Δ6 1016b23-24; II 1052b35; B3 999a3; *De An.*, Γ6 430b14-15¹⁷¹). Anche questa distinzione può essere riportata alla distinzione di fondo tra indivisibilità secondo la quantità, la materia, il sostrato e indivisibilità secondo un qualche aspetto formale. In Δ6 Aristotele fa seguire a questa distinzione due serie di forme di

¹⁷¹ Nell’edizione di Ross queste due linee sono trasposte come 20^a e 20^b.

indivisibilità: uno numerico, punto, linea, superficie, corpo; uno per numero, per specie, per genere, per analogia. Ross¹⁷² sostiene che le due serie esprimono rispettivamente i livelli di unità secondo la quantità e secondo la qualità. Per quanto la distinzione sia problematica almeno per quanto riguarda l'uno per numero¹⁷³, tuttavia è certamente vero che le due serie rispondono ai due tipi di criteri di fondo che abbiamo più volte sottolineato. In II abbiamo visto la partizione tra continuo e intero da una parte, uno per numero e per definizione dall'altra.

Infine, in più di un punto negli argomenti contro le dottrine degli Eleati, Aristotele introduce delle osservazioni relative al problema di stabilire se e in che modo siano uno l'intero e le parti. L'aporia viene posta in generale alle linee 185b11-16:

“C'è un'aporia relativa alla parte e all'intero, forse non pertinente rispetto a questo discorso, ma di per sé: se la parte e l'intero siano uno o più di uno, e in che modo sia uno o più di uno, e, qualora siano più di uno, in che modo siano più d'uno, anche relativamente alle parti non continue; e <la difficoltà è anche> che, se ciascuna di due parti è una con l'intero in quanto indivisibile, anche esse saranno uno l'una con l'altra”.

Alla fine del capitolo (185b32-186a2) Aristotele collega il problema dell'intero e delle parti alla distinzione tra uno in atto e uno in potenza:

“Gli enti sono molti o per definizione (ad esempio, l'essenza del bianco e quella del musico sono diverse, ma sono entrambi la stessa cosa: dunque, l'uno è molti) o per divisione, come l'intero e le parti. E in questo si trovavano già in difficoltà e giungevano all'accordo che l'uno è molti, come se non fosse possibile per la medesima cosa essere sia uno sia molti, ma non nel senso degli opposti: l'uno, infatti, è sia in potenza sia in atto”.

Gli aspetti dell'aporia dell'uno e dei molti menzionati nel passo citato sono gli stessi esposti da Socrate in *Parm.* 129a6-b6; c4-d6: non vi è nulla di straordinario nel sostenere che gli enti sensibili hanno delle proprietà diverse e tra loro opposte né nel rilevare che Socrate ha una molteplicità di parti materiali, pur essendo un unico individuo. Un aspetto da sottolineare nel passo aristotelico è che la distinzione tra attributi e tra attributi e sostrato è condotta in base ai parametri dell'unità o diversità τῶ λόγῳ rispetto all'identità e unità

¹⁷² Ross (1924), p. 302.

¹⁷³ Cfr. CASTELLI (2008) pp. 323

del sostrato, mentre la distinzione principale per rendere conto dell'unità e della molteplicità materiale di un intero è quella tra atto e potenza.

Più avanti, nella discussione della posizione di Melisso, Aristotele propone degli argomenti che sfruttano la distinzione tra uno come parte e uno quanto alla specie. L'argomento (186a16-22) è formulato per controbattere alla tesi secondo cui l'ente sarebbe immobile (ἀκίνητον) in quanto uno. L'ipotesi dell'intero ragionamento aristotelico è che il mondo e l'essere sono come li vediamo e ciò di cui si deve rendere conto è l'ineludibile molteplicità di enti irriducibili l'uno all'altro:

“Inoltre, perché dovrebbe essere immobile, se è uno? Come infatti anche la parte, essendo una (τὸ μέρος ἐν ὅν), quest'acqua, si muove in se stessa, perché non dovrebbe poterlo fare anche il tutto? Inoltre, perché non potrebbe esservi alterazione? Certamente non è possibile che <l'ente> sia uno quanto alla specie, se non quanto al sostrato di cui è costituito (τῷ ἐξ οὗ) (in questo modo intendono l'uno alcuni dei filosofi della natura e non in quello): infatti l'uomo è diverso dal cavallo quanto alla specie e diverse quanto alla specie sono le cose reciprocamente contrarie”.

Il senso per cui si dicono uno le cose che sono uno quanto al sostrato è presente in Δ6 (b.). Significativo è anche il riferimento all'unità della parte rispetto al tutto. La distinzione tra uno come intero e uno come parte è già introdotta in *Parm.* 157d7-158b1, ma anche Aristotele stesso riprende la distinzione in *Met.* M8 1084b13-20. Vengono distinti due sensi dell'uno: (1) come καθόλου = indivisibile secondo il λόγος (κατὰ τὸν λόγον), come εἶδος e sostanza; (2) in relazione alla parte e all'elemento = indivisibile secondo il tempo, come parte e materia.

Ciò che è interessante in questa formulazione è la nettezza con cui vengono opposti l'aspetto formale o sostanziale e quello materiale come criteri per la distinzione di due modi fondamentali di essere uno. Un dato da registrare è l'assimilazione dell'indivisibilità secondo il tempo all'indivisibilità come parte e come materia. In virtù di questa assimilazione e delle corrispondenze sottolineate precedentemente, sembra che nelle distinzioni tra i significati dell'uno Aristotele si faccia guidare, sebbene con risultati non del tutto equivalenti, da una distinzione di fondo tra criterio definizionale o formale ed un criterio di unità materiale. A quest'ultimo si possono ricondurre i riferimenti all'indivisibilità secondo il movimento, il tempo, il luogo: se questi parametri sono

sensatamente applicati a degli enti per valutarne l'unità, essi alludono ad una struttura ontologica degli enti stessi come enti in qualche senso materiali, caratterizzati da materia, da movimento, da un sostrato.

Accanto a questa dualità di fondo tra criteri di unità, esistono delle opposizioni tra modi di essere uno, su cui Aristotele insiste particolarmente, che non si trovano esaminati nella trattazione dialettica dell'identità. Anche in questi casi si tratta di distinzioni che in vario modo si riferiscono a delle strutture ontologiche e non solo, in generale, ad una relazione tra predicati. La prima di queste distinzioni è quella tra uno per accidente e uno per sé. I modi dell'uno per accidente esposti nella prima sezione di *Met.* Δ6 coincidono con quelli dell'identico per accidente (*Met.* Δ9, 1017b27-1018 a4) e dell'ente per accidente (*Met.* Δ7 1017 a7-22): Corisco, il musicista e Corisco musicista sono uno perché il musicista appartiene a Corisco, che è un'unica sostanza; il musicista e il giusto sono uno per accidente qualora entrambi appartengano ad una medesima sostanza; Corisco musicista e Corisco giusto sono uno perché una parte di ciascuna delle due formule (rispettivamente: musicista e giusto) è accidente di un'unica ed identica cosa (Corisco). I significati dell'uno e dell'identico per sé coincidono, mentre non coincidono (per lo meno, non evidentemente) i significati dell'uno e dell'ente per sé.

Nella spiegazione dell'unità per accidente Aristotele fa riferimento alla coincidenza di uno o più accidenti in un medesimo sostrato, dato negli esempi da una sostanza individuale (Corisco). L'opposizione ontologica utile per la spiegazione è quella tra sostanza, come sostrato, e accidente. Il riferimento all'unità del sostrato si trova nella formulazione di un'altra importante opposizione tra significati dell'uno, anche se in questo caso la nozione di sostrato ha una valenza più generica e non indica necessariamente una sostanza. C'è, infatti, una serie di casi paradigmatici in cui Aristotele contrappone un'unità o identità numerica alla diversità $\epsilon\lambda\delta\epsilon\iota$. L'opposizione in questo caso è tra unità estensionale o coincidenza in un sostrato comune di più enti (che, in questo senso, danno luogo a qualcosa di numericamente uno) e la molteplicità di questi stessi enti, che si distinguono quanto all'essenza o alla definizione. Gli esempi principali sono tre: il sostrato del mutamento è uno per numero con la privazione, ma se ne distingue $\epsilon\lambda\delta\epsilon\iota$. Ad esempio, Socrate, che da immusicista diviene musicista, prima del mutamento è uno per numero con

l'immusico, ma l'essenza di Socrate non si identifica con l'essenza dell'immusico: uomo e immusico differiscono quanto alla definizione (*Phys.* A7 190a15-17). Un secondo esempio (*Phys.* Γ3 202b5-22) è costituito dal tipo di identità tra atto del motore e atto del mosso, tra la strada da Tebe ad Atene e la strada da Atene a Tebe. In questo caso l'essenza dell'atto del motore e l'essenza dell'atto del mosso sono differenti, ma sono numericamente uno nel senso che sono in uno stesso sostrato: il movimento¹⁷⁴. In termini del tutto analoghi viene spiegata la relazione tra atto di percezione e atto di essere percepito in *De An.* Γ2 425b26-426a19¹⁷⁵.

Un'ultima opposizione all'interno della quale la nozione di unità numerica riceve un diverso significato è quella tra universale (καθόλου) e particolare (καθ'ἑκαστον): il particolare è ciò che è uno per numero in opposizione all'universale. Tipicamente questa è la distinzione di cui Aristotele si serve per formulare le proprie obiezioni alle dottrine platoniche: le Idee sono concepite dai loro fautori come uno per numero (si veda, ad esempio, la formulazione della dottrina delle idee in *Top.* Z6 143b29-30: “Cosicché il luogo è utile solo contro coloro che sostengono che ogni genere sia uno per numero- πᾶν γένος ἓν ἀριθμῶ”), mentre l'unità dell'universale è radicalmente ed irriducibilmente distinta da quella del particolare.

Nei prossimi capitoli ci soffermeremo su alcuni aspetti di questo quadro d'insieme. Prima di procedere, è importante notare che le distinzioni che Aristotele presenta e che qui abbiamo sintetizzato non sono quasi mai del tutto sovrapponibili. Un'idea che propongo, ma che andrebbe ponderata meglio sulla base dell'analisi di più esempi, è che il carattere non sistematico con cui Aristotele espone le diverse partizioni di significati dell'uno abbia lasciato implicitamente traccia nella tradizione di commento: non tutti gli autori si sono rifatti alla medesima distinzione come distinzione fondamentale dei significati dell'uno. Un esempio a mio avviso piuttosto significativo su cui testare questa ipotesi è dato da alcuni commenti ad Aristotele, *Pol.* B2 1261a10 ss.. Nel passaggio menzionato, infatti, Aristotele fa riferimento al fatto che il Socrate della *Repubblica* non ha adeguatamente diviso¹⁷⁶ i significati dell'uno nel formulare l'assunzione che il bene maggiore per la polis è che essa

¹⁷⁴ Per delle analisi di questo passo v. MARIANI (2005), MARMODORO (2007)

¹⁷⁵ Cfr. anche le formulazioni in *De An.* Γ2 426b12-427a14; Γ7 431a21-431b1.

¹⁷⁶ πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται.

sia il più possibile una; tuttavia Aristotele non menziona esplicitamente alcuna delle distinzioni da lui proposte. Nel commento al passo in appendice al commento alla *Repubblica* Proclo controbatte alla critica aristotelica rimproverando allo stagirita di non aver compreso il pensiero di Platone e di non aver applicato in modo opportuno la distinzione tra uno come ciò che è fine e principio e uno come parte¹⁷⁷. La distinzione cui Proclo fa riferimento è aristotelica ed è precisamente quella esposta in *Met.* M8¹⁷⁸. Commentando lo stesso passo, Tommaso, invece, sembra rifarsi ai significati dell'uno esposti in *Met.* Δ6¹⁷⁹.

Naturalmente non è possibile trarre alcuna conclusione generale dall'analisi di un singolo caso, ma si tratta di una linea di ricerca che potrebbe valere la pena intraprendere nella prospettiva di marcare le differenze tra ricezione neoplatonica e ricezione aristotelica su un tema (l'uno) importante per entrambe le tradizioni.

¹⁷⁷ Kroll, 360-368; specialmente 361. 29 ss.

¹⁷⁸ Istruttivo a questo proposito è il commento di Siriano al passo di *Met.* M8 in questione (Kroll, 151, 14 ss.), che conduce distinzioni analoghe a quelle riprese da Proclo nel commento ai capitoli della *Politica*.

¹⁷⁹ V. in particolare, la distinzione tra costituzione di enti naturali imperfetti e perfetti (A 122, ll. 229-240) che riprende la distinzione tra enti che sono uno secondo l'unità del sostrato e interi in senso pieno. La discussione più ampia dei significati dell'uno e la sistematizzazione delle distinzioni aristoteliche in Tommaso non si trova nel commento a I1, ma in quello a Δ6.

Capitolo 3

Le cose continue e il continuo come forma di unità

Osservazioni preliminari

Tra i modi in cui l'uno si dice per sé, Aristotele distingue i sensi in cui le cose si dicono uno ed il senso primo del termine in cui si dice uno l'uno stesso (qualsiasi cosa esso sia). Continuo (συνεχές) ed intero (ὅλον) sono due modi di essere uno per le cose: pur essendo due significati per sé dell'uno, nessuno di essi corrisponde all'essenza dell'uno stesso. Sia le cose che sono unitarie in quanto continue sia quelle che sono unitarie in quanto intere sono ontologicamente caratterizzate da una molteplicità: il continuo è per definizione ciò che può essere sempre ulteriormente diviso (e quindi, per definizione, non può essere l'essenza dell'uno inteso come indivisibile); l'intero è ciò a cui non manca nessuna parte ed è proprio in virtù della presenza di una molteplicità di parti strutturate in un certo modo che l'intero può sussistere. Se non si danno parti, non potrà darsi neanche l'intero.

Oltre a questo ineludibile aspetto di molteplicità, continuo ed intero condividono il riferimento all'unità del movimento come requisito caratterizzante di ciò che si dice "uno" in questi significati. Nell'economia generale della metafisica aristotelica molteplicità e movimento sono nozioni collegate con le funzioni e le manifestazioni del principio materiale. Nel corso del capitolo cercherò di chiarire meglio il senso di questa affermazione.

Met. Δ6 offre la trattazione più ampia di cui disponiamo del continuo come significato dell'uno. Il testo fornisce una serie di criteri e di aspetti da considerare per l'attribuzione della continuità come forma di unità e contiene alcuni rimandi più o meno espliciti a questioni affrontate nelle sezioni sul continuo esposte in alcuni capitoli della *Fisica* e del *De coelo*. Prima di considerare le relazioni tra trattazione nella *Metafisica* e trattazione negli scritti fisici del continuo, sono utili alcuni chiarimenti preliminari all'esposizione di *Met.* Δ6. Il continuo è il primo dei significati per sé dell'uno. A ricadere

sotto la descrizione di “uno in quanto continuo”, però, non è una categoria del tutto omogenea di oggetti. Nell’attribuzione della continuità a qualcosa, infatti, si possono riscontrare una serie di sfumature e di impieghi più o meno appropriati e più o meno forti; possono dirsi “continui” enti caratterizzati da strutture ontologiche più o meno unitarie.

Questo aspetto di relativa polivocità del continuo introduce una prima importante differenza rispetto alla trattazione del continuo nella *Fisica*. Il testo della *Metafisica* ha per oggetto in primo luogo la determinazione dei tipi di cose che si dicono “continue” e del senso in cui l’attribuzione di tale proprietà a oggetti non del tutto omogenei si fonda su una qualche caratteristica comune, che può presentarsi in grado maggiore o minore. I testi della *Fisica*, invece, hanno per oggetto il chiarimento della nozione stessa di continuità. Si tratta di una nozione problematica ed allo stesso tempo essenziale alla trattazione degli aspetti più generali di cui la filosofia della natura si occupa: la continuità è una caratteristica fondamentale del movimento, della grandezza, del tempo.

Un secondo punto significativo nelle trattazioni che esamineremo consiste nella diversità di prospettive a partire dalle quali l’indagine è condotta: in alcuni casi il continuo è considerato principalmente come forma di unità (e tutto ciò che è uno è, in qualche senso, indivisibile – ἀδιαίρετον); in altri casi, viene più propriamente messo a fuoco il senso in cui il continuo è una forma di manifestazione dell’infinitamente molteplice, in quanto continuo è l’infinitamente divisibile (εἰς αἰεὶ διαίρετόν). Come vedremo, non si tratta affatto di esposizioni incompatibili, ma piuttosto dello sviluppo di due aspetti complementari.

Il capitolo è strutturato in questo modo: in primo luogo vengono analizzati i passi di *Met.* Δ6 e II che presentano continuo e intero come significati per sé dell’uno (§1); quindi viene approfondito il senso in cui la conformazione ontologica unitaria di un certo oggetto¹⁸⁰ sta in relazione con il tipo di movimento che caratterizza l’oggetto stesso (§2), per poi passare all’individuazione dei tipi fondamentali di enti il cui modo di essere uno consiste nella continuità (§3). Infine (§4) considereremo la caratterizzazione del continuo

¹⁸⁰ Qui e nel seguito del capitolo impiego la parola “oggetto” in senso molto generico, per indicare una qualsiasi struttura ontologica in qualche senso unitaria, senza restrizioni basate su categorie del senso comune. Ad esempio, sia la gamba di un tavolo sia il tavolo sia il tavolo con il bicchiere che vi sta sopra sono oggetti nel senso generico precisato.

come ciò che è divisibile all'infinito e ne evidenzieremo le connessioni con le nozioni di infinito, divisibilità, quantità e materia.

§1. La continuità come forma di unità

Consideriamo in primo luogo la presentazione del senso in cui le cose si dicono continue in *Met.* Δ6.

[1015 b35-1016 a3] “Delle cose che si dicono per sé uno, alcune si dicono tali per il fatto di essere continue, come, ad esempio, la fascina in virtù del laccio e dei pezzi di legno in virtù della colla; e la linea, anche qualora sia spezzata, ma continua, si dice ‘una’, come anche ciascuna della parti, ad esempio la gamba e il braccio. (τῶν δὲ καθ’ἑαυτὰ ἔν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι, οἷον φάκελος δεσμῶ καὶ ξύλα κόλλη· καὶ γραμμῆ· κἄν κεκαμμένη ἦ, συνεχῆς δέ, μία λέγεται, ὥσπερ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον, οἷον σκέλος καὶ βραχίον).

[1015 a4] Ma tra queste stesse cose sono più uno quelle che sono continue per natura di quelle che lo sono artificialmente (αὐτῶν δὲ τούτων μάλλον ἔν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τέχνη).

[1015 a5-6] Si dice ‘continuo’ ciò il cui movimento è uno per sé e non è possibile che sia altrimenti; uno è <il movimento> di ciò di cui è indivisibile e indivisibile è secondo il tempo (συνεχῆς δὲ λέγεται οὐ κίνησις μία καθ’αὐτὸ καὶ μὴ οἷον τε ἄλλως· μία δ’ οὐ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον).

[1015 a7-17] Sono continue per sé le cose che non sono uno per contatto: se, infatti, ponessi due pezzi di legno in contatto l’uno con l’altro, non diresti che questi sono un pezzo di legno né <un> corpo né nient’altro di continuo (καθ’ αὐτὰ δὲ συνεχῆ ὅσα μὴ ἀφή ἔν· εἰ γὰρ θείης ἀπτόμενα ἀλλήλων ξύλα, οὐ φήσεις ταῦτα εἶναι ἔν οὔτε ξύλον οὔτε σῶμα οὔτ’ ἄλλο συνεχῆς οὐδέν).

Le cose che sono continue in generale si dicono uno anche qualora presentino una piegatura, ma ancora di più <si dicono tali> quelle che non presentano piegatura, come la tibia o una parte della gamba, poiché è possibile che il movimento della gamba non sia uno (τά τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἔν λέγεται κἄν ἔχη κάμψιν, καὶ ἔτι μάλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν, οἷον κινήμη ἢ μηρὸς σκέλους, ὅτι ἐνδέχεται μὴ μίαν εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σκέλους). E la linea retta è più uno di quella spezzata: diciamo che la linea spezzata, che ha un angolo, è sia una sia non una, poiché è possibile che il movimento di essa avvenga sia non simultaneamente sia simultaneamente; quello della retta, invece, avviene sempre simultaneamente e nessuna parte dotata di grandezza per una parte sta ferma e per una parte si muove, come nel caso della linea spezzata (καὶ ἡ εὐθεῖα τῆς κεκαμμένης μάλλον ἔν· τὴν δὲ κεκαμμένην καὶ ἔχουσαν γωνίαν καὶ μίαν καὶ οὐ μίαν λέγομεν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ ἅμα τὴν κίνησιν αὐτῆς εἶναι καὶ ἅμα· τῆς δ’εὐθείας αἰεὶ ἅμα, καὶ οὐδὲν μόριον ἔχον μέγεθος τὸ μὲν ἡρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, ὥσπερ τῆς κεκαμμένης)¹⁸¹.

(1015 b35-1016 a3) La sezione si apre con alcuni esempi di cose che si dicono uno per sé in quanto συνεχῆ: la fascina in virtù del laccio; dei pezzi di legno in virtù della colla; una linea, anche qualora sia spezzata, purché sia continua; ciascuna delle parti di enti organici complessi, come, ad esempio, un braccio o una gamba. Più precisamente, gamba e braccio

¹⁸¹ *Met.* Δ6 1015 b36-1016 a17.

offrono un esempio di come si consideri uno in quanto continuo anche ciò che non è del tutto privo di articolazioni; per considerazioni analoghe diciamo che è una la linea, anche qualora non sia retta, ma spezzata. In queste prime linee tutti gli esempi sono posti sullo stesso piano: per il momento non è ancora stato specificato nessun criterio per cui alcune cose potrebbero essere più unitarie ovvero ‘più continue’ di altre.

(1016 a4) Una prima distinzione viene quindi introdotta all’interno del dominio delle cose che si dicono “uno” in quanto continue: ciò che è continuo per natura è da considerarsi più uno di ciò che è continuo in virtù dell’imposizione di una struttura unitaria, ma artificiale. Ad esempio, l’unità di un braccio è più forte dell’unità di un oggetto ottenuto incollando due assi di legno l’una all’altra.

(1016 a5-6) A questo punto Aristotele introduce una definizione del continuo o, più propriamente, fornisce un criterio che fondi l’attribuzione dell’essere uno come continuo ad un ente: “continuo” è ciò il cui movimento è indivisibile per sé secondo il tempo. Il criterio introdotto non è banale e non si basa su caratteristiche immediatamente percepibili¹⁸² degli oggetti cui viene attribuita la continuità. Per indivisibilità del movimento secondo il tempo in senso stretto bisogna intendere l’impossibilità che il movimento dell’oggetto avvenga in momenti diversi a seconda delle parti, ovvero l’impossibilità del fatto che si dia un certo periodo di tempo in cui una parte dell’oggetto si muova ed un’altra sia in quiete (cfr. 1016 a13-17). In questa sezione non troviamo indicazioni precise sul tipo di movimento cui Aristotele si sta riferendo, ma, come vedremo, gli esempi riportati, il confronto con alcuni passi della *Fisica* e alcuni ulteriori elementi nella presentazione di continuo ed intero in *Met.* Il lasciano intendere che il movimento a cui ci si sta riferendo è il movimento locale.

(1016 a7-17) Infine vengono riconsiderati in ordine di continuità gli enti menzionati negli esempi all’inizio del brano. Innanzi tutto bisogna distinguere tra le cose che sono continue per sé e quelle che non lo sono: la restrizione negativa che si legge a 1016 a7 “per sé continue sono le cose che non sono uno per contatto” ricalca in parte la distinzione tra enti continui per natura ed enti continui “per arte”. Il contatto (*ἀφῆ*) è il tipo di relazione che si ha tra le estremità di due oggetti accostati l’uno all’altro senza che tali estremità si

¹⁸² Si veda, ad esempio, la sezione immediatamente successiva del capitolo in cui viene presentato il senso in cui le cose si dicono uno in virtù dell’unità dell’*εἶδος* della materia quanto alla sensazione

fondano in qualcosa di realmente unitario. Gli estremi delle due parti non sono più due, ma uno, solo nel caso in cui si dia reale continuità. Questa distinzione è tematizzata in *Phys.* E3¹⁸³. In generale, il fatto che le estremità delle parti congiunte restino distinte sta qui ad indicare una relazione di contatto in un certo senso estrinseca, in opposizione ad una reale fusione delle parti nella formazione di qualcosa di propriamente unitario.

La delimitazione di ciò che si dice continuo per sé fa da controparte ad una nozione più generica di continuità (cfr. 1016 a11: τὰ ὅλως συνεχῆ): benché gli oggetti che non presentino una piegatura o un'articolazione siano qualcosa di più "uno" di quelli che sono articolati, si dice "uno" in quanto continuo anche ciò che è articolato.

Nel contesto di questa introduzione del senso in cui le cose sono dette continue assumono rilevanza alcuni degli esempi forniti. In primo luogo è da sottolineare la spiegazione che segue la caratterizzazione delle cose continue per sé: per quanto in una formulazione negativa, si trovano alcuni primi indizi di come potrebbe essere fatto e di cosa potrebbe essere un ente continuo per sé. Due assi di legno attaccate l'una all'altra non si diranno "né un legno né <un> corpo né nient'altro di continuo" (οὐ φήσεις ταῦτα εἶναι ἔν οὔτε ξύλον οὔτε σῶμα οὔτ' ἄλλο συνεχὲς οὐδέν). Questa osservazione, come vedremo, contribuirà alla determinazione degli enti naturali la cui forma caratteristica di unità è la continuità.

Un secondo punto da evidenziare è il riferimento alla linea retta come esempio di oggetto caratterizzato dall'essere continuo in senso proprio. L'esempio potrebbe risultare problematico da diversi punti di vista: rispetto agli altri esempi (molto più concreti), la retta non sembra essere un oggetto nel senso in cui una gamba o una fascina di legna lo sono¹⁸⁴; la retta, in quanto ente matematico, non è propriamente suscettibile di movimento (mentre, in un modo o nell'altro, una fascina di legna o una gamba possono muoversi o essere mosse fisicamente). Il riferimento alla linea retta sembra avere una triplice funzione. In primo luogo la retta è un esempio di ente geometrico a cui la continuità appartiene per sé in quanto attributo per sé di un certo tipo di enti quantitativi (le grandezze, appunto, continue). In secondo luogo la retta sembra offrire un paradigma astratto della forma o della figura che

¹⁸³ Su questo aspetto si veda più avanti §2 pp. 132 ss.

¹⁸⁴ Lo statuto ontologico degli enti matematici costituisce un problema nella filosofia aristotelica. Un contributo classico sull'argomento relativo allo statuto degli enti geometrici in particolare è MUELLER (1970).

potrebbe avere un oggetto propriamente continuo; in terzo luogo, quello rettilineo e quello circolare costituiscono i due differenti percorsi semplici associati al movimento locale. Vedremo meglio tra breve come queste considerazioni siano d'aiuto nel chiarire l'impostazione aristotelica del discorso sugli enti continui. Possiamo, però, già anticipare qui che la funzione in un certo senso ibrida dell'esempio geometrico della linea retta riflette un tendenza generale della trattazione aristotelica sul continuo: da una parte la continuità viene considerata una proprietà di enti astratti, oggetto di studio della matematica e, in particolare, della geometria; dall'altra la continuità e la proprietà astratta di essere infinitamente divisibile sono caratteristiche di oggetti fisici. L'approccio aristotelico al continuo ed ai problemi del continuo è fortemente condizionato dall'interesse che questi temi rivestono per la filosofia della natura¹⁸⁵.

Alcuni ulteriori elementi sulla caratterizzazione del continuo possono essere desunti dall'introduzione a 1016 b11-17 dell'intero come forma di unità che richiede, oltre alla continuità, il possesso di una forma compiuta:

“Inoltre in un senso diciamo che è uno qualsiasi cosa sia una quantità e qualcosa di continuo (ποσὸν καὶ συνεχές), in un altro senso no, qualora non sia una certo intero (ἂν μὴ τι ὅλον ᾗ), ovvero qualora non possieda una forma una (τοῦτο δὲ ἂν μὴ τὸ εἶδος ἔχη ἔν). Ad esempio, non diremmo allo stesso modo ‘uno’ vedendo messe insieme in un modo qualsiasi le parti di una scarpa, se non a causa della continuità (ὁπωσοῦν τὰ μέρη συγκείμενα τοῦ ὑποδήματος, ἔαν μὴ διὰ τὴν συνέχειαν), ma qualora siano disposte in modo da essere una scarpa e da possedere una certa forma che sia già una (εἶδος τι ἔχειν ἤδη ἔν); perciò anche la linea del cerchio è massimamente una tra le linee, poiché è intera e compiuta (ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστι)”.¹⁸⁶

In certi casi, nell'attribuire unità ad un certo oggetto, non riteniamo sufficiente il fatto che esso sia qualcosa di continuo, ma richiediamo in più il possesso di una certa forma completa e determinata. L'esempio scelto è quello della disposizione delle parti di un artefatto: plausibilmente diremmo che è più propriamente uno un oggetto in cui le parti siano state disposte in modo da costituire qualcosa di in sé compiuto (ad esempio, una scarpa) piuttosto che un oggetto costituito dall'accostamento meramente spaziale di una parte all'altra, senza che tale accostamento dia luogo a qualcosa caratterizzato da una forma determinata.

¹⁸⁵ A questo proposito si vedano le considerazioni di FURLEY (1982).

¹⁸⁶ *Ibid.* 1016 b11-17.

L'idea che soggiace a questa ulteriore precisazione non sembra limitarsi a casi analoghi a quello dell'esempio proposto. Anche secondo la caratterizzazione dei diversi gradi di unità come continuità, il caso di più parti accostate l'una all'altra dà luogo ad una continuità meno forte di un'unità per natura e di un'unità ottenuta non per contatto. L'introduzione del criterio della forma compiuta permette di tracciare un discrimine anche tra oggetti che siano uno per natura: c'è una differenza di unità tra ciò che è meramente continuo (per quanto continuo in massimo grado) e ciò che, oltre ad essere continuo, possiede una forma determinata e completa. L'opposizione o, per lo meno, la diversità tra i due tipi di unità è rispecchiata nell'impiego di due paradigmi geometrici distinti per la figura associata agli oggetti meramente continui e agli oggetti continui ed interi: la linea retta dà il paradigma della figura degli oggetti continui, la circonferenza dà il paradigma degli oggetti interi.

Si noti che, nella descrizione di ciò che è uno come intero manca il riferimento al criterio dell'unità del movimento con cui era stata definita la continuità. Dal momento che l'intero viene introdotto come ulteriore specificazione del continuo, si potrebbe pensare di integrarne automaticamente la descrizione mediante il riferimento all'unità del movimento di per sé contenuto nella nozione di continuo. Questo passaggio non solo è plausibile, ma è confermato e rafforzato nella presentazione di continuo ed intero in *Met.* II 1052 a19-28. Prima di analizzare quest'ultimo passo, è importante rilevare come la mancanza del riferimento esplicito ad un criterio del movimento nel resoconto del senso in cui un oggetto si dice uno in quanto intero in $\Delta 6$ non è del tutto accidentale: come vedremo nel capitolo successivo, buona parte della trattazione aristotelica della nozione di intero ha per fulcro la relazione tra intero e parti ed il chiarimento della funzione della forma nella determinazione di una struttura di questo tipo, generalmente a prescindere dal fatto che l'intero in questione si muova o meno¹⁸⁷. Non deve, quindi, suscitare particolare perplessità il fatto che l'intero possa essere introdotto senza riferimento al movimento, ma con riferimento, piuttosto, al tratto che in primo luogo lo distingue dal continuo: il possesso di una forma determinata.

¹⁸⁷ In ogni caso le sostanze naturali, che – come vedremo nei prossimi capitoli – offrono il paradigma di enti 'interi', sono per sé caratterizzate dal movimento.

La presentazione dei significati per sé dell'uno di *Met.* II si rifà esplicitamente a *Met.* Δ6¹⁸⁸. Benché la corrispondenza tra i due capitoli sia problematica da diversi punti di vista, le questioni più complesse non riguardano le caratterizzazioni di continuo e intero¹⁸⁹.

“Il continuo, infatti, in senso assoluto o in massimo grado, è quello per natura e non per contatto o legame (e tra queste cose è più uno e anteriore ciò di cui il movimento è più indivisibile e più semplice); inoltre è tale e anche di più ciò che è intero e ha una certa figura o forma, soprattutto se qualcosa sia tale per natura e non per costrizione, come le cose che <sono uno> in virtù di colla, chiodi o legami, ma abbia in sé la causa del proprio essere continuo. Ed è tale per il fatto che il movimento è uno e indivisibile secondo il luogo e il tempo, cosicché è chiaro che, se qualcosa ha per natura il primo principio del primo movimento, quale dico essere il movimento circolare per il movimento locale, questo è la prima grandezza che è uno”¹⁹⁰.

In primo luogo viene ripresa l'idea che il continuo si dia in una serie di determinazioni graduali, tali che il continuo per natura sia più continuo e più uno del continuo in virtù di un contatto o di una legame estrinseco o artificiale. Inoltre, anche tra le cose continue per natura si considera più uno e più continuo ciò il cui movimento è più indivisibile e semplice.

L'affermazione che l'intero sia “tale e anche di più” (τοιοῦτον καὶ μάλλον) potrebbe essere interpretata in due sensi: (a) l'intero è da considerarsi anche “più uno” del continuo o (b) ciò che è intero è ancora “più continuo” del tipo di oggetti appena menzionati. Dal momento che oggetto del testo sono i significati dell'uno, è più plausibile supporre che l'interpretazione corretta sia la prima (a). Una tale interpretazione andrebbe anche nel senso dell'introduzione dell'intero come forma di unità più forte di ciò che è semplicemente continuo senza possedere una forma compiuta (si tenga presente che il possesso di una forma compiuta e determinata è sempre associato al possesso di una forma

¹⁸⁸ *Met.* II 1052a15-19.

¹⁸⁹ A questo proposito, l'unica questione che potrebbe venire sollevata per quanto concerne la corrispondenza tra i due capitoli è il fatto che in II l'intero è presentato come un vero e proprio significato a parte dell'uno, mentre in Δ6 l'intero sembra piuttosto una specificazione nel contesto del significato dell'uno come continuo. In ogni caso il problema non è particolarmente rilevante ai fini della nostra esposizione.

¹⁹⁰ *Met.* II 1052 a19-28: τό τε γὰρ συνεχές ἢ ἀπλῶς ἢ μάλιστα γὰρ τὸ φύσει καὶ μὴ ἀφῆ μηδὲ δεσμῶ (καὶ τούτων μάλλον ἔν καὶ πρότερον οὐ ἀδιαιρετώτερα ἢ κινήσεις καὶ μάλλον ἀπλή): ἔτι τοιοῦτον καὶ μάλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφήν καὶ εἶδος, μάλιστα δ' εἴ τι φύσει τοιοῦτον καὶ μὴ βία, ὡσπερ ὅσα κόλλη ἢ γόμφω ἢ συνδέσμω, ἀλλὰ ἔχει ἐν αὐτῷ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ συνεχές εἶναι. τοιοῦτον δὲ τῷ μίαν τὴν κίνησιν εἶναι καὶ ἀδιαιρετον τόπω καὶ χρόνῳ, ὡστε φανερόν, εἴ τι φύσει κινήσεως ἀρχὴν ἔχει τῆς πρώτης τὴν πρώτην, οἷον λέγω φορᾶς κυκλοφορίαν, ὅτι τοῦτο πρῶτον μέγεθος ἔν.

di unità; il possesso di una forma esclude, per così dire, aspetti di indeterminatezza che, come tale, è sempre un fattore di potenzialità e di molteplicità). Tuttavia, per ciò che è intero in senso primo e ha in sé la causa del primo movimento che è movimento circolare uniforme, c'è un senso in cui l'essere "più uno" è anche essere "più continuo". Cerchiamo di chiarire questa affermazione seguendo i passi del testo. Ciò che è in primo luogo uno come intero è ciò che per natura possiede in sé la causa del proprio essere continuo. In virtù della definizione del continuo analizzata precedentemente, questa asserzione può essere parafrasata nel modo seguente: in primo luogo uno come intero è ciò che per natura possiede in sé la causa dell'unità ovvero dell'indivisibilità del proprio movimento. Rispetto al criterio di indivisibilità del movimento secondo il tempo per il continuo di *Met.* Δ6, per la determinazione dell'indivisibilità del movimento di ciò che è intero vengono proposti due parametri: all'indivisibilità secondo il tempo (χρόνω) deve congiungersi l'indivisibilità secondo il luogo (τόπω). Come vedremo meglio nei prossimi paragrafi, l'unico movimento in un certo senso unitario rispetto al luogo è il movimento di rotazione della sfera e l'unico movimento locale eterno e continuo (senza interruzioni temporali) è il movimento circolare. Intero in primo luogo è, dunque, la sfera più esterna del cosmo che costituisce in generale la misura di riferimento e il limite delle grandezze (si tratta di una grandezza immutabile e della grandezza massima). In questo senso l'oggetto caratterizzato di per sé dal fatto di possedere in sé¹⁹¹ la causa del primo dei movimenti è la prima grandezza unitaria (πρώτου μέγεθος ἓν).

Prima di passare al chiarimento di alcuni degli aspetti fin qui presentati con l'aiuto di alcuni passi della *Fisica*, è importante sottolineare un ultimo punto di una certa rilevanza per la comprensione di alcune connessioni costanti non solo nel pensiero platonico e aristotelico, ma anche nelle caratterizzazioni successive della materia che considereremo brevemente nell'ultimo paragrafo del capitolo. Nelle ultime linee del passo citato da *Met.* II Aristotele sposta in un certo senso inaspettatamente il discorso sulla determinazione di una prima *grandezza* unitaria; questo fatto può essere accostato ad altri riferimenti alla grandezza e, più in generale, alla *quantità* che puntualmente vengono espressi nelle

¹⁹¹ Se l'identificazione della prima grandezza unitaria è corretta, il fatto che si parli di un principio interno del movimento (e non di un principio in qualche modo esterno come il motore immobile) potrebbe fornire degli elementi per la datazione relativa di II in relazione al *DC*.

trattazioni del continuo. Nei passi citati, si vedano 1016 a15-16 (καὶ οὐδὲν μόριον ἔχον μέγεθος) e 1016 b11-12 (ἔστι μὲν ὡς ὀτιοῦν ἔν φαμεν εἶναι ἂν ἢ ποσόν καὶ συνεχές). Il binomio ποσόν καὶ συνεχές¹⁹² esprime in *Met.* K13 1061 a28-b3 ciò di cui si occupa la geometria. Si tratta di proprietà degli oggetti fisici che appartengono al piano categoriale della quantità e sono ottenute mediante un'operazione mentale di astrazione o separazione dalle proprietà qualitative¹⁹³. Il riferimento nelle trattazioni sul continuo alla quantità e a nozioni quantitative non implica che Aristotele veda le scienze matematiche come detentrici di una forma di sapere privilegiato relativo alle strutture fondamentali dell'essere. Piuttosto, il fatto che tale riferimento sia regolare senza essere esplicitamente tematizzato può costituire uno spunto importante di riflessione sulla costanza e la pervasività di certe connessioni concettuali. Come vedremo, continuità, divisibilità, estensione e quantità costituiscono un nucleo di aspetti strettamente connessi nei tentativi di una consistente parte del pensiero metafisico di rendere conto (almeno descrittivamente, se non attraverso vere e proprie definizioni) della natura della materia.

Fino a questo punto, dunque, si è stabilito che “continuo” è una determinazione associabile a diversi tipi di cose, caratterizzati in grado maggiore o minore da una certa conformazione ontologica. In particolare, l'unità (continuità) di tale conformazione è valutata in base all'unità secondo il tempo del movimento (locale) cui la cosa continua può essere soggetta; seguendo queste indicazioni, si potrebbe giungere all'idea che più il movimento è unitario più la cosa è una. Nei testi proposti, però, non è tanto l'unità del movimento a presentarsi in gradi, quanto piuttosto l'unità della cosa di cui si considera il movimento; i gradi di unità sono relativi al modo in cui le parti della cosa sono messe insieme. Tuttavia, congiungendo le osservazioni contenute in *Met.* Δ6 e in I1, si può notare che effettivamente a due modi di essere uno, come continuo e come intero, corrispondono strettamente parlando due gradi di unità del movimento: l'unità del movimento del continuo è data dall'indivisibilità secondo il tempo, l'unità del movimento dell'intero è data

¹⁹² Cfr. anche *Met.* Δ4 1014b21: κατὰ τὸ συνεχές καὶ ποσόν. Inoltre, in *Cat.* 6, 4b20-25 il continuo è una specificazione del ποσόν (cfr. *Met.* Δ13 1020a7-12, in cui la quantità viene definita come ciò che è divisibile – διαίρετόν).

¹⁹³ Sulla natura di questo processo mentale e la forma di esistenza di continuo e infinito in relazione ad esso v. CAMBIANO (1989), p. 30 ss.

dall'indivisibilità secondo tempo e luogo. Per precisare meglio la rilevanza di tali distinzioni è utile approfondire l'indagine sulla caratterizzazione del continuo, dell'unità del movimento e della corrispondenza tra tipi di movimento e tipi di enti, prendendo in esame alcuni testi dalla *Fisica*, espressamente dedicati a questi temi.

§2. *Continuità e movimento: enti continui e unità del movimento*

L'idea che contatto e continuità naturale siano due modi simili ma distinti di congiunzione tra parti e che si diano diversi tipi di relazione tra le parti materiali che costituiscono un oggetto non è suggerita solo dalle osservazioni contenute nei passi della *Metafisica* appena considerati. Il fatto che il modo di essere uno e il grado di unità di un oggetto dipendano dal tipo di relazione tra le parti che lo costituiscono è non solo un assunto generale intuitivo dell'impostazione aristotelica, ma è esplicito oggetto di trattazione in *Phys.* E3. Il capitolo è generalmente noto come fonte di distinzioni importanti per la soluzione di problemi e aporie di vario tipo: in esso vengono definite le nozioni di "insieme" (ἄμα), "separatamente" (χωρίς), "essere in contatto" (ἄπτεσθαι), "intermedio" (μεταξύ), "successivo" (ἐφεξῆς), "contiguo" (ἐχόμενον), "continuo" (συνεχές), "muoversi in modo continuo" (συνεχῶς κινεῖσθαι). Oltre alla definizione di tali nozioni, però, il capitolo si pone come obiettivo quello di chiarire i tipi di cose cui tali relazioni pertengono e contiene alcune osservazioni sulle connessioni tra questi tipi di relazioni tra parti ed il tipo di oggetti di cui esse sono caratteristiche. In particolare, la determinazione di un tipo di relazione piuttosto che di un altro rende conto della struttura ontologica di certi tipi di enti e delle relazioni che possono intercorrere sia tra parti di un singolo oggetto sia tra oggetti appartenenti ad un medesimo tipo.

Per chiarire questo punto non è necessario analizzare l'intero capitolo, ma sono sufficienti alcune sezioni.

[226 b18-21] Dopo queste cose, dunque, diciamo cosa siano l'insieme ed <il> separatamente, l'essere in contatto, l'intermedio, il successivo, il contiguo e il continuo, e a quali cose ciascuno di essi appartenga per natura.

[226 b21-23] Dico, dunque, che sono insieme secondo il luogo (κατὰ τόπον) le cose che sono in un unico luogo primo, e dico che sono separatamente quelle che sono in <un luogo> diverso; <dico> essere in contatto le cose i cui estremi sono insieme [...].

[226 b34-227 a1] Dico ‘successivo’ ciò che sia tale che, essendo dopo il principio ed essendo così definito per posizione o per specie o per qualche altra cosa, nessuna delle cose che appartengono allo stesso genere sia intermedia tra esso e ciò di cui è successivo [...]

[227 a6] <Dico> ‘contiguo’ ciò che, essendo successivo, sia anche in contatto [...]

[227 a10-12] Il continuo è precisamente un certo contiguo (ὅπερ ἐχόμενόν τι), ma dico che si dà <il> continuo qualora l’estremo di ciascuna delle cose che sono in contatto diventi identico e uno <con l’altro> e, come significa il nome, si ‘tenga insieme’ (συνέχεται).

[227 a12-17] Definita questa cosa, è evidente che il continuo è nelle cose a partire dalle quali per natura si genera qualcosa di uno nel punto di contatto (ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν συνάψιν). E in qualsiasi modo in cui sia una la congiunzione (τὸ συνέχον), così sarà uno anche il complesso (τὸ ὅλον), come, ad esempio, per via di un chiodo o di colla o per contatto o per unione organica (προσφύσει).

[227 a17-23] E’ anche evidente che in primo luogo è il successivo: è infatti necessario che ciò che è in contatto sia successivo, ma non che tutto ciò che è successivo sia in contatto (perciò il successivo si riscontra nelle cose che sono anteriori per definizione – ad esempio nei numeri – mentre non si riscontra il contatto); e se il continuo è, necessariamente ci sarà contatto, ma se si dà contatto, non è ancora continuo: infatti non è necessario che gli estremi siano uno qualora siano insieme, ma se sono uno è necessario che siano insieme.

[23-27] Cosicché l’unione naturale (ἡ σύμφυσις) è l’ultima secondo la generazione: infatti è necessario che gli estremi siano in contatto, se si dà unione naturale, ma non tutte le cose in contatto costituiscono un’unità naturale; d’altra parte, nelle cose in cui non si dà contatto è chiaro che non si darà neanche unità naturale.

[27-32] Cosicché, se esistono punto e unità separati come dicono, non è possibile che unità e punto siano la stessa cosa: infatti, agli uni (*scil.*: i punti) appartiene l’essere in contatto, alle unità l’essere successive; e degli uni è possibile che qualcosa sia intermedio (ogni linea, infatti, è intermedia tra punti), delle altre non è necessario: nulla, infatti, è intermedio tra unità e diade.

[227 a32-b2] Che cosa siano, dunque, insieme e separatamente, che cosa l’essere in contatto e l’intermedio e il successivo, e che cosa il contiguo e il continuo, e a quali cose appartenga ciascuno di essi, si è detto”.

In primo luogo viene codificata la distinzione tra le possibili relazioni intercorrenti tra due oggetti a seconda del modo in cui un estremo dell’uno si relazioni ad un estremo dell’altro. I rapporti descritti sono molto generali, anche se il modo più immediato di intenderli è quello di visualizzarli come rapporti in qualche senso spaziali. L’interpretazione è suggerita almeno per quanto riguarda la prima nozione definita (ἄμα), a cui si rifanno le nozioni successive. La spazialità non è un requisito necessario per la nozione di ἐφεξῆς, applicabile anche ad oggetti non localizzabili e non estesi quali, ad esempio, i numeri. E’ coerente con questa osservazione il fatto che la relazione di successione esprime un requisito più debole del contatto (ἀφή, ἄπτεσθαι), di cui è condizione necessaria, ma non sufficiente.

Il fatto che gli estremi di due parti siano ἄμα ovvero siano nello stesso luogo, non implica che essi si fondano in uno. Anche qualora gli estremi di due parti vengano a combaciare perfettamente, essi restano comunque distinti. Consideriamo l’esempio di due assi di legno che vengano fatte poggiare perfettamente l’una sull’altra. Le due assi sono in

contatto, ma la superficie (l'estremo) dell'una non è identica e una con la superficie dell'altra con cui è in contatto.

L'esempio appena fornito costituisce anche un esempio di contiguità: le due assi sono successive (sono lo stesso tipo di cosa e nessun oggetto dello stesso tipo si frappone tra esse) e sono in contatto. La congiunzione dei due requisiti dà luogo alla contiguità. Ma contatto si può avere anche tra oggetti eterogenei (un'asse e un bicchiere). La continuità in senso stretto, invece, richiederebbe l'assenza delle due superfici di contatto¹⁹⁴. Ipotizzando che le due assi siano state ricavate segnando in due uno stesso pezzo di legno, il pezzo di legno originario costituisce di per sé un esempio di oggetto continuo.

Al di là del chiarimento di queste nozioni, il testo offre alcune indicazioni rilevanti per la nostra indagine. In primo luogo esso conferma la lettura del continuo come forma di unità, come modo di essere uno. In secondo luogo, viene confermata e codificata l'individuazione di una serie di strutture di unità o congiunzione tra le parti. La sussistenza dell'una o dell'altra struttura rende conto del tipo di unità dell'oggetto complesso che ne deriva. L'unità determinata dalla continuità naturale è il grado massimo di unitarietà rispetto alle strutture menzionate. Inoltre, non tutte le strutture distinte descrivono adeguatamente qualsiasi tipo di rapporto tra oggetti (ad esempio: la successione è adeguata per i numeri ma non, in generale, per i punti).

Si noti che, mentre la spiegazione delle diverse nozioni è condotta in termini piuttosto astratti, nella descrizione dei modi in cui le parti possono essere tenute insieme in modo da costituire un oggetto più o meno continuo – nel senso di *Met. Δ6* – Aristotele fa riferimento ad esempi ed aspetti molto concreti (chiodi, colla, contatto, unità organica o naturale), analogamente agli esempi della *Metafisica*. La continuità naturale e, in particolare, l'unità organica (σύνφυσις) è contapposta al mero contatto (ἀφή) e legata all'unità per continuità anche in *Met. Δ4* 1014b18-26. Il passo espone il senso in cui φύσις si dice della

¹⁹⁴ La caratterizzazione delle cose continue in *Cat.* 6, 5a1-4 fa riferimento in modo ancora più esplicito di quanto non avvenga nel testo della *Fisica* alla struttura delle parti delle cose che sono continue (linea, superficie, corpo, tempo, luogo). E' continuo ciò le cui parti si congiungono in un qualche limite comune (πρὸς τινα κοινὸν ὄρον συνάπτει). Il fatto che il continuo si dia, però, precisamente quando non esiste in atto un punto in cui le parti siano distinte ha causato alcuni problemi ai commentatori dei testi aristotelici. Sulle difficoltà della definizione del continuo nelle *Categorie*, in cui il *definiens* sembra distruggere il *definiendum*, si veda FURLEY (1982).

causa del movimento che è per sé in ogni ente naturale in quanto tale. Quindi Aristotele passa ad esporre il significato di φύεσθαι (crescere, svilupparsi). Il lessico impiegato è particolarmente interessante: si dicono φύεσθαι le cose che si accrescono in virtù di qualcos'altro τῷ ἄπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι καὶ προσπεφυκέναι ὡςπερ τὰ ἔμβρυα. La distinzione tra σύμφυσις e ἀφή è descritta in questi termini:

“L’unità organica differisce dal contatto poiché in questo secondo caso non è necessario che vi sia nulla a parte il contatto, mentre nelle cose che costituiscono un’unità organica (ἐν δὲ τοῖς συμπεφυκόσιν) c’è qualcosa di uno che è identico in entrambe <le parti> (ἐν τι τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν), che fa sì che, invece di toccarsi, costituiscano un’unità organica e siano un’unica cosa quanto a continuo e quantità, non, tuttavia, quanto alla qualità (ὁ ποιεῖ ἀντὶ τοῦ ἄπτεσθαι συμπεφυκέναι καὶ εἶναι ἓν κατὰ τὸ συνεχὲς καὶ ποσόν, ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ ποιόν)”.

Fino a questo punto i testi presentati concordano su due aspetti principali: il continuo è considerato come forma di unità; tale forma di unità può avere luogo per gradi corrispondenti a strutture più o meno unificate. Tra questi gradi di unità il massimo è dato dall’unità di ciò che è continuo per natura. Quello che in *Phys.* E3 manca rispetto a *Met.* Δ6 e II è il riferimento al movimento. In *Phys.* E3 il continuo viene definito in termini, per così dire, strutturali e la descrizione sembra coprire gli stessi casi considerati in Δ6. Resta, quindi, ancora da chiarire il senso del riferimento all’unità del movimento come criterio per l’attribuzione dell’essere uno come continuo (e come intero). Per affrontare questo problema cerchiamo in primo luogo di vedere se sia possibile trarre qualche informazione sul nesso tra tipi di oggetti o tipi di unità di oggetti caratterizzati da un certo movimento e unità del movimento stesso. Secondo le indicazioni di *Met.* Δ6 e II, tale unità, infatti, è in vario modo un criterio per stabilire l’essere uno di un oggetto come continuo.

In *Phys.* E1 224 a34-b1, dopo aver distinto il mutamento di ciò che si muove per sé da quello per accidente e da quello secondo una parte propria, Aristotele determina le componenti di cui si deve tenere conto nell’analisi del mutamento stesso. Esse sono il motore (τὸ κινουῦν), il mosso (τὸ κινούμενον), il tempo in cui (ἐν ᾧ) avviene il mutamento, gli estremi che costituiscono lo stato di partenza e lo stato di arrivo (ἐξ οὗ - εἰς ὅ) del mutamento. In E1 viene chiarita la natura dell’opposizione tra i termini *a quo* e *ad quem* dei diversi tipi di mutamento: opposizione di affermazione e negazione nei casi di generazione e corruzione in senso assoluto o secondo la sostanza; opposizione di

contrarietà per gli altri tipi di mutamento. Solo nel caso di questi ultimi mutamenti, che avvengono tra contrari, si parla propriamente di “movimento” (κίνησις). In E2 vengono determinate le categorie (qualità, quantità e luogo) secondo cui si dà propriamente κίνησις; in E3 vengono presentate le distinzioni tra le forme di relazione considerate sopra e, infine, in E4 viene proposta un’analisi dei sensi in cui il movimento si dice uno. L’esordio del capitolo richiama immediatamente *Met.* Δ6 e I1:

“ Un movimento uno (μία κίνησις) si dice in molti modi; infatti diciamo l’uno (τὸ ἓν) in molti modi”.

La polivocità della locuzione “*un* movimento” (il fatto che il movimento si possa dire “uno” in molti modi) si fonda sulla multivocità dell’uno stesso. Questa circostanza potrebbe far sorgere il sospetto di una circolartà della spiegazione aristotelica: per spiegare alcuni sensi dell’uno ci si rifà all’indivisibilità e all’unità del movimento, ma l’unità del movimento è a sua volta spiegata rifacendosi alla distinzione dei sensi dell’uno. Prima di dare per scontata questa impostazione, consideriamo più da vicino i modi in cui il movimento si dice uno, tenendo presente che l’unità del movimento cui si fa riferimento nella determinazione di ciò che è continuo e di ciò che è intero è, rispettivamente, l’unità secondo il tempo e l’unità secondo tempo e luogo.

I sensi in cui il movimento si dice uno sono almeno in parte paralleli ai sensi dell’uno già analizzati.

(i) Uno per genere (227 b4-6) sono i movimenti secondo una medesima categoria (sostanza, qualità, quantità e luogo): ad esempio, tutte le alterazioni sono uno per genere.

(ii) Uno per specie (227 b6-11) sono i movimenti i cui estremi sono identici per specie infima: ad esempio, tutte le alterazioni da nero a bianco sono uno per specie. Nel contesto della trattazione di questioni relative all’unità specifica del movimento viene formulata un’aporia su cui avremo modo di tornare: il problema concerne la rilevanza della distinzione tra forma del percorso nel movimento locale qualora siano identici punto di partenza, punto d’arrivo e corpo mosso. Tutti e tre questi requisiti sono posseduti sia da un oggetto che si muova di moto circolare sia da un oggetto che si muova avanti e indietro in

linea retta. Il problema è, quindi, quello di stabilire se movimento circolare e movimento rettilineo siano uno per specie oppure no:

“Qualcuno potrebbe formulare questa difficoltà: se sia uno per specie il movimento qualora la stessa cosa muti dallo stesso punto allo stesso punto (ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ αὐτὸ εἰς τὸ αὐτὸ μεταβάλλῃ), come nel caso in cui un punto si muovesse da questo luogo a questo luogo ripetutamente. Se così è, il movimento circolare sarà identico al movimento in linea retta ed il rotolare al procedere. Oppure si definirà che, se ciò in cui <avviene il movimento> è diverso per specie, il movimento sarà diverso, e la circonferenza è diversa per specie dalla retta?”¹⁹⁵

La soluzione a questo problema sarà di una certa importanza nella determinazione del movimento continuo e uno in senso assoluto.

(iii) Perché il movimento sia uno in senso assoluto, “secondo la sostanza ed il numero” (τῆ οὐσίᾳ καὶ τῷ ἀριθμῷ)¹⁹⁶, è necessario congiungere diversi parametri di unità, corrispondenti alle diverse componenti del movimento stesso. Si richiedono, infatti, l’unità numerica di ciò che si muove, l’unità della categoria e della specie del movimento, la continuità temporale. Quest’ultimo aspetto è esplicito a 227 b30-31: il tempo del movimento si considera uno qualora il movimento non sia interrotto da fasi di quiete (καὶ τὸ ὅτε, οἶον τὸν χρόνον ἓνα καὶ μὴ διαλείπειν)¹⁹⁷.

Il movimento si dice uno anche qualora sia:

(iv) continuo (συνεχῆς) (228 a19-b10);

(v) compiuto (τέλειος) (228 b10-15);

(iv) uniforme (ὁμαλῆς) (220 b15 ss.).

Analogamente alla trattazione dei sensi dell’uno e, in particolare, del continuo, si distinguono diversi modi più o meno appropriati in cui il movimento può dirsi continuo (228 a20-b11); e, infine, c’è un senso in cui si dice “uno” anche il movimento compiuto (τέλειος) qualora si consideri la completezza come un requisito ulteriore di unitarietà, oltre alla sola continuità (228 b11-15).

La determinazione del senso in cui un movimento può dirsi propriamente continuo è introdotta in relazione alla caratterizzazione del movimento uno in senso assoluto (ἀπλῶς).

¹⁹⁵ *Phys.* E4 227 b14-20

¹⁹⁶ Per questa coppia di criteri, cfr. *Met.* I3 1054a34-35.

¹⁹⁷ Cfr. *Phys.* H1 242 b40-41. La prospettiva in questo passo sembra un po’ diversa da quella di E4. In H1 l’unità numerica del movimento secondo il tempo sembra contrapporsi non tanto all’interruzione ed alla ripresa dello stesso movimento, ma alla ripetizione di un identico movimento in tempi diversi.

Aristotele espone le connessioni tra essere uno ed essere continuo riferendosi ad entrambe le caratterizzazioni, almeno in parte antitetiche, del continuo inteso come ciò che è sempre divisibile e del continuo come forma di unità:

228 a20-22 “ Dal momento che ogni movimento è continuo, necessariamente il movimento uno in senso assoluto è anche continuo, se appunto ogni movimento è divisibile; e, se è continuo, <è necessariamente> uno”.

Dal momento che, secondo la definizione del continuo in E3, continue sono le cose i cui estremi sono uno, non si potrà dare continuità tra due movimenti qualsiasi. Infatti, non è possibile che diventino uno gli estremi di due movimenti diversi per specie: tra un mutamento di colore ed un mutamento di dimensione potrà al massimo sussistere una continuità temporale, ma il movimento risultante dalla successione dei due movimenti non sarà un movimento continuo. In altre parole: non è sufficiente la continuità temporale per garantire la continuità del movimento in senso stretto. Vediamo più nel dettaglio le distinzioni proposte:

228 a25-b10 “Dunque sarebbero contigui (ἐχόμεναι) i movimenti che non sono identici per specie né per genere (correndo, infatti, uno si può accaldare immediatamente) e, ad esempio, nel caso della torcia che ci si passa nella staffetta, la locomozione è contigua, ma non continua. Infatti, il continuo sussiste tra le cose i cui estremi sono uno. Cosicché <due movimenti> sono contigui e successivi per il fatto che il tempo è continuo, mentre sono continui per il fatto che i movimenti lo sono: e questo accade qualora l'estremo di uno e dell'altro siano uno. E' perciò necessario che il movimento continuo e uno in senso assoluto sia identico per specie, di una sola cosa ed in un solo tempo: rispetto al tempo, affinché l'immobilità non sia intermedia <tra movimento e movimento> (nell'intervallo, infatti, è necessario che si dia quiete; quindi i movimenti di cui è intermedia la quiete saranno molti e non uno, cosicché, se un qualche movimento è diviso da una stasi, <esso> non è uno né continuo, ma è diviso se si frappone del tempo intermedio).

Del movimento che non è uno per specie, anche qualora non presenti interruzioni, il tempo è uno, ma il movimento <è> diverso per specie: infatti il movimento uno <scil.: in senso assoluto> è necessariamente anche uno per specie, ma non è necessario che quest'ultimo sia uno in senso assoluto.”

La continuità del movimento non è determinata solo dall'unità del tempo in cui esso avviene. Benché l'assenza di intervalli di quiete e di immobilità sia un requisito necessario perché il movimento sia uno in senso assoluto, l'unità temporale non è condizione sufficiente. Osservazioni analoghe sull'inadeguatezza dell'unità temporale come criterio

per la continuità del movimento in senso forte si possono leggere in E3 226 b27-34¹⁹⁸. Il discorso verte sulla caratterizzazione di ciò che si muove “in modo continuo” (συνεχῶς), nel senso che il movimento non salta, per così dire, da un punto all’altro nella gamma di passaggi intermedi da un estremo all’altro. Ad esempio, se un oggetto muta da rosso a giallo, esso muta in modo continuo non solo se l’alterazione avviene senza intervalli di immobilità, ma soprattutto se il passaggio da rosso a giallo è graduale e passa attraverso tutti gli stadi intermedi tra i due estremi:

“In modo continuo si muove ciò che non tralascia nessun intervallo o un intervallo il più piccolo possibile della cosa (τοῦ πράγματος) – non del tempo (infatti nulla impedisce che, senza alcun intervallo di tempo, si suoni immediatamente dopo la nota più bassa quella più alta), ma della cosa in cui si muove. Questo è evidente nei mutamenti secondo il luogo e negli altri”.

In ogni caso si può intendere per movimento συνεχῶς sia il movimento continuo in senso stretto sia il movimento continuo solo secondo il tempo (v. *Phys.* Θ7 260 b20-21: εἴη δ’ ἂν συνεχῶς ἢ συνεχῆς οὔσα ἢ ἐφεξῆς).

Nei testi relativi alla definizione del continuo in termini di unità del movimento, dunque, il criterio richiesto dell’unità temporale è un criterio piuttosto debole, adeguato per oggetti più o meno continui e più o meno realmente unitari.

Prima di passare alla descrizione del movimento uniforme (220 a15 ss.) – di cui non ci occuperemo – Aristotele fornisce un altro significato in cui il movimento si dice uno. Si tratta del senso in cui l’unità del movimento corrisponde al senso in cui l’intero si dice uno:

“Inoltre si dice uno anche <il movimento> compiuto (τέλειος), sia secondo il genere sia secondo la specie sia secondo la sostanza, proprio come anche negli altri casi ciò che è compiuto e intero fa parte di ciò che è riconducibile all’uno (τοῦ ἑνός). Ma a volte diciamo <il movimento> uno anche qualora sia incompiuto (ἀτελής), se solo sia continuo”¹⁹⁹.

L’unico movimento a poter essere realmente e di per sé uno e continuo in eterno, senza interruzioni, è il moto circolare, che è l’unico movimento compiuto (*Phys.* Θ8 264 b9-28). Un esame dettagliato degli argomenti che portano Aristotele a questa conclusione dovrebbe prendere in considerazione buona parte della *Fisica*, ma non è questo l’oggetto di questa ricerca. Vediamo, quindi, solo alcuni passi particolarmente significativi per completare la

¹⁹⁸ Cfr. anche *Phys.* E4 229 a1.

¹⁹⁹ *Phys.* E4 228b11-15

caratterizzazione della continuità del movimento e delle connessioni tra unità, continuità e completezza del movimento stesso.

“E’ chiaro, dunque, che dei movimenti secondo il luogo il movimento circolare è il primo. Infatti ogni movimento locale, come abbiamo detto anche prima, è o circolare o in linea retta o misto. Di quest’ultimo è necessario che siano anteriori gli altri: infatti è composto a partire da quelli. Ma del movimento in linea retta è anteriore quello circolare: infatti è semplice e più completo (ἀπλή γὰρ καὶ τέλειος μάλλον). Infatti non è possibile che si dia movimento infinito in linea retta (dal momento che non esiste l’infinito in questo modo; ma, neanche qualora esistesse, qualcosa si muoverebbe <di questo movimento>: l’impossibile non ha luogo e percorrere l’infinito è impossibile); d’altra parte, il movimento che si inverte lungo una retta finita è composto, cioè è due movimenti, mentre quello che non si inverte è incompiuto e corruttibile (ἀτελής καὶ φθαρτή). Ma il compiuto è anteriore per natura, per definizione e per tempo all’incompiuto, e l’incorruttibile al corruttibile.

Inoltre è anteriore il movimento che può essere eterno di quello che non può esserlo: e dunque è possibile che il movimento circolare sia eterno, mentre tra gli altri movimenti non è possibile che lo siano né la locomozione né alcun altro movimento, poiché si deve generare stasi e, se si genera stasi, il movimento è perito”²⁰⁰.

Non solo la caratterizzazione dell’intero e del compiuto rispetto al movimento corrisponde a quella dell’intero in generale come senso dell’uno, ma anche il riferimento contenuto in *Met.* II all’individuazione di una prima grandezza trova un preciso riscontro nell’individuazione di un primo movimento misura degli altri movimenti. La ripresa del tema di un ente primo, misura degli altri, è tanto più interessante se si considera che il parallelismo con il testo di II non si limita a questo: le osservazioni sul primo movimento come misura seguono la caratterizzazione del movimento della sfera, che è uno non solo rispetto al tempo, ma anche rispetto al luogo. Questo spiega il senso dell’introduzione del parametro dell’unità di luogo nella caratterizzazione del movimento dell’intero in *Met.* II:

“Perciò la sfera in un certo senso si muove ed è in quiete: occupa, infatti, lo stesso luogo. La ragione (αἴτιον) è che tutte queste cose accadono rispetto al centro: e infatti <il centro> è principio, punto intermedio e fine della grandezza, in modo tale che, per il fatto che esso è fuori dalla circonferenza, non c’è un momento in cui ciò che è mosso si fermerà come se fosse arrivato (infatti si muove sempre intorno al punto intermedio, ma non verso l’estremo), e per il fatto che esso resta sempre fermo in un certo senso l’intero è in quiete e si muove in modo continuo.

Le due cose si coimplicano (*lett.*: accade convertibilmente) (συμβαίνει ἀντιστρόφως): ovvero, poiché il movimento circolare è misura dei movimenti (μέτρον τῶν κινήσεων), necessariamente esso è primo - dal momento che tutte le cose sono misurate dalla prima (ἄπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ) e, dal momento che è primo, è misura degli altri”²⁰¹.

²⁰⁰ *Phys.* Θ9 265 a13-27.

²⁰¹ *Ibid.* 265b1-11

Dal confronto della trattazione dei sensi dell'uno in *Met.* Δ6 e, in particolare, di continuo ed intero, e dei sensi in cui il movimento si dice uno si può notare un parallelismo significativo: in entrambi i casi vengono distinti uno per genere, per specie; il movimento uno in senso assoluto o “per sostanza e per numero” ingloba la trattazione del movimento continuo²⁰². In entrambe le esposizioni il continuo dà luogo ad una serie di distinzioni che permettono di evidenziare dei gradi di continuità, il cui vertice è costituito dalla continuità naturale. Il parallelismo è mantenuto, come si è visto poco sopra, anche per quanto riguarda la trattazione dell'intero e del movimento compiuto.

Il fatto che le esposizioni sui significati dell'uno ed i sensi dell'unità del movimento in larga parte corrispondano potrebbe sembrare almeno in parte ovvio: l'uno è per Aristotele una nozione molto generale (un trascendentale, secondo la terminologia medievale), che va specificata a seconda di ciò a cui si applica. E' naturale -si potrebbe pensare- che i significati dell'uno possano essere adeguati, con le opportune distinzioni, nei vari contesti in cui vengono applicati e, nel caso particolare, quando l'uno venga considerato rispetto al movimento. Anche se queste considerazioni contengono un nucleo di verità, un'interpretazione di questo tipo presenta problemi più grandi di quanto non sembri. L'idea alla base di tale proposta interpretativa potrebbe essere sintetizzata così: *Met.* Δ6 e II formulano delle distinzioni del tutto generali che vanno applicate a contesti più particolari; in questo senso Δ6 e II starebbero alla trattazione della *Fisica* come la descrizione generale o universale sta alla descrizione del caso particolare. C'è, però, un problema: è vero che “uno” è per Aristotele una nozione del tutto generale, ma proprio per questo non è davvero possibile attribuire all'uno dei significati prescindendo del tutto da qualche modo di manifestazione, per così dire, dell'uno stesso. In altre parole: le caratterizzazioni di *Met.* Δ6 e II, le distinzioni sui significati dell'uno sono del tutto generali e possono essere applicate a contesti più particolari o sono caratterizzazioni che hanno comunque di mira un qualche tipo di oggetti, pur potendo essere opportunamente adeguate a contesti diversi? La questione è piuttosto complessa. Limitiamoci per ora ad alcune osservazioni relative ai significati di continuo ed intero.

²⁰² Forse questo potrebbe costituire una conferma dell'idea, che ho sostenuto in CASTELLI (2008), per cui continuo ed intero in qualche modo sono modi di essere uno per numero.

In primo luogo $\Delta 6$ e II sembrano suggerire un'interpretazione delle cose che si dicono continue e intere come soggetti del movimento, ovvero come sostanze. Questo sembra confermato in $\Delta 6$ 1016 b8-9, in cui i significati dell'uno esposti sono presentati come modi di essere uno della sostanza.

In secondo luogo, per la valutazione dei rapporti tra significati dell'uno e modi di unità del movimento è necessario considerare alcune distinzioni: un conto è l'applicazione di nozioni analoghe in campi diversi (ad esempio: cosa significa essere continuo per il movimento e cosa per la sostanza). Ammesso anche che si possa riscontrare un perfetto parallelismo tra tali applicazioni, questo ancora non entra necessariamente nel merito delle reali connessioni tra l'applicazione di una medesima caratterizzazione in un campo e nell'altro. Più esplicitamente: il movimento, essendo un accidente della sostanza, avrà plausibilmente delle caratteristiche determinate dalla natura della sostanza di cui è movimento e non viceversa. In effetti questo è piuttosto evidente nel caso del movimento uno in senso assoluto (di cui la continuità è una caratteristica): per l'unità del movimento è richiesta l'unità del soggetto del movimento (e a muoversi propriamente può essere solo una sostanza). Questa dipendenza ontologica ed esplicativa non è espressa dal semplice fatto che sia la sostanza sia il movimento possono essere detti "uno" in quanto qualcosa di continuo.

Il fatto che un oggetto possa essere e di fatto sia caratterizzato da un certo movimento piuttosto che da un altro consegue dalla natura dell'oggetto stesso²⁰³. Il fatto, ad esempio, che un oggetto possa essere mosso in modo unitario ed indivisibile secondo il tempo riflette il modo in cui l'oggetto è fatto ed è determinato da ciò che l'oggetto è. Non è l'unità del movimento a fondare e spiegare la continuità come forma di unità di determinati oggetti o sostanze, soggetti del movimento. Il rapporto di fondazione procede nel senso opposto: è perché un oggetto è fatto in un certo modo che esso può muoversi in modo tale che le sue parti si muovano tutte contemporaneamente o meno. Il criterio del movimento è, per usare una nota distinzione aristotelica, un criterio *quoad nos*, che permette di intuire il senso in cui diciamo di un oggetto che è uno in quanto continuo.

²⁰³ Sulla dipendenza della continuità del movimento dal soggetto del movimento cfr. GC B10 337a26-34.

Tuttavia, il riferimento al movimento nell'esposizione del senso in cui le cose sono continue è interessante, ma non perché spieghi effettivamente cosa sia una cosa continua. Anzi, Aristotele avrebbe potuto evitare il riferimento al movimento²⁰⁴ fornendo una descrizione della struttura ontologica delle cose continue in termini analoghi a quelli di *Phys.* E3 o di *Cat.* 6 (qualcosa del tipo: 'continue in senso proprio sono le cose le cui parti stanno tra loro in un rapporto tale che gli estremi di queste ultime siano uno', distinguendo le cose propriamente continue da quelle continue in senso più lato – per contatto ecc.). Il riferimento al movimento è indicativo, a mio parere, di un interesse piuttosto preciso da parte dell'autore: ad essere continui o interi sono in primo luogo alcuni enti naturali e gli enti naturali sono di per sé caratterizzati dal movimento. Secondo le indicazioni fornite dai testi analizzati, specialmente da I1, tra gli enti naturali è comunque possibile stabilire una gerarchia nelle forme in cui continuo ed intero si presentano, valutando la maggiore o minore semplicità e completezza dei movimenti che li caratterizzano.

Alla luce delle considerazioni svolte finora, cerchiamo, dunque, di stabilire se sia possibile individuare degli oggetti continui in senso stretto, ovvero se si diano dei casi di enti continui in massimo grado che non siano già degli interi.

§3. Enti continui: la continuità come forma di unità per i corpi semplici e le parti materiali delle sostanze naturali

La corrispondenza tra tipo di corpo e tipo di movimento è una delle assunzioni principali della filosofia della natura aristotelica e, in particolare, del *De Caelo*. La filosofia della natura, cioè, si occupa di corpi (grandezze a tre dimensioni) dotati di movimento²⁰⁵. C'è una perfetta corrispondenza tra semplicità e complessità dei corpi naturali e semplicità e complessità dei movimenti di tali corpi:

²⁰⁴ Si consideri che la consecutività temporale e l'accostamento per congiunzione sono considerati in generale come forma di unità ad esempio anche del λόγος (*De Int.* 17a14; per congiunzione: *De Int.* 17a9; *An.Post.* 93b35-37). In particolare, nella logica post-aristotelica verrà indicato come logos 'continuo' il sillogismo ipotetico; cfr. gli esempi di logos continuo che danno Ammonio (Busse, 73. 25 ss.) e Boezio (Meiser, ed. II, 109. 28ss.) nei rispettivi commenti a *DeInt.* 17a15-17 ss. Su questo impiego del termine v. SŁOMKOWSKI (1997), pp. 107-108. L'Autore richiama *An. Pr.* B17 65b20 ss., in cui συνηχέες indica la connessione condizionale del tipo se... allora...

²⁰⁵ *DC* A2 268 a1-6

“Infatti diciamo che tutti i corpi e le grandezze naturali sono di per sé mobili secondo il luogo: diciamo, infatti, che la natura è principio di movimento per essi. Ogni movimento che sia secondo il luogo, che chiamiamo locomozione, è o rettilineo o circolare o misto a partire da questi due: infatti semplici sono questi due soli. La ragione <di questo fatto> è che sono semplici pure solo queste due grandezze: la linea retta e la circonferenza. Il <movimento circolare>, dunque, è quello intorno al centro, quello rettilineo è quello verso l’alto e verso il basso. Intendo dire che è verso l’alto il <movimento> dal centro, verso il basso quello verso il centro. Cosicché necessariamente ogni movimento semplice è dal centro, verso il centro o intorno al centro. [...] Dal momento che dei corpi alcuni sono semplici, alcuni sono composti a partire da questi (intendo per semplici quelli che hanno per natura il principio del movimento, come il fuoco e la terra, le loro specie e i corpi congeneri a questi), è necessario che anche i movimenti siano alcuni semplici, altri in qualche modo composti, e i <movimenti> dei corpi semplici saranno semplici, quelli dei corpi composti misti ed il movimento si svolge secondo la componente prevalente”²⁰⁶.

In particolare, ad ogni corpo semplice appartiene uno ed un solo movimento (269 a8-9). I movimenti semplici sono tre: rettilineo verso il centro del cosmo, rettilineo dal centro verso l’estremità, circolare (per Aristotele centro ed estremità dell’universo sono nozioni univoche e tali sono, quindi, anche le determinazioni dei movimenti in questi termini). Secondo le dottrine esposte nel *De Caelo* ciascun movimento semplice è proprio per natura di un corpo semplice: nel mondo sublunare la terra si muove per natura verso il basso, il fuoco verso l’alto, l’aria e l’acqua si muovono nello spazio intermedio tra i luoghi propri di terra e fuoco ed i movimenti che le caratterizzano sono intermedi rispetto a quelli di questi ultimi (l’acqua si muove verso il basso rispetto all’aria – ma non rispetto alla terra - e l’aria verso l’alto rispetto all’acqua – ma non rispetto al fuoco -). Il movimento circolare è attribuito ad un quinto elemento, di cui sono costituiti i corpi e le sfere celesti. I rapporti di priorità tra movimenti e corpi sono perfettamente paralleli: come il movimento circolare, l’unico a poter essere realmente uniforme ed eterno, ha priorità rispetto agli altri movimenti, così il corpo che ne è caratterizzato è più nobile e divino rispetto agli altri corpi naturali (268 a18-32).

Nella presentazione di continuo ed intero in *Met.* II, ciò che è continuo in massimo grado è caratterizzato dalla semplicità del movimento e, analogamente, ciò che è intero è caratterizzato dalla compiutezza e dall’unità del movimento secondo tempo e luogo. L’idea che il movimento circolare della sfera sia l’unico a non implicare un mutamento di luogo da parte del soggetto del movimento è una costante delle riflessioni aristoteliche sulle

²⁰⁶ *De Caelo* 268 b14-24; b26-269 a2.

caratteristiche dei movimenti. Si è già visto come l'argomento venga proposto in *Phys.* Θ9. In *De Coelo* A2-3 viene presentata una serie di argomenti per cui il corpo che si muove di moto circolare non cambia τόπος²⁰⁷. Inoltre, viene precisato il senso in cui il primo movimento (della prima grandezza) è misura rispetto agli altri:

“Inoltre, se la misura dei movimenti è la locomozione del cielo per il fatto che essa sola è continua, uniforme ed eterna (τὸ μέτρον ἢ τοῦ οὐρανοῦ φορά διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχῆς καὶ ὁμαλῆς καὶ ἀίδιος), e in ciascuna cosa è misura la cosa più piccola, e il movimento più piccolo è quello più veloce, è chiaro che il movimento del cielo dovrebbe essere il più veloce di tutti i movimenti. D'altra parte, tra le linee che partono da un punto e tornano ad esso la più piccola è la linea del cerchio; e secondo la linea più piccola si ha il movimento più veloce. Cosicché se il cielo si muove in circolo e si muove nel modo più veloce, è necessario che esso sia di forma sferica²⁰⁸.

Le descrizioni dell'intero e del movimento che è proprio ad esso nei passi considerati coincidono tutte su punti significativi ed è piuttosto evidente che in II Aristotele ha in mente un'idea di intero che renda conto del modo di essere uno della sfera del cosmo che si muove di moto circolare uniforme e costituisce, rispetto agli altri movimenti, la prima misura, in quanto movimento uniforme e più veloce di tutti i movimenti. In modo analogo, la grandezza che si muove di tale movimento costituisce la prima grandezza: la grandezza del cosmo è una grandezza massima e immutabile, è il limite massimo delle grandezze estese²⁰⁹.

Tenendo conto della vicinanza tra i testi menzionati, sembra ragionevole pensare che i corpi che si muovono dei movimenti semplici rettilinei siano in senso eminente esempi di corpi continui, non interi. In questa direzione sembra andare anche una precisazione in *Met.* Δ26 1024 a1-8, in cui viene distinto l'uso di “intero” e di “tutto” a seconda di alcune caratteristiche degli oggetti cui tali termini vengono riferiti:

1024 a1-6 “Inoltre, dal momento che ciò che ha una quantità ha principio e mezzo e estremità (τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον) le cose in cui la disposizione (θέσις) non fa differenza si dicono tutto (πᾶν), quelle in cui fa differenza intero (ὅλον). Le cose che è possibile che stiano in entrambi i modi, sia interi sia tutti: e queste cose sono quelle la cui natura (φύσις) resta la medesima con il cambiamento di posizione <delle parti>, mentre non

²⁰⁷ Cfr. *DC* A9 279b2-3

²⁰⁸ *DC* B4 287 a23-30.

²⁰⁹ Sull'esistenza di una grandezza massima (che è la grandezza dell'universo), v. *Phys.* Γ7 207 b15-21. Sulla nozione di misura e sul valore di queste precisazioni torneremo più avanti nel cap. 6

<resta la medesima> la figura (μορφή), come la cera e il mantello; infatti si dicono sia intero sia tutto: hanno, cioè, entrambe <le caratteristiche>.
6-8 L'acqua e i fluidi e il numero si dicono tutto, ma non si dice numero intero o acqua intera, se non in senso traslato”.

Se il testo non dice che l'acqua è una nel senso che è una cosa continua, per lo meno esclude la possibilità di attribuire all'acqua il senso dell'essere uno come intero. In altre parole, il senso in cui diciamo che l'acqua è “una” non corrisponde al senso in cui si dicono “uno” le cose che sono degli interi.

A questa proposta di considerare la continuità come il modo di essere uno degli elementi si potrebbe obiettare che in *Met.* Δ6 la menzione di linea retta per il continuo e di circonferenza per l'intero non è impiegata per indicare delle proprietà del movimento dei corpi che sono uno nei rispettivi modi, bensì per descrivere in modo astratto il tipo di figura che un corpo rispettivamente continuo o intero può avere. Retto e circolare, cioè, non descrivono la forma del percorso del movimento locale, ma la figura dei corpi che si muovono in modo indivisibile secondo il tempo e (nel caso dell'intero) hanno una forma compiuta. L'obiezione sarebbe corretta e rifletterebbe in ogni caso una certa oscillazione tra *Met.* Δ6 e I1. Tuttavia, si è visto come la trattazione di Δ6 preveda esplicitamente non un solo tipo di corpi continui, ma dei gradi di continuità, il che non esclude affatto che, oltre agli elementi, si possano dire continui anche oggetti di altro tipo e, al limite ed in un senso molto debole e superficiale, agglomerati di oggetti posti uno accanto all'altro senza dare luogo ad un qualcosa di determinato (ad esempio: si possono mettere in contatto le parti di una scarpa senza fabbricare realmente una scarpa e il risultato di questo accostamento è un oggetto in senso debole continuo).

E' possibile che in Δ6 il tipo di unità proprio degli elementi sia descritto dall'unità “secondo la specie della materia”, introdotto subito dopo la trattazione del continuo come secondo significato dell'essere uno.

“Inoltre in un altro modo <le cose> si dicono uno per il fatto che il sostrato è indifferenziato quanto all'εἶδος; ed è indifferenziato <il sostrato> delle cose di cui l'εἶδος è indivisibile secondo la sensazione (ἀδιάρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν); e <intendo> o il sostrato primo o l'ultimo rispetto al fine; e infatti il vino si dice uno e l'acqua una, in quanto indivisibile

secondo l'εἶδος, e tutti i liquidi si dicono uno (ad esempio: olio, vino) e i fusibili, poiché il sostrato ultimo di tutti è uno: tutti questi, infatti, sono acqua o aria²¹⁰.

Gli esempi sono dati da quei corpi che non presentano distinzioni particolari quanto alla sensazione (ad esempio: l'acqua è tutta uguale alla sensazione e tutti i fluidi si possono considerare uno nel senso che la materia ultima è per tutti l'acqua). Si tratta certamente di una possibilità da tenere in considerazione, anche se il testo di II sembra sfruttare in modo decisivo la connessione tra corpo e tipo di movimento nella determinazione di continuo e intero, mentre nel significato dell'uno inteso come unità secondo la specie della materia non rientra alcun resoconto del movimento. Inoltre le due caratterizzazioni di unità non sono mutualmente esclusive. Esse riflettono due contesti di osservazione e d'uso differenti. In un resoconto scientifico sulla natura dei corpi semplici, questi ultimi vengono caratterizzati secondo proprietà essenziali che ne determinano i movimenti caratteristici. Secondo questa analisi, ogni corpo semplice viene considerato relativamente alla propria natura, in sé, e in questa prospettiva ogni corpo semplice è uno in quanto caratterizzato da un movimento semplice determinato (è, cioè, uno in quanto continuo). Ma nell'esperienza concreta non capita mai di avere a che fare con dei corpi semplici puri: si tratta sempre di una qualche mescolanza, di composti che alla sensazione appaiono caratterizzati da una certa omogeneità.

In II scompare qualsiasi riferimento ad una possibile "figura" del corpo continuo. Anche questo fatto è del tutto compatibile con l'interpretazione proposta della continuità come forma di unità (anche) degli elementi: il cap. 8 del terzo libro del *De Caelo* è interamente dedicato alla critica delle teorie che attribuiscono agli elementi una figura precisa, nel modo in cui, ad esempio, Platone nel *Timeo*²¹¹ costruiva gli elementi a partire da triangoli elementari, attribuendo ad ognuno dei quattro elementi la forma di un solido perfetto (il cubo per la terra, il tetraedro regolare per il fuoco, l'ottaedro regolare per l'aria, l'icosaedro per l'acqua²¹²). Tra le varie obiezioni alle impostazioni di questo tipo, particolarmente interessante ai nostri scopi è l'argomento a 306 b22-29: se gli elementi si distinguessero e fossero essenzialmente caratterizzati da figure (geometriche) precise non

²¹⁰ *Met.* Δ6 1016 a17-24

²¹¹ *Tim.* 53 c3 ss.

²¹² *Ibid.* 55 d6 ss.

potrebbero comporsi dando luogo a “corpi continui”, ovvero corpi come carne e ossa (cfr. ess. in Δ61016 a8-9: legno, corpo):

“Oltre a queste cose, come è possibile che si generino carne e osso o qualunque dei corpi continui? (πῶς ἐνδέχεται γίγνεσθαι σάρκα καὶ ὀστοῦν ἢ ὅτιοῦν τῶν συνεχῶν σωμάτων).”²¹³

L’espressione ricorre altre volte in *De Caelo* Δ6 313 b6, 16, 19 e con “corpi continui” vengono designati in questi casi i corpi omeomeri, ovvero quei corpi le cui parti hanno le stesse caratteristiche dell’intero²¹⁴. Rispetto agli elementi, le parti omeomere degli esseri viventi sono composte dagli elementi stessi secondo una mescolanza caratteristica per ciascun tipo di omeomero (ad esempio: la composizione delle ossa è diversa da quella della carne o del legno). Benché le descrizioni di Δ6 e II non siano esplicite, è ragionevole supporre che il tipo di unità dei “corpi continui” sia la continuità. Certamente si tratta di corpi unitari per natura che non sono interi; certamente nella determinazione delle caratteristiche di questo tipo di corpi non rientrano propriamente considerazioni relative al loro movimento, per lo meno non nel senso in cui la connessione tra corpo e movimento è preponderante nella caratterizzazione degli elementi.

Di questo aspetto si può, tuttavia, rendere conto considerando che le parti omeomere non costituiscono degli enti indipendenti, ma rientrano nella costituzione di parti più complesse (anomeomere), caratterizzate da una forma più precisa e passibili di movimento in un senso più intuitivo: il braccio, l’avambraccio, la mano, il dito sono tutte parti mobili di un essere vivente complesso (in questo caso: l’uomo), non indipendenti e compiute (in questo senso non sono interi), ma naturalmente coese e continue²¹⁵, caratterizzate dalla possibilità di muoversi in modo più o meno unitario, a seconda della presenza o meno di articolazioni:

“Si servono delle articolazioni come di un centro, e l’intera parte in cui si trova l’articolazione diviene ora uno ora due, ora retta ora spezzata, mutando in potenza e in atto in virtù dell’articolazione (ὥσπερ γὰρ κέντρῳ χρώνται ταῖς καμπαῖς, καὶ γίνεται τὸ ὅλον

²¹³ DC, Γ8 306 b22-23.

²¹⁴ GC, A1, 314 a19-20; DC, A7 275b33-276a1; 276 a15; Met. Δ3 1014a26-31. Gli omeomeri sono contemplati anche in Top. A7 103a14-23.

²¹⁵ De Motu An. 7, 702 b10-12: ἔτι γὰρ τοῦ ὠλεκράνου μένοντος κινεῖται ἅπαν τὸ κάτω συνεχές.

μέρος, ἐν ᾧ ἡ καμπή, καὶ ἐν καὶ δύο, καὶ εὐθὺ καὶ κεκαμμένον, μεταβάλλον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διὰ τὴν καμπήν)”.²¹⁶

La descrizione del movimento nelle parti degli animali secondo le articolazioni corrisponde ad alcuni degli esempi portati da Aristotele in *Met.* Δ6²¹⁷. La parte in cui è presente l’articolazione si piega e torna dritta, diviene due e uno. E’ possibile che in Δ6 Aristotele avesse in mente le parti dei viventi come casi emblematici di continuo naturale. Tuttavia, interpretando in senso forte i riferimenti alle caratteristiche del movimento soprattutto in II si possono arrivare a comprendere sotto la categoria di enti continui anche i corpi naturali semplici e, sfruttando alcune ulteriori indicazioni, le parti omeomere.

Al di là delle classificazioni, quello che è interessante notare è che elementi e parti dei viventi sono tra i candidati a cui, secondo Aristotele, più spontaneamente riconosceremo la natura di sostanze:

“ Sembra che la sostanza appartenga nel modo più evidente ai corpi (perciò diciamo che gli animali e le piante e le loro parti sono sostanze, e i corpi naturali, come fuoco e acqua e terra e ciascuno di questi, e le cose che sono parti di questi o costituite da essi, o da parte <di essi> o da tutti, come l’universo e le sue parti, gli astri e la luna e il sole) [...]”²¹⁸.

In questo senso sembra legittimo supporre che, al di là dell’attribuzione superficiale della continuità ad aggregati di oggetti di vario tipo, l’essere uno come continuo sia il modo di essere uno di enti generalmente ritenuti sostanze. Più in particolare, si tratta del modo di essere uno di quegli enti naturali generalmente ritenuti sostanze che nella riflessione aristotelica non saranno più considerati sostanze in senso primo, ma parti potenziali di sostanze in atto:

“E’ chiaro che anche la maggior parte di quelle che si ritengono essere sostanze sono potenze – le parti degli animali (nessuna di esse, infatti, è separata e, qualora venga separata, anche allora

²¹⁶ *De Motu An.* 1, 698 a18-21

²¹⁷ Cfr. il lessico di *De Inc. An.* 6, 706 b18-26: ἐπεὶ δ’ ἀνάγκη παντὸς συνεχοῦς, οὐ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δ’ ἡρεμεῖ, ὅλου δυναμένου κινεῖσθαι ἐστῶτος θατέρου, ἢ ἄμφω κινεῖται ἐναντίας κινήσεις, εἶναι τι κοινὸν καθ’ ὃ συνεχῆ ταῦτ’ ἐστὶν ἀλλήλοισι, κἀνταῦθ’ ὑπάρχειν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκατέρου τῶν μερῶν κινήσεως (ὁμοίως δὲ καὶ στάσεως), δῆλον ὅτι, καθ’ ὅσας τῶν λεχθεισῶν ἀντιθέσεων ἰδία κινήσεις ὑπάρχει τῶν ἀντικειμένων μερῶν ἐκατέρω, πάντα ταῦτα κοινὴν ἀρχὴν ἔχει κατὰ τὴν τῶν εἰρημένων μερῶν σύμφυσιν... ; (v. anche 7, 707 a24-b5 sugli animali le cui parti possono continuare a muoversi anche una volta separate dal resto, come se tanti animali fossero composti in modo da ottenere un unico animale «continuo»).

²¹⁸ *Met.* Z2 1028 b8-13 ; *Met.* Δ8 1017b10-14; cfr. anche l’elenco degli enti che sono φύσει in *Phys.*B1 192b9-12

ognuna è come materia) e terra e fuoco e aria; nessuno di essi, infatti, è uno, ma è come un mucchio (οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν, ἀλλ'ὅλον σωρός) prima che maturino e da essi si generi qualcosa di uno.

E soprattutto uno potrebbe pensare che le parti dei viventi e dell'anima siano approssimativamente entrambe le cose, essendo sia in atto sia in potenza, per il fatto di avere i principi del movimento a partire da qualche punto nelle articolazioni; perciò alcuni animali continuano a vivere anche se divisi. Tuttavia <le parti> saranno tutte in potenza quando siano <qualcosa di> uno e continuo per natura, e non per costrizione o per adesione: una cosa del genere, infatti, è un'anomalia"²¹⁹.

Gli elementi e le parti materiali delle sostanze sono propriamente componenti delle sostanze composte, ma il modo di essere uno di queste ultime non può essere ridotto al modo di essere uno dei loro componenti materiali.

§4. *Excursus: continuo, divisibilità e materia*

La caratterizzazione del continuo come forma di unità emergente nei paragrafi precedenti potrebbe sembrare almeno superficialmente in contrasto con l'idea (forse più nota) che il continuo sia il divisibile all'infinito. E' in questo senso, infatti, che il continuo viene indagato come una delle nozioni più generali di cui la filosofia della natura deve preliminarmente occuparsi ed è sulla caratterizzazione della divisibilità del continuo che vertono le difficoltà discusse nel sesto libro della *Fisica*.

La centralità del continuo e la connessione con le altre nozioni generali, il chiarimento delle quali è necessario per la comprensione della φύσις come principio del movimento e del mutamento (ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς), sono chiarite all'inizio di *Phys.Γ*:

“Dal momento che la φύσις è principio di movimento e mutamento e la nostra indagine concerne la φύσις, deve essere chiaro che cos'è il movimento (τί ἐστὶ κίνησις); ignorando quest'ultimo, infatti, necessariamente ignoreremo anche la φύσις. Avendo distinto <come stanno le cose> a proposito del movimento, bisogna cercare di procedere allo stesso modo riguardo agli aspetti successivi. E sembra che il movimento faccia parte delle cose continue (εἶναι τῶν συνεχῶν) e l'infinito (τὸ δ' ἄπειρον) si manifesta in primo luogo nel continuo (ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ): per questo capita anche a coloro che definiscono il continuo di servirsi spesso in aggiunta della nozione dell'infinito (τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου), considerando che sia continuo ciò che è divisibile all'infinito (ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχές ὄν). Oltre a queste cose, è impossibile che il movimento sia senza luogo e vuoto e tempo (ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου). E' dunque chiaro che, per queste ragioni e per il fatto che queste nozioni sono comuni a tutte le cose e universali, bisogna condurre la ricerca ponendo mano a ciascuna di esse (l'indagine sulle nozioni proprie, infatti, è posteriore a quella

²¹⁹ *Met.* Z16 1040 b5-16 ; cfr. *Met.* H1 1042 a7-11.

sulle nozioni comuni); e, in primo luogo, proprio come abbiamo detto, bisogna <intraprendere l'esame> del movimento".²²⁰

Rispetto a questo progetto di indagine, il movimento viene trattato in Γ capp. 1-3, l'infinito in Γ capp. 4-8; il luogo in Δ 1-5, il vuoto in Δ 6-9, il tempo in Δ 10-14. Le aporie e le varie questioni relative al continuo vengono affrontate nel libro Z, che non viene generalmente ritenuto coevo ai libri terzo e quarto, ma costituisce un blocco unico con il libro quinto, relativo al movimento. Un primo aspetto interessante è in ogni caso il fatto che la discussione di *Phys.Z* assume la definizione aristotelica del continuo come ciò i cui estremi sono uno di *Phys. E3* come punto di partenza per la soluzione delle aporie che possono sorgere dall'interpretazione erronea della continuità come divisibilità all'infinito. Quest'ultima caratterizzazione è presentata da Aristotele in Γ 1 come definizione *standard* del continuo ovvero – si potrebbe dire – come un $\epsilon\upsilon\delta\omicron\xi\omicron\nu$ da valutare, chiarire e, eventualmente, reinterpretare.

I problemi principali per la comprensione del continuo sono relativi alla natura delle parti che lo costituiscono e in cui il continuo può essere diviso. In base alla definizione di *Phys. E3* secondo cui continue sono le cose i cui estremi sono uno, in Z1 231 a21-b18 Aristotele esclude la possibilità che ciò che è continuo sia costituito a partire da punti e, in generale, da parti indivisibili. Viene quindi stabilita la corrispondenza tra il modo di essere continui di grandezza, movimento e tempo²²¹. Alla luce dei risultati dell'indagine, vengono chiariti i rapporti tra movimento, tempo e grandezza secondo cui il movimento avviene e vengono risolti i paradossi di Zenone²²². Tuttavia non è della discussione di tali difficoltà in *Phys. Z* che intendo occuparmi in questo paragrafo, bensì del chiarimento di alcune connessioni sussistenti tra continuo, infinito, quantità e materia. Tali connessioni sono la base per l'elaborazione di schemi concettuali via via più espliciti negli sviluppi del pensiero filosofico successivo.

Secondo Aristotele, l'infinito è tradizionalmente oggetto di indagine per coloro che si sono dedicati alla filosofia della natura, tanto che alcuni pensatori ne hanno parlato come

²²⁰ *Phys.* Γ 1 200b 12-25.

²²¹ *Phys.* Z1 231 b18 ss; in particolare, la corrispondenza tra divisibilità di tempo e grandezza viene esplicitamente esposta in Z2 233 a17-21, quella tra tempo e movimento (e parametro secondo cui avviene il movimento) in Z4 235 a13-18.

²²² *Phys.* Z2 233 a21 ss. e soprattutto Z9 239b5-240b7.

di un principio²²³. Non importa qui ripercorrere nel dettaglio l'analisi aristotelica del senso in cui i Pitagorici, Platone, Anassagora e Democrito hanno concepito l'infinito come elemento in qualche modo esplicativo e costitutivo della natura delle cose. Ciò che, invece, importa sono alcune connessioni stabilite esplicitamente da Aristotele stesso nella propria indagine sull'ἄπειρον.

In primo luogo, l'ἄπειρον non può essere propriamente concepito come una sostanza, ma come affezione per sé (πάθος καθ' αὐτό) di numero ed estensione, ovvero come affezione di quantità. E' un principio generale della filosofia aristotelica che ciò che non è sostanza non può essere principio di ciò che è sostanza; l'infinito non può esistere come sostanza, ma al massimo come accidente di un sostrato; di conseguenza, l'infinito non può essere un principio degli enti²²⁴.

Il problema che interessa la fisica non è quello di stabilire se e in che senso si possa parlare di infinito negli enti matematici ed intelligibili, privi di materia, ma se vi sia tra gli enti sensibili, oggetto della filosofia della natura, un corpo infinito per dimensione oppure no²²⁵. Aristotele argomenta contro questa possibilità: in natura non si dà un corpo né composto né semplice di grandezza infinita²²⁶. Conseguentemente, non è nella forma di un corpo infinito che l'ἄπειρον può darsi nel mondo. Piuttosto, nell'ambito di grandezza (μέγεθος), movimento e tempo l'ἄπειρον si manifesta come divisibilità all'infinito, ovvero come continuità²²⁷.

La connessione tra continuo e materia, già sottolineata nell'interpretazione del continuo come forma di unità delle parti materiali delle sostanze, si esprime ad un ulteriore livello nella congiunzione di continuo ed infinito: l'ἄπειρον della filosofia naturale precedente viene reinterpretato all'interno del paradigma ileomorfo aristotelico e, in questo contesto, viene accostato a materia e privazione. In particolare l'ἄπειρον viene opposto a ciò che è compiuto e possiede una forma:

²²³ Cfr. *Phys.* Γ4 202 b36 ss.

²²⁴ *Ibid.* Γ5 240a8-34

²²⁵ *Ibid.* 204 a34 ss.

²²⁶ *Ibid.* 204 b11 ss.

²²⁷ *Ibid.* Γ7 207 b15 ss.

“Infinito è dunque ciò per cui, considerato secondo la quantità, è sempre possibile considerare qualcosa che sia “fuori”. Ciò di cui nulla è fuori, questo è compiuto e intero: così, infatti, definiamo l’intero : ciò a cui non manca nulla, come ad esempio un uomo intero o uno scrigno. E come <è> nel caso dell’individuo, così anche nel caso di ciò che è propriamente <intero>, ovvero l’intero di cui nulla è fuori: ciò a cui manca qualcosa che è fuori non è tutto, poiché manca <qualcosa>. Intero e compiuto sono o del tutto la stessa cosa o sono per natura prossimi”.²²⁸

Discutendo la concezione dell’essere e dell’infinito di Parmenide e Melisso²²⁹, Aristotele sottolinea come Parmenide sia stato nel giusto concependo l’intero come qualcosa di limitato, mentre Melisso ha concepito l’infinito come intero, ovvero come essere onnicomprensivo. Ma l’infinito non può essere concepito come una specie di intero che circonda e circoscrive tutto ciò che ricade al suo interno. L’infinito è più propriamente presente nella nozione di parte che in quella di intero, dal momento che la materia è parte dell’intero e l’infinito è materia di un intero compiuto²³⁰.

Oltre a collocare l’infinito nel contesto delle distinzioni di materia e forma, parte ed intero, Aristotele fornisce un’interpretazione del ruolo che eventualmente l’infinito può svolgere come causa. Anche in questo caso, se proprio si deve individuare nell’infinito una qualche causa o un qualche principio, come la tradizione vorrebbe, l’infinito potrà essere inteso solo come causa materiale o proprietà della causa materiale. L’essenza dell’infinito, per così dire, è mancanza di determinazione, ovvero privazione, mentre il sostrato in cui propriamente e per sé l’infinito si trova è dato da ciò che è continuo e sensibile:

“Dal momento che le cause sono state divise in quattro, è evidente che l’infinito è causa considerato come materia (ὡς ὕλη τὸ ἀπειρον αἰτιῶν ἐστι), e che la sua essenza è privazione (τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις), mentre il sostrato per sé <di cui si predica l’infinito> è ciò che è continuo e sensibile (τὸ δὲ καθ’αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχές καὶ αἰσθητόν)”.²³¹

La caratterizzazione del continuo come ciò che è divisibile all’infinito, dunque, riconduce la continuità alla materia. In particolare, l’infinito può essere inteso come privazione in un

²²⁸ *Ibid.* Γ6 207 a7-14: ἀπειρον μὲν οὖν ἐστὶν οὐ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν αἰεὶ τι λαμβάνειν ἔστιν ἔξω. οὐ δὲ μηδὲν ἔξω, τοῦτ’ ἔστι τέλειον καὶ ὅλον· οὕτω γὰρ ὀρίζομεθα τὸ ὅλον, οὐ μηδὲν ἀπεστιν, οἷον ἀνθρώπων ὅλον ἢ κιβώτιον. ὡσπερ δὲ τὸ καθ’ ἕκαστον, οὕτω καὶ τὸ κυρίως, οἷον τὸ ὅλον οὐ μηδὲν ἐστὶν ἔξω· οὐ δ’ ἔστιν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν, ὅτι ἂν ἀπῆ. ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πᾶμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν.

²²⁹ *Ibid.* a15 ss.

²³⁰ *Ibid.* a21-32; cfr. anche Γ7 207 a35-b1.

²³¹ *Ibid.* Γ7 207 b34-208 a2.

sostrato continuo. Divisibilità e infinito sono determinazioni che propriamente pertengono alla quantità. La divisibilità, infatti, è un tratto caratteristico della quantità in generale:

“Quanto (ποσόν) si dice il divisibile in <parti> costitutive (εἰς ἐνυπάρχοντα) di cui ciascuna delle due o ognuna <in generale> sia per natura qualcosa di uno e determinato (ἐν τι καὶ τόδε τι)”²³².

L’infinito può darsi solo o per aggiunta nei numeri (quantità discreta) o per divisione nelle grandezze continue²³³. L’essere divisibile in parti a loro volta sempre divisibili è caratteristico di ciò che è continuo e continue in primo luogo sono le grandezze (o quantità, appunto, continue). L’infinito si manifesta come continuità in esse e da tale continuità dipende la spiegazione della presenza dell’infinito nel movimento; da quest’ultima, infine, dipende l’infinito nel tempo²³⁴. La grandezza può essere a una, due o (al massimo) tre dimensioni: il possesso delle tre dimensioni costituisce una perfezione del corpo, che, nel primo capitolo del *De coelo* viene definito come ciò che è divisibile secondo tutte le dimensioni:

“Continuo è, dunque, ciò che è divisibile in <parti> sempre divisibili e corpo è ciò che è divisibile in tutte le dimensioni (πάντη διαιρετόν)”²³⁵.

La confluenza di divisibilità, infinito, continuità nel descrivere o comunque nel caratterizzare in qualche modo la materia e allo stesso tempo il corpo in generale è la base su cui la tradizione aristotelica giungerà ad elaborare via via più esplicitamente il problema della caratterizzazione della materia in termini di divisibilità rispetto al possesso da parte della materia stessa della *forma corporeitatis*. Il problema può essere così sintetizzato: la materia ultima di cui sono costituiti gli enti composti non può essere di per sé caratterizzata da alcuna determinazione, né qualitativa né quantitativa ecc. Già il possesso di tre dimensioni costituisce una determinazione che la materia di per sé non può avere senza

²³² *Met.* Δ13 1020 a7-8; *Phys.* Γ5 204a9-12

²³³ *Phys.* Γ7 207 a33-b21. Sulla relazione tra infinito per divisione e per aggiunta in relazione al metodo di esaurimento v. KNORR (1982), CAMBIANO (1989)

²³⁴ *Ibid.* Γ7 207 b21-27.

²³⁵ *DC*, A1 268 a6-7. Aristotele non fornisce un vero e proprio argomento per sostenere che il numero massimo di dimensioni è tre, ma si limita a delle osservazioni pitagoreggianti sulla perfezione del numero tre e di ciò a cui esso pertiene (in questo caso: il corpo). Nel commento al *DC* Simplicio (Heiberg, 9. 21.29) integra questa mancanza nel testo aristotelico rinviando al libro di Tolomeo *περὶ διαστάσεως*, in cui l’asserzione aristotelica viene argomentata dimostrativamente.

smettere di essere solo materia e divenire qualcosa di più determinato, ovvero corpo. Il corpo in generale è dato dalla congiunzione della materia prima con la forma della corporeità. Rispetto a questo quadro generale si delineano due questioni principali: 1) stabilire come si debba concepire la materia di per sé, per quanto spuria e *sui generis* possa essere la conoscenza di qualcosa di assolutamente indeterminato; 2) se e come possa darsi la materia ultima spogliata della forma della corporeità. Questo secondo problema trova una delle trattazioni più elaborate ed esplicite nel secondo trattato della *Metafisica* di Avicenna, che costituisce il principale punto di riferimento della discussione degli stessi temi in Averroè e, da questi, nell'aristotelismo latino.

Inquadrato in questi termini il problema può sembrare chiaro nelle sue linee essenziali, ma l'origine del dibattito è tutt'altro che nitida. Quello che è certo è che da subito la caratterizzazione della natura della materia e, in particolare, della materia prima viene sentita come un nodo aporetico da sciogliere soprattutto per coloro che cercheranno di fare delle dottrine aristoteliche un sistema coerente ed organico. Le indicazioni certamente presenti negli scritti aristotelici sono molto lontane dal costituire una trattazione compiuta, al punto che non è neppure evidente se Aristotele ammetta o meno una materia prima degli elementi. Un esame dettagliato dell'evoluzione del problema esula dai fini di questa ricerca, ma a titolo esemplificativo è interessante vedere come gli aspetti menzionati nell'analisi del testo aristotelico prendano forma via via più definita e confluiscono con elementi della tradizione platonica nell'elaborazione di concezioni più o meno esplicitamente diffuse.

La distinzione tra materia e corporeità si trova esplicitamente in Plotino (*Enn.* II 4, 12) e il problema della natura della corporeità nella costituzione del corpo in congiunzione con la materia viene chiaramente formulato (*Enn.* II 7, 3). Significativa è anche l'insistenza sul fatto che la materia propriamente intesa non solo deve essere concepita come del tutto priva di qualità, ma deve anche essere concepita come del tutto priva di determinazioni quantitative: la materia non ha grandezza né alcuna determinazione quantitativa, ma deve essere continua (*Enn.* II 4, 7-9). In particolare, la materia non deve neanche essere concepita come una massa o un volume (ὄγκος), dal momento che l'acquisizione di un volume è contemporanea all'assunzione di una qualche qualità (*Enn.* II 4, 11).

In particolare, in Plotino si riscontra l'idea che la materia possa essere concepita come se avesse un φάντασμα ὄγκου (*ibid.*) in quanto potrà effettivamente assumere le determinazioni di una massa o di un volume una volta opportunamente determinata da una forma. Proprio nel chiarimento di questa espressione, “apparenza di una massa” o “apparenza di un volume” si può forse cogliere una eco interessante per la congiunzione di elementi platonici e aristotelici. Il passo plotiniano chiarisce così l'impiego dell'espressione menzionata:

φάντασμα δὲ ὄγκου λέγω, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχουσα ὀρίσαι, ὅταν τῇ ὕλῃ προσομιλήῃ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περιγράφουσα οὔτε εἰς σημεῖον ἵεναι δυναμένη· ἤδη γὰρ ὀρίζει. διὸ οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε μικρὸν αὐτῆς, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρὸν· καὶ οὕτως ὄγκος καὶ ἀμέγεθες οὕτως, ὅτι ὕλη ὄγκου καὶ συστελλόμενον ἐκ τοῦ μεγάλου ἐπὶ τὸ μικρὸν καὶ ἐκ τοῦ μικροῦ ἐπὶ τὸ μέγα οἶον ὄγκον διατρέχει· καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ· ἐν δὲ φαντασίᾳ ἐκείνως²³⁶.

La matrice di questa descrizione può forse essere rintracciata in un passo platonico, a sua volta per lo meno compatibile con la caratterizzazione di continuo e materia da parte di Aristotele (cfr. in particolare *Met.* Λ3 1070a9-11). In particolare, considerando che la caratterizzazione tecnica del continuo come ciò che è *potenzialmente* divisibile all'infinito riprende una definizione del continuo verosimilmente già diffusa e discussa, non è forse completamente da escludere la possibilità che Platone nel *Parmenide*²³⁷ dia una sorta di rappresentazione di questa idea formale nell'analisi dello stato di ciò che è diverso dall'uno qualora l'Uno assolutamente non sia.

“Secondo molti <aspetti> (κατὰ πλήθη), dunque, saranno gli uni altri dagli altri; non potrebbero esserlo, infatti, secondo un unico <aspetto> (κατὰ ἓν), dal momento che l'uno non è. Ma a quanto pare, ciascuna massa di essi è infinita per molteplicità (ἕκαστος ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει), anche qualora si consideri quella che sembra essere piccolissima, come un sogno nel sonno appare all'improvviso, invece di quello che sembra essere uno, molti e, invece che piccolissimo, grandissimo rispetto ai pezzetti sminuzzati da essa. – Correttissimo. – Tra le masse di questo tipo le altre cose saranno altre tra loro, se sono altre senza che l'uno sia. – D'accordo, dunque. – Dunque saranno molte masse (πολλοὶ ὄγκοι), ciascuna appare una (εἰς ἕκαστος φαινόμενος), ma non lo è (ὦν δὲ μή), se appunto l'uno non sarà? (εἴπερ ἓν μὴ ἔσται;) – Così. – E sembrerà anche che vi sia numero di esse, se ciascuna è anche una, dal momento che sono molte. – Proprio così. – E non appariranno secondo verità le cose che sono pari e le altre che sono dispari, se l'uno non sarà. – Infatti no – E certamente, diciamo, sembrerà che in esse vi sia un più piccolo (σμικρότατον); ma questo sembra molte e gradi cose rispetto a ciascuno dei molti considerati come se fossero piccoli. –

²³⁶ *Enn.* II/4, 11 ll. 29-38.

²³⁷ *Parm.* 164 b5-165 e1

Come no? – E ciascuna massa sarà ritenuta essere uguale alle molte e piccole: infatti non potrebbe dare l'apparenza di mutare da grande a piccolo, ma prima sembrerebbe giungere all'intermedio, e questo sarebbe l'apparenza dell'uguaglianza (φάντασμα ἰσότητος). – E' verosimile. – Dunque sembrerà anche avere limite rispetto ad un'altra massa, senza avere né principio né limite né medio rispetto a sé? – In che senso? – Perché sempre qualora qualcuno concepisca col pensiero qualcuna di esse come se qualcuna di esse fosse, prima del principio apparirà sempre un altro principio, dopo la fine sarà rimasta un'altra fine, e nel mezzo altre cose più intermedie del mezzo, e più piccole, per il fatto di non poter concepire ognuna di esse come una, proprio perché l'uno non è. – Dici cose verissime. – A quanto pare, è certamente necessario che si sminuzzi in piccoli frantumi ogni ente (πάν τὸ ὄν), che qualcuno colga col pensiero: infatti, coglierebbe sempre in qualche senso una massa senza uno. – Proprio così. – Dunque è necessario che una cosa di questo tipo sembri uno a colui che guarda da lontano e debolmente (πόρρωθεν μὲν ὀρῶντι καὶ ἀμβλύ), ma che ciascun uno appaia infinito per moltitudine a colui che lo considera con l'intelletto da vicino e acutamente (ἐγγύθεν δὲ καὶ ὀξύ νοοῦντι), se appunto è priva dell'uno che non è? – E' dunque del tutto necessario. ”²³⁸

Il passo citato sembra veicolare l'idea di ciò che manca del tutto di una forma come qualcosa di sempre continuamente divisibile e questo sembra per lo meno compatibile con gli elementi aristotelici della caratterizzazione della materia e del continuo. L'obiettivo di queste osservazioni non può essere neanche lontanamente quello di tratteggiare la storia del problema dagli esordi della filosofia al medioevo latino. Tuttavia sembra di poter rintracciare qui una confluenza tra una via platonica ed una via aristotelica di descrivere e trattare la materia. Questa confluenza consiste nell'intuizione che τὸ ἄπειρον è qualcosa di inesauribile e di per sé non dominabile dalla conoscenza. Ogni forma di conoscenza si configura come individuazione di una qualche forma di unità, ma è proprio di ogni forma di unità e determinazione che l'infinito è privo.

E' stato scritto²³⁹ che l'indagine sull'infinito nel pensiero greco antico costituisce uno dei luoghi in cui l'interazione tra filosofia e matematica si manifesta con più chiarezza. In Aristotele questa interazione non prende la forma di un'ontologia matematizzante, ma quella del riconoscimento della pervasività di alcune proprietà tipicamente oggetto delle scienze matematiche; tra queste proprietà vi è l'infinito²⁴⁰. Per Aristotele uno e infinito sono nozioni da privare dello statuto di sostanze e principi, per farne degli attributi

²³⁸ *Parm.* 164 c7-165 c3; si veda in particolare anche la descrizione a 165 a5-c3 di tali ὄγκοι, che non sono mai qualcosa di uno e di cui non si può arrivare a concepire un principio, un centro ed una fine perché continuano ad aprirsi e sminuzzarsi in masse via via più piccole, ma sempre irriducibilmente molteplici, per cui è sempre possibile trovare un altro principio, un'altra fine e un'altra parte più intermedia di quella precedentemente individuata; cfr. *Phys.* Γ6 206 a27-29, b17-19, b33-207 a2.

²³⁹ KNORR (1982), p. 112

²⁴⁰ Per una recente revisione della relazione tra due nozioni (materia e processo) cui il dibattito storiografico ha generalmente collegato la nozione di infinito in Aristotele si veda BOWIN (2007).

appartenenti al piano categoriale della quantità. In particolare, l'infinito è un attributo di grandezze cui Aristotele attribuisce una materia intelligibile. Cosa di preciso sia questa materia è difficile da stabilire e la questione è troppo complessa per essere affrontata in questa sede. In ogni caso, è certamente una prerogativa di questa materia intelligibile la possibilità di essere concepita come estensione continua e sempre ulteriormente divisibile. Per quanto riguarda l'uno, vedremo meglio nei prossimi capitoli le ragioni per cui per Aristotele non esista una sostanza che sia l'Uno. L'ἄπειρον non solo non è una sostanza né un principio, ma non è neanche propriamente un attributo delle sostanze: non esiste una sostanza infinita e, in generale, non esiste nulla che sia di per sé infinito in atto. Tuttavia esistono enti continui e l'infinito è una proprietà del continuo; ma il continuo di per sé è una forma di unità ed è solo pensando il continuo che è possibile concepire l'infinito. Non è possibile pensare l'infinito in atto, ma è possibile concepire una proprietà disposizionale, di ciò che è continuo, ad essere sempre ulteriormente diviso²⁴¹.

In un articolo già menzionato²⁴² Knorr mostra come l'indagine dei matematici in generale e, in particolare, sul continuo, l'infinito e i metodi di analisi collegati ad essi (il metodo di esaustione) non fossero particolarmente influenzati dalle discussioni dialettiche (i paradossi di Zenone) né da questioni in senso lato filosofiche. Se di influenza si deve parlare, la direzione che essa prese fu dalla matematica alla filosofia. L'analisi del continuo qui proposta in un certo senso sembra coerente con questa idea: il problema per Aristotele non è quello di promuovere il rinvenimento o l'impiego di metodi matematici per trattare il continuo o l'infinito, quanto piuttosto quello di garantire che l'infinito non si dia mai in quanto tale, ma sempre in connessione con una qualche forma di unità: il continuo. Il continuo, proprio in quanto forma di unità, può essere in qualche senso una proprietà reale degli oggetti e può soprattutto essere concepito. In questa prospettiva sembrano inserirsi le osservazioni di *DeAn.* Γ6, in cui Aristotele rende conto dei modi di intellesione di ciò che è ἀδιαίρετον. Uno dei problemi che il capitolo cerca di affrontare è il modo in cui può essere unitaria l'inteltesione di ciò che, di per sé, è divisibile all'infinito. La linea, continua, può

²⁴¹ Su questi temi cfr. CAMBIANO (1989)

²⁴² P. 157 n. 239

essere oggetto di un atto di intellesione perché è indivisa in atto, perché ciò che è continuo ha in sé una qualche forma di unità²⁴³.

Dire oggi che qualcosa è infinito nel modo in cui il continuo lo è non implica nulla di misterioso: dal punto di vista matematico si sa perfettamente come è fatto l'infinito del continuo. Ma per Aristotele ammettere l'ἄπειρον in quanto tale equivarrebbe ad ammettere qualcosa di realmente inconoscibile e sfuggente. Dire, invece, che l'infinito è una proprietà del continuo significa dire che possiamo concepire l'infinito come proprietà di qualcosa che è in qualche senso uno. Ed è proprio questo uno (cioè: il continuo in quanto forma di unità) che esiste e possiamo pensare, non l'infinito in sé.

²⁴³ Cfr. *DeAn.* Γ6 430b17-20. Forse anche il passo di difficilissima lettura in *Met.* α2 994b23-27 può essere compreso meglio in questo contesto.

Capitolo 4

Uno come intero

§1. Natura dell'intero e distinzione tra *πᾶν* e *ὅλον*

In *Met.* Δ6 e II l'essere uno come intero è il modo di essere uno per le cose che, oltre ad essere continue, possiedono una forma determinata e compiuta. Negli stessi capitoli continuo e intero vengono posti in relazione con determinate caratteristiche del movimento delle cose (in particolare: delle sostanze) la cui forma di unità è data, appunto, da continuità e interezza. Nel capitolo precedente si è visto come la continuità possa essere intesa in senso più o meno stretto, in modo da descrivere il tipo di unità di oggetti caratterizzati da strutture ontologiche di diverso tipo (aggregati di oggetti contigui senza una forma definita, oggetti geometrici, corpi semplici, parti omeomere e anomeomere delle sostanze). A sua volta la nozione di intero (*ὅλον*) è un *πολλαχῶς λεγόμενον*, i cui diversi significati non vengono resi espliciti nei capitoli relativi ai sensi dell'uno, ma in *Met.* Δ26.

Il capitolo riprende due connotazioni tradizionali dell'intero: intero è ciò che possiede una forma determinata e non manca di nessuna parte (cfr. *Parm.* 157 d8-e3). Al di là di queste due connotazioni, sarebbe fuorviante parlare di una nozione univoca di intero, dal momento che all' *ὅλον* vengono ricondotte due forme di unità molto diverse: l'unità dell'universale rispetto ai particolari e l'unità di ciò che è composto di più parti immanenti organizzate in un certo modo.

“1023 b26-28 Intero si dice ciò a cui non manca alcuna parte tra le cose che si dicono intero per natura e ciò che comprende le cose comprese (*τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα*) in modo che esse siano qualcosa di uno (*ἓν τι*):

b28-29 e questo in due modi, e cioè o come ciascuna <cosa> è una o come l'uno <è costituito> a partire da esse.

b29-32 Infatti l'universale (*τὸ καθόλου*) e ciò che è detto in generale come se fosse un certo intero (*τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τί ὄν*) è universale così come se comprendesse molte cose (*ὡς πολλὰ περιέχον*) per il fatto di essere predicato di ciascuna cosa e per il fatto che tutte insieme sono uno (/una cosa) come ciascuno (*ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον*), ad esempio uomo cavallo dio, per il fatto di essere tutti quanti animali.

32-36 D'altra parte, <si dice intero anche> ciò che è continuo e limitato (*τὸ συνεχές καὶ πεπερασμένον*) qualora sia qualcosa di uno <costituito> da più <parti> (*ὅταν ἓν τι ἐκ πλειόνων ᾖ*), soprattutto se immanenti in potenza, altrimenti in atto. Tra queste stesse cose

sono più tali quelle che lo sono per natura di quelle che lo sono per arte, come abbiamo detto anche sull'uno, considerando che l'interezza sia una qualche unità.

1024 a1-6 Inoltre, dal momento che ciò che ha una quantità ha principio e mezzo e estremità (τοῦ ποσοῦ ἐχόντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον) le cose in cui la disposizione (θέσις) non fa differenza si dicono tutto (πᾶν), quelle in cui fa differenza intero (ὅλον). Le cose che è possibile che stiano in entrambi i modi, si dicono sia interi sia tutti; e queste cose sono quelle la cui natura (φύσις) resta la medesima con il cambiamento di posizione <delle parti>, mentre non <resta la medesima> la figura (μορφή), come nel caso di cera e mantello. Infatti si dicono sia intero sia tutto: hanno, cioè, entrambe <le caratteristiche>.

6-8 L'acqua e i fluidi e il numero si dicono tutto, ma non si dice numero intero o acqua intera, se non in senso traslato.

8-10 Di quelle cose in riferimento alle quali tutto (πᾶν) si dice in riferimento ad uno (ἐφ' ἑνί), tutti (πάντα) si dice come se fossero divise: tutto questo numero, tutte queste unità."

A 1023 b26-28 vengono fornite due caratterizzazioni dell'intero: intero è (1) ciò a cui non manca alcuna parte e (2) ciò che comprende delle parti disposte in modo tale da costituire qualcosa di unitario. Si tratta di caratterizzazioni non incompatibili che pongono l'accento su due aspetti diversi.

La caratterizzazione (1) si può intendere come un criterio di completezza o perfezione per l'intero, dal momento che esprime il senso dell'essere τέλειον (cfr. *Met.* Δ16 1021 b12-14). Interezza, compiutezza, perfezione, autosufficienza sono tutte determinazioni reciprocamente connesse. Nel caso dell'ente materiale massimamente intero, il cosmo, la perfezione si estrinseca letteralmente nel fatto che nulla è fuori di esso: non vi è nulla di cui possa mancare il cosmo stesso (*Phys.* Γ6 207 a7-14).

La caratterizzazione (2), invece, sottolinea la preminenza nell'intero di ciò che comprende le parti sulle parti comprese (la preminenza del περιέχον sui περιεχόμενα). La natura del περιέχον viene meglio specificata per due casi nettamente distinti: a) περιέχον è in certo senso l'universale sotto cui cadono diversi enti, ciascuno dei quali può considerarsi uno con gli altri in virtù della condivisione di uno stesso predicato; b) in un altro senso si può considerare περιέχον la forma complessiva unitaria che 'comprende' le parti di cui un intero materiale, naturale o artificiale, è costituito.

Se (1) e (2) formulano caratterizzazioni generali non incompatibili tra loro, a) e b) descrivono due situazioni molto differenti: la forma di unità o di interezza data dall'universale è completamente distinta dalla forma di unità di un intero materiale nel modo in cui l'universale in quanto tale è distinto da ogni singolo individuo materiale. Il modo in cui, ad esempio, l'universale 'animale' è una forma di unità è diverso dal modo in

cui un singolo animale (un uomo, un cavallo, un cane) è un intero unitario. Queste due forme di unità sono irriducibili l'una all'altra. L'introduzione del riferimento al senso in cui l'universale si può considerare una sorta di intero sembra motivata in primo luogo da considerazioni di carattere terminologico. Le espressioni greche corrispondenti a "universale", καθόλου, e "in generale", "nel complesso", ὅλως, sono la prima il risultato della contrazione della locuzione avverbiale κατὰ ὅλου²⁴⁴, la seconda l'avverbio derivato dall'aggettivo ὅλος. L'esposizione aristotelica sembra giustificare l'impiego di queste espressioni ricollegandone il significato alla nozione di "intero" da cui derivano.

La caratterizzazione dell'intero materiale (II. 32-36) riprende le descrizioni dell'intero come significato dell'uno di *Met.* Δ6 e II, mentre in generale Δ26 non insiste esplicitamente sul possesso di una forma determinata. Tuttavia il possesso di una forma che determina disposizione e dimensioni delle parti non solo è sottolineato dalla distinzione tra tutto/tutti e intero, ma costituisce in un certo senso la ragione esplicativa delle caratterizzazioni (1) e (2): la completezza e la determinazione conseguono dal possesso di una forma determinata e ciò che fa sì che le parti di un intero diano luogo a qualcosa di unitario è una determinazione. A sua volta l'insistenza su ciò che è περιέχων rispetto a ciò che è περιεχόμενον sembra rispecchiare la priorità dell'elemento formale complessivo rispetto ai molteplici componenti 'materiali' nell'intero stesso, inteso come struttura unitaria di una molteplicità di parti.

La distinzione tra "tutto" e "intero" (1024 a1-10) si fonda sulla rilevanza o meno della disposizione delle parti nella determinazione della natura dell'oggetto che risulta costituito dalle parti stesse. Un punto da rilevare è che, benché la rilevanza della disposizione delle parti segni la differenza tra ciò che è un intero e ciò che non lo è in modo parallelo al possesso o meno di una forma compiuta, la forma di un intero (in contrapposizione alle parti materiali dell'intero stesso) non si identifica del tutto con la disposizione delle parti stesse. Come vedremo meglio nei paragrafi successivi, la forma del composto (che si identifica con il fine che il composto tende a realizzare) determina dimensione e disposizione delle parti, ma non si esaurisce nella mera disposizione. In un certo senso si potrebbe dire che il possesso di una forma di per sé non implica neanche la

²⁴⁴ Per cui cfr. Plat, *Men.* 77 a6: κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περί ὅτι ἐστίν.

rilevanza della disposizione delle parti per la determinazione della natura del composto: sarebbe scorretto dire che terra o vino mancano di determinazione formale perché non sono degli interi. La relazione è, piuttosto, quella inversa: è una caratteristica degli interi il fatto che il possesso di una forma ne determini la disposizione delle parti ed è proprio tale rilevanza a caratterizzare la struttura di oggetti complessi che sono interi rispetto ad oggetti complessi che non lo sono.

La matrice della distinzione tra $\pi\acute{\alpha}\nu$ e $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ è probabilmente platonica. Nell'ultima sezione del *Teeteto*²⁴⁵, infatti, Socrate solleva una serie di difficoltà, il cui fondamento sta nell'identificazione (problematica) di tutto e intero. Tali difficoltà potrebbero essere risolte distinguendo la natura dell'intero da quella del tutto; Socrate non porta a compimento questa distinzione, ma secondo alcuni interpreti²⁴⁶ le aporie del 'sogno di Socrate' preludono ad essa. In particolare, secondo Verity Harte l'elaborazione di una nozione di intero verrebbe portata avanti per gradi successivi nel *Parmenide*, secondo un'indagine alla fine della quale l'intero viene concepito olisticamente come inscindibile compresenza di forma e contenuto, come contenuto strutturato. Come la stessa Harte rileva²⁴⁷, l'indagine platonica giunge all'elaborazione di una struttura formale molto generale, non meglio precisata per i singoli casi e a seconda della natura specifica degli oggetti che di volta in volta sono strutturati come interi. In particolare, non si trova alcuna menzione di una distinzione nella natura di strutture o articolazioni di e tra universali o Idee rispetto alla strutturazione di enti materiali composti.

La generalità attribuita dalla ricostruzione della Harte alla descrizione platonica dell'intero non costituisce necessariamente un aspetto deteriore rispetto alla dottrina aristotelica. Per quanto Aristotele non affronti direttamente la questione delle analogie o dell'eventuale coincidenza tra la struttura degli universali (rispetto alle parti che costituiscono un universale complesso) con la struttura di un intero materiale, è possibile isolare diverse ragioni per cui Aristotele non sosterebbe la totale identità tra strutture di interi per gli universali e per gli individui materiali. Tra le critiche che Aristotele rivolge alla dottrina delle Idee, una sottolinea l'incapacità da parte degli avversari di rendere conto

²⁴⁵ V. pp. 85-86

²⁴⁶ CENTRONE (2002), HARTE (2002), pp. 32-47

²⁴⁷ HARTE (2002), p. 268

del modo in cui gli universali si compongono in modo da costituire qualcosa di unitario: un caso particolare del problema è dato dall'unità della definizione²⁴⁸. Per come (secondo Aristotele) sono concepite le Idee, non è possibile spiegare come una serie di entità distinte e separate (come dei pezzi separati, potremmo dire) vengano a comporsi in modo unitario, in modo che, ad esempio, Animale e Bipede e Razionale diano luogo ad una sola cosa (l'Uomo) e non restino tre enti separati. La soluzione aristotelica al problema, come vedremo, non è dire che questi tre universali sono parti materiali di un intero superiore, ottenuto imponendo a tali parti una determinata forma. Piuttosto, la relazione tra genere e differenza deve essere intesa in analogia a quella tra materia e forma o tra potenza e atto, ma gli universali non devono essere in generale concepiti come delle parti materiali organizzate da una forma.

Si potrebbe tuttavia ritenere (come di fatto è stato ritenuto²⁴⁹) che il rapporto intero-parte si applichi agli universali non tanto nel caso di strutture unitarie di universali, quanto piuttosto nel rapporto tra universale e individui di cui l'universale si predica. Il problema principale per un'interpretazione del genere (assumendo la concezione aristotelica dell'intero) è dato a mio parere dal fatto che nell'intero la presenza o l'assenza di una parte sono rilevanti per la natura dell'intero stesso. Nel caso degli universali aristotelici, però, non si dà questo tipo di relazione tra universale e particolare di cui l'universale si predica: se non vi fosse nessun individuo corrispondente ad un certo universale, l'universale stesso non si darebbe, ma la natura dell'universale – qualora sia istanziato – non dipende in particolare da nessuno degli individui che lo istanziano.

La menzione congiunta in *Met.* Δ6 dell'universale e del particolare materiale complesso come forme di intero potrebbe costituire un punto di contatto con *Met.* II. In II1052 a29-34 al continuo ed all'intero, caratterizzati dall'unità del movimento, vengono affiancati altri due significati dell'uno, caratterizzati dall'unità del λόγος, che a 1052 a 35-36 vengono menzionati come τὸ καθ' ἑκαστον e τὸ καθόλου:

“Alcune cose, dunque, si dicono uno in questo modo, in quanto continuo o intero, ma <si dicono uno anche> altre cose, di cui la formula sia uno, e tali sono le cose la cui intellesione è

²⁴⁸ Cfr. ad es. *Met.* H3 1043b32 ss.

²⁴⁹ MIGNUCCI (2000)

una; e tali sono quelle di cui <l'intellezione> è indivisibile, ed è indivisibile <l'intellezione> di ciò che è indivisibile per εἶδος o per numero: e per numero, dunque, è indivisibile l'individuo (τὸ καθ' ἑκάστων), per εἶδος ciò che è indivisibile quanto al conoscibile ed alla scienza, cosicché uno in primo luogo sarebbe la causa dell'uno per le sostanze".

In questo e nel capitolo seguente considereremo separatamente l'unità degli interi materiali e quella degli universali e, più in generale, delle forme di unità per la conoscenza. In questo capitolo ci occuperemo degli interi materiali. Considereremo in primo luogo l'unitarietà delle sostanze naturali complesse, costituite da più parti organizzate in modo unitario (§2); quindi vedremo il modo in cui l'unità delle sostanze naturali in alcuni casi costituisce il fondamento dell'unità di altri tipi di enti (§3), mentre in altri casi costituisce un paradigma o un modello esplicativo analogico per il resoconto della struttura di enti caratterizzati da una molteplicità di parti organizzate in modo unitario (§4).

§2. *L'unità delle sostanze naturali*

L'elaborazione dell'idea che in un composto di parti che diano luogo a qualcosa di unitario la causa di tale unitarietà debba essere ricercata in qualcosa di diverso dalle parti stesse è esplicitamente elaborata in *Met.* Z17. Gli elementi principali della soluzione aristotelica al problema dell'unità dei composti possono essere così sintetizzati:

- 1) le parti che costituiscono la materia del composto sono unificate da una forma di natura diversa dalle parti stesse;
- 2) il composto, quindi, non è equivalente alle sue parti materiali;
- 3) in generale le parti materiali, nel momento in cui sussiste in atto il composto, sono in potenza.

Met. Z17 rispetto ai capitoli precedenti del settimo libro della *Metafisica* reimposta il discorso sulla sostanza in modo nuovo: il nuovo punto di partenza è dato dal fatto che la sostanza è principio e causa. Si tratta di stabilire che tipo di causa sia e di che cosa sia causa. In generale, dice Aristotele, l'indagine sulla causa prende forma nell'indagine sul perché qualcosa appartenga a qualcos'altro (διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τιμὴ ὑπάρχει). La questione, per essere affrontata con successo, deve essere formulata nei termini corretti. In generale, una questione del tipo suddetto non è mai una domanda relativa alla causa per cui

qualcosa è quello che è (ad esempio: perché chi è uomo è uomo). Per giungere ad una formulazione adeguata bisogna articolare i termini del problema. Ad esempio, un modo corretto di porre una questione sulla sostanza della casa potrebbe essere il seguente: perché pietre e mattoni sono una casa? La forma della domanda può essere generalizzata: perché queste cose (τάδε) sono questa cosa (τόδε)²⁵⁰? La questione può essere ulteriormente riformulata in termini di materia e forma: perché una certa materia è qualcosa?

Nel caso delle sostanze semplici, prive di costituenti materiali, l'indagine non può essere formulata in questi termini. Tuttavia ha senso esaminare nel modo appena delineato "ciò che è composto da qualcosa così che il tutto sia uno, non come un mucchio, ma come una sillaba"²⁵¹. La sillaba, infatti, non si identifica con le lettere isolatamente considerate come la carne non si identifica con i suoi costituenti materiali, fuoco e terra²⁵², bensì con una determinata mescolanza dei due elementi; analogamente, la sillaba è data dalle lettere più qualcosa di diverso dalle lettere stesse che unifica queste ultime.

Ciò che fa sì che le lettere diano luogo alla sillaba e, in generale, che degli elementi materiali diano luogo a qualcosa di unitario e determinato è in senso primo la sostanza del composto. In particolare, per le sostanze naturali c'è qualcosa di diverso dalle parti materiali che unifica e determina le parti materiali stesse in una sostanza determinata e unitaria²⁵³. Questo qualcosa è la sostanza intesa come forma. In virtù della funzione determinante ed unificatrice che riveste, in *Met.* Z17 la forma è considerata causa dell'essere (τοῦ εἶναι), mentre in *Met.* H6 1045 b20-33 è considerata esplicitamente come causa di unità. Si noti, in particolare, la formulazione che apre il capitolo:

"Infatti, c'è una causa di tutte le cose che hanno più parti e <di cui> il tutto non è come un mucchio, ma l'intero è qualcosa oltre le parti"²⁵⁴.

Per le sostanze composte, dunque, la forma è causa di essere e di unità. Per comprendere meglio cosa questo possa significare, è utile ricordare quali siano le sostanze composte. Si

²⁵⁰ Cfr. cap. 2 pp. 95 ss.

²⁵¹ *Met.* Z17 1041 b11-12

²⁵² Si noti che l'argomento per negare l'identità del composto con i componenti materiali Aristotele ricorre al luogo secondo la corruzione: è possibile che venga meno il composto senza che vengano meno i costituenti materiali del composto stesso.

²⁵³ Le stesse considerazioni vengono riprese in *Met.* H3 1043 b4-14.

²⁵⁴ *Met.* H6 1045 a8-10

è già visto nel capitolo precedente²⁵⁵ come gli elenchi in cui compaiono elementi e parti degli animali vengano rivisti. In *Met.* Z16 le parti degli animali (e gli elementi che costituiscono tali parti) sono in potenza rispetto ai composti in atto. Restano, quindi, i corpi semplici, la cui forma di unità, in ogni caso, non dovrebbe essere l'interezza, ma la continuità o l'indifferenziazione secondo la percezione; gli artefatti, ammesso che si possano considerare propriamente sostanze²⁵⁶; e, soprattutto, le sostanze naturali e il cosmo. Tra gli enti naturali, le sostanze viventi sono caratterizzate dal fatto di avere come forma l'anima. L'anima è la forma dell'intero vivente la cui materia è costituita dal corpo organico, che ha vita in potenza.

Il fatto che l'anima sia principio di unificazione dell'intero vivente non costituisce un tema esplicitamente affrontato nel corso del *De Anima*. In particolare, non è un problema del trattato sull'anima quello di stabilire nel dettaglio il modo in cui la forma unifichi un intero in atto, costituito da più parti in potenza; il sistema di aporie sviluppate in *De An.* A1 costituisce una sorta di piano dell'indagine e tra esse non figura esplicitamente alcun problema di unità. Se l'anima è certamente presentata come causa e principio, essa è generalmente concepita come causa e principio di vita e delle funzioni vitali degli enti di cui è forma. Tuttavia l'idea che l'anima debba in qualche modo fungere da principio e causa anche dell'unità di una molteplicità materiale viene più volte ripresa. Soprattutto viene formulata una critica a coloro che fanno dell'anima a sua volta un composto di elementi e non sanno rendere conto dell'unità dell'anima stessa e della funzione unificatrice che essa svolge rispetto al corpo.

Un' aporia per coloro che riducono tutto agli elementi materiali è così formulata:

“E uno potrebbe essere in difficoltà anche su cosa sia mai ciò che li rende uno (τὸ ἐνοποιοῦν αὐτά): infatti gli elementi sono certo simili alla materia, mentre ciò che tiene insieme in modo supremo è quello che è l'essenza (κυριώτατον δ' ἐκεῖνο τὸ συνέχον, ὃ τί ποτ' ἐστίν); ma è impossibile che ci sia qualcosa di più forte dell'anima che la governi (κρείττον καὶ ἄρχον); e ancora più impossibile <è che ci sia qualcosa di più forte che detenga il governo> dell'intelletto; è infatti ragionevole che quest'ultimo sia anteriore a tutto e sovrano secondo natura, mentre dicono che gli elementi siano i primi degli enti”²⁵⁷.

²⁵⁵ Cfr. pp. 149-150

²⁵⁶ Cfr. la riserva espressa in *Met.* H3 1043 b21-23.

²⁵⁷ *De An.* A5 410 b10-15

L'assunzione degli elementi materiali come principi primi dell'essere e, quindi, anche dell'anima pone molti problemi, tra cui un problema di unificazione: se tutti gli elementi sono di natura simile, cosa fa sì che essi diano luogo a degli enti unitari? Solo l'anima e, a maggior ragione, l'intelletto, caratterizzati da una natura non materiale, possono vincere la tendenza alla molteplicità ed alla dispersione degli elementi e riunire sotto un solo governo una molteplicità di componenti²⁵⁸. Il problema dell'unificazione di più componenti sorge non solo rispetto all'unificazione di più elementi materiali; in generale, se si hanno più parti di un unico ente deve esserci qualcosa responsabile dell'unificazione delle parti stesse. Se, ad esempio, l'anima fosse intesa come causa di unità del corpo, ma fosse essa stessa concepita come costituita di parti, la spiegazione dovrebbe compiere un passo ulteriore e rendere conto di ciò che unifica l'anima stessa:

“Alcuni sostengono che essa [*scil.*: l'anima] sia divisibile in parti (μεριστήν) e che con una parte si abbia intellesione, con un'altra si nutra desiderio. Cos'è, allora, ciò che tiene insieme l'anima, se per natura è costituita di parti? (τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν;). Infatti, certo non è il corpo: piuttosto sembra che, al contrario, l'anima tenga insieme il corpo (ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν); quando lo abbandona, infatti, esso spira e marcisce. Se dunque qualcos'altro la rende una, quello sarebbe più propriamente anima. E bisognerà vedere se a sua volta quello sia uno o molteplice. Infatti se sarà uno, perché non è immediatamente uno anche l'anima? Se, invece, è divisibile in parti, di nuovo la ragione indagherà cosa sia ciò che lo tiene insieme e così certamente si va avanti all'infinito”²⁵⁹.

Lessico e questioni analoghe sono riprese in *De An.* B4 416 a6-9, dove Aristotele critica la spiegazione empedoclea dell'accrescimento (e, più in generale, del movimento), che fa degli elementi e dei loro movimenti la causa dei movimenti degli enti più complessi. In particolare, Empedocle sosterebbe che le piante si accrescono verso l'alto in virtù del fuoco e verso il basso in virtù della terra di cui sono costituite. Tra le altre difficoltà di una posizione del genere, Aristotele annovera un problema di permanenza delle sostanze che si accrescono, e che tuttavia non si disperdono ma mantengono coesione ed unitarietà:

“E oltre a queste cose, cos'è ciò che tiene insieme (τί τὸ συνέχον) il fuoco e la terra, che si muovono in direzioni opposte? Si disperderanno, se non ci sarà qualcosa che lo impedisca. E se ci sarà, questo è l'anima, che è anche causa di accrescimento e nutrimento”²⁶⁰.

²⁵⁸ Cfr. *Pol.* A5 1254a28 ss. dove la descrizione di governante e governato che precede la distinzione naturale di schiavo e padrone è esposta negli stessi termini.

²⁵⁹ *De An.* A5 411 b5-14.

²⁶⁰ *Ibid.* B4 416 a6-9.

Un'altra questione di unificazione concerne non solo il modo in cui la forma unifica la materia del composto, ma il modo in cui forma e materia costituiscono in definitiva un'unità, ovvero l'unità dell'intero composto. Rispetto a questo problema *De An.* B1 riprende l'idea sviluppata in *Met.* H3 e H6 per cui non ha più senso interrogarsi sul modo in cui la materia sia unificata dalla forma e sul senso in cui materia e forma costituiscano un'unità una volta che si sia compresa l'opposizione di materia e forma in termini di potenza e atto. Subito dopo aver definito l'anima in generale come "atto primo di un corpo naturale organico"²⁶¹, cioè di un corpo naturale che ha la vita in potenza²⁶², Aristotele precisa:

"Perciò non bisogna ricercare se l'anima e il corpo siano uno (εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα), come neanche rispetto alla cera e alla figura né in generale per la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: infatti, dal momento che l'uno e l'essere si dicono in molti modi, quello più proprio è l'atto"²⁶³.

Il problema è precisamente lo stesso affrontato in alcuni capitoli dell'ottavo libro della *Metafisica*, in connessione con alcune questioni sorte nell'indagine sulla sostanza del libro settimo. In particolare, *Met.* H6 riprende il problema dell'unità della definizione posto in *Met.* Z12 rifacendosi ad una difficoltà formulata in *Met.* H3 1044 a2-9. Alcuni sostengono che le sostanze siano costituite da unità e siano numeri. Secondo Aristotele, benché numero e definizione abbiano alcuni aspetti in comune (entrambi sono divisibili in parti indivisibili, non ammettano aggiunta o sottrazione di parti che non modifichi la natura dell'intero complesso), tuttavia sostanza e numero non sono la stessa cosa. Uno dei problemi che i fautori di una simile identificazione devono affrontare è proprio quello dell'unità della definizione, della sostanza e – essendo queste identificate a loro volta con i numeri – del numero. Se la definizione è un numero, non sapendo essi rendere conto della causa di unità del numero, non sapranno neanche spiegare perché la definizione è una²⁶⁴; inoltre, la sostanza è una non come è una l'unità del numero o del punto, ma in quanto ogni sostanza è

²⁶¹ *Ibid.* B1 412 b5-6

²⁶² Cfr. *Ibid.* B1 412 a27-b4

²⁶³ *Ibid.* B1 412 b6-9

²⁶⁴ *Met.* H3 1044 a2-7

atto ed è una certa natura²⁶⁵ o essenza. Le questioni dell'unità del numero e della definizione vengono riprese in *Met.* H6 1045 a7 ss.: in generale bisogna comprendere quale sia la causa di unità per gli enti complessi, costituiti di parti in modo tale da dare luogo ad un intero con una certa struttura organica e non ad un mucchio.

Per i dettagli della trattazione dell'unità della definizione rimando al prossimo paragrafo. Ciò che importa rilevare qui è la conclusione del capitolo come chiave di congiunzione tra *De An.* B1 e *Met.* Z17:

“In virtù di questa aporia alcuni parlano di partecipazione (μέθεξις) e sono in difficoltà su quale sia la causa della partecipazione e su cosa sia il partecipare: e alcuni parlano di compresenza (συνουσία), come Licofrone sostiene che la conoscenza sia <compresenza> di conoscere e anima; altri dicono che il vivere sia composizione (σύνθεσις) o congiunzione (σύνδεσμον) dell'anima con il corpo. E lo stesso discorso vale per tutto: in fatti anche l'essere sano sarà o compresenza o congiunzione o composizione di anima e salute, e l'essere il triangolo di bronzo <sarà> composizione di bronzo e triangolo, e l'essere bianco <sarà> composizione di superficie e bianchezza. La ragione <della loro difficoltà> sta nel fatto che ricercano formula unificatrice e differenza (λόγον ἑνοποιὸν καὶ διαφοράν) di potenza e atto. Ma, come si è detto, la materia ultima e la forma sono un'unica e medesima cosa (τὰὐτὸ καὶ ἓν), l'una in potenza, l'altra in atto, cosicché la ricerca della causa dell'uno è simile alla ricerca <della causa> dell'essere uno. Infatti ogni cosa è un certo uno (ἓν γὰρ τι ἕκαστον) e ciò che è in potenza e ciò che è in atto sono in un certo modo uno; di conseguenza non vi è alcuna altra causa <dell'essere uno> se non qualcosa che funga da motore <di ciò che passa> dalla potenza all'atto. Le cose che non hanno materia, invece, sono tutte in senso assoluto qualcosa di uno per essenza (ὅπερ ἓν τι)²⁶⁶.

L'esposizione dell'unità delle sostanze naturali è tutt'altro che priva di punti oscuri e problemi aperti. In particolare, si possono isolare tre aspetti particolarmente problematici: 1) il senso in cui la forma unifica la materia; 2) quale sia la relazione tra forma e materia, se e in che senso forma e materia sono una medesima cosa; 3) se e in che senso la forma delle sostanze composte abbia delle parti. Benché le difficoltà siano oggettive e le soluzioni proposte siano molte e interessanti da diversi punti di vista, non intendo dedicare i paragrafi restanti all'elaborazione di una ulteriore proposta interpretativa su questi temi. Piuttosto vorrei concentrarmi sui dettagli di un dato di fatto: la spiegazione dell'unità delle sostanze composte fornisce un modello esplicativo per l'unità di altri tipi di enti. Questa priorità del modo di essere uno come intero delle sostanze naturali trova riscontro in due modi.

²⁶⁵ *Ibid.* H3 1044 a7-9

²⁶⁶ *Ibid.* H6 1045 b7-23.

1) In certi casi l'unità della sostanza naturale fonda l'unità di qualcos'altro. Tipicamente questo è il caso dell'unità della definizione, caso particolare del problema più generale dell'unità del λόγος: il λόγος si dice uno o per congiunzione (cioè in quanto le parti che lo costituiscono vengono unite sintatticamente e pronunciate – o scritte – una di seguito all'altra²⁶⁷) o in quanto è uno ciò che esso significa.

2) L'unità organica dell'essere vivente costituisce un paradigma analogico per la spiegazione dell'unità di altri tipi di enti. Ad esempio, l'unità della tragedia e della πόλις sono spiegate in analogia con l'unità dell'essere vivente dotato di diverse parti materiali che la forma unifica, determina nella disposizione, nelle dimensioni e nella funzione rispetto all'intero. L'impiego dell'essere vivente come paradigma di intero è, come vedremo, alla base di una trama di riferimenti incrociati tra contesti anche molto distanti tra loro.

Ciò che intendo fare è chiarire meglio questi due punti analizzando più da vicino l'esposizione aristotelica del modo di essere uno di particolari tipi di enti.

§3. *L'unità della sostanza come fondamento dell'unità di altri enti: l'unità della definizione*

In *Met.* Δ6 1016 b6-11, dopo aver elencato i sensi in cui le cose si dicono “uno” ed aver dato alcuni parametri per l'individuazione degli aspetti di indivisibilità rilevanti per stabilire l'unità di qualcosa, Aristotele sottolinea come la maggior parte degli enti sia caratterizzata da unità in un senso dipendente o derivato: essi si dicono “uno”, cioè, per il fatto di intrattenere una qualche relazione²⁶⁸ con qualcosa che sia uno nei modi già esposti.

“La maggior parte delle cose, dunque, si dice uno per il fatto di rendere o avere o subire qualcos'altro o stare in relazione con qualcosa che sia uno, ma le cose che si dicono uno in senso primo sono quelle la cui sostanza è una, ed è una o per continuità o per specie o per definizione; e infatti contiamo come più <di uno> o le cose non continue o quelle la cui specie non è una o quelle di cui la definizione non è una”.

²⁶⁷ Cfr. cap. 3, pp. 143 n. 204

²⁶⁸ Intendo qui “relazione” in modo molto generico e non nel senso ristretto in cui si parla di relativi come di una determinata categoria di enti.

Sul senso generale di queste affermazioni torneremo più avanti²⁶⁹ nel valutare uno dei possibili sensi della trascendentalità dell'uno come estensione a tutte le categorie. Per il momento ci limitiamo a discutere alcuni casi significativi di unità derivata, ovvero alcuni casi di entità che devono la propria unità al fatto di stare in una qualche relazione con qualcosa che sia uno in qualcuno dei modi in cui si dice una la sostanza.

In $\Delta 6$ l'intero non sembra costituire un senso a parte dell'uno, ma viene introdotto come specificazione del continuo. Il passo riportato è coerente con questa idea e considera i modi di essere uno della sostanza esposti nella sezione precedente: le cose sono uno in quanto continue, in quanto è una la specie della materia secondo la sensazione, in quanto è una la loro definizione. Benché l'intero non venga menzionato qui come modo di essere uno della sostanza a cui l'essere uno di altri enti deve essere riportato, come vedremo, anche questo senso dell'essere uno di fatto costituisce il fondamento per forme di unità derivate.

Si è già visto nel capitolo precedente come le diverse forme di unità del movimento e, in particolare, la continuità stiano in relazione con l'unità delle sostanze soggetti del movimento stesso. Oltre a questa forma di dipendenza, è stato sottolineato come la continuità di tempo, movimento e grandezza siano a loro volta collegate: la continuità del tempo dipende da quella del movimento e quella del movimento dipende da quella delle grandezze (continue) secondo cui avviene il movimento stesso. Un altro esempio già menzionato²⁷⁰ è quello dell'unità della scienza, che dipende da quella del genere oggetto della scienza stessa.

Un altro caso ancora di entità che deve la propria unità a qualcos'altro è quello della definizione. Il problema dell'unità della definizione emerge più volte negli scritti aristotelici e sorge in connessione con la concezione della definizione come entità linguistica complessa, costituita di genere e differenze, in cui agli elementi dell'espressione linguistica deve realmente corrispondere qualcosa nella realtà. Il problema è grave per coloro che – come i sostenitori delle Idee secondo il resoconto aristotelico – abbracciano una teoria ontologica che giunge ad associare ad ogni parte della definizione un'entità

²⁶⁹ Cfr. p. 250

²⁷⁰ Cfr. p. 16

separata (un'Idea). Ad esempio: se all'espressione "animale" corrisponde l'idea Animale e, analogamente, a "bipede" corrisponde Bipede, a "razionale" Razionale e così via, per quale ragione e in che modo la definizione "animale bipede razionale" esprimerà qualcosa di uno e unitario (l'Uomo) e non tre cose distinte, ovvero Animale e Bipede e Razionale?

Il primo passo per la soluzione aristotelica al problema consiste nell'assunzione che gli universali non sono enti separati e a se stanti: "animale" non si riferisce ad un'unica e precisa entità, all' Animale, ma ad una certa proprietà condivisa da più individui. Un secondo passo consiste nel rettificare la procedura della divisione come mezzo per il rinvenimento di definizioni date in termini di genere e differenze: la divisione deve essere condotta in modo ordinato e tale che l'ultima differenza di una serie di divisioni implichi e contenga tutte le precedenti. Ad esempio, la differenza "bipede" implica le differenze "terrestre, con i piedi" e nella formulazione conclusiva della definizione non sarà necessario dire "terrestre, con i piedi, bipede", ma sarà sufficiente dire "bipede". In questo modo non sarà necessario fornire esplicitamente tutte le differenze individuate nei diversi stadi della divisione, ma sarà sufficiente fornire solo l'ultima differenza di una divisione²⁷¹.

Nonostante questi due passaggi, però, il problema non è ancora eliminato. Pur ammettendo che le espressioni linguistiche che costituiscono la definizione non denotino ciascuna un'entità separata e pur ammettendo che la definizione possa essere ridotta a genere e un'unica differenza, se la definizione è e rimane una formula linguistica composta da più termini che devono corrispondere realmente a qualcosa nell'oggetto definito, qual è il senso in cui genere e differenza costituiscono un'entità unitaria e non una somma di parti indipendenti?

Gli interpreti discutono sull'esistenza o meno di una reale soluzione al problema nei testi aristotelici. Tuttavia, si tratti di una manovra davvero efficace o no, Aristotele pensa di affrontare risolutivamente la questione in *Met.* H6, dove il problema dell'unità della definizione viene collocato nel quadro più ampio della natura dell'unità degli enti composti da parti in modo da costituire un intero.

²⁷¹ Cfr. *Met.* Z12 1037b27-1038a35; oltre ai contributi citati a p. 52 n. 73 si vedano anche BALME (1981), BOLTON (1987), HALPER (1984), LENNOX (1987), PELLEGRIN (1981), (1982), (1987).

“A proposito dell’aporia suddetta sulle definizioni e sui numeri, cos’è causa dell’essere uno (τί ἄπλον τοῦ ἓν εἶναι)? Di tutte le cose che hanno più parti, infatti, e in cui il tutto non è come un mucchio, ma l’intero è qualcosa oltre le parti, c’è una qualche causa, dal momento che anche tra i corpi per alcuni è causa dell’essere uno (αἰτία τοῦ ἓν εἶναι) il contatto (ἄφή), per altri la viscosità o qualche altra affezione di questo tipo.

La definizione è un discorso (λόγος) uno (εἷς) non in virtù di una congiunzione (συνδέσμῳ) come l’Iliade, ma per il fatto di essere *di una* cosa (τῷ ἑνὸς εἶναι). Cos’è, dunque, ciò che rende uno l’uomo e per quale ragione è uno e non molti, ad esempio animale e bipede, soprattutto se esistono l’animale in sé e il bipede in sé, come alcuni sostengono? Per quale motivo, cioè, l’uomo non è quelle stesse cose in modo che gli uomini siano per partecipazione non dell’uomo né di un’unica cosa, ma di due, animale e bipede, e in generale l’uomo non sia una cosa, ma più cose, animale e bipede?”²⁷².

La soluzione aristotelica al problema dell’unità della definizione avviene in due passaggi: in primo luogo il problema dell’unità dell’espressione linguistica viene spostato sul problema ontologico dell’unità dell’oggetto significato dalla definizione stessa. A sua volta questa seconda questione va affrontata per mezzo della distinzione di materia e forma e dell’identificazione di queste ultime rispettivamente con potenza e atto. In generale, negli enti composti è possibile individuare due elementi costitutivi del composto, materia e forma, potenza e atto, che non devono essere concepiti come due oggetti distinti e separati²⁷³.

Se l’unità della definizione dipende dall’unità degli enti composti di cui è definizione, la possibilità stessa della definizione intesa come espressione linguistica composta da genere e differenza sembrerebbe rispecchiare una qualche composizione ontologica nell’oggetto definito. Tenendo presente la divisione in categorie, la primitiva semplicità delle categorie è rispecchiata dall’indefinibilità di sostanza, quantità, qualità *etc.* Non vi è un genere sommo delle categorie, da cui queste siano ottenute mediante l’aggiunta di differenze. Conseguentemente, per i generi sommi non solo non si pone il problema dell’unità della definizione, ma non si pone in generale il problema di spiegarne l’unità: i generi sommi sono le determinazioni più primitive e semplici dell’essere, a cui l’unità appartiene immediatamente e senza bisogno di ulteriori fondamenti. Questo è uno degli aspetti sottolineati in un passo immediatamente successivo sempre in H6:

²⁷² *Met.* H6 1045 a7-20.

²⁷³ La relazione tra materia e forma costituisce uno dei temi attualmente più dibattuti dell’ontologia aristotelica. Per una panoramica del dibattito ed un’esposizione delle principali alternative interpretative v. GALLUZZO-MARIANI (2006), pp. 89-123.

“Delle cose che non hanno materia né intelligibile né sensibile ciascuna è immediatamente proprio ciò che è qualcosa di uno, come anche proprio ciò che è un certo ente, la sostanza (τὸ τόδε), la qualità (τὸ ποίον), la quantità (τὸ ποσόν) – per questo nelle definizioni non sono presenti né l’ente né l’uno – e l’essenza è immediatamente qualcosa di uno (ἔν τι) come anche un certo ente (ὄν τι); perciò per nessuna di queste cose esiste una qualche causa ulteriore dell’essere uno né dell’essere un certo ente: ciascuno, infatti, è immediatamente un certo ente e un certo uno, e non come se fossero nel genere ‘ente’ e <nel genere> ‘uno’ né come se <questi ultimi> fossero qualcosa di separato oltre le cose particolari (παρὰ τὰ καθ’ ἑκάστα)”²⁷⁴.

L’introduzione in questo contesto del discorso sulle essenze, immediatamente semplici, fa sorgere una difficoltà. La definizione è per sua propria natura²⁷⁵ una formula composta e la composizione della definizione rispecchia (in modo più o meno letterale) la composizione nel soggetto definito di materia e forma, ovvero potenza e atto. L’essenza è ciò che in primo luogo può essere definito. Nel caso delle sostanze pure, che sono puro atto e che coincidono con la propria essenza, in che senso la definizione di tale essenza renderebbe conto dell’oggetto definito? In quest’ultimo, infatti, nulla è potenza o materia, e non è chiaro a che tipo di molteplicità ontologica potrebbe corrispondere la molteplicità linguistica della definizione. Le possibilità sono due, entrambe problematiche: o la definizione rende conto di una effettiva composizione (quale?) nelle sostanze semplici o la definizione nel caso degli enti semplici si limita a descrivere estrinsecamente le sostanze stesse, senza definirne realmente l’essenza. Si deve concludere che le sostanze pure, le essenze sono indefinibili?

Il problema esiste e nella storia della tradizione aristotelica una questione dibattuta sarà quella della natura dei componenti nella definizione delle sostanze immateriali (come, ad esempio, le Intelligenze angeliche)²⁷⁶. In ogni caso, forse non è necessario attribuire ad Aristotele una sostanziale inconsistenza nelle dottrine esposte nel capitolo che stiamo considerando. Se l’unità della definizione diviene in generale un problema di unità degli enti definiti, il problema diviene quello di chiarire il senso in cui sono uno questi ultimi. Nel caso delle sostanze composte (ad esempio: l’uomo) la questione si risolve attraverso la presa di distanza dalla concezione platonica delle Idee e della spiegazione causale attraverso la partecipazione e attraverso la formulazione di un modello esplicativo

²⁷⁴ *Met.* H6 1045 a36- b7

²⁷⁵ Cfr. i passi in cui Aristotele sostiene che la definizione non può constare di un solo nome, in quanto non informativo pp. 76 ss.

²⁷⁶ GALLUZZO (2007)

dell'unità delle sostanze composte basato sulle distinzioni di materia e forma, potenza e atto. Ma nel caso di enti semplici, il problema dell'unificazione di una molteplicità non si pone neppure: le sostanze pure sono immediatamente qualcosa che è, è determinato ed è uno. Anche qualora si accolga questa esegesi, resta il problema di come intendere la definizione di un'essenza pura: cosa riflette, in questo caso, la molteplicità linguistica del λόγος definitorio? Una risposta potrebbe essere sviluppata a partire da alcune osservazioni espresse in *Met.* Θ10. Il capitolo espone il senso in cui l'essere e il non essere si dicono come vero e falso. In generale, vero e falso nascono dal fatto che la composizione di termini nel pensiero e nel linguaggio può o meno rispecchiare una composizione o una conformazione ontologica unitaria nella realtà. Tuttavia, esistono enti semplici e primitivi di cui si può avere solo una conoscenza immediata che non può prendere la forma linguistica di un discorso apofantico compiuto²⁷⁷, che possa essere vero o falso. In questo caso non è possibile comporre o dividere nulla in modo più o meno opportuno e si danno solo conoscenza immediata o ignoranza. In questo contesto Aristotele introduce la seguente considerazione:

“Sulle cose che sono essenzialmente qualcosa e sono atti (ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνέργειαι) non è possibile ingannarsi, ma <solo> intenderle o no (ἀλλ'ἢ νοεῖν ἢ μῆ); ma su di esse si ricerca l'essenza (τὸ τί ἐστίν), se siano tali o no (εἰ τοιαῦτά ἐστίν ἢ μῆ)”²⁷⁸.

L'aggettivo τοιοῦτος, “di tale tipo”, indica delle caratterizzazioni generali, in senso lato qualitative, in opposizione alla peculiare irripetibilità degli individui, la cui individualità è inesprimibile nella definizione. In *Met.* H3 1043 b23-32 Aristotele commenta alcune posizioni degli antistenici sulla definizione: secondo la posizione filosofica discussa, la definizione può essere solo un discorso complesso che descrive una certa qualità della sostanza, senza poterne cogliere la peculiare individualità e semplicità. Aristotele riconosce una certa validità a queste considerazioni e, sulla scorta di questo passo, si potrebbe pensare

²⁷⁷ Il fatto che l'apprensione di un'essenza o di un principio in quanto tale non prenda di per sé una forma proposizionale non implica che il processo per arrivare a tale apprensione o la conoscenza che deriva da tale apprensione non siano di carattere proposizionale e discorsivo. Sull'elaborazione del processo per arrivare a cogliere essenze e principi v. BERTI (1978) e SORABJI (1982)

²⁷⁸ *Met.* Θ10 1051 b30-33.

che i discorsi sulle essenze semplici esprimano delle caratteristiche generali e non la peculiare semplicità, oggetto di un atto di inteliezione (qualsiasi cosa questo voglia dire).

Il passo di H6 1045 a36-b7, infine, potrebbe essere interpretato anche in un altro modo (non necessariamente incompatibile con quello sopra proposto). La discussione sull'unità delle categorie e delle essenze, infatti, introduce un aspetto ulteriore rispetto a quelli menzionati, e cioè una ulteriore critica alle dottrine platoniche: in ogni caso, uno ed ente non devono essere considerati componenti delle definizioni e, in generale, degli enti. Il fatto di essere qualcosa che è e il fatto di essere qualcosa di uno non devono essere spiegati attraverso la partecipazione a due generi particolari (ente e uno). In generale, caratterizzare l'ente particolare che una cosa è è allo stesso tempo caratterizzarne l'unità.

Le considerazioni svolte in questo paragrafo a proposito della dipendenza dell'unità della definizione sull'unità dell'oggetto definito possono essere generalizzate alla trattazione più ampia delle forme di unità del discorso (λόγος) come forme di unità tipicamente dipendenti da altro, almeno nel senso in cui il discorso si dice uno in virtù di ciò che significa. Prima di approfondire meglio questo aspetto, però, consideriamo il secondo modo in cui l'unità delle sostanze composte costituisce un modello esplicativo per l'unità di altri enti.

§4. L'intero come modo di essere uno e τὸ ζῶον come paradigma dell'intero

In *Pol.* 278 c4-7 Platone analizza la funzione e l'origine dell'esempio:

“Dunque abbiamo adeguatamente compreso questo, che la genesi dell'esempio si ha allora (παδείματός γ' ἐστὶ τότε γένεσις), quando la stessa cosa, essendo in cose disperse, correttamente intesa e ricongiunta (δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθέν), porti a compimento un'unica vera opinione su ciascuna cosa separatamente come su entrambe?”

La funzione dell'esempio o del paradigma sta nel fatto di consentire l'individuazione di elementi di identità tra cose diverse e distanti le une rispetto alle altre. In un certo senso possiamo attribuire alle sostanze naturali e, in particolare, all'immagine dell'animale questa precisa funzione paradigmatica sia in Platone sia in Aristotele. Per entrambi l'intero è, rispettivamente, un modo di manifestarsi o un significato dell'uno, benché per nessuno dei

due filosofi l'intero sia l'uno in sé: l'intero è essenzialmente costituito da parti e, proprio per questa intrinseca molteplicità, non può essere ciò che è uno in quanto assolutamente semplice²⁷⁹. Caratteristiche dell'intero sono, come si è visto, la completezza ed il possesso di una forma determinata. In generale l'intero offre una paradigma di conciliazione di molteplicità e unità nel senso in cui nell'intero una molteplicità di parti diverse coesistono e sono organizzate secondo un certo ordine in modo da costituire un ente di per sé unitario. La struttura dell'essere vivente, costituito da un corpo organico caratterizzato da parti diverse strutturate in modo unitario e funzionale, fornisce l'esempio più immediato della natura dell'intero. Sia Platone sia Aristotele riprendono questo motivo per certi versi banale per farne a diversi livelli la base di un modello esplicativo piuttosto preciso: se la struttura generale da individuare è quella dell'intero, a seconda degli oggetti che si considerano è possibile cogliere in questi ultimi elementi di identità strutturale con l'esempio intuitivo dato dalle sostanze naturali²⁸⁰. Queste ultime, cioè, offrono alla comprensione filosofica un primo importante esempio di una struttura generale più astratta, ovvero quella dell'ὅλον.

Se guardiamo alle cose la cui struttura viene in qualche modo descritta in riferimento all'unità dello ζῶον possiamo farci un'idea della pervasività e, per certi versi, della costanza del riferimento a questo paradigma di unità e di struttura organica e ordinata di parti composte secondo un certo criterio. Per dare una rappresentazione complessiva del cosmo, Timeo si rifà al modello dello ζῶον; la stessa immagine viene impiegata per descrivere la composizione di un buon λόγος (*Phaedr.* 264c2-5) e, benché in modo indiretto, nella descrizione dell'articolazione del dominio delle Idee, che il buon dialettico (come il bravo macellaio) deve riconoscere e seguire (*Phaedr.* 265 e1 ss.); l'unità e la coesione della polis devono essere modellate su quelle del singolo uomo (*Resp.* IV 423d2-6; V 462c10). Anche in Aristotele diverse descrizioni della struttura ontologica di diversi tipi di enti ruotano intorno al modello delle sostanze naturali: in analogia con queste ultime vengono descritti il cosmo (*Phys.* III 6, 207 a7-14), la polis (*Pol.* I2 1253 a18-25), la buona tragedia (*Poet.* 1450 b21 ss.) – con la cui struttura viene a sua volta confrontata quella del cosmo (*Met.* XII 10, 1075 b37-1076 a4)-, il buon poema epico narrativo (*Poet.* 1459 a 18-

²⁷⁹ *Soph.* 244d14-245a10; *Parm.* 137c4-d3.

²⁸⁰ Ci si potrebbe spingere oltre, dicendo che l'uomo a sua volta costituisce un paradigma di interezza nel complesso del mondo naturale?

25). Le caratterizzazioni rilevanti in tutti i casi sono la completezza e la composizione unitaria di un ente complesso.

L'importanza di questi dati non risiede tanto e solo nella scelta di una certa immagine come esempio per un'analogia più o meno superficiale, quanto piuttosto nella misura in cui il tipo di spiegazione dell'unità degli interi naturali divenga un modello esplicativo per l'unità di enti diversi dalle sostanze naturali stesse. Più in generale si tratta di comprendere quali sono gli aspetti del modello ζῶον esplicitamente rilevanti nei vari contesti. Cerchiamo quindi di chiarire meglio quale sia la funzione dell'impiego del paradigma di unità delle sostanze naturali nei singoli casi.

L'intuizione che le caratteristiche dell'intero siano da riscontrare non solo nelle singole sostanze composte, ma a maggior ragione in ciò che è veramente perfetto, al di fuori di cui non esiste nulla, è alla base dell'idea che il cosmo sia ciò che è intero per eccellenza. Se, cioè, intero è ciò a cui non manca nulla, il cosmo è più intero dei singoli individui materiali che sono in esso (cfr. *Phys.* III 6, 207 a7-14). In *Tim.* 55 c6-d6 ss. l'unicità del cosmo sensibile viene giustificata sulla base della perfezione dello ζῶον che è il modello immutabile a cui il Demiurgo si ispira nella composizione del cosmo sensibile. L'onnicomprensività e la perfezione del mondo sensibile sono attributi che derivano a quest'ultimo dalle analoghe caratteristiche del modello²⁸¹.

Nei testi menzionati le caratteristiche rilevanti del paradigma dello ζῶον sembrano essere la completezza o autosufficienza e l'unità strutturale di un ente complesso, ma composto in modo ordinato e unitario. Nel testo platonico l'analogia con il processo di costruzione degli artefatti (a loro volta ritenuti da alcuni modello esplicativo per la

²⁸¹ Nell'argomento menzionato la perfezione del modello è impiegata per spiegare la perfezione derivata e l'unicità del cosmo sensibile. L'idea che l'unicità del mondo (sensibile) dipenda dall'unicità della sua causa è un'idea ripresa da Aristotele in *Met.* XII 8, 1074 a31-38, dove l'unicità del mondo viene fatta dipendere dall'unicità della sua causa, ovvero del primo motore che è puro atto. Un ulteriore argomento per l'unicità del cosmo, sempre basato sull'idea che il cosmo già comprende in sé tutto ciò che esiste e non è possibile che si formi un altro mondo oltre a quello già esistente, si trova in *Tim.* 33 a1-3: la possibilità della costituzione di un altro mondo (sensibile) è esclusa dal fatto che nella costituzione del cosmo viene impiegata tutta la materia disponibile. Anche questo argomento viene ripreso da Aristotele in *De Coelo* A9, 277 b27, spec. 278 b21.

costituzione delle sostanze naturali in Aristotele²⁸²) è molto più accentuato di quanto non sia nei testi aristotelici²⁸³. Per certi versi, Platone impiega l'analogia con le sostanze naturali in modo più esteso di Aristotele. Il risultato dell'attività del Demiurgo, infatti, è uno ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε, ma l'anima del mondo non è presentata come causa di unitarietà dell'intero di cui è anima (del cosmo). Essa è piuttosto ciò che consente la presenza del νοῦς nel cosmo stesso, e non la forma unificatrice aristotelica. Tutte le proprietà del cosmo sensibile (completezza: 33 a1; sfericità 33 b4; autosufficienza 33 d2; movimento circolare uniforme 34 a) dipendono dall'unità che a sua volta deriva al cosmo stesso dalla conformità al suo modello.

Platone non si sofferma mai sulla descrizione dell'unità degli enti sensibili in generale; né esprime in modo chiaro il senso in cui il modello del cosmo costituisce qualcosa di unitario (da cui l'unitarietà del cosmo sensibile potrebbe causalmente derivare). Per quanto riguarda il testo platonico, quindi, non è possibile definire in modo più preciso una connessione tra la spiegazione dell'unitarietà dello ζῶον-modello e quella del mondo sensibile.

La situazione per quanto riguarda Aristotele è un po' diversa. Benché in generale Aristotele abbia una spiegazione della struttura degli interi e, in particolare, degli interi naturali, non è dell'analogia con questi ultimi che si serve (per lo meno non direttamente) per descrivere l'unità del cosmo. Il passo citato²⁸⁴ dal terzo libro della *Fisica*, in cui il cosmo è accostato alle altre sostanze naturali, ha il solo scopo di sottolineare come il cosmo sia più perfetto e compiuto delle singole sostanze che in esso si trovano e come sia intero in senso proprio. Nei capitoli di *Met.* XII in cui viene esplicitata la natura dell'unitarietà dell'universo la spiegazione tiene senz'altro conto dei risultati ottenuti dall'analisi delle sostanze naturali, ma nel complesso l'unitarietà del cosmo non è presentata come unitarietà di una sostanza composta di più parti materiali unificate da una forma. L'unità del cosmo è unità causale e il senso dell'*unità* causale va meglio articolato. In primo luogo, si può dire

²⁸² Contro questa impostazione generale, FREY (2007) sostiene la necessità di rifarsi alla struttura di enti naturali più semplici e non ad enti artificiali per comprendere la struttura delle sostanze.

²⁸³ *Crat.* 384 b-c; 389 a-c; *Resp.* X 596 b6-c1. Un'estesa trattazione dell'importanza delle tecniche nella definizione dell'ontologia del *Timeo* si trova in BRISSON (1974).

²⁸⁴ Cfr. p. 153

che le cause di tutte le cose sono le stesse nel senso che sono le cause delle sostanze: se le sostanze fossero, non sarebbero nemmeno le altre cose²⁸⁵. In secondo luogo, in tutte le cose è possibile rintracciare componenti che svolgano funzioni analoghe di materia, forma, privazione e causa efficiente²⁸⁶; a loro volta possono intendersi in modo analogo in tutti i casi atto e potenza²⁸⁷. Infine, è uno per numero il primo motore, che è sempre in atto e costituisce la causa ultima di unificazione dell'universo²⁸⁸. Vedremo tra breve come l'unità causale costituisca la forma di unità fondamentale anche per altri tipi di enti.

Un altro terreno su cui è utile e possibile saggiare la relazione tra le prospettive platonica e aristotelica è dato dalla discussione sull'unità della πόλις. Aristotele tratta l'argomento nel secondo e terzo capitolo del secondo libro della *Politica*. Rispetto al programma aristotelico la questione dell'unità della *polis* non viene sollevata in quanto tale, ma viene toccata nel contesto della discussione delle proposte teoriche e realmente sussistenti per la determinazione della misura ottimale della comunanza dei beni nell'associazione politica. Quest'ultima è per definizione una certa comunità e pertanto non può darsi il caso che i cittadini di una stessa *polis* non abbiano nulla in comune: per lo meno essi avranno in comune il territorio della città stessa. Questo requisito minimo, però, non è sufficiente a stabilire quanto e cosa debbano condividere i cittadini. Restano da considerare due possibilità: tra ciò che i cittadini possono avere in comune, è meglio che abbiano in comune tutto (donne, figli, averi, come sostiene Platone nella *Repubblica*) o solo alcune cose (come secondo le costituzioni vigenti)²⁸⁹? Il problema dell'unità della *polis* sorge nel momento in cui si realizza che la prescrizione della comunità di donne e figli è asservita, nei discorsi del Socrate platonico, al conseguimento del fine ottimo per la *polis* stessa. Tale fine è dato dal conseguimento della maggiore unità possibile²⁹⁰. Secondo le parole dello stesso Platone, l'unità della *polis* deve essere modellata sull'unità delle

²⁸⁵ *Met.* A5 1071 a1-2

²⁸⁶ *Ibid.* 4 1070 b16 ss.

²⁸⁷ *Ibid.* 5 1071 a4 ss.

²⁸⁸ *Ibid.* 8 1074a35-37

²⁸⁹ *Pol.* B1 1260b27-1261a9

²⁹⁰ *Ibid.* 1261a15-16

membra del singolo individuo²⁹¹: se una parte soffre è l'intero individuo a soffrire, se sta bene è l'intero individuo a stare bene. Aristotele discute l'ipotesi di Socrate facendo ricorso a tutte le armi della dialettica e la conclusione del confronto si risolve in una divergenza teoretica e metafisica di fondo, non limitata alle diverse prospettive politiche²⁹².

L'esordio di *Pol.* B2 parla di una mancata distinzione da parte di Socrate di qualcosa di non meglio specificato. Il lessico impiegato è tecnico: nel porre come ipotesi l'idea che il massimo bene per la città sia l'essere il più una possibile, Socrate non ha adeguatamente "diviso" (il verbo impiegato è διαίρέω, da cui il sostantivo διαίρεσις):

"Il fatto che le donne siano comuni a tutti presenta certamente molte altre difficoltà e la ragione per cui Socrate sostiene che si debba porre una legge di questo tipo non sembra conseguire dai discorsi <che fa>. Inoltre il <conseguimento del> fine che – dice – si deve dare per la città, come è formulato ora, è irrealizzabile (ἀδύνατον), ma non è stato definito come si debba dividere (πῶς δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται). Intendo dire l'idea per cui il fatto che tutta quanta la città sia il più possibile una sarebbe la cosa migliore: infatti Socrate assume questa ipotesi. Tuttavia è evidente che, procedendo nel divenire più una, non sarà più città: infatti la città è per natura una certa molteplicità, e, diventando più una, diventerà da città famiglia e da famiglia <singolo> uomo: potremmo dire, infatti, che la famiglia è più una della città e il singolo della famiglia; di modo che, anche qualora qualcuno fosse in grado di realizzare questo <processo>, non bisognerebbe farlo, poiché si eliminerà la città"²⁹³.

Per arrivare a comprendere rispetto a cosa Socrate non abbia condotto una divisione adeguata bisogna procedere nella lettura fino a B5, in cui Aristotele esplicita la natura dell'errore di Socrate:

"Bisogna ritenere che la causa dell'errore di Socrate stia nel fatto che l'ipotesi non è corretta. Infatti bisogna che in qualche modo siano una sia la famiglia sia la città, ma non del tutto. Infatti è possibile che, procedendo <nell'unificazione, la città> non sarà <più> città ed è possibile che sia <ancora città>, ma, essendo prossima al non essere città, sia una città peggiore, come anche se uno riducesse la concordanza all'omofonia o il ritmo ad un unico battito. Ma bisogna renderla <una>, benché sia una molteplicità, attraverso un'educazione comune e unica."²⁹⁴

Quello che Socrate non ha adeguatamente distinto sono i diversi modi in cui le cose si dicono uno: l'unità dell'individuo è diversa dall'unità della famiglia ed entrambe sono

²⁹¹ *Resp.* IV 423 d2-6; V 462 c10

²⁹² Espressamente dedicato alle critiche di Aristotele in *Pol.* B1-2 è CANTO-SPERBER (1993), che non sottolinea, però, la struttura dialettica dell'argomentazione aristotelica. Più in generale, le critiche aristoteliche alla *Repubblica* ed alle *Leggi* sono analizzate in BORNEMANN (1923) e LANZA (1971).

²⁹³ *Pol.* B2 1261a10-12

²⁹⁴ *Ibid.* B5 1263 b29-37

diverse dall'unità della città. Per Aristotele il tipo di unità di ciascuna cosa dipende da ciò che ciascuna cosa è e non esiste un senso unico e generale in cui cose diverse possano dirsi "uno". La mancata distinzione del senso in cui l'individuo è uno dal senso in cui la *polis* è una porta alla distruzione della polis stessa: se la *polis* deve diventare uno come l'individuo è uno, il processo di unificazione porterà ad eliminare l'essenziale molteplicità di individui che dà luogo alla comunità politica.

Le questioni che affronterò sono due: 1) la validità della critica aristotelica a Platone; 2) l'eventuale soluzione aristotelica al problema dell'unità della *polis* e la caratterizzazione di tale unità.

L'idea aristotelica, secondo cui Platone non distinguerebbe i diversi modi dell'uno, può trovare un fondamento nel testo platonico della *Repubblica*, senza però che questo porti realmente al problema dell'annichilimento della città stessa. In generale per Platone la molteplicità del mondo concreto è un dato di fatto e il problema non è tanto quello di preservarne le differenze (che in ogni caso ci sono), ma quello di riuscire a rintracciare un'unità e un ordine nella molteplicità di enti e di dati che si presentano. L'idea alla base della costruzione dello stato platonico considera e teorizza la naturale diversità degli individui che hanno diverse inclinazioni e abilità, per cui sarà meglio per tutti una divisione dei compiti conforme a tale diversità ed alle inclinazioni di ciascuno. La cosa migliore è che ognuno, essendo uno, faccia propriamente una sola cosa (e il resto, eventualmente, a tempo perso²⁹⁵). Proprio la conformità a questo principio generale fa sì che la *polis* sia a sua volta una, qualora ogni individuo sia uno; e l'individuo è uno nella misura in cui esplica una sola funzione²⁹⁶. Nel rispetto e nella salvaguardia di questo principio consiste il potere della giustizia, intesa come virtù che garantisce la possibilità di esercizio delle altre virtù²⁹⁷. L'unità come esercizio di una sola funzione o possesso di una sola forma veicola una concezione dell'unità intesa come semplicità qualitativa; proprio come "semplice" (ἀπλοῦν) viene descritto l'uomo giusto in *Resp.* II, 361 b6-7. Ma soprattutto come "semplice e vero" deve essere descritto il dio in conformità al secondo dei τύποι περι θεολογίας, i lineamenti fondamentali a cui i legislatori devono rifarsi nel regimentare il

²⁹⁵ *Resp.* 353 a-b; 370 a 7-b5; 374 b-c.

²⁹⁶ *Ibid.* 423 d2-6

²⁹⁷ *Ibid.* 433 d4-5; 441 d12-e2

μυθολεῖν dei poeti che intendono parlare della divinità²⁹⁸: la divinità deve essere rappresentata come semplice, nel senso che non assume molteplici forme, e vera, nel senso che non inganna e non dice il falso²⁹⁹. Analogamente nella regimentazione della musica saranno migliori le armonie più semplici e meno variegate, che si conformeranno a uomini semplici e non frivoli.

La semplicità, cioè, sembra un modello di unità a cui tutto ciò che è buono e giusto deve conformarsi. Nell'uomo essere uno e semplice significa esercitare propriamente una determinata attività o funzione all'interno dello stato. Nella città la giustizia è l'unità che deriva proprio dal fatto che ogni individuo è uno nel modo suddetto (cfr. 397 d-e). Gli aspetti dell'unità così intesa non concernono il problema di stabilire in che modo una molteplicità di parti può dare luogo a qualcosa di unitario. Piuttosto l'unità viene intesa come conformità e assimilazione a ciò che è in massimo grado uno e semplice e deve essere perseguita a tutti i livelli nella forma e nella misura in cui ogni entità può contribuire al conseguimento generale del τέλος costituito, in questo caso, dalla città giusta.

Per quanto concerne l'accusa di riduzione dell'unità della città all'unità dell'individuo, la critica aristotelica non sembra cogliere nel segno. L'intera struttura della *Repubblica* si fonda sull'accostamento analogico di uomo e *polis*: le proprietà dell'una fanno luce su quelle dell'altro e viceversa. In generale la stessa impresa di costruzione di uno stato ha la funzione dichiarata nel secondo libro del dialogo di osservare il luogo e la forma della genesi della giustizia in un ente più grande (la *polis*) per poter poi individuare la natura della giustizia nell'uomo stesso. Nel caso particolare dell'impiego dell'esempio della struttura organica dell'individuo, l'impressione è che l'esempio abbia una funzione illustrativa in senso lato: il funzionamento e la struttura dell'individuo costituiscono un esempio di struttura molteplice e unitaria, in cui intero e parti stanno tra loro in una determinata relazione reciproca. E' proprio l'esistenza di una *molteplicità* di parti organizzate unitariamente a fare dell'uomo un modello di unità per la città. Per queste ragioni l'impiego dell'esempio non è particolarmente problematico nel testo platonico.

²⁹⁸ *Ibid.* II, 379 a ss.

²⁹⁹ *Ibid.* 380 d ss.

I termini e la misura dell'analogia tra città e sostanze naturali può divenire un problema per la dottrina aristotelica molto più di quanto non sembri essere per il testo platonico. Al di là della ripresa dell'analogia tra città e corpo umano, che di per sé costituisce un *topos* letterario del pensiero politico non solo antico, l'aspetto più significativo della trattazione aristotelica non è tanto il ricorso alle stesse immagini della trattazione platonica, quanto piuttosto l'applicazione alla *polis* di modelli esplicativi sviluppati nell'analisi delle sostanze naturali. Contrariamente a Platone, Aristotele ha articolato un'ontologia delle sostanze naturali su cui è almeno in parte modellata la spiegazione dell'ontologia della città. Per quanto Aristotele non sostenga che la *polis* è una sostanza, le sostanze naturali e la loro unità vengono impiegate come modello di spiegazione della costituzione e dell'unità della *polis* stessa.

In primo luogo la πόλις è un intero costituito da più parti e, come in ogni intero naturale, anche nella πόλις deve esserci qualcosa che governa e qualcosa che è governato³⁰⁰. Analogamente al caso delle sostanze naturali, nella polis si distinguono un elemento formale (la πολιτεία come ordine e τάξις della città) e elementi materiali (il territorio e gli uomini che costituiscono la città³⁰¹). Analogamente alle sostanze naturali, non solo l'ordinamento, ma anche la dimensione delle parti materiali (territorio e popolazione) vengono determinati dalla natura dell'intero³⁰². La città può crescere purché continui ad essere una e “abbracciabile con un solo sguardo” (εὐσύνοπτος)³⁰³.

Inoltre, della distinzione tra elementi materiali e forma bisogna tenere conto nel risolvere questioni di identità della polis stessa. In particolare, Aristotele considera il problema dell'identità diacronica della città in concomitanza con mutamenti di costituzione e di istituzioni³⁰⁴. Il quadro della discussione sull'identità della polis è dato dal problema dell'identificazione del soggetto dell'azione politica in generale³⁰⁵ e, in particolare, qualora si verificano mutamenti costituzionali (1276a8-16). Il discorso che si propone di stabilire

³⁰⁰ *Pol.* I 5 1254 a28ss.; cfr. *De An.* A5 410b10-15.

³⁰¹ *Pol.* III 1, 1274 b36-41; III 3 1276 b1 ss.

³⁰² *Pol.* VII 1326 a25 ss.; cfr. *De Gen. An.* IV 4, 771 b33

³⁰³ *Pol.* 1326 b21-24. Anche in Platone l'unità e le dimensioni della polis sono connesse (v. *Resp.* IV 422 e7-423 b), ma non sembra sussistere un rapporto causale tra i due aspetti. In *Resp.* 423 b4-c4 il limite delle dimensioni è dato dalla possibilità di salvaguardia dell'unità e della coesione interna della polis.

³⁰⁴ *Pol.* III 3, 1276a8 ss.

³⁰⁵ *Ibid.* 1, 1274b34-36

se e quando si possa dire che la città sia la medesima o meno è pertinente (ὁικεῖλος)³⁰⁶ allo sviluppo di questa difficoltà. Il modo più comune e superficiale di affrontare il problema consiste nel considerare il territorio e gli abitanti della città (1276a19-22). La questione è complessa e in qualche modo deve tenere conto anche di mutamenti territoriali e del naturale avvicinarsi delle generazioni e di uomini diversi su uno stesso territorio. Ma anche qualora la stessa stirpe di uomini viva nello stesso territorio, le condizioni di identità della *polis* non sono ovvie: essa resta forse una e identica come i fiumi, che restano gli stessi nonostante il susseguirsi delle onde, o in qualche caso si può dire che gli uomini restino gli stessi, ma la *polis* sia diversa?³⁰⁷

Dal momento che la *polis* è un intero costituito da una molteplicità di parti il cui ordine è dato dalla πολιτεία, che svolge la funzione di εἶδος della città stessa, un mutamento di costituzione determinerà un mutamento della *polis* τῷ εἶδει (1276b1-13). Resta però il problema di stabilire se debbano essere rispettati i patti presi con una città prima del mutamento di costituzione (1276b13-15). In un certo senso, cioè, se anche gli uomini sono i medesimi e la *polis* continua a mantenere il proprio nome, il mutamento di costituzione sembrerebbe implicare che la *polis* prima e la *polis* dopo sono due *poleis* diverse.

Il punto di Aristotele in questo capitolo sembra essere che in generale non è sufficiente l'identità negli elementi materiali per stabilire l'identità diacronica della *polis*, ma il materiale esaminato è molto problematico. La sostanziale inconcludenza del capitolo è, a mio giudizio, spia di un certo imbarazzo da parte di Aristotele nell'affrontare in termini di materia e forma un problema del tutto inedito nella sua filosofia della natura: le sostanze naturali nascono, crescono, si corrompono, mutano i propri accidenti, ma non si dà mai il caso che una sostanza naturale possa mutare la propria forma acquisendone un'altra. Il problema di un graduale mutamento di forma per Aristotele non solo non si pone per gli individui, ma neanche per le specie naturali: le specie sono eterne. Come si può spiegare l'identità e la persistenza di uno stesso individuo (la *polis*) a fronte di un mutamento costituzionale, ovvero di un cambiamento di forma?

³⁰⁶ *Ibid.* 3, 1276a17

³⁰⁷ *Ibid.* 1276a34-b1

L'impiego del modello dell'intero organico come modello di ente composto di più parti ordinate in modo unitario si ritrova in riferimento alla composizione del discorso retorico (Plat., *Phaedr.* 264c2-5) e del poema epico (Arist., *Poet.* 1459 a 18-25). Anche in questi casi, si tratta dell'impiego di un'immagine efficace, di un paradigma di entità composta, le cui parti sono naturalmente organizzate in modo da dare luogo ad un complesso organico e armonico. Tuttavia, in modo analogo a quanto si è visto nel caso dell'unità della *polis*, in Aristotele il paradigma delle sostanze naturali è pervasivo ad un livello più profondo della spiegazione. Lo stesso modello esplicativo impiegato per caratterizzare i vari aspetti della città sopra considerati è impiegato per la caratterizzazione dell'unità e dell'identità della tragedia e del poema epico narrativo.

Prima di caratterizzare più dettagliatamente l'unità dell'azione da cui dipende l'unità della tragedia, sono da sottolineare alcuni aspetti di vicinanza tra la trattazione della *polis* e quella della tragedia. Ciò che nella *polis* è la πολιτεία, nella tragedia è la trama (μῦθος) che viene così definita:

“La trama è l'imitazione dell'azione e per ‘trama’ intendo questo: la composizione degli avvenimenti.”³⁰⁸

Poco più oltre leggiamo:

“La trama è principio, dunque, e come l'anima della tragedia.”³⁰⁹

Come per valutare l'identità della *polis* si deve in primo luogo considerarne la πολιτεία, così nel valutare l'identità della tragedia si deve in primo luogo considerarne la trama:

“Ed è giusto dire che si tratta di un'altra o della stessa tragedia considerando nulla quanto la trama: e questo [*scil.*: identità di trama] si ha nelle tragedie in cui intreccio e scioglimento sono gli stessi.”³¹⁰

³⁰⁸ *Poet.* 1450 a4-5 [...] ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων

³⁰⁹ *Ibid.* 1450 a38-39 [...] ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας [...]

³¹⁰ *Ibid.* 1456 a7-9 δίκαιον δὲ καὶ τραγωδίαν ἄλλην καὶ τὴν αὐτὴν λέγειν οὐδεὶς ὡς τῷ μύθῳ· τοῦτο δὲ, ὧν ἡ αὐτὴ πλοκὴ καὶ λύσις.

Analogamente a quanto accade per la *polis*, la disposizione e la dimensione delle parti sono determinate dalla natura della tragedia stessa. Si noti il ricorso al medesimo termine che si è visto in *Pol.* 1326 b22-24³¹¹:

“Inoltre, poiché l’animale bello e, in generale, ogni cosa bella che sia costituita da alcune <parti> non solo deve essere tale che queste siano ordinate, ma anche che siano dotate di una grandezza non casuale – infatti il bello risiede nella grandezza e nella disposizione; perciò non potrebbe generarsi un animale bello piccolissimo (infatti la vista dello spettacolo collassa, se avviene in un tempo quasi impercettibile) né enorme (infatti non si genera una contemplazione complessiva, ma, per coloro che osservano, l’uno e l’intero sfuggono dalla contemplazione) come se un animale fosse di mille stadi – cosicché bisogna che, proprio come nel caso dei corpi e degli animali è prevista una grandezza, ma questa deve potersi abbracciare con un unico sguardo (εὐσύνοπτον), così anche nel caso delle trame deve essere prevista una lunghezza, ma questa deve essere tale da potersi tenere a mente facilmente.”³¹²

Un discorso analogo a quello che si è fatto sulle differenze di prospettive sulla nozione di unità rispettivamente nella *Repubblica* e nella *Politica* può essere svolto relativamente alla trattazione dell’unità e della semplicità del λόγος poetico.

Le prescrizioni relative a tutti gli elementi della produzione poetica (la scelta del poeta, degli aspetti contenutistici e di quelli formali) nella *Repubblica* riguardano la conformità alla semplicità caratteristica del cittadino della città ideale, in cui ciascuno è uno dedicandosi ad una sola attività³¹³. Al di là delle prescrizioni sui contenuti dell’opera, di cui abbiamo precedentemente sottolineato il secondo τύπος περί θεολογίας, vengono distinte due specie di espressione (εἶδη τῆς λέξεως)³¹⁴, l’una omogenea e conforme alla semplicità dell’uomo realmente buono, l’altra multiforme e adatta all’espressione di coloro che si disperdono in una molteplicità di forme, imitando tutte le cose³¹⁵. Per le stesse

³¹¹ δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὄρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος.

“Tuttavia è chiaro che questo è il limite per la città, la massima abbondanza di moltitudine rispetto all’autosufficienza della vita che si possa abbracciare con un solo sguardo.”

³¹² ἔτι δ’ ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν, διὸ οὔτε πάμμικρον ἂν τι γένοιτο καλὸν ζῶον (συχεῖται γὰρ ἡ θεωρία ἐγγὺς τοῦ ἀναισθήτου χρόνου γινομένη) οὔτε παμμέγεθες (οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίνεται ἀλλ’ οἴχεται τοῖς θεωροῦσι τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῆς θεωρίας) οἷον εἰ μυρίων σταδίων εἴη ζῶον· ὥστε δεῖ καθάπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ζῶων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐσύνοπτον εἶναι, οὔτω καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δὲ εὐμνημόνευτον εἶναι.

Per osservazioni del tutto analoghe sia per gli esempi sia per il lessico impiegato si vedano anche *Pol.* 1326 a35 ss.; *Poet.* 1459 a30-35; 1459 b19-20 sul poema epico.

³¹³ Cfr. *Resp.* 395 b4-7

³¹⁴ *Ibid.* 396 b9-c3; la sintesi dell’opposizione tra le due forme di espressione si trova a 397 b-c

³¹⁵ *Ibid.* 397 a1-b2

ragioni il poeta ammissibile nella città ideale è “l’imitatore, puro, di ciò che è adeguato” (τὸν τοῦ ἐπικροῦς μιμητὴν ἄκρατον)³¹⁶ ed il motivo di una tale scelta risiede proprio nel fatto che solo un poeta siffatto e la sua attività sono adeguati agli uomini della città ideale, in cui non esistono uomini “doppi” o “molteplici”, ma ciascuno è “uno”³¹⁷. Gli altri elementi che confluiscono nella lirica (oltre al λόγος, l’armonia e il ritmo) devono essere scelti in conformità al principio di semplicità che domina l’intero progetto paideutico delineato nel secondo e terzo libro della *Repubblica*. Le restrizioni per la poesia lirica, infatti, quanto agli argomenti e ai λόγοι sono le stesse fatte in relazione all’arte tragica. Ritmo e armonia devono adeguarsi al carattere dei testi così composti³¹⁸. Sempre nel terzo libro, dopo aver esposto la funzione e i vantaggi della μουσική nell’educazione dei cittadini, passando all’educazione del corpo, anche la ginnastica adeguata per i guardiani viene descritta come “semplice” (ἀπλή)³¹⁹. Platone non tratta esplicitamente dei problemi particolari di unità della polis o della tragedia, ma l’essere uno per le cose consiste nel conformarsi ad un modello di semplicità, le cui manifestazioni nei vari campi dell’esistenza sensibile sono sempre segno di conformità ad un principio positivo, virtuoso, buono.

Analogamente a quanto accade nella *Politica*, l’analisi aristotelica dell’unità della tragedia (e, analogamente, del poema epico narrativo) prende le mosse dalla determinazione di ciò che la tragedia è. La tragedia è imitazione (μίμησις) di un’azione compiuta ed intera (τελείας καὶ ὅλης) caratterizzata da una certa grandezza. In tale imitazione, la composizione degli eventi (σύστασις τῶν πραγμάτων) è il fattore primario e più importante. Per caratterizzare l’interesse dell’azione che la tragedia deve imitare, Aristotele precisa che è ὅλον ciò che ha principio, conclusione e parte intermedia tali che la disposizione delle parti non sia casuale, ma sia rilevante per la natura del composto³²⁰. La composizione di un μῦθος unitario ha a che fare con questi aspetti strutturali dell’azione stessa. L’unità della trama non dipende dal fatto di vertere su un solo personaggio, bensì dal fatto di esporre un’unica azione (περὶ μίαν πράξιν):

³¹⁶ *Ibid.* 397 d4

³¹⁷ *Ibid.* 397 d10-e

³¹⁸ Per quanto riguarda le armonie, si vedano le linee *Resp.* 398 d8 ss; per il ritmo 399 e8; per le scelte stilistiche nell’espressione 400 d.

³¹⁹ *Resp.* 404 b7

³²⁰ Cfr. *Poet.* 7, 1450 b26-32

“La trama è una (εἶς) non, come alcuni ritengono, qualora riguardi una <persona> (περὶ ἕνα): a quell’uno, infatti, capitano molte e infinite cose, da alcune delle quali non si ottiene nulla di uno (ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν); e allo stesso modo sono molte anche le azioni di uno, da cui non si genera alcuna azione che sia una (ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πράξις)”³²¹.

Per questa ragione, sbagliano coloro che pensano di comporre tragedie o poemi incentrati su un unico personaggio ritenendo che da questo semplice fatto derivi l’unità del componimento stesso. Omero anche in questo è superiore agli altri poeti, in quanto nell’*Odissea* o nell’*Iliade* non ha scelto di rappresentare tutte le azioni di Odisseo o tutti gli avvenimenti della guerra di Troia, ma ha selezionato gli elementi della trama in modo tale da rappresentare un’azione unitaria. In virtù della natura di entità dipendente della trama stessa, che è imitazione di qualcos’altro, l’unità della trama deriva dall’unità di ciò di cui è imitazione, cioè dall’unità dell’azione di cui è imitazione.

“Bisogna dunque che, proprio come negli altri casi di imitazione (ἐν ταῖς ἄλλαις μιμητικαῖς) l’imitazione che sia una è di una cosa (ἢ μία μίμησις ἐνὸς ἐστιν), anche la trama, dal momento che è imitazione di azione, sia <imitazione> di <un’azione> che sia una e questa <è l’azione> intera (μίας τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης), e <bisogna che> le parti degli avvenimenti siano composte in modo tale che, se una qualche parte venga spostata o rimossa, l’intero (τὸ ὅλον) differisca e si muova: ciò che è tale da non dare luogo a nulla di evidente essendoci o non essendoci non è parte dell’intero”³²².

Una volta stabilita la dipendenza dell’unità dell’imitazione dall’unità di ciò che è imitato, resta da chiarire in cosa consista l’unità di ciò che è imitato dalla trama, cioè l’azione. La πράξις non è una sostanza né la sua unità – come si è detto – può risolversi nell’unità del soggetto dell’azione. La connessione tra le parti dell’intero che è l’azione è data in primo luogo dalla connessione causale³²³. Nel breve capitolo dedicato alla distinzione tra trame semplici e complesse Aristotele sottolinea le caratteristiche che fanno dell’azione (e, quindi, della trama che la imita) qualcosa di realmente unitario: la composizione deve essere tale che la concatenazione degli eventi non risponda ad una mera successione temporale, ma gli

³²¹ *Ibid.* 8, 1451 a17-19

³²² *Ibid.*, 1451 a30-35

³²³ Rispetto alla rielaborazione tradizionale dei tre criteri aristotelici dell’unità di azione, tempo e luogo, nella *Poetica* l’accento cade inequivocabilmente sull’unità dell’azione intesa come connessione verosimile o necessaria degli eventi.

eventi che seguono devono accadere necessariamente o in modo verosimile a partire da quelli che precedono:

“Delle trame, alcune sono semplici (ἀπλοῖ), altre complesse (πεπλεγμένοι): anche le azioni, infatti, di cui le trame sono imitazioni, hanno immediatamente (εὐθύς) tali caratteristiche. E intendo per ‘semplice’ l’azione in cui, avvenendo – come si è definito – continua e una (συνεχοῦς καὶ μιᾶς), il mutamento avviene senza colpi di scena e riconoscimenti; ‘complessa’, invece, quella da cui il mutamento avviene con riconoscimenti, colpi di scena o entrambi. Queste cose devono generarsi a partire dalla stessa composizione della trama, in modo tale che, sulla base delle cose accadute prima, accade che queste cose si generino o per necessità o in modo verosimile: infatti fa una grande differenza il fatto che queste cose accadano a causa di queste (τάδε διὰ τάδε) o dopo queste (μετὰ τάδε)”³²⁴.

Come alla costituzione di un cosmo unitario in virtù di una reale unificazione dei principi e delle cause che lo governano si oppone un cosmo episodico “come una cattiva tragedia”³²⁵, in cui ogni porzione di essere ed ogni tipo di enti ha dei principi differenti, così alla composizione di trame unitarie si oppone la composizione di cattive tragedie, caratterizzate da trame episodiche, che mancano di reale connessione causale tra le parti³²⁶.

In modo del tutto analogo a quanto si è visto per la tragedia vengono trattate le questioni dell’unità del poema epico narrativo, della disposizione e delle dimensioni delle sue parti³²⁷.

In tutti gli esempi discussi l’essere vivente, l’animale, la sostanza naturale costituisce un paradigma di unificazione di una molteplicità di parti distinte e diversificate. In Aristotele l’impiego di questo modello è sempre congiunto con l’idea di una connessione non casuale tra le parti: la coesione dell’intero è sempre unità causalmente determinata. L’ulteriore determinazione della natura di tale connessione causale presenta analogie e differenze a seconda delle circostanze. Le sostanze naturali offrono un paradigma esplicativo in termini di materia e forma che sembra venire reimpiegato nella spiegazione dell’unità di entità complesse quali la città e la composizione tragica o epico-narrativa.

³²⁴ *Poet.* 1452 a12-21

³²⁵ *Met.* Λ 10 1076a1

³²⁶ *Poet.* 1451 b33-1452 a1

³²⁷ *Ibid.* 1459 a18 ss.

Queste entità non sono sostanze, ma sono enti complessi, determinati da una certa unitarietà, le cui parti a loro volta non sono sostanze indipendenti.

La dimensione della coesione causale tra le parti è ripresa nella spiegazione dell'unità di enti composti, i cui elementi, però, non possono essere adeguatamente espressi in termini di materia e forma. La spiegazione dell'unitarietà del cosmo non può essere adeguatamente espressa in termini di materia e forma perché nell'intero di cui le sostanze naturali sono paradigmi di unità le parti materiali sono in potenza, ma almeno alcune delle parti del cosmo sono a loro volta sostanze. L'analogia tra l'unità causale dell'azione rappresentata e quella del cosmo può essere così intesa: si tratta di enti necessariamente caratterizzati da diverse sezioni, per così dire, in serie - una molteplicità di livelli ontologici e di diverse sostanze nel caso del cosmo, una molteplicità di sezioni nello sviluppo diacronico dell'azione.

La discrepanza e, al tempo stesso, la reciproca conformità tra modello di unificazione causale per le sostanze naturali e modello di unificazione causale del cosmo nel suo complesso trovano riscontro in due aspetti della spiegazione causale aristotelica. Il punto di contatto dato dalla causalità dell'unificazione trova riscontro nell'orientamento generalmente finalistico della spiegazione aristotelica; la discrepanza tra analisi dell'unità nelle sostanze naturali e unità del cosmo trova riscontro nel fatto che nelle sostanze naturali la forma è contemporaneamente causa formale e finale, mentre per il cosmo la causa finale (e motrice) è un ente distinto e, in particolare, è una sostanza semplice: il motore immobile. In altre parole: la spiegazione dell'unità è in entrambi i casi spiegazione causale come la spiegazione dell'essere è in entrambi i casi spiegazione causale finalistica. Per quanto riguarda le sostanze naturali la causa di unità è costitutiva della sostanza stessa come il fine immediato delle sostanze nella spiegazione del loro essere si identifica con la forma; per spiegare l'unità del cosmo è necessario, invece, rifarsi ad un modello causale che tenga conto della complessità ontologica del cosmo stesso, per cui la causa unificatrice ultima è un ente distinto, che è causa motrice e finale dell'universo.

Capitolo 5

Diversi tipi di πράγματα: questioni di unità per particolari e universali

Osservazioni introduttive

In *Met.* Δ26 Aristotele discute il legame semantico tra ὅλον e καθόλου, spiegando il senso in cui espressioni che indicano generalità (καθόλου, τὸ ὅλως λεγόμενον) siano connotate rispetto alla nozione di interezza. Al di là delle suggestioni etimologiche, di fatto Aristotele associa a ciò che è καθόλου delle forme di unità e dei particolari problemi di composizione. In questo capitolo cercheremo di chiarire in che cosa consista l'opposizione tra καθόλου e καθ'ἑκαστον come forme di unità e quali siano i problemi principali connessi con ciascuno dei due termini da questo punto di vista.

L'idea che l'universale più generale possa costituire una sorta di “intero” rispetto ad universali più ristretti, che sono come “parti” ottenute da esso attraverso un qualche processo di divisione, ha origine con Platone e con Platone nasce l'idea che gli universali siano ordinati in strutture più o meno complesse. La locuzione stessa κατὰ ὅλου (da cui deriva la forma aristotelica καθόλου) viene impiegata in *Men.* 77 a6 nella richiesta di Socrate di specificare cosa sia la virtù κατὰ ὅλου e non nelle sue singole parti (corrispondenti alle virtù particolari). A più riprese Platone esprime il rapporto tra Idee o universali più generali rispetto a quelli più particolari come se questi ultimi fossero *parti* di universali da cui possono essere ottenuti attraverso un processo di diairesi³²⁸; più genericamente è possibile considerare delle nozioni, appunto, parziali³²⁹ come parti rispetto ad un intero più generale, di cui si sta cercando la definizione. Negli scritti platonici (cfr. *Parm.* 146 b2-5; *Pol.* 263 a2 ss.) le relazioni fondamentali che possono intercorrere tra due oggetti di per sé considerati sono ridotte a identità, diversità, relazione di intero e parte. Tuttavia la diversità non esclude necessariamente una qualche forma di connessione o

³²⁸ Es. *Soph.* 219c7, 220b9-10, 221b3, e2-3, 222b2-3

³²⁹ Es. *Men.* 77a3-b1; *Lach.* 190c8-d5, 199c3-e11

συμπλοκή. La relazione tra genere e specie è considerata (*Pol.* 264 a-b) un caso particolare della relazione intero-parti: tutte le specie sono parti del genere, ma non ogni parte è una specie. Il problema di stabilire quali parti siano specie equivale a quello di stabilire i canoni di una diairesi corretta, che il bravo dialettico (cioè il filosofo) deve saper condurre.

Sia la nozione di intero sia quella di identico sono riconducibili all'uno: l'intero è un significato dell'uno e l'identità è la controparte dell'unità. Nel formulare relazioni di identità ci si serve di ciò che è uno e identico come se fosse due, sdoppiandolo³³⁰. In questo senso le questioni di unità possono presentarsi come questioni di identità (ad esempio, in un qualche senso dell'identità numerica dei *Topici*) e questioni di composizione di strutture unitarie complesse, interi. Talvolta la distinzione tra identità e composizione di un intero collassa³³¹: alcuni modi dell'identico (ad esempio, l'identità/unità per accidente) sono talora descritti da Aristotele in termini di composizione delle parti o dei termini tra cui sussiste l'identità/unità (ad es.: Corisco musico e Corisco giusto hanno una parte in comune – Corisco- e sono uno perché sia il musico sia il giusto appartengono a questa parte, che funge da sostrato in cui gli accidenti ineriscono; l'unità o identità sussistente tra Corisco, Corisco musico, Corisco giusto, il musico, il giusto è accidentale)³³².

Rispetto a questo quadro generale, un luogo per osservare la genesi e la strutturazione di questioni di unità sugli universali è dato dai dialoghi in cui Platone discute l'unità della virtù. L'impostazione platonica del problema e l'eredità che essa lascia alla filosofia aristotelica vengono presentati in §1. Prima di passare alla discussione aristotelica vera e propria, sarà utile delineare le connessioni tra livello linguistico, mentale e ontologico che fanno da sfondo alle indagini sulla natura dei singoli universali e sulle possibili composizioni tra essi (§2). Rispetto a questi due ultimi aspetti, in primo luogo mi concentrerò sul senso in cui il *καθόλου* può considerarsi una forma di unità (§3); quindi verranno isolati i contesti in cui sorge la discussione sulla determinazione della forma o delle forme di congiunzione che danno luogo ad una composizione unitaria di universali (§4).

³³⁰ Cfr. *Met.* Δ9 1018a7-9

³³¹ Sull'aspetto compositivo dell'identità insiste particolarmente (forse in modo eccessivo) WHITE (1971). Una lettura critica di questa impostazione è proposta da MILLER (1973).

³³² Cfr. *Met.* Δ6 1015b23-27

Nel procedere dell'esposizione diverrà chiaro come la determinazione dei tipi di connessione e di unificazione tra universali dipenda dalla determinazione del tipo di ente e del tipo di unità che ogni singolo universale è. Proprio su questo punto la teoria aristotelica prende nettamente le distanze da quella platonica. L'attribuzione alle Idee di una problematica unità numerica, caratteristica degli individui, segna per Aristotele una fondamentale e fuorviante confusione tra ciò che significa essere uno per un individuo e ciò che significa essere uno per un universale.

§1. L'unità della virtù: eliminazione di un problema?

Nel *Protagora* Platone pone una questione di unità relativa al modo in cui quelle che sono ritenute singole virtù costituiscono realmente o meno qualcosa di uno, per cui è legittimo dire che tutte sono, appunto, "virtù". Il problema è interessante per una serie di motivi. In primo luogo si tratta di un terreno concreto su cui testare la nostra ricostruzione dell'impostazione dialettica delle questioni di unità fornita nella prima parte del cap. 2. Inoltre, quello che Socrate vuole affrontare è un problema relativo al modo in cui una serie di universali (siano essi idee o meno) può essere strutturata in modo da costituire qualcosa di uno. In particolare, la questione viene affrontata nei termini di una determinazione delle relazioni tra un intero (la virtù) e le sue parti (le singole virtù).

Dopo aver narrato il mito sulla distribuzione di giustizia e pudore agli uomini (320 c8-323 a4) ed aver addotto le ragioni per cui sarebbe evidente il fatto che gli uomini ritengono la virtù qualcosa di insegnabile (323 c5-324 d1), Protagora passa dalla narrazione mitologica ad una forma di λόγος argomentativo (324 d6-7) per rispondere ad una difficoltà sollevata da Socrate. La difficoltà consiste nello spiegare la ragione per cui, se la virtù è insegnabile, gli uomini virtuosi non rendono migliori gli altri quanto alla virtù che caratterizza loro stessi. La soluzione dell'ἀπορία di Socrate περὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν (324 d2-3) viene posta in relazione con l'esistenza o meno di qualcosa di uno di cui tutti i cittadini della *polis* partecipano.

"A questo proposito, o Socrate, non ti racconterò più un mito (μῦθον), ma <ti farò> un discorso (λόγος). Intendi la cosa, cioè, in questo modo: se c'è o non c'è qualcosa di uno (πότερον ἔστιν

τι ἓν ἢ οὐκ ἔστιν) di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino, se proprio la città deve esistere (εἴπερ μέλλει πόλις εἶναι). L'aporia per cui tu ti trovi in difficoltà, infatti, si risolve in questo o in nessun altro modo. Se, infatti, c'è, e questo è l'uno (τοῦτό ἐστιν τὸ ἓν), non l'arte del falegname né quella del fabbro né quella del vasaio, bensì giustizia e saggezza e santità, e nel complesso dico che questo è un'unica cosa: la virtù dell'uomo (καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν) [...], se dunque le cose stanno così, vedi come si generano in modo meraviglioso e inspiegabile (θαυμασίως) i buoni, se, pur essendo questa cosa così per natura, gli uomini buoni insegnano ai figli le altre cose e non questa".³³³

Quest'unica cosa di cui i cittadini dovrebbero partecipare è la virtù, che –secondo Protagora - è insegnabile (325 b4-5), e il fatto che i figli degli uomini buoni non l'abbiano appresa dipende da una differenza di predisposizioni naturali, differenza che si verifica rispetto alla virtù come rispetto all'apprendimento di ogni altra cosa (327 b7-c4).

Proprio in riferimento a questo discorso e, in particolare, alla designazione collettiva delle singole virtù come "virtù", Socrate formula una difficoltà, a cui Protagora ritiene di poter rispondere facilmente:

“Dicevi, infatti, che Zeus inviò la giustizia ed il pudore agli uomini e, d'altra parte, più volte nei discorsi si è parlato da parte tua di giustizia e saggezza e santità e tutte queste cose come se fossero collettivamente qualcosa di uno (ὡς ἓν τι εἶη συλλήβδην): virtù. Dunque spiegami precisamente queste cose attraverso il discorso, se la virtù è qualcosa di uno e giustizia e saggezza e santità sono sue parti, oppure se questi, che ora dicevo, sono tutti nomi di una medesima cosa che è una. Questo è quello che ancora mi manca di capire.

Ma è certo facile, o Socrate, rispondere questo, che le cose di cui chiedi sono parti della virtù, che è un'unica cosa.

Sono parti –dissi- come lo sono le parti del volto, bocca e naso e occhi e orecchie, oppure come le parti dell'oro non differiscono le une dalle altre, tra di loro e rispetto all'intero, se non per grandezza e piccolezza?

Mi sembra in quel modo, o Socrate, come le parti del volto stanno rispetto all'intero volto".³³⁴

Incalzato da Socrate, Protagora viene spinto ad attenersi al παράδειγμα (330 b2) da lui scelto per esemplificare le relazioni tra la virtù e le sue parti ed a sostenere che nessuna delle parti è come l'altra quanto a natura e funzione propria (330 a3-b6).

La discussione della questione occupa fundamentalmente il resto del dialogo. In un primo momento Socrate mostra come giustizia e santità siano simili e non totalmente distinte come Protagora sostiene (330 b6-332 a1), quindi che saggezza e sapienza sono simili (332 a2-333 b6). Socrate si avvia a mostrare la connessione tra saggezza e giustizia (333 b7 ss.), ma il discorso si interrompe per la recalcitranza di Protagora a rispondere alle

³³³ *Protag.* 324d6-325 a1, b1-4

³³⁴ *Ibid.* 329 c2-e2

domande di Socrate. Dopo una lunga discussione sulle opinioni di alcuni poeti desiderata da Protagora stesso, Socrate riprende le fila del discorso lasciato in sospeso e ricapitola i termini della questione sull'unità della virtù e sulla natura delle relazioni tra le sue parti (249b1). A Protagora viene data la possibilità di rivedere la posizione originaria, che viene rettificata sostenendo la difformità del solo coraggio rispetto alle altre quattro virtù menzionate (349 d2-8). Con una lunga interrogazione Socrate arriva a far dire a Protagora che il coraggio altro non è che sapienza delle cose da temere e da non temere (369 d4-5), mostrando l'affinità di tutte e cinque le parti della virtù menzionate. Tutte, infatti, sono accomunate dal fatto di presupporre una qualche forma di conoscenza. Nell'ultima sezione del dialogo, infine (360 e6 ss.), Socrate ricongiunge l'indagine sull'unità della virtù a quella più generale sulla natura della virtù. Una volta stabilito cosa essa sia, diverrà più semplice indagare sull'argomento che più sta a cuore ai due interlocutori: l'insegnabilità o meno della virtù stessa (260 e6-361 a3). Le parti dei due interlocutori finiscono con l'essere entrambe contraddittorie ed invertite: Socrate, che sosteneva la non insegnabilità della virtù, deve riconoscerne l'insegnabilità che è propria dell'ἐπιστήμη, con cui la virtù finisce per identificarsi. Protagora, d'altra parte, opposto a Socrate nella tesi per cui la virtù in generale non è ἐπιστήμη, è costretto a dichiararne la non insegnabilità, contrariamente alla posizione originariamente sostenuta. Questo, in sintesi, lo sviluppo del dialogo.

La funzione della sintesi proposta è solo quella di rendere più evidente la collocazione generale della questione sull'unità della virtù. Il problema non viene sollevato in sé, ma come questione preliminare nel contesto della discussione sull'insegnabilità o meno della virtù stessa. Analoga è la collocazione della discussione sulla natura della virtù in generale nel *Menone*. Il dialogo si apre con la domanda di Menone a Socrate, se la virtù sia un διδακτόν o meno e il discorso si sposta automaticamente sulla determinazione di cosa sia la virtù in generale, come qualcosa di uno e unico a causa di cui le molteplici virtù particolari sono tra loro identiche, proprio in quanto virtù (v. in particolare 72 c1-d1, 74 a7-b1); bisogna comprendere ciò che giustifica l'impiego di un solo nome, "virtù", per tutti i casi particolari (74 d5-6). A più riprese Socrate insiste sul fatto che ciò di cui si deve rendere conto è la virtù nella sua totalità, l'intera virtù, e non una sua parte (77 a5-9; 79 b4-9).

In entrambi i dialoghi, dunque, il problema di stabilire se ci sia e cosa sia quell'unica cosa per cui le particolari virtù sono nel complesso qualcosa di uno (cioè, appunto, virtù) è in qualche maniera subordinato a quello di stabilirne l'insegnabilità o meno. Nella prospettiva di Socrate, la questione dell'insegnabilità è a sua volta determinabile solo qualora si stabilisca la relazione che la virtù intrattiene con la conoscenza.

Benché nei passi citati del *Menone* Socrate insista sul carattere di unità della virtù che sta cercando di definire in contrapposizione alla molteplicità delle virtù particolari, è solo nel *Protagora* che viene propriamente articolata la questione delle relazioni tra la virtù e le virtù come sue parti. Il problema del senso in cui la virtù è una nel *Menone* è semmai il problema di stabilire cosa sia quell'unica cosa per cui le singole e particolari virtù sono tutte, appunto, virtù. In questa prospettiva l'indagine sulla virtù in generale segue le linee della ricerca sulla definizione delle singole virtù rappresentata in altri dialoghi³³⁵. La questione dell'unità della virtù discussa nel *Protagora* consiste nello stabilire il senso in cui le molteplici virtù (in particolare: le cinque σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ὁσιότης) annoverate da Protagora nel complesso come un'unica cosa ("virtù") costituiscano realmente qualcosa di unitario.

Dal punto di vista dell'analisi della struttura dialettica della questione di unità, l'impostazione è piuttosto interessante: bisogna stabilire se σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ὁσιότης siano (a) nomi diversi per una stessa cosa oppure (b) parti di un intero, che è la ἀρετή. L'alternativa è la stessa che si è vista nel cap. 2³³⁶ ad esempio nella discussione della posizione dei monisti su τὸ ὅν e τὸ ἔν in *Soph.* 244b6-c2.

L'alternativa (a), secondo cui i cinque termini menzionati sono uno nel senso che altro non sono se non nomi di una stessa cosa, è un esempio di questione sull'unità numerica intesa come identità di uno stesso oggetto designato con una molteplicità di nomi. L'alternativa (b) pone un problema di unità compositiva: le cose menzionate sono uno nel senso che, composte in un certo modo, danno luogo a qualcosa di unitario. Nel

³³⁵ Cfr. *Lach.*, 190c8-e3, 198a1-5; 191e9-11; 199c3-4; *Euthyphr.* 5d1-5; 6d9-e1; 12c5 ss.

³³⁶ Cfr. p. 86

Protagora il problema diviene quello di stabilire se e come la virtù sia una nel senso (b).

L'alternativa (b) può essere ulteriormente specificata:

(b1) le parti sono del tutto simili le une alle altre e all'intero di cui sono parti;

(b2) le parti sono distinte tra loro e hanno proprietà diverse rispetto all'intero.

Protagora opta per l'alternativa (b2). Le posizioni che nel corso del dialogo emergono rispettivamente come di Protagora e di Socrate sono a loro volta specificazioni del caso (b2):

(b2.i) l'intero complesso risultante dalla composizione delle parti è tale che non vi è nulla che le parti abbiano in comune le une con le altre;

(b2.ii) l'intero costituisce rispetto alle parti un'unità superiore tale che le parti hanno qualcosa in comune e sono le une simili alle altre sotto qualche rispetto.

Protagora si fa (per certi aspetti, suo malgrado) sostenitore di una tesi del tipo (b2.i), mentre Socrate sia nel *Protagora* sia nel *Menone* cerca di determinare da diverse prospettive la posizione espressa da (b2.ii). In entrambi i dialoghi il progetto resta abbozzato, ma ciò che è chiaro è che ciò che accomuna le parti della virtù è il fatto di essere tutte delle forme di conoscenza. Si potrebbe dire che Socrate stia cercando di determinare in cosa consista l'unità generica della virtù, in contrapposizione alle singole virtù, in un senso in cui, però, le parti (o, se si preferisce, le specie) sono concepite come parti costitutive di un intero di ordine superiore.

Gli argomenti impiegati da Socrate per mostrare la affinità tra coppie di virtù sono di carattere tecnicamente dialettico: il ricorso a luoghi ἐκ τῶν ἀντικειμένων, ἐκ τῶν πτώσεων risultano evidenti anche ad una lettura superficiale³³⁷; ma soprattutto è piuttosto evidente come la relazione comune alla conoscenza non sia l'argomento principale nelle sezioni in cui viene mostrata l'affinità tra le coppie di virtù. L'argomento principale impiegato a 330 b6-332 a1 per mostrare l'affinità di giustizia e santità si basa sulla predicazione (o forse potremmo dire: συμπλοκή) reciproca: la giustizia è una cosa santa e la santità è una cosa giusta. Questo è sufficiente per rigettare la posizione sostenuta da Protagora.

³³⁷ In particolare *Protag.* 332a2-333b6

Dal punto di vista aristotelico, le alternative (b2.i) e (b2.ii) danno luogo a questioni di tipo diverso: b2.i è il caso in cui degli universali o dei predicati vengono composti in modo da costituire un'unità accidentale (ad es.: uomo bianco); b2.ii dà luogo a due problemi diversi: uno è dato dal senso in cui le specie sono parti del genere (problema più vicino alla questione platonica), un altro è dato dal senso in cui più predicati costituiscono un predicato realmente unitario, come nel caso della definizione. Il chiarimento di queste relazioni costituirà l'oggetto dei prossimi paragrafi.

Prima di passare ad una discussione più generale delle forme di unità che gli universali costituiscono, consideriamo brevemente la questione dell'unità della virtù in quanto tale e non in quanto questione concernente dei rapporti tra universali. Il problema di una definizione generale della virtù umana e delle relazione tra singole virtù non è certo assente nella riflessione etica aristotelica. Tuttavia si può dire che una questione esplicita sull'unità della virtù in qualche maniera analoga a quella del *Protagora* manchi. La ragione di una tale assenza può forse essere rintracciata in una certa insoddisfazione nei confronti dell'impostazione socratica della ricerca sulla virtù. Tale insoddisfazione viene chiaramente espressa da Aristotele in *EE.*, A5 1216 b2-25. Dopo aver sostenuto la necessità di determinare la natura ed il contributo che virtù (ἀρετή) e saggezza (φρόνησις) apportano alla vita buona ed alla felicità secondo gli uomini degni di considerazione³³⁸, Aristotele presenta e commenta l'indagine socratica sulla virtù:

“Dunque, Socrate il vecchio credeva che la conoscenza della virtù fosse il fine, e ricercava cosa sia la giustizia e cosa il coraggio e ciascuna delle sue (*scil.*: della virtù) parti. E faceva questo ragionevolmente. Credeva, infatti, che tutte le virtù fossero scienze, in modo che accadesse allo stesso tempo di conoscere la giustizia ed essere giusti. Allo stesso tempo, infatti, abbiamo finito di apprendere la geometria o l'architettura e siamo costruttori e geometri. Proprio per questo ricercava cosa sia la virtù, ma non come e a partire da quali cose si generi. Ma nel caso delle scienze teoretiche le cose stanno così: non c'è, infatti, nulla che sia proprio dell'astronomia né della scienza della natura né della geometria a parte il conoscere la natura delle cose che costituiscono gli oggetti delle scienze; e tuttavia nulla impedisce che, per accidente, esse ci siano utili anche per molte delle cose necessarie. Delle scienze produttive, invece, il fine è diverso dalla scienza e dalla conoscenza: ad esempio, la salute è una cosa diversa dalla medicina, la buona legislazione – o qualcosa del genere – dalla politica. Certamente è bello anche conoscere ciascuna delle cose belle; tuttavia, per quanto riguarda la virtù, la cosa più onorabile non è conoscere cosa sia, ma a partire da quali cose si generi. Infatti non vogliamo sapere cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi, né cos'è la giustizia, ma essere giusti, proprio

³³⁸ *EE* A5 1216a37-b2

come desideriamo essere sani più che sapere cos'è l'essere sani ed avere una buona costituzione piuttosto che sapere cosa sia avere una buona costituzione”.

Non sarebbe corretto parlare di un vero e proprio venire meno del problema dell'unità della virtù in Aristotele. Certamente quello che avviene è una trasfigurazione da due punti di vista. In base alla definizione della virtù umana come $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ ³³⁹ di determinate parti dell'anima, il punto diviene quello di stabilire se e in che senso sia o non sia possibile possedere una virtù particolare senza possedere l'intera virtù. Bisogna, cioè, capire se e in che senso l'uomo realmente virtuoso possieda integralmente tutte le virtù. Il dibattito tra gli interpreti si concentra sul brano dell'*Etica Nicomachea*³⁴⁰ in cui Aristotele propone la sua versione dell'unità della virtù come “reciprocità”³⁴¹ delle virtù. Un fatto interessante è che la risposta al problema della reciprocità delle virtù nell'etica aristotelica sembra dover tenere conto della natura e delle relazioni tra le parti dell'anima di cui le virtù costituiscono delle disposizioni³⁴². Con un passaggio analogo a quello relativo al problema dell'unità della definizione, spostato sul piano di ciò che è definito, ontologicamente prioritario rispetto alla definizione stessa, l'unità e le relazioni tra le virtù divengono delle strutture ontologicamente derivate rispetto alla struttura della sostanza (l'anima) di cui sono disposizioni.

D'altro canto, la spiegazione delle strutture di universali diviene un problema molto generale, che passa attraverso una fondamentale revisione del modo di essere uno degli universali da opporre nettamente a quello che, secondo Aristotele, è il modo di essere uno delle idee platoniche.

La formulazione dei problemi fin qui menzionati nei Dialoghi attinge direttamente e senza particolari precisazioni al livello del linguaggio e delle cose espresse nel linguaggio. Si è visto, ad esempio, come le due alternative principali nella questione sull'unità della

³³⁹ EN 1106b36-1107a2

³⁴⁰ *Ibid.* 1144b32-1145a2

³⁴¹ La terminologia è stata introdotta da IRWIN (1988B). La discussione sul testo platonico, a partire dal contributo di VLASTOS (1972), è molto ricca. Per ulteriori riferimenti in relazione al dibattito sull'unità delle virtù in Platone rimando alla bibliografia generale in calce alla tesi; per quanto concerne, invece, il problema della relazione delle virtù e della virtù in Aristotele si vedano oltre al già citato IRWIN (1988B) il commento al medesimo contributo di KRAUT (1988) e i contributi di GOTTLIEB (1994), HALPER (1999), DESLAURIERS (2002).

³⁴² DESLAURIERS (2002)

virtù consistano da una parte nel ritenere i diversi “nomi” collettivamente abbreviati da Protagora sotto l’etichetta generale di “virtù” come nomi di una stessa cosa, dall’altra nel ritenere gli oggetti significati (qualsiasi cosa essi siano) da questi nomi come oggetti composti unitariamente in un certo modo. Le questioni che vengono delineandosi sono due: 1) la determinazione del senso in cui l’impiego di un nome colga un’unità semantica; 2) la determinazione del senso in cui l’impiego di più termini, composti in modo da precisare, colga un’unità semantica. Entrambi i tipi di unità (semplice e composta, potremmo dire) trovano riscontro sul piano ontologico dell’individuazione nel primo caso di un’unica entità (che, nella formulazione della dottrina delle Idee, potremmo chiamare: un’unica Idea), nel secondo caso di una composizione di entità.

La corrispondenza tra strutture ontologiche e strutture del linguaggio e la distinzione tra questioni di unità relative a oggetti semplici e oggetti complessi divengono più esplicite e definite negli scritti aristotelici. Come vedremo, alla maggiore determinazione dei vari aspetti del problema non corrisponde (per lo meno, non sempre) l’eliminazione di ogni difficoltà.

§2. Forme di unità dipendenti. Cose, affezioni dell’anima e linguaggio

Nel capitolo 4 §3 si è visto come il problema dell’unità della definizione venga spostato sul piano dell’unità di ciò che è definito. La spiegazione avviene per mezzo del passaggio dal piano dell’unità di un’espressione linguistica complessa al piano dell’unità di un ente la cui essenza trova espressione nella definizione stessa. In questo paragrafo cercherò di mettere meglio a fuoco il senso in cui il problema dell’unità delle espressioni linguistiche (di cui la definizione è un caso particolare) sia generalizzabile. Benché si possa dire che l’unità delle espressioni linguistiche significanti dipenda dall’unità di ciò che esse significano (cioè dal fatto di significare qualcosa di unitario), a seconda del tipo di espressione (semplice o composta, in forma predicativa o meno) i problemi di unità che si incontrano sono differenti. In questo paragrafo considereremo i nessi generali tra forme di unità di espressioni linguistiche, pensieri e cose, mentre nei due paragrafi successivi ci occuperemo più dettagliatamente di questioni di unità relative a ciò che nel linguaggio è espresso

rispettivamente da termini semplici e espressioni composte (λόγοι). In entrambi i casi Aristotele discute o, per lo meno, pone alcune questioni di unità, non sempre risolte in modo esplicito. In particolare, §3. risulterà utile per una almeno parziale chirificazione del modo di essere uno degli universali.

Il λόγος viene definito in generale in *De Int.* 4, 16 b26-28 come espressione linguistica dotata di significato, di cui almeno alcune delle parti sono a loro volta significanti. In questo senso il λόγος si contrappone alle espressioni linguistiche semplici (termini categorematici: ὀνόματα e ῥήματα), che sono espressioni del linguaggio dotate di significato, le cui parti non hanno a loro volta un significato autonomo. La definizione di λόγος ammette una serie di ulteriori distinzioni; noi ci occuperemo solo di alcuni tipi di λόγοι, in particolare della definizione³⁴³, considerata precedentemente, in generale dei predicati costituiti da più predicati semplici e del λόγος ἀποφαντικός, il discorso assertorio che è l'unico a poter essere vero o falso.

Per quanto concerne i termini semplici, l'unità è data non solo dal fatto che formalmente il termine non è un'espressione complessa (non ha parti che mantengono di per sé un significato quando sono parti di un'unica parola), ma dal fatto che un termine deve “significare una cosa”. Il requisito dell'ἔν σημαίνειν è condizione necessaria per il funzionamento del linguaggio e del pensiero che il linguaggio esprime³⁴⁴. Il rispetto di questo requisito per i termini semplici è la base per la distinzione tra nomi e non-nomi³⁴⁵ e verbi e non-verbi³⁴⁶. Per un termine semplice il “significare una cosa” assume due connotazioni fondamentali e connesse: 1) avere un unico significato³⁴⁷; 2) avere un significato determinato³⁴⁸. Ad esempio, “non-uomo” non può considerarsi un ὄνομα alla pari di “uomo”, poiché “uomo” ha un significato determinato, mentre “non-uomo” non

³⁴³ Si discute se la definizione debba essere considerata come la proposizione ottenuta dalla congiunzione di *definiendum* e *definiens* o se per definizione si debba intendere solo il *definiens*. La differenza non è qui particolarmente rilevante poiché, anche qualora si consideri la proposizione, il problema sarebbe quello di stabilire in che senso il predicato dice qualcosa di uno del soggetto.

³⁴⁴ *Met.* Γ4 1006a28-b11

³⁴⁵ *De Int.* 2, 16a29-32

³⁴⁶ *Ibid.* 3, 16b11-15

³⁴⁷ O un numero finito di significati a cui, eventualmente, si potrebbero far corrispondere termini diversi.

³⁴⁸ La locuzione ἔν σημαίνειν viene impiegata anche rispetto a due termini, assumendo il significato di “significare una medesima cosa” o “avere lo stesso significato”, secondo un'oscillazione piuttosto tipica del linguaggio aristotelico per cui “uno” viene impiegato sia come predicato monadico (una cosa è una) sia come predicato diadico (nel senso di “identico a”). Cfr. *Met.* Γ4 1006b25-28.

significa alcuna determinazione particolare, ma raccoglie una serie di determinazioni del tutto indipendenti l'una dall'altra (ad es.: “pietra”, “bianco”, “acuto”), accomunate dal solo fatto di non ricadere nell'ambito del significato di “uomo”³⁴⁹.

Si è già visto come il problema dell'unità della definizione si risolve nell'individuazione di un significato unitario per un'espressione linguistica complessa e nella caratterizzazione dell'unitarietà dell'oggetto definito. Per il discorso apofantico, invece, Aristotele propone due criteri, che chiameremo criterio semantico e criterio sintattico³⁵⁰. Secondo il criterio semantico, un discorso apofantico semplice (costituito dai componenti necessari ed elementari, nome e verbo; affermativo o negativo) è uno se significa che una sola cosa è predicata di una sola altra³⁵¹. Secondo il criterio sintattico, invece, si dice uno il discorso costituito a partire da più discorsi semplici (affermativi o negativi) connessi esplicitamente da una congiunzione (συνδέσμῳ)³⁵². Analogamente il discorso non è uno (semanticamente) se significa più cose o (sintatticamente) se più discorsi semplici sono accostati per asindeto, senza costituire una struttura sintattica unitaria per congiunzione. In un certo senso si potrebbe dire che l'unità sintattica del λόγος ne esprime la coesione tra le parti materiali³⁵³, che sono termini per il λόγος semplice, altri λόγοι per il λόγος complesso. Unità sintattica e unità semantica non si coimplicano: è possibile che un λόγος sintatticamente unitario non sia realmente uno dal punto di vista semantico³⁵⁴ e che un discorso sintatticamente complesso abbia una certa unità semantica.

In modo simile a quanto si è visto per i termini semplici e le definizioni, Aristotele sembra accordare al criterio semantico la priorità su quello sintattico. Nei prossimi paragrafi analizzeremo più dettagliatamente la rilevanza del criterio semantico per le espressioni semplici e complesse. In ogni caso, l'idea che l'unità di un determinato tipo di

³⁴⁹ Per questa interpretazione v. WHITAKER (1996), pp. 61-67

³⁵⁰ *DeInt.* 5, 17a15-17

³⁵¹ *Ibid.* 8, 18a13-17: ἐν καθ' ἐνός

³⁵² *Ibid.* 5, 17a9

³⁵³ Da questo punto di vista la descrizione della costituzione di un discorso complesso unitario per congiunzione riprende (anche lessicalmente) la descrizione della costruzione di un oggetto unitario (ad es. un artefatto). La suggestione del parallelismo tra forme di unità del λόγος e forme di unità delle sostanze materiali è esplicita in Ammonio, Busse 67, 15-19.

³⁵⁴ Le ragioni per cui un λόγος non significa qualcosa di uno possono essere diverse. L'equivocità può riguardare i termini che in esso compaiono (ad esempio, nel caso in cui un termine abbia più significati) o l'intero enunciato (si considerino, ad esempio, i casi di equivocità per composizione e divisione).

λόγος sia dipendente dall'unità di ciò che esso significa trova un parallelo nella trattazione dell'unità della narrazione poetica (tragica o epica), la cui unità in quanto imitazione dipende dall'unità di ciò che è imitato. Benché, infatti, l'unità della definizione e l'unità di un poema epico (ad esempio: l'*Iliade*) siano più volte contrapposte da Aristotele come esempi rispettivamente di unità semantica e unità sintattica o per congiunzione del λόγος³⁵⁵, l'unità della narrazione poetica deve fondarsi non sull'unità dell'individuo protagonista, che potrebbe compiere una serie di azioni indipendenti l'una dall'altra, ma sull'unità dell'azione rappresentata³⁵⁶. L'unità di quest'ultima è data in primo luogo dalla connessione causale tra gli elementi che compongono la trama, cioè dalla connessione causale tra gli avvenimenti rappresentati. In senso lato, quindi, anche per discorsi o narrazioni di complessità notevolmente maggiore rispetto a quella del discorso apofantico semplice viene recuperata una certa unità semantica.

In generale la preminenza accordata al criterio semantico dell'unità riflette la natura in un certo senso "derivata" delle caratteristiche di composizione e in generale di struttura del linguaggio rispetto al piano mentale dei pensieri ed al piano reale delle "cose" (πράγματα)³⁵⁷. L'idea che le espressioni linguistiche (scritte o orali) siano segni convenzionali di affezioni dell'anima, che a loro volta si producono in noi a partire dal modo in cui l'anima è affetta dalle cose stesse, degli oggetti nel mondo, è la base della semantica aristotelica esposta in *De Int.* 1, 16 a3-8. Si è nel vero o si dice il vero qualora si abbia corrispondenza tra strutture espresse nel linguaggio, connessioni di pensieri sul piano mentale, stati di cose reali. I tre livelli sono strutturati parallelamente in modo tale che in ognuno di essi si possano riscontrare unità non composte, semplici, che non possono essere né vere né false, e strutture predicative complesse. E' solo in relazione alla composizione che ha senso parlare propriamente di vero e, soprattutto, di falso.

In particolare, Aristotele istituisce una corrispondenza tra pensieri ed espressioni linguistiche né veri né falsi, in quanto non caratterizzati da una composizione predicativa

³⁵⁵ Cfr., ad es., *Poet.* 20, 1457 a 28-30: εἷς δέ ἐστι λόγος διχῶς, ἢ γὰρ ὁ ἐν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλείονων συνδέσμων, οἷον ἢ Ἰλιάς μὲν συνδέσμων εἷς, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τῶ ἐν σημαίνειν; cfr. *An. Post.* B10 93b35-37

³⁵⁶ *Poet.* 8, 1451 a17-35 (v. pp. 189-190)

³⁵⁷ Questa occorrenza di πράγματα è da intendere in senso molto lato, ad indicare in generale il lato reale o oggettuale rispetto al piano del linguaggio e delle affezioni dell'anima.

delle parti, e composizione e divisione (predicativa) di pensieri e corrispondenti espressioni linguistiche; solo queste composizioni di νοήματα e corrispondenti espressioni linguistiche possono essere vere o false. Dopo aver esposto il nesso tra linguaggio, pensiero e cose, infatti, Aristotele introduce una precisazione sulla natura di vero e falso rispetto al pensiero e rispetto al linguaggio:

“Di questi argomenti³⁵⁸ si è parlato nei discorsi sull’anima – infatti sono oggetto di un’altra indagine – e come nell’anima talora <si ha> un pensiero (νόημα) senza l’essere vero o falso, talora <si ha> ciò a cui necessariamente appartiene uno di questi due, così stanno le cose anche nella voce: il falso e il vero, cioè, concernono composizione e divisione”.

Considerazioni parallele si possono trovare in *Met.* Θ10 in cui Aristotele precisa il senso in cui essere e non essere si dicono come vero e falso. In senso proprio si può parlare di essere come vero ed essere come falso solo in relazione alla composizione o separazione tra più enti, espressa affermativamente o negativamente in forma predicativa.

“Dal momento che ciò che è e ciò che non è si dicono o secondo le figure delle categorie o secondo atto e potenza di queste o rispetto ai contrari o vero e falso, <e> questo <ultimo senso dell’essere> in riferimento alle cose (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) è in virtù dell’essere composte o separate, in modo che è nel vero colui che crede che sia diviso ciò che è diviso e che sia composto ciò che è composto, mentre sarà nel falso colui che si trova in un stato contrario rispetto a come stanno le cose, quando è o non è ciò che si dice vero o falso?”³⁵⁹.

E’ importante sottolineare il fatto che l’attività che soggiace alla composizione dei νοήματα (composizione espressa in un λόγος apofantico) è sempre e comunque attività di *unificazione* e di *composizione*, a prescindere dal fatto che negli enunciati negativi la negazione abbia la funzione di esprimere la separazione del predicato dal soggetto. E’ proprio da tale caratteristica facoltà unificatrice dell’intelletto che si origina la possibilità di composizioni a livello mentale (e, conseguentemente, linguistico) non corrispondenti ad alcuna composizione tra gli oggetti significati dai termini.

Benché vero e falso si diano solo in relazione ad una composizione di termini, c’è un senso in cui si può attribuire la verità anche agli enti (e, in particolare, alle sostanze) del

³⁵⁸ Su quali siano gli argomenti già trattati nel *De Anima* c’è disaccordo tra gli interpreti. Credo che sia convincente l’interpretazione di WHITAKER (1996) pp. 13-17, secondo cui il riferimento sarebbe all’esposizione del senso in cui le affezioni dell’anima sono simili alle cose da cui sono prodotte e non alla distinzione tra pensieri semplici e connessioni di pensieri, che sole possono essere vere o false.

³⁵⁹ *Met.* Θ10 1051a34-b6

tutto semplici, di cui si può dare solo conoscenza completa o mancanza totale di comprensione. Per enti di questo tipo, cioè, non è possibile cadere in errore: o si conoscono o non si conoscono affatto.

“Ma a proposito delle cose composte (τὰ ἀσύνθετα) cosa sono l’essere o il non essere e il vero e il falso? Infatti non sono qualcosa di composto tale da essere qualora si dia congiunzione e da non essere qualora si dia divisione, come il legno bianco o la diagonale incommensurabile; né il vero e il falso apparterranno ancora allo stesso modo anche ad essi.

Oppure, come il vero non è la stessa cosa in questi casi, così nemmeno l’essere lo è, ma ci sono il vero o il falso, e vero è il toccare e pronunciare (φάναι) (infatti non sono la stessa cosa l’asserire ed il pronunciare), mentre l’ignorare consiste nel non toccare (ingannarsi sull’essenza, infatti, non è possibile se non per accidente) e allo stesso modo stanno le cose per quanto riguarda le sostanze non composte in cui, cioè, non è possibile ingannarsi, e tutte sono in atto, non in potenza – altrimenti si genererebbero e si corromperebbero; ma l’ente in sé (τὸ ὄν αὐτό) non si genera né si corrompe – altrimenti dovrebbe generarsi da qualcosa”³⁶⁰.

Sul fatto che i testi riportati siano in qualche misura paralleli, non sussistono molti dubbi. Il vero problema consiste nello stabilire se e come le indagini sulle strutture di unità e molteplicità rispetto ai piani linguistico, mentale e reale (soprattutto questi ultimi due) conducano a risultati davvero paralleli. I paragrafi seguenti sono strutturati in modo da tenere conto della distinzione tra termini semplici e λόγοι ed esplorano le relazioni e le eventuali corrispondenze tra forme di unità linguistiche, mentali, reali. Il presunto parallelismo tra il piano delle espressioni linguistiche, quello dei corrispondenti pensieri e quello delle cose di cui i contenuti mentali sarebbero imitazioni è tutt’altro che banale. Il problema è quello di capire se si possano dare delle caratterizzazioni generali per cui qualcosa può fungere da unità semantica. Ci sono e, nel caso ci siano, quali sono le restrizioni per cui certe conformazioni di oggetti e certi oggetti sono qualcosa di uno che può essere significato e altre conformazioni e altri oggetti non sono qualcosa che può essere significato come qualcosa di uno? E che tipo di unità hanno gli oggetti significati come qualcosa di uno?

³⁶⁰ Met. ©10 1051b17-30

§3. *Unità corrispondenti a termini semplici e unità di oggetti semplici; individuo e universale come forme di unità primitive e irriducibili*

In *De Int.* 7, 17 a38-b1 Aristotele distingue due tipi di cose (πράγματα): alcune cose sono universali (καθόλου), altre individuali (καθ'ἑκαστον). I πράγματα sono ciò che i termini, singolari e universali, significano. Cerchiamo di caratterizzare meglio le forme di unità di questi due tipi di cose.

L'opposizione di singolare e particolare come forme di unità si trova espressa in *Met.* II, in cui due dei significati dell'uno vengono introdotti come forme di unità per la conoscenza, in opposizione a continuo e intero caratterizzati dall'unità del movimento. Questi due significati sono il καθ'ἑκαστον e il καθόλου:

“Alcune cose, quindi, sono uno in questo modo, in quanto continuo o intero, altre <sono uno> qualora la loro formula (λόγος) sia una, e tali sono le cose di cui l'intellezione (νόησις) è una, e tali sono quelle di cui <l'intellezione> è indivisibile, ed è indivisibile <l'intellezione> di ciò che è indivisibile per specie (εἶδει) o per numero (ἀριθμῶ): per numero, dunque, è indivisibile l'individuo (ἀριθμῶ μὲν οὖν τὸ καθ' ἑκαστον ἀδιαίρετον), per specie ciò <che è indivisibile> quanto al conoscibile ed alla conoscenza (εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ), cosicché sarebbe uno in primo luogo la causa dell'uno per le sostanze (ὥσθ' ἐν ἅν εἶη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις ἀπὸν τοῦ ἑνός). L'uno, dunque, si dice in tanti modi, il continuo per natura e l'intero, e il particolare e l'universale (καὶ τὸ καθ' ἑκαστον καὶ τὸ καθόλου), e tutte queste cose sono uno per il fatto che delle une è indivisibile il movimento, delle altre l'intellezione o la formula (τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον)”³⁶¹.

Analogamente alla presentazione di continuo e intero, in cui viene introdotto il movimento come criterio di ascrizione dell'unità a certi tipi di enti, anche individuo e universale vengono detti “uno” in virtù dell'indivisibilità dell'atto di intellesione di cui sono oggetto. Nel caso di continuo e intero si è visto come l'unità del movimento debba essere intesa come manifestazione dell'unità delle sostanze caratterizzate da un movimento unitario e come la priorità esplicativa *quoad nos* dell'unità del movimento non debba dare adito ad un'interpretazione dell'unità del movimento come fondamento dell'unità delle sostanze. Anche per individuo e universale si possono svolgere delle considerazioni analoghe, in questo caso sottolineando una precisa caratteristica della spiegazione aristotelica: quest'ultima risale a ritroso dalla manifestazione più superficiale dell'unità fino al

³⁶¹ *Met.* II 1052 a29-b1

fondamento ultimo di tale unità. I piani progressivamente toccati nel resoconto dei due ulteriori significati dell'uno sono (nell'ordine): λόγος, νόησις, individuo e uno per specie, causa di unità per le sostanze. Il passaggio da formula (linguistica o comunque esprimibile attraverso il linguaggio) a intellesione a due tipi di oggetti dell'intellessione fino alla causa dell'unità di tali oggetti dell'attività conoscitiva dell'anima è coerente con la concezione del linguaggio esposta in *De Int.* 1.

Il rinvio alla conoscenza ed a ciò che è uno secondo la conoscenza non è confinato a *Met.* II. In più di un'occasione anche in Δ6 alcune forme di unità sono caratterizzate in riferimento a determinate forme di conoscenza. In particolare:

“Inoltre in un altro modo <le cose> si dicono uno per il fatto che il sostrato è indifferenziato quanto all'εἶδος ed è indifferenziato <il sostrato> delle cose di cui è indivisibile l' εἶδος secondo la sensazione (ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν)”³⁶²

“Inoltre si dicono uno le cose di cui il discorso che esprime l'essenza sia indivisibile rispetto ad un altro che mostri la cosa (preso di per sé, infatti, ogni discorso è divisibile). Così, infatti, ciò che cresce e diminuisce è uno, poiché uno è il λόγος, come nel caso delle figure piane <uno> è il λόγος dell' εἶδος. In generale, le cose di cui l'intellessione che comprende l'essenza è indivisibile e non può essere separata né secondo il tempo né secondo il luogo né secondo il λόγος, queste sono soprattutto uno, e tra queste quante sono sostanze; in generale, infatti, le cose che non hanno divisione, in quanto non l'hanno, in questo senso si dicono uno, ad esempio se non ha divisione in quanto uomo, un uomo uno, se in quanto animale, un animale uno, se in quanto grandezza, una grandezza una”³⁶³.

Il riferimento a forme di unità della conoscenza nella descrizione dei diversi modi di essere uno è importante se si considera che le strutture della conoscenza, secondo Aristotele, riflettono delle strutture reali degli enti, da cui l'anima è affetta in modo diverso a seconda della natura dell'oggetto conoscibile e della corrispondente natura della facoltà conoscente. L'errore nella conoscenza (e, eventualmente, nel linguaggio che lo esprime) non può verificarsi rispetto agli oggetti semplici e propri della sensazione e dell'intelletto, ma subentra nel momento in cui alcuni dati semplici vengano unificati o divisi in modo più o meno corrispondente alla reale connessione (o divisione) dei conoscibili corrispondenti.

Purtroppo la caratterizzazione della presunta unità di entrambe le “unità per la conoscenza” di II crea diversi problemi. Vediamo perché.

³⁶² *Met.* Δ6 1016 a17-19

³⁶³ *Ibid.* 1016 a32-b6

Un problema preliminare è dato dal modo in cui affrontare la ricerca. Ho ritenuto opportuno tenere distinta la caratterizzazione degli oggetti e del tipo di unità che ad essi compete in quanto particolari o universali dall'analisi dei processi psichici che portano alla costituzione nella mente delle forme di conoscenza dei particolari e degli universali. La distinzione non implica che la specificazione di tali processi non possa essere in qualche modo d'aiuto nel precisare alcuni aspetti dei tipi di oggetti in esame. Tuttavia, (1) l'indagine sulle forme di unità degli oggetti della conoscenza, (2) l'indagine sulle forme di unità delle affezioni dell'anima che conosce, (3) l'indagine sui processi che conducono alla formazione di tali affezioni dell'anima non coincidono. Questa distinzione a sua volta non implica affatto la totale indipendenza tra forme di unità delle affezioni dell'anima e forme di unità degli oggetti che sono causa del sorgere delle affezioni stesse. Al contrario, (1) e (2) stanno tra loro in una relazione di dipendenza causale.

Il tentativo di mantenere la distinzione tra elementi semplici e strutture complesse per il piano mentale ed il piano reale in modo parallelo al piano delle espressioni linguistiche è destinato a dare adito ad una serie di difficoltà non da poco. La semplicità di un termine categorematico non si riferisce alla costituzione interna dei contenuti del νόημα o alla semplicità ontologica degli enti a cui certi νοήματα corrispondono. Tra i pensieri corrispondenti ad espressioni semplici solo alcuni corrispondono propriamente a enti assolutamente semplici e indivisibili. Il νόημα che trova espressione in un termine semplice può essere passibile di una ulteriore analisi e l'oggetto reale eventualmente corrispondente ad un νόημα semplice, senza composizione, può essere un oggetto complesso, per quanto unitario, ulteriormente scomponibile in costituenti ontologici più semplici e, in generale, in parti. Ad esempio, "Socrate" e "uomo" sono termini semplici a cui corrispondono due νοήματα e due tipi di cose diverse. Né i νοήματα né gli oggetti corrispondenti ad essi sono semplici ed inanalizzabili: Socrate non solo è un composto di sostanza + accidenti, ma è anche una sostanza composta di materia e forma; in quanto sostanza materiale può essere diviso in parti materiali (braccia, gambe, testa...).

Più difficile è stabilire il senso in cui l'universale 'uomo' può essere ulteriormente analizzabile: certamente esso può essere un *definiendum* rispetto al quale le parti del *definiens* (ad es. 'animale', 'bipede', 'razionale') corrispondono a νοήματα più semplici³⁶⁴.

La difficoltà di individuare dei criteri precisi di unità per i significati dei termini categorematici universali si riflette nella formulazione di due modi contrastanti di intendere l'unità degli universali stessi. Secondo alcuni sono uno a maggior titolo gli universali più generali, in quanto più semplici, caratterizzati da meno note caratteristiche³⁶⁵; secondo altri sono più unitari gli universali che si ottengono all'ultimo stadio di un processo diairetico, le specie infime, in quanto non più ulteriormente divisibili³⁶⁶. E' chiaro che i criteri per l'attribuzione di maggiore unità all'uno e all'altro tipo di universali sono diversi. Per Aristotele sembrerebbe che qualsiasi stadio della divisione (dai generi sommi alle specie infime) possa costituire un'unità³⁶⁷.

Al di là delle difficoltà di caratterizzare l'unità dei singoli universali in base ad un'analisi del contenuto degli universali stessi, c'è un senso in cui sia 'uomo' sia 'animale' significano qualcosa di unitario in modo diverso da quello in cui 'Socrate' significa qualcosa di unitario. Una teoria che in qualche modo equiparasse i due casi si fonderebbe su una fondamentale confusione tra il tipo di enti e di unità che sono gli universali con il tipo di enti e di unità che sono gli individui. Questo presupposto prende forma in una critica costante alla dottrina delle idee, che fa degli universali degli individui *sui generis*, ciascuno uno per numero.

In questi termini vengono per lo più condotti gli argomenti contro la concezione accademica degli universali, come universali intesi erroneamente e fuorviamente come uno per numero. In *Met.* Z14, ad esempio, Aristotele discute le difficoltà che derivano dall'assunzione congiunta della concezione platonica delle idee come enti separati e del

³⁶⁴ Le osservazioni proposte hanno per il momento scopo puramente esemplificativo e non tengono conto della discussione sulla determinazione delle parti dell'oggetto definito che devono figurare nella definizione di *Met.* Z10. Si tratta di un tema molto complesso, la cui difficoltà è aggravata da alcuni problemi nel testo tradito.

³⁶⁵ Cfr. *Met.* Δ3 1014b3-15

³⁶⁶ Cfr. *Met.* B3 999a1-6

³⁶⁷ Cfr. *Met.* Δ6 1016b1-6

metodo diairetico, per cui le specie sono ottenute da genere e differenze. Il problema (1039 a26-29) che determina l'impostazione dell'intero capitolo è così formulato:

“Se, infatti, ci sono le idee e l'animale è nell'uomo e nel cavallo, [l'animale] è o uno e identico per numero o è diverso (ἤτοι ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ ἔστιν ἢ ἕτερον); è infatti chiaro che quanto al λόγος è uno [...]”.

In 1039 a20-b6 vengono addotti degli argomenti per mostrare che l'ipotesi dell'unità e identità numerica delle idee è inconsistente, in 1039 b7-19 vengono addotti gli argomenti per mostrare l'inconsistenza dell'altra alternativa, ovvero della diversità numerica delle idee nelle loro diverse occorrenze. Il risultato finale della discussione consiste nel mostrare l'incoerenza della posizione accademica: l'ipotesi delle idee e l'ipotesi della composizione diairetica delle specie non sono compatibili con una disgiunzione del tipo ($\alpha \vee \sim\alpha$). Se l'ipotesi non è compatibile con un principio logico, l'ipotesi deve essere negata.

Il capitolo è un capitolo di critica dialettica alla dottrina delle Idee e un fatto interessante può essere desunto dalla precisazione aristotelica che ad essere in discussione è precisamente l'unità numerica delle idee, mentre non sussistono dubbi sull'unità/identità λόγῳ. L'andamento dell'argomentazione sembra voler concludere che il fatto stesso di porre per degli enti che devono svolgere le funzioni degli universali delle questioni in termini di unità numerica è fuorviante: l'unità numerica è il modo di essere uno delle cose che sono καθ'ἑκαστον; il modo in cui un universale può dirsi uno è fondamentale diverso e irriducibile al tipo di unità dell'individuo. La morale generale dell'argomento sembra essere quella del luogo esposto in *Top.* H1 152 b30-33³⁶⁸:

“Inoltre, dal momento che l'identico si dice in molti modi, bisogna vedere se le cose che si considerano siano identiche secondo un qualche altro modo: infatti, le cose che sono identiche per specie o per genere non è necessario o non è possibile che siano identiche per numero: e indaghiamo se siano identiche in questo modo o no”.

L'inconsistenza tra l'assunzione delle idee come individui e la funzione esplicativa per la conoscenza ad esse attribuite è sottolineata *Met.* Z15, in cui Aristotele fa derivare da una tesi generale sull'impossibilità di definire e conoscere scientificamente gli individui (1039

³⁶⁸ V. Cap. 2 §3, luogo [15].

b27-1040 a7) un argomento particolare sull'impossibilità di definire le Idee, in quanto concepite come individui (1040 a8-b4).

In questa prospettiva la distinzione di *Met.* II tra le due forme di unità per la conoscenza sancisce una scansione primitiva e irriducibile tra due modi di essere uno, per l'individuo e per l'universale³⁶⁹. In relazione a questa distinzione si possono aggiungere precisazioni:

- 1) anche qualora un solo individuo ricada sotto un universale, individuo e universale sono e restano due tipi di enti nettamente distinti (cfr. *DeCoelo*, A9, 278 b5-8, in cui Aristotele sostiene la differenza tra l'essere cosmo e l'essere questo determinato cosmo: il λόγος del cosmo in generale può essere istanziato in altri mondi, ma questa eventualità è contrastata dal fatto che nella costituzione di questo cosmo particolare è impiegata tutta la materia esistente);
- 2) non è possibile che una stringa per quanto complessa e articolata di universali definisca (e, tanto meno, dia luogo a) un individuo, anche qualora si tratti dell'unico individuo di una certa specie (v. *Met.* Z15 1040 a27-1040 b4).

La concezione delle Idee, caratterizzate ambiguamente come universali dotati del modo di essere uno degli individui, è alla base anche di alcune difficoltà relative alla composizione tra universali. Un esempio di questo problema si è già visto trattando l'unità della definizione: se ogni Idea è uno per numero (come un individuo lo è), in che modo la composizione di Animale, Bipede e Razionale darà luogo ad un'entità (l'Uomo) a sua volta uno per numero nello stesso modo in cui i propri componenti lo sono? L'impossibilità di ottenere un individuo realmente unitario a partire da componenti discreti, da individui a loro volta in atto, equivale all'impossibilità di ottenere un individuo dello stesso tipo di Socrate, Platone, Aristotele mettendo insieme Socrate, Platone e Aristotele. Il risultato dell'operazione di assemblaggio è un oggetto costituito da tre parti materiali discrete, ciascuna delle quali è un individuo in atto; tale oggetto non è uno nel modo in cui le sue parti lo sono.

³⁶⁹ Le difficoltà di condurre la distinzione di particolare e universale sulla scorta della distinzione tra soggetto e predicato negli enunciati sottolineate, ad esempio, in ENGMANN (1973) possono essere considerate una prova indiretta del carattere primitivo ed irriducibile dell'opposizione di individuo e universale.

E' possibile che Aristotele vedesse nella concezione degli universali come uno per numero al modo degli individui anche il pericolo di intendere la composizione e le relazioni tra universali in analogia con le modalità della composizione materiale di enti materiali. Se è corretta la proposta interpretativa qui avanzata, di distinguere in modo esplicito il modo di essere uno per gli universali e per gli individui, si può dedurre che le modalità di composizione tra universali rispondono a criteri nettamente distinti dalle modalità di composizione tra gli enti materiali.

Resta ancora da precisare il senso in cui l'universale possa dirsi un'unità per la conoscenza e in che senso il νόημα di un universale possa essere espresso da un termine semplice. La risposta al problema è di fatto già contenuta nella sua formulazione. La semplicità del singolo universale non va in generale intesa nel senso che non sia possibile analizzarlo o per lo meno descriverlo attraverso un'espressione complessa (un λόγος)³⁷⁰. E' possibile rendere l'equivalente di un nome attraverso un λόγος (cfr. *Met.* Z4 1030 a7-8) senza che ques'ultimo sia una definizione. In generale ogni λόγος è divisibile in quanto costituito per definizione da una molteplicità di parti discrete³⁷¹. In altre parole: la semplicità o la complessità di universale designato da un termine semplice non deve essere valutata in base alla possibilità di svolgere in qualche maniera il significato del termine attraverso una locuzione o un'espressione linguistica più articolata. Neanche l'analisi del contenuto dell'universale può rendere conto del fatto che molti universali diversi possono tutti costituire un'unità per la conoscenza. L'unica caratteristica che sembrano condividere tutti gli universali è precisamente quella di essere il significato di termini semplici generali. Il fatto che esistano dei πράγματα non separati dagli individui, ma diversi da essi è un assunto generale dell'ontologia aristotelica.

Certamente esistono per Aristotele degli universali che più di altri sono utili alla costituzione della scienza, ma a più riprese Aristotele sembra lasciare aperta la possibilità di

³⁷⁰ BERTI (1978), commentando le operazioni dell'intelletto descritte in *De An.* III6 argomenta a favore della tesi che l'atto di intellesione degli indivisibili non preclude dei processi più o meno complessi per la comprensione dell'unità universale che fonda, ad es., l'unità della specie.

³⁷¹ Per questa ragione in *Cat.* 6 4b23, 32-37 il λόγος è classificato, insieme al numero, come una quantità discreta.

una certa flessibilità nella determinazione di unità concettuali che possono costituire l'unità semantica a cui dei termini del linguaggio si riferiscono.

“In generale, le cose di cui l'intellezione che comprende l'essenza è indivisibile e non può essere separata né secondo il tempo né secondo il luogo né secondo il λόγος, queste sono soprattutto uno, e tra queste quante sono sostanze; in generale, infatti, le cose che non hanno divisione, in quanto non l'hanno, in questo senso si dicono uno, ad esempio se non ha divisione in quanto uomo, un uomo uno, se in quanto animale, un animale uno, se in quanto grandezza, una grandezza una”.

Non credo che il riferimento alla possibilità di determinare unità diverse e più o meno ampie a seconda della possibilità di concepire qualcosa come indivisibile o meno sia da intendere come ammissione di arbitrarietà nella formazione di unità concettuali diverse. Aristotele è convinto del fatto che le facoltà conoscitive di cui l'essere umano è dotato siano naturalmente adeguate a cogliere delle strutture reali dell'essere. La possibilità di cogliere anche solo superficialmente delle unità concettuali corrispondenti a dei raggruppamenti più o meno ampi di individui è condizione necessaria per un lavoro di raffinamento progressivo dei concetti universali che naturalmente si formano nella nostra mente. Il fatto di poter distinguere gruppi più o meno ampi di individui e di far corrispondere a questi dei concetti di estensione diversa (uomo, cavallo, pesce, animale) è la base su cui si innesta il lavoro scientifico e filosofico nel ridefinire eventualmente i confini dei concetti di partenza e nel chiarire i fondamenti dei dati superficiali che costituiscono la conoscenza di base di ogni uomo. La distinzione macroscopica, ad esempio, tra gruppi di individui in cavalli e uomini e il raggruppamento di entrambi come animali in contrapposizione alle piante sono dati basilari che un essere umano adulto acquisisce nella propria esperienza. La determinazione precisa della distinzione tra animali e piante, e, tra gli animali, tra uomini e cavalli richiede un lavoro teorico ulteriore. Questo lavoro può essere di due tipi (non necessariamente indipendenti l'uno dall'altro): si possono raccogliere dati descrittivi che permettano di delimitare meglio, ad esempio, quali e quanti tipi di piante ci siano, oppure si possono ricercare i fondamenti ontologici di tali raggruppamenti: in cosa si distinguono i viventi dai non viventi e i viventi che sono animali dai viventi che sono piante? E in cosa consiste la differenza tra l'uomo e gli altri animali?

Il progressivo approfondimento della conoscenza appena delineato trova riscontro nel progressivo approfondimento della spiegazione di ciò che è da intendersi come uno per la conoscenza. Il passo è già stato citato precedentemente, ma lo riporto per comodità:

“Alcune cose, quindi, sono uno in questo modo, in quanto continuo o intero, altre <sono uno> qualora la loro formula (λόγος) sia una, e tali sono le cose di cui l’intellezione (νόησις) è una, e tali sono quelle di cui <l’intellezione> è indivisibile, ed è indivisibile <l’intellezione> di ciò che è indivisibile per specie (εἶδει) o per numero (ἀριθμῶ): per numero, dunque, è indivisibile l’individuo (ἀριθμῶ μὲν οὖν τὸ καθ’ ἕκαστον ἀδιαίρετον), per specie ciò <che è indivisibile> quanto al conoscibile ed alla conoscenza (εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ), cosicché sarebbe uno in primo luogo la causa dell’uno per le sostanze (ὥσθ’ ἐν αὐτοῖς πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις ἄπλιον τοῦ ἐνός).”

In virtù di questo processo ideale, è possibile cercare di rendere ragione del fatto che l’unità delle cose fonda in un certo senso l’unità della forma di conoscenza ad esse associata e quest’ultima è espressa nel linguaggio. L’unità delle cose, a sua volta, non è (per lo meno: non è sempre) un fatto primitivo: l’unità di determinati tipi di enti dipende dall’unità delle sostanze e l’unità delle sostanze, per lo meno di quelle composte, va spiegata. La causa dell’unità delle sostanze è la forma o l’essenza; quest’ultima viene colta da un atto di intellesione indivisibile che trova riscontro nella formulazione di un’espressione linguistica unitaria. Inoltre, se uno è ciò di cui è una la definizione e ciò di cui l’intellezione è una e indivisibile, sarà in primo luogo uno l’essenza. Quest’ultima è fondamento e causa sia dell’unità della singola sostanza individuale sia dell’unità specifica e universale che sola può essere oggetto di scienza.

Analogamente a quanto si è detto per gli universali, si può pensare che l’unità del καθ’ ἕκαστον non sia in generale da ricercare in un oggetto di per sé assolutamente semplice, ma nel fatto che ciò che è καθ’ ἕκαστον o uno per numero può costituire l’unità semantica significata da certi termini (e, precisamente, dai termini singolari o dalle espressioni equivalenti a termini singolari). Tuttavia, le questioni relative al senso in cui il καθ’ ἕκαστον costituisce una forma di unità per la conoscenza sono almeno in parte differenti da quelle relative all’unità dell’universale. In primo luogo, è un assunto fondamentale e più volte ribadito della filosofia aristotelica (come di quella platonica) che dell’individuo non si dà conoscenza scientifica. Quest’ultima è conoscenza dell’universale

e non può cogliere le singolarità dell'individuo particolare, momentaneo oggetto di conoscenza sensibile. Si potrebbe, però, pensare che l'individuo costituisca un'unità per la conoscenza sensibile. Ma se per καθ' ἑκάστων si intende l'individuo sensibile, la sostanza individuale concreta, in questo senso il καθ' ἑκάστων non è di per sé oggetto della conoscenza sensibile, se non per accidente. I sensibili, infatti, si distinguono in tre gruppi³⁷²: 1) sensibili propri (i singoli *qualia* oggetto dei cinque sensi – vista, udito, tatto, gusto e olfatto – relativamente ai quali i sensi sono infallibili)³⁷³; 2) i sensibili comuni (forma, grandezza, quiete, movimento, uno e numero)³⁷⁴; 3) i sensibili per accidente, ovvero le sostanze in cui ineriscono i sensibili propri e comuni³⁷⁵.

La percezione di una sostanza individuale nel suo complesso è il risultato di una sintesi e non costituisce un'unità immediata della sensazione. Aristotele è consapevole del problema ed esprime la necessità di una funzione unificatrice nell'anima che compia questa operazione di sintesi tra le diverse sensazioni³⁷⁶. E' da sottolineare il fatto che nel testo di *Met.* II anche il καθ' ἑκάστων è introdotto come oggetto di νόησις e non di sensazione. Anche in questo è possibile trovare una conferma della distinzione netta tra unità per numero e unità dell'universale (in particolare, per specie). Il senso in cui è uno e indivisibile il λόγος nell'individuo è distinto da senso in cui esso è uno nella specie e, benché la spiegazione ed il fondamento di entrambe queste unità risieda nel ruolo della forma e dell'essenza, non si tratta di unità riducibili l'una all'altra.

Il fatto che Aristotele parli di conoscenza per intellesione per un individuo potrebbe stupire: in generale – si potrebbe dire - la distinzione tra universale e particolare marca la distinzione tra oggetti della conoscenza scientifica e oggetti della conoscenza sensibile. A questo proposito sono necessarie alcune precisazioni. In primo luogo, non tutti gli individui esistenti per Aristotele sono sensibili. Le forme pure (come il motore immobile), del tutto prive di materia, pure attualità, sono individui assolutamente semplici e indivisibili di cui si può avere conoscenza solo attraverso un atto noetico. Il fatto che in questo caso la sostanza

³⁷² *DeAn.* B6 418a7-25.

³⁷³ *Ibid.* 418a12

³⁷⁴ Questa lista di sensibili comuni si trova in *DeAn.* Γ1 425a16, mentre in B6 418 a17-18 vengono elencati solo movimento, quiete, numero, forma e grandezza (non viene menzionato l'uno).

³⁷⁵ Cfr. *DeAn.* Γ1 425a24- 27.

³⁷⁶ *Ibid.* Γ2 426b12-427a14.

individuale si identifichi perfettamente con la propria essenza non implica che la distinzione tra unità numerica (dell'individuo) e unità dell'universale (che in linea di principio può sempre essere istanziato da più oggetti) venga meno. Semplicemente in questo caso l'intuizione dell'essenza della sostanza non deve prescindere da alcuna componente accidentale o materiale della sostanza stessa: la forma pura non è dotata di tali componenti.

In ogni caso, non credo sia necessario restringere il riferimento all'intellezione indivisibile del λόγος in ciò che è uno per numero al caso delle sostanze semplici. In *Met.* Δ6 il riferimento all'unità del λόγος che esprime l'essenza a prescindere da variazioni di dimensione sembra poter descrivere non solo l'unità della definizione per tutti i membri di una specie a prescindere da differenze accidentali tra gli individui, ma anche l'unità di forma che caratterizza il singolo individuo (materiale) come un'unica e medesima sostanza per tutta la durata della sua esistenza, attraverso un processo di crescita e deperimento.

“Inoltre si dicono uno le cose di cui il discorso che esprime l'essenza sia indivisibile rispetto ad un altro che mostri la cosa (preso di per sé, infatti, ogni discorso è divisibile). Così, infatti, ciò che cresce e diminuisce è uno, poiché uno è il λόγος, come nel caso delle figure piane <uno> è il λόγος dell' εἶδος”.

Certamente le sostanze composte non si esauriscono nella propria essenza e proprio per questo la conoscenza dell'essenza che caratterizza universalmente tutti gli individui di una stessa specie prescinde necessariamente da tutte le caratteristiche accidentali che rendono distinguibile un individuo da un altro. Tra queste caratteristiche accidentali rientrano i particolari *qualia* oggetto di sensazione. Ciò che è uno per i singoli atti percettivi non sono gli individui appartenenti alla categoria fondamentale della sostanza, ma sono qualità o quantità individuali³⁷⁷.

La determinazione precisa del senso in cui certi universali e certi individui rivestono un ruolo più fondamentale di altri nella struttura del mondo è un assunto generale della filosofia aristotelica, ma sta alla filosofia stessa chiarire quali siano queste strutture di dipendenza. Il fatto che gli oggetti propri della conoscenza sensibile non siano sostanze non

³⁷⁷ A questo proposito GRAESER (1978), p. 74 parla di “reverse ontology”: “Within the framework of perceptual language genuine substances are treated as attributes and non-substances are treated as genuine subjects”.

significa che i *qualia* sensibili abbiano una priorità ontologica sulle sostanze particolari di cui sono proprietà. Se la conoscenza deve in qualche maniera registrare questo fatto, deve esserci un senso in cui la sostanza individuale costituisce un'unità conoscitiva in un senso più fondamentale di quanto non lo siano le proprietà sensibili che la rendono percepibile.

Difficoltà analoghe a quelle esposte si trovano nella trattazione degli enunciati in forma predicativa impropria, in cui compare come soggetto dell'enunciato un accidente³⁷⁸. Per Aristotele questa non costituisce la forma *standard* dell'enunciato né la forma più corretta e perspicua per esprimere un certo stato di cose³⁷⁹. Non è chiaro se Aristotele in conclusione elimini effettivamente gli enunciati in forma di predicazione accidentale, in cui l'accidente compare come soggetto e la sostanza (reale soggetto logico dell'enunciato) compare come predicato. Tuttavia il disagio a trattare con proposizioni in questa forma riflette l'assunzione di fondo secondo cui enunciati di questo tipo non corrispondono alla struttura reale e all'ontologia che soggiace alla predicazione.

Nel caso delle sostanze sensibili, l'atto di νόησις con cui si coglie l'essenza permette nello stesso tempo di cogliere la forma e la causa di unità e determinazione per ogni singolo individuo e di determinare un livello di conoscenza universale: in tutti gli individui di una stessa specie la forma che rende uno il singolo individuo rende ragione anche dell'appartenenza di tutti gli individui ad una singola specie. Per quanto nel caso degli esemplari unici sia più difficile arrivare ad una definizione esauriente dell'essenza, la presenza di un solo individuo di una specie è di per sé sufficiente come punto di partenza per l'individuazione dell'essenza della specie stessa. In questo senso penso che si possa mantenere l'idea che, anche nel caso del singolo individuo sensibile, è possibile esercitare un atto di intellesione che abbia per oggetto l'essenza dell'individuo (e della specie).

³⁷⁸ Sulla relazione tra enunciati in forma predicativa impropria e sensibili per accidente v. GRAESER (1978); sulle relazioni tra predicazione impropria e assunzioni sulla relazione di identità v. MARIANI (2000)

³⁷⁹ Cfr. *An. Post.* A22 83a1-23.

§4. Strutture unitarie di universali e unità complesse: questioni di composizione tra dialettica e ontologia

I capitoli 3 e 4 sono stati dedicati all'approfondimento di due modi di essere uno per gli enti concreti, costituiti da più parti materiali. In questo paragrafo riprendiamo un problema relativo alla composizione di strutture complesse di universali e, più in generale, all'unitarietà che deriva alle espressioni linguistiche complesse (λόγοι) dall'unitarietà di ciò che significano.

Per quanto riguarda la composizione di unità complesse, esprimibili attraverso λόγοι, i problemi discussi nelle trattazioni aristoteliche sono diversi. In estrema sintesi, le questioni principali possono essere ridotte a due: a) la possibilità e le eventuali restrizioni per la formazione di predicati complessi più o meno semanticamente unitari a partire dalla composizione di predicati semplici; b) il senso in cui si può dire che il discorso apofantico affermativo esprime una struttura unitaria.

Per quanto riguarda la prima questione, un esempio è dato dall'unità della definizione, di cui abbiamo già discusso. Nei Dialoghi, il problema principale sembra essere quello di riuscire a garantire delle forme di unità via via superiori che fondino la possibilità della conoscenza; in questo senso ha priorità il problema di capire se e come il genere possa essere uno rispetto alle specie. Il problema aristotelico, in un certo senso, è il problema inverso di stabilire come la specie possa essere costituita di genere + differenze. Perché la composizione di animale + bipede + razionale dovrebbe dare luogo a qualcosa di realmente unitario?³⁸⁰

Il problema della composizione di predicati complessi a partire da predicati più semplici è in generale dato dalla possibilità o meno di ottenere un predicato unico (e, in qualche senso, unitario) dalla congiunzione di termini universali che possono essere predicati separatamente di un soggetto. Il problema sorge nel tentativo di porre delle restrizioni su un procedimento sofistico. Sia in *El. Soph.* ***³⁸¹ sia in *De Int* 11, 20b31 ss.. Aristotele discute della legittimità di derivazioni di questo tipo:

³⁸⁰ Ho cercato di articolare questa distinzione tra le due prospettive in CASTELLI (2007)

³⁸¹ V. MARIANI (2005)

- A. 1) Socrate è uomo
2) Socrate è bianco

3) Socrate è uomo bianco

- 1) L'uomo è bianco
2) L'uomo è musico

3) L'uomo è bianco e musico

- B. 1) Il cane è padre
2) Il cane è mio

*3) Il cane è mio padre

- 1) L'uomo è calzolaio
2) L'uomo è buono

*3) L'uomo è un buon calzolaio

- C. 1) L'uomo è animale
2) L'uomo è razionale

3) L'uomo è animale razionale

Il problema è quello di spiegare perché i casi A, B e C sono diversi e perché in alcuni (A e C) il predicato risultante dalla composizione dei predicati presenti nelle premesse può essere (nel caso A) o di fatto è (nel caso C) un predicato unitario e vero del soggetto se le parti che lo compongono sono a loro volta vere del soggetto, mentre nel caso B questo non accade. La differenza fondamentale sta nel fatto che, mentre i due predicati delle premesse in C costituiscono qualcosa di realmente unitario, negli altri casi le coppie di predicati non costituiscono delle unità in quanto si predicano accidentalmente o l'uno dell'altro o del soggetto (*De Int.* 11, 21 a5-18). Le predicazioni accidentali, anche qualora siano vere, esprimono solo un'unità accidentale. La distinzione tra unità reale e unità solo accidentale si comprende solo sulla base dell'ontologia aristotelica. Nel caso delle unità per accidente, sembra che Aristotele concepisca la possibilità di coincidenze sul piano estensionale di predicati in un unico soggetto, senza che esse diano luogo ad una struttura

realmente unitaria di predicati o universali. Gli elementi o i termini che vanno a costituire un'unità meramente accidentale appartengono a categorie diverse³⁸².

Per quanto riguarda l'unità espressa dal discorso apofantico, in cui qualcosa viene predicato di qualcos'altro, è importante ribadire il fatto che l'attività che presiede alla formazione di un asserto apofantico è comunque attività di composizione e, quindi, in un certo senso di unificazione. Tuttavia, mentre un asserto affermativo esprime la congiunzione di soggetto e predicato, uno negativo ne esprime la separazione.

Nel paragrafo precedente si è discusso del senso in cui i termini semplici esprimono delle unità. Ai fini del nostro discorso è interessante rilevare come ci sia un senso in cui Aristotele parli di unità e molteplicità anche per descrivere la struttura di stati di cose complessi, esprimibili attraverso un λόγος apofantico, che può essere vero o falso:

“Se alcune cose sono sempre unite (συγκέιται) e non possono dividersi, altre sono sempre divise e non possono essere composte, altre possono stare in modi contrari, l'essere (τὸ εἶναι) è l'essere congiunte ed essere uno (τὸ συγκέισθαι καὶ ἓν εἶναι), il non essere (τὸ μὴ εἶναι) è il non essere congiunte, ma essere più <d'uno> (πλείω εἶναι)”³⁸³.

Resta aperta la questione di comprendere quale sia o quali siano le strutture di unità esprimibili in enunciati categorici, ovvero quali siano le strutture di unità tra soggetto e predicato (o, eventualmente tra una molteplicità di soggetti e predicato). A questo proposito potrebbe essere d'aiuto l'idea prospettata nel cap. 2, per cui tutte le forme di predicazione nei *Topici* corrispondono a forme di identità tra soggetto e predicato, soprattutto considerando che l'identità è a sua volta considerata un'unità tra più elementi. Le unità esprimibili nel linguaggio sono forme di identità o di predicazione.

³⁸² La tesi secondo cui materia e forma costituiscono un'unità accidentale (sostenuta, ad esempio, da LOUX (1991)) necessiterebbe di una spiegazione ulteriore: materia e forma sembrano in ogni caso appartenere entrambe alla categoria della sostanza. Il modo in cui si compongono in un'unità accidentale andrebbe articolato ulteriormente. In ogni caso l'interpretazione della relazione tra materia e forma in termini di predicazione non sempre riesce a restituire le caratteristiche peculiari di questo tipo particolare di predicazione ontologica.

³⁸³ *Met.* Θ10 1051b9-13.

Capitolo 6

Uno, indivisibile e misura

*(Σ. τὸ δὲ εὐχερὲς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων καὶ μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον, οἷον καὶ νῦν ἀνάγκη ἐπιλαβέσθαι τῆς ἀποκρίσεως ἣν ἀποκρίνη, ἧ οὐκ ὀρθή.
Theaet. 184c1-5)*

*(καὶ οἱ μὲν πάντα ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβές ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβές τοιοῦτον, ὥστε, καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναι τισι δοκεῖ [...] τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ἕλην.
Met.α3 995a8-16)*

Se la trattazione degli altri significati ha dato sporadicamente adito ad un confronto con le dottrine platoniche, nell'esposizione del significato primo dell'uno la relazione di contrasto e di assimilazione di temi platonici diviene imprescindibile. Per gli argomenti con cui Aristotele discute e critica la dottrina dell'uno come sostanza e principio rimandiamo alle sezioni del secondo capitolo in cui sono stati presentati³⁸⁴. Il capitolo è strutturato in sei paragrafi. In §1. considereremo la natura della relazione che il senso primo dell'uno intrattiene con gli altri significati; quindi analizzeremo le connotazioni dell'uno come indivisibile e come misura (§2). Questi due paragrafi sono preliminari alla discussione dei possibili candidati a rivestire il ruolo di uno in sé e delle relazioni tra uno nella categoria della quantità e uno nella categoria della sostanza (§3). Quindi verrà proposta un'analisi del senso in cui si estendono oltre la categoria della quantità l'uno inteso come indivisibile (§4) e la nozione di uno come misura (§6). In §5, infine, vengono introdotti alcuni elementi per la discussione della relazione di convertibilità tra uno ed ente che verrà più ampiamente affrontata nelle Conclusioni, pp. 265 ss..

³⁸⁴ V. pp. 100 ss.

§1. “Uno” in senso primo. Diversi piani di significato

Sia in *Met.* Δ6 sia in *Met.* Il l’elenco dei significati per sé dell’uno viene concluso dall’esposizione del significato primo e fondamentale dell’uno stesso. In entrambi i capitoli le rispettive sezioni si propongono di chiarire cosa sia τὸ ἐνὶ εἶναι, letteralmente “l’essere per l’uno”. La costruzione sostantivata del verbo εἶναι con il dativo viene generalmente impiegata in Aristotele per indicare l’essenza del termine in dativo³⁸⁵; ci si dovrebbe, cioè, attendere un chiarimento sulla natura e l’essenza dell’uno. Il riferimento all’essenza o alla definizione di tale essenza per l’uno o per l’ente pone di per sé alcuni problemi: sin dai *Topici*³⁸⁶ Aristotele insiste sull’impossibilità di intendere uno ed ente come generi e sulla necessità di dividere i significati di questi πολλαχῶς λεγόμενα. Questa stessa molteplicità semantica si concilia male con l’idea di una determinata essenza³⁸⁷. Ma anche qualora uno ed ente fossero termini del tutto univoci, sarebbe impossibile fornirne una definizione in senso tecnico, dal momento che non esistono predicati più generali di essi che possano costituirne i generi a partire dai quali costruire una definizione in senso tecnico.

Una prima difficoltà, dunque, è data dal fatto che non è chiaro in che relazione stia il senso primo dell’uno rispetto agli altri. Non è chiaro, cioè, cosa esattamente dovremmo cercare nell’esposizione del senso primo dell’essere uno. Il è l’unico testo, tra quelli dedicati ai significati dell’uno, in cui Aristotele introduce alcune precisazioni preliminari sul rapporto tra i significati precedentemente illustrati (continuo, intero, universale, particolare) e il significato dell’uno in sé:

“Bisogna capire che non si deve assumere di dire nello stesso modo quali cose si dicono uno (ποῖά τε ἐν λέγεται) e che cos’è l’essere per l’uno (τὸ ἐνὶ εἶναι) e quale la sua formula

³⁸⁵ Cfr. TRENDELENBURG (1828)

³⁸⁶ Cfr. p. 110

³⁸⁷ LOUX (1973) discute la relazione tra la tesi che (A) ente ed uno non sono generi e la tesi che (B) ente ed uno non si predicano univocamente. Secondo l’autore (A) non implica (B) poiché la (B) è contraddittoria: per poter parlare di una primitiva divisione di significati in categorie di ‘uno’ e ‘ente’ è necessario impiegare questi due ultimi termini come trascendentali, in modo categorialmente neutrale. Come l’Autore sottolinea (p. 232) Aristotele non discute mai questo verso dell’implicazione tra le due tesi, mentre afferma in *Cat.5*, 3 a32-34 che ciò che è genere si predica univocamente (cioè: la negazione di (A) implica la negazione di (B), quindi (B) implica (A)).

(τίς αὐτοῦ λόγος). L'uno, infatti, si dice in tutti questi sensi e sarà uno ciascuna delle cose a cui appartenga qualcuno dei questi modi; ma l'essere per l'uno (τὸ εἶναι εἶναι) sarà talvolta l'essere qualcuno di questi, talvolta un'altra cosa, che è anche più vicina al nome³⁸⁸ (ὁ καὶ μᾶλλον ἐγγύς τῷ ὀνόματι ἐστι), mentre quelli <sono più vicini> alla potenza (τῇ δυνάμει) – come se si dovesse dire a proposito di elemento e causa, determinando cosa siano in riferimento alle cose (ἐπὶ τοῖς πράγμασι) e dando la definizione del nome. Cioè: il fuoco è in un certo senso elemento (ἔστι μὲν ὡς στοιχείον) (e lo sono forse di per sé anche l'infinito e qualche altra cosa di questo tipo), in un certo senso, invece, non lo è: non sono, infatti, la stessa cosa (οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ) l'essere per il fuoco e l'essere per l'elemento, ma il fuoco è elemento come una certa cosa (πράγμα τι) e una natura (φύσις), mentre il nome [*scil.*: 'elemento'] significa il fatto che ad esso accade questa cosa, ovvero che qualcosa è a partire da esso (ἐκ τούτου) <inteso> come <costituente> primo immanente³⁸⁹.

Per quanto ad una lettura superficiale la distinzione tra “quali cose” si dicono uno e “l'essenza dell'uno” possa sembrare intuitiva, le ulteriori specificazioni fornite nel corso del passo sono state fonte di diversi grattacapi per gli interpreti. In primo luogo non è affatto chiaro come debba essere interpretata di preciso l'opposizione tra significati dell'uno più vicini “al nome” e significati dell'uno più vicini alla potenza (τῇ δυνάμει)³⁹⁰ alla linea 1052b7³⁹¹.

Per far luce su questo punto, possiamo sfruttare alcune indicazioni che Aristotele fornisce in altri contesti e a proposito di altri πολλαχῶς λεγόμενα. In diversi luoghi Platone e Aristotele prendono le distanze da alcuni possibili fraintendimenti sulla natura dell'uno “in sé”. Vediamo quali sono gli errori da evitare e, eventualmente, quali gli errori di identificazione tra sensi particolari dell'uno (o cose che sono uno) e l'uno in sé.

Un primo dato è l'esplicita correzione, sia negli scritti platonici sia in quelli aristotelici, della possibile identificazione dell'uno in sé con un paradigma privilegiato di unità, cioè l'intero. Bisogna fare attenzione a non confondere l'essere intero con l'essere

³⁸⁸ Per il significato del termine greco ὄνομα v. cap. 2 p. 67 n. 101.

³⁸⁹ *Met.* II 1052b2-14.

³⁹⁰ Per quanto il significato esatto della locuzione sia da chiarire, la forma con l'articolo non va probabilmente tradotta “in potenza” nel senso in cui l'essere in potenza e l'essere in atto si contrappongono nella metafisica aristotelica. In quest'ultimo senso, Aristotele usa sempre la forma δυνάμει (senza articolo). ROSS (1924) rende “*force (or application) of the word*” e rimanda a *Crat.* 394b3.

³⁹¹ ROSS (1924), p. 282 fa ricorso alla opposizioni di estensione ed intensione o denotazione e connotazione per rendere conto del rapporto tra i significati relativi alle cose che si dicono uno e il significato dell'uno in sé. Similmente STOKES (1978), p. 12. CENTRONE (2005), p. 50 parla di un ‘significato comune cui tutte le forme precedentemente elencate possono essere ricondotte’. Credo che quest'ultima interpretazione sia più vicina al testo aristotelico di quanto non siano le distinzioni di estensione/intensione e denotazione/connotazione, che non credo siano sovrapponibili alla distinzione aristotelica. Oltre ad evidenziare un senso generale comune a tutti i significati elencati, Aristotele individua anche il caso in cui la nozione di indivisibilità viene impiegata nel modo più letterale e tecnico possibile: l'uno numerico.

uno di per sé: l'intero mantiene un ineliminabile riferimento alla molteplicità delle proprie parti e, proprio per questo, non può essere identificato con l'uno in quanto tale ed in senso primo. Considerazioni analoghe si possono svolgere per il continuo, che di per sé è sempre divisibile e, in quanto divisibile, molteplice³⁹². Per quanto manchino esplicite osservazioni in proposito, si può aggiungere che l'essere particolare o universale di per sé non implica che particolare e universale siano l'uno in senso primo; particolare e universale sono forme di unità e modi di essere uno che non contengono alcuna informazione determinata sulla conformazione ontologica – semplice o complessa – della cosa che viene conosciuta come particolare o come universale.

Un secondo aspetto da considerare è che nella presentazione dell'aporia sullo statuto ontologico dell'uno Aristotele ha preso in considerazione alcune posizioni particolari. L'idea che l'uno sia una sostanza, secondo Pitagorici e Platonici, viene ampiamente discussa in *Met.* I2; ma l'idea che l'uno sia un predicato, sia qualcosa la cui natura si determina di volta in volta in base al sostrato di cui si predica merita qualche chiarimento. Come fautori di questa opinione Aristotele menziona i filosofi della natura, ma il senso dell'attribuzione di questa opinione ad essi deve essere chiarito. I fisiologi ritengono che non esista una sostanza il cui essere si esaurisce nell'essere uno. Piuttosto ciascuno di loro identifica l'uno con un ente determinato: con ogni elemento (per cui l'acqua è uno, il fuoco è uno, l'aria è uno); con un principio di unificazione (per cui la $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ è uno). Aristotele restituisce l'intuizione alla base di questa impostazione dicendo che per i filosofi della natura l'uno è essendo qualcos'altro. Ma l'identificazione, ad esempio, di uno e fuoco (uno = fuoco) è per lo meno da raffinare per giungere all'idea aristotelica per cui l'uno è un predicato molto generale che si dice in molti modi.

I modi di essere uno o i significati dell'uno che Aristotele distingue non si identificano in ogni caso con i particolari enti (fuoco, Amicizia, Dio ...) con cui i pensatori presocratici hanno identificato l'uno. I significati aristotelici dell'uno sono comunque descrizioni generali dei modi e dei sensi in cui le cose possono dirsi "uno", ma l'intero o il continuo, ad esempio, non sono già di per sé una cosa determinata. Non c'è nulla che sia di per sé Il continuo o L'intero: piuttosto, ci sono cose che sono uno in quanto intere, altre che

³⁹² Cfr. *Parm.* 137c4-d3; *Met.* II 1053a18-21; *Phys.* A2 185b9-16.

sono uno in quanto continue. In compenso, c'è qualcosa che è di per sé fuoco: il fuoco è una determinata natura, non una descrizione generale di un modo di essere.

E', dunque, opportuno distinguere ulteriormente tra i modi generali in cui le cose di diverso tipo si dicono "uno" e le cose particolari che potrebbero identificarsi con l'uno o con un determinato uno. I significati dell'uno esposti prima dell'introduzione dell'essenza dell'uno sono comunque dei modi generali in cui le cose si dicono uno. E' rispetto a questi significati generali che Aristotele distingue il significato dell'uno "più prossimo al nome".

Prima di determinare quale sia il significato dell'uno in senso primo, analizziamo l'esempio che Aristotele fornisce per illustrare la distinzione tra il modo in cui si stabilisce "quali cose" siano uno e cosa sia l'uno di per sé. Rispetto alla distinzione sopra delineata tra significati generali di e cose designate da un certo termine generale, l'esempio di fuoco ed elemento non è del tutto congruente con la relazione tra i significati dell'uno che intende illustrare. Il fuoco, infatti, non è uno dei significati generali associati alla parola "elemento", non è uno dei modi in cui si dice "elemento", ma è una determinata sostanza. Tuttavia il fuoco si dice elemento come costituente ultimo immanente in ciò che costituisce e tale da non poter essere diviso in parti che differiscono per εἶδος³⁹³. La definizione della parola "elemento" in I1 1052 b13-14 è data dalla proprietà generale di ciò che è elemento, dal fatto che qualcosa è costituito da esso come parte ultima immanente nella cosa che costituisce (ἐστὶ τι ἐκ τούτου ὡς πρώτου ἐνυπάρχοντος). Il significato della parola (ὄνομα) corrisponde fondamentalmente al significato generale dell'essere elemento in *Met.* Δ3 1014 b14-15: ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἑκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ. L'essere fuoco è diverso dall'essere elemento: essere fuoco è essere una determinata sostanza, essere elemento è avere una determinata proprietà rispetto ad altre cose.

Il significato del nome in I1 corrisponde, quindi, al significato più generale di Δ3, che accomuna tutti i significati distinti del termine "elemento". Nella maggior parte dei capitoli del libro quinto della *Metafisica*, ciascuno dei quali raccoglie i significati di uno o più πολλαχῶς λεγόμενα, tra i significati distinti è possibile rinvenire una caratterizzazione più

³⁹³ *Met.* Δ3 1014 a31-35

generale delle altre, che in qualche maniera rende conto dell'impiego di un solo termine per una molteplicità di sensi³⁹⁴.

Commentando 1053 b4-8 Morrison³⁹⁵ sostiene che il lemma κατὰ τὸ ὄνομα a 1053 b4 sia da intendere in analogia con le uniche altre due occorrenze nel *corpus* (*Phys.* 197b29, *Probl.* 895a19) ad indicare il significato originario o etimologico di un'espressione in contrapposizione al suo significato corrente. Al di là del fatto che non mi è molto chiaro il motivo per cui il senso di "uno" come "unità di misura" dovrebbe essere più superficiale o fenomenologicamente originario, non sembra che le osservazioni di Aristotele sul significato dell'uno "più vicino al nome" si fondino su considerazioni di ordine antropologico. L'analisi del significato della parola stessa o dell' "essenza" dell'uno può essere inquadrata considerando che Aristotele contempla un tipo di definizioni che si limitano a restituire il significato (nominale) di un termine, senza esprimere l'essenza o la causa per cui sussiste ciò che è designato dal termine in questione. In *An. Post.* B10 93b29-32 leggiamo della possibilità di definizioni nominali³⁹⁶:

"Dal momento che si dice essere definizione un λόγος dell'essenza (λόγος τοῦ τί ἐστίν), è chiaro che ci sarà un certo λόγος del che cosa significa il nome (τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα) o un altro λόγος con la natura del nome (ὀνοματώδης); ad esempio, che cosa significa 'triangolo'".

La possibilità di queste definizioni nominali o di espressioni con lo stesso potere informativo del nome, che, cioè, non esprimono la causa di ciò cui si riferiscono, è già implicitamente contemplata nei *Topici*. L'identità numerica è preservata anche nel caso in cui venga dato un nome per un nome, senza che la conoscenza della causa dell'oggetto in questione progredisca, benché la sostituzione di espressioni linguistiche con lo stesso significato possa aiutare a chiarire l'oggetto su cui verte la ricerca.

La definizione dell'uno può essere intesa come descrizione della proprietà generale condivisa e contenuta in tutti i significati particolari dell'uno e restituire in questo senso il

³⁹⁴ Cfr. ad es. Δ1 (significati di ἀρχή) 1013 a17-19; Δ3 1014b14-15. Un'eccezione piuttosto nota è costituita dalle quattro cause, che sembrano costituire una molteplicità irriducibile ad una nozione comune.

³⁹⁵ MORRISON (1993) p.151

³⁹⁶ Il riferimento alle definizioni nominali si cfr. CENTRONE (2005) p. 50. Si noti che nel capitolo degli *Analitici Posteriori* questo tipo di definizione non è esplicitamente ripreso nella sintesi di 94 a11-14.

significato più vicino al nome stesso, a prescindere dalle distinzioni relative ai diversi tipi di cose e di contesti in cui viene applicato. Una volta individuato questo significato molto generale, che necessariamente deve essere ulteriormente determinato per dare luogo ai singoli significati dell'uno che soli si applicano direttamente alle cose, è possibile che ci sia qualcosa che, più di tutte le altre cose, si avvicini ad esaurire il proprio essere nella proprietà generale di essere uno. Questo qualcosa, come vedremo, è in primo luogo l'uno che è principio del numero.

L'architettura qui proposta dei diversi livelli di significato dell'uno può essere chiarita ricorrendo ad un caso più studiato di diversi livelli semantici. Si tratta dei modi in cui si dice la sostanza e delle cose che si dicono "sostanza". Dopo aver introdotto l'indagine sulla sostanza nel quadro dell'indagine tradizionale sull'essere, in *Met. Z2* Aristotele propone un elenco degli enti che, comunemente o da alcuni pensatori illustri, sono identificati come sostanze: gli animali, le parti degli animali, gli elementi, il cosmo, le Idee, i numeri sono tutti candidati possibili. La determinazione di quali e quante siano le sostanze viene indicata nella letteratura sull'argomento come "*population question*": quali cose sono sostanze? Alla fine di *Z2* (1028 b27-32), però, Aristotele sottolinea come, per poter dare una risposta a questa domanda, sia prima necessario determinare cosa sia in primo luogo la sostanza, cosa significhi essere sostanza. La determinazione di ciò in cui consiste l'essere sostanza risponde alla cosiddetta "*nature question*". In *Z3* vengono presentati quattro significati o modi generali di intendere la sostanza: come essenza, come universale, come genere e come sostrato. Nel corso del libro Aristotele mostra che sostanza in senso primo è l'essenza, che universale (e, quindi, genere) non colgono la natura della sostanza, che dei tre significati di sostrato (forma, materia e composto) materia e composto si dicono sostanza in modo causalmente derivato rispetto al senso in cui la forma è sostanza. L'ordine tra questi modi generali dell'essere sostanza è dato dalla conformità a due criteri: l'essere un sostrato, l'essere un qualcosa di determinato e separabile.

Distinzioni almeno in parte analoghe possono aiutare a fare ordine tra i significati dell'uno: i fisiologi e coloro che hanno individuato l'uno in determinati enti hanno colto dei

candidati per la determinazione di una *population question*³⁹⁷. I diversi significati particolari dell'uno corrispondono a dei possibili candidati a rispondere alla *nature question*; ma, nel caso dell'uno, nessuno dei sensi particolari ha predominanza sull'altro. E' solo possibile individuare un senso molto generale viene che di volta in volta determinato nei casi particolari. Questa caratteristica generale è data dall'indivisibilità. Esiste, tuttavia, qualcosa che più di altro è conforme a tale criterio, e questo qualcosa è uno in senso primo.

Cerchiamo ora di chiarire in cosa consista questo significato generale dell'uno e cosa sia ciò che più di tutto si avvicina ad esaurire la propria essenza nella corrispondenza a questo significato dell'uno.

§2. *Uno come indivisibile e uno come misura*

Il problema che ora ci poniamo è quello di capire in cosa precisamente consista la natura dell'uno e di quale sia il significato primo della parola "uno". Nel porre questa domanda, possiamo già assumere una serie di restrizioni sulla risposta che stiamo cercando.

1) Chiedere cosa significhi essere uno non equivale a chiedere quale cosa sia uno in massimo grado. La risposta a questa seconda domanda è collegata alla prima e anche su questo secondo punto abbiamo delle indicazioni da considerare nel cercare una risposta. Ad esempio, sappiamo che per Aristotele non esiste una sostanza che sia L'uno. La distinzione tra i due problemi non preclude la possibilità che, pur essendo "uno" una parola che designa un predicato molto generale e non una sostanza, anche per Aristotele esistano degli enti determinati la cui natura o la cui essenza tende ad avvicinarsi molto a ciò che significa essere uno in generale.

2) Se è corretta l'ipotesi secondo cui il significato della parola "uno" corrisponde ad una determinazione molto generale, che viene necessariamente precisata nei singoli casi in cui si ha a che fare con degli enti determinati, l'essere uno in generale dovrà raccogliere una qualche caratteristica che, in modo diverso, si manifesta nei diversi significati dell'uno.

³⁹⁷ Si noti che per Aristotele la risposta alla *population question* determina che ogni cosa è in qualche senso un "uno" (mentre non tutti gli enti sono sostanze).

La caratteristica generale deve essere tale, cioè, da consentire una precisa determinazione per ogni significato dell'uno.

Nei testi che ora analizzeremo Aristotele lascia adito a due possibilità: le nozioni che entrano in gioco per chiarire la natura dell'uno sono l'essere indivisibile (ἀδιαίρετον)³⁹⁸ e l'essere unità di misura (μέτρον)³⁹⁹. Le linee che in *Met.* II (1052 b14-19) determinano il significato primo dell'uno sono piuttosto tormentate dal punto di vista testuale. Ma prima di procedere ad una valutazione delle due alternative possibili è utile istituire un confronto diretto tra il testo di *Met.* II e *Met.* Δ6. Le due redazioni sul significato dell'uno in generale, infatti, presentano delle importanti analogie, ma anche delle altrettanto importanti discrepanze espositive; proprio queste ultime sembrano lasciare adito a interpretazioni diverse a seconda del testo che si ritenga di privilegiare.

<i>Met. II</i>	<i>Met. Δ6</i>
(1052 b14-16) οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἑνός καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων, διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτω ἐστὶν εἶναι	(1016 b17-21) τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχῇ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ᾧ γὰρ πρῶτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἕκαστουγένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἔν.
(1052 b16-20) ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἶδει ἢ διανόια, ἢ καὶ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἕκαστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.	{(1016 b1-6) ὅλῳ δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἔν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι· καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἔν λέγεται, οἶον εἰ ἢ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἰς ἄνθρωπος, εἰ δ' ἢ ζῶον, ἔν ζῶον, εἰ δὲ ἢ μέγεθος, ἔν μέγεθος.}
(1052 b20-1053 a14) [...] καὶ ταῦτα πάντα ἔν τι οὕτως, οὐχ ὡς κοινόν τι τὸ ἔν ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται.	(1016 b21-23) οὐ ταῦτόν δὲ ἔν πᾶσι τοῖς γένεσι τὸ ἔν [...]
(1052 b33-35) πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἔν τι ζητοῦσι καὶ	(1016 b23-24) πανταχοῦ δὲ τὸ ἔν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἶδει ἀδιαίρετον

³⁹⁸ TOMMASO ***, BONITZ (1849) p. 416; FAIT (2005) pp. 27-28.

³⁹⁹ PS. ALESSANDRO, 605, 8-10; ROSS (1924), p.281; BRENTANO (1948) p.27; ELDERS (1961) p. 58.

ἀδιαίρετον· τοῦτο δὲ τὸ ἀπλὸν ἢ τῷ ποιῷ ἢ τῷ ποσῷ	
--	--

Nella tabella ho riportato in corsivo il brani che ho traslato rispetto all'ordine originale nei rispettivi capitoli, per mostrare alcuni elementi di parallelismo non solo concettuale, ma anche linguistico.

Dal punto di vista contenutistico, in Δ6 l'essere uno viene identificato con l'essere unità di misura, ovvero con l'essere un certo principio della conoscenza, e solo in un secondo momento viene sottolineata l'indivisibilità secondo diversi parametri come caratteristica generale di ciò che è uno:

“L'essere uno (τὸ ἐν εἶναι) è l'essere un certo principio del numero: la misura prima, infatti, è principio; ciò con cui per primo conosciamo, infatti, questo è misura prima di ciascun genere; dunque l'uno rispetto a ciascuna cosa è principio del conoscibile. Ma l'uno non è la stessa cosa in tutti i generi. In un caso, infatti, è il diesis, in un altro il sonoro o l'afono; ma l'uno del peso è diverso e del movimento è un altro ancora”⁴⁰⁰.

In II il procedimento sembra per certi versi l'inverso. In primo luogo l'essere uno viene identificato con l'essere indivisibile e solo alla fine di una sezione di difficile comprensione viene introdotta la nozione di misura come principio della conoscenza, in particolare nel genere della quantità.

“Così anche per quanto riguarda causa, uno e tutte le cose di questo tipo; per cui l'essere uno è l'essere indivisibile (ἀδιαίρετῳ), che è precisamente l'essere ciò che è questa <determinata cosa> e per sua natura (ἰδίᾳ) separabile (χωριστῷ) o per luogo o per εἶδος o col pensiero (διανοίᾳ), oppure anche l'essere intero e determinato⁴⁰¹, ma soprattutto l'essere misura prima di ciascun genere e, in senso più proprio, della quantità”⁴⁰².

Il quadro è ulteriormente complicato dal fatto che nelle ultime linee di II Aristotele sembra sostenere che la ricerca del significato dell'uno “secondo il nome” ha portato a stabilire l'essere misura come significato generale dell'uno:

⁴⁰⁰ Δ6 1016 b17; per l'identificazione del significato dell'uno come μέτρον v. anche *Met.* N1 1087b33: „Che l'uno significhi *metron* è chiaro“.

⁴⁰¹ Per questa scelta testuale v. pp. 235-236. Cfr. CENTRONE (2005), pp. 24-25, che traduce (p.10): “Perciò l'essere uno consiste nell'essere indivisibile, l'essere un 'questo' di un certo tipo... inseparabile o per il luogo o per la forma o per l'intelletto, o anche <l'essere un> intero e indivisibile [...]”.

⁴⁰² *Met.* II 1052b15-18.

“Che dunque l’essere uno (τὸ ἐν εἶναι) è soprattutto (μάλιστα), determinando secondo il nome (κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζονται), una certa misura (μέτρον τι), e più propriamente della quantità (κυριώτατα τοῦ ποσοῦ), quindi della qualità (εἶτα τοῦ ποιοῦ), è evidente; ma sarà tale una cosa qualora sia indivisibile secondo la quantità, l’altra qualora sia indivisibile secondo la qualità. Proprio per queste ragioni l’uno è indivisibile o in senso assoluto (ἀπλῶς) o in quanto uno (ἢ ἔν)”⁴⁰³.

Evidentemente in un certo senso sia l’essere indivisibile sia l’essere unità di misura esprimono il significato generale dell’essere uno; il problema è quello di stabilire se e come uno dei due significati sia prioritario rispetto all’altro.

Un primo elemento da considerare è che l’indivisibilità costituisce una caratteristica intrinseca di ciò che è indivisibile, mentre l’essere unità di misura è una proprietà relazionale. L’opposizione di uno e πλῆθος in termini di μέτρον e μετρητόν viene analizzata in *Met.* I6. Rispetto a questa opposizione il senso in cui l’unità di misura è principio di conoscenza è relativo a ciò che è conoscibile secondo quella stessa misura. Per quanto la categoria della relazione abbia per Aristotele una sua indipendenza, si potrebbe ritenere che una caratteristica intrinseca (nel nostro caso: l’indivisibilità) di un oggetto abbia la priorità su una caratteristica relazionale.

Inoltre, ci sono almeno alcuni casi citati dallo stesso Aristotele in cui la scelta di un’unità di misura piuttosto che di un’altra è un fatto almeno in parte arbitrario. Per quanto la scelta dell’unità di misura risponda a dei criteri di massima, quali la precisione, intesa come impossibilità o difficoltà di alterare la misura scelta in modo che l’alterazione stessa non risulti evidente, la determinazione delle unità di peso, lunghezza ecc. costituisce un caso piuttosto evidente di scelta convenzionale.

Un ulteriore aspetto da considerare è che, se il significato della parola “uno” deve in qualche modo riprendere degli aspetti comuni ai sensi particolari dell’uno, è difficile vedere come questo avvenga nel caso dell’essere misura. Al contrario, per tutti i significati dell’uno, in Δ6 e in I1, viene specificato l’aspetto di indivisibilità che prevale nei singoli significati (indivisibilità del movimento, dell’intellezione, della materia secondo la

⁴⁰³ *Ibid.* 1053 b4-8

sensazione ecc.). Da questo punto di vista l'essere indivisibile sembra essere più appropriato a cogliere la connotazione generale di ciò che, nei vari modi, è uno.

C'è anche un senso più preciso in cui l'indivisibilità sembra avere priorità rispetto all'essere misura. Sia in $\Delta 6$ sia in I1 , in ciò che viene scelto come unità di misura l'indivisibilità secondo la quantità o secondo la qualità costituisce il fondamento della relazione di conoscibilità che lega unità di misura con gli enti di cui è principio di conoscenza. In analogia al caso dei numeri, in cui l'uno è unità di misura e principio di conoscenza, in tutti gli ambiti si cerca di stabilire come misura ciò che ha una sua indivisibilità. Vedremo meglio nei prossimi paragrafi cosa questo significhi nei diversi domini di enti e per le diverse categorie. A questo si potrebbe obiettare che, nelle grandezze in cui si fissa un'unità di misura convenzionale, è proprio il fatto di stabilire, ad esempio, una certa lunghezza come unità di misura che fa sì che la lunghezza in questione sia considerata come unità ultima e indivisibile per quel dato sistema di misura. Questo è vero nel caso particolare, ma cercherò di mostrare come non sia questa la prospettiva generale di Aristotele. Nella maggior parte dei casi, cioè, c'è qualcosa che si presenta naturalmente come buon candidato per fungere da unità di misura per un determinato genere di enti. Il fatto di presentarsi naturalmente deriva precisamente dal fatto che l'ente in questione ha una sua unità, è caratterizzato da una certa indivisibilità non del tutto arbitraria o, per lo meno, con un fondamento nella realtà. Nel caso esemplare dei numeri, non credo che Aristotele sarebbe disposto a sostenere che l'uno è principio di conoscenza arbitrariamente scelto del numero⁴⁰⁴.

Passiamo ora ad analizzare il passo di I1 che porta all'introduzione della nozione di misura e di principio di conoscenza, in particolare della quantità e del numero. Nella tabella ho riportato un passo da $\Delta 6$ molto vicino a quello in questione. In entrambi Aristotele sta facendo il punto di cosa si intenda in generale per "uno", benché in $\Delta 6$ la precisazione sia introdotta a ridosso dell'esplicazione di un senso particolare dell'essere uno (l'uno secondo la definizione dell'essenza). Tuttavia in $\Delta 6$ il passo in un certo senso chiude la sezione dedicata ai sensi particolari dell'uno che vengono ricapitolati a 1016b9-

⁴⁰⁴ Lo stesso vale per il primo movimento che è misura degli altri e delle prima grandezza; cfr. pp. 140-141.

11⁴⁰⁵. Sia in I1 sia nel passo di Δ6 si trova un riferimento (piuttosto problematico) alla separabilità o separazione secondo tre possibili criteri; infine, in entrambi i passi l'obiettivo è quello di individuare l'indivisibilità come fondamento generale per l'attribuzione dell'unità in qualcuno dei significati precedentemente discussi.

Met. I1 1052 b15-18 è piuttosto problematico dal punto di vista testuale. Mi limito ad esporre alcune considerazioni su due soli punti. La somiglianza tra i due passi (affiancati nella tabella) potrebbe essere posta in relazione con la presenza nella tradizione manoscritta di due versioni alla linea 1052 b17. A^b mantiene la versione accolta dagli editori moderni (v. Bonitz, Jaeger, Ross): ἰδίᾳ χωριστῶ; E e J conservano, invece, la lezione ἀχωρίστῳ, che coincide con la traduzione di Guglielmo di Moerbeke (e, conseguentemente, con il testo commentato da Tommaso). La stessa lezione è alla base del commento di Averroè allo stesso passo. Di fatto Δ6 parla di un'intellezione che non può essere "separata" secondo il tempo, il luogo e la definizione nel senso che non può essere "divisa" secondo nessuno di questi parametri. Bonitz⁴⁰⁶ sostiene (giustamente) che la nozione di indivisibilità interna della sostanza determinata che in I1 dovrebbe veicolare la lezione preservata da E e J è tipicamente espressa in Aristotele dal termine ἀδιαίρετον (e non da ἀχώριστον), mentre la nozione di "separabilità" riferita alla sostanza ne indica la caratteristica indipendenza ontologica. Pur essendo d'accordo con le osservazioni di Bonitz, non credo che la versione preservata da una così vasta parte della tradizione e analoga ad altre occorrenze in contesti simili nel *corpus* possa essere semplicemente scartata. Forse sarebbe opportuno uno studio più approfondito della tradizione manoscritta.

Alla linea 16 Ross segue A^b e ps. Alessandro nella lezione ἀδιαίρετῳ; E e J leggono διωρισμένῳ. Anche in questo caso la seconda lezione meriterebbe forse qualche attenzione in più: nell'elenco dei modi di essere indivisibile che Aristotele fa seguire all'identificazione dell'essere uno con l'essere indivisibile l'obiettivo sembra quello di chiarire i modi in cui l'essere uno e l'essere indivisibile sono congiunti in alcuni casi più specifici. Sembra strano che Aristotele intenda chiarire l'essere indivisibile attraverso la

⁴⁰⁵ Nella sezione che precede immediatamente l'esposizione dell'essere uno viene specificato il senso in cui si dice uno l'intero (1016b11-13), che però, come si è visto, in Δ6 sembra essere una specificazione legata all'unità del continuo e non un vero e proprio significato a se stante.

⁴⁰⁶ BONITZ (1849), p. 417

locuzione “essere intero e indivisibile”; il fatto di essere “determinato” è una caratteristica tipica dell’intero ($\epsilon\lambda\omega$), che chiarisce il senso particolare in cui l’intero si considera uno.

Al di là dei problemi testuali, il procedimento esplicativo che Aristotele adotta (sia in $\Delta 6$ sia in Π) sembra essere questo: nelle sezioni precedenti sono già stati determinati dei parametri di indivisibilità in corrispondenza con i singoli significati dell’uno per sé. L’aspetto generale significato dalla parola stessa “uno” è l’indivisibilità. Questa indivisibilità coincide, nei singoli casi, con i modi di essere e di essere uno dei vari tipi di cose: l’essere qualcosa di determinato e di per sé separabile delle sostanze, l’essere un intero; l’elenco si ferma qui, ma potrebbe proseguire considerando gli altri aspetti di indivisibilità e interezza che caratterizzano gli altri sensi dell’uno.

In particolare, però, la divisibilità (e, corrispondentemente, l’indivisibilità) sono proprietà che determinano la quantità ovvero sono nozioni che trovano il loro impiego originario e più appropriato nel dominio delle quantità⁴⁰⁷. La nozione di uno come indivisibile si applica soprattutto ($\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$) e in modo paradigmatico nel dominio della quantità e, in particolare, dei numeri. Il modello dell’uno come principio del numero, assolutamente indivisibile (proprio nel senso tecnico e letterale in cui qualcosa di quantitativo non può essere diviso in nessuna dimensione e in nessun numero), privo di posizione, misura e principio di conoscenza dei numeri, ciascuno dei quali è costituito di unità ed è misurabile dall’uno, è quanto di più semplice e astratto si possa concepire rispetto ad entrambi i parametri di indivisibilità più volte evidenziati da Aristotele: quantità e qualità. In questo senso l’essere indivisibile da ogni punto di vista costituisce per l’uno, che è principio del numero, una caratteristica essenziale e letterale: l’uno non può essere diviso secondo la quantità.

Sul significato di questa coppia di criteri torneremo meglio nei paragrafi seguenti. Per il momento, sottolineo ancora una volta il fatto che l’uno, principio del numero, non può essere diviso secondo la qualità in un senso triviale (la categoria della qualità, per così dire, non pertiene in generale ai numeri⁴⁰⁸), ma in un senso non banale per definizione è un ente

⁴⁰⁷ Cfr. *Met.* $\Delta 13$ 1020a7-8; 29-30.

⁴⁰⁸ Cfr. *Ibid.* $M 8$ 1083a8-11

limite per la categoria della quantità: uno è ciò che non ha posizione e non può essere diviso in nessun modo⁴⁰⁹.

Fino a questo momento abbiamo visto come essere indivisibile e essere misura siano in relazione tra loro e come entrambe le nozioni si incontrino in massimo grado nell'uno che è principio del numero. L'identificazione qui proposta dell'uno numerico con ciò che è uno in senso primo non è da tutti condivisa. Nel prossimo paragrafo discuterò le proposte alternative, in particolare quella di intendere la sostanza come uno in senso primo. Passerò quindi all'analisi del senso in cui le nozioni di indivisibile e unità di misura si estendono oltre il dominio dei numeri e delle quantità e di cosa significhi dire che in ogni genere l'uno è qualcosa di diverso.

§3. Ogni ente è uno, ma alcuni sono “più uno” degli altri: quali?

Arrivare a stabilire che cosa per Aristotele sia uno in senso primo significa per certi versi arrivare al centro di una trama di rimandi non solo interni al testo aristotelico e significa iniziare a decidere se e in che senso la ricerca sull'ὄν ἢ ἓν sia un'ontologia, una henologia e/o una teologia. Le vicende del pensiero filosofico prima e dopo Aristotele sono state tali che le indagini sull'uno, sull'ente, sul Bene in qualche punto arrivassero a convergere. Le versioni pitagorica e platonica di questa convergenza costituiscono gli interlocutori principali del testo aristotelico. Ma la stessa convergenza ha continuato ad esercitare la propria influenza anche dopo Aristotele e, in particolare, nella storia delle interpretazioni del testo aristotelico. Le suggestioni della tradizione, le esigenze di conciliazione tra orientamenti filosofici e culturali diversi, a volte l'idea di definire l'evoluzione di una dottrina aristotelica in relazione dialettica con un presunto platonismo hanno segnato in modo implicito ma pervasivo la lettura di un testo, come quello di Iota, che tutto è meno che inequivocabile.

Questa premessa all'analisi dei testi sull'identificazione delle cose che più di tutto si avvicinano al significato del nome dell'uno ha uno scopo preciso. Lo scopo è quello di chiarire fin da subito che la soluzione al problema che ci siano ponendo (che cosa è uno in

⁴⁰⁹ Cfr. *Ibid* Δ6 1016b24-31

sensu primo? Che cosa risponde in massimo grado al significato primo della parola “uno”?) non ha o, per lo meno, non ha avuto valore solo in quanto questione esegetica confinata ad un paio di capitoli della *Metafisica* e non è neutrale rispetto ad un’interpretazione più ampia e globale del pensiero aristotelico sulla filosofia prima.

Per chiarire meglio ciò che intendo dire, in primo luogo presenterò una rassegna delle interpretazioni che sono state date in diversi momenti dell’esegesi aristotelica. Quindi cercherò di chiarire quella che a mio parere è l’interpretazione più fedele al testo, cercando di mostrare la natura e i limiti della ripresa da parte dello stesso Aristotele di alcuni elementi della tradizione che vede nell’Uno una sostanza e/o un principio.

Il commento più antico di cui disponiamo è il commento greco bizantino giunto sotto il nome di Alessandro di Afrodisia; in realtà il commento di Alessandro è confinato ai primi quattro libri della *Metafisica* e il commento a Iota è opera dello pseudo-Alessandro, identificato con Michele di Efeso. Il commento a Iota si limita, per ragioni non chiare, ai primi sei capitoli del libro. L’autore del commento introduce l’esposizione⁴¹⁰ precisando al lettore lo scopo che Aristotele si prefigge nello scrivere Iota: l’obiettivo principale è quello di vedere se davvero esista l’uno in sé (αὐτοέν) sostenuto dai fautori delle idee. A chi volesse saperne di più sulla dottrina dell’uno come sostanza in sé si consiglia la lettura del dialogo platonico in cui vengono esposte le tesi in questione: il *Parmenide*. L’osservazione lascia sconcertato il lettore moderno per diversi motivi: non solo in Iota non si trova nessun chiaro riferimento al *Parmenide*⁴¹¹, ma non è affatto ovvio che il dialogo esponga la teoria platonica dell’uno come sostanza. Il commento di ps. Alessandro presuppone l’inserimento del testo aristotelico nella tradizione di riflessione sull’uno che ha già visto l’affermarsi dell’interpretazione neoplatonica del *Parmenide* e il tentativo di integrare sistematicamente e consapevolmente elementi aristotelici nella filosofia neoplatonica.

Al di là di questa operazione di contestualizzazione, nel corpo del commento si trovano alcuni elementi rivelatori forse della superficialità dell’interprete, ma significativi come indicatori di una tendenza, da parte dello stesso commentatore, ad integrare in qualche modo spunti della tradizione aristotelica con qualche eco neoplatonizzante. Ad

⁴¹⁰ Il testo è riportato a p. 40.

⁴¹¹ Non solo in Iota non sono presenti citazioni esplicite, ma non sono neanche ravvisabili riprese di elementi argomentativi analoghi a quelli sottolineati in OWEN (1961).

esempio, nel commento a 1052 b1 ss.⁴¹² vengono contrapposte l'indagine su quali tra le cose *naturali* si dicono uno (ποῖα τῶν φυσικῶν πραγμάτων ἔν λέγεται) all'indagine sull'essenza e la definizione dell'uno. Si noti che, benché l'impiego del criterio dell'indivisibilità del movimento per intero e continuo possa legittimare l'idea che Aristotele stia trattando di modi di unità per sostanze naturali, la distinzione di uno come particolare e uno come universale non ha di per sé necessariamente a che fare con enti naturali e materiali in generale⁴¹³. Ciò che si avvicina al nome e alla natura dell'uno è la misura prima (τὸ μέτρον πρῶτον) di ciascun genere e in particolare della quantità. Ma ciò che colpisce è il fatto che accanto al μέτρον sembra restare spazio per una vera e propria natura dell'uno: la misura è qualcosa di “intermedio tra la natura dell'uno e il continuo, l'intero e le cose di questo tipo” (μεταξὺ τῆς τοῦ ἑνὸς φύσεως καὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ τοῦ ὅλου καὶ τῶν τοιούτων)⁴¹⁴. Non è chiaro a cosa corrisponda questo statuto di “intermedio”: che cos'è la natura dell'uno che sta all'estremità opposta rispetto a continuo, intero e le altre cose a cui “appartiene l'uno”?

Per coloro che cerchino degli appigli espliciti per porre l'accento sulla sostanza e, in particolare, sulla sostanza semplice come apice dei significati non solo dell'ente, ma anche dell'uno, un passo certamente significativo è dato da 1052 a29-34 (specialmente le linee 33-34). Dopo aver esposto il significato dell'uno per numero e per specie come forme di unità per la conoscenza, infatti, Aristotele sembra dire che uno per la conoscenza è in senso primo (πρῶτον) la causa dell'uno per le sostanze. Sul fatto che la sostanza e le cause della sostanza costituiscano il fondamento per cui la scienza dell'ente in quanto ente può considerarsi una scienza unitaria non ci sono dubbi. Tuttavia il testo aristotelico non insiste particolarmente sulla funzione unificatrice della sostanza rispetto alla conoscenza nell'intero dominio degli enti; piuttosto la preoccupazione di Aristotele sembra essere quella di distinguere due forme di unità per la conoscenza, il particolare e l'universale. L'insistenza sull'unità secondo τὸ εἶδος ha suggerito ad alcuni interpreti che Aristotele stia parlando in particolare dell'unità corrispondente alle specie infime, ciascuna delle quali è

⁴¹² Hayduck, 604, 32 ss.

⁴¹³ Ps. Alessandro intende particolare e universale rispettivamente come sostanza individuale concreta (fa gli esempi di Socrate e Platone) e specie infima delle sostanze naturali.

⁴¹⁴ *Ibid.* 605, 7

determinata dal fatto che tutti gli individui appartenenti ad essa sono unificati dalla stessa forma, che è causa dell'unità organica dell'individuo e dell'identità specifica tra individui che determina l'estensione di una specie. Nonostante la priorità esplicativa e ontologica della sostanza in generale nella filosofia aristotelica, la distinzione tra uno come particolare e uno come universale è una distinzione piuttosto generica tra forme di unità.

Il testo aristotelico riportato da Ross per 1052 a29-34 è il seguente:

τὰ μὲν δὴ οὕτως ἐν ἡ συνεχῆς ἢ ὅλον, τὰ δὲ ὧν ὁ λογος εἷς ἢ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαίρετου εἶδει ἢ ἀριθμῶ· ἀριθμῶ μὲν οἶν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ, ὥσθ' ἐν ἄν εἶη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός.

Segue l'elenco dei quattro significati appena esposti: continuo, intero, καθ'ἕκαστον e καθόλου. Nel passo riportato, Aristotele sta dicendo che, se si sceglie come criterio di unità l'indivisibilità dell'intellezione, si conclude che indivisibile per la conoscenza e la scienza secondo l'εἶδος è l'essenza delle sostanze. Ma l'individuazione della priorità della sostanza come uno in questo contesto è vincolata alla scelta di un criterio preciso (secondo la conoscenza) e non è un'asserzione generale.

Il commento di Averroè su questo punto è significativo per l'inserzione di un elemento piuttosto importante assente nel testo aristotelico. Leggiamo infatti: “*cum primum in unoquoque genere est illud, quod non dividitur secundum definitionem in illo genere et substantia est primum omnium entium secundum definitionem, manifestum est quod unum primum, quod non dividitur secundum definitionem in substantiam, est causa unius in omnibus generibus entium*”⁴¹⁵. L'intento di generalizzare il rilievo aristotelico, facendo della causa dell'uno nelle sostanze la causa dell'unità per tutti gli enti è piuttosto evidente. Si noti che per Averroè il significato del nome “uno” è “indivisibile” e proprio sull'indivisibilità secondo la sostanza o nella sostanza insiste in più luoghi del commento. Ad esempio, commentando⁴¹⁶ la distinzione aristotelica dei due criteri di indivisibilità secondo la quantità e secondo la qualità a 1053 b4-8, si insiste particolarmente sul fatto che per indivisibilità secondo la qualità si deve soprattutto intendere l'indivisibilità secondo la

⁴¹⁵ Iunct. 250v. a,G

⁴¹⁶ Ibid. 255r. a,A

sostanza: “[...] *quod autem existit in quantitate, est illud, quod non dividitur secundum quantitatem. Et quod existit in qualitate est illud quod non dividitur in qualitate et praecipue substantiali. Deinde dicit Et ideo unum est indivisibile etc. id est : aut secundum quod est unum indivisibile in substantia aut secundum quod est unum indivisibile in quantitate.* »

Anche nel commento a I2 Averroè insiste sulla lettura ‘sostanzializzante’ delle questioni discusse in relazione all’uno. In I2 Aristotele determina la natura dell’uno, lo statuto ontologico dell’uno stesso e rende esplicito il fatto che, come per ogni genere l’uno di quel genere è interno al genere stesso, anche l’uno nella sostanza dovrà essere una sostanza. Il capitolo si apre con la formulazione del problema in questi termini: κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει⁴¹⁷. Per Aristotele la questione è equivalente a chiedere in generale quale sia la natura dell’uno, ovvero che cos’è l’uno (τί τὸ ἓν ἐστίν). Averroè sembra interpretare il testo come se il problema fosse stabilire cosa sia l’uno rispetto alla categoria della sostanza: “*Et cum sit declaratum, quod in unoquoque generum est unum, quod est primum in illo genere, perscrutemur de natura unius in substantia, quid sit, sicut perscrutati sumus de quaestionibus difficilibus*”⁴¹⁸. L’intero commento 7 (256v.a,G-257r.a, A) è di grande interesse, ma soprattutto è notevole il modo in cui Averroè esplicita ciò che, a suo avviso, è l’uno secondo la sostanza: il motore immobile (si noti che, alla luce di questa identificazione, si comprende anche perché in un passo citato precedentemente si parli di causa dell’uno per tutti gli enti): “*Deinde dicit Sed sicut in coloribus, etc., id est: quod est principium esse substantiarum est principium numeri eorum, quae existunt in substantia. Et intendit quod, cum huic fuerit iunctum quod declaratum est in Physicis, scilicet hoc esse primum motorem aeternum, et absolutum ab omni materia, et declaravit post, quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed tanquam forma et finis, declarabitur, quod illud est unum de quo declaratum fuit hoc, quod est principium substantiae: sicut est declaratum, quod est actus ultimus, cui non admiscetur potentia omnino*”⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Met. I2 1053b9-10

⁴¹⁸ Iunct. 255v. a, H (comm. 6)

⁴¹⁹ Iunct. 257r.a, A

Un fatto da registrare è che, benché Averroè insista ripetutamente sulla distinzione tra uno numerale (nella categoria della quantità) e uno trascendentale, convertibile con l'ente, contrapponendosi all'errore di Avicenna, che avrebbe sovrapposto le due nozioni finendo per fare di uno ed ente due accidenti delle cose, la lettura dei capitoli I1-2 è fortemente incentrata sulla sostanza. Per certi versi, forse proprio la netta distinzione tra uno nella quantità e uno come trascendentale permette di insistere particolarmente sul parallelismo tra i sensi e le relazioni di priorità che sussistono tra ente ed uno intesi come trascendentali. Seguendo questa idea, il commentatore importa più o meno implicitamente elementi che mancano nel testo aristotelico. Si potrebbe osservare che in realtà Averroè sta integrando Aristotele con Aristotele (ad esempio, in riferimento alla dottrina del motore immobile come uno). Anche questo aspetto va per lo meno precisato. Come cercherò di mostrare tra breve, è importante tenere distinti due aspetti: un conto è dire che nella metafisica aristotelica permangono degli enti che condividono con l'Uno platonico degli attributi; un conto è dire che Aristotele arriva ad individuare ciò che è uno in senso primo in una sostanza. L'intenzione generale di Aristotele nell'intero libro Iota sembra essere proprio quella di "desostanzializzare" l'indagine sull'uno e le nozioni ad esso connesse rispetto alla tradizione platonica.

In un commentatore generalmente più fedele alla lettera del testo aristotelico quale è Tommaso la preoccupazione di riportare il discorso sull'uno e i suoi significati all'indagine sulla sostanza ha un peso e, per certi versi, un intento diversi. Ad esempio, il commento alla priorità della sostanza come forma di unità per la conoscenza, pur integrando il riferimento agli altri generi dell'essere, circoscrive la priorità della sostanza ai significati dell'uno secondo la conoscenza: "*Et quia substantia prior est ratione omnibus aliis generibus, cum unum dicatur his modis propter rationem unam, sequitur quod primum unum secundum hos modos sit unum substantia; quod scilicet est substantiis causa unius; sicut secundum primos duos modos, primum unum erat magnitudo circulariter mota*"⁴²⁰.

L'attenzione per le ricadute sul versante della sostanza dell'indagine sull'uno esposta in I1-2 non arriva, come a tratti in Averroè, a leggere in Iota delle dottrine positive

⁴²⁰ Marietti, L.X., I.1, 1931

sulla sostanza, ma è costante. Si vedano, ad esempio, le precisazioni: “*Hoc autem dicto, concludit epilogando quae supra dicta sunt, scilicet quod unum est mensura omnium. Cuius ratio est, quia unum est ad quod terminatur divisio. Ea vero, ex quibus est substantia uniuscuiusque, cognoscuntur per divisionem sive resolutionem totius in componentia ; sive sint partes secundum quantitatem, sive sint partes secundum speciem, ut materia et forma, et elementa corporum mixtorum.*”⁴²¹.

In conclusione al commento a I1-2, Tommaso spiega la distinzione tra essere sostanza e essere sostanza di qualcosa che sta alla base dell’errore di Avicenna criticato duramente da Averroè. Il passo è interessante perché l’intento principale di Tommaso non è tanto quello di diagnosticare l’origine dell’equivoco in Avicenna, quanto quella di attribuire ad Aristotele una visione coerente sulla relazione tra uno e sostanza: “*Videtur autem in hac determinatione Philosophus sibi contrarius esse. Nam primo dixit, quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus dicuntur. Hic autem dicit, quod unum et ens non praedicant aliquam aliam naturam ab his de quibus dicuntur. Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalialia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalialia non subsistunt. Unde sequitur quod universalialia non sunt substantiae primo modo, sed secundo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed significat quale quid, idest naturam quamdam in genere substantiae. Sic igitur Philosophus supra probavit, quod unum et ens non significant substantiam quae est hoc aliquid, sed oportet quaerere aliquid quod sit unum et ens. Sicut quaeritur aliquid quod sit homo vel animal, ut Socrates vel Plato. Postmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam*

⁴²¹ L.X 1.ii, 1952

suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam.”⁴²² E’ solo dopo aver chiarito la posizione di Aristotele che Tommaso passa a precisare la natura dell’errore di Avicenna.

Questo lungo *excursus* su alcuni dei commenti medievali ai primi capitoli di Iota si poneva due obiettivi. Uno è quello di rendere evidente il senso in cui è di fatto avvenuto che un testo, per certi versi trascurato tra i libri della metafisica, abbia lasciato adito all’integrazione più o meno esplicita e più o meno consapevole di elementi tratti dalle dottrine (aristoteliche o meno) sulla sostanza. Il secondo obiettivo è quello di rendere chiaro quanto sia necessaria una lettura puntuale del testo aristotelico per evitare nei limiti del possibile facili suggestioni che derivano da una lunga tradizione interpretativa e, in senso lato, culturale. Elders⁴²³ legge l’intero libro Iota come il risultato di una revisione costante di una versione aristotelica della dottrina dei Principi, ottenuto attraverso una stratificazione incessante di porzioni di testo appartenenti a periodi differenti della vita dell’autore. Al di là degli aspetti dottrinali, un’impostazione di questo genere rende pressoché impossibile una lettura coerente del testo. Infine, Berti⁴²⁴, nel sottolineare (giustamente) la preminenza dell’ente e della sostanza sull’uno nella metafisica aristotelica⁴²⁵, insiste su una lettura di I1-2 fondata sul fatto che uno sono in senso primo le sostanze e la causa dell’unità per le sostanze.

A queste osservazioni si potrebbe aggiungere e obiettare che uno degli intenti principali anche dei capitoli precedenti è stato quello di mettere in luce come i diversi paradigmi di unità siano riconducibili a paradigmi di unità per i diversi tipi di sostanze. L’obiezione è fondata e aggiungo che anche il senso primo dell’uno come assolutamente indivisibile e semplice (ancora da chiarire) ha un corrispettivo in un determinato tipo di sostanze. Ma quello che sostengo è che il riferimento a paradigmi di unità delle sostanze è più necessario per comprendere gli altri sensi dell’uno di quanto non sia per comprendere il senso generale dell’uno come indivisibile ed il senso primo e particolare in cui è uno l’uno

⁴²² L.X I. iii, 1078

⁴²³ ELDERS (1961); il tentativo di ravvisare elementi della dottrina platonica dei principi nei testi aristotelici è esplicito anche in ELDERS (1968).

⁴²⁴ BERTI (2005)

⁴²⁵ In questo Berti si oppone a COULOUBARTISIS (1983) e (1990), principale fautore di un’interpretazione in chiave henologica dell’ontologia aristotelica (e non solo).

principio del numero. Sul fatto che ἐπὶ τοῖς πράγμασιν le sostanze siano il fondamento dell'esistenza, del modo di essere e del modo di essere uno degli altri enti e che la sostanza abbia una priorità ontologica, logica ed esplicativa non ci sono molti dubbi. Ma l'intento di Aristotele è quello di mostrare come l'Uno non sia una sostanza; non esiste una sostanza la cui essenza coincida e si esaurisca nell'essere uno. Ciò che più propriamente realizza l'indivisibilità espressa nella predicazione di "uno" è la misura del numero: l'uno numerico. E' l'uno come principio del numero a realizzare, per così dire, l'indivisibilità-limite, a instanziare il concetto stesso di assolutamente indivisibile (o assolutamente uno). Ma l'uno principio dei numeri per Aristotele non è una sostanza. L'insistenza sul numero e sulle quantità alle quali per prime si estende la nozione di misura dal dominio dei numeri è inequivocabile. Seguendo il testo, troviamo consecutivamente le osservazioni:

- 1) misura (μέτρον) è ciò per mezzo di cui si conosce la quantità (τὸ ποσόν) [1052 b20-24];
- 2) la quantità in quanto quantità (ἡ ποσόν) si conosce per mezzo dell'uno o del numero;
- 3) il numero in quanto numero (ἡ ἀριθμός) si conosce per mezzo del numero. In particolare, "ciò con cui per primo si conoscono le quantità, questa stessa cosa è uno" (ὧ πρώτῳ ποσὰ γινώσκειται, τοῦτο αὐτὸ ἓν) e per questa ragione l'uno è principio del numero in quanto numero [spec. 1052 b23-24].

Ciò che segue (1052 b24-1053 a14) è il chiarimento dell'estensione della nozione di uno/misura così introdotta a domini di altri enti comunque quantitativi (lunghezza, peso, velocità, intervalli musicali), in cui il riferimento all'aspetto quantitativo e l'espressione in termini di numeri e di unità di misura non ha nulla di metaforico. Una conferma di questa lettura può essere rintracciata in *Met.* N1 1087 b33-1088 a14: la funzione dell'uno come misura di una certa molteplicità di oggetti è data dal fatto che questi ultimi possono essere contati una volta individuato l'uno opportuno.

Il fatto che l'uno in senso primo e più appropriato sia da intendersi come principio primo del numero non toglie che ciò che è uno in domini di enti diversi dai numeri e dalle quantità in generale (quindi, anche tra le sostanze) condivide alcuni attributi dell'uno. Si noti che nel passaggio dall'analisi dei sensi particolari del predicato "uno" all'individuazione di ciò che più di tutto realizza il proprio essere nell'essere del tutto

indivisibile si passa da un uso predicativo della parola “uno” ad un uso sostantivato: *l'uno* è principio del numero ed è uno nel senso che è indivisibile in senso assoluto. In ogni genere ci sarà qualcosa che svolgerà la funzione dell'uno, ovvero quella di essere principio di conoscenza in quanto termine ultimo del processo di analisi o di divisione (quantitativa o qualitativa) degli enti che fanno parte del determinato genere in questione⁴²⁶. Ma ciò che è identificato come *l'uno* rispetto ad un determinato genere è costitutivamente e ontologicamente diverso da ciò che svolge un'analoga funzione in un altro genere. In sé considerato, ciascuno degli enti che sono uno in quanto principio di conoscenza di un genere è caratterizzato da una forma di unità determinata che corrisponde ad uno dei modi in cui le cose si dicono uno.

Vediamo, dunque, quali sono le proprietà o gli attributi dell'uno numerico che vengono condivise da tutte le cose che svolgono il ruolo dell'uno nei rispettivi generi. L'uno si caratterizza – si è visto – come indivisibile e ciò che svolge la funzione dell'uno svolge la funzione di principio della conoscenza (misura). A 1052 b35-36 Aristotele precisa che l'essere indivisibile coincide con l'essere semplice (ἀπλοῦν) o quanto alla quantità o quanto alla qualità. Ciò che è più semplice, a sua volta, costituisce una misura più precisa (ἀκριβές) tanto che il genere dei numeri, il cui uno è massimamente semplice, è il dominio in cui è raggiungibile la massima precisione. Benché l'essere semplice sia certamente un attributo del motore immobile (*Met.* Λ7 1072 a32-34), non credo che il riferimento a questa proprietà dell'uno debba essere inteso come riferimento più o meno implicito alla natura del primo motore. In *Met.* M3 1078 a9-10 Aristotele sottolinea la precisa corrispondenza tra semplicità e precisione, che si riscontrano massimamente nelle scienze matematiche e, soprattutto, nel dominio dei numeri, che sono gli oggetti più semplici e astratti di cui la conoscenza umana di occupa. Questo riferimento è importante per capire come tutte le proprietà dell'uno (indivisibilità, semplicità, precisione) siano proprie in senso primo dell'uno numerico e della forma di conoscenza dei numeri. La semplicità e la precisione sono attribuite in massimo grado ad enti che sono anteriori τῷ λόγῳ, per quanto non anteriori quanto all'essere (κατὰ τὴν οὐσίαν)⁴²⁷.

⁴²⁶ Cfr. anche *An. Post.* A23 84b31-85a1

⁴²⁷ *Met.* M2 1077 a36 ss.

Un altro aspetto che vale la pena considerare ora, per quanto non direttamente affrontato in Iota, è l'attribuzione di valori etico-estetici all'uno ed agli enti matematici. In più luoghi⁴²⁸ Aristotele argomenta contro l'identificazione del Bene con l'uno. Al di là degli argomenti distruttivi, sembra che almeno alcuni passi racchiudano l'idea di una ragione alla base dell'identificazione dell'uno e dei numeri come principi almeno del bello, da distinguere dal bene. In *Met.* M3 1078 a31-b6 leggiamo una difesa del valore dello studio delle discipline matematiche piuttosto interessante se confrontata con l'esordio di *Met.* Λ10. Consideriamo i due testi:

“Dal momento che il bene (τὸ ἀγαθόν) e il bello (τὸ καλόν) sono diversi (l'uno, infatti, è sempre nell'azione, mentre il bello è anche nelle cose immobili), coloro che sostengono che le scienze matematiche non dicono nulla sul bello o sul bene dicono il falso. <Le scienze matematiche>, infatti, ne parlano e soprattutto mostrano: infatti non è che, se non li nominano, ma li mostrano con i risultati e i discorsi (τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους) non ne parlano. Le forme (εἶδη) somme (μέγιστα) del bello sono ordine e simmetria e il definito (τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον), che le scienze matematiche mostrano in massimo grado. E dal momento che certamente queste cose appaiono cause di molte cose (intendo dire, ad esempio, l'ordine ed il definito), è chiaro che in un certo senso si potrebbe dire che parlano anche di una causa di questo tipo, nel senso in cui il bello è causa. Ma di questi argomenti parleremo più chiaramente altrove”.

L'esordio di *Met.* Λ10, da parte sua, riprende un'aporia formulata in *Met.* N4: il problema è quello di capire se e come bello e bene siano di per sé principi primi o si manifestino e vengano all'essere in modo derivato. Tenendo in mente questi due elementi (M3 e N4), vediamo cosa dice Aristotele della costituzione del suo proprio cosmo:

“Bisogna vedere anche in che modo la natura dell'intero abbia il bene ed il meglio (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), come qualcosa di separato e <sussistente> in sé e per sé o come ordine. O in entrambi i modi come l'esercito?”

Le ultime righe del libro dodicesimo pongono la soluzione aristotelica dell'unificazione del cosmo come unificazione causale reale dipendente da un solo principio motore nella linea delle riflessioni platoniche sull'uno, rielaborando la connessione tra proprietà erroneamente identificate da una certa tradizione di pensiero con un unico principio. Anche in questo caso è lo stesso Aristotele a fornire gli elementi per la comprensione di un errore che consiste nell'identificazione di due oggetti o due proprietà (in questo caso l'equivoco è

⁴²⁸ *Met.* N4 1091 b15-1092 a8; *EN* A4, 1096 a11 ss.; *EE* A8, 1218 a15 ss.

duplice: uno e bene sono considerati sostanze e, in particolare, la stessa sostanza). Allo stesso tempo il contenuto di verità presente nell'identificazione di Uno e Bene viene chiarito e vengono sciolti i termini della connessione tra presenza del bene e unità del cosmo.

La condivisione degli aspetti menzionati tra dominio dei numeri e dominio della sostanza può fare impressione. Ma l'importanza della condivisione sta nel riconoscimento della ragione di un equivoco che è alla base delle dottrine pitagorizzanti, che fanno dei numeri e dei loro principi i principi di tutti gli enti. La diagnosi della condivisione di certe proprietà come fondamento di un equivoco è registrata anche in un altro caso che abbiamo già considerato: l'identificazione della definizione con un numero. Si tratta di una dottrina da contestare e la contestazione passa precisamente attraverso l'analisi delle analogie tra definizione e numero (entrambi sono oggetti divisibili in parti indivisibili, ad entrambi non si può aggiungere o togliere nulla senza che muti la natura dell'intero)⁴²⁹. Ma l'analogia si ferma qui: procedere nell'identificazione è in ogni caso un errore.

Fino a questo punto abbiamo considerato principalmente le relazioni tra caratteristiche della trattazione dell'uno nella quantità e, in particolare, nei numeri e caratteristiche dell'uno nel dominio della sostanza. Non è ancora stata compiuta, però, una valutazione dell'estensione dell'uno alle altre categorie. Non si è ancora chiarito, cioè, in cosa consista la natura dell'uno come trascendentale. La questione può essere affrontata da diversi punti di vista. Nei paragrafi seguenti cercherò di delineare il modo in cui si distribuiscono i due aspetti (indivisibile/misura) e le connotazioni dell'uno oltre il dominio dei numeri e delle quantità.

§4. L'estensione transcategoriale dell'uno

L'intuizione principale della teoria aristotelica dell'uno è che non esiste qualcosa che sia l'uno in sé, causa dell'essere uno per ogni altra cosa e per tutto ciò che esiste. Ogni cosa, ogni ente è in qualche maniera "uno", ma il senso e la natura di questa unità vanno determinati di volta in volta in relazione a ciò che i singoli oggetti sono. Ciò non toglie che

⁴²⁹ Cfr. p. 170

nell'intendere un oggetto come qualcosa di uno e unitario si mantengano delle connotazioni generali, che permettono di dire di ogni cosa che essa è qualcosa di "uno".

Per quanto questa impostazione di fondo sia chiara, non è del tutto evidente il senso in cui questa idea generale si concretizzi nel dettaglio nel quadro dell'ontologia aristotelica. Le cose che sono uno nei singoli generi (da intendere non solo come generi sommi/categorie, ma anche in senso settoriale) non sono tutte "uno" nello stesso modo, non hanno tutte la stessa conformazione ontologica. Il modo in cui questa asserzione debba essere posta in relazione con l'idea che i significati dell'uno siano in corrispondenza biunivoca con i significati dell'ente, in particolare per quanto riguarda la divisione in categorie, non è affatto chiaro.

Nei paragrafi precedenti si sono considerate in modo particolare la natura dell'uno in senso primo rispetto a quantità e sostanza e la relazione tra queste due categorie. Per quanto riguarda i diversi generi di enti quantitativi (numeri, linee, superfici, corpi, pesi, velocità, intervalli musicali ecc.) per ciascun dominio l'uno è dato dalla o dalle unità di misura; l'unità di misura è individuata come ente minimo appartenente al dominio stesso. In ciascun dominio l'uno è fissato come termine indivisibile tale che ogni altra quantità nello stesso dominio viene conosciuta stabilendo quante volte l'unità di misura è contenuta nella quantità da conoscere e, in generale, determinando un rapporto numerico tra misura e misurato. Questo procedimento si attua applicando i numeri ad altri tipi di quantità. I numeri a loro volta vengono conosciuti secondo il procedimento descritto a partire dall'uno e dalle unità di cui sono costituiti. In questo senso l'uno è principio del numero e degli altri generi di quantità.

Analogamente, nella categoria della sostanza la conoscenza delle singole specie di sostanza si fonda sulla conoscenza di un principio che è a sua volta sostanza e che si determina a seconda della specie che di volta in volta si considera. Questo principio è in ciascuna specie la causa dell'unità dei singoli individui appartenenti alla specie e dell'individuazione di un gruppo di individui dato, appunto, dalla specie stessa. Questo principio è la forma.

La terza categoria che Aristotele menziona esplicitamente in relazione all'estensione transcategoriale dell'uno è la qualità⁴³⁰. La struttura delle divisioni all'interno della categoria e la funzione conoscitiva di ciò che viene individuato come uno al termine di ciascuna divisione sono analoghe ai casi precedenti: ad esempio, nel dominio dei colori l'uno, principio di conoscenza dei colori, dovrà essere a sua volta un colore.

In questa prospettiva il senso in cui l'uno in ciascun caso è "indivisibile" è legato alla divisione dell'ente in categorie e, all'interno delle categorie, in generi e specie. Ogni stadio della diairesi coglie un nucleo unitario che può essere ulteriormente diviso fino ad arrivare alle specie infime per ciascuna categoria, non più ulteriormente divisibili (cfr. *Met.* Δ6 1016 b3-6). Al di sotto delle specie infime, le unità sono date dai singoli individui, almeno in linea di principio per ciascuna categoria⁴³¹. Al di là delle categorie di quantità, qualità e sostanza Aristotele non articola un'analisi dettagliata. Due riferimenti al modo in cui determinare l'uno in altre categorie si possono forse leggere in *Met.* Γ2 1004 a30-31 e *Met.* Δ6 1016b6-9, in cui Aristotele sembra sostenere delle forme di unità derivate per le categorie di avere, agire, subire e relazione.

In ogni caso, l'articolazione categoriale dei diversi significati dell'uno non riflette la distinzione dei sensi dell'uno per sé in Δ6 né in I1⁴³². Si tratta, semmai, di un'articolazione interna al senso in cui si parla di uno come καθόλου e forma di unità per la conoscenza. Al di sotto delle specie infime, si colloca il modo di essere uno di ciò che è καθ'ἑκαστον. Alla stessa articolazione in livelli di unità dall'individuo alle specie e ai generi risponde la distinzione di Δ6 tra uno per numero, specie e genere, cui si aggiunge l'unità per analogia. Quest'ultima costituisce una struttura unificatrice fondamentale per la conoscenza. Proprio in relazione all'unitarietà della conoscenza di tutto ciò che è vengono riprese le distinzioni tra significati dell'uno per numero, specie e analogia in *Met.* Λ4-5 e la stessa distinzione tra

⁴³⁰ *Met.* I2 1053b28-34.

⁴³¹ Sulla presenza di particolari astratti (o tropi) nell'ontologia aristotelica. Il dibattito ha origine con ACKRILL (1963) e OWEN (1965) e si è accresciuto negli anni. Si vedano ALLEN (1969), ANNAS (1974), DEVEREUX (1992), DUERLINGER (1970), FREDE (1987), GRANGER (1980), HARTMAN (1977), HEINAMAN (1981), JONES (1972), MATTHEWS (1989), MATTHEWS-COHEN (1968), WEDIN (1993).

⁴³² Su questa discrepanza insiste particolarmente HALPER (1985)

uno per specie, genere e analogia rende conto della struttura unitaria della conoscenza nelle scienze biologiche⁴³³.

E' importante sottolineare che la caratterizzazione di queste forme di unità come forme di unità per la conoscenza non implichi da parte di Aristotele una svalutazione e una relegazione a forme di unità in qualche modo solo superficiali o non reali. La conoscenza e, in particolare, la costituzione di una scienza in quanto scienza unitaria dipendono costitutivamente dall'esistenza di un oggetto unitario della conoscenza stessa. La conoscenza riflette e articola strutture e forme di unità ed è la struttura unitaria del dominio oggetto di scienza a determinare la struttura unitaria della scienza stessa.

Rispetto all'esigenza di individuare delle strutture di unità in ciò che è oggetto di conoscenza può stupire il fatto di non rinvenire né in $\Delta 6$ né in II una menzione esplicita dell'unità $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ come forma di unità fondamentale. E' questa, infatti, la struttura che determina l'unità della scienza dell'ente in quanto ente. Credo che la risposta a questa domanda stia nel fatto che l'unità $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ è comunque una forma di unità derivata dall'uno ($\acute{\epsilon}\nu$) rispetto a cui è determinata. Riuscire a determinare la portata di una struttura unitaria $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ significa riuscire a determinare la forma di unità di ciò che costituisce il punto focale delle cose ordinate, appunto, $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$. In *Met.* $\Lambda 7$ 1074a31-38 viene determinata la forma di unità dell'ente che costituisce il punto focale della struttura dell'essere: il motore immobile è unitario in quanto forma pura ed è uno per numero. Il chiarimento della natura di questo particolare ente determina il chiarimento della struttura di unitarietà focale dell'intero dominio degli enti e di tutto ciò che è.

Per quanto riguarda l'ente ed i suoi significati, l'ordinamento $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ di questi ultimi riflette la struttura causale che fa della sostanza e dei suoi principi le cause di tutti gli enti. Tutti i predicati (tra cui l'uno) che hanno estensione pari all'ente si sovrappongono a questa struttura, ma questo non significa che l'ordinamento dei loro significati sia di per sé lo stesso dei significati dell'ente. In particolare, quando in *Met.* $\Gamma 2$ Aristotele fa menzione della possibilità di ordinare $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ i significati di uno, identico, diverso, simile ecc. non pone alcuna restrizione sulla categoria in cui si debba trovarne il senso primo di ciascuno di essi. In generale non dice che il senso primo di ognuna di queste nozioni sia da

⁴³³ Cfr. *Part. An.* A5 645b5 ss.

rintracciare nella sostanza né in alcun luogo si fa menzione di un ordinamento dei significati dell'uno o dell'identico o del simile secondo un criterio di priorità causale. L'unico passo in cui Aristotele fa riferimento alla priorità della causa di unità delle sostanze in *Met.* Il restringe la portata dell'osservazione al senso dell'uno secondo la conoscenza. Il fatto che sia la struttura dell'ente (e non quella di un altro termine comune, come l'uno) a rendere conto delle articolazioni fondamentali della realtà riflette la priorità che l'ente e la sostanza rivestono nella metafisica aristotelica, ma non implica che un predicato che si dice di tutto ciò che è rifletta già di per sé la stessa articolazione di significati dell'ente. Se l'indagine ontologica dovesse seguire i significati dell'uno e porre al centro dell'attenzione ciò di cui l'uno si dice in senso primo, essa non arriverebbe a concentrarsi su una sostanza, ma su un ente matematico: il principio del numero.

Fino ad ora abbiamo cercato di sviluppare il senso in cui l'uno come indivisibile si estende alle categorie diverse dalla quantità. Si è visto come le divisioni tra significati dell'uno corrispondenti alle divisioni dell'ente secondo le categorie non corrispondono ai significati dell'uno di *Met.* $\Delta 6$ e *II*. In particolare, restano esclusi i significati per certi versi più descrittivi dell'uno, come il continuo, l'intero e (in $\Delta 6$) l'uno secondo la specie della materia. Nei capitoli precedenti si è cercato di mostrare come continuo ed intero siano delle forme paradigmatiche di unità per enti unitari, ma intrinsecamente caratterizzate da una molteplicità di parti. L'analisi di questi due paradigmi di unità delle sostanze fornisce dei modelli per l'analisi dell'unitarietà di enti di natura anche molto diversa tra loro. Anche in questa prospettiva, però, il senso in cui continuo ed intero sono strutture di unità generali e non confinate alla descrizione dell'unitarietà di enti particolari è diverso dal senso in cui la nozione di indivisibile o di principio di conoscenza non sono confinate nel dominio delle quantità.

Cerchiamo ora di vedere come la nozione di principio di conoscenza e di misura si possa estendere oltre la categoria della quantità. Ciò che caratterizza tutti i significati dell'uno è il riferimento all'essere in qualche senso indivisibile: nella misura in cui qualcosa non viene diviso o non è divisibile questo qualcosa è uno. Non tutto ciò che è considerato come indivisibile è unità di misura o principio di conoscenza. Ciascuna cosa, infatti, è in qualche senso una e indivisibile, ma non ciascuna cosa è principio di

conoscenza. Ciò che, all'interno di un determinato genere, è o è assunto come unità di misura è indivisibile (almeno rispetto al genere di cui è unità di misura)⁴³⁴. Da questo punto di vista l'indivisibilità è un aspetto più generale ed esteso a più cose rispetto all'essere misura. Tuttavia ci sono alcune estensioni della nozione di μέτρον che vanno al di là della nozione di indivisibilità.

In primo luogo ci si potrebbe chiedere se il processo di analisi o di divisione che conduce all'individuazione della o delle unità di misura per un determinato genere conduca non solo all'individuazione di un principio della conoscenza, ma anche ad un principio dell'essere per gli enti del genere in questione. La nozione di misura come 'principio di conoscenza', infatti, è piuttosto generale e può essere estesa, ad esempio, a ciascuna delle quattro cause: ogni causa è un principio. Un modo per affrontare la questione è vedere quanto strettamente si intende interpretare la relazione tra misura e misurato che è paradigmaticamente realizzata nei numeri. In questi ultimi, infatti, le unità sono intese come elementi costitutivi dei numeri stessi: il numero è costituito da più "uni"⁴³⁵.

Seguendo questa direzione si potrebbe notare che Aristotele stesso attua⁴³⁶ una risemantizzazione del termine στοιχείον per indicare non solo un costituente materiale, ma più in generale un principio o una causa immanente e costitutiva. In questo senso, sia la materia sia la forma sono cause immanenti e costitutive di un ente, opposte alla causa motrice, esterna. Se la nozione di μέτρον, dunque, deve mantenersi legata a qualcosa che sia anche un principio ontologico costitutivo e immanente del μετρητόν, forma e materia sono principi di questo tipo⁴³⁷. Tra le due, la forma, in quanto principio di unità e determinazione, è certamente principio di conoscenza a maggior titolo della materia⁴³⁸. In questa prospettiva, la forma è principio sia ontologico costitutivo sia gnoseologico.

Se, d'altra parte, si abbandona il requisito di costitutività e immanenza per ciò che è μέτρον rispetto al μετρητόν, anche una causa esterna alle cose può essere considerata

⁴³⁴ Cfr. *Met.* N1 1087b33-1088a4

⁴³⁵ Cfr. *Met.* I6 1056b23-24

⁴³⁶ *Met.* Λ4 1070b22-35

⁴³⁷ Cfr. il commento di Tommaso riportato alle pp. 242-243, in cui forma e materia vengono menzionate come il risultato del processo di divisione che porta all'individuazione dei costituenti ontologici e dei principi di conoscenza.

⁴³⁸ In questa direzione va anche *Met.* I1 1052a33-34, in cui non si trova alcuna allusione alla materia.

principio di conoscenza delle cose stesse e, in quanto tale, a sua volta μέτρον. Seguendo questa linea di pensiero non è difficile arrivare ad identificare il motore immobile con l'unità di misura di tutte le cose che sono. In Averroè questa lettura sembra essere motivata dal fatto che il motore immobile è ritenuto non solo causa motrice/finale, ma anche causa formale degli enti.

Di queste considerazioni si potrebbe dire, con qualche ragione, che si tratta di speculazioni dei commentatori e che Aristotele in nessun luogo si propone di identificare le proprie cause e i propri principi con l'uno e i suoi significati. Se questo reclamo racchiude un nucleo di verità, quest'ultimo non si annida nell'assunzione che Aristotele non si ponga il problema di come forma e materia possano rispettivamente essere considerati "uno", come principi ontologici e principi di conoscenza. E' corretto, a mio parere, sostenere che riformulare in termini di uno e molteplice l'ontologia di forma e materia non è la preoccupazione principale di Aristotele (certamente non è questo l'obiettivo nei luoghi in cui vengono affrontate le questioni relative ai significati dell'uno). L'inserimento di una teoria dell'uno nella teoria dell'ente in quanto ente e della sostanza ha semmai lo scopo di sdrammatizzare i contenuti di certe dottrine sull'uno e sui numeri, mettendone in luce gli elementi di verità, ma anche quelli di ineludibile equivoco. Ma non è vero che Aristotele si disinteressa del tutto della questione di come intendere le questioni di unità in termini di forma e materia.

L'oscillazione tra un'interpretazione dell'uno come elemento costitutivo e immanente e dell'uno come causa di determinazione formale è il fondamento della confusione alla base della concezione dell'uno che Aristotele discute in *Met.* M8 1084 b2 ss. Si noti che, anche in questo caso, la discussione viene condotta rispetto ai numeri e le nozioni di forma, materia e composto vengono impiegate in riferimento ad un dominio di oggetti che per Aristotele *non* sono sostanze, mentre lo sono per i sostenitori delle tesi discusse. Le questioni, nell'ordine, sono due:

- 1) se sia anteriore l'uno o siano anteriori la diade e la triade [1084 b2-13];
- 2) in che senso l'uno sia principio, come forma o come parte materiale [1084 b13-16].

Rispetto a 1), se si intende una priorità secondo la materia, l'uno, in quanto unità che costituisce il numero, è anteriore al numero stesso. Se si intende la priorità secondo la forma e la sostanza κατὰ τὸν λόγον, allora l'intero costituito di forma e materia (cioè: il numero) è anteriore all'uno, ovvero alla sola materia. “Il composto di entrambe, infatti” – aggiunge Aristotele – “è più vicino alla forma ed a ciò di cui è la definizione (ἐγγύτερον τοῦ εἶδους καὶ οὐ ὁ λόγος) mentre è posteriore quanto alla generazione (γενέσει ὑστερον)”. Una volta individuati questi due ordini di priorità (rispetto alla definizione e alla sostanza, rispetto alla generazione e alla materia) viene formulato il secondo problema:

“In che modo, dunque, è principio l'uno? Poiché non è divisibile (οὐ διαιρετόν) - dicono. Ma indivisibile sono sia l'universale (τὸ καθόλου)⁴³⁹ sia il particolare e l'elemento (τὸ ἐπὶ μέρους καὶ τὸ στοιχεῖον). Ma in un modo diverso: l'uno secondo la definizione (τὸ μὲν κατὰ λόγον), l'altro secondo il tempo (τὸ δὲ κατὰ χρόνον). In quale dei due modi, dunque, l'uno è principio?”⁴⁴⁰

Il problema, dice Aristotele, sta nel confondere le due prospettive e nell'attribuire all'uno priorità in entrambi i sensi: sia come parte ed elemento costitutivo o materiale sia come forma universale di un composto (1084 b16-32).

In questo come negli altri passi discussi, l'intento aristotelico sembra essere in primo luogo quello di chiarire, di rendere esplicite delle distinzioni che mettano in luce gli equivoci nella formulazione di dottrine che hanno fatto dell'uno e dei numeri una chiave di lettura fuorviante di ciò che è. In questa prospettiva sembra più rilevante l'abbondanza di distinzioni e di criteri di diversificazione per i vari aspetti dell'unità che non la positiva e conclusiva identificazione di ciò che è uno con i vari elementi delle dottrine aristoteliche sull'ente e la sostanza. Certamente c'è un senso in cui la forma o i singoli costituenti materiali o le sostanze individuali e, in generale, ogni cosa si possono dire “uno”, poiché ogni cosa è a suo modo qualcosa di unitario e determinato. Ma qui si esaurisce il nucleo di verità delle dottrine che hanno fatto dell'uno il principio supremo di tutti gli enti.

⁴³⁹ Si noti 1084 b5: καθόλου καὶ τὸ εἶδος

⁴⁴⁰ *Met.* M8 1084 b13-16.

§5. Convertibilità di uno ed ente

La relazione di convertibilità tra ἓν e ὄν viene presentata sia in *Met.* Γ2 (1003 b22-33) sia in *Met.* I2 (1054 a9-19). Le questioni che affronteremo in questo paragrafo sono due: la caratterizzazione della convertibilità ed il chiarimento delle relazioni tra significati dell'uno e significati dell'ente. I due problemi, infatti, non si identificano.

L'argomento di *Met.* Γ2⁴⁴¹ mostra come uno ed ente si identifichino (in particolare: come l'uno non esprima nulla oltre ciò che esprime l'ente). Uno ed ente sono considerati "la medesima cosa" (τὸ ταὐτόν) e un'unica natura (μία φύσις) per il fatto di conseguire l'uno all'altro: tutto ciò che è uno è anche ente e viceversa, come tutto ciò che è causa è anche principio e viceversa. Uno ed ente non aggiungono nulla l'uno all'altro e non aggiungono nulla a ciò di cui si predicano. Ad esempio, dire di un uomo che è uno o che è ente o che è uno ed ente non equivale a nulla di più che dire che è una determinata sostanza, uomo. Subito dopo aver asserito l'identificazione dei due predicati, però, Aristotele introduce una nota di cautela: essi non sono uno "come se fossero mostrati da un'unica formula" (ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα). Ho cercato di rendere ragione di questa precisazione nei paragrafi precedenti.

Il testo di *Met.* I2 riprende ciascuno dei punti toccati in *Met.* Γ2, con alcune variazioni. Il riferimento alla φύσις, ad esempio, viene ripreso, ma per dire che l'uno in ogni genere è una certa natura (τις φύσις), senza essere esso stesso la natura di nulla⁴⁴². Non c'è nulla, cioè, la cui natura si esaurisca nell'essere uno. Dopo questa affermazione troviamo l'identificazione di uno ed ente, ma mentre in Γ2 l'argomento per l'identità di uno ed ente consisteva nel fatto che i due predicati seguono l'uno all'altro, in I2 l'identità dell'uno con l'ente viene sostenuta sulla base del fatto che l'uno segue in quanti modi si dicono le categorie, senza essere in nessuna categoria particolare (ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἓν μηδεμιᾶ)⁴⁴³. Inoltre, mentre in Γ2 l'accento dell'argomento cade sul fatto

⁴⁴¹ Cfr. cap.1 pp. 17-21; cap. 2 p. 88

⁴⁴² *Met.* I2 1054 a9 ss.

⁴⁴³ *Ibid.* 1054a13-14

che l'uno non è nulla oltre l'ente, in I2 Aristotele insiste nel rimarcare che l'uno non è nulla oltre le singole cose proprio come l'ente non è nulla al di là delle categorie (ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποῖον ἢ πόσον)⁴⁴⁴. Infine, l'argomento di Γ2 1003 b32-33, secondo cui l'essenza di ciascuna cosa è una non per accidente come è un certo ente determinato, trova un'eco a 1054 a17-18, secondo cui l'essenza dell'uno coincide con l'essenza di ciascuna cosa.

Le prospettive dei due capitoli sono un po' diverse, nonostante il parallelismo nella scelta degli argomenti. In generale I2 sembra più attento a cogliere le corrispondenze tra uno ed ente proprio nella misura in cui ciascuno di essi riceve le determinazioni degli enti particolari in riferimento ai quali viene specificato di volta in volta. Sempre in I2 viene sottolineata maggiormente la corrispondenza di uno ed ente secondo le categorie. Viene quindi da chiedersi se la corrispondenza tra uno ed ente si limiti al fatto che entrambi vengono specificati secondo le categorie, o possa essere estesa anche agli altri significati dell'ente.

Nei capitoli precedenti abbiamo considerato in maniera analitica i significati dell'uno. Come è piuttosto semplice rilevare, essi non coincidono (per lo meno, non coincidono in modo evidente) con quelli dell'ente. L'unico parallelismo tra i capitoli sui significati dell'uno e dell'ente consiste nella divisione tra significati per accidente e per sé. In particolare, i diversi modi dei significati per accidente dei due πολλαχῶς λεγόμενα coincidono. Gli argomenti sulla convertibilità sostengono la corrispondenza estensionale di uno ed ente rispetto ad ogni ente che ricada sotto una qualsiasi delle categorie⁴⁴⁵. Nei paragrafi precedenti ho proposto un possibile sviluppo per l'idea che la nozione di uno si estenda a piani categoriali distinti dalla quantità. Resterebbe da vedere se ai significati dell'ente secondo atto e potenza e secondo vero e falso si possano ricondurre delle osservazioni esplicite da parte di Aristotele. In entrambi i casi la risposta è positiva. Per

⁴⁴⁴ *Ibid.* II. 17-18

⁴⁴⁵ Credo che HALPER (1985) abbia ragione nel sostenere che gli argomenti in Γ2 per la convertibilità tra uno ed ente siano estensionali. Halper sostiene inoltre che la relazione intensionale tra uno ed ente non stia nella natura di Uno ed Ente intesi come forme dotate di una qualche natura, ma nel nesso necessario che sussiste tra indivisibilità secondo la definizione e appartenenza ad una categoria; entrambi questi due ultimi aspetti sono propri dell'essenza. Anche questa proposta può essere accettata, ma purtroppo la stragrande maggioranza dei testi relativi ai significati dell'uno non pone a tema alcuna esplicita corrispondenza con i significati dell'ente.

quanto riguarda la distinzione dell'uno secondo atto e potenza, *De An.* B1 412 b6-9 sostiene la corrispondenza tra ciò che è e ciò che è uno in atto. Inoltre, *De An.* Γ6 430b5 ss. pone esplicitamente la distinzione tra ciò che è ἀδιαίρετον in atto e in potenza. Infine, in *Met.* Θ10⁴⁴⁶ Aristotele esprime in termini di unità e molteplicità la sussistenza di un certo stato di cose espresso da un enunciato categorico affermativo o negativo vero. Sembrerebbe, dunque, che per ogni significato dell'ente Aristotele effettivamente riconosca un corrispondente significato dell'uno.

Prima di passare ad una valutazione complessiva dei dati proposti ed alle conclusioni, vorrei sottolineare alcune altre possibili estensioni dell'uno come misura dall'ambito categoriale della quantità ad altri contesti.

§6. Altre estensioni: uno/misura come principio non solo gnoseologico, ma anche ontologico ed etico

Nei paragrafi precedenti ho particolarmente insistito sul fatto che l'esposizione delle distinzioni aristoteliche sui significati dell'uno hanno la funzione di chiarire degli equivoci più che di inserire una compiuta riflessione sull'uno nel discorso sulla sostanza. In questa prospettiva si è sottolineato come l'ambito dei numeri e della quantità sia il dominio di riferimento privilegiato per contestualizzare le osservazioni su unità, indivisibilità, misura. In questa ultima sezione vorrei accennare ad un ultimo aspetto legato alla nozione di μέτρον ed alle valenze letterali e traslate che essa assume negli scritti platonici e di fatto mantiene in quelli aristotelici, in un certo senso nonostante l'intento aristotelico di far fronte alle suggestioni 'sostanzializzanti' sull'uno.

Un fatto da registrare è che l'insistenza sul significato primo dell'uno come μέτρον si trova sempre congiunta con la precisazione del contesto di misurazione di quantità. A questa esplicita restrizione fa da controparte un'estensione della nozione di misura (μέτρον) e di ciò che è conforme alla giusta misura (μέτροιον) su un piano molto più generale: la giusta misura valutata rispetto alla natura delle cose ed al bene. In questo senso gli scritti soprattutto etici di Aristotele costituiscono un luogo importante per rintracciare

⁴⁴⁶ V. Cap. 5 pp. 221-222

echi e continuità della riflessione platonica sull'uno inteso non solo come principio ontologico, ma anche come principio etico.

Nel *Politico* Platone⁴⁴⁷ fa introdurre allo Straniero il discorso sulla μετρητική, 'l'arte della misura', in riferimento alla produzione di λόγοι appropriati e, in particolare, di lunghezza appropriata all'argomento ed alle circostanze in cui vengono pronunciati. In primo luogo (283c3 ss.) è necessario avere cognizione di eccesso e difetto in generale (πάσαν τήν τε ὑπερβολήν καὶ τὴν ἔλλειψιν), al fine di poter valutare correttamente gli eventuali eccessi e difetti nel discorso. Per condurre questa indagine è opportuno condurre il discorso "su lunghezza e brevità e ogni eccesso e difetto" (μήκους τε πέρι καὶ βραχύτητος καὶ πάσης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐλλείψεως)⁴⁴⁸. Di tutte queste cose si occupa, infatti, l'arte della misura (μετρητική). La μετρητική viene quindi divisa in due parti (o specie): una parte si occupa della misurazione dei rapporti reciproci di grandezza e piccolezza ovvero delle relazioni di maggiore e minore; l'altra parte ha a che fare con "l'essenza necessaria della generazione" (τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαῖαν οὐσίαν)⁴⁴⁹ e con "la natura di ciò che è conforme a misura" (τὴν τοῦ μετρίου φύσιν)⁴⁵⁰. L'esistenza reale di una natura di ciò che è conforme a misura fa sì che eccesso e difetto non siano semplicemente nozioni relative l'una all'altra, ma sia possibile un raffronto con una giusta misura. Che tra gli uomini l'esistenza di questa conformità alla misura sia considerata qualcosa di reale è manifestato sia dalla distinzione in buoni e malvagi in base all'eccesso o al difetto rispetto alla natura del μέτριον in parole e opere (283e3-7) sia dal fatto che le τέχναι (tra cui la politica) si occupano di salvaguardare ciò che è conforme a misura, come se questa conformità alla misura sia qualcosa di reale, per quanto difficile da ottenere (283e8-12). "In questo modo", conclude lo straniero, "salvaguardando la misura (τὸ μέτρον σώζουσαι) compiono tutte le cose buone e belle" (284b1-2). Le arti si occupano di ciò che è più e meno, eccesso e difetto rispetto alla generazione di ciò che è conforme a misura (284b7-d8).

⁴⁴⁷ Cfr. anche *Protag.* 356c4 ss.

⁴⁴⁸ *Pol.* 283 c11-d2

⁴⁴⁹ *Ibid.* 283d8-9

⁴⁵⁰ *Ibid.* 283e3

Oltre all'utilità per la valutazione della lunghezza dei discorsi ed al riconoscimento del fatto che più e meno sono misurabili non solo l'uno rispetto all'altro, lo straniero parla anche di un'ipotesi "molto giusta" (ὑποτίθεσθαι μὲν τὸ τοιόνδε περὶ αὐτῶν καὶ μάλα δίκαιον). Ciò che viene assunto come "ipotesi" è che "ci sarà bisogno di quanto si è detto ora per la dimostrazione sul preciso in sé" (πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβές ἀπόδειξιν)⁴⁵¹. Il riferimento a questa indagine non viene ripreso oltre nel dialogo.

La connessione della scelta del μέτρον con il criterio della precisione (una misura precisa è quella a cui non è possibile aggiungere o sottrarre nulla senza che l'alterazione risulti evidente⁴⁵²) è esplicita nel testo aristotelico. Mentre per Aristotele l'acribia è tipica delle scienze matematiche, per Platone la dialettica applicata al mondo delle idee fornisce la conoscenza di ciò che è ἀκριβές per eccellenza. Anche in questo caso Aristotele sottolinea uno slittamento degli attributi di enti che secondo la tradizione platonica sono sostanze ad un ambito particolare, quello degli enti matematici, che per Aristotele non sono sostanze.

In conformità alla distinzione proposta, lo Straniero del dialogo platonico procede ad una diairesi della μετρητική specificando i tipi di conoscenza che ricadono sotto l'una o l'altra parte della divisione (284e1-8). Il passo è interessante per un raffronto con alcuni passaggi aristotelici.

"E' chiaro che divideremmo l'arte della misura, proprio come è stato detto, tagliando in due in questo modo: poniamo che una parte di essa siano tutte quante le scienze che misurano il numero e la lunghezza e la profondità e la larghezza e la velocità in relazione al contrario, mentre dall'altra parte poniamo le scienze che <misurano> rispetto a ciò che è conforme a misura e a ciò che è adeguato e al momento opportuno e a ciò che bisogna e tutte quante le cose che si trovano nel mezzo tra gli estremi"⁴⁵³.

La conoscenza della misura e la valutazione di più e meno rispetto ad essa governa e fonda le τέχναι nella generazione di ciò che è conforme a misura. In questo senso la misura sembra svolgere la funzione di principio ontologico, che presiede alla costituzione degli

⁴⁵¹ *Ibid.* 284d1-2

⁴⁵² *Met.* II 1052b35-36

⁴⁵³ 284e2-8: δῆλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτη δίχα τέμνοντες, ἔν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτήτας πρὸς τοῦναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πανθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσεον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων.

enti. L'opera di produzione e conservazione dell'opera delle arti (non solo delle arti produttive, ma anche della politica) viene interpretata come attività di salvaguardia del μέτρον.

Il passaggio dall'applicazione della nozione di misura e di misurazione a domini determinati di quantità in senso stretto (numeri, lunghezze, velocità) ad un senso molto più ampio della nozione di misura intesa come giusto mezzo tra opposti è qualcosa che ritroviamo in Aristotele. In questo senso la nozione di μέτρον si presta ad un'estensione semantica diversa da quella dell'uno come predicato transcategoriale, ma nondimeno significativa. Alcuni passaggi sono particolarmente interessanti.

In *Met.* N6 1093 b7-21 Aristotele precisa il senso in cui l'individuazione di connessioni tra aspetti numerici o più genericamente matematici e la ricorrenza di eventi o qualità positive è corretta, ma fuorviante se intesa come nesso causale ed esplicativo della presenza del bene in questi ultimi. A conclusione dell'esposizione delle difficoltà relative alle dottrine secondo cui il bene deriva dai numeri, leggiamo il passo seguente:

“Ma le nature che sono lodate nei numeri e le cose contrarie ad esse e in generale le cose negli enti matematici, nel modo in cui alcuni sostengono facendone le cause della natura, per coloro che conducono l'indagine in questo modo sembrano venir meno (infatti nessuna di esse è causa secondo nessuno dei modi definiti a proposito dei principi); c'è tuttavia un senso in cui rendono manifesto che il bene sussiste e che il dispari, il retto, il tante volte tanto, le potenze di alcuni numeri appartengono alla sistoichia del bello: contemporaneamente, infatti, sono le stagioni e un numero di questo tipo; e le altre cose che mettono insieme a partire dai teoremi matematici hanno tutte la stessa forza (δύναμιν). Per questa ragione sembrano anche coincidenze: sono, infatti, accidenti, ma tutti propri gli uni degli altri e uno per analogia: in ciascuna categoria dell'ente, infatti, è l'analogo, come il retto della lunghezza così l'uniforme nella larghezza e forse il dispari nel numero e il bianco nel colore”.

Si noti che l'esistenza di elementi comuni per analogia “in ogni categoria dell'ente” viene illustrata con degli esempi tratti da enti quantitativi (numero, lunghezza e larghezza) e qualitativi (colore), secondo una tendenza caratteristica anche dei capitoli sui significati dell'uno. Anche in questo caso Aristotele sottolinea sia il nucleo di verità sia le ragioni dell'equivoco contenuti negli argomenti degli avversari: è vero che esiste una connessione regolare tra la ricorrenza di alcune combinazioni numeriche e di alcuni eventi naturali, ma questo non implica che i numeri siano la causa del bene nella natura. In ogni categoria dell'ente è possibile rinvenire degli elementi analoghi, che stanno, cioè, alle rispettive

categorie tutti nello stesso modo: come il retto sta alla lunghezza, così l'uniforme sta alla larghezza ecc. Ma queste analogie non implicano l'esistenza di una singola natura unitaria che sia causa di tutti gli elementi di analogia ravvisabili nei diversi ambiti.

L'elenco di nozioni positive che esprimono la conformità alla misura individuate in *Pol.* 284e1-8 si ritrova in Aristotele in *EN.* A4, 1096 a24-34, in cui viene esposta quella che passerà nella tradizione successiva come dottrina della trascendentalità del bene:

“Inoltre, dal momento che il bene (τἀγαθόν) si dice in tanti modi quanto l'ente (infatti, si dice nella sostanza, ad esempio il dio e l'intelletto, e nella qualità le virtù, e nella quantità ciò che è conforme a misura (τὸ μέτριον), e nella relazione l'utile (τὸ χρήσιμον) e nel tempo il momento opportuno (καιρός) e nel luogo l'habitat naturale e le altre cose di questo tipo), è chiaro che non potrebbe essere [scil.: il bene] qualcosa di comune in universale e uno (κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν): non si direbbe, infatti, in tutte le categorie, ma in una sola. Inoltre, dal momento che delle cose che sono secondo un'unica idea (κατὰ μίαν ἰδέαν) una sola è anche la scienza, dovrebbe esserci una qualche unica scienza di tutti quanti i beni; ma di fatto ve ne sono molte anche delle cose che ricadono sotto un'unica categoria, ad esempio del momento opportuno: in guerra, infatti, se ne occupa l'arte militare, nella malattia la medicina, e del conforme a misura nel nutrimento si occupa la medicina, nelle fatiche la ginnastica”.

Infine, l'idea che le scienze e le arti producano le proprie opere rispettando una misura che è principio di salvaguardia ontologica degli enti prodotti in conformità ad essa viene ripresa in *Eth.N.* B5, 1106 a24-b36. Il passo espone la concezione della virtù come giusto mezzo; interessante è in particolare l'analogia con il testo platonico alle linee 1106b7-16:

“Se, quindi, ogni scienza porta bene a termine la propria opera in questo modo, guardando al giusto mezzo (πρὸς τὸ μέσον) e conducendo ad esso le proprie operazioni (fatto a partire dal quale si è soliti dire che, alle opere che sono in buono stato (εἶδ' ἔχουσιν), nulla è da togliere o da aggiungere, come nella convinzione che eccesso e difetto corrompano il bene, mentre la medietà lo salva), e se i buoni artigiani, come diciamo, operano guardando ad esso, e se la virtù, come anche la natura, è più precisa e migliore (ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων) di ogni arte, <la virtù> sarà ciò che tende al giusto mezzo”.

I passi menzionati sono interessanti non solo in quanto manifestano un dialogo costante da parte di Aristotele con le dottrine platoniche sull'uno e le nozioni ad esso connesse, ma anche perché rendono conto di come, attraverso il confronto, le dottrine platoniche vengano riprese e filtrate attraverso una rete di distinzioni, chiarimenti, rivisitazioni. Lo scambio tra le dottrine dei due Autori prende forma nella costituzione di un lessico filosofico dell'uno: indivisibile, misura, conforme alla misura, precisione, giusto mezzo tra

eccesso e difetto sono parole e temi che segnano i termini entro cui si costruisce il confronto aristotelico con i problemi della filosofia platonica dell'uno. Anche quando i testi aristotelici riflettono la presenza ed il recupero di elementi presenti nei dialoghi non si tratta mai di un recupero totale, che non passi attraverso le distinzioni e le precauzioni formulate per contrastare una dottrina secondo Aristotele inadeguata, che ha fatto dell'Uno il principio dell'essere, del bene e della conoscenza di tutto ciò che è.

Conclusioni

Aristotele e l'uno: teoria, teoria abbozzata o osservazioni occasionali?

Nel primo capitolo di questa tesi ho cercato di chiarire i contesti in cui si delinea l'esigenza di un'indagine sull'uno e sui suoi significati negli scritti aristotelici. Questi contesti sono principalmente due: la definizione del progetto di una scienza dell'ente in quanto ente e l'esposizione della tecnica dialettica.

Per quanto importante, l'uno è solo una tra una serie di nozioni molto generali di cui si è occupata la filosofia prima di Aristotele. In particolare, se ne è occupata la filosofia platonica, facendone le strutture fondamentali dell'essere: individuarne le articolazioni, secondo Platone, spetta alla dialettica. Accanto a questo esercizio di discernimento sulle nozioni e i principi più generali, Aristotele si concentra sulla prospettiva di un'indagine pitagorizzante della realtà, che fa dei numeri, delle quantità e dei loro principi (uno e molteplice) le cause ultime di tutto ciò che è. Rispetto a questa duplice impostazione Aristotele assume che esistano delle nozioni molto generali che è compito della filosofia indagare in relazione alle strutture dell'ente in quanto tale.

Allo stesso tempo, lo sviluppo di una esplicita tecnica del dialogo non può prescindere dall'avvalersi delle medesime nozioni, che permettono di formulare i luoghi più generali applicabili al maggior numero di argomenti. Queste stesse nozioni sono ingannevoli, perché si dicono in una molteplicità di modi e sta al bravo dialettico saperne individuare le distinzioni opportune a seconda dei casi. L'uno e l'identico fanno parte di questo gruppo di concetti dialettici.

Dal punto di vista della tecnica dialettica, si affermano dei moduli argomentativi ricorrenti per la formulazione dei problemi di unità. Si tratta di questioni in cui una molteplicità di espressioni linguistiche (nomi, definizioni, descrizioni) vengono riferite a qualcosa di uno in quanto hanno lo stesso significato o in quanto significano degli oggetti che, composti in un certo modo, danno luogo ad un'unità. Le questioni di questo tipo sono generalmente connesse con la ricerca di una definizione e si avvalgono di luoghi sintetizzati

da Aristotele di *Top.* H1. In certi contesti (quando la discussione non ha pretese filosofiche di indagine sulla struttura profonda della realtà) i luoghi sull'identico sono sufficienti anche per stabilire una definizione, ma in linea di principio si tratta di luoghi di carattere fortemente peirastico: se un'identità proposta resiste alla prova c'è la possibilità che sia una definizione corretta, mentre è sufficiente provare che l'identità in qualche punto viene meno per rigettare l'intera definizione. In generale, tuttavia, per l'adeguatezza di una definizione l'identità numerica tra *definiendum* e *definiens* è una condizione necessaria, non sufficiente.

In questo contesto troviamo formulata per l'identico una delle distinzioni principali tra i sensi dell'uno: per numero, per specie, per genere. A questa tripartizione si aggiunge in *Met.* Δ6 l'uno per analogia. La locuzione di 'unità numerica' verrà impiegata con diverse connotazioni rispetto all'identità numerica dei *Topici*, ma la distinzione proposta resterà l'unica a ricorrere realmente con una certa frequenza in contesti diversi.

Per quanto concerne l'inserimento dell'uno nel piano di ricerca della scienza dell'ente in quanto ente, un fatto certo è che Aristotele non mette mai in dubbio l'appartenenza dell'indagine sull'uno al dominio d'interesse della filosofia, anzi: la trattazione delle nozioni dialettiche viene consapevolmente inserita in un progetto relativamente sistematico. La valutazione dei termini in cui il progetto venga attuato deve tenere in considerazione diversi elementi. Il piano d'indagine delineato in *Met.* Γ2 viene di fatto portato a termine nel libro decimo della *Metafisica*. Tra le nozioni trattate l'uno è certamente la più fondamentale, ma è solo una. Ai significati dell'uno ed alla relazione tra uno ed ente vengono dedicati solo due dei dieci capitoli di *Iota*. In questa prospettiva, le domande che possiamo porci sulla trattazione dell'uno sono due: quanto essa sia organica rispetto alla scienza dell'ente in quanto ente e quanto sia conclusa ed elaborata in sé.

Per quanto riguarda la prima questione, gli argomenti con cui in *Met.* Γ2 Aristotele argomenta la sussistenza di un certo rapporto di identità tra uno ed ente sono strumentali all'estensione della scienza dell'ente in quanto ente allo studio delle nozioni dialettiche riconducibili all'uno. Gli argomenti per la convertibilità tendono a sottolineare che l'uno non è una natura separata, distinta dall'ente, non è una sostanza a parte e che, come l'ente si dice in modi diversi a seconda del tipo di enti che si considerano, allo stesso modo l'uno si

determina in relazione alla natura delle singole cose di cui si dice. Questa relazione tra uno ed ente, per quanto non meramente estensionale, non viene espressa attraverso un'analisi delle relazioni o delle corrispondenze tra i significati dei due predicati. Benché esistano dei passi che consentono di dire che per ogni distinzione di significati dell'ente (per accidente/per sé; secondo le categorie; secondo atto e potenza; come vero e falso) è possibile trovare delle indicazioni su corrispondenti distinzioni relativamente all'uno, l'esposizione di queste corrispondenze non diviene mai sistematica nelle sezioni in cui Aristotele pone a tema i significati dell'uno in quanto tali.

Le corrispondenze tra uno ed ente possono essere sintetizzate secondo due direttive principali. Per quanto riguarda i modi in cui le cose si dicono 'uno', i modi in cui gli enti sono ciascuno qualcosa di uno, viene istituita una relazione tra ciò che il singolo ente è, la sua essenza e il suo modo di essere uno. In particolare, l'essenza è la causa sia dell'essere sia dell'essere qualcosa di uno e determinato per ciò di cui è essenza. Sul piano delle cose che si dicono uno ed ente c'è una corrispondenza nell'appartenenza dei due predicati ad ogni singolo ente. In particolare, questa corrispondenza viene elaborata in termini di relazione causale tra ciò che una cosa è e il suo modo di essere uno.

Se ci si sposta, invece, sul piano dei significati dell'uno e dell'ente, del modo in cui vengono ordinati, dell'individuazione di un significato primo e di un ente o un tipo di enti che più degli altri si conformino a tale significato primo, la corrispondenza tra uno ed ente viene meno. Soprattutto se si tengono in considerazione le dichiarazioni di parallelismo tra uno ed ente, non possono sfuggire le dimensioni e la natura della sproporzione tra la trattazione dell'ente e quella dell'uno. Una differenza rilevante nella conduzione del discorso sull'ente rispetto a quello sull'uno sta nel modo in cui vengono trattate le relazioni tra i rispettivi significati. Mentre per quanto riguarda l'ente Aristotele si sforza nell'intera *Metafisica* di rendere conto delle relazioni esistenti tra i suoi significati, di articolare la natura causale dell'ordinamento πρὸς ἓν degli enti, per l'uno troviamo osservazioni molto più episodiche e, per certi versi, estrinseche. Tra i significati dell'uno non è posta alcuna relazione evidente di tipo causale ed è difficile esplicitare compiutamente la relazione tra il primo significato dell'uno come indivisibile o come misura e gli altri significati dell'uno per sé. I vari momenti della riflessione aristotelica sull'uno restituiscono una serie di

moduli argomentativi ricorrenti, l'individuazione di una serie di paradigmi di unità (il continuo, l'intero, il particolare, l'universale ecc.), ciascuno con le proprie peculiarità e ciascuno adeguato a cogliere determinate strutture ontologiche diverse. Soprattutto, ciò che – secondo l'interpretazione che propongo – è uno in senso primo e in massimo grado, l'uno nel numero, non esiste di per sé e non è causa dell'essere uno degli altri enti.

L'elaborazione di una 'dottrina' sull'uno non è sporadica solo per quanto riguarda la relazione tra uno, ente e i rispettivi significati. Anche restringendo il campo all'uno ed ai suoi significati considerati in quanto tali, il quadro che emerge è quello di una serie di indicazioni più o meno elaborate, mai del tutto equivalenti. In *Met.* Δ6 converge la maggior parte delle osservazioni sviluppate anche altrove. Quando ho iniziato a raccogliere il materiale per questa ricerca mi sono resa conto che i testi, per quanto di provenienza diversa, potevano venire raggruppati secondo intuizioni ricorrenti, analogie nella trattazione di certi tipi di unità e di certe opposizioni tra forme di unità. Questi tipi di unità corrispondono ai significati dell'uno. Questi ultimi a loro volta sono per lo più caratterizzazioni generali. Per ognuno dei significati secondo cui le cose si dicono 'uno' esistono degli enti che possiedono paradigmaticamente quel determinato modo di essere uno. Per l'intero questo è particolarmente evidente: le sostanze naturali sono paradigmi di enti interi.

Ciascun significato generale dell'uno per sé (intero, continuo, uno in senso assoluto, particolare e universale) è al centro di una serie di questioni caratteristiche per quel determinato significato e spesso indipendenti da quelle relative ad altri significati. Si pensi, ad esempio, alla relazione tra divisibilità e unitarietà nel continuo, alla relazione tra parti materiali e forma nella costituzione dell'intero, all'opposizione tra essere uno come individuo e come universale.

Certamente Aristotele ha delle convinzioni di fondo, esposte a più riprese: l'uno non è una sostanza e non è sostanza di nulla, è un predicato molto generale che si dice in molti modi e si determina a seconda delle cose di cui si predica; come l'ente si dice di tutte le cose, non è un genere e risponde alla divisione primitiva dell'ente in categorie. Esistono delle linee guida nei criteri con cui vengono tracciate le partizioni tra i diversi significati e ci sono dei gruppi di significati ricorrenti. Inoltre, per ogni significato o aspetto dell'essere

troviamo da qualche parte nel *corpus* qualche indicazione sui corrispettivi aspetti dell'uno. Tuttavia le diverse distinzioni proposte sono spesso dettate dalla necessità di discutere delle dottrine specifiche e dalla necessità di dissipare gli equivoci in cui i sostenitori delle medesime sono incorsi e non vengono raccolte in modo sistematico.

Molte delle osservazioni sull'uno e i suoi significati sono di carattere negativo: si dice cosa l'uno non è, come non si debba concepirlo, perché certe cose non sono uno in un determinato modo. Aristotele formula piuttosto nettamente il nucleo di una teoria, le cui frange si specificano e si adattano di volta in volta alle occasioni ed alle tesi da discutere. Questo nucleo nasce in contrapposizione all'idea che l'uno e i numeri (di cui l'uno è principio) siano sostanze. Per i sostenitori di questa tesi i numeri principi degli enti vengono ritenuti talora identici talora diversi dai numeri oggetto delle scienze matematiche. Secondo alcune versioni della dottrina ci sarebbero, cioè, dei numeri oggetto della filosofia, che si occupa delle cause e dei principi ultimi degli enti, distinti dai numeri della matematica. Per Aristotele gli unici numeri esistenti sono quelli di cui si occupa la matematica e le proprietà delle quantità nonché le quantità stesse sono oggetto di un determinato dipartimento del sapere. Alcuni elementi (uno, continuo) si esplicano in massimo grado sul piano categoriale della quantità, ma pervadono anche il dominio dell'ente come caratteristiche generali, proprietà ricorrenti. Tuttavia, il dominio di ciò che è va indagato proprio in quanto è. Il sapere deputato a questa indagine è un sapere che tiene conto della primitiva divisione dell'ente in categorie e della priorità della sostanza rispetto alle altre forme dell'essere. La sostanza è ciò che è in senso primo, non ciò che è *uno* in senso primo. La cosa che è in senso primo è una sostanza, una forma pura; la cosa che è *uno* in senso primo è un ente astratto: l'uno che è principio del numero.

In un articolo del 1993 David Morrison (p.131) si propone di delineare quelli che avrebbero potuto essere i lineamenti fondamentali di un libro sull'uno in quanto uno, se Aristotele l'avesse scritto. Lo studio è introdotto da alcune osservazioni: "*What Aristotle wrote (in some form or other) is a treatise on being-qua-being. What he could have written, but did not, is a treatise on unity-qua-unity. [...] for although the emphasis and the order of presentation of the hypothetical treatise might be different from the Metaphysics as we have it, according to Aristotle their subject matter is the same*". Non credo che questo sia vero.

La struttura interna dei significati dell'ente è conforme alla realtà e un'analisi approfondita sull'ente porta all'individuazione di strutture causali determinate, di quale sia il significato principale dell'ente (la sostanza come forma) e di quale ente risponda in massimo grado a questo significato (il motore immobile). Ma una eventuale *πραγματεία* sull'uno ed i suoi significati non potrebbe cogliere le ragioni e le cause per cui si danno i modi stessi dell'essere uno. Le ragioni dell'unità del cosmo, delle sostanze, degli enti che dipendono per la loro esistenza dalle sostanze, non possono essere ricercate conducendo un'indagine sull'uno in quanto uno. In ultima istanza un'indagine di questo tipo arriverebbe a cogliere ciò che più di tutto è conforme alla nozione letterale di indivisibilità: l'uno che è principio dei numeri. Ma questo uno per Aristotele è un oggetto astratto, che non esiste di per sé e che vede la propria natura di principio ridimensionata al ruolo di principio di conoscenza dei numeri. In quanto fondamento di una disciplina matematica rigorosa, l'uno come principio del numero è quanto di più preciso e semplice vi possa essere. Ma sulle strutture del mondo non ha alcun potere causale.

Bibliografia

Fonti primarie

- ALLAN, D.J. (1955), *Aristotelis de coelo libri quatuor*, Oxford
- AUBONNET, J. (1986), *Aristote. Politique*, Paris
- BURNET, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, Oxford
- BYWATER, I. (1911), *Aristotelis De arte poetica*, Oxford
- HENRY, P. – SCHWYZER, H.R. (1964-1982), *Plotini Opera*, 3 voll., Oxford
- JAEGER, W. (1913), *Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu, Ps. Aristotelis De spiritu Libellus*, (ed.), Lipsiae, Teubner
- JOACHIM, H.H. (1926), *Aristotle: On coming to be and passing away*, Oxford
- LOUGKAREL, B. (1868), *Aristotelis De partibus animalium*, Lipsiae
- LOUIS, P. (1961), *Aristote. De la generation des animaux*, Paris
- _____ (1982), *Aristote. Meteorologiques*, Paris
- MINIO-PALUELLO, L. (1949), *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford
- ROSS, W.D. (1924), *Aristotle's Metaphysics 2 voll.*, Oxford
- _____ (1936), *Aristotle's Physics*, Oxford
- _____ (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford
- _____ (1955), *Aristotelis Parva Naturalia*, Oxford
- _____ (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford
- _____ (1959), *Aristotelis Ars rhetorica*, (ed.), Oxford
- _____ (1961), *Aristotle. De Anima*, Oxford
- _____ (1964), *Aristotelis Politica*, Oxford
- SUSEMIHL, F. (1884), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Lipsiae
- SUSEMIHL, F. – APELT, O. (1903), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Lipsiae

Commenti e indici

Commenti antichi:

ALEXANDRI APHRODISIENSIS *in Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck,
CAG I, Berlin 1891

AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. Busse, CAG IV, Berlin
1897

S. TH. AQUINATIS *in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 2 voll., Marietti
1964

_____ *in Aristotelis libros Peri Hermenias et Posteriorum Analyticorum
Expositio*, P.Fr. R.M. Spiatti, Marietti 1964²

_____, *Sententia libri de anima*, Opera omnia, XLV, Roma

_____, *Sententia libri politicorum*, Opera omnia, XLVIII, Roma 1971

AVERROIS *commentaria et Introductiones in omnes libros Aristotelis cum eorum Versione
Latina*, vol. VIII, Venetiis apud Junctas 1562-1574 (Frankfurt am Main 1962)

A. M. S. BOETII *Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας*, rec. C. Meiser, I-II
Lipsiae, Teubner 1877-1880

PHILOPONI *in Aristotelis De Anima libros commentarius*, ed. M. Hayduck. CAG XV,
Berlin 1897

PROCLI DIADOCHI *in Platonis Rem Publicam Commentarii*, ed. G. Kroll, 2 voll., Lipsiae,
Teubner 1901

SIMPLICII *in libros De Anima*, ed. M. Hayduck, CAG XI, Berlin 1882

_____ *De Caelo*, ed. Heiberg, CAG VII, Berlin 1894

SYRIANI *in Metaphysica commentaria*, ed. G. Kroll, CAG VI.I Berlin 1902

Commenti moderni e indici:

ACKRILL (1963), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Oxford

- ANNAS, J. (1976), *Aristotle's Metaphysics books M and N. Translated with introduction and notes*, Oxford
- BRANDWOOD, L. (1976), *A word Index of Plato*, Leeds
- BONITZ, H. (1849), *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Bonn, rist. Hildesheim - Zürich-New York 1992
- _____ (1870), *Index Aristotelicus*, Berlin
- BRUNSCHWIG, J. (1967-2007), *Aristoteles. Topique. Texte établi et traduit*, Paris
- CHARLTON, W. (1970), *Aristotle's Physics book I and II*, Clarendon Press, Oxford
- ELDERS, L. (1961), *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen
- FREDE, M.- PATZIG, G. (1988), *Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, München
- KIRWAN, CH. (1993²), *Aristotle. Metaphysics Books Γ, Δ and E*, Oxford
- MADIGAN, A. (1999), *Aristotle. Metaphysics Books B and K1-2*, Oxford
- SCHWEGLER, A. (1848), *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar*, 4 voll., Fues, Tübingen 1848
- SMITH, R. (1997), *Aristotle: Topics Books I and VIII with Excerpts from Related Texts*, Oxford, Clarendon Press
- WHITAKER, C.W.A. (1996), *Aristotle's 'De Interpretatione'. Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 2002²

Studi

- AA.VV. (1980), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Parigi
- ALLAN, D.J. (1969), *Aristotle and the Parmenides*, in DÜRING-OWEN (1960), pp. 133-144
- ANNAS, J. (1974), *Individuals in Aristotle's Categories: two Queries*, Phronesis XIX, pp. 146-152
- _____ (1975), *Aristotle, number and time*, *The Philosophical Quarterly* XXV, pp. 97-113
- _____ (1988), (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supp. vol. 1988

- ÄRTSEN, J.A. (1966), *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln 1966
- AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne*, Paris
- _____ (1979), (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum (1972)*, Paris
- AUBENQUE, P. – NARCY, M (1991), (eds.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Napoli
- BALME, D.M. (1962), *Γένος and εἶδος in Aristotle's Biology*, *The Classical Quarterly* n.s. XII, pp. 81-98
- BARNES, K.T. (1977), *Aristotle on Identity and its Problems*, *Phronesis* XXII, pp.48-62
- BARNES J. – SCHOFIELD, M. – SORABJI, R. (1975), (eds.), *Articles on Aristotle. 1. Science*, London
- _____ (1979), (eds.), *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics*, London
- BÄRTHLEIN, K. (1968), *Zur Entstehung der Aristotelischen Substanz-Akzidens-Lehere*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* L, pp. 196-253
- _____ (1972), *Die transzendentalienlehre der Alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York
- BÄUMKER, C. (1890), *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Muenster
- BELL, I. (2000), *Are Being and Unity Substances of Things: On the Eleventh Aporia of Metaphysics B*, *Southern Journal of Philosophy* 38, pp. 1-17
- _____ (2004), *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Academia Verlag, Sankt Augustin
- BELLIN, N. (1977), *I diversi tipi di opposizione nelle "Categorie" di Aristotele*, in BERTI (1977), pp. 33-41
- BERTELLI, L. (1977), *Historia e Methodos*, Torino
- BERTI, E. (1963), *Dimostrazione e metafisica in Aristotele*, in *Teoria della dimostrazione. Atti del convegno Padova 1962*, Padova; rist. in BERTI (1975a), pp. 41-45

- _____ (1966), *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella Metafisica aristotelica* (1966), Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche 21, pp. 224-252; rist. in BERTI (1975a), pp.61-88
- _____ (1970), *La nouvelle métaphysique d'Aristote*, Akten des XIV Internationales Kongresses für Philosophie, Wien, pp. 447-456 ; rist. in BERTI (1975a), pp. 135-142
- _____ (1971), *Struttura e significato del "Parmenide" di Platone*, Giornale di Metafisica 26, pp. 497-525; rist. in BERTI (1975a), pp. 297-327
- _____ (1972), *La dialettica in Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica*. Padova 1973, pp. 33-80; rist. in BERTI (1975a), pp. 109-133
- _____ (1973), *La "riduzione dei contrari" in Aristotele*, in *Zetesis. Bijdragen E. de Strycker*, pp.122-146; rist in BERTI (1975a), pp. 209-231
- _____ (1975a), *Studi aristotelici (Methodos 7)*, Japadre, L'Aquila
- _____ (1975b), *Priorità logica e priorità ontologica fra i generi della sostanza in Aristotele* (1975), in BERTI (1975a), pp. 261-273
- _____ (1977), (ed.), *La contraddizione*, Roma
- _____ (1978), *The Intellection of 'indivisibles' according to Aristotle, De Anima III 6*, in LLOYD-OWEN (1978), pp. 141-163
- _____ (1979) *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella metafisica di Aristotele* (trad. dal francese di A. Natali), in BERTI (1975a), pp.181-208
- _____ (1980), *Aristote et la méthode dialectique du "Parmenide" de Platon*, «Revue internationale de Philosophie» 34 , pp. 341-358
- _____ (1983) *Quelques remarques sur la conception aristotelique du non-entre*, Revue de philosophie ancienne I, pp. 115-142
- _____ (1990a), *L'uno ed i molti nella "Metafisica" di Aristotele*, in Melchiorre (ed.), *L'uno e i molti*, Milano 1990, pp.155-180
- _____ (1990b) *Etre et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?*, *Revue de théologie et de philosophie* CXXII, 3, pp.365-373
- _____ (2003), *L'essere e l'uno in Metaphys. B 998b17-28*, in CELLUPRICA (2003), pp. 103-125

- _____ (2005), *Aristotele, Metaphysica Iota 1-2: univocità o molteplicità dell'uno?*, in CENTRONE (2005), pp. 65-74
- BORNEMANN, E. (1923), *Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie*, *Philologus* n.F. 33, pp. 70-111, 113-58, 234-57
- BOS, A. P. (1973), *On the Elements. Aristotle's early Cosmology*, Assen
- BOWIN, J. (2007), *Aristotelian Infinity*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, pp. 233-250
- BRANCACCI, A. (1993), *La terza definizione di scienza nel Teeteto*, in A. M. Battezzatore (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e retorica nel pensiero antico. Atti del convegno di Filosofia, Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990*, Genova, pp. 107-132
- BRENTANO, M. VON (1948), *Die Bedeutung des "Hen" als Grundbegriff der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg
- BRETON, S. (1981), *De l' "élément neutre" en philosophie*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* LXI, pp. 593-607
- BRISSON, L. (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris
- BROADI, S. (1987), *Problems of Aristotle's concept of Form*, *Journal of Philosophy* LXXXIV, pp. 679-681
- BURNYEAT, M.F. (1982), *Gods and heaps*, in SCHOFIELD-NUSSBAUM (1982), pp. 315-338
- _____ (2001), *A Map of Metaphysics Z*, *Mathesis*, Pittsburgh
- BUTLER, T. (2006): *Identity and Infallibility in Plato's Epistemology*, *Apeiron* XXXIX, 1, pp. 1-25
- CAMBIANO, G. (1986), (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino
- _____ (1989), *Aristotele e i disagi dell'infinito*, in *L'Infinito dei Greci e dei Romani*, D.AR.FI.CL.ET., pp. 27-47
- _____ (1999), *Polis e piccolo stato in Platone e Aristotele*, in Gabba-Schiavone (eds.), *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno. Atti delle Giornate di Studio 21-22 Febbraio 1997 Firenze, Como 1999*, pp.15-31

- CANTO-SPERBER, M. (1993), *L'unité de l'Etat et les conditions du bonheur public (Platon, République V; Aristote, Politique II*, in P. Aubenque, A. Tordesillas (ed.), *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, pp. 49-71
- CASARI, E. (1984), *Note sulla logica aristotelica della comparazione*, *Sileno X*, pp.131-146
- CASTELLI, L.M. (2005), *Metaphysica Iota 6: alcuni aspetti dell'opposizione uno/molti*, in CENTRONE (2005), pp. 139-156
- _____ (2007), *Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division*, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 18*, pp.21-35
- _____ (2008), *ΤΟ ΕΝ ΑΕΙΕΤΑΙ ΠΟΛΛΑΧΟΣ. Questioni aristoteliche sui significati dell'uno*, *Antiquorum Philosophia II*, pp. 307-333 (forth.)
- CATTANEI, E. (1996), *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996
- _____ (2005), *Quale Matematica per Iota? L'antitesi dell'uguale al grande e al piccolo e il possibile retroterra matematico di Iota 5*, in CENTRONE (2005), pp. 117-138
- CELLUPRICA, V. (2003), (ed.) *Il libro B della Metafisica di Aristotele. Atti del Colloquio Roma 30 nov. – 1 dic. 2000*, Napoli
- CENTRONE, B. (2002), *La critica aristotelica alla dottrina delle idee. L'argomento di Met. I 10, 1058 b26-1059 a14*, in Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia, pp. 191-203
- _____ (2005), (ed.) *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, *International Aristotle Studies 4*, Sankt Augustin
- CHARLES, D. (1994), *Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity*, in SCLATSAS-CHARLES-GILL (1994), pp. 75-105
- _____ (2000): *Metaphysics A2: Matter and Change*, in FREDE-CHARLES (2000), pp. 81-110
- CHARLTON, W. (1972), *Aristotle and the Principle of Individuation*, in *Phronesis XVII*, pp. 238-249
- _____ (1994), *Aristotle on Identity*, in SCALTSAS-CHARLES-GILL (1994), pp. 41-53

- CHIARADONNA, R. (2005), *I contrari e i termini intermedi (Metaphysica Iota 7)*, in CENTRONE (2005), pp. 157-169
- CONNI, C. (2004), *Ontologia del naso di Teeteto*, *Rivista di Estetica* 44, pp. 189-200
- COULOUBARITSIS, L. (1983), *L'être et l'un chez Aristote*, *Revue de Philosophie ancienne* I (1983), pp. 49-88, 143-195
- _____ (1990), *La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?*, in *Herméneutique et ontologie. Homage à P. Aubenque*, Parigi, pp. 297-322
- CRIVELLI, P. (2002), *Sameness in Aristotle's Topics*, in Bottani – Carrara-Giarretta (edd.), *Individuals Essence and Identity*, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 217-238
- DAPPIANO, L. (1992), *La hologia come progetto di metafisica descrittiva. Le parti e l'intero nella concezione di Aristotele. Parte I*, *Axiomathes*, pp. 10-12
- DE BLIC, J. (1930), *Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne*, *Gregorianum* 11, pp. 568-577
- DELAMARRE, A.J.-L.: *La notion de πτωσις chez Aristote et les stoiciens*, in AA. VV., *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Parigi 1980, pp.321-345
- DEMOS, R. (1946), *Types of Unity According to Plato and Aristotle*, *Philosophical and Phenomenological Research* 6, pp. 534-546
- DE PATER, W.A. (1965), *Le Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne – méthodologie de la définition*, Fribourg (Suisse)
- _____ (1968), *La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques*, in OWEN (1968), pp. 164-188
- DESLAURIERS, M. (1990), *Plato and Aristotle on Division and Defintion*, «Ancient Philosophy», 10, pp.203-219
- _____ (2002), *How to Distinguish Aristotle's Virtues*, *Phronesis* 47 (2002), pp. 101-126
- DEVEREUX, D.T. (1992), *Inherence and Primary substance in Aristotle's Categories*, *Ancient Philosophy* 12, 113-131
- DUMONT, S.D. (1992), *Transcendental Being: Scotus and Scotists*, in *Topoi* XI, 2 (1992), pp. 135-148

- DÜRING, I.-OWEN, G.E.L. (1960), (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century*.
 Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 11, Göteborg
- DÜRING, I. (1968), *Aristotle's Use of Examples in the Topics*, in OWEN (1968), pp. 202-229
- DÜRLINGER, J. (1970), *Predication and Inherence in Aristotle's Categories*, *Phronesis* 15,
 179-203
- EDEL, A. (1934), *Aristotle's theory of the Infinite*, New York
- ELDERS, L. (1968) *The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being*, in OWEN
 (1968), pp. 126-137
- ENGMANN, J. (1973), *Aristotle's distinction between substance and universal*, *Phronesis* 18,
 pp.139-155
- EVANS (1977), *Aristotle's concept of dialectic*, Cambridge
- FAIT, P. (2005), *L'identico, l'uguale e il simile nella filosofia prima: una lettura di Iota 3*,
 in CENTRONE (2005), pp. 75-95
- FREDE, M.-CHARLES, D. (2000), (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium
 Aristotelicum*, Oxford
- FREGE, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau
- FREY, CH. (2007), *Organic Unity and the Matter of Man*, Oxford Studies in Ancient
 Philosophy XXXII, pp. 167- 204
- FRONTEROTTA, F. (2005), *Corruttibile e incorruttibile. L'argomento di Metaphysica Iota 10
 nella critica di Aristotele alla teoria platonica delle idee*, in CENTRONE (2005), pp.
 187-203
- FURLEY, D.J. (1982), *The Greek Commentators' Treatment of Aristotle's Theory of the
 Continuous*, in KRETZMANN (1982), pp. 17-36
- FURTH, M. (1987), *Aristotle on the Unity of Form*, Boston Area Colloquium in Ancient
 Philosophy II, pp. 243-267
- GALLUZZO, G. – MARIANI, M. (2006), *Aristotle's Metaphysics Book Z. The Contemporary
 Debate*, Scuola Normale Superiore, Pisa

- GALLUZZO, G. (2007), *Aquinas on the Genus and Differentia of Separate Substances*,
 Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 18, pp. 343-361
- GERSHENSON, D.E. – GREENBERG, D.A. (1962), *Aristotle Confronts the Eleatics: Two Arguments on 'The One'*, *Phronesis* 7, pp. 137-151
- GERSON, L.P. (2004), *The Unity of Intellect in Aristotle De Anima*, *Phronesis* XLIX, pp. 348-373
- GIGON, O. (1968), *Aristoteles, Topic III 1-3*, in OWEN (1968), pp. 233-256
- GILL, M.L. (1989), *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton
 _____ (1994), *Individuals and Individuation in Aristotle*, in SCALTSAS-CHARLES-GILL (1994), pp. 55-71
- GILLESPIE, C.M. (1925), *The Aristotelian Categories*, *The Classical Quarterly* 19 pp. 75-84,
 rist. BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1979), pp.1-12
- GLOY, K. (1985): *Aristoteles' Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der Metaphysik*, in GLOY-RUDOLPH (1985), pp. 73-101
- GLOY, K.-RUDOLPH, E. (1985), (ed.) *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt
- GOBBO, E. (2000), *Identity and the predicables in Aristotle's Topics*, *Topoi* 19, pp. 83-98
- GOTTHELF – LENNOX (1978), (eds.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge
- GOTTLIEB, P. (1994), *Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues*, *Phronesis* XXXIX, 3, pp. 275-290
- GRACIA, J.J.E. (1992), *The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction*, *Topoi* XI, 2, pp.113-120
- GRAESER, A. (1978), *On Aristotle Framework of Sensibilia*, in LLOYD-OWEN (1978), pp. 69-97
- GRAHAM, D.W. (1984), *Aristotle's Discovery of Matter*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXVI, pp. 37-51
- GRANGER, H. (1980), *A Defense of the Traditional Position concerning Aristotle's non - substantial Particulars*, *Canadian Journal of Philosophy* 10, 593-606
- GUARIGLIA, O. N. (1978), *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim- New York

- HADGOPOULOS, D.J. (1976), *The definition of the "predicables" in Aristotle*, *Phronesis* 21, pp. 59-63
- HALPER, E.C. (1984), *Metaphysics Z12 and H6: The Unity of Form and Composite*, *Ancient Philosophy* IV, pp. 146-159
- _____ (1985), *Aristotle on the Convertibility of One and Being*, *The new Scholasticism* LIX, pp. 213-227
- _____ (1986), *Metaphysics Z4-5: An Argument from Addition*, *Ancient Philosophy* VI, pp. 91-122
- _____ (1987), *Aristotle's Solution to the Problem of the Sensible Substance*, *Journal of Philosophy* LXXXIV, pp. 666-672
- _____ (1999), *The Unity of the Virtues in Aristotle*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XVII, pp.115-143
- _____ (2005²), *One and many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, with a new Introduction, Parmenides Publishing, USA (originally published by Ohio State University Press, 1989)
- HAMBRUCH, E. (1904), *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlin (repr. New York 1976)
- HARTE, V. (1996), *Aristotle: Met. H6: A Dialectic with Platonism*, *Phronesis* 41, pp. 276-304
- _____ (2002), *Plato on Parts and Wholes: the Mataphysics of Structure*, New York/Oxford UP
- HARTMAN, E. (1977), *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigation*, Princeton
- HARVEY, P. (1978), *Aristotle on Truth and Falsity in De An. III6*, *Journal of the History of Philosophy* 16, pp. 219-220
- HASLANGER, S. (1994), *Parts, Compounds and Substantial Unity*, in SCALTSAS-CHARLES-GILL (1994), pp. 129-170
- HEINAMAN, R. (1981), *Non-substantial individuals in the Categories*, *Phronesis* 26, 295-307
- HEMMENWAY, S.R. (1996), *Sophistry Exposed: Socrates and the Unity of Virtue in the Protagoras*, *Ancient Philosophy* 16, pp. 1-23

- HERTLING, G. VON (1864), *De Aristotelis Notione Unius*, Berlin
- HINTIKKA, J. (1966), *Aristotelian Infinity*, «Philosophical Review» 75, pp. 197-212; repr. in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1979), pp.125-139
- IRWIN, T.H. (1982), *Aristotle's concept of signification*, in SCHOFIELD-NUSSBAUM (1982), pp. 241-266
- _____ (1988a), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford
- _____ (1988b), *Disunity in the Aristotelian Virtues*, in ANNAS (1988), pp. 61-90
- _____ (1995), *Plato's Ethics*, New York
- JAEGER, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin
- JEANNOT, TH. M (1986), *Plato and Aristotle on Being and Unity*, *New Scholasticism* 60, pp. 404-426
- JONES, B. (1972), *Individuals in Aristotle's Categories*, *Phronesis* 17, 107-123
- KAPP, E. (1968), *Syllogistic*, in Barnes-Schofield-Sorabji 1975, pp. 35-49 (orig. ‚Syllogistik‘, in Pauly-Wissowa's *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A (1931), cols. 1046-1067; rist. in Kapp, *Ausgewaehlte Schriften*, Berlin 1968, pp. 254-277.
- KERFERD, G.B. (1991): *Aristotle's treatment of the doctrine of Parmenides*, in *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary volume*, Clarendon Press, Oxford, pp.1-7
- KOSLICKI, K. (2004), V. Harte: *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure* (Review article), *Journal of Philosophy* 101, pp. 492-496
- _____ (2006), *Aristotle's Mereology and the Status of Form*, *Journal of Philosophy* 103, pp. 715-736
- KRAUT, R. (1988), *Comments on "Disunity in the Aristotelian Virtues" by T. H. Irwin*, in ANNAS (1988)
- KRETZMANN, N. (1982), (ed.) *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca/London

- KROLL, W.R. (1982), *Infintiy and Continuity: The Interaction of Methematics and Philosophy in Antiquity*, in KRETZMANN (1982), pp. 112-145
- KUNG, J. (1978), *Can Substance be Predicated of Matter?*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* LX, pp. 140-159
- LANZA, D. (1971), *La critica aristotelica a Platone e i due piani della «Politica»*, *Athenaeum* n.s. 49, pp. 355-392
- LEAR, J. (1979), *Aristotelian Infinity*, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80, 187-210
- LE BLOND, J.M. (1939), *La definition chez Aristote*, *Gregorianum* 20, pp. 351-380; repr. as *Aristotle on Definition*, in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1979), pp. 63-79
- LE MOS, J. (1994), *The Unity of the Virtues and Its Defenses*, *The Southern Journal of Philosophy* XXXII, pp. 85-105
- LENNOX, J.G. (1987): *Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology*, in GOTTHELF–LENNOX (1987), pp.339-359
- LESZL, W. (1975), *Aristotle's conception of Ontology*, Padova
- LLOYD, G.E.R. – OWEN, G.E.L. (1978), (eds.), *Aristotle on mind and the senses. Proceedings of the seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge
- LOUX, M.J. (1973), *Aristotle on the Transcendentals*, *Phronesis* 18, pp. 225-239
- _____ (1991), *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London
- LOWE, M.F. (1977), *Aristotle on Being and the One*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* LIX, pp. 44-55
- MAKIN, S. (1988), *Aristotle on Unity and Being*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* CCXIV, pp.77-103
- MANSION, S. (1961A), (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain
- _____ (1961B), *Le rôle de l'exposé et la critique des philosophies antérieures chez Aristote*, in Mansion (1961a) pp. 35-56
- _____ (1968), *Notes sur la doctrine des catégories dans les Topiques*, in OWEN (1968), pp. 189-201

- MARENBNON, J. (1992), *Abelard, ens and unity*, in *Topoi* XI, 2, pp.149-158
- MARIANI, M. (2000), *Numerical Identity and Accidental Predication in Aristotle*, *Topoi* 19, pp. 99-110
- _____ (2005), *Identità e indiscernibili in Aristotele*, in Centrone 2005, pp. 97-116
- MARMODORO, A. (2007), *The Union of cause and effect in Aristotle: Physics 3.3*, Oxford studies in Ancient Philosophy XXXII (2007), pp. 205-232
- MATTHEWS, G.B.(1982), *Accidental unities*, in Schofield-Nussbaum 1982, pp. 223-240
- _____ (1989), *The Enigma of categories 1a20ff. and why it matters*, *Apeiron* 22, pp. 91-104
- MATTHEWS, G.B.-COHEN, S.M. (1968), *The One and the Many*, Review of *Metaphysics* 21, pp. 630-655
- MIGNUCCI, M. (2002), *On the Notion of Identity in Aristotle*, in Bottani-Carrara-Giarretta (2002), pp. 217-238
- _____ (1985), *Puzzles about Identity. Aristotle and his Greek Commentators*, in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet. Erster Band: Aristoteles und seine Schule*, Berlin-New York, pp. 57-97
- _____ (2000), *Parts, Quantification and Aristotelian Predication*, *The Monist* 83,1, pp. 3-21
- MILLER, F.D (1973), *Did Aristotle have the concept of Identity?*, *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 483-490
- MORAUX, P. (1968), *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in OWEN (1968), pp. 277-311
- MOREAU, J. (1968), *Aristote et la dialectique platonicienne*, in OWEN (1968), pp. 80-90
- MORAVCSIK, J.M. (1982), *Forms and dialectic in the second half of the Parmenides*, in SCHOFIELD-NUSSBAUM (1982), pp. 135-153
- MORRISON, D. (1993), *The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project*, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy IX, pp. 131-156
- MUELLER, I. (1970), *Aristotle on Geometrical Objects*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, pp. 156-171; repr. in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1979), pp. 96-107

- NARCY, M. (1980), *Qu'est-ce qu'une figure? Une difficulté de la doctrine aristotélicienne de la qualité*, in AA.VV. (1980) pp.197-216
- O'BRIEN, D. (1980), *Aristote: quantité et contrariété. Une critique de l'école d'Oxford*, in AA. VV. (1980), pp.89-165
- ÖFFENBERGER, N. (1981) *Le origini della teoria aristotelica dell'opposizione*, in *Teoria I*, 2, pp.173-178 (trad. dal ms. tedesco di V. Sainati)
- OWEN, G.E.L. (1960), *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*, in DÜRING – OWEN (1960), pp. 163-190
- _____ (1961), 'Tithenai ta Phainomena', in S. Mansion (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, pp. 83-103, (repr. in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle*, New York 1967, pp. 167-90, and BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1975), pp. 113-126)
- _____ (1965a), *Inherence*, *Phronesis* 10, pp. 97-105
- _____ (1965b), *The Platonism of Aristotle*, *Proceedings of the British Academy* 50, pp. 125-150; rist. BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1975) pp. 14-34
- _____ (1968a) (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*. *Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Oxford 1968
- _____ (1968b), *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*, in OWEN (1968), pp. 103-125
- PAKALUK, M. (1993), *Commentary on Morrison*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy IX*, pp. 157-165
- PATZIG, G. (1960), *Theologie und Ontologie in der "Metaphysik" des Aristoteles*, *Kant-Studien* 52 (1960-1961), pp. 185-205; repr. as *Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics*, in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1979), pp. 33-49

- PELLEGRIN, P. (1978), *Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle's thought*, in GOTTHELF-LENNOX (1978), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge 1987, pp.313-338
- _____ (1991), *Le Sophiste ou de la division. Aristote-Platon-Aristote*, in AUBENQUE-NARCY (1991), pp. 389-416
- PELLETIER, Y. (1991), *La dialectique aristotelicienne : les principes clés des Topiques*, Montreal 1991
- POLI, R.-DAPPIANO, L.- LIBARDI, M. (1993), *Aspetti della teoria aristotelica delle parti e dell'intero*, Paradigmi 11, pp. 593-626
- PRIMAVESI, O. (1996), *Die aristotelische Topik: ein Interpretationsmodell und seine Erprobung an Beispiel von Topik B*, München
- QUARANTOTTO, D. (2005), *Metaphysica Iota 8-9: Le cose diverse per specie e lo status dei principi*, in CENTRONE (2005), pp.171-186
- QUINE, W. (1951), *Two dogmas of empiricism*, Philosophical Review 60
- REINHARDT, T. (2000), *Das Buch E der aristotelischen Topik: Untersuchungen zur Echtheitsfrage*, Göttingen
- ROSS, W.D. (1957), *The development of Aristotle's Thought*, in «Proceedings of the British Academy» 43, pp. 63-78; repr. DÜRING-OWEN (1960) pp.1-17; repr. BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1975), pp. 1-13
- ROSSITTO, C. (1977), *Opposizione e non contraddizione nella "Metafisica" di Aristotele*, in BERTI (1977), pp.43-69
- _____ (1978), *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele*, Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 136 (1977-78), pp. 363-389
- RUNGGALDIER, E. (1989) *Einheit und Identität als formale Begriffe in der Metaphysik des Aristoteles*, Theologie und Philosophie LXIV, pp.557-566
- RYLE, G. (1968), *Dialectic in the Academy*, in OWEN (1968), pp.69-79

- SEAK, G. A. (1964), *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. Untersuchungen zu De Generatione et Corruptione und De Caelo*, München
- SCALTSAS, T. (1994), *Substantial Holism*, in SCALTSAS-CHARLES-GILL (1994), pp. 107-128
- SCALTSAS, T. – CHARLES. D. – GILL, M.L. (1994), (eds.) *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford
- SCHOFIELD, M. (1974), *Plato on Unity and Sameness*, *Classical Quarterly* n.s. XXIV, pp. 33-45
- SCHOFIELD, M. – NUSSBAUM, M. (1982) (ed.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge
- SCHRAMM, M. (2004), *Die Prinzipien der aristotelischen Topik*, München
- SEIDL, H. (1973), *Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., "De veritate", qu. I, art. I*, *Philosophisches Jahrbuch LXXX*, pp. 166-171
- SLOMKOWSKI, P. (1997), *Aristotle's Topics*, Leiden/New York/Köln
- SOLMSEN, F. (1960), *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Ithaca-New York
- _____ (1968), *Dialectic without the Forms*, in OWEN (1968a), pp. 49-68
- SORABJI, R. (1982), *Myths about non-propositional thought*, in SCHOFIELD-NUSSBAUM (1982), pp. 295-314
- SPECHT, E.K. (1954), *Einheit und Logos bei Aristoteles*, in *Kant Studien* XLV (1953-1954), pp. 236-244
- STENZEL, J. (1924), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin
- STOKES, M.C. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington DC
- DE STRYCKER, E. (1968), *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, in OWEN (1968a), pp. 141-163
- _____ (1979), *Notes sur les relations entre la problématique du Sophiste de Platon et celle de la Métaphysique d'Aristote*, in AUBENQUE (1972), pp. 49-67
- SZLEZÀK, TH. A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons Politeia: Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin, Academia Verlag

- TELFER, E. (1989), *The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's Nicomachean Ethics*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, LXXXX, pp.34-48
- TRENDELENBURG, U. (1828), *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Rheinisches Museum 2, pp. 457-483
- VERBEKE, G. (1968) , *La notion de propriété dans les Topiques*, in OWEN (1968a), pp. 257-276
- VIANO, C.A. (2003), *Una intempestiva nostalgia di dialettica*, in CELLUPRICA (2003), pp. 13-42
- VLASTOS, G. (1972), *The Unity of Virtues in the Protagoras*, Review of Metaphysics 25, pp. 415-58 (repr. in *Platonic Studies*, Princeton 1981, pp. 221-265)
- DE VOGEL, C. J. (1968), *Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas according to the Topics*, in OWEN (1968a), pp. 91-102
- WEDIN, M.V. (1993), *Nonsubstantial Individuals*, Phronesis 38, 137-165
- WEIL, E. (1951), *La Place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, Revue de métaphysique et de morale 56, pp. 283-315 ; repr. in *Id., Essais et conférences*, I, Paris 1970 pp. 44-70 ; trad. ingl. *The Place of Logic in Aristotle's Thought*, in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI (1975), pp. 88-112
- WEIN, S. (1983), *Are Being and Unity the Genera of all Things? A Note on Met. 998b21-26*, The Modern Schoolman 61, pp. 49-52
- WIELAND, W. (1961), *Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik*, «Kant Studien» 52, pp. 206-219 (repr. as *Aristotle's Physics and the Problem of the Inquiry into Principle*, in BARNES-SCHOFIELD-SORABJI 1975, pp. 127-140)
- _____ (1962), *Die Aristotelische Physik*, Göttingen (1970²)
- WHITE, N.P. (1971), *Aristotle on sameness and oneness*, in *The Philosophical Review* LXXX pp.177-197
- WIGGINS, D. (1967), *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford
- _____ (1980), *Sameness and Substance*, Oxford
- _____ (2004²), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge

WILLIAMS, B. (1986), *Hylomorphisme*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 4, pp. 189-199

WILPERT, P. (1957), *Aristoteles und die Dialektik*, Kant Studien 48, pp. 247-257

WITT, CH. (1987), *Hylomorphism in Aristotle*, Journal of Philosophy 84, pp. 673-679

_____ (1989), *Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca

Indice dei contenuti

Introduzione, p. 2

Capitolo 1

I contesti dell'indagine sull'uno, p. 10

Considerazioni introduttive, p. 10

§1. L'integrazione dell'uno e delle nozioni dialettiche nella scienza dell'ente in quanto ente, p. 11

1.1 Aporie e loro soluzione, p. 11

1.2 Nozioni dialettiche e scienza dell'ente in quanto ente: delimitazione di un ambito e attuazione di un programma, p. 29

§2. Nozioni dialettiche e dialettica platonica, p. 39

§3. Nozioni dialettiche e dialettica aristotelica, p. 53

Capitolo 2

I significati dell'uno, p. 64

Tecnica dialettica, identità e unità, p. 64

Parte I: Dialettica dell'identico e dell'uno, p. 67

§1. Trattazione ed utilità dell'identità, p. 67

§2. I luoghi sull'identico in *Top.* H1, p. 77

§3. La dialettica in pratica: alcuni esempi, p. 83

§4. Unità e definizione, p. 95

Parte II: L'Uno e i significati dell'uno, p. 99

§5. Uno come sostanza e uno come predicato, p. 102

§6. L'uno come universale, p. 106

§7. Modi e significati dell'uno: criteri e distinzioni, p. 110

Capitolo 3

Le cose continue e il continuo come forma di unità, p. 122

Osservazioni preliminari, p. 122

§1. La continuità come forma di unità, p. 124

§2. Continuità e movimento: enti continui e unità del movimento, p. 132

§3. Enti continui: la continuità come forma di unità dei corpi semplici e delle parti materiali delle sostanze, p. 143

§4. *Excursus*: continuo, divisibilità e materia, p. 150

Capitolo 4

Uno come intero, p. 160

§1. Natura dell'intero e distinzione tra $\pi\acute{\alpha}\nu$ e $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$, p. 160

§2. L'unità delle sostanze naturali, p. 165

§3. L'unità della sostanza come fondamento dell'unità di altri enti: l'unità della definizione, p. 171

§4. L'intero come modo di essere uno e τὸ ζῶον come paradigma di intero, p. 177

Capitolo 5

Diversi tipi di πράγματα: questioni di unità per particolari e universali, p. 193

Osservazioni preliminari, p. 193

§1. L'unità della virtù: eliminazione di un problema?, p. 195

§2. Forme di unità dipendenti. Cose, affezioni dell'anima e linguaggio, p. 202

§3. Unità corrispondenti a termini semplici e unità di oggetti semplici; individuo e universale come forme di unità primitive e irriducibili, p. 208

§4. Strutture unitarie di universali e unità complesse: questioni di composizione tra dialettica e ontologia, p. 220

Capitolo 6

Uno, indivisibile e misura, p. 223

§1. "Uno" in senso primo. Diversi piani di significato, p. 224

§2. Uno come indivisibile e uno come misura, p. 230

§3. Ogni ente è uno, ma alcuni sono 'più uno' degli altri: quali?, p. 237

§4. L'estensione transcategoriale dell'uno, p. 248

§5. Convertibilità di uno ed ente, p. 256

§6. Altre estensioni: misura come principio gnoseologico, ontologico ed etico, p. 258

Conclusioni, p. 264

Bibliografia, p. 270